La métaphysique du Christianisme
et la naissance de la philosophie chrétienne

" Livre capital (...) qui nous montre lumineusement comment la réflexion des premiers penseurs du christianisme, les Pères de l'Église, s'est progressivement saisie des vérités naturelles que la raison humaine pourrait, devrait saisir. (...) M. Tresmontant l'établit très clairement : l'orthodoxie chrétienne, loin d'être le produit d'une hellénisation du christianisme, suivant la fameuse thèse de Harnack, n'est qu'une sauvegarde des affirmations bibliques fondamentales face à l'hellénisme. " Louis Bouyer, *La France catholique.*

"L'auteur apporte (...) incontestablement la démonstration de sa thèse : la révélation et la foi chrétienne contiennent un ensemble original et parfaitement cohérent de réponses aux grandes questions métaphysiques que se pose tout homme, concernant les relations de l'Absolu et du relatif et l'anthropologie. (...) Il nous donne (...) un véritable traité de philosophie chrétienne pour les premiers siècles, ouvrage dont il n'a existé jusqu'à présent aucun équivalent. (...) Il faut souligner l'actualité de ce livre. Y a-t-il exigence plus urgente pour les catholiques que d'apporter, dans tous les grands dialogues de ce milieu du XX[e] siècle, une conscience claire de la spécificité de la pensée chrétienne ? " R.P. Martin Steiner, o.f.m., *Cahiers de Vie franciscaine.*

" Son idée maîtresse n'est pas très éloignée de celle qui inspira à Newman l'Essai sur le développement. (...) Le livre de M.T. permettra aux historiens et aux penseurs de ne plus en rester aux généralités mais de discuter sur des thèmes précis. " Mgr Nedoncelle, *Revue des Sc. relig.*

" C'est le mérite de C.T. d'avoir repris le problème (...) à la base avec une méthode nouvelle. (...) Il y met définitivement hors de tout conteste qu'il y a dans la foi chrétienne des vérités auxquelles, certes, le chrétien doit donner une adhésion de foi, mais qui de soi relèvent de la démonstration et de la discussion métaphysique. (...) M. T. a clairement dégagé la façon dont travaillait l'intelligence des Pères. (...) L'on peut dire que dès maintenant il a gagné la partie. " F. Floeri, *Esprit.*

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

Imprimé en France (2-62) 10-68.2

Claude Tresmontant

La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne

aux Éditions du Seuil, Paris

LA MÉTAPHYSIQUE DU CHRISTIANISME ET LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

DU MÊME AUTEUR

Essai sur la pensée hébraïque
Editions du Cerf, 1953

Etudes de métaphysique biblique
Editions Gabalda, 1955

Saint Paul et le mystère du Christ
Editions du Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1956

Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin
Editions du Seuil, 1956

La doctrine morale des prophètes d'Israël
Editions du Seuil, 1958

Essai sur la connaissance de Dieu
Editions du Cerf, 1959

Edition de la
Correspondance philosophique
Maurice Blondel - Lucien Laberthonnière
Editions du Seuil, 1961

Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne
Editions du Seuil, 1962

Introduction à la métaphysique
de Maurice Blondel
Editions du Seuil, 1963

La métaphysique du christianisme
et la crise du XIIIe siècle
Editions du Seuil, 1964

Comment se pose aujourd'hui
le problème de l'existence de Dieu
Editions du Seuil, 1966

CLAUDE TRESMONTANT

LA MÉTAPHYSIQUE DU CHRISTIANISME

ET LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris-VIe

© 1961 by Editions du Seuil.

SOMMAIRE

Avant-Propos 9

Introduction 27

PREMIÈRE PARTIE

LES PROBLÈMES DE LA CRÉATION

I. L'affirmation de la création. La distinction entre l'Incréé et le créé 89

II. Création divine et fabrication humaine. Le problème de la matière 114

III. Un seul Dieu, créateur. La polémique antignostique. . 150

IV. La liberté du Créateur et la gratuité de la création. . . 190

V. Création et génération 196

VI. Création et commencement. L'irréversibilité de la création et la critique du mythe de l'éternel retour. . . . 214

DEUXIÈME PARTIE

LES PROBLÈMES DE L'ANTHROPOLOGIE

I. Le thème : divinité, préexistence, chute et retour de l'âme 249

II. La critique du thème : divinité, préexistence, chute, transmigration des âmes, avant Origène. 370

III. La métaphysique de la chute et du retour dans le *Peri Archôn* d'Origène 395

IV. La critique de la métaphysique origéniste. 458

V. La polémique antimanichéenne 519

VI. Le problème de l'origine de l'âme 577

VII. Les problèmes de la résurrection 613

VIII. Divinisation, liberté et problème du mal. 650

Conclusions et prolongements 693

Appendice : Notes sur la permanence de la Gnose et du néoplatonisme dans la pensée occidentale. 707

ABRÉVIATIONS USUELLES

GCS : Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Komission für Spätantike Religionsgeschichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

CSEO : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium.

CSEL : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.

EP : M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum.*

ES : H. Denzinger - Bannwart - Umberg, *Enchiridion Symbolorum.*

DTC : Dictionnaire de Théologie catholique.

PG : Migne, *Patrologie grecque.*

PL : Migne, *Patrologie latine.*

PO : Patrologia Orientalis.

SC : Collection *Sources chrétiennes,* éd. du Cerf, Paris.

AVANT-PROPOS

Emile Bréhier écrivait, dans son *Histoire de la Philosophie :* « Le christianisme ne s'oppose pas à la philosophie grecque comme une doctrine à une autre doctrine. La forme naturelle et spontanée du christianisme n'est pas l'enseignement didactique et par écrit. Dans les communautés chrétiennes de l'âge apostolique, composées d'artisans et de petites gens, dominent les préoccupations de fraternité et d'assistance mutuelle dans l'attente d'une proche consommation des choses. Rien que des écrits de circonstances, épîtres, récits de l'histoire de Jésus, actes des apôtres, pour affermir et propager la foi dans le royaume des cieux; nul exposé doctrinal cohérent et raisonné. » (t. II, viii, p. 487.)

A cette image du christianisme primitif, E. Bréhier oppose la philosophie grecque au même moment. « La philosophie grecque est arrivée, vers l'époque de notre ère, à l'image d'un univers tout pénétré de raison, dénué de mystère... » « Au moment où le philosophe prêchait à Rome le rationalisme, Jésus enseignait en Galilée à des gens sans instruction, ignorant tout des sciences grecques et de leur conception du monde, plus aptes à saisir les paraboles et les images que les raisonnements d'une dialectique serrée... »

« Or, poursuit E. Bréhier, à propos de cet enseignement du Christ, qui s'oppose avec évidence à l'hellénisme par l'absence totale de vues théoriques et raisonnées sur l'univers et sur Dieu, l'historien de la philosophie doit se poser un problème qui n'est d'ailleurs qu'un aspect d'un problème plus général concernant l'histoire de la civilisation : quelle est au juste l'importance, dans l'histoire des spéculations philosophiques, du fait que la civilisation occidentale, à partir de Constantin, est devenue une civilisation chrétienne ? » (p. 488.) On connaît la thèse d'E. Bréhier : « Il n'y a pas, pendant les cinq premiers siècles

de notre ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme. » (p. 494.) « Comment ne pas se souvenir d'ailleurs de cette vérité historique de mieux en mieux démontrée que ce qui sépare païens et chrétiens, ce n'est point une question de méthode intellectuelle et de spéculation, mais seulement la soumission aux cultes légaux et en particulier le culte de l'empereur ? » (p. 492.)

« Le christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif; il est un effort d'entraide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés. » (p. 494.) « Au cosmos grec se juxtapose la vie spirituelle des chrétiens sans que naisse une notion nouvelle des choses. » (p. 495.) « Le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, il n'y a pas de philosophie chrétienne. » (p. 495.)

Au seuil de notre travail, nous avons voulu rappeler ces textes, car ils expriment parfaitement une thèse exactement inverse de celle à laquelle nous avons été conduit par les recherches et les documents que nous présentons ici.

Nous n'entreprendrons pas ici l'examen critique de l'idée que se faisait E. Bréhier du christianisme primitif, et nous ne nous arrêterons pas sur les expressions par lesquelles il caractérise la philosophie à l'époque de notre ère. Nous nous contenterons d'évoquer une seconde thèse chère à E. Bréhier, et à nos yeux plus exacte, mais difficilement compatible avec la précédente : le christianisme a apporté au monde une « révolution mentale » qui scandalise E. Bréhier, après Plotin, Porphyre et Spinoza : « De plus, et c'est un second aspect de la révolution mentale due au christianisme, le cosmos des Grecs est un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel, où le temps n'a aucune efficacité, soit qu'il laisse l'ordre toujours identique à lui-même, soit qu'il engendre une suite d'événements qui revient toujours au même point, selon des changements cycliques qui se répètent indéfiniment. L'histoire même de l'humanité n'est-elle pas, pour un Aristote, un retour perpétuel des mêmes civilisations ? L'idée inverse qu'il y a dans la réalité des changements radicaux, des initiatives absolues, des inventions véritables, en un mot une histoire et un progrès au sens général du terme, une pareille idée a été impossible avant que le christianisme ne vienne bouleverser le cosmos des Hellènes : un monde créé de rien, une destinée que l'homme n'a pas à accepter du dehors, mais qu'il se fait lui-même par son obéissance ou sa désobéissance à la loi divine, une nouvelle et imprévisible initiative divine, pour sauver les hommes du péché, le rachat obtenu par la souffrance de l'Homme-Dieu, voilà une image de l'univers dramatique, où

tout est crise et revirement, où l'on chercherait vainement un destin, cette raison qui contient toutes les causes, où la nature s'efface, où tout dépend de l'histoire intime et spirituelle de l'homme et de ses rapports avec Dieu. L'homme voit devant lui un avenir possible dont il sera l'auteur; il est délivré pour la première fois du mélancolique *sunt eadem omnia semper* de Lucrèce, du Destin stoïcien, de l'éternel schème géométrique où Platon et Aristote enfermaient la réalité. C'est ce trait capital qui a frappé les premiers païens qui se sont occupés sérieusement des chrétiens. Que reproche Celse aux chrétiens dans le *Discours vrai* qu'il a composé contre eux vers la fin du IIe siècle ? c'est d'admettre un Dieu qui n'est pas immuable, puisqu'il prend des initiatives et des décisions nouvelles au gré des circonstances, qui n'est pas impassible, puisqu'il est touché de pitié; c'est de croire à une sorte de mythologie, celle du Christ, « dont les récits n'admettent pas d'interprétation allégorique », c'est-à-dire qui se donne comme une histoire réelle et ne peut être réduite à un symbole d'une loi physique. C'est là, pour un Platonicien comme Celse, un manque de tenue intellectuelle. (p. 490-491.)

Cette opposition entre christianisme et hellénisme, Bréhier semble bien la prendre à son compte. Dans la notice qu'il a consacrée, dans sa traduction des Ennéades de Plotin, au neuvième traité de la seconde Ennéade, traité dirigé contre les gnostiques, Bréhier écrivait : « Ce que Plotin critique surtout en eux, c'est le caractère foncièrement antihellénique de leur doctrine, et l'on pourrait dire, son caractère chrétien. » (p. 108.) « Ce traité a donc une signification profonde qui dépasse singulièrement, en intérêt, l'occasion historique d'où il est né. C'est une des plus belles et des plus fières protestations qui soient du rationalisme hellénique contre l'individualisme religieux qui envahissait, à cette époque, le monde gréco-romain. Il s'agit du droit que l'homme croit avoir de désorganiser sa vision du monde et d'y introduire arbitrairement des puissances fantastiques pour les besoins de son salut personnel. Il y avait là un manque de tenue intellectuelle et même de tenue morale qui blesse profondément Plotin, comme pouvaient choquer Spinoza celles des croyances chrétiennes qui introduisent dans l'univers l'irrationalité et la discontinuité. Ce n'est pas au détail de leurs fantaisies qu'il s'attaque (il laissa ce soin à deux de ses disciples les plus chers, à Amélius et à Porphyre); il va tout droit au principe même de ces fantaisies, c'est-à-dire à l'exaltation de l'individu croyant qui rapporte tout à son salut. Il y oppose avec force la vieille tradition hellénique, pour qui la véritable fin de l'homme consiste à saisir sa place dans le système des réalités, et non à s'y tailler un premier rôle. » (p. 109-110.)

Dans un article publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1931, et intitulé : « *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* », E. Bréhier propose des vues analogues. « Dès le début, écrit-il, il y eut, on le sait, le sentiment d'un grave désaccord entre la tradition hellénique de la philosophie et les nouvelles croyances. » (p. 134.) Bréhier évoque le « scandale intellectuel que produisit le christianisme, dès qu'il fut connu par des philosophes païens, à partir du IIe siècle de notre ère, et l'impression d'absurdité véritable qu'ils en ressentirent ». (p. 134.) « Les chrétiens, de leur côté, ne sentent pas moins ce désaccord : l'affirmation de l'éternité du monde surtout, celle d'un ordre immuable... les choquent comme une hérésie, l'hérésie hellénique par excellence, qui refuse d'admettre dans les choses une histoire véritable et des initiatives imprévisibles, telles que la création, le péché, la rédemption. » (p. 135.) Bréhier reconnaît donc que de part et d'autre, du côté païen comme du côté chrétien, on ressentait fortement, au niveau des principes métaphysiques, les antinomies. Mais cela n'empêche pas E. Bréhier de revenir un peu plus loin à sa première thèse : « Le christianisme va-t-il donc, dans ces conditions, se créer à lui-même sa philosophie, être l'initiateur d'un mouvement intellectuel nouveau ? Nous ne voyons, dans les premiers siècles de notre ère, rien de semblable : tout à l'inverse, des chrétiens comme l'apologiste Justin, comme Origène, comme saint Grégoire de Nazianze ou saint Grégoire de Nysse, comme saint Augustin, annexent au christianisme tout ce qu'ils peuvent de la philosophie païenne. » (p. 135.) Nous verrons tout au long de ce travail combien il faut corriger cette affirmation : les Pères rejettent de la philosophie hellénique tout ce qui est incompatible avec les exigences métaphysiques propres du christianisme. Mais écoutons encore E. Bréhier : « Où a-t-on vu, où pourrait-on voir que ces Pères aient été les auteurs d'une culture intellectuelle nouvelle et différente de celle que leur a transmise l'antiquité païenne ? » (p. 135.) « Saint Augustin, qui a transmis sans rien y changer la culture scientifique traditionnelle de son temps, a-t-il du moins transformé la philosophie grecque païenne en une « philosophie chrétienne » ? Pas davantage et, de même qu'il a appris la science grecque dans les livres des rhéteurs et des sophistes, il a appris plus tard la philosophie dans les livres de Plotin et des néo-platoniciens; c'est cette philosophie purement païenne qu'il transmet à la postérité, particulièrement aux premiers siècles du Moyen Age... » (p. 136.) Cependant, et de nouveau, Emile Bréhier reconnaît que « peu à peu... nous le voyons (Augustin) prendre conscience des divergences qui séparent le platonisme du dogme, et apercevoir leur incompatibilité profonde ». (p. 137.) Saint Augustin aurait, malgré cette incompatibilité profonde,

absorbé dans sa propre synthèse la philosophie grecque telle quelle, et l'aurait transmise, sans la transformer, à la postérité ? C'est ce qu'affirme E. Bréhier : « Par conséquent, il n'y a pas du tout chez saint Augustin une philosophie chrétienne. » (p. 140.) Et, pour conclure tout l'article : « On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne. » (p. 162.)

Nous nous proposons, dans le présent travail, de dégager et d'analyser la structure métaphysique du christianisme, son contenu philosophique, de rechercher quelle est l'essence du christianisme du point de vue métaphysique. Ce travail fait suite à des études antérieures où nous avions essayé de dégager et d'analyser la structure métaphysique de la pensée biblique, de la théologie biblique. Il s'agit maintenant de voir si le christianisme n'a pas, comme le prétend la thèse évoquée plus haut, de contenu métaphysique propre, original, ou bien, dans le cas contraire, quel est ce contenu, quelle est la métaphysique du christianisme, cette métaphysique que le christianisme *est*, car le christianisme n'est pas seulement une théologie et une morale : théologie et morale impliquent et présupposent une certaine structure métaphysique. La mystique elle-même implique une métaphysique, et à telle mystique correspond une métaphysique qui n'est pas quelconque. Les métaphysiques de l'Inde sont appariées à une mystique qui leur est organiquement adaptée, tout comme la mystique des prophètes hébreux, différente, correspond à la structure métaphysique de leur vision du monde et de leur théologie.

Pour entreprendre de dégager l'essence du christianisme du point de vue métaphysique, on pourrait procéder d'une manière purement analytique et déductive : à partir de la théologie chrétienne, à partir de la dogmatique, on pourrait analyser les implications, les présupposés, les exigences métaphysiques internes de cette théologie, et dégager ainsi son infrastructure métaphysique, par une analyse réflexive de type transcendantal. La théologie chrétienne comporte des exigences organiques au plan métaphysique.

Sans négliger ce point de vue, nous avons cependant préféré une méthode différente qui nous a paru plus éclairante, plus vivante, plus significative et aussi plus démonstrative : nous cherchons à voir et à faire voir comment, dans les premiers siècles, à propos de quelques problèmes métaphysiques fondamentaux, le christianisme a pris lui-même conscience de ses exigences, et de son essence, du point de vue métaphysique, com-

ment le christianisme a pris conscience, non sans tâtonnements, hésitations, faux-pas et polémiques, de ses propres principes, de sa propre structure métaphysiques.

Ces polémiques sont précieuses, et nous nous y attarderons, car elles permettent d'apercevoir d'une manière lumineuse comment et sur quels points précis s'opère cette prise de conscience, au nom de quels principes s'effectue la critique des thèses avancées, quels principes commandent leur rejet. C'est dans l'opposition des thèses métaphysiques, dans la polémique que, dialectiquement, s'opère la prise de conscience, par le christianisme, de ce qu'il est, du point de vue métaphysique.

Notre travail porte sur la métaphysique du christianisme et non sur la théologie chrétienne. Quelle distinction établissons-nous entre ces deux domaines, ces deux ordres, et où passe, selon nous, la ligne de démarcation qui délimite notre travail, situé sur le plan métaphysique, et non théologique ?

Le christianisme comporte — c'est ce que ce travail veut mettre en lumière — certaines implications, certaines thèses, une certaine structure métaphysiques, qui ne sont pas quelconques. C'est-à-dire qu'aux questions universellement reconnues comme relevant du domaine métaphysique, concernant l'être incréé et l'être créé, l'un et le multiple, le devenir, la temporalité, la matière et le sensible, l'âme et le corps, la connaissance, la liberté, le mal, etc., le christianisme apporte certaines réponses qui lui sont propres (encore que communes avec le judaïsme), originales, et qui le définissent, le constituent au plan métaphysique.

La doctrine chrétienne de l'Absolu relève, pour une part, et sous un certain angle, de la métaphysique. Il existe une doctrine de l'Absolu selon les Upanishad, le Vedanta, selon Platon, Plotin, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel et d'autres. Il existe aussi une doctrine chrétienne de l'Absolu, qui est différente. Les doctrines de l'Absolu que nous avons nommées relèvent de l'histoire de la philosophie, ou, mieux, de l'histoire des métaphysiques. Pourquoi la doctrine chrétienne de l'Absolu n'entrerait-elle pas, au même titre que les autres, dans cette histoire des métaphysiques? Les philosophies de l'Inde, les philosophies de la Grèce, et celles de l'Europe moderne, ont proposé une certaine conception des rapports entre l'Absolu et le monde. Pourquoi la conception juive et chrétienne des rapports entre l'Absolu et le monde n'entrerait-elle pas, au même titre que les autres, dans l'histoire des philosophies humaines ?

La connaissance de l'Absolu, transcendant et créateur, personnel même, relève, selon la théologie catholique, de la raison naturelle. La connaissance de Dieu est de l'ordre de la raison, de la philosophie. Ce n'est pas dire que jamais la raison humaine

soit parvenue en fait à expliciter les pas et les démarches logiques qu'elle effectue pour accéder à la connaissance de l'Absolu. C'est dire simplement que cette démarche est possible, qu'elle relève en droit de la raison humaine. De même, le discernement des exigences de l'éthique est accessible, en droit, à toute raison humaine normale, en dehors même de la Révélation historique. La logique de l'action est aussi du domaine de la philosophie. Toutes les thèses dont nous traiterons ici relèvent en droit de la philosophie, et sont de son ordre. Mais le christianisme comporte aussi une doctrine, des « dogmes », qui ne sont pas de l'ordre de la philosophie. La connaissance de l'Absolu transcendant et créateur relève, en droit, de la raison humaine naturelle. Mais lorsque l'Absolu se manifeste lui-même, lorsqu'il parle à l'homme, cette initiative gracieuse excède tout ce que la raison humaine, au nom de la réalité de fait, pouvait prévoir. A partir de la création, une certaine connaissance de l'Absolu est possible. Mais à Abraham, à Moïse, aux prophètes, le Dieu vivant manifeste *qui* il est. Cela ne relève plus de la philosophie, mais, proprement, de la théologie. Nous laisserons en dehors du champ de notre recherche ce qui relève proprement de la théologie : théologie trinitaire, théologie de l'incarnation, théologie de la grâce, etc. Bien entendu, s'il y a distinction, il n'y a pas séparation ni cloison étanche entre l'ordre théologique et l'ordre métaphysique. Le Dieu vivant est le Dieu créateur de *ce* monde. La doctrine de l'Absolu, nous l'avons souligné, relève pour une part de l'ordre de la raison humaine qui réfléchit sur ce qu'implique et sur ce qu'enseigne la création tout entière, le monde. Pour une autre part, la doctrine de l'Absolu relève de la théologie, c'est-à-dire de la réflexion humaine sur la manifestation libre et gracieuse de Dieu à l'homme. La doctrine de la création elle-même relève des deux ordres. C'est une notion, si l'on peut dire, à double entrée. Elle débouche, d'une part, sur la réalité objective, sur le monde, à partir duquel elle peut être redécouverte. Elle débouche aussi sur le *mysterion* de la charité de Dieu. Nous prendrons la notion de création par le bout philosophique, et nous verrons qu'en effet elle nous conduit jusqu'au discernement du mystère de la charité créatrice. Mais nous ne nous engagerons pas expressément dans l'ordre de la théologie de la charité. De même, lorsque nous rencontrerons le problème de la liberté humaine, nous indiquerons le rapport qui existe entre cette liberté créée, appelée elle-même à devenir créatrice, afin d'être divinisée, et la liberté créatrice incréée. Mais nous ne nous aventurerons pas sur le terrain proprement théologique où se débat le problème des rapports entre la grâce et la liberté humaine.

L'Ecriture sainte, la théologie biblique, la théologie chrétienne,

contiennent en fait nombre de doctrines, de thèses, qui relèvent en droit de la raison naturelle. La doctrine biblique, et donc chrétienne, de l'Absolu, relève pour une part de l'ordre de la raison naturelle. Lorsque la théologie biblique et les prophètes d'Israël rejettent les mythes égyptiens, assyro-babyloniens, lorsque le Deutéro-Isaïe critique le fétichisme des fabricateurs d'idoles, ils font œuvre rationnelle, ils font œuvre de rationalistes, de libre-penseurs. On mesure mal l'importance de cette révolution mentale qu'a été la démystification du monde antique, sa dé-divinisation. Il existe donc une théologie naturelle à l'intérieur même de la théologie biblique, une critique rationnelle à l'intérieur de la révélation. Lorsque les législateurs hébreux et les prophètes qui les influencent découvrent et proclament les exigences de la justice humaine, ils font aussi œuvre de raison. Lorsque la théologie biblique et après elle la théologie chrétienne rejettent des doctrines telles que l'animation et la divinité des astres encore enseignées par Aristote et Plotin, la divinité de l'âme, la métensomatose, l'éternel retour, etc., elles font œuvre de raison, de rationalité, de démystification. Lorsque les prophètes d'Israël condamnent la pratique des sacrifices humains, ils font aussi œuvre de rationalisation, au plan des mœurs. La tradition biblique, la pensée chrétienne colportent donc, charrient donc, des éléments, des thèses, des doctrines, qui relèvent en droit de la raison naturelle. Dans l'état où était l'humanité au temps où ces révolutions intellectuelles et morales ont été effectuées, la théologie biblique a donc consisté pour une part à rationaliser, à régénérer la raison humaine, à la libérer des mythes et des crimes associés à ces mythes. C'est cette révolution rationnelle qui est ici l'objet de notre travail. Ce sont ces éléments rationnels qui sont ici l'objet de notre analyse.

En droit, cette révolution, ces découvertes, ces redressements sont rationnels, et ne relèvent que de la saine raison. En fait, ils sont l'œuvre d'un peuple, Israël. C'est en Israël que l'humanité a renoncé à adorer le soleil, la lune, les étoiles, les forces naturelles et les hommes divinisés. C'est en Israël que l'humanité a accédé à la découverte de la justice. En droit, ce qu'Israël a apporté constitue des vérités universelles. En fait, ces vérités sont nées en un endroit et en un temps donnés. En droit, la philosophie est l'acte de toute intelligence droite qui raisonne sur la réalité objective, et il n'y a pas plus de philosophie chrétienne que de mathématique chrétienne ou de physique chrétienne. En fait, certaines vérités métaphysiques ont été apportées par un courant de pensée, une tradition de pensée, qui sont ceux du judaïsme et du christianisme. Après l'expansion du christianisme, des philosophes ont continué de professer des thèses qui

sont celles-là mêmes du paganisme. Hegel, par exemple, propose une doctrine de l'Absolu selon laquelle l'Absolu s'engendre par un processus où il se déchire, s'aliène, pour se retrouver ensuite lui-même, prenant conscience de soi dans ce mouvement même. Ce thème théogonique est étranger à la tradition chrétienne, incompatible avec la doctrine chrétienne de l'Absolu : c'est une doctrine philosophique non chrétienne, ou, ce qui revient au même, païenne. Lorsque Schelling enseigne la préexistence des âmes, et leur chute dans des corps qui les emprisonnent, il reprend un vieux thème orphique, qui est lui aussi incompatible avec le christianisme, un thème non chrétien. Il existe des thèses philosophiques non chrétiennes, des courants philosophiques non chrétiens. Par voie de conséquence, on est amené à parler de philosophie chrétienne. En fait, il n'y a pas une philosophie, mais des philosophies, les unes de structure chrétienne, les autres de structure non chrétienne ou païenne. Les vérités philosophiques ou métaphysiques que le christianisme comporte et apporte prétendent bien être des vérités universelles en droit. On les appelle chrétiennes parce qu'elles ont leur origine historique dans une tradition de pensée chrétienne, tout comme on donne le nom de l'inventeur au théorème de Pythagore ou de Chasles, tout comme on parle de géométries euclidienne ou riemanienne. Il existe une philosophie chrétienne comme il existe une géométrie euclidienne et des géométries non euclidiennes. Il existe des philosophies qu'on peut appeler, sans préjuger de la vérité ou de la non-vérité, païennes, tout simplement parce qu'elles se fondent sur des principes qui sont radicalement différents des principes métaphysiques du christianisme. Dans le régime actuel de la pensée, et tant que durent ces antinomies, il est permis de parler de philosophie chrétienne, quoique les vérités que cette philosophie apporte soient, de droit, universelles, et ne relèvent, en droit, que de la raison. Peut-être un jour viendra-t-il où il n'y aura plus lieu de parler de philosophies chrétiennes ou non chrétiennes, mais tout simplement d'une seule philosophie, la philosophie tout court, la philosophie vraie.

Les vérités que la philosophie chrétienne apporte sont à la portée et à la disposition de toute raison humaine, et il n'est nullement requis que cette raison soit celle d'un chrétien. D'ailleurs, nombre de philosophes, depuis deux mille ans, ont bénéficié, en tant que philosophes, du christianisme et se sont approprié des vérités chrétiennes. Cela n'empêche pas que la découverte de ces vérités a une origine historique localisée.

Notre distinction entre théologie chrétienne et philosophie chrétienne est donc très simple : l'ordre de la philosophie chré-

tienne est l'ordre des vérités naturelles accessibles en droit à toute intelligence humaine, mais apportées en fait par le judaïsme et le christianisme. Ce sont ces vérités naturelles, rationnelles, dont nous allons faire l'inventaire ici, au moins en ce qui concerne quelques problèmes.

Nous avons choisi, pour tenter de montrer quelle est la structure métaphysique du christianisme, et comment le christianisme prend conscience de ses propres principes métaphysiques, une méthode non pas déductive, mais génétique, et dialectique, qui utilise l'histoire. Nous nous servons de l'histoire de la pensée chrétienne des premiers siècles comme d'un champ d'expérience, ou, si l'on veut, comme d'un laboratoire, où, en fait, la pensée chrétienne a expérimenté ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas, pris connaissance de ce qui était compatible avec ses propres principes et de ce qui ne l'était pas. Nous examinons, pour poursuivre notre analogie chimique, les *réactions* qu'ont provoquées certaines rencontres, certains mélanges métaphysiques. Ainsi, nous assistons au processus par lequel la pensée chrétienne a pris progressivement conscience explicite de ses propres principes, de sa propre essence, dans un conflit et une polémique constante avec des thèses métaphysiques qui se sont avérées incompatibles avec les exigences métaphysiques de la théologie chrétienne.

Nous utilisons donc l'histoire de la pensée chrétienne dans les premiers siècles, *mais nous ne faisons d'aucune manière de l'histoire.* Nous supposons connus les dates, les milieux, les contextes historiques. Nous supposons connu tout ce qui se trouve dans les patrologies d'Altaner ou de Quasten. Nous ne donnons aucun des renseignements qui se trouvent dans tous les bons traités consacrés aux Pères. Pour tous renseignements d'ordre historique concernant les auteurs que nous citons ici, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages d'histoire qui leur sont consacrés. D'aucune façon nous n'entreprenons, non plus, ici, une histoire de la philosophie chrétienne dans les premiers siècles. Une telle histoire ne peut se faire que par une suite de monographies dont chacune requiert souvent une vie de travail. Nombre de monographies érudites et excellentes consacrées aux Pères de l'Eglise existent déjà. On trouvera, pour chaque Père de l'Eglise, des bibliographies dans les manuels consacrés à l'ensemble de la patrologie, dans les encyclopédies ou dans les dictionnaires de théologie ou de sciences religieuses.

Nous avons, quant à nous, choisi d'étudier certains problèmes, et d'en suivre le développement, l'élaboration, les conclusions

proposées, *à travers* les Pères des premiers siècles. Nous nous attachons à la question de savoir comment le christianisme, dans les premiers siècles, a pris conscience de soi du point de vue métaphysique, à travers ses docteurs et ses Conciles. Ce n'est donc pas la pensée personnelle, totale, mêlée, complexe, de chaque penseur chrétien qui nous intéresse directement ici, mais plutôt la pensée de l'Eglise, la pensée *collective* qui s'explicite à travers chacun d'eux, la pensée même du christianisme qui se précise et se définit petit à petit. On voit que notre démarche n'a rien de commun avec la démarche requise pour constituer une suite de monographies, une histoire de la pensée chrétienne dans les premiers siècles.

Dans un travail proprement historique, les questions de dates, d'authenticité, etc. sont d'une importance capitale. C'est le travail même de l'historien que de situer une pensée dans son milieu historique, dans son contexte, avec ses antécédents et ses suites. Dans le présent travail, et sur le plan où nous avons choisi de nous situer, ces questions ne sont pas d'une importance décisive. Nous nous efforcerons, bien entendu, de respecter l'ordre chronologique, et de ne pas prêter à l'un une idée ou une œuvre qui appartient à l'autre. Nous nous efforcerons de respecter l'histoire, en nous appuyant, dans la préparation de notre travail, sur des ouvrages historiques. Mais ce qui nous importe ici, du point de vue qui est le nôtre, c'est l'expérience mentale elle-même, l'expérience métaphysique que constituent la rencontre et la confrontation de thèses, de thèmes, de tendances et de principes métaphysiques, et les réactions que ces rencontres provoquent — plus que les auteurs qui ont été les témoins, les acteurs ou les champions de telle ou telle thèse. Dans un travail historique, la question de savoir si telle thèse, prêtée à tel docteur chrétien, est bien en effet fruit de sa pensée, et non pas de tel ou tel disciple, est une question capitale. Dans la perspective où nous nous plaçons, ce qui nous importe le plus, c'est que telle thèse ait été en effet jetée sur le terrain, mise en circulation, et qu'elle ait provoqué, de la part de la pensée chrétienne, une réaction qui a permis une prise de conscience, au plan métaphysique, de certains principes. Voilà le terrain, l'ordre de recherches, que nous avons choisis.

Nous n'entreprenons donc pas ici une série de monographies consacrées à des auteurs, mais plutôt une suite de monographies consacrées à des thèmes et à des problèmes. On peut étudier un arbre, une plante, en opérant des coupes transversales, on peut étudier l'histoire en opérant aussi des coupes transversales à divers moments donnés. Il faut alors, pour l'époque que l'on a choisie, étudier la totalité du contexte historique, aux points de vue économique, politique, social, culturel, intellectuel, reli-

gieux, etc. Nous avons plutôt choisi d'examiner certaines « fibres » longitudinales, certains développements de pensée à travers quelques siècles, et un certain nombre d'auteurs. Lorsque nous étudions, par exemple, le thème de la préexistence de l'âme et de sa chute chez Plotin ou chez Origène, ce n'est pas Origène qui est l'objet propre de notre recherche, ce n'est pas la pensée complète d'Origène dans sa complexité, ses contradictions, ses hésitations, son évolution, et les tempéraments que tel aspect de sa pensée apporte à tel autre aspect — mais le thème lui-même, qui est antérieur à Origène, qui se retrouve bien en effet chez Origène, et que la pensée chrétienne va critiquer et rejeter, au nom de certains principes et de certaines exigences qui vont par là-même se manifester en pleine lumière. *Oportet haereses esse.* C'est donc la genèse de la pensée métaphysique du christianisme *à travers* les Pères qui nous intéresse ici, plutôt que la doctrine complexe et mouvante, la vision du monde, de chaque Père de l'Eglise en particulier; chacun d'entre eux a, d'ailleurs, trouvé de savants historiens. Lorsqu'on entreprend une histoire de la pensée chrétienne, c'est-à-dire une suite de monographies consacrées à chacune des grandes pensées des premiers siècles, il est requis de *séjourner* à chaque étape, et il faut s'appliquer à analyser l'originalité complexe de chaque doctrine. C'est ce que nous ne ferons pas ici.

Nous n'ignorons pas que, chez l'un ou l'autre des écrivains chrétiens que nous citons, tel ou tel thème est souvent contrebalancé ou même contredit et corrigé par tel thème contraire, que tel texte récuse tel autre texte, et oblige à se poser la question de l'authentique pensée de l'auteur. Une monographie consacrée par exemple à Clément d'Alexandrie, à Origène ou à Augustin, se doit de soupeser les textes, d'évaluer leur importance fonctionnelle dans l'ensemble de la pensée de chaque auteur. Ces monographies existent, souvent fort bien faites, et nous n'avons pas voulu les résumer. Mais il existe aussi une vie propre des idées, une sorte d'autonomie des thèmes et des « gestes » métaphysiques, et l'histoire vécue, injuste, retient souvent d'un auteur non pas l'équilibre et le compromis de ses thèses, mais les thèses les plus excentriques, les plus caractéristiques. Ainsi, le platonisme tardif a retenu de Platon non pas principalement la synthèse de la vieillesse, l'équilibre de l'œuvre dernière, mais les thèses les plus caractéristiques du *Phédon*, du *Phèdre*, du *Banquet* et de la *République*. La réaction anti-origéniste a retenu d'Origène les thèses les plus scabreuses, en méconnaissant sans doute les corrections qu'Origène a lui-même peut-être apportées ultérieurement aux idées exposées dans le *Peri Archôn*. Les disciples imprudents et excessifs ont fait un tri, un choix, et c'est contre ce choix, peut-être caricatural, que

la pensée chrétienne s'est dressée. *Mais ce genre d'expériences pures est pour nous précieux.* L'historien qui s'applique à comprendre dans sa totalité organique la pensée d'un auteur finit par suivre le précepte de l'Evangile : Ne jugez pas. Les thèses, en leur vie propre, peuvent par contre être jugées, et nous avons voulu, pour une période, analyser certains jugements que la pensée chrétienne porte contre certaines thèses, prenant ainsi conscience des principes qui commandent ces jugements.

Les Pères de l'Eglise, nous le verrons, reprennent souvent à leurs prédécesseurs des thèmes, des problèmes et des argumentations qu'ils développent, corrigent, ou utilisent tout simplement tels quels. Cela justifie dans une certaine mesure notre analyse par thèmes et problèmes. Les Pères de l'Eglise ne veulent pas construire un système original, personnel, nouveau. Ils veulent défendre et éclairer la pensée chrétienne, dans une tradition qui est celle de l'Eglise. Ils se transmettent donc les uns aux autres ce qu'ils ont reçu, et ce qu'ils ont trouvé, ce dont ils ont hérité, et ce qu'ils ont apporté de nouveau. On peut donc étudier à travers eux le développement et la prise de conscience d'une problématique. Ce sont ces thèmes insérés dans une tradition qui nous intéressent ici directement, puisque nous ne voulons pas étudier le système philosophique de tel ou tel Père en particulier, mais bien la prise de conscience, par le christianisme, par l'Eglise, de sa propre pensée, de son propre contenu métaphysique. Les problématiques qui s'imposent à la réflexion des Pères de l'Eglise, les argumentations et les solutions qu'ils proposent, ne leur appartiennent pas en propre. C'est une pensée collective qui s'élabore en eux. C'est bien ainsi d'ailleurs que les Pères le comprennent : ils pensent pour la communauté chrétienne, pour l'Eglise dans sa totalité. Ce qui leur importe, ce n'est pas d'édifier un système original, mais de penser la pensée de l'Eglise.

Nous avons choisi, pour étudier certains problèmes philosophiques du christianisme, et la prise de conscience qui s'opère par rapport à ces problèmes, les premiers siècles. Pourquoi les premiers siècles ?

C'est l'époque embryonnaire de la pensée chrétienne, le temps de l'embryogenèse, celui où l'organisme de la pensée chrétienne, du point de vue métaphysique comme du point de vue théologique, se constitue, se différencie. C'est l'époque où, dans ses grandes lignes, l'organisme de la théologie et de la métaphysique chrétienne prend figure. Bien entendu, vers le V^e^ ou VI^e^ siècle, cet organisme est loin d'être achevé. Il ne l'est pas encore

aujourd'hui. L'Eglise continue de prendre conscience, progressivement, de sa propre pensée, et le christianisme de son propre contenu, aussi bien du point de vue théologique que du point de vue métaphysique. L'œuvre et le travail de la philosophie chrétienne sont loin d'être achevés. En présence de telle philosophie non chrétienne, celle de Spinoza, comme celle de Hegel ou de Marx, la philosophie chrétienne se doit de continuer le travail que les Pères ont entrepris dans les premiers siècles, en présence du platonisme, en présence de Plotin, des gnostiques, de Proclus. Mais, cependant, les premiers siècles sont privilégiés quant à la connaissance de la structure de l'organisme de la pensée chrétienne. La période de l'embryogenèse est privilégiée pour le discernement de ce qu'on peut appeler l'anatomie et la physiologie de l'organisme de la pensée chrétienne, car c'est à cette époque déjà que les positions essentielles, vitales, sont prises, en face des philosophies païennes.

Jusqu'où, dans le temps, poursuivons-nous notre enquête ? Il y a là, nous ne songeons pas à le dissimuler, une part inévitable d'arbitraire. Nous étions obligé de nous limiter, et de trancher, sous peine d'entreprendre une histoire génétique de la métaphysique chrétienne, qui de nos jours n'est pas encore achevée, loin de là. Nous arrêtons en général notre enquête autour de saint Augustin. Non pas que nous considérions l'époque ultérieure comme moins intensément riche et éclairante. Mais parce qu'il nous fallait, dans ce premier travail, poser une frontière. Parfois, nous poussons une pointe un peu plus avant, lorsque nous voulons, par exemple, indiquer au lecteur la conclusion d'une « affaire », comme par exemple les condamnations de l'origénisme au VI^e^ siècle, ou les anathématismes formulés contre le manichéisme. Nous tâchons, autant que cela est possible, d'arrêter notre enquête en respectant la réalité organique à laquelle nous attachons notre réflexion, sans « couper » dans le vif. Ainsi, nous cessons d'apporter des documents sur un problème, comme par exemple le problème de la matière ou celui de l'éternité du monde, lorsque la question nous paraît réglée, close, et les thèses chrétiennes acquises; lorsque les Pères ne font plus, en substance, que répéter leurs prédécesseurs. Nous tâchons d'analyser les problèmes lorsqu'ils sont en régime de crise et de développement. Nous les abandonnons lorsqu'ils sont résolus par la pensée chrétienne, et lorsque la scolastique succède à la période de travail et d'invention. Ainsi, après saint Augustin, certains problèmes sont réglés, et certaines positions désormais acquises, en ce qui concerne les problèmes de la création, du temps, de la matière, de l'anthropologie, le problème du mal et les relations entre le christianisme, d'une part, le néo-platonisme, la gnose et le manichéisme, de l'autre. Pour

l'essentiel, la pensée chrétienne a pris, dès lors, conscience de ses propres principes et de ses propres exigences.

Nous serons amené, au cours de notre travail, à rencontrer la notion d'orthodoxie, et celle d'hérésie. Cela peut sembler étrange dans un travail philosophique. Nous mettrons entre parenthèses, bien entendu, cette notion d'orthodoxie, sans préjuger ici — cela n'est pas de notre ressort — de la légitimité de cette attribution. Mais, du point de vue phénoménologique où nous nous trouvons placé par le fait que nous étudions des structures de pensée, sans avoir à décider ici de leur valeur comparée, nous étudions *la métaphysique du christianisme orthodoxe, la métaphysique de l'orthodoxie.* Il existe — nous voulons le montrer — une métaphysique du christianisme orthodoxe, comme il existe une métaphysique du christianisme gnostique, arien, ou du manichéisme. C'est non seulement au plan théologique, mais aussi au plan métaphysique que se situe l'antinomie entre l'orthodoxie et l'hérésie. Il existe des présupposés métaphysiques, qui commandent en fait les hérésies gnostique, arienne, manichéenne, etc. La métaphysique d'un Irénée, d'un Athanase, d'un Augustin, n'est pas la même que celle d'un docteur gnostique, d'un théologien arien, d'un origéniste, d'un manichéen.

Comment se définit, du point de vue de l'histoire de la pensée, et de la forme des structures, l'orthodoxie ? Indiquons dès maintenant la conclusion qui se dégagera au cours de ce long travail : *l'orthodoxie chrétienne, du point de vue métaphysique, se définit par la fidélité aux principes métaphysiques qui sont ceux de la théologie biblique.* L'orthodoxie, du point de vue métaphysique, c'est la continuation de la métaphysique jahwiste, prophétique et sacerdotale. Si nous ne craignions de faire choc par une formule trop lapidaire et insuffisamment explicitée, nous dirions : l'orthodoxie, du point de vue métaphysique, c'est la pensée hébraïque. La pensée métaphysique de l'Eglise continue, malgré un revêtement verbal et conceptuel étranger, le « phylum » de la pensée hébraïque. C'est la métaphysique du Code sacerdotal qui commande les décisions métaphysiques des penseurs chrétiens.

La philosophie chrétienne, τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν [1], Χριστιανῶν φιλοσοφία [2], c'est la philosophie selon les Hébreux, ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία [3], Ἑβραίων ... καὶ τῆς κατ' αὐτους φιλοσοφίας [4].

Nous n'avons pas abordé ici *tous* les problèmes métaphysiques rencontrés ou suscités par la pensée chrétienne dans les pre-

1. Cf. p. ex. TATIEN, *Orat. adv. Graecos*, 31.
2. ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *De placitis Manich.*, I.
3. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, XXI, 101.
4. EUSÈBE, *Praep. evang.*, VII, 1.

miers siècles. Nous nous sommes limité, dans ce premier travail, à certains problèmes de métaphysique générale qui sont premiers. Nous n'avons pas entrepris de traiter ces problèmes particuliers et propres à la pensée chrétienne, nés de la théologie chrétienne, que sont par exemple les problèmes concernant la distinction entre la nature et la personne. Ces problèmes sont apparus lorsque la pensée chrétienne s'est appliquée à réfléchir sur ce qu'impliquait, du point de vue métaphysique, l'incarnation du Verbe, qui assume une nature humaine, en sorte que le Christ est vraiment, pleinement homme, et vraiment, pleinement Dieu, sans confusion ni séparation, mais n'en est pas moins une seule et unique personne [5].

Nous avons été conduit, à propos des problèmes métaphysiques envisagés, à rechercher et à rassembler un assez grand nombre de textes des Pères des premiers siècles, textes ayant un contenu et un intérêt philosophique. Nous aurions pu, pour établir notre thèse et notre démonstration, nous contenter d'y renvoyer, en indiquant la référence. Notre travail eût été considérablement plus bref. Mais nous avons pensé qu'il serait utile de laisser sous les yeux du lecteur ces textes nombreux, plutôt que d'imposer au lecteur le soin d'aller rechercher lui-même le texte indiqué. Peu de lecteurs se seraient astreints à cet exercice à vrai dire peu aisé, et notre démonstration fût demeurée abstraite et peu convaincante sans cette illustration constante par les textes eux-mêmes. Tout le monde n'a pas le privilège de vivre auprès des Patrologies latine et grecque de Migne, d'avoir sous la main le Corpus des Pères grecs de l'Académie de Berlin, le Corpus des Pères latins de l'Académie de Vienne, la Patrologie orientale. Nous avons pensé aux lecteurs possibles dont la profession n'est pas la patristique, et qui peut-être seront intéressés par le problème de la métaphysique chrétienne. Nous aurions pu regrouper dans un appendice volumineux, ou dans un tome séparé, les textes que nous proposons : le lecteur aurait été vite lassé d'être tenu de se reporter constamment à ce supplément. Nous avons donc préféré laisser les textes à leur place, là où ils illustrent une prise de conscience que nous voulons indiquer. L'inconvénient d'une telle exposition, c'est que notre travail prend le plus souvent l'allure d'une anthologie. C'est un recueil, un choix de textes significatifs, que nous présentons à propos de chaque problème. Nous nous effaçons le plus possible derrière ces textes, et nous n'ajoutons notre commentaire que là où cela nous paraît indispensable. L'inconvénient de cette présentation nous semble cependant moindre, pour la fin que nous nous proposons, que la méthode des renvois. C'est donc à la fois une thèse, et un recueil de textes qui la fondent, que nous présentons ici.

5. Sur les problèmes métaphysiques suscités par la théologie de l'incarnation, on lira par exemple PAUL GALTIER, *L'Unité du Christ : Etre... Personne... Conscience,* Paris, 1938.

Nous avons utilisé et cité, lorsqu'elles sont bonnes, les traductions existantes, sans nous interdire de modifier, lorsque cela nous a paru souhaitable, la traduction en question. Nous avons traduit nous-même, ou analysé et résumé, lorsqu'ils étaient trop longs, les textes dont il n'existe pas en langue française de traduction satisfaisante [6]. Nos analyses et résumés suivent de très près le texte original, laissant de côté ce qui n'est pas l'objet immédiat de notre réflexion.

Nous avons laissé en note l'original grec ou latin, lorsque celui-ci est particulièrement important du point de vue technique, particulièrement beau et savoureux, lorsque aucune traduction française ne peut rendre d'une manière pleinement satisfaisante cet original, et lorsque celui-ci n'est pas facilement accessible dans une édition courante. Nous avons pensé que nombre de lecteurs aimeront goûter à loisir, dans leur langue originale, ces vieux textes qu'ils n'ont pas souvent l'occasion de rencontrer. Ainsi, dans notre intention, ce travail pourra être, pour d'autres, un instrument de travail.

Remercions ici ceux qui, dès le début, nous ont encouragé dans notre entreprise, et, par la suite, nous ont aidé : M. P. Ricœur, qui a bien voulu accepter d'être notre Directeur de recherches au Centre National de la Recherche Scientifique, et qui, au cours de notre travail, nous a proposé des critiques constructives; MM. P. Nautin et F. Floéri, à l'amitié et à la science de qui nous devons de précieuses suggestions et des corrections salutaires; M. P.-A. Lesort, enfin, et les Editions du Seuil, qui ont consenti à assumer la publication de ce lourd volume.

6. Nous mettons entre guillemets les textes dont nous citons la traduction littérale. Nous évitons les guillemets lorsque nous donnons librement le contenu d'un texte sans nous astreindre à une traduction complète et littérale.

INTRODUCTION

La métaphysique du christianisme est fondée tout entière sur une certaine conception de l'Absolu. Elle procède tout entière d'une certaine conception de l'Absolu, qui à son tour implique et comporte une certaine idée des rapports entre l'Absolu et le monde.

Cette conception originale de l'Absolu, et de ses relations avec le monde, le christianisme la partage avec le judaïsme. Il la tient du judaïsme biblique. La théologie et la métaphysique chrétiennes sont entées, greffées, pour reprendre une image paulinienne, sur cet olivier dont l'huile signifie l'Esprit-Saint, la tradition de la pensée biblique hébraïque. Nous le verrons au terme de ce travail : la métaphysique du christianisme est la continuation de la métaphysique de la tradition hébraïque biblique.

Juifs et Chrétiens adorent le même Dieu, qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Au plan *métaphysique* où nous sommes ici situé, il n'y a aucune différence entre la conception de l'Absolu selon le judaïsme orthodoxe, et la conception chrétienne de l'Absolu, de même qu'il n'y a aucune différence dans l'idée que se font, des relations entre l'Absolu et le monde, le christianisme et le judaïsme. En fait, *au plan métaphysique,* il n'y a pas de différence essentielle entre le judaïsme et le christianisme. La métaphysique du judaïsme orthodoxe est la même que celle du christianisme orthodoxe. C'est la même métaphysique, dont les principes sont issus des mêmes textes fondamentaux, considérés ici et là comme inspirés, les livres qui, réunis, constituent cette collection que les chrétiens appellent « l'Ancien Testament ». C'est le même tronc commun aux deux branches séparées et divergentes. Le schisme qui s'est produit entre le judaïsme et le christianisme n'a pas pour motif des divergences métaphysiques, mais une question de fait, et une

interprétation différente, de part et d'autre, de la signification et du rôle de la législation, ou plutôt des législations qui se trouvent dans la *Torah,* ainsi que de l'attente messianique.

Selon le judaïsme comme selon le christianisme, l'Absolu se manifeste à l'homme d'abord par la création, qui est enseignement de Dieu pour l'homme. Puis, par l'intermédiaire des *nabis,* porte-parole de Dieu auprès du peuple. Le prophète, qu'il s'appelle Abraham, Moïse, ou Amos, Isaïe, Jérémie, est médiateur entre l'Absolu et l'homme. Il enseigne à l'homme la parole de Dieu. Selon le christianisme, l'Absolu, après s'être manifesté dans sa création et par les prophètes, se manifeste lui-même, personnellement, en un homme. Cela, le judaïsme ne l'accepte pas. Nous n'avons pas ici à nous engager dans l'analyse du conflit théologique qui a séparé le christianisme du judaïsme. Contentons-nous simplement d'indiquer, pour prévenir un malentendu très répandu, que la théologie trinitaire que le christianisme a élaborée et formulée ne signifie nullement que le christianisme multiplie l'Absolu, ou le divise en trois dieux. L'Absolu, selon le christianisme, comme selon le judaïsme, est unique, et le christianisme a condamné le trithéisme. Nous ne pouvons non plus nous engager dans une analyse de ce que signifie la théologie trinitaire orthodoxe. Une telle analyse se situe précisément au-delà du champ, déjà fort étendu, de notre recherche. Contentons-nous encore d'indiquer ici que la théologie trinitaire signifie, entre autres choses, que l'Absolu s'est manifesté lui-même, personnellement — Jésus n'est pas un intermédiaire créé, comme le veut l'arianisme; et que l'Absolu n'est pas immergé, aliéné, dans et par l'incarnation, comme le veulent certains systèmes gnostiques, pas plus qu'il n'est immergé, aliéné dans et par la création. Dieu demeure transcendant, même au moment de la passion et de la mort du Christ.

Au plan métaphysique qui est ici le nôtre, les problèmes qu'auront à affronter le judaïsme, le christianisme et l'Islam, sont analogues et souvent identiques. Ils procèdent de la même situation historique : les théologiens et les philosophes, dans chacune des trois branches du monothéisme issu d'Abraham et de Moïse, auront à résoudre des problèmes que posent la jonction, la rencontre, entre une tradition de pensée qui est hébraïque, qui a sa structure métaphysique propre, ses principes métaphysiques originaux, et d'autres courants, d'autres traditions de pensée, dont les principes et les tendances sont, métaphysiquement, hétérogènes. Nous avons choisi quant à nous de suivre l'évolution de quelques-uns de ces problèmes dans l'une des trois tiges, la chrétienne. Mais il ne fait aucun doute que, du point de vue de l'histoire de la philosophie, il y a là une

triple évolution parallèle, qui pourrait être étudiée d'une manière synoptique.

Quelle est donc la conception que le judaïsme, le christianisme, et plus tard l'Islam ont de l'Absolu ?

Pour traiter, au plan métaphysique, cette question de l'Absolu, il est nécessaire de préciser d'abord les relations que telle doctrine suppose exister entre l'Absolu et le monde. A telle conception des rapports entre l'Absolu et le monde, correspond telle conception de l'Absolu. Et, inversement, toute conception de l'Absolu implique et présuppose une certaine représentation des rapports que l'Absolu est censé entretenir avec le monde.

Il y a plusieurs thèses possibles, qui ne sont pas en nombre illimité. L'Absolu peut être identifié avec le monde, ou, ce qui revient au même, le monde identifié avec l'Absolu. On dira que le monde est divin, qu'il est dieu, un dieu sensible; qu'il est incréé, éternel, ontologiquement suffisant. Il est l'Absolu posé là, sous nos yeux, tangible, sensible, éternel dans son mouvement et dans son devenir. Ou bien le monde peut être pensé comme une représentation de l'Absolu, une modalité de l'existence de l'Absolu. Cette modalité implique un schisme entre l'Absolu, tel qu'il existe en soi, et ce même Absolu, aliéné dans l'apparence du multiple, du sensible, du divers, du spatial et du temporel. Le monde multiple, dans cette hypothèse, n'est pas ontologiquement autre que l'Absolu; il est quelque chose de l'Absolu; mais il n'est pas non plus identique à l'Absolu; il est une modalité de l'essence divine. Cette modalité peut être conçue à son tour de diverses manières : comme une représentation que l'Absolu se donne, comme une chute de l'Absolu hors de lui-même, comme une aliénation. Le monde est quelque chose de l'Absolu, mais il n'est pas identique à l'Absolu. Il est l'Absolu hors de lui-même, aliéné, pétrifié, exilé, déchiré, divisé. Le monde multiple est l'apparence de l'Absolu, son ombre ou son image; le monde est l'Absolu choséifié.

Dans les religions de l'Orient ancien, dans les diverses religions primitives en général, le caractère divin est attribué à des choses, à des êtres, qui appartiennent au monde sensible. On divinise les astres, les forces naturelles, la fécondité, les animaux, les hommes eux-mêmes dans certains cas (culte des rois, des pharaons et des empereurs). Quelque chose du monde est donc censé être divin.

Selon les cosmogonies de l'Orient ancien, mis à part Israël, il y a une genèse des dieux, une théogonie, qui s'opère à partir d'un Chaos initial. Les dieux ne sont pas, du point de vue de ces cosmogonies, l'Absolu. C'est le Chaos qui est premier, c'est lui qui est l'Absolu d'où tout procède. Il est l'*Urgrund.* Les dieux procèdent de lui, et sont engendrés les uns à partir des autres.

Leur multiplicité exclut, de plus, que l'un d'entre eux soit l'Absolu. Ces dieux se battent entre eux. Aux mythes théogoniques s'associent des mythes théomachiques. Dans certains poèmes égyptiens de la création, les dieux apparaissent après les hommes. Comme le souligne J. Bottéro : « Le devenir des dieux est compris dans celui de l'univers et tous les dieux font intégralement partie du cosmos [1]. » La cosmogonie est théogonie. Cosmogonie et théogonie s'opèrent dans le déchirement et la guerre, dans une tragédie. C'est là une intuition fondamentale qui se retrouvera dans les systèmes gnostiques et théosophiques ultérieurs.

Selon les descriptions mythologiques des cosmogonies égyptiennes, « les choses créées ne sont pas sorties du *néant* par l'action d'une divinité intemporelle. Les textes nous laissent deviner l'existence préalable d'un chaos, d'un « monde antérieur » pourrait-on dire, qui contenait déjà en lui, mais à l'état latent ou sous une disposition différente, toute la « matière première » qui va être mise en œuvre pour la création. Mieux même, le démiurge en puissance est comme noyé dans ce chaos : il devra donc d'abord prendre conscience de lui-même avant de s'éveiller à l'existence et de se mettre au travail [2] ».

« Les textes égyptiens dépeignent la genèse comme une mise en place de l'univers où nous sommes — et tel que nous le voyons —, mais non comme un pur sortir du néant : l'eau était déjà ! L'eau était antérieure au créateur de toutes choses (le soleil à Héliopolis, la terre à Memphis) et même, selon la tradition hermopolitaine, antérieure au collège des dieux obscurs qui avaient préparé la naissance de l'astre [3]. »

De même, dans le poème babylonien de la création, au commencement il y a le Chaos, et c'est de lui que naissent les dieux, qui s'engendrent les uns les autres, avant que commence, entre eux, la guerre :

« Lorsqu'en haut les cieux n'étaient pas encore nommés,
Qu'en bas la terre n'était pas appelée d'un nom,
Que le primordial Apsû, qui les engendra,
Que Mummu, que Tiâmat, leur mère à tous,
Confondaient en un seul tout leurs eaux,
Que les chambres saintes n'étaient pas construites, que les
[roseaux des marais ne se voyaient pas,

1. J. Bottéro, *La Naissance du monde selon Israël*, in *La Naissance du Monde*, coll. *Sources orientales*, Paris, 1959, p. 232.
2. E. Sauneron et J. Yoyotte, *La Naissance du monde selon l'Egypte ancienne*, in *La Naissance du Monde*, coll. *Sources orientales*, Paris, 1959, p. 22.
3. S. Sauneron et J. Yoyotte, *Ibid.*, p. 25.

Lorsque aucun des dieux ne brillait encore,
Qu'ils n'étaient pas nommés, que les destins n'étaient pas fixés,
Alors naquirent les dieux, du sein d'Apsû et de Tiâmat.
Lahmu et Lahamu surgirent, ils eurent un nom.
Les époques grandirent et s'amplifièrent,
Alors naquirent Ansar et Kisar, qui les surpassèrent.
Les jours s'étendirent, les années s'ajoutèrent.
Anu, leur fils, rival de ses pères,
Ansar fit (cet) Anu, son premier-né, égal à lui-même;
Anu engendra à son image Nudimmud.
Nudimmud, pour ses pères, ce fut le « Créateur ».
Au vaste entendement, sage, puissant en forces,
Plus fort encore que l'auteur de son père, Ansar;
Il était sans rival parmi les dieux, ses frères... [4]. »

« Si l'on cherche à déceler les grandes lignes de cette théologie, il faut noter premièrement que les Babyloniens ne semblent pas avoir placé à l'origine un néant absolu, mais un Chaos, un immense désordre. Le Cosmos ne débute donc pas par une « création » au sens strict du terme, mais par une organisation de la matière chaotique. On ne précise pas toujours en quoi a consisté une telle mise en ordre; parfois seulement l'on insiste sur la séparation d'éléments jusque-là confondus (ainsi *Enuma Elis*, tablette IV : écartèlement des deux moitiés du corps de *Tiâmat*, etc.). Il en résulte que, comme les Grecs, les Maîtres de Babylone ont porté leur attention davantage au Devenir des choses qu'à leur Origine première absolue.

« Ce devenir semble inclure les dieux en personne, y compris les plus grands (*Anu*, etc., dans *Enuma Elis*) : les dieux ne constituent donc pas un « ordre » divers — au sens métaphysique de ce mot — de celui des choses matérielles et soustrait par sa transcendance à toute histoire : ils sont inclus dans l'Univers, et la théogonie n'est que le premier acte de la cosmogonie. Ceci se retrouvera aussi dans la pensée grecque [5]. »

« L'univers forme un tout. Il n'y a pas de démiurge extérieur au monde. Ce sont les dieux eux-mêmes qui constituent la matière cosmique éternelle. Leur apparition n'est donc pas, initialement, une création, mais une différenciation d'éléments confondus en un seul tout. Tout part des dieux, et gravite autour d'eux. L'univers n'existe que par eux et pour eux. Le ciel et la terre sont leurs demeures; les étoiles, leurs répliques. Les hommes, créés de leur sang, pourvoient à leur entretien et assu-

4. *Le Poème babylonien de la création*, tablette I, trad. R. Labat, Paris, 1935.
5. J. Bottéro, *La Religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 73.

rent, par leur mort, la survie des dieux révoltés. Babylone n'est que le lieu de leur séjour. Le mal même ne leur est pas étranger. Il émane lui aussi directement du couple primordial. Le cosmos tout entier trouve son équilibre dans une globalité théocentrique, où le profane est absorbé par le sacré [6]. »

Selon la théologie biblique, ce n'est pas le Chaos qui est premier, qui est incréé, qui est l'absolu éternellement préexistant et d'où tout procède, dieux, monde et hommes. Celui qui est l'incréé, l'éternel, celui qui peut dire de lui-même : éternellement je suis, c'est celui que précisément la Bible appelle Dieu. Au commencement, il y a Dieu.

Il n'est pas question, dans la Bible, d'une genèse de la divinité, à plus forte raison d'une genèse de la divinité à partir d'un être préexistant. La Bible ne connaît pas de théogonie. Il n'est pas question, dans la Bible, d'une pluralité de dieux réellement existants, ou, plus exactement: cette pluralité de dieux qu'offrent les religions des nations, Israël la rejette, en affirmant que ces dieux des nations ne sont qu'ouvrage des mains de l'homme. Ils *n'existent* pas, ils ne sont rien. Il n'est donc pas question non plus de théomachie, d'une lutte des divinités entre elles. A l'origine de tout, il n'y a qu'un seul Etre. On peut encore lire, dans certains textes bibliques, des vestiges de ces antiques mythologies refoulées par la théologie jahwiste [7]. Ces vestiges sont précieux pour nous laisser apercevoir comment la pensée biblique a réagi à ces mythes, comment elle les a écartés, neutralisés.

Plus tard, nous le verrons, la pensée chrétienne a repoussé des mythes cosmogoniques faisant appel à une pluralité (dualité) de principes en lutte l'un contre l'autre, au nom des principes mêmes qui ont conduit la théologie jahwiste à repousser la théogonie et la théomachie des mythologies égyptiennes et babyloniennes. La théologie biblique s'est constituée *contre* des mythologies, tout comme la pensée chrétienne se formulera contre des mythologies de structure analogue.

La Bible ne nous parle nulle part de ce qu'était ou de ce que faisait Dieu « avant » la création. Pas plus qu'elle ne nous propose un mythe de la genèse de Dieu, ou du devenir de Dieu, elle ne s'engage dans la question de savoir « pourquoi » Dieu a créé. Un système métaphysique comme celui qui est exprimé dans les Upanishad nous parle de l'Absolu « en soi » et dans sa solitude. L'Absolu, nous disent les Upanishad, était seul, et il n'y prenait pas plaisir. C'est encore la question que pose

6. P. Garelli et M. Leibovici, *La Naissance du monde selon Akkad*, in *La Naissance du monde*, coll. *Sources orientales*, Paris, 1959, p. 131.

7. Cf. *Is.*, 27, 1; 51, 9; *Ps.*, 74, 12-17; 89, 10; 104, 7; *Job*, 7, 12; 9, 13; 26, 12.

Plotin : « Comment de l'Un, tel qu'il est d'après nous, une multiplicité quelconque, une dyade ou un nombre viennent-ils à l'existence ? Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? » (*Enn.*, V, 1, 6.)

La Bible ne nous parle de Dieu que par rapport à la création, par rapport à nous, pour nous. Nulle spéculation théosophique sur le devenir de Dieu antérieurement à la création ou par la création. La création est un acte libre, souverain, que n'explique aucun manque, aucun besoin en Dieu, aucune déficience, aucune guerre, aucune lutte.

Les spéculations gnostiques, telles qu'on les trouve exprimées dans les systèmes des premiers siècles de l'ère chrétienne, ou, plus tard, dans d'autres systèmes théosophiques, portent sur la vie même de Dieu. Elles se placent au point de vue de l'Absolu pour nous décrire son devenir, sa genèse, son déchirement, sa réconciliation avec soi, son aliénation dans la nature et son retour à soi. Elles traitent, en un mot, du devenir de l'Absolu, comme s'il était lui-même nature en gestation. Rien de tel dans la Bible. La connaissance de Dieu, dans la Bible, est d'abord démystification. La pensée chrétienne, au cours des siècles, et jusqu'aujourd'hui, aura à lutter contre ces mêmes mythes que la théologie jahwiste a rejetés délibérément et radicalement.

La temporalité, que les systèmes théosophiques retirent au monde, en niant qu'une création réelle ait lieu, que quelque être nouveau accède à l'existence, en affirmant que la fin est identique au commencement, et que tout retourne à l'Un d'où tout est sorti, cette temporalité, la théosophie la réintroduit dans l'Absolu, en enseignant que l'Absolu est en devenir, en genèse dramatique. La théologie biblique, au contraire, affirme la durée, la temporalité du monde, de la création, qui est en devenir, mais non celle de l'Absolu.

Dans les systèmes gnostiques et théosophiques, l'Absolu prend conscience de soi dans un développement historique, cosmique [8]. Il a besoin de la création pour prendre conscience de soi et devenir ainsi l'Esprit absolu. Dans la théologie biblique, rien de tel, encore une fois. Il n'y a pas de genèse de l'Absolu, ni du point de vue de l'être ni du point de vue de la conscience et de la réflexion. L'Absolu n'a pas besoin du monde pour se connaître soi-même ni pour se réfléchir.

Selon la théologie biblique et chrétienne, la vie de l'Absolu est paix. Selon les systèmes théosophiques, la vie de la divinité est guerre, déchirement, tragédie. C'est ce que les Pères repro-

8. Cf. p. ex. Epiphane, *Panarion*, *Haer.*, XXXI, 5, à propos de Valentin : ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ. L'Absolu était dans l'ignorance...

cheront entre autres choses aux systèmes gnostiques : ils introduisent en Dieu la tragédie.

Selon la tradition hébraïque, telle que nous la trouvons dans les livres d'Israël, l'Absolu n'est pas le monde ni rien de ce qui constitue le monde. Ou, ce qui revient au même : rien de ce qui est du monde n'est divin, ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles, ni l'univers dans son ensemble, ni dans ses éléments, ni les forces naturelles, ni la terre et ses ressources, ni l'amour, ni les animaux, ni les hommes. La tradition de la pensée biblique rejette toute la divinisation du monde et des éléments que l'on trouve dans toutes les religions du monde, à part celles issues d'Israël.

La critique de l'idolâtrie, du fétichisme, sous toutes ses formes, est la part cathartique, purificatrice, de la théologie d'Israël. Abraham a quitté Ur des Chaldéens, où régnait une divinité lunaire. Depuis, Israël est en exode par rapport à toutes les religions du monde, séparé de tous les cultes astrolâtriques ou idolâtriques. Il n'est pas nécessaire que nous mentionnions les innombrables textes qui relatent ce combat incessant de la théologie jahwiste contre les diverses formes du fétichisme et de l'idolâtrie, combat mené par les docteurs et les prophètes d'Israël de génération en génération. Ces textes se trouvent à chaque page de la Bible. Contentons-nous d'en citer un seul, qui exprime la pensée des prophètes des VIIIe et VIIe siècles :

« Prenez bien garde à vous-mêmes — puisque vous n'avez vu aucune image, le jour où Yahweh vous a parlé, à Horeb, du milieu du feu — de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne vous fassiez une idole, une image de quelque colosse, une figure de mâle ou de femelle, une figure de quelque bête qui est sur la terre, une figure de quelque oiseau ailé qui vole dans les cieux, une figure de quelque reptile sur le sol, une figure de quelque poisson qui est dans les eaux au-dessous de la terre ! Et de peur que, quand tu lèves tes yeux vers les cieux, quand tu vois le soleil, la lune, les étoiles, toute l'armée des cieux, tu ne sois entraîné, tu ne te prosternes devant eux et tu ne les serves, eux que Yahweh, ton Dieu, a donnés en partage à tous les peuples sous tous les cieux. Mais vous, Yahweh vous a pris et vous a fait sortir du creuset de fer, qui est l'Egypte, pour que vous deveniez pour lui un peuple qui soit son héritage, comme vous l'êtes aujourd'hui [9]. »

Le monde n'est pas incréé, il n'est pas l'Incréé, il n'est pas l'Absolu, le divin, ni en sa totalité ni en ses éléments. La contrepartie de cette thèse négative et purificatrice, c'est la doctrine biblique de la création. Le monde, et tout ce qu'il contient, est

9. *Deut.*, IV, 15.

l'œuvre de Dieu. Le monde n'est pas divin, ni une parcelle du divin, ni une modalité du divin, mais il est l'œuvre de Dieu, créé par Dieu. On pourrait à la rigueur imaginer Dieu et le monde comme deux absolus, incréés et éternels l'un et l'autre. La théologie biblique rejette cette dualité des principes comme elle rejette tout polythéisme. L'Absolu est unique, et le monde n'est pas l'Absolu. Il en dépend, non comme un membre ou une part de l'Absolu, mais comme l'œuvre dépend de son créateur [10].

Comme on l'a souvent remarqué, le verbe *bara*, créer, a toujours Dieu pour sujet. Jamais ni l'homme, ni une divinité étrangère n'est sujet de *bara*. Plus précisément, note P. Humbert, c'est toujours Yahweh qui est sujet de ce verbe. « En effet, dans les rares passages où l'on déroge à cet emploi exclusif de Yahvé comme sujet pour lui subsister « Elohim » ou « El », c'est ou bien par suite d'une retouche élohistique (*Ps.* 51, 12), ou bien en vertu de la thèse préconçue du Code sacerdotal qui voulait que le nom de « Yahvé » n'eût été révélé à Israël qu'à partir de Moïse [...], ou enfin parce que El (*Mal.*, 2, 10) ou Elohim (*Deut.*, 4, 32) sont pris dans un sens générique. D'après nos documents, le terme s'avère ainsi comme de tradition spécifiquement yahviste... [11]. »

On s'en doute, cette réserve exclusive du verbe *bara*, créer, à Yahweh, n'est pas sans signification ni sans portée. Dieu seul est, à proprement parler, créateur. Les « dieux » des nations ne sont pas créateurs, mais, bien au contraire, ils sont l'œuvre des mains de l'homme. Le faire créateur divin est également distingué du faire humain, pour lequel l'hébreu emploie un autre mot. L'homme travaille à partir d'une matière préexistante qui lui est donnée. Le verbe *bara*, par contre, n'est jamais employé avec un accusatif de matière. L'Ecole sacerdotale évite de mettre *bara* en parallèle avec le verbe *iatsar* [12], modeler, qui est utilisé

10. Le verbe *bara*, créer, est utilisé environ quarante-trois fois dans l'Ancien Testament.

1) Textes préexiliques : *Amos*, 4, 13; *Deut.*, 4, 32; *Jér.*, 31, 22.

2) Textes exiliques : *Ezéchiel*, 28, 13 et 15; *Second Isaïe, Is.*, 40, 26 et 28; 41, 20; 42, 5; 43, 1, 7 et 15; 45, 7 *bis*, 8, 12, et 18 *bis*; 48, 7; 54, 16 *bis*.

3) Textes prophétiques postexiliques : *Troisième Isaïe, Is.*, 57, 19; 65, 17 et 18 *bis*; *Mal.*, 2, 10.

4) Textes historiques postexiliques : *Gen.*, I, 1, 21, 27; 2, 3, 4; 5, 1, 2; 6, 7; *Exode*, 34, 10 (Rp.).

5) Psautier : *Ps.*, 51, 12; 89, 13, 48; 102, 19; 104, 30; 148, 5.

Nous empruntons cette statistique à Paul Humbert, *Emploi et portée du verbe bara (créer) dans l'Ancien Testament*, in *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 146 sq.

11. Paul Humbert, *Ibid.*, p. 155.

12. Paul Humbert, *Ibid.*, p. 157.

par le document jahwiste à propos de la création de l'homme. Le Code sacerdotal corrige, semble-t-il, ce qu'il y a encore de trop primitif, de trop anthropomorphique, dans le récit jahwiste de la création.

« *Gen.*, I, 1 (P) est, mot pour mot, le calque et le correctif de *Gen.*, 2, 4 b (J) dont il suit mais amende la pensée terme après terme : au vague et général *beyôm* de J (« le jour où... »), P substitue l'indication chronologique précise, le terminus a quo *bereshit* qui renvoie au point de départ initial des événements suivants (« lorsque Dieu commença à créer... »). Substitution ensuite au verbe assez terne *asa* (faire) du verbe *bara* (créer) caractéristique de l'activité divine seulement, et d'une portée exclusivement cosmogonique... [13]. »

La critique biblique permet ainsi de saisir un progrès, un travail dans la prise de conscience par la théologie biblique de ses propres exigences. Cela est vrai aussi bien dans le domaine juridique et moral, où nous voyons les documents successifs et les législations se corriger les unes les autres dans un certain sens, que sur le plan théologique et métaphysique.

Certains exégètes, comme Paul Humbert, pensent qu'il faut traduire les premiers versets de la Genèse, en considérant *bereshit* comme étant à l'état construit, c'est-à-dire comme ayant un sens relatif. La seule traduction correcte serait donc : « Lorsque Dieu commença de créer l'Univers, le monde était alors en état chaotique. Ténèbres à la surface de l'Océan. Mais le souffle de Dieu se mouvait sur les eaux et Dieu dit, etc. [14]. » Cette lecture du texte rejoint l'exégèse de Rachi et de Aben Esdras. Elle n'est pas acceptée par G. von Rad [15], ni par le P. de Vaux [16], ni par Dhorme [17].

Sans vouloir trancher en cette matière, nous soulignerons cependant ceci : *tohu* et *bohu* ne peuvent pas être traduits par « chaos ». Le *tohu*, c'est le désert, et le *bohu*, c'est le vide. « La terre était un désert et un vide. » On ne peut identifier cette vision des choses avec l'idée babylonienne, que l'on retrouvera chez Hésiode, d'un *chaos* primitif.

Ce qui est certain, dans la perspective du récitatif sacerdotal, c'est qu'il n'y a pas eu lutte ni guerre pour réaliser l'œuvre de la création. Il n'y a pas un « chaos » incréé et éternel contre lequel le Créateur ait dû lutter pour créer le monde.

13. Paul Humbert, *Trois notes sur Genèse I*, in *Opuscules d'un hébraïsant*, p. 199.
14. P. Humbert, *Ibid.*, p. 195.
15. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen, 1956, p. 36.
16. *Bible de Jérusalem.*
17. *Bible de la Pléiade.*

Ce qui demeure contesté, c'est le sens qu'il faut attribuer à la création dans ce premier verset. La lecture la plus commune voit dans ce texte l'affirmation que Dieu a créé tout ce qui existe. La lecture, qu'après Rachi Paul Humbert propose, laisserait-elle ouverte la question de savoir si la terre ne préexistait pas, au moins à l'état fruste, à l'état de désert et de vide, à l'acte créateur, c'est-à-dire en l'occurrence, organisateur, de Dieu ? L'enjeu, on le voit, est d'importance.

Le judaïsme et, après lui, le christianisme ont interprété ce texte dans le sens absolu : au commencement, Dieu créa le ciel et la terre; la terre était un désert et un vide, etc. On ne peut cependant totalement exclure la possibilité d'un développement dogmatique, là encore. De même, nous l'avons noté, que le Code sacerdotal rectifie et précise la conception de la création que nous présente le document jahwiste, il n'est pas impossible que le récitatif sacerdotal lui-même ait eu besoin, sur ce point, d'un « développement », d'une précision nouvelle. La chose ne nous paraît cependant pas probable en l'occurrence, et, avec les Septante, avec le Targum, avec les Massorètes, nous entendrons ce texte dans le sens qu'il propose avec sa vocalisation actuelle. Ultérieurement, dans un texte célèbre qui fournira à la théologie chrétienne sa formulation technique, le second livre des Maccabées précisera d'une manière incontestable la doctrine théologique et métaphysique du judaïsme sur ce point : « Je t'en conjure mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux et sache que ce n'est pas à partir de choses existantes que Dieu les a créés, et que l'espèce humaine est faite de la même manière : ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός καί τὸ τῶν ἀνθρώπων γένός οὕτω γίνεται. » (*II Macc.*, 7, 28.)

Sur d'autres points encore, la théologie sacerdotale hébraïque de la création corrige la cosmogonie babylonienne. Nous ne pouvons mieux faire que de citer l'inventaire qu'en a fait Paul Humbert :

« Quelques exemples suffiront à illustrer cette systématique réduction, dans *Gen.*, 1, de toute la matière du mythe de création aux exigences du plus strict monothéisme. Au premier jour, le chaos primordial est réduit à un rôle purement négatif et passif qui laisse à Dieu seul tout le champ de la création, et la déesse Tiâmat perd sa personnalité et n'est plus que l'océan primordial *(tehôm)*. Au deuxième jour, le savant édifice des dix sphères de l'astronomie babylonienne, fondement de l'astrologie chaldéenne, s'écroule pour laisser place au seul « firmament », à la voûte unique et solide. Au troisième jour, terre et mers sont complètement dépersonnalisées et conçues comme de simples éléments physiques, sans autre potentialité que celle que leur

confère Elohim. Au quatrième jour, les astres sont ravalés au rang de simples « lampes » dans une intention évidemment antiastrologique, et ces astres ne sont même pas mentionnés par leurs noms, afin de conjurer tout péril d'astrolâtrie ou d'astrologie.

« Au cinquième jour, les « grands monstres marins » ne sont plus des reliques du chaos mythique et de la théomachie primordiale, ce sont des animaux directement créés par Dieu; ils ne lui sont plus insoumis, ce sont ses propres créatures. Au sixième jour, plus aucune allusion, comme dans le mythe jahviste de *Gen.*, 2, 18 sq., à la possibilité que les animaux servent de partenaire sexuel *(ezer kenegedo)* à l'homme, ils sont créés et appréciés d'un point de vue exclusivement culturel, en tant qu'animaux « domestiques » ou « sauvages ». Les mammifères, comme d'ailleurs déjà les plantes, les poissons et les oiseaux, sont créés « selon leur espèce », ce qui constitue une protestation implicite contre l'antique croyance aux croisements contre nature. D'emblée, les hommes sont créés « mâle et femelle », au mépris de toute conception d'un androgyne primitif, et sans doute aussi pour prévenir toute velléité d'inversion sexuelle (cp. *Lév.*, 18, 22 P.). La fécondité des êtres repose sur des bénédictions expresses du Créateur (*Gen.*, 1, 22, 28), et non sur les virtualités latentes de la Nature. Au septième jour enfin, le sabbat tire son caractère sacré et sa vertu d'un ordre formel de Dieu, et non de considérations naturistes, astrales ou magiques, sur les jours fastes et néfastes. Les trois compartiments classiques du monde, mers, terre et cieux, ne sont donc plus les domaines respectifs d'Ea, d'Enlil et d'Anou, puisque l'Univers entier est la création de Dieu et lui doit obéissance à lui seul. Plus de théogonie ou de théomachie, mais, toujours et partout, la sereine et incontestable souveraineté de l'Eternel. Plus de création magique, mais, jour après jour, le Verbe en toute sa forme impérative, expression de la Volonté libre du Tout-Puissant [18]. »

D'après *Enuma Elis* (tablette I), la détention des « tablettes du destin » comptait parmi les prérogatives de la divinité suprême. « Il semble, écrit J. Bottéro, qu'ici commence à se dégager l'idée d'une force, d'une nécessité qui oblige *même les dieux* et par conséquent leur est au bout du compte supérieure : quelque chose comme cette *Heimarméné* dont certains ont fini, aux temps hellénistiques, par faire la Déesse, et même la Divinité suprême. En fait, un tel dégagement ne reste, chez les Babyloniens, qu'à l'état de tendance, au moins d'après la littérature à notre disposition : la destinée des dieux était elle-même fixée, pensait-on, par le conseil des dieux [19]. »

18. Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 166-167.

La théologie biblique ignore tout d'une « destinée » à laquelle serait soumis Dieu lui-même. Tout, dans les textes bibliques concernant la création, aussi bien dans la *Genèse* que dans le Psaume 104 par exemple, atteste la conscience de la souveraine et absolue liberté du Dieu créateur, qui ne rencontre dans son œuvre créatrice aucune résistance, aucun adversaire, aucune limite.

Dans les théogonies et cosmogonies égyptiennes, la genèse des êtres, des dieux et des hommes, se fait de la substance du dieu démiurge : avec son « crachat » ou sa semence. Le mythe de la génération du monde et des êtres trouve ici son expression la plus primitive et la plus crue [20].

Si, selon la théologie biblique, le Créateur n'a pas besoin pour réaliser son œuvre d'utiliser une « matière » préexistante, ce n'est pas non plus avec sa propre substance qu'il crée les choses et les êtres. Le monde, et les êtres qui le peuplent, ne sont pas constitués par une parcelle de la substance de Dieu « aliénée » dans la matière.

Selon certains récits babyloniens de la création, l'être humain est né de l'accouplement d'un dieu et d'une déesse. C'est la tradition de certains textes religieux sumériens. « L'humanité fut engendrée, ... mise en vie [21]. » Une tablette sumérienne de Nippur dit que les hommes ont été enfantés par la déesse Ninhursag [22]. D'après une autre tradition, la divinité, pour créer l'homme, façonne de l'argile et y infuse le sang d'un dieu. « Lorsque Bêl vit la terre inhabitée et stérile, il ordonna à un autre dieu de lui trancher la tête, et de mêler le sang qui coulait avec de la terre et de former ainsi l'homme et les animaux [23]. » Une tablette suméro-akkadienne nous dit qu'ayant créé le monde, le dieu Enki et les Anunnaki décident de mettre à mort le dieu Lamga et, avec son sang, de former l'humanité [24]. D'après une autre tradition, la déesse Ninhursag forma les créatures avec son sang et

19. J. Bottéro, *La Religion babylonienne*, p. 80.

20. Cf. p. ex. les extraits des *Textes des Pyramides* cités par S. Sauneron et J. Yoyotte, *La Naissance du monde selon l'Egypte ancienne*, p. 46.

21. Texte cité par R. Labat, *Le Poème babylonien de la création*, Paris, 1935, p. 49.

22. *Ibid.*; cf. aussi Ch.-F. Jean, *La Religion sumérienne*, p. 142.

23. Tradition rapportée par Bérose, texte cité par R. Labat, *Ibid.*, p. 50.

24. Labat, *Ibid.*, p. 50.

sa chair mêlée à de l'argile; de même Aruru, lorsqu'elle créa Eabani [25]. C'est cette tradition que suit le poème babylonien de la création :

« Marduk, en entendant l'appel des dieux,
Décida de créer une belle œuvre.
Il ouvrit la bouche, s'adressa à Ea,
Et l'avisa de ce qu'en lui-même il avait imaginé :
« Je veux nouer du sang, former une ossature,
Et en bâtir un être humain, dont le nom sera l'Homme;
Je veux créer l'être humain, l'Homme,
Que sur lui repose le service des dieux afin qu'ils soient
[apaisés. [...]

« Ea lui répondit, lui dit ces mots
Et pour l'apaisement des dieux lui exposa cette idée :
« Qu'un seul de leurs frères (= des dieux), soit livré,
Qu'un seul soit mis à mort, pour que soit créée l'humanité.
Que s'assemblent ici les grands dieux,
Que soit livré le coupable... »

« Marduk rassemble les grands dieux [...]
(et dit) :
Qui a fait se révolter Tiâmat, a engagé la lutte ?
Qu'il me soit livré celui qui a engendré la guerre !
Que je lui inflige son châtiment, et vous, demeurez en paix.
Les Igigi, les grands dieux, lui répondirent, [...]
« C'est Kingu, qui a engendré la guerre,
Qui a fait se révolter Tiâmat, qui a engagé la lutte. »
(Marduk) l'enchaîna alors, et devant Ea l'amena;
On lui imposa son châtiment, on lui trancha son sang.
De son sang (Ea) créa le genre humain... [26]. »

Le récitatif sacerdotal hébreu rejette toute cette mythologie où l'homme apparaît comme le fruit d'un mélange entre le sang d'un dieu et la terre. Le Code sacerdotal énonce simplement : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance... Dieu créa l'homme à son image... » (*Gen.*, I, 26, 27.) L'homme est créé par Dieu. Il n'est pas, il n'est d'aucune façon, fait de la substance divine. Il n'est pas impossible que le Code

25. *Ibid.*, p. 50.
26. *Poème babylonien de la création*, tablette VI, trad. LABAT.

sacerdotal corrige, sur ce point aussi, le récit jahwiste de la création, selon lequel « Yahweh Elohim forma l'homme, poussière provenant du sol, et il insuffla en ses narines une haleine de vie ». (*Gen.*, II, 7.) Cette image aurait pu laisser supposer que quelque chose de Dieu, une part de la substance divine, entre comme élément dans la genèse de l'homme. Le récitatif sacerdotal rectifie là encore ce que le document jahwiste pouvait contenir d'insuffisamment purifié et libéré des antiques représentations mythiques [27].

Les systèmes gnostiques que les Pères auront à affronter dans les premiers siècles de l'ère chrétienne reprendront le thème mythologique de la genèse de l'homme à partir de la substance de dieu ou d'un dieu, à la suite de guerres et d'aventures diverses. La pensée chrétienne orthodoxe rejettera l'idée de l'âme humaine *pars divinae substantiae*, et distinguera soigneusement la création de la génération. L'homme est créé, il n'est pas engendré de la substance divine.

Sur ce point, comme sur tous les autres, la théologie biblique manifeste un puissant effort de démythologisation, de rationalisation, effort que la pensée chrétienne, au cours des siècles, poursuivra, à l'encontre de mythes dont la structure fondamentale n'est pas essentiellement différente des mythes babyloniens.

L'Absolu étant, dans la vision biblique des choses, radicalement, ontologiquement distinct de l'Univers, on dit de plus qu'il est *personnel*.

Ce terme récapitule tous les caractères que nous avons énoncés de l'acte créateur : l'Absolu est distinct du monde, il le crée librement, sans y être contraint ni par un autre dieu, un autre principe, ni par une nécessité inhérente à sa nature. L'Absolu entretient, de plus, des relations de type personnel avec l'homme, sa créature, par l'intermédiaire du *nabi*, le prophète. L'Absolu n'est ni la totalité du monde, ni un élément du monde, ni une force obscure et inconsciente qui tend, à travers la genèse du monde, à la conscience. L'Absolu est au moins autant conscience et esprit que l'homme qu'il a créé. Il l'est, diront les théologiens ultérieurs, d'une manière suréminente. Ces caractères de conscience, de réflexion, de liberté, qui définissent chez l'homme ce qu'on appelle la personne, le Créateur les possède au moins autant, et il les possède en fait d'une manière suréminente, puisqu'il en est le principe et la cause. Prétendre que l'Absolu puisse être inconscient et impersonnel, c'est dire que l'Absolu

27. PAUL HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 169.

peut être moins que ce qu'il crée; c'est, en fait, identifier l'Absolu au monde en devenir.

La création est un acte volontaire qui n'est pas imposé au Créateur par une attaque venue d'un principe mauvais étranger. La création n'est pas la conséquence d'une guerre entre le Créateur et un autre dieu. La création ne représente pas une chute, une dégradation, un péché de l'Absolu. La création n'est pas non plus l'œuvre d'un dieu second, démiurge étranger et opposé au Dieu bon. Unique est Dieu, qui crée librement, volontairement, le monde et tout ce qu'il contient. Et cette création, Dieu la juge belle et bonne. La création n'est pas une procession inconsciente qui émane de Dieu : c'est un acte réfléchi, jugé, conscient, posé « dans l'intelligence et dans la sagesse ». La conscience n'est pas principe de chute, au sein de l'Absolu, ni de division. La conscience est sagesse, et la sagesse était au commencement auprès de Dieu. La création est bonne. La Sagesse prend plaisir à jouer parmi les enfants des hommes. La création n'est pas une catastrophe. La création n'est pas un moment nécessaire au devenir, à la naissance, à la genèse de l'Absolu. Dieu n'a pas besoin de la création pour être et être pleinement. La création n'est pas un moment dialectique douloureux, le moment de la négativité, de l'aliénation, nécessaire à la genèse de l'Absolu, qui ne peut prendre conscience de soi que dans cette aliénation, dans ce déchirement, dans cette séparation d'avec soi-même. La création créée, la créature, n'est pas quelque chose de Dieu, substance de Dieu, ou essence de Dieu aliénée. La nature n'est pas l'essence de Dieu aliénée, pétrifiée, choséifiée, objectivée. La nature est création. Et la création, puisqu'elle n'est pas la conséquence nécessaire d'un besoin en Dieu, est don.

Là est la clef de toute la métaphysique biblique, de toute la métaphysique chrétienne; ce qui la distingue irréductiblement de toute métaphysique gnostique et théosophique. La création est don. La cosmogonie n'est pas théogonie. La création manifeste déjà ce qu'une épître de Jean formulera : Dieu est *agapê*.

Nous avons tenté, dans des analyses antérieures, d'indiquer ce que sont les principes, les tendances, les thèses métapyhsiques contenues, d'une manière au moins implicite, et parfois explicitement formulées (comme par exemple la doctrine de la création) dans la tradition de la pensée biblique, ce qu'est la « métaphysique » du « phylum » de pensée hébraïque, ce qu'est la structure métaphysique de la théologie biblique. Nous n'y reviendrons pas ici. Nous exposerons simplement, en quelques pages, dans cette *Introduction*, et de la manière la plus succincte possible, quelles sont ces thèses fondamentales et constitutives, quelles sont ces tendances qui caractérisent du point de vue

métaphysique la pensée hébraïque. Cela est indispensable, pour que le lecteur ait présentes à l'esprit les données de ces problèmes que nous allons envisager au niveau de la pensée chrétienne. Les Pères de l'Eglise se trouveront, à propos de chaque problème philosophique, en présence de deux problématiques au moins : l'une, qui leur est transmise par leur tradition chrétienne, ecclésiastique, biblique; l'autre, qui leur est proposée par leur culture philosophique. Il importait donc que nous rappelions les principes, les « Gestes » métaphysiques qui informent toute la pensée biblique, afin que le lecteur puisse saisir, dans la diversité des problématiques en présence pour les penseurs chrétiens des premiers siècles, la complexité des principes métaphysiques qui vont interférer, se mêler, et créer d'innombrables difficultés philosophiques, par cette confusion même. Il importe d'avoir clairement dans l'esprit les « jeux » en présence, les « espèces » métaphysiques qui se rencontrent et se mêlent. Nous ne pouvons pas entreprendre d'écrire ici ce que furent les différentes philosophies qui se rencontrèrent dans les premiers siècles de notre ère. Contentons-nous au moins d'indiquer les caractéristiques principales du « phylum » hébreu, du point de vue métaphysique.

LA MATIÈRE ET LE SENSIBLE

Le monde physique, matériel, n'est pas incréé; il n'est pas non plus l'œuvre d'un Dieu mauvais, étranger et opposé au Dieu bon; il n'est pas le résultat d'un mélange entre le Dieu bon et le principe mauvais. Il n'est pas non plus l'objectivation de Dieu. L'Univers physique est créé, librement, volontairement, et jugé très beau et très bon. La matière n'est pas coéternelle à Dieu. Elle n'est pas non plus le résultat dernier, et comme la limite, d'une procession qui s'éloigne du Foyer lumineux primitif. L'univers matériel n'est pas un lieu de châtiment créé pour les âmes pécheresses, et après leur péché.

Le monde matériel est créé d'abord. Au plan de la création, l'univers physique, matériel, est antérieur aux êtres vivants et conscients qui seront créés en lui, matériels. Aucune mauvaise conscience, dans toute la tradition biblique, pour la réalité matérielle et empirique. Aucune tentative de négation, de réduction de cette réalité physique : le monde matériel n'est pas considéré comme une ombre, comme une image inférieure de l'Intelligible, mais comme une position d'être par don créateur. L'idéalisme équivaut à un docétisme de la création.

L'UN ET LE MULTIPLE

La multiplicité des êtres n'est pas une apparence, ni un songe (un mauvais rêve) de l'Absolu. La multiplicité des êtres ne procède pas de l'Absolu par suite d'un schisme, d'une division, d'une séparation, d'une *apostasis* au sein de l'Un (*Trennung, Entzweiung* diront les théosophes allemands). La nature n'est pas la substance divine divisée, fragmentée, multipliée. L'âme humaine, les âmes humaines, ne sont pas des parcelles de la substance divine répandues, exilées, aliénées dans le monde. Le multiple ne procède pas de l'Un par suite d'une chute, ni d'une faute, ni d'une audace, ni d'une dégradation.

La multiplicité des êtres individuels procède de l'Unique créateur en vertu d'un don créateur qui les pose individuels. Il n'y a pas « individualisation » par un principe matériel négatif d'une unité primitive, mais création d'êtres distincts et individuels. La distinction n'est pas un mal, l'expression d'un péché précosmique, mais œuvre créatrice voulue, jugée, bénie.

La différenciation fait partie de la création en tant que telle.

La multiplication des êtres, la fécondité, est bénie : soyez féconds, multipliez et remplissez la terre.

Nous évoquerons, dans notre seconde partie, un thème, un « Geste » métaphysique qui est exactement inverse de celui qui informe toute la pensée biblique. Nous verrons comment, dans une autre tradition de pensée philosophique, un certain « Geste » définit les rapports entre l'Un et le multiple : L'Un divisé par une Chute, une Dispersion, une Détente, une Aliénation. La pensée chrétienne, dans les premiers siècles, a eu à choisir entre ces deux « Gestes », le Geste biblique : création, élévation, assomption — et le « Geste » inverse : déchéance, exil, dégradation —, pour rendre compte de l'existence du multiple. L'expression que nous avons mise en tête de ce paragraphe est une expression philosophique empruntée à une tradition de pensée qui est grecque. Mais toute tradition de pensée comporte un certain « Geste » qui définit sa propre attitude en ce qui concerne le problème métaphysique des rapports entre l'Un et le multiple. Ce sont ces attitudes, ces tendances, ces gestes essentiels qui, d'une tradition de pensée à l'autre, peuvent s'opposer. Le « Geste » biblique de création et d'assomption semble en fait, d'après les documents que nous présente aujourd'hui l'histoire de la pensée, unique. Nous verrons comment, chez un Origène, le Geste biblique s'oppose au Geste néo-platonicien et semble

absorbé; comment aussi la pensée chrétienne formule au plan philosophique ce qui, dans la pensée hébraïque, était pensée vécue mais non abstraitement formulée. Il importait de noter ici, dans ses racines, la forme et la tendance du « Geste » métaphysique qui commande la pensée biblique sur ce point. L'histoire de la pensée chrétienne, aussi bien dans les premiers siècles qu'ultérieurement avec Jean Scot Erigène et au XIII^e^ siècle, est celle d'une rencontre et d'un conflit entre des Gestes métaphysiques hétérogènes, entre ce qu'on pourrait appeler des Tendances métaphysiques.

LA TEMPORALITÉ

Tout n'était pas primitivement donné au sein de l'Unité absolue. La création signifie précisément que cet Absolu pose dans l'existence des êtres *nouveaux,* qui ne préexistaient pas. Cette position d'une multiplicité d'êtres créés, on pourrait l'imaginer, à priori, comme possible instantanément. La réalité expérimentale des choses nous montre qu'il n'en est rien. La naissance des êtres est un phénomène *progressif.* Le temps ne signifie rien d'autre que cette naissance continue d'êtres qui ne préexistaient d'aucune façon, cette création continuée d'êtres constamment *nouveaux.* Nous n'avons pas à insister sur ce point, qui a été mis en lumière par Bergson dans des analyses qui ont constitué, à notre sens, un tournant dans l'histoire de la philosophie occidentale.

La pensée hébraïque adopte, en ce qui concerne la temporalité, un point de vue qui est, avant la lettre, bergsonien. Il est, plus simplement, fidèle à l'enseignement de l'expérience.

On peut récuser cette expérience constante et universelle de la *naissance* et de la création d'êtres toujours nouveaux. On peut nier le temps. Il suffit de nier la nouveauté que manifeste chaque naissance d'être, chaque commencement, en affirmant la *préexistence* des êtres, censés déjà donnés, de toute éternité, au sein de l'Un. Cette thèse métaphysique récuse l'enseignement de l'expérience objective et immédiate, au nom d'une certitude censée supérieure à l'expérience, et acquise par Gnose, ou Initiation.

La pensée biblique épouse fidèlement l'expérience, et rejette l'idée d'une préexistence des âmes. Négation de la durée réelle, et doctrine de la préexistence de tous les êtres au sein de l'Un, vont de pair. La négation de la durée réelle, c'est la négation de la création réelle d'êtres distincts de l'Etre éternel.

La durée réelle se définit par une multiplicité de commencements, autant de commencements que de naissances d'êtres; chaque instant est commencement, parce que chaque instant marque une création d'être irréductiblement nouveau, et non préexistant.

Tous les êtres, selon la métaphysique de la Bible, commencent d'exister. Ils ne sont pas, *a parte ante*, éternels. Ils ne procèdent pas éternellement de l'Absolu. Ils sont créés, et leur création marque un commencement d'être, un instant dans la durée créatrice.

On ne peut nier cette évidence qu'en récusant l'expérience au nom de la doctrine mythique de la préexistence des êtres au sein de l'Un. Métaphysique fidèle, adéquate à l'expérience, ou métaphysique qui récuse l'expérience ? Il nous faudra choisir.

LE SENS DE LA CRÉATION

Dans la vision biblique du monde, la création se fait selon un certain ordre, et dans un certain sens. Elle se fait progressivement, selon certaines étapes, du simple au complexe. D'abord création de l'Univers physique, puis des animaux, enfin de l'homme. La création d'Israël, avec tout ce que la création de ce Peuple implique et contient en germe, continuera, nous le verrons, ce plan de la création.

Cet ordre aurait pu être inverse, et certaines doctrines, en fait, ont préféré l'ordre inverse. Selon les doctrines émanatistes, de l'Un ne peut procéder immédiatement qu'une hypostase à peine inférieure à l'Un, un second dieu. Puis, de dégradation en dégradation, on parvient jusqu'à la matière. La matière est le dernier degré de l'émanation ou de la procession. Si elle n'est pas l'anti-dieu, le principe mauvais, elle est tout au moins l'obscurité que la lumière diffusée à partir de l'Un n'a pu complètement illuminer. Elle est principe de résistance, limite dernière au pouvoir de la diffusion de l'Un.

Dans la perspective biblique, c'est la matière qui est créée la première, et l'homme en dernier. On sait que dans maint système gnostique et théosophique, l'Homme, un Homme primordial, est une des premières productions du Dieu. Dans la vision biblique des choses, l'homme est la dernière créature, du moins dans la synthèse théologique du Code sacerdotal, qui corrige sur ce point, semble-t-il, le plan jahwiste de la création.

Dans un système de l'émanation ou de la procession, le passage de l'Un à la multiplicité des êtres représente une

détente, une descente et une dégradation. La matière, nous l'avons noté, représente la limite ultime de cette dégradation, si elle n'est pas le principe même de la dégradation.

Dans la perspective biblique, la création est représentée bien plutôt comme une ascension, une montée : Dieu crée la matière, et *fait monter* les êtres, à partir de la matière, jusqu'à lui. Comme nous le verrons, le terme de la création est la constitution d'un être qui participe à la vie même de Dieu, appelé à devenir lui-même dieu.

La création ne pourrait-elle pas se faire instantanément ? Une création instantanée ne serait-elle pas plus digne du Tout-Puissant que cette création progressive, temporelle, lente et même tâtonnante ? Pourquoi le temps ? C'est l'objection que néo-platoniciens et gnostiques feront aux chrétiens. Nous verrons l'objection, et la réponse que les Pères s'efforcent d'y apporter. Notons simplement, pour l'instant, que cette objection provient d'un présupposé concernant la nature du temps et de la durée : la temporalité et la durée seraient, de soi, signes et marques d'insuffisance, de faiblesse.

IRRÉVERSIBILITÉ DE LA CRÉATION

La création s'opère progressivement, mais elle ne se fait qu'une fois, elle est unique. C'est dire que cette histoire de la création, cette création historique, temporelle, est irréversible. La temporalité est irréversible. Contrairement aux mythes archaïques de la création que l'on retrouve dans nombre de religions et mythologies anciennes [28], la création, dans la perspective biblique, est une, elle n'est pas suivie de décréations, de destructions, à leur tour suivies de nouvelles créations, de recréations — mythe qu'on trouve dans l'Inde comme dans les philosophies helléniques, chez les présocratiques et dans le stoïcisme. Cette unicité de la création comporte des conséquences capitales, nous le verrons, en ce qui concerne l'action humaine, qui prend un poids, une gravité, en vertu même de cette irréversibilité.

L'expérience confirme qu'en effet la temporalité est irréversible. Rien, dans notre expérience, ne vient corroborer le mythe de l'éternel retour, des cycles de création et de décréation. On objectera que nous ne connaissons qu'une phase de l'histoire, celle que nous percevons sous l'angle d'une évolution cosmique,

28. Cf. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.

biologique, etc., que cette phase n'est possiblement qu'un moment dans un cycle, que cette phase est possiblement précédée et suivie d'autres phases, de décréation et de recréation. Mais cette hypothèse n'est fondée sur aucune expérience réelle.

LE DEVENIR

Le devenir biblique est essentiellement, fondamentalement et d'abord création, genèse. La *genesis* biblique est invention, parturition, innovation. Il n'est pas d'abord écoulement ni dégradation, mais position. Il ne signifie pas que tout se défait, que tout se perd et se détruit, mais d'abord que tout se crée. Nous avons encore là un « geste » inhérent à la pensée biblique et qui la caractérise. Ce « geste » biblique qui informe une certaine conception du devenir rencontrera un autre « geste » qui représente la manière dont une autre tradition de pensée appréhendait le devenir. C'est ce conflit entre des « gestes » métaphysiques que nous verrons à l'œuvre.

ANTHROPOLOGIE

L'homme est créé. Il n'est pas une parcelle, un élément de substance divine mêlée à la matière, une part de Dieu aliénée dans le monde. Il est créé autre que Dieu, ontologiquement distinct. La multiplicité des monades humaines ne procède pas de l'Unité divine par suite d'une chute, d'une individuation, d'un schisme, d'une apostasie, ni d'une guerre où le dieu se serait partiellement exilé dans le royaume de la matière, comme dans le système manichéen. L'Homme, les hommes, sont créés librement, volontairement, multiples, individuels, distincts. Leur fécondité est bénie.

L'homme est créé corporel. Il est créé sexué. La corporalité et la sexualité ne procèdent pas d'une chute de l'âme préexistante au sein de l'Un ou du monde intelligible dans une matière mauvaise. La corporalité, la sexualité, pas plus que l'individualité, ne procèdent d'une chute ou d'une catastrophe précosmique. Elles sont voulues dans le dessein de la création.

L'homme est une « âme vivante », *nephesh haia* (*Gen.*, II, 7). Cette âme vivante n'est pas divine, et elle ne préexiste pas à sa naissance empirique et corporelle. La tradition hébraïque ignore l'idée de préexistence des âmes, qui est liée, nous le

verrons, à l'idée de la divinité essentielle de l'âme. L'homme, selon la pensée hébraïque, naît et cette naissance est véritablement commencement d'existence. Dans les systèmes où l'âme est une parcelle de la Substance divine — dans les Upanishad, dans les divers systèmes gnostiques, dans l'hermétisme, chez Plotin —, la naissance n'est que l'émergence, au plan des apparences, d'une âme qui préexistait de toute éternité au sein de l'Absolu. Il n'y a jamais eu de création réelle d'êtres nouveaux.

L'homme est chair, *basar*. L'homme n'est pas une « âme » préexistante tombée dans un « corps ». L'homme est né, créé corporel. Le terme *basar*, chair, ne signifie pas « le corps » au sens de « substance distincte de l'âme », mais l'homme tout entier, les hommes, et, plus généralement, tous les vivants.

Exemples :

Jér., 32, 27 : « Je suis Yahweh, le Dieu de toute chair. »
Jér., 45, 5 : « Je vais faire venir le malheur sur toute chair. »
Jér., 25, 31 : « Yahweh entre en jugement contre toute chair. »
Gen., 9, 17 : « Tel est le signe que j'établis avec toute chair. »
Gen., 6, 12 : « Toute chair avait corrompu sa voie. »
Ps., 136, 25: « C'est lui qui donne la nourriture à toute chair. »
Is., 40, 5 : « Toute chair verra que Yahweh a parlé. »
Is., 40, 6 : « Toute chair est comme l'herbe. »
Is., 49, 26 : « Toute chair saura que je suis Yahweh. »
Is., 66, 23 : « Toute chair viendra se prosterner devant moi. »
Job, 34,15 : « S'il retirait son souffle, toute chair périrait. »
Ezéchiel, 21, 4: « Toute chair verra que c'est moi qui ai allumé le feu. »

Par ces quelques exemples, on voit que « la chair », dans le système de pensée hébraïque, n'est pas l'équivalent de ce que signifie « le corps » dans le système platonien ou cartésien. La chair, dans la pensée hébraïque, c'est l'ensemble de l'animalité, ou plus spécialement, et plus souvent, l'humanité. Toute chair verra, toute chair saura, toute chair viendra se prosterner devant moi : on voit bien que « chair » ne signifie pas « corps », mais l'homme tout entier.

« Toute chair » signifie tous les hommes, et identiquement « toute âme » : *Jos.*, 10, 28, 32, 35, 37; « toute âme vivante », *Gen.*, 1, 21, 24; 2, 7, 19; 9, 10, 12, 15; *Levit.*, 11, 10. Toute chair et toute âme signifient la même chose. Nous verrons, dans le Nouveau Testament, comment les mêmes expressions se retrouvent, avec la même signification. On se gardera donc bien d'opposer, dans la perspective biblique, l' « âme » à « la chair », puisque les deux expressions sont synonymes, et signifient identiquement l'homme.

Dans la problématique biblique hébraïque, il ne faut donc pas dire que l'homme *a* une âme, pas plus d'ailleurs qu'il n'*a* un corps. L'homme *est* une âme vivante, et il *est* un corps vivant, il *est* chair. L'hébreu a un mot pour désigner le corps mort, le cadavre, mais il n'a aucun terme pour désigner ce qu'en Occident, dans notre tradition philosophique platonicienne et cartésienne, nous appelons « le corps », en tant que distinct de « l'âme ». La pensée biblique aurait considéré comme absurde la question de savoir si l'homme *a* une âme, ou non. Du point de vue biblique, il suffit de désigner l'homme vivant du doigt : il *est* une âme vivante, voici une âme vivante.

En cela l'hébreu est positif. Nous avons hérité, en Occident, d'un schéma, d'une problématique, qui viennent en fait de ces traditions qu'on appelle, faute de mieux, « orphiques ». Nous reviendrons, dans notre seconde partie, sur cette problématique et sur ces thèmes. Notons simplement ici que, selon cette tradition, l'âme est une substance divine, préexistante, qui est tombée dans un corps qui l'aliène et l'exile. L' « âme » et le « corps » sont donc, dans cette hypothèse, deux substances, liées malheureusement dans la condition présente de l'homme vivant ici-bas. Il nous est resté quelque chose de ce thème, à savoir l'habitude difficilement déracinable de considérer l' « âme » et le « corps » comme deux choses, comme deux substances. Et il n'est pas sûr que cette manière de voir soit correcte, conforme à la réalité. L'homme *est* un corps, cela est certain. L'homme est un corps pesant, tangible, visible, opaque, résistant. Il n'est pas un corps de même nature que la pierre, le métal, l'arbre. Il est un corps organisé, mobile, sensible, agissant, sujet d'action et de passion. Ce corps vivant que l'homme *est*, est aussi un sujet. Ce corps vivant qu'*est* l'homme, ce corps pensant et agissant que je désigne du doigt et qui est l'homme vivant, est composé d'une multiplicité d'éléments biochimiques unifiés, intégrés, organisés, dans une synthèse vivante et individuelle. Cette multiplicité d'éléments biochimiques est d'ailleurs renouvelable. Par l'assimilation et la désassimilation, les molécules matérielles se renouvellent constamment dans ce corps vivant que l'homme est. Ce qui fait notre individualité, c'est cette forme organisatrice que nous sommes, et non la multiplicité intégrée, qui est anonyme, indifférente. On peut donc dire : ce corps vivant qui est un homme est constitué par une multiplicité d'éléments biochimiques et d'une forme qui les unifie, les intègre, les organise. Les définitions sont libres. On peut donc appeler, avec Aristote, « âme » cette forme organisatrice. Il est donc exact de dire que l'homme concret et vivant que je touche ou que je désigne du doigt, est composé d'une « âme » et d'une

multiplicité intégrée d'éléments biochimiques, d'une « matière ». Mais je n'ai pas intérêt à appeler « corps » cette multiplicité d'éléments intégrés, cette matière, car une confusion à peu près inévitable s'ensuivrait. On entend en effet le plus communément par « corps », ce corps concret et vivant que je vois, que je touche. Or ce corps vivant et concret que je touche est, lui, *composé* d'une « forme » organisatrice, ou âme, et d'une multiplicité d'éléments biochimiques. Ce que je touche, ce que je désigne du doigt lorsque je désigne un homme vivant, ce n'est pas seulement un « corps » distinct de l'âme, mais un corps informé, un corps animé, un corps qui n'est un corps que parce qu'une âme informe et organise une multiplicité d'éléments chimiques. Ce que je touche, ce que je désigne du doigt, ce n'est donc pas seulement un « corps », distinct de l'âme, mais aussi l'âme. Ce corps que je touche *est* une âme vivante. Si j'appelle « corps » la multiplicité intégrée, la matière informée, j'induis celui qui m'écoute en confusion, car on entend le plus souvent, par « corps », le corps vivant, informé, le *composé* constitué par le multiple et par la forme organisatrice. Je ne peux pas appeler du même mot le composé total et l'un des composants. Nous avons deux emplois du mot corps, qui ne se recouvrent pas : un emploi métaphysique, en fait très rare : le corps désigne alors le multiple pur qui est intégré, la matière de l'homme, ou l'étendue pure. Et un emploi courant, empirique : le corps, c'est le concret qui est, lui, composé de multiple et de forme qui l'unifie.

L'homme vivant et concret *est* un corps. Il *est* aussi, comme le dit la Bible, une âme vivante. Mais on n'a pas le droit de dire qu'il *a* un corps, car ce serait faire de l'homme autre chose que ce corps qu'il est — ni qu'il *a* une âme, car ce serait encore établir une dualité entre le sujet possesseur et l'âme possédée. Il existe bien une certaine composition dans l'homme concret et vivant, une certaine dualité si l'on veut : entre une multiplicité d'éléments biochimiques et une forme individuelle qui les intègre et les organise. Il est donc correct de dire que l'homme est composé d'une « âme » et d'une multiplicité d'éléments matériels intégrés. Mais il n'est pas correct de dire que l'homme est composé d'une âme et d'un « corps », puisqu'on entend en fait le plus souvent par « corps » non pas le multiple matériel, mais ce multiple déjà organisé, c'est-à-dire la composition du multiple et de la forme organisatrice; on entend par corps, le plus souvent et le plus communément, le corps organisé. On a donc, dans l'expression : « l'homme est composé d'une âme et d'un corps », deux fois le terme « âme », une fois explicitement dans le premier terme, et une seconde fois impliqué et inclus subrepticement dans le terme « corps ». C'est pourquoi le pro-

blème des rapports entre « l'âme » et le « corps » est inextricable dans cette problématique. On a, en fait, deux fois le terme « âme », et le philosophe « matérialiste » pourra sans inconvénient aucun supprimer le terme « âme » dans la première partie de l'équation puisqu'il se trouve caché dans la seconde. Le corps vivant est complet, et il n'est pas nécessaire d'imaginer *en plus* une âme qui lui serait adjointe. De même, le problème des rapports entre le cerveau et la pensée est mal posé si l'on pense le cerveau comme dépourvu de pensée, alors qu'en fait le cerveau d'un homme vivant est un cerveau pensant. Là encore, nous avons subrepticement le terme « pensée » dans chacun des membres de l'équation philosophique, et donc une fois de trop. On n'a pas le droit de dire que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, car ainsi selon le langage usuel on a deux fois le terme « âme », mais on peut parfaitement dire : le corps vivant et concret est composé d'une âme et d'une multiplicité d'éléments biochimiques intégrés.

Nous nous sommes arrêté quelque peu sur ce problème philosophique, parce qu'en fait le problème anthropologique va susciter, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, des difficultés nombreuses, précisément parce qu'on mêlera deux problématiques incompatibles et hétérogènes : la problématique biblique, hébraïque, qui est concrète, empirique, positive; et une problématique héritée du platonisme et du néo-platonisme, qui est métaphysique et peut-être mythique. On braquera sur les textes du Nouveau Testament les schèmes anthropologiques du platonisme et du néo-platonisme. On obtiendra ainsi des apories inextricables, des pseudo-problèmes évidemment insolubles.

A L'IMAGE ET A LA RESSEMBLANCE DE DIEU

L'homme est créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu (*Gen.*, 1, 26). Les Pères de l'Eglise interpréteront ce texte célèbre dans un sens spirituel, ou plus exactement « spiritualiste », c'est-à-dire, en fait, dualiste. C'est par « l'âme » que l'homme, selon les Pères, est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, non du point de vue du « corps ». C'est par la liberté, par la raison, le sens moral, etc., qu'il est à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Le savant philologue et exégète Paul Humbert a montré, par la méthode impitoyable de l'analyse sémantique, que cette interprétation « spiritualiste » (c'est-à-dire en fait dualisée) ne repose

pas sur une lecture exacte du texte sacerdotal, mais qu'elle est bien plutôt une inférence [29].

Du point de vue de l'anthropologie biblique, ces conclusions du philologue n'ont rien qui doive choquer ni décevoir. Le cor-

---

29. Voici son argumentation :

Le substantif *tselem* est employé 17 fois dans l'Ancien Testament. De ces 17 emplois, 5 sont préexiliques (*I Sam.*, 6, 5; *Amos*, 5, 26; *II Rois*, 11, 18). 3 fois chez *Ezéchiel* (*Ez.*, 7, 20; 16, 17; 23, 14); 7 sont postexiliques (*Gen.*, 1, 26 P, 27 bis P; 5, 3 P; 9, 6 P; *Nombres*, 33, 52 R; *II Chron.*, 23, 17) et 2 se rencontrent dans des Psaumes relativement tardifs (*Ps.*, 39, 7; 73, 20).

Deux étymologies ont été proposées pour le substantif *tselem* : 1° *salama* et *zalama* : couper, tailler; cf. accadien *salmu* : statue, effigie, peinture; 2° *zalima* : être sombre; cf. accadien *salamu* : être sombre; *salmu :* sombre.

A part *Ps.*, 39, 7; et 73, 20, où selon Humbert, *tselem* viendrait de *zalima :* être sombre, il reste 15 emplois de *tselem* procédant de *salama :* couper, tailler. Dans les 5 emplois préexiliques indiqués, il s'agit de statures de divinités (*Amos*, 5, 26; *II Rois*, 11, 18), ou d'ex-voto (*I Sam.*, 6, 5 *bis*, 11). Dans *Ezéchiel*, il s'agit également de statues, d'idoles, à *Ez.*, 7, 20; dans *Ez.*, 16, 17, *tsalemei zakar* fait certainement allusion à des objets phalliques; dans *Ez.*, 23, 14, enfin, il s'agit de « gravures » en relief, peintes en rouge, et représentant des personnages babyloniens.

Quant aux 7 passages postexiliques, dans *II Chron.*, 23, 17, il est question d'idoles comme dans le parallèle *II Rois*, 11, 18 ; dans *Nombres*, 33, 52 (R), il s'agit de statues obtenues par le procédé de la fonte. Restent les 5 passages du *Code sacerdotal* dans la *Genèse*, passages qui sont tous solidaires les uns des autres.

Tous les emplois de *tselem*, sans exception aucune, préexiliques, chez *Ezéchiel* et après l'exil, s'appliquant sans conteste à une « image taillée », à une effigie figurée et plastique, ce même sens doit évidemment s'imposer pour *tselem* en tant que désignation de l' « imago divina ». C'est-à-dire qu'en usant du terme *tselem*, le *Code sacerdotal* veut clairement signifier que l'homme a été créé avec le même physique que la divinité, qu'il en est une effigie concrète et plastique, figurée et extérieure.

Le verdict sémantique, ajoute Paul Humbert, est péremptoire : l'homme, d'après P, a le même aspect « extérieur » que la divinité dont il est la tangible effigie, et le substantif *tselem* ne fait, pas plus dans ce cas que dans les autres, aucune allusion à une similitude spirituelle.

En conclusion, tous les passages de l'Ancien Testament où il est question de *tselem* entendent par là uniquement l'effigie extérieure, la représentation plastique, sans extension morale ou spirituelle du terme... Dans aucun passage le contexte n'invite à étendre la signification de *tselem* au domaine intérieur et spirituel et, par *tselem helohim*, il ne faut pas entendre autre chose qu'une ressemblance physique entre l'homme et la divinité. (Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 155-158.)

Quant au substantif *demut*, il vient indubitablement de la racine *damah* : ressembler.

Un seul passage est vraisemblablement préexilique, à savoir *II Rois*, 16, 10 (Chronique des rois de Juda) où le roi Akhaz envoie en 732 au prêtre Urie une copie *(demut)* et un plan *(tabenit)* de l'autel araméen

porel, du point de vue de l'anthropologie biblique, n'est pas cette chose étrangère et plus ou moins mauvaise, inférieure en tout cas, de l'anthropologie dualiste. L'homme est créé corporel, et s'il est à l'image et à la ressemblance de Dieu, cela ne signifie nullement, pour autant, que Dieu soit corporel aussi. Ce n'est évidemment pas par les atomes de carbone, de soufre, ou d'hydrogène, que l'homme ressemble à Dieu, mais par cette synthèse spirituelle qu'il est. Et en ce sens, la lecture des Pères, quoique exprimée dans une terminologie platonisante, demeure substantiellement valable. La ressemblance, pour aucun être, n'est chose matérielle, mais elle est signification. La beauté de l'homme et de la femme ne provient pas de la matière physique dont ils sont constitués, mais de la forme pensante, sensible et spirituelle qui organise cette matière. La beauté de l'homme et de la femme signifie leur vocation de dieux.

---

qu'il a vu à Damas. Mais ce témoignage n'est pas indubitable. (*Ibid.*, p. 158.)

Tous les autres emplois de *demut* sont du VI^e^ siècle (*Ezéchiel*, 1, 5, 10, 13, 16, 22, 26, 28; 8, 2; 10, 1, 10, 21, 22; 23, 15; *Esaïe*, 13, 4; 40, 18) ou postexiliques (*Gen.*, 1, 26 P; 5, 1, 3 P; *II Chron.*, 4, 3; *Ps.*, 58, 5; *Dan.*, 10, 16).

Paul Humbert conclut ses analyses minutieuses en ces termes :

« Dans *Gen.*, 1, 26, *demut* implique bien une ressemblance concrète, mais générale seulement; par ce mot, l'auteur veut prévenir toute interprétation trop réaliste, trop matérialiste, de *tselem*, en précisant qu'il ne s'agit que d'une image « ressemblante » et non d'une identité substantielle. » (*Ibid.*, p. 160.)

Paul Humbert récapitule les résultats de son enquête sémantique de la manière suivante :

1° *Tselem* désigne l'effigie extérieure, l'image plastique, et s'applique souvent à une image taillée ou fondue, à une statue. En accadien, tout pareillement, *salmu* désigne une statue d'homme, ou, très fréquemment, dans les textes de conjuration, la statuette en cuivre, en bronze, en asphalte, en argile, d'un magicien ou d'une magicienne...

2° *Demut* désigne, dans la majorité des cas, un objet, et souligne que cette image n'implique pas une identité parfaite, précise et substantielle entre les grandeurs comparées, mais seulement leur « ressemblance ». Il s'agit donc d'une réplique moins adéquate et moins substantiellement identique que tselem (p. 163).

L'auteur du Code sacerdotal (ou plutôt, nous dit P. Humbert, l'école de prêtres qui formula sa théologie dans ce document) a soin de relever que cette ressemblance plastique et physique entre l'homme et Dieu est désormais héréditaire (*Gen.*, 5, 1, 3). Elle n'est donc pas pour lui un fait exceptionnel et originel seulement; ce sera au contraire un trait constant de toute la race humaine et qui constituera un titre de noblesse de l'humanité en général : sans être de la substance divine, l'homme est cependant fait à l'effigie de la divinité... (p. 164-165).

P. Humbert est revenu sur cette question de « l'image de Dieu » dans *Trois notes sur Genèse I*, in *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1959.

L'HISTOIRE

L'Absolu, selon la tradition hébraïque, se manifeste personnellement à l'homme. Créateur, il adresse la parole à l'homme, et l'homme peut lui répondre. L'Absolu n'est pas, selon cette tradition, ce qu'il est dans la tradition indienne par exemple, ce Tout auquel il faut retourner, comme les gouttes d'eau retournent à la mer pour s'y perdre. S'il y a une conversion et un retour qui est demandé à l'homme dans la Bible, ce n'est pas le retour à l'Un dont il se serait séparé par l'individuation, mais la conversion et le retour à la justice de Dieu, à la vérité, à la fidélité. Nous sommes dans une perspective personnaliste. L'homme que Dieu a créé, Dieu le traite comme une personne, et non comme une chose. L'histoire est cette durée de la création où l'homme fait l'apprentissage de son métier de dieu. Cette histoire est constituée, tissée, par l'œuvre conjointe de deux libertés : la liberté créatrice du Dieu incréé, et la liberté cocréatrice de l'homme créé. L'homme, selon la Bible, n'est pas une « poupée » entre les mains de Dieu, Θεοῦ τι παίγνιον μεμηχανημένον (PLATON, *Les Lois*, 803 c). Avant l'apparition de l'homme, l'histoire de la création pouvait bien être comprise comme un geste où Dieu seul opère. Avec l'apparition de l'homme, une liberté créée interfère et coopère à cette création nouvelle. L'homme peut coopérer, il peut aussi détruire. Le péché apparaît avec cette création d'un être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le péché n'est pas situé, comme dans les cosmogonies gnostiques, avant la création. Il n'est pas cause de la création. Le péché est tardif. Il est apparu avec l'homme, selon la tradition hébraïque primitive qui ignore tout d'une chute des anges.

Avec l'homme, la durée, la temporalité de l'histoire va prendre un autre sens : elle n'est plus seulement durée physique, durée cosmique, durée géologique, durée biologique. Elle est durée d'une création où l'homme coopère à sa propre genèse, avec les possibilités d'échec que cela implique.

LE PEUPLE DE DIEU

La constitution du Peuple de Dieu n'est pas un choix arbitraire que Dieu ferait d'un peuple parmi d'autres peuples existants. C'est une *création* nouvelle, une étape nouvelle dans la création. Avec Abraham commence une étape nouvelle dans la

création. Dieu se constitue une humanité nouvelle, non plus selon le monde, et les mœurs du monde, qui sont l'injustice, le crime, l'idolâtrie, la pratique des sacrifices humains, la perversion, mais selon la justice, la sainteté, la vérité du dessein de Dieu sur l'homme. Israël est le commencement, les prémices, de cette humanité nouvelle, le levain nouveau qui doit transformer toute la pâte humaine, le foyer d'où va procéder, comme une vague concentrique, la connaissance du Dieu vivant, et de la justice.

L'histoire d'Israël est l'histoire d'une expérience, d'une expérimentation, que l'humanité, en ce peuple, fait de Dieu. L'expérience de la captivité en Egypte, l'expérience de la délivrance, l'instruction dans le désert, l'entrée dans la terre de la promesse; l'infidélité et la captivité nouvelle, la délivrance renouvelée, constituent autant d'expériences, faites à ciel ouvert, devant tous les hommes, et par lesquelles le Peuple de Dieu fait connaissance avec son Dieu et apprend son vouloir, qui s'appelle sainteté. Cette expérimentation est, si l'on peut dire, préparée, par un « préparateur » qui est le *nabi*, le porte-parole de Dieu auprès de l'homme. Le phénomène prophétique constitue la relation personnelle que Dieu établit entre lui et l'homme, entre l'homme et lui. « Le Seigneur Yahweh ne fait rien sans qu'il révèle son secret à ses serviteurs, les prophètes. » (*Amos*, III, 7.) L'homme est tenu au courant du dessein de Dieu. L'histoire n'est plus fortuite, elle n'est plus dépourvue de signification. Elle est expérimentation, enseignement. C'est ce qui, sous les abus, subsiste de vérité dans la typologie biblique.

L'homme est responsable. Il a, lui aussi, dignité de créateur, à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il est créateur de son histoire, de sa destinée. Il est maître du monde. Il est responsable de lui-même, et de l'homme son compagnon. Il a un statut éthique. Une métaphysique de structure panthéiste tend à résorber et à évacuer les exigences éthiques, qui reposent sur la reconnaissance de la personne. Ici, chaque personne créée, individuelle, à l'image de Dieu, a un prix infini. Chacune est irremplaçable. Chacune a une destinée de dieu. Il n'y aura jamais confusion des personnes dans une Unité indifférenciée. Chacune est responsable de sa destination et, dans une certaine mesure, de la destination de toute l'humanité.

Toute l'histoire d'Israël, telle qu'elle est consignée dans les Livres des historiographes hébreux et des prophètes, atteste le respect que le Dieu d'Israël a de la liberté de sa créature. La liberté de l'homme est la seule chose que Dieu ne peut contraindre, sous peine d'abolir ce qui est l'essence même de la création. Dieu sollicite, presse, supplie, menace, Israël son peuple. Mais il ne le contraint pas. « C'est pourquoi, dit

Yahweh à propos de la vierge Israël, voici que je la séduis et que je l'emmène au désert, et là je parlerai à son cœur. » (*Osée*, 2, 16.) Le drame d'Israël et de son Dieu est un drame d'amour. Dieu ne peut pas plus contraindre l'humanité, en Israël, à l'aimer, qu'un homme ne peut contraindre une femme à l'aimer. Dieu n'a pas voulu créer une chose, ni un animal, ni un esclave soumis. L'homme encore une fois n'est pas la poupée de Dieu. L'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cela implique que l'homme, comme Dieu, est liberté.

Dans un système métaphysique où l'homme n'est qu'une parcelle de la substance divine séparée de l'Un, exilée, le salut consiste en un retour de la multiplicité des monades à l'Unité primitive. Ce salut, ce cycle, s'opère avec la nécessité du mouvement par lequel l'Absolu ramène à soi la multiplicité éparse. L'Absolu se sauve soi-même en sauvant les parcelles de sa substance aliénées dans la matière, dans des corps mauvais. Il est le Sauveur-Sauvé. Le cycle théogonique est un cycle divin, c'est-à-dire un cycle nécessaire. La liberté humaine n'a pas de place dans un tel système. L'homme n'a qu'à reconnaître son essence divine, se souvenir de son existence antérieure au sein de l'Un, pour réintégrer cette Unité divine dont il est une parcelle.

Dans la perspective biblique, et chrétienne, il y a risque d'échec, parce qu'il y a liberté créée. Le salut ne va pas de soi. Il requiert consentement. L'homme n'a pas une infinité de vies pour se « purifier », de métensomatose en métensomatose. C'est aujourd'hui même qu'il est appelé à la conversion, et cette conversion ne consiste nullement à réintégrer l'Un divin dont il serait issu, mais à faire la volonté de Dieu, qui est la justice. Il y a, pour l'homme, possibilité de refuser.

L'ABSOLU EST « AGAPÊ »

Dieu aime sa création. L'Absolu aime sa création. C'est là sans doute le message le plus révolutionnaire qu'Israël ait apporté au monde. La création, avons-nous noté, apparaît comme un don. Toute l'histoire de la création d'Israël est pensée par les historiographes et les prophètes d'Israël comme une histoire d'amour. Tous les amours sont évoqués pour signifier cet amour que Dieu porte à son Peuple, prémices de l'humanité nouvelle : amour paternel, amour maternel, amour de l'homme pour sa femme. Le *Cantique des Cantiques* est le grand *midrash* de toute l'histoire d'Israël, et il en donne la clef.

« Quand Israël était enfant, je l'aimai, et de l'Egypte j'appelai mon fils. Mais plus je les appelais, plus ils s'écartaient de moi; ils ont sacrifié aux baals et fait fumer des offrandes devant les idoles. Moi, pourtant, j'apprenais à marcher à Ephraïm, je les prenais dans mes bras; et ils n'ont pas compris que je prenais soin d'eux ! Je les menais avec de douces attaches, avec des liens d'amour; j'étais pour eux comme celui qui élève un nourrisson tout contre sa joue, je me penchais sur lui et lui donnais à manger... Comment t'abandonnerais-je, Ephraïm, te livrerais-je, Israël ?... Mon cœur en moi se retourne, toutes mes entrailles frémissent... » (*Osée*, 11, 1 sq.)

« Que je chante à mon ami le chant de son amour pour sa vigne. Mon ami avait une vigne sur un coteau fertile...

« La vigne de Yahweh Sabaoth c'est la maison d'Israël... » (*Is.*, 5, 1 sq.)

« D'un amour éternel je t'ai aimée... vierge d'Israël. » (*Jér.*, 31, 3.)

Souvenons-nous du chapitre 16 d'*Ezéchiel*, qui relate sous forme d'un *midrash* le roman d'amour entre Dieu et son peuple, représenté sous la figure d'une femme aimée et infidèle. Thème constant chez les grands prophètes, et qui se retrouve dans le *Deutéronome* : « Dieu a aimé tes pères. » (*Deut.*, 4, 37.) « Si Yahweh s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez les plus nombreux de tous les peuples : car vous êtes le moins nombreux d'entre tous les peuples. Mais c'est que Dieu vous aime... » (*Deut.*, 7, 8 et sq.)

Le prophète anonyme dont les oracles ont été joints au rouleau d'*Isaïe* : « Sion disait : « Yahweh m'a abandonnée, le Seigneur m'a oubliée. » Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle a nourri, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles ? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi, je ne t'oublierai jamais ! » (*Is.*, 49, 14-15.)

Comme l'idée de création, comme l'idée de la transcendance radicale de Dieu, l'idée d'amour de Dieu pour l'homme constitue la clef de toute la théologie et de toute la métaphysique bibliques, partant de toute la théologie et de la métaphysique chrétiennes. L'Absolu est *agapê*. En dehors de là rien n'est plus intelligible dans la vision biblique de la création. L'idée de création n'est pas intelligible en dehors de cette découverte que l'Absolu est *agapê*. La métaphysique de la création n'est pas pensable en dehors d'une théologie de la charité. Transcendance de Dieu, création, existence personnelle de l'homme, charité de l'Absolu, apparaissent ainsi comme des découvertes connexes et co-impliquées l'une dans l'autre. En niant l'un des termes on les nie tous.

L'ÉTHIQUE

La doctrine morale exprimée par les législateurs et les prophètes d'Israël est appariée aux thèses métaphysiques de la théologie biblique. Les êtres individuels sont créés par don, voulus individuels pour eux-mêmes, créés distincts et personnels, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. De cette doctrine révolutionnaire, par rapport à toute la pensée antique, de la création des êtres, se déduit une conception éthique également révolutionnaire : cet homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ne m'appartient pas, il n'est pas ma chose, il n'est pas une bête dont je puisse user pour me servir. « Tu ne tueras pas. » La doctrine morale des législateurs et des prophètes hébreux a apporté au monde cette conception révolutionnaire : l'homme doit être respecté, il doit être aimé. Dans un monde où régnait, comme aujourd'hui, le massacre, l'esclavage, le mépris de l'homme, Israël est venu apporter cette exigence paradoxale de respect pour l'homme individuel, particulier. Politiquement, Israël a fait la première expérience démocratique. Refusant la divinisation des rois qui se pratiquait en Egypte, à Babylone, plus tard dans l'empire d'Alexandre et à Rome, Israël a été capable, quelque temps, de se passer de roi. Dans un monde où le système des castes et l'esclavage était de règle, Israël a proclamé la communauté foncière et originelle de l'humanité, le respect de l'étranger. Dans un monde d'injustice et de crime, les prophètes d'Israël ont apporté au nom du Dieu vivant l'exigence absolue de la justice. La justice, c'est la logique de l'action dans un univers où tous les êtres humains sont créés par Dieu à son image et à sa ressemblance. La métaphysique biblique de la création et l'exigence de la justice vont de pair et sont indissociables.

LE TERME DE LA CRÉATION

L'histoire, selon la pensée biblique, n'est pas indéfinie. Irréversible, elle est orientée vers un terme. L'humanité doit parvenir à un terme, elle doit finir d'être enfantée. Ce terme, c'est l'humanité sanctifiée, rachetée, délivrée, renouvelée, par la connaissance de Dieu. « On ne commettra ni mal ni destruction,

sur toute ma montagne sainte, car le pays sera rempli de la connaissance de Yahweh, comme les eaux recouvrent le bassin de la mer. » (*Is.*, 11, 9.) « Je mettrai mon Enseignement dans leur sein et je l'écrirai sur leur cœur, je deviendrai leur Dieu et eux deviendront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, ni chacun son frère en disant : Connaissez Yahweh ! car eux tous ils me connaîtront, du plus petit jusqu'au plus grand, oracle de Yahweh. » (*Jér.*, 31, 33, 34.) « Yahweh se fera connaître aux Egyptiens et les Egyptiens connaîtront Yahweh en ce jour-là. » (*Is.*, 19, 21.)

Cette plénitude est l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme conjointes. L'apprentissage de la liberté, et de la sainteté, Dieu ne peut en dispenser l'homme. C'est à l'homme à atteindre la justice et la vérité, avec l'aide de l'Esprit de Yahweh qui opère en lui.

L'eschatologie biblique, c'est cette certitude d'un terme à l'histoire, et d'une victoire de Dieu qui réussit son dessein créateur. Nous sommes loin des visions mythologiques de l'Orient ancien, de l'Inde, et de la Grèce, qui nous proposent un cycle éternel de naissances et de renaissances, de corps en corps, un cycle éternel de procession et de conversion, d'expansion du multiple à partir de l'Un, puis de retour du multiple à l'Un. L'histoire biblique est une, irréversible. C'est pourquoi chacun de nos actes est à la vérité irréparable. Et c'est parce qu'irréparable que l'homme doit en demander pardon. Le sérieux infini de la vie humaine est fondé sur cette conception d'une histoire unique, où l'humanité croît douloureusement jusqu'à l'âge où elle atteint la plénitude de la taille de l'Homme qui est dans le dessein de Dieu.

Dans le platonisme et le néo-platonisme, comme dans les systèmes gnostiques, la perfection est au commencement, et la durée ne fait qu'abîmer, dégrader cette perfection primitive. Le salut ne peut consister qu'à revenir à un état antérieur. Dans la perspective biblique, la perfection est au terme de l'œuvre créatrice de Dieu. L'homme, selon le document jahwiste, est créé dans des conditions de bonheur, qu'il perd. Mais nulle part dans les livres bibliques il n'est dit que l'homme ait été créé dans une condition d'achèvement et de plénitude, à laquelle il n'aurait qu'à revenir. Nulle part la pensée biblique ne nous oriente vers une nostaglie du passé, du primitif, de l'antérieur. Le péché n'équivaut nullement, dans la tradition biblique, à une déchéance catastrophique d'un Homme primordial parfait et accompli tombé dans la condition d'une humanité amoindrie et privée de sa nature initiale. Le *Code sacerdotal* prend bien soin de nous

dire que l'image et la ressemblance se perpétuent, de père en fils. L'homme, selon le récit biblique du paradis et de la chute, n'est pas créé immortel, mais capable d'immortalité, ce qui est tout différent [30].

Il faut soigneusement distinguer la doctrine biblique du péché de l'homme, du mythe gnostique de la chute d'un Homme primitif (*Adam kadmon* dans la gnose juive) dans la matière.

Ainsi, la théologie de l'Ancien Testament contient en fait toute une métaphysique, bien précise : distinction fondamentale entre l'Etre incréé et l'Etre créé, par l'idée spécifiquement biblique de création. Critique de l'ontologie implicitement contenue dans les mythologies, les religions et les philosophies antiques, qui attribuaient au monde, en sa totalité ou en ses parties, des prédicats qui ne conviennent qu'à l'Absolu. Cette critique est faite explicitement par les prophètes d'Israël, en particulier par le second Isaïe. Il y a donc, du point de vue biblique, deux ontologies : une ontologie de l'Absolu, qui seul peut dire de lui-même : mon nom est JE SUIS. Et une ontologie de la réalité empirique, qui est une ontologie du contingent, du périssable, du provisoire. Cette ontologie a des répercussions sur ce qu'on peut appeler la « cosmologie » biblique : le monde n'est pas, selon la tradition biblique, éternel. Il n'a pas cette consistance ontologique qui tient, chez Platon et Aristote par exemple, à ce que le cosmos est considéré comme divin, incréé, éternel. Le Dieu d'Israël, qui a créé le ciel et la terre, et tout ce que l'univers contient, peut secouer les montagnes et rouler les cieux comme un tapis. Il est maître de l'univers physique, comme il est maître des hommes. Le monde a commencé d'exister, il est appelé à subir des transformations radicales.

L'homme n'est, pas plus que le monde, de substance divine. Il est créé, c'est-à-dire que l'existence lui est donnée. L'idée biblique de création, c'est l'idée d'un don de l'existence. La création tout entière est don. La mystique hébraïque partira de ce don pour chanter le Dieu d'Israël — voir par exemple le *Ps.* 104.

Une dialectique interne de l'Un et du multiple informe la conception biblique de l'être et des êtres, conception originale et radicalement distincte de la conception que l'on trouve dans d'autres traditions de pensée. Une conception de la matière, du sensible, du devenir, une conception de la durée, aussi originale,

30. Cf. Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, chap. IV : *Mortalité ou immortalité de l'homme primitif*.

et essentielle à la théologie biblique. Une conception de la liberté humaine, liberté créée appelée à coopérer à la liberté incréée du Dieu vivant. Ces divers chapitres définissent l'ensemble organique que nous avons cru pouvoir légitimement appeler « la métaphysique biblique ».

LA MÉTAPHYSIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT

La métaphysique du Nouveau Testament n'est pas différente de celle dont nous venons d'esquisser les grandes lignes pour l'Ancien Testament. C'est le même et unique Absolu créateur, transcendant et personnel qui, ici et là, est connu, adoré. C'est la même relation de création entre l'Absolu et le monde qui est enseignée expressément ou présupposée. C'est la même conception de l'histoire, tendue vers un achèvement qui sera aussi une libération de l'homme, l'établissement d'un règne de justice, le règne de Dieu. Même anthropologie foncière, sous le décalque d'une terminologie grecque empruntée aux Septante et qui recouvre les termes hébreux et araméens familiers. Du point de vue proprement métaphysique, le Nouveau Testament n'apporte pas de changement ni de bouleversement par rapport à la tradition biblique paléo-testamentaire. Il apporte un complément, un achèvement.

Ce que Jésus apporte de radicalement nouveau, ce n'est pas un enseignement métaphysique, ce n'est pas une ontologie, une doctrine de l'être ni une vision du monde, mais, si l'on peut dire, une *onto-genèse*. Jésus ne vient pas enseigner ce qu'en Israël on sait déjà, la distinction ontologique entre le monde et l'Absolu, la transcendance de l'Absolu, son amour pour Israël et pour les nations, etc. Jésus enseigne les lois et l'économie d'une vie nouvelle, d'une vie que Dieu propose à l'homme, vie non plus située en l'ordre biologique, mais vie spirituelle, qui vient de Dieu, et qui est proprement surnaturelle parce qu'elle est communication de la vie de Dieu. Non seulement Jésus découvre par son enseignement les lois et l'économie de cette vie qui est le règne de Dieu, mais il apporte aussi le moyen d'y accéder : il est la voie d'accès, le germe messianique de cette humanité nouvelle, la tête de ce Corps nouveau qu'est le Peuple universel des hommes nés nouveaux de l'Esprit.

Nous ne pouvons, dans le présent travail, situé sur un plan philosophique, aborder cet enseignement évangélique qui est situé, lui, sur un plan proprement théologique, et nous introduirait dans l'ordre techniquement surnaturel. Nous n'avons

pas à exposer ici cet enseignement évangélique : n'est-il pas en toutes les mains ou à la portée de tous, plus simple et clair qu'aucun commentaire ? Rappelons simplement quelques notes qui ont une importance du point de vue techniquement métaphysique.

Jésus guérit les malades, les sourds, les aveugles, les paralytiques, etc. Lorsqu'il entre dans la synagogue de Nazareth, au début de sa vie publique, le passage du rouleau d'Isaïe qu'il choisit de lire, c'est *Is.*, 61, 1 : « L'Esprit d'Adonaï Yahweh est sur moi, parce que Yahweh m'a oint; il m'a envoyé porter d'heureuses nouvelles aux pauvres, panser ceux qui ont le cœur brisé, proclamer la libération aux déportés et aux captifs la vue de la lumière... ». Son premier mot, selon Matthieu et Luc, lors de l'enseignement donné dans la montagne, c'est : « Bienheureux les pauvres... » Lorsque Jean le Baptiste entend dans sa prison les œuvres de Jésus, il envoie deux de ses disciples pour demander à celui-ci : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Jésus répond : « Allez, annoncez à Jean ce que vous avez vu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts se lèvent, et les pauvres reçoivent l'heureuse annonce... » (*Mat.*, 11, 2 sq.)

Cela n'est pas sans importance ni sans signification du point de vue métaphysique. Ce ne sont pas seulement les paroles de Jésus qui sont enseignement, mais aussi ses actes, ses gestes, sa conduite et son comportement. L'enseignement de Jésus au sujet des pauvres, des éclopés, des boiteux, des infirmes, des enfants, des victimes, et son attitude à leur égard est précisément dans la ligne du prophétisme biblique. Nous l'avons noté : le propre de la métaphysique biblique de l'existence multiple et personnelle, c'est de considérer cette existence des êtres divers et individuels, non pas comme la conséquence d'une chute, d'une catastrophe, d'une dispersion de l'Un, ni comme une illusion, mais comme le fruit voulu et béni d'une action créatrice. La création des êtres multiples, individuels, personnels, est voulue, et ces êtres sont, en tant que tels, aimés. L'éthique biblique est fondée sur cette métaphysique de la création. Le propre du paganisme, aussi bien au point de vue métaphysique que du point de vue éthique et politique, c'est le mépris des êtres, le mépris de l'existence individuelle, le mépris de l'existant particulier. Le propre du paganisme, c'est de sacrifier l'homme existant particulier au mythe, au *baal* et au *melech*, à l'idole qui n'est rien, et à *Mammon*... Le propre du judaïsme et du christianisme, c'est d'attacher un prix infini à l'homme existant particulier, à l'individu existant. La polémique des prophètes d'Israël contre la

pratique des sacrifices humains, pratique qui est vraiment un des caractères constitutifs du paganisme, antique ou contemporain, la revendication des prophètes pour les droits de la justice, en faveur du pauvre, de l'opprimé, de l'exploité, correspondent à cette métaphysique biblique de la personne, sur le plan de l'action.

Les paraboles évangéliques ont un contenu métaphysique, elles impliquent et véhiculent en fait toute une métaphysique.

La parabole du semeur, par exemple (*Mat.*, 13, 3 sq.; *Marc*, 4, 3; *Luc*, 8, 4), comporte toute une métaphysique de la liberté exprimée par l'image des « terrains », qui reçoivent la « semence ». Les dispositions personnelles de chaque être en présence de l'enseignement de la parole de Dieu, cette liberté essentielle qui constitue en chacun de nous un « terrain » propice ou non au développement, à la croissance, et à la fructification de la parole de Dieu, sont enseignées là. Jésus reconnaît dans cette parabole le rôle du sujet et du choix primitif, au plus secret des cœurs.

Les paraboles du royaume nous enseignent comment, selon quelles lois, selon quelle économie, croît le « royaume de Dieu » qui est comme une semence — la plus petite de toutes les semences — et qui croît, et qui devient un arbre très grand (*Mat.*, 13, 31; *Marc*, 4, 30; *Luc*, 13, 18). Le royaume de Dieu, c'est-à-dire la création nouvelle et définitive que Dieu accomplit en ce moment même, avec la coopération de l'homme, est semblable à un levain qu'une femme a pris et qu'elle a caché dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout soit levé (*Mat.*, 13, 33; *Luc*, 13, 20). Cette création nouvelle qu'est le royaume de Dieu s'opère donc à l'intérieur de la création ancienne, en la soulevant, en la transformant de l'intérieur, non pas comme une addition extrinsèque, un « parachutage » qui rendrait la création première inutile, mais par une surnaturalisation venant de l'intérieur. L'Incarnation a pour motif cette transformation venue du dedans, par naissance.

Il en est du royaume de Dieu comme d'un homme qui aurait jeté du grain en terre : qu'il dorme ou qu'il se lève, la nuit ou le jour, la semence germe et pousse, il ne sait comment. D'elle-même la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis plein de blé dans l'épi. Et quand le fruit s'y prête, aussitôt il y met sa faucille, parce que la moisson est à point (*Marc*, 4, 26). C'est donc bien Dieu en fait qui opère, et qui crée ce « royaume » qui est en train de se faire, que nous dormions ou que nous veillions. C'est une création qui vient de Dieu, et l'homme « ne sait comment » cela se fait. C'est l'œuvre de Dieu qui se continue.

Dans la critique qu'il fait de la religion instituée, des formes primitives et archaïques de la religion, des conceptions magiques de la souillure et de la purification, Jésus propose une conception éthique fondée sur la liberté humaine. « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui rend l'homme impur... Tout ce qui pénètre dans la bouche passe dans le ventre puis s'évacue aux lieux d'aisance, tandis que ce qui sort de la bouche procède du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. C'est du cœur en effet que procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui rendent l'homme impur... » (*Mat.*, 15, 11-20.) « Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui, pénétrant en lui, puisse le rendre impur, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur... C'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, folie. » (*Marc*, 7, 15-23.)

Le « cœur » est dans la Bible le terme qui désigne cette source de la liberté et de la pensée, ce lieu où l'homme se choisit lui-même ce qu'il est, et décide de ses actes et de ses pensées. C'est dans les secrets du cœur que s'élaborent les décisions premières, les options radicales qui feront d'un être ce qu'il est, ce qu'il veut, ce qu'il pense. Là encore, comme dans la parabole du semeur où nous lisions le rôle attribué aux « terrains » dans la réception de la parole de Dieu, nous voyons comment, sous la forme des paraboles, l'Evangile enseigne la doctrine fondamentale de la liberté humaine, avec laquelle Dieu doit compter, qu'il ne peut ni ne veut contraindre, sous peine de détruire ce qui est l'essence même de la création.

Les actes et les paroles sont à l'homme ce que le fruit est à l'arbre. C'est à son fruit que l'arbre est connu (*Mat.*, 12, 33). Il n'y a pas d'arbre bon qui produise du fruit mauvais; ni, inversement, d'arbre mauvais qui produise du bon fruit; chaque arbre est connu par son propre fruit (*Luc*, 6, 43). « Race de vipères, comment pouvez-vous dire des choses bonnes, puisque vous êtes mauvais ? Car c'est de la surabondance du cœur que la bouche parle. L'homme bon, de son bon trésor, tire des choses bonnes, et l'homme mauvais, de son mauvais trésor, tire des choses mauvaises. Je vous le dis : toute parole mauvaise *(argon)* que disent les hommes, ils en rendront compte au jour du jugement. Car c'est à partir de tes paroles que tu seras justifié, et c'est à partir de tes paroles que tu seras condamné. » (*Mat.*, 12, 34; *Luc*, 6, 43 sq.)

L'exigence de fructification est liée à cette conception biblique et évangélique de la liberté humaine. L'homme n'est pas chose,

il est liberté créatrice. Déjà Jean le Baptiste s'écriait : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui vient ? Faites donc du fruit digne de la *metanoia,* de la conversion. » (*Mat.,* 3, 8.) On connaît la parabole des talents, qui se termine par ces mots : « A celui qui a, il sera donné, et il surabondera; mais à celui qui n'a pas, il sera enlevé même ce qu'il a. » (*Mat.,* 25, 14; *Luc,* 19, 12.) La parabole du semeur fait aussi état des fruits que produit le « bon terrain ». On connaît la scène du figuier stérile. La fructification n'est pas un supplément facultatif; c'est une exigence qui nous est imposée. De Dieu, écrit saint Paul, nous sommes co-ouvriers. Celui qui ne coopère pas à la création, et qui ne porte pas de fruit, il lui sera ôté même ce qu'il a. Nous ne sommes pas seulement dans une perspective éthique de type juridique — nous sommes dans la perspective d'une éthique de la création.

Les conditions de la fructification sont précisées par le Quatrième Evangile : « Je suis le vrai cep et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il le coupe, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde pour qu'il en porte encore plus... Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut pas de lui-même porter du fruit, sans demeurer sur le cep, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep; vous êtes les sarments. Qui demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruit; car hors de moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jette dehors comme le sarment et il se dessèche; puis on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent... » (*Jean,* 15, 1 sq.)

Cette théorie de la fructification, c'est celle même de l'Apôtre Paul.

L'Evangile enseigne une doctrine de la sélection et de l'élection qui est en fait redoutable. « Entrez par la porte étroite. Car large et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il en est beaucoup qui le prennent; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie, et il en est peu qui le trouvent. » (*Mat.,* 7, 13; *Luc,* 13, 24.) « Le royaume des Cieux est encore semblable à un filet qu'on jette en la mer et qui ramène toutes sortes de choses. Quand il est plein, les pêcheurs le tirent sur le rivage, puis s'asseyent, recueillent dans des paniers ce qu'il y a de bon, et rejettent ce qui ne vaut rien. Ainsi en sera-t-il à la fin du monde... » (*Mat.,* 13, 47.) « Il tient à la main la pelle à vanner et va nettoyer son aire; il recueillera son blé dans le grenier; quant aux balles, il les consumera au feu qui ne s'éteint pas. » (*Mat.,* 3, 12.)

On présente souvent l'enseignement évangélique comme une doctrine douceâtre et suave. En fait, si on lit les textes objectivement, il n'y a pas de doctrine plus redoutable, plus terrible que celle enseignée par le christianisme évangélique. Dans les mystiques et les métaphysiques de l'Inde, dans les religions à mystères comme l'Orphisme, l'homme est aliéné dans la matière, dans un monde mauvais, et il peut se sauver en se détachant des liens de la matière et du corps; s'il est insuffisamment purifié dans la vie présente, la réincarnation lui permettra de se purifier davantage, jusqu'à ce qu'il sorte du « triste cycle lassant » des réincarnations, et retourne à l'Un, à l'Absolu, dont il est un fragment, une parcelle. La vision biblique des choses, qui nous propose une durée irréversible et unique, limitée, et qui rejette avec le mythe des cycles éternellement répétés le mythe de la métensomatose, augmente infiniment la tension tragique inhérente à l'existence humaine. Chaque acte humain, par le fait qu'il est unique, qu'il ne se répétera jamais plus, est en quelque sorte irréparable, irréversible lui aussi. Il y a un déchet possible, il y a pour l'humanité une possibilité de perdition. Dans l'optique des philosophies de l'Inde, par exemple, ou chez Plotin, il ne saurait y avoir réellement perdition définitive, puisque l'âme humaine est parcelle de la Substance divine. Dieu est sauveur et sauvé. Dans la perspective biblique de la création, une perdition est possible, puisque les êtres sont créés, et appelés, en vertu de leur liberté, à consentir à l'invitation qui leur est adressée, de participer à la création nouvelle de Dieu. Le refus demeure possible, inhérent à cette liberté même.

L'Apôtre Paul propose, en de nombreux textes, une doctrine de l'action humaine qui n'est que le complément et l'explication, à ce niveau, de la métaphysique biblique de la création.

Dieu est créateur, il est créateur du monde et de l'homme. L'œuvre de l'homme, son acte, n'est possible que si Dieu continue d'opérer en lui. C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir. Dieu est le créateur. Il est, ontologiquement et temporellement, le premier. Qu'as-tu, que tu n'aies reçu ? C'est en Dieu que nous portons fruit. Doctrine que nous avons vue dans le Quatrième Evangile : c'est en Jésus, la vigne, que nous pouvons porter fruit. Si nous sommes séparés de la vigne, nous nous desséchons et nous ne pouvons porter fruit. Nous ne sommes plus bons qu'à être arrachés et à être jetés au feu.

Cette doctrine de la priorité créatrice de Dieu revêtira une extrême importance dès que la pensée chrétienne entreprendra de réfléchir à la nature de la liberté humaine. Le mystère fondamental de la création, c'est cette création d'une liberté, à

son tour invitée à être créatrice, cocréatrice; à qui il est demandé une option qui l'engage éternellement, à qui il est demandé, de qui il est exigé, de porter fruit.

Cette coexistence d'une Liberté incréée et créatrice et d'une liberté créée et aussi appelée à porter fruit, ne manquera pas d'induire la pensée chrétienne dans des apories, et des antinomies. Ce fut le mérite de saint Augustin que de souligner l'enseignement paulinien : la priorité ontologique du Créateur, par rapport à notre liberté qui est créée. Saint Augustin saura sans doute moins bien équilibrer ce jeu divin de la symbiose, de la coopération entre la Liberté incréée, que les théologiens appellent grâce, et la liberté humaine. De Dieu nous sommes co-ouvriers, dit saint Paul, et toute son existence atteste cette coopération fructueuse à l'œuvre de Dieu. La grâce de Dieu en moi n'a pas été vaine, observe saint Paul. La métaphysique du Christianisme est une métaphysique de la création, mais aussi de la liberté.

Dieu est premier, ontologiquement comme chronologiquement, dans l'ordre de la création et dans l'ordre du salut, qui est nouvelle création. Déjà, dans les Synoptiques, nous lisons que la reconnaissance de la nature messianique et divine de Jésus est, dans l'homme, un don du Père : « Tu es heureux, Simon Bariôna, parce que ni la chair ni le sang ne t'ont révélé (cela) mais mon père qui est dans les cieux. » (*Mat.*, 16, 17.) Le salut est impossible, par les seules forces humaines. Mais à Dieu rien n'est impossible (*Mat.*, 19, 26; *Marc*, 10, 27; *Luc*, 18, 27). « Qu'as-tu, que tu n'aies reçu ? Si tu as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu n'avais pas reçu ? » (*I Cor.*, 4, 7.) L'humilité chrétienne, en son sens métaphysique, a là son fondement ontologique. Nous sommes appelés à porter fruit, et nous pouvons porter fruit, mais, comme l'enseigne le Quatrième Evangile, si nous restons dans le Christ, comme le sarment dans la vigne. Seuls, séparés, nous ne pouvons rien produire; nous sommes stériles (*Jean*, chap. 15). Nous retrouvons dans les épîtres pauliniennes exactement la même doctrine : « Qu'est-ce donc qu'Apollos ? Qu'est-ce que Paul ? des serviteurs par lesquels vous avez cru, et à chacun selon que le Seigneur a donné. Moi j'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui fait croître. En sorte que ce n'est pas celui qui a planté qui est quelque chose ni celui qui arrose, mais celui qui fait croître, Dieu... De Dieu nous sommes co-ouvriers. » (*I Cor.*, 3, 5.)

« C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par la foi. Et cela ne vient pas de vous : c'est de Dieu que vient le don. Non pas par les œuvres, afin que nul ne s'enorgueillisse; car nous sommes son œuvre, créés dans le Christ Jésus pour des œuvres bonnes... » (*Eph.*, 2, 8.) « C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et l'agir... » (*Phil.*, 2, 13.) « Il y a diversité de charismes, mais le même Esprit. Et diversité d'œuvres, mais le même Dieu qui opère toutes choses en tous. » (*I Cor.*, 12, 4.) C'est Dieu qui « opère en vous des manifestations de puissance » (*Gal.*, 3, 5). « A celui qui est puissant pour faire d'une manière surabondante plus que nous ne demandons et que nous ne pensons, selon la puissance qui opère en nous, à lui soit la gloire dans l'Eglise... » (*Eph.*, 3, 20.) « ... Afin que nous présentions tout homme achevé dans le Christ. But vers lequel je tends en travaillant et en luttant selon l'énergie de Dieu qui opère en moi avec puissance. » (*Col.*, 1, 29.)

Afin qu'il soit manifeste que c'est bien la puissance de Dieu qui opère en l'homme, afin que l'homme ne se leurre pas à ce sujet, et ne dise pas : « Voici, c'est ma main qui l'a fait », le Dieu d'Israël a l'habitude, si nous en croyons les Livres de l'Ancien Testament, d'user d'une méthode paradoxale : il choisit, selon le mot de Paul, les choses faibles du monde, afin de confondre les fortes. Ainsi, lorsque Gédéon part au combat, il lui fait réduire le nombre de ses combattants, afin qu'Israël ne dise pas : c'est par ma puissance que je me suis sauvé. Méthode constante dans l'histoire d'Israël : c'est David qui triomphe de Goliath. Paul connaît bien cette loi. Il la formule dans la Première aux Corinthiens (*I Cor.*, 1, 26) et dans la seconde aux Corinthiens (*II Cor.*, 12) : « La puissance s'accomplit dans la faiblesse. » « Plus volontiers donc je me glorifierai dans les faiblesses, afin que demeure en moi la puissance du Christ... Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis puissant. » « Nous portons ce trésor dans des cruches de terre, afin (qu'il soit bien reconnu) que la surabondance de la puissance est de Dieu, et ne provient pas de nous. » (*II Cor.*, 4, 7.)

Ces textes, constamment cités dans la polémique antipélagienne, ne signifient nullement que notre part dans l'œuvre et dans l'action soit abolie, annulée. Nous l'avons lu : « de Dieu nous sommes co-ouvriers ». C'est bien nous qui portons fruit, qui devons porter fruit. C'est bien nous qui devons faire fructifier les talents confiés. Nous serons jugés d'après nos fruits. Mais nous ne pouvons porter fruit si nous sommes séparés de l'énergie créatrice de Dieu. Autrement dit, du point de vue métaphysique, nous sommes bien appelés à être créateurs, mais nous ne sommes pas ontologiquement les premiers : c'est Dieu qui est premier. Nous sommes des créateurs créés, et cette puissance de créer qui est en nous est encore un don. Nous sommes des libertés créatrices créées, entées sur la liberté créatrice incréée de Dieu. Constamment, dans la métaphysique et la théologie chrétienne, nous sommes dans une situation de dialogue. Et c'est Dieu qui donne le premier.

La métaphysique chrétienne est une métaphysique du don et de la grâce. Ce qui est le plus difficile à saisir dans la métaphysique et la théologie chrétiennes, parce que cela est le chef-d'œuvre de tout, c'est cette coexistence, cette cocréation, cette coopération de deux libertés créatrices, celle de Dieu, qui est ontologiquement première, et celle de l'homme, qui est élevée jusqu'à Dieu.

Dieu, selon l'Ancien Testament et le Nouveau Testament est libérateur. Cela ne signifie pas qu'il libère une humanité qui subirait passivement cette libération, comme un prisonnier que l'on va chercher et que l'on porte hors de sa prison. Cela signifie que Dieu suscite, crée en nous la liberté, par laquelle nous nous libérons. Et cette liberté s'appelle sainteté. Dieu ne libère pas l'homme comme si celui-ci était une chose. Il apprend à l'homme à se libérer, comme un dieu, qu'il est appelé à devenir.

L'Evangile, peut-on conclure à partir d'une lecture des Synoptiques, apporte l'appel et l'exigence d'une nouvelle naissance; il nous demande de devenir des créatures nouvelles, nées de l'Esprit. C'est l'enseignement formel du Quatrième Evangile. C'est aussi l'enseignement des Epîtres pauliniennes. « Nous aussi, lisons-nous dans l'Epître aux Romains, nous marcherons en nouveauté de vie... Notre vieil homme a été cocrucifié avec (le Christ) ... » (*Rom.*, 6, 4.) « En sorte que nous servions en nouveauté d'esprit et non en vétusté de lettre. » (*Rom.*, 7, 6.) Le christianisme, c'est l'alliance nouvelle. Nous sommes ministres de cette nouvelle alliance (*II Cor.*, 3, 6). « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une créature nouvelle; les anciennes choses sont passées; voici les nouvelles. » (*II Cor.*, 5, 17.) « Ce n'est pas la circoncision qui est quelque chose, ni l'incirconcision, mais (le fait d'être) créature nouvelle. » (*Gal.*, 6, 15.) Aux nations païennes, l'Epître aux Ephésiens déclare : Dieu, qui est notre paix, a fait des deux parts de l'humanité (Israël et les nations) une unité, en détruisant le mur de séparation, « afin de créer, en lui, ces deux (parts) en un seul Homme nouveau, ou : une seule Humanité nouvelle » (*Eph.*, 2, 15). L'Epître aux Ephésiens recommande encore : « de déposer le vieil homme qui se corrompt (...), de se renouveler en l'esprit de votre intelligence et de revêtir l'homme nouveau, qui est créé selon Dieu, dans la justice et dans la sainteté de la vérité » (*Eph.*, 4, 22). « Si notre homme extérieur se corrompt, notre homme intérieur devient nouveau de jour en jour. » (*II Cor.*, 4, 16.) « Ne vous mentez pas les uns aux autres, ayant dévêtu le vieil homme avec ses actions, et ayant revêtu le nouvel homme qui est renouvelé pour la connaissance à l'image de celui qui l'a créé, là où il n'y a plus ni Grec ni Juif... » (*Col.*, 3, 9.) « Ne vous conformez pas au schéma de ce siècle, mais métamorphosez-vous par le renouvellement

de l'intelligence... » (*Rom.*, 12, 2.) « Nous étions nous aussi sans intelligence, sans foi, errants, esclaves des passions et des plaisirs multiples, passant notre existence dans la méchanceté et la jalousie, nous haïssant les uns les autres. Mais lorsque se manifesta la bonté et l'amour de l'homme de notre sauveur, Dieu, ce n'est pas à partir des œuvres que nous avons faites dans la justice qu'il nous a sauvés, mais selon sa pitié, par le bain de palingénésie et de renouvellement de l'Esprit saint, qu'il a versé sur nous, libéralement, par Jésus-Christ notre sauveur... » (*Tite*, 3, 3.)

Ce n'est donc pas assez de dire que le temps chrétien est un temps vectoriel, irréversible, orienté vers un terme de maturation. Il faut ajouter qu'il y a, dans la temporalité, une *rupture* : le moment où la créature consent à devenir créature nouvelle, par l'Esprit saint, ce moment de nouvelle naissance, d'en haut, de renouvellement radical. Il y a là un *passage* de l'ordre de la création, infestée par le péché, à l'ordre d'une nouvelle création, dans le Christ et par l'Esprit, qui empêche de comparer purement et simplement la temporalité chrétienne à la durée cosmique, ou biologique, ou végétale. Il n'y a pas simplement évolution de la création. Il y a aussi renaissance, transformation, rejet du vétuste, de l'ancien, adoption d'un Type d'Homme nouveau, qui est le Christ. S'il y a continuité entre la création ancienne et la nouvelle — c'est la même création qui se poursuit, avec un unique dessein dès le principe —, il y a aussi rupture, à partir du moment où l'homme consent à faire partie de l'ordre de Dieu, à devenir cohéritier du Fils, à déposer l'homme ancien, et à devenir une créature nouvelle selon le modèle proposé par Dieu.

Il n'est pas question, dans cette perspective, de *retourner* à notre condition antérieure, primitive, comme dans le mythe gnostique, mais au contraire de tendre, sans regarder en arrière, comme l'écrit saint Paul, vers ce qui est en avant, vers la création qui vient et qui se fait. Le christianisme n'est pas une doctrine du *retour*, comme la gnose ou le néo-platonisme, mais une doctrine de la création. La différence est capitale. C'est à partir de là que l'on comprend quelle est, en ce qui concerne la temporalité, la différence entre la structure métaphysique du christianisme et celle du néo-platonisme.

L'appel même à la vie nouvelle, à la nouvelle naissance, selon l'Esprit de Dieu, implique, du point de vue métaphysique que l'homme est créé dans des conditions telles qu'il peut accepter, ou refuser, cette naissance nouvelle, et, d'autre part, qu'il est, dans l'état présent, antérieurement à cette naissance nouvelle, privé de la vie éternelle qui est la vie même de Dieu, ou le royaume de Dieu.

La mort et la vie sont des notions qui, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, comportent un sens qui n'est pas empirique, mais proprement métaphysique, spirituel. On peut être, selon le langage biblique, biologiquement, empiriquement vivant, et cependant être, dans un autre sens, mort. Le péché est une mort. « Et vous, écrit Paul aux Ephésiens, vous étiez morts par vos péchés et vos fautes, selon lesquels vous marchiez autrefois, selon le mode de la durée de ce monde... Mais Dieu qui est riche en compassion, à cause du grand amour dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts dans nos fautes, nous a covivifiés avec le Christ — c'est par grâce que nous sommes sauvés — et nous a coressuscités avec lui... » (*Eph.*, 2, 1-5.) De même, *Col.*, 2, 13 : « Et vous qui étiez morts par vos péchés..., il vous a covivifiés en lui. » Avant d'entrer dans la vie de Dieu, nous sommes, en un certain sens, morts : « Nous, nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons les frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » (*I Jean*, 3, 14.) La « vie », selon la terminologie néo-testamentaire, n'est pas non plus une donnée empirique. C'est une donnée spirituelle, qui requiert de la part de l'homme un acte spirituel et libre : une *metanoia*, une *anakainôsis*, un renouvellement du « cœur », c'est-à-dire un renouvellement de l'esprit et de la liberté. Dans ces conditions, la « vie future » ne saurait être un simple *prolongement* de la vie présente, située sur le même plan. La vie à venir n'est pas simple prolongement de la vie présente, elle est nouvelle naissance à une vie radicalement nouvelle.

« Lorsque fut venue la plénitude du temps, écrit Paul aux Galates, Dieu envoya son fils, né d'une femme... » (*Gal*, 4, 4.)

Quelle est cette « plénitude du temps » ? C'est, d'abord, la plénitude du temps de la création, et non du temps de Dieu, qui n'est pas évoqué par la pensée biblique. La tradition des livres bibliques nous présente, nous l'avons vu, une vision de l'histoire où la création se découvre temporelle, continuée, progressive, et non instantanée. Il y a, dans la création historique, un ordre, un plan, une succession. Le monde n'est pas sorti tout armé, tout fait, des mains de Dieu. La naissance, aujourd'hui même, d'un enfant, c'est la création qui se continue. L'idée d'une création instantanée est d'ailleurs probablement une pseudo-idée, qui repose sur une conception implicitement négative de la durée, imaginée comme représentant nécessairement un manque, une déficience. Une création instantanée serait, selon ce schème imaginatif, plus digne de la toute-puissance du Créateur. Ce qui prend du temps représente de l'effort, donc

une imperfection. Le Tout-Puissant est celui qui peut réaliser instantanément ce qu'il veut.

En fait, les sciences positives nous l'apprennent, et avant les sciences, l'expérience de tous les jours; la création prend du temps, la réalité se crée petit à petit, progressivement, et non tout d'un coup.

La création de l'Homme aussi se fait progressivement. L'Homme fait petit à petit l'apprentissage de la liberté. L'histoire, c'est cette durée où l'humanité croît et se développe, fait l'expérience de la liberté, de l'échec, de l'erreur, du crime. L'homme n'a pas été créé parfait, achevé dès le commencement. Il doit coopérer, par cet apprentissage même, à sa propre création. La liberté n'est pas chose qui puisse s'imposer. Elle s'apprend. L'homme ne pouvait pas être créé achevé dès le premier moment. Il fallait la place, c'est-à-dire le temps, pour le travail propre de l'homme dans la création de l'homme. Nous verrons, dans le dernier chapitre de notre travail, comment saint Irénée pense cette condition nécessairement inachevée de la création.

La temporalité apparaît ainsi, non pas comme un caractère accessoire et accidentel, mais comme un aspect essentiel de la création. N'importe quel don n'est pas possible en n'importe quel moment. La vie ne pouvait apparaître avant que la matière n'ait atteint, dans l'évolution cosmique, un certain seuil de complexité organique. La conscience ne pouvait apparaître avant que la vie n'ait inventé des systèmes nerveux capables de la porter. La manifestation de Dieu à l'homme n'était pas possible à n'importe quel moment de l'histoire de l'anthropogénèse. La manifestation personnelle de Dieu en Israël n'était pas possible à n'importe quel moment de l'histoire et de la formation du Peuple de Dieu. Une préparation, une préadaptation, est nécessaire pour chaque création nouvelle, pour chaque don de la création. La « plénitude des temps » dont il est question dans l'Epître aux Galates signifie cette condition de maturation nécessaire à l'accomplissement du dessein de Dieu. La temporalité de la création est requise par la liberté de l'homme qui est appelé à participer à sa propre genèse.

L'incarnation, la passion, la résurrection, ont lieu une fois, une seule fois. Sur ce point encore, la manifestation de l'Absolu à l'homme selon le christianisme se distingue des manifestations, des ensomatoses, des incarnations multiples de l'Absolu selon les religions de l'Inde. Outre que selon la théologie chrétienne l'incarnation n'est pas une ensomatose, mais l'assomption par Dieu, sans confusion, de la *nature humaine*, cette *enanthrôpôsis*

est unique. Nous ne sommes pas dans la métaphysique de l'éternel recommencement, mais dans celle de l'unique création, irréversible et tendue vers un terme définitif. « Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui. Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes; mais sa vie est une vie à Dieu. » (*Rom.*, 6, 8.) « Ce n'est pas non plus pour s'offrir lui-même à plusieurs reprises, comme fait le grand prêtre qui entre chaque année dans le sanctuaire avec un sang qui n'est pas le sien, car alors il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la création du monde. Or c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'il s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice. Et comme les hommes ne meurent qu'une fois, après quoi il y a un jugement, ainsi le Christ, après s'être offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre, apparaîtra une seconde fois — hors du péché — à ceux qui l'attendent pour leur donner le salut. » (*Hébr.*, 9, 25 sq.)

Cet *hapax* que constitue l'incarnation et la passion du Christ a constitué un des éléments décisifs dans la pensée des Pères de l'Eglise, pour refuser le mythe de l'éternel retour.

La théologie et la métaphysique chrétiennes procèdent de l'idée que l'Absolu crée, librement et par don, des êtres qu'il élève jusqu'à sa propre vie, pour participer à sa propre vie. La création de l'homme a pour terme la divinisation. Non pas confusion des monades humaines dans l'Un. Non pas par retour à l'Un comme les gouttes d'eau, selon les Upanishad, retournent à l'Océan. Les monades humaines ne sont pas des parcelles de la Substance divine. Elles n'ont pas à retourner à la substance divine, puisqu'elles n'en sont pas *sorties :* elles sont créées. Mais créées pour être divinisées, créées « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Dans le Christ, écrit saint Paul, nous sommes créés nouveaux, et nous sommes cohéritiers du Christ. Nous verrons comment les Pères ont compris la doctrine chrétienne de la divinisation. Notons quelles sont les conditions requises pour que puisse être créé un dieu. Cette création d'un être qui soit vraiment à l'image et à la ressemblance de Dieu, capable de participer à la vie personnelle de Dieu, dans le Christ et par l'Esprit saint, cette création ne peut pas être immédiate, c'est-à-dire que l'existence divine ne peut pas être donnée à l'homme comme l'existence tout court est donnée à une chose. La création d'un dieu ne peut se faire sans la médiation d'un consentement de la part de cet être appelé, invité à devenir un dieu. La création d'un tel être ne peut se faire qu'en deux temps. Il y a d'abord la création immédiate de l'homme, comme des

autres animaux. Et puis il y a le temps dans lequel l'homme créé consent à cette invitation qui lui est adressée, s'approprie le don de l'existence et assume librement cette destination qui lui est proposée gracieusement. L'homme ne peut être créé dieu malgré lui. Rien ne peut dispenser le Créateur de respecter cette liberté qui est la condition même de la genèse d'un être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Nous avons noté comment dans l'Histoire sainte le Dieu d'Israël respecte la liberté de son peuple bien-aimé. L'Evangile nous parle d'invitations aux noces. Comme le diront les Pères, en Dieu il n'y a pas de violence.

L'Apôtre Paul, dans la première Epître aux Corinthiens, à propos de la résurrection, évoque ce *plan* de la création : « S'il y a un corps psychique (animal, biologique) il y a aussi un corps spirituel *(pneumatikon)*. Car il est écrit ainsi : le premier homme devint une âme vivante (*Gen.*, 2, 7); l'Homme terminal, dernier, deviendra un esprit vivifiant; mais ce n'est pas le spirituel qui est le premier, mais le psychique (l'animal), ensuite seulement le spirituel. Le premier homme est tiré de la terre, il est poussière; le second Homme est du ciel... » Le spirituel vient après. Là où est l'esprit, là est la liberté. L'homme est appelé à une transformation radicale, qui fait de lui, créature animale, un être nouveau, une créature nouvelle.

Le judaïsme orthodoxe pharisien comportait, au temps de Jésus, la doctrine de la résurrection. Le christianisme a repris cette doctrine au judaïsme pharisien. Sur ce point au moins, Jésus, Paul, et les Docteurs pharisiens sont d'accord. Nous verrons dans un chapitre spécialement consacré à ce sujet comment la pensée chrétienne dans les premiers siècles (sans parler de la théologie postérieure) s'est embrouillée à ce propos dans des pseudo-problèmes assez ridicules, tout simplement parce que les philosophes chrétiens des premiers siècles liront la doctrine juive de la résurrection des morts, ou d'entre les morts, à travers des catégories, des schèmes anthropologiques, qui sont ceux du platonisme et du néo-platonisme, et qui, métaphysiquement, ne sont pas adaptés à cette doctrine de la résurrection [31].

Notons simplement ici que cette doctrine juive et chrétienne de la résurrection implique et signifie d'abord que l'histoire a un terme, et que ce terme est définitif. L'achèvement de la création de l'œuvre de Dieu par la résurrection des morts ne sera pas suivie d'une décréation, d'un retour à l'Un, à la manière des

31. Ni à la réalité expérimentale d'ailleurs.

Cycles stoïciens par exemple. La résurrection, du point de vue de la dogmatique chrétienne, comme de la dogmatique juive, inaugure une durée définitive, le règne de Dieu.

La résurrection, selon le Nouveau Testament, ne s'opère pas sans une transformation radicale des êtres. C'est ce que Paul explique dans le chapitre 15 de la première Epître aux Corinthiens. « Mais quelqu'un dira : comment se lèveront les morts ? Avec quel corps viendront-ils ? Insensé ! Ce que tu sèmes, toi, ne reprend vie, s'il ne meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir, mais un grain tout nu, du blé par exemple, ou quelque autre semence; et Dieu lui donne un corps à son gré, à chaque semence un corps particulier. Toute chair n'est pas la même chair; autre est la chair des hommes, autre celle des bestiaux, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons (...) Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts; on est semé dans la corruption, on lève dans l'incorruptibilité; on est semé dans la honte, on lève dans la gloire; on est semé dans la faiblesse, on lève dans la puissance; on est semé corps psychique (animal, biologique), on lève corps spirituel *(pneumatikon)*. S'il y a un corps psychique (animal), il y a aussi un corps spirituel; car il est écrit ainsi : le premier homme (Adam) devint une âme vivante; le dernier Adam sera un esprit vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel qui est premier, mais le psychique, ensuite seulement le spirituel... Voici ce que je dis, frères : la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, ni la corruption l'incorruptibilité. Voici, je vous dis un mystère : nous ne nous coucherons pas tous (dans la mort), mais tous nous serons changés... Car ce corruptible doit revêtir l'incorruptibilité, et ce mortel revêtir l'immortalité... » (*I Cor.*, 15.) A la résurrection, il n'y aura plus de mariage, répond Jésus aux Sadducéens.

Les Pères de l'Eglise ne cesseront de méditer sur ces textes lorsqu'ils réfléchiront aux conditions de la résurrection.

RÉSURRECTION DES MORTS, ET IMMORTALITÉ DE L'AME

Les deux notions s'inscrivent dans des métaphysiques hétérogènes, et dont les principes, nous le verrons, sont radicalement différents. L'idée platonicienne d'immortalité de l'âme repose sur une métaphysique selon laquelle l'âme est d'essence divine. C'est donc en vertu de sa propre nature, et nécessairement que, en quittant le corps, en se purifiant des liens du corps, l'âme rejoindra cette patrie qui est la sienne, le lieu d'où elle procède,

le monde intelligible, le monde des dieux. L'âme était aliénée, exilée, dans le monde sensible, dans le corps où elle était enchaînée comme dans un tombeau. En se séparant du corps, elle se libère et retrouve son essence divine; elle connaît qui elle est, quelle est sa nature, et elle retourne là d'où elle est venue.

L'idée juive et chrétienne de résurrection des morts signifie que Dieu donne à l'homme un avenir éternel. Non pas que l'homme soit, par essence, partie de la nature divine. L'immortalité, dans cette perspective, ne va pas de soi, elle n'est pas inscrite nécessairement dans la nature de l'homme, elle est don du Créateur, au même titre que l'existence elle-même. L'homme ne retourne pas à l'Un pour se fondre dans cette Unité qu'il n'aurait jamais dû, selon les systèmes néo-platoniciens, quitter; l'homme est créé distinct, et l'union à Dieu n'est pas une confusion des natures, mais une surnaturalisation des êtres créés. L'immortalité n'est pas une conséquence nécessaire de la purification, de l'ascèse. Il ne suffit pas d'ôter l'empêchement que constitue, selon la métaphysique platonicienne, le corps, pour retourner à Dieu. La résurrection, comme la création, est grâce.

La résurrection ne va pas, selon l'eschatologie juive et chrétienne, sans un *jugement.* C'est dire que la responsabilité n'est pas ôtée à l'homme de ses actes, à l'humanité tout entière de son destin. Ce n'est pas une nécessité qui nous a fait « tomber » dans la matière, dans le monde, dans le malheur. Nous sommes créés matériels, et le péché ne provient pas de notre condition matérielle, mais de la perversion de notre liberté. Ce n'est pas une bataille de dieux, une théomachie, qui est responsable de notre condition misérable, mais le crime que l'homme commet contre l'homme. Aucun mythe ne peut enlever à l'homme la pleine et entière responsabilité de ce qu'il fait. Nous verrons comment les Pères rejettent le mythe manichéen au nom de la liberté humaine, tout comme l'école jahwiste affirme, dans le chapitre III de la *Genèse,* la liberté de l'Homme qui prend connaissance du bien et du mal, à l'encontre des mythologies de l'Orient ancien.

L'idée d'incarnation implique et présuppose toute une métaphysique. La pensée chrétienne, dans les premiers siècles surtout, s'efforcera de dégager ce qui est signifié par cette idée : l'Absolu s'est manifesté à l'homme en la personne de Jésus. Jésus n'est pas un intermédiaire créé, il n'est pas une créature envoyée pour sauver l'humanité. Il n'est pas non plus seulement un prophète. C'est Dieu lui-même qui, en Jésus, se manifeste à l'homme.

Mais, d'autre part, Jésus est vraiment homme. Il est né d'une femme. Il a mangé et bu. Il a souffert sur la croix, il est mort, non pas en apparence, pour faire semblant, mais réellement.

Et cependant, l'Absolu n'est pas aliéné, immergé dans l'incarnation, pas plus qu'il ne l'est dans la création. L'Absolu demeure transcendant, tout en opérant à l'intérieur de la création d'une manière immanente. C'est dire qu'il est libre par rapport à sa création. La création n'est pas un moment de son devenir, comme dans les spéculations gnostiques et théosophiques. Mais, dans l'incarnation aussi Dieu demeure libre. C'est librement que Jésus, étant en forme de Dieu, n'a pas voulu retenir avec avarice cette égalité avec Dieu, mais il s'est privé lui-même de ce privilège, en prenant une forme d'esclave, et devenant un être à la ressemblance des hommes. Il s'est rendu humble lui-même, jusqu'à la mort, la mort par le supplice de la croix (*Phil.*, 2, 6). Pendant que Jésus vit son existence terrestre, marche, dort, mange, Dieu demeure cependant transcendant, créateur du monde. Dieu n'est pas enfermé dans son incarnation. Ainsi la pensée chrétienne a été conduite à distinguer, au sein de l'unique substance de Dieu, des « personnes ». Elle a été conduite à distinguer, dans le Christ, deux natures. Le Logos a assumé la nature humaine. Non pas un « corps » dépourvu d'âme, mais l'homme tout entier, corps et âme. De même, lorsque Jésus dit : ceci est mon corps, c'est de son corps vivant, c'est-à-dire de lui-même qu'il s'agit, et non pas d'un « corps » qui serait *autre* que son « âme », autre que lui-même. On aperçoit ici les relations qui existent entre l'anthropologie biblique et la théologie chrétienne de l'incarnation. Si on entend « corps », ou « chair » dans les catégories d'une anthropologie platonicienne ou néo-platonicienne, c'est-à-dire dualiste, on ne peut plus comprendre en quoi consiste, du point de vue de la théologie chrétienne, l'incarnation, pas plus qu'on ne peut comprendre ce que signifie la présence réelle du Christ dans l'Eglise et dans le pain et le vin eucharistique, pas plus qu'on ne peut comprendre la résurrection. L'hérésie d'Apollinaire a précisément consisté à interpréter l'incarnation à travers les schémas anthropologiques de son temps et de son milieu, c'est-à-dire dualistes. Nous n'aborderons pas ici ces problèmes relevant de la théologie trinitaire et de la théologie de l'incarnation, mais nous signalerons au passage les moments où la « métaphysique » du christianisme se relie organiquement à la théologie chrétienne proprement dite, le moment où les problèmes métaphysiques entrent en ligne de compte pour l'intelligence de la dogmatique chrétienne.

Dans la perspective de la théologie biblique, l'incarnation n'est pas une nécessité imposée à Dieu, n'est pas un moment dialectique dans le devenir de l'Absolu — le moment de l'aliénation, du déchirement absolu — mais un don, une manifestation gracieuse et libre. « A maintes reprises et sous maintes formes, Dieu ayant jadis parlé aux pères par les prophètes, en cette fin des jours il nous a parlé dans un fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles (le monde)... » (*Hébr.*, I, 1.) Ce don, cette manifestation par incarnation, n'est pas, du point de vue de la métaphysique biblique, impossible, impensable. Dieu vient dans une création qui est sienne, qui est son œuvre, et qui est préadaptée dans le dessein même de Dieu à cette Venue, à cette Visite. Ce n'est pas dans un monde étranger, œuvre d'un dieu étranger, que le Dieu unique vient s'incarner. Il ne vient pas s'aliéner dans une matière intrinsèquement mauvaise, parce que fruit d'un Principe et éternellement mauvais. La corporalité que Dieu assume avec la nature humaine n'est pas, dans la perspective biblique, une souillure. L'idée d'incarnation est foncièrement scandaleuse et répugnante du point de vue des principes d'une métaphysique platonicienne, néo-platonicienne; mais ce sont ces principes mêmes qu'il faudrait examiner d'une manière critique, qu'il faudrait mettre en pleine lumière. Citons l'une des protestations de l'hellénisme tardif contre l'idée chrétienne d'incarnation, confondue d'ailleurs à tort, comme nous l'avons noté, avec celle d'ensomatose :

« Parmi les Chrétiens et les Juifs, il en est qui déclarent qu'un dieu ou un fils de dieu doit descendre sur la terre pour justifier les hommes, les autres, qu'il est déjà venu : idée si puérile en vérité qu'il n'est pas besoin d'un long discours pour la réfuter.

« Dans quel dessein Dieu descendrait-il ici-bas ? Serait-ce dans le but d'apprendre ce qui se passe parmi les hommes ? Mais n'est-il pas omniscient ? Ou bien, sachant toutes choses, sa puissance divine est-elle à ce point bornée, qu'il ne puisse rien corriger, s'il n'envoie tout exprès un mandataire dans le monde ?

« Si l'on entend qu'il doit descendre lui-même sur la terre, il lui faudra donc abandonner le siège de son gouvernement ? Or, s'y produit-il le plus léger changement, l'univers entier en est bouleversé. Peut-être voyant que les hommes le méconnaissaient et estimant qu'en cela quelque chose lui manquait, a-t-il eu à cœur de se manifester à eux et d'éprouver lui-même les fidèles et les incrédules ? Cela reviendrait à lui prêter une vanité toute humaine, comparable à celle de ces parvenus pressés de faire étalage de leur richesse fraîchement acquise. Dieu n'a nul besoin pour son contentement personnel d'être connu de nous. Serait-ce pour notre salut qu'il a voulu se révéler à nous, afin de sauver ceux qui, l'ayant reconnu, seront tenus pour ver-

tueux, et de punir ceux qui, l'ayant rejeté, manifesteront de ce fait leur malice ? Mais quoi ! Doit-on penser qu'après tant de siècles, Dieu se soit enfin soucié de justifier les hommes, dont auparavant il n'avait cure ? C'est se faire de Dieu une idée bien peu conforme à la sagesse et la vraie piété.

« Je ne veux alléguer aucune nouveauté; je m'attache à des idées depuis longtemps consacrées. Dieu est bon, beau, bienheureux; il est le souverain bien et la beauté parfaite. S'il descend dans le monde, il subira nécessairement un changement : sa bonté se dégradera en méchanceté, sa beauté en laideur, sa félicité en misère, sa perfection en une infinité de défauts. Qui donc aspirerait à changer de la sorte ? Un changement et une altération de la sorte sont compatibles sans doute avec une nature mortelle; mais l'essence immortelle demeure nécessairement identique à elle-même, immuable. Donc, un tel changement ne saurait convenir à Dieu. De deux choses l'une : ou c'est véritablement et effectivement que Dieu se change, comme ils disent, en un corps mortel : or, comme nous venons de le dire, cela lui est impossible; ou bien, sans changer effectivement de nature, il fait en sorte qu'il paraisse transformé à ceux qui le voient, et alors il trompe et il ment[32]. »

Nous n'aborderons pas ici des problèmes qui se trouvent posés dès le Nouveau Testament (dans les premiers chapitres de l'Epître aux Romains en particulier) : celui de la connaissance naturelle de Dieu, celui de la connaissance naturelle des exigences éthiques, problèmes qui ouvrent la porte à une réflexion plus générale sur ce que peuvent être les exigences philosophiques du christianisme en ce qui concerne l'épistémologie. Nous n'aborderons pas ici cette série de problèmes, parce que, durant l'époque que nous envisageons ici, ils n'ont guère été posés. Ils ont pris une importance capitale au XIII[e] siècle, avec saint Thomas d'Aquin, et n'ont cessé, par la suite, de s'imposer aux penseurs chrétiens comme aux philosophes non chrétiens. Le problème épistémologique est lié en fait aux principes métaphysiques que l'on adopte. Dans la métaphysique chrétienne, qui est une métaphysique de la création, le sujet connaissant est créé. En vertu de la création, il est capable de discerner, dans la réalité objective, le principe créateur qui ne cesse d'opérer en elle et de la renouveler chaque jour. En vertu de la création aussi, le sujet connaissant et agissant est

32. CELSE, in ORIGÈNE, *Contra Celsum*, IV, 2, 3, 5, 7, 14, trad. L. ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, 1925, p. 374 sq.

capable de prendre conscience, en dehors de toute révélation, des exigences internes, immanentes, de la réalité humaine en ce qui concerne l'agir, en ce qui concerne l'éthique. Il existe, en vertu de la création, une possibilité pour tout homme pensant d'accéder à la connaissance de Dieu en dehors même de la manifestation historique de Dieu à l'homme en Israël. Il existe de même et corrélativement une possibilité de discerner les exigences éthiques inscrites dans la nature des choses. Connaissance naturelle de Dieu, fondement naturel de la morale, sont deux thèses proprement philosophiques que la tradition catholique a gardées soigneusement jusqu'aujourd'hui. Mais nous ne nous en occuperons pas ici, dans la limite de l'époque et des problèmes que nous nous sommes assignés.

Au terme de cette rapide récapitulation de ce que sont les tendances et les gestes qui informent la tradition de pensée hébraïque paléo- et néo-testamentaire, arrêtons-nous devant une objection qu'on ne manquera pas de nous faire. Nous avons parlé de la doctrine biblique de l'Absolu, de l'un et du multiple, du devenir, de la matière, etc. Ces termes, et les problèmes qui y sont attachés, sont des termes et des problèmes issus d'une tradition philosophique où ils ont été élaborés : la tradition philosophique hellénique. Nous parlons donc de la pensée hébraïque, de sa structure métaphysique et de son originalité dans un langage qui n'est pas le sien. Nous lui posons des questions qui ne sont pas, à première vue, les siennes.

La pensée biblique n'a pas produit en effet de traités de métaphysique consacrés à l'Absolu, à l'un et au multiple, au devenir, au temps, à la matière, etc. Mais il n'y en a pas moins dans la pensée biblique des tendances, des gestes de pensée, et des thèses, qui ont une réalité métaphysique, même si la métaphysique, techniquement élaborée, est une œuvre de la tradition grecque. Nous retrouvons, dans la pensée hébraïque, des thèses, au moins implicites, et d'autres parfaitement explicites, qui relèvent bien de la métaphysique. Il suffit de les dégager, et de les traduire dans le langage auquel nous sommes habitués par notre formation philosophique gréco-latine et européenne. Ces mêmes problèmes métaphysiques fondamentaux que traite la pensée philosophique hellénique, la pensée hébraïque les assume aussi, mais d'une autre manière, non plus technique et scolastique, mais dans un enseignement théologique, éthique, dans une vision de l'histoire, dans sa manière de penser l'homme spirituel et corporel. Nous utilisons donc un langage technique occidental pour analyser et dégager une réalité de pensée non européenne. C'est au niveau des tendances profondes, congénitales, au niveau de

ce que nous avons appelé les « gestes » intérieurs et premiers, que se situent, nous le verrons, les oppositions essentielles entre les différentes « espèces » métaphysiques qui vont se rencontrer dès les premiers siècles chrétiens. Plus que l'appareil extérieur de l'expression conceptuelle, ce sont ces tendances et ces gestes qui nous importent ici. C'est bien le « geste » de la pensée chrétienne, enracinée dans le tuf de la pensée hébraïque, que nous voulons dégager ici. L'essence de la pensée chrétienne, c'est un certain geste que nous nous appliquerons à définir, et ce geste est essentiellement différent de celui qui informe la pensée de l'Inde, la pensée des présocratiques, la pensée de Platon et celle de Plotin. C'est au niveau de ces tendances de pensée et de ces gestes que peut s'appliquer ce que le Nouveau Testament appelle le discernement des esprits.

Le « phylum » de la pensée hébraïque s'est développé d'une manière relativement autonome, dans un milieu relativement clos. Certes, dès le début, la tradition que constitue la pensée théologique biblique a été en rapport avec des « théologies » hétérogènes et incompatibles avec elle. La théologie biblique s'est constituée *contre* les religions et les mythologies de l'ancien Orient, d'une manière consciente. Il n'y a jamais eu de cloisons étanches entre Israël et les autres peuples. Cependant, la pensée hébraïque s'est développée à l'intérieur d'elle-même, dans un relatif isolement, isolement voulu, comme un enfant est porté dans le sein de sa mère dans un relatif isolement par rapport au milieu ambiant, jusqu'à ce qu'il soit capable de supporter par lui-même les variations et les difficultés de ce milieu ambiant, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'organisme soit constitué.

Ainsi la théologie biblique s'est-elle voulue *séparée*, et la législation a constamment insisté sur ces séparations entre Israël et les nations. L'originalité, l'essence même de la théologie biblique ne pouvait être sauvée que par cette séparation voulue et systématique.

Nous avons noté comment les théologiens hébreux ont utilisé les mythes dont ils avaient connaissance, en les réduisant, en les désamorçant, et en procédant constamment à une « démythologisation », à une rationalisation. L'organisme de la pensée théologique et métaphysique d'Israël ne s'est pas constitué dans un milieu stérile, mais il a su assimiler et éliminer en restant fidèle à ses propres principes, comme un organisme vivant, qui emprunte au milieu ambiant, ce qu'il peut assimiler, et qui rejette ce qui est inassimilable.

Influence assyro-babylonienne, influence iranienne, influence hellénique à partir du IIIe siècle avant notre ère; ces influences sont réelles, indubitables, et les éléments empruntés nombreux. Mais cette influence n'a pas été passive, subie passivement.

Il s'agit, bien plutôt que d'une influence subie, d'une assimilation active qui préserve l'originalité de l'organisme et son autonomie, son essence.

La « rencontre » entre le « phylum » de la pensée hébraïque et les autres « espèces » de pensée a donc été coextensive à son élaboration, à sa constitution et à son développement. La pensée théologique et métaphysique d'Israël s'est formée en pleine pâte humaine, quoique dans un mouvement de séparation et de recueillement. La pensée biblique, du point de vue théologique, éthique, et par là même du point de vue métaphysique, a été constamment en polémique contre les théologies, les mythologies, les mœurs des nations avoisinantes.

Il en sera de même pour la pensée chrétienne.

La pensée chrétienne rencontrera, elle aussi, au cours de son histoire, des courants, des « espèces » métaphysiques, des philosophies et des doctrines religieuses, multiples. Cette rencontre est coextensive à toute son histoire. Elle se continue.

Cette rencontre avec des types de pensée hétérogènes a obligé la pensée chrétienne à un travail incessant de réflexion sur elle-même et de critique. Ces courants de pensée qui tentaient de la pénétrer, comment la pensée chrétienne les a-t-elle reçus ? A-t-elle été envahie, au point d'en devenir méconnaissable, et de perdre ce qui constitue son essence propre ? S'est-elle réfugiée dans un ghetto mental en se refusant à tout contact ? Ni l'une ni l'autre de ces réponses ne correspondrait à la réalité historique. En fait, la pensée chrétienne, depuis ses débuts jusqu'aujourd'hui, n'a pas procédé d'une manière différente de celle du Jahviste ou du Code sacerdotal par exemple : elle a été en contact avec des types de pensée auxquels elle a emprunté des éléments assimilables, et elle a rejeté, éliminé, les éléments qui étaient incompatibles avec sa propre essence, avec les principes constitutifs de sa métaphysique et de sa théologie.

Dans le titre de notre travail, on aura peut-être relevé la distinction entre la *métaphysique* du christianisme et la naissance de la *philosophie* chrétienne. Nous avons voulu indiquer par là qu'il existe, d'une part, une structure métaphysique du christianisme, immanente à la théologie chrétienne, à la révélation chrétienne : structure qui est donnée, au moins implicitement, dans cette théologie même. Et puis, d'autre part, il y a le travail des générations chrétiennes qui affrontent une autre tradition de pensée dont les principes métaphysiques sont congénitalement hétérogènes : ce travail est proprement philosophique; c'est un dialogue philosophique entre deux ou plusieurs métaphysiques. La métaphysique du christianisme est donc, selon la thèse que nous proposons ici, un donné contenu dans la révélation chrétienne en tant que telle; ou, si l'on veut ici éviter le terme de

révélation : un donné contenu structurellement dans le christianisme défini par le Nouveau Testament indissolublement lié à l'Ancien Testament. Mais de ce contenu métaphysique, la pensée chrétienne, pendant des siècles, va prendre progressivement et explicitement conscience : c'est là le travail proprement philosophique de la pensée chrétienne. C'est de ce travail séculaire que nous abordons maintenant les premiers pas.

Il importe de distinguer soigneusement, dans les textes nombreux que nous allons lire, deux choses :

1. L'intuition elle-même, la conscience que la pensée chrétienne prend de ses propres exigences, par réaction contre des thèses appartenant à une ou des métaphysiques de structure et de nature différentes. Quand les Pères repoussent telle ou telle thèse métaphysique, c'est au nom de cette conscience qu'ils ont des exigences métaphysiques du christianisme. C'est cela, surtout, qui nous importe ici.

2. Les arguments par lesquels les Pères essaient de combattre telle doctrine qu'ils refusent. Ces arguments sont de deux sortes. *A.* Arguments rationnels, appartenant à ce qu'on peut appeler la philosophie naturelle. Ils sont plus ou moins originaux. Certains sont empruntés à des philosophes païens. D'autres sont le fruit d'une réflexion originale et personnelle. Ces arguments rationnels, les Pères se les repassent, si l'on peut dire, de l'un à l'autre. Il se constitue ainsi un arsenal d'arguments que l'on retrouve identiques ou à peu près d'une époque à l'autre, d'un auteur à l'autre. *B.* Arguments scripturaires, qui ne valent que pour les hérétiques lesquels admettent la totalité de l'Ecriture, ou au moins le Nouveau Testament.

L'argumentation peut être intéressante. Elle atteste souvent une méthode de pensée authentiquement rationnelle et positive, surtout dans les polémiques antignostiques, où la pensée chrétienne s'est heurtée à une mythologie. C'est au nom d'une argumentation de bon sens que la pensée chrétienne a essayé de combattre les mythes gnostiques, manichéens, ou origénistes. Parfois l'argumentation est fastidieuse, et dépourvue pour nous, hommes du xx^{e} siècle, de tout intérêt. L'argumentation à partir de l'Ecriture atteste la conscience qu'a la pensée chrétienne de l'autorité, en matière métaphysique aussi, de l'Ecriture. C'est à partir de l'Ecriture que la pensée orthodoxe combat la gnose, l'origénisme, le manichéisme, la platonisme et le néo-platonisme. Mais souvent, là encore, l'argumentation procède d'une manière qui n'est plus guère capable de nous convaincre aujourd'hui.

Nous ne garderons l'argumentation qui entoure l'acte même de la décision métaphysique, que pour autant que cette argumentation présente un intérêt, soit en nous révélant un mode de penser qui a une consistance rationnelle, soit en nous montrant comment la philosophie chrétienne des premiers siècles s'appuie sur l'Ecriture, soit, mais rarement, pour donner un échantillon d'une manière de raisonner pittoresque, quoique incapable de nous convaincre aujourd'hui.

Il importe donc de distinguer l'acte, la décision métaphysique elle-même, la thèse, ou le rejet, de l'argumentation qui l'entoure, parce que les deux choses n'ont pas la même valeur, la même importance. Une argumentation peut être puérile, nous faire sourire, se fonder, du point de vue biblique, sur des textes mal traduits, compris de travers, séparés de leur contexte; une argumentation peut, en un mot, être nulle et non avenue pour nous aujourd'hui, et cependant l'acte proprement métaphysique que cette argumentation prétendait soutenir et protéger peut demeurer valable et en effet essentiel à la pensée chrétienne. Tel ou tel Père peut n'avoir pas su défendre d'une manière rationnelle et philosophique, ou avec une science exégétique suffisante, telle thèse métaphysique, et cependant la thèse n'est pas diminuée par l'insuffisance de l'argumentation. L'argumentation passe, la conscience qu'a prise la pensée chrétienne de ses propres exigences métaphysiques demeure. Il ne faudra donc pas nous laisser tromper par une certaine naïveté dans l'argumentation, que nous relèverons parfois. Ce qui importe, c'est ce que la pensée chrétienne *vise*, ce qu'elle veut défendre, ce qu'elle veut sauver, par telle ou telle condamnation, telle ou telle argumentation. C'est cela qui, proprement, nous intéresse ici. L'argumentation, que nous abrégerons, n'est pas pour nous ici l'essentiel. L'essentiel, c'est la découverte de la structure et des exigences métaphysiques du christianisme. Cette découverte transcende les moyens humains mis en œuvre pour la justifier.

PREMIÈRE PARTIE

LES PROBLÈMES DE LA CRÉATION

CHAPITRE PREMIER

L'AFFIRMATION DE LA CRÉATION. LA DISTINCTION ENTRE L'INCRÉÉ ET LE CRÉÉ

La première hérésie, l'hérésie fondamentale du christianisme, ce n'est pas l'hérésie ou l'ensemble des hérésies concernant le Fils, la théologie trinitaire ou la théologie de l'incarnation, c'est l'hérésie concernant Dieu en tant que créateur. En fait, nous le verrons, il y a une relation métaphysique profonde entre les diverses hérésies. Mais la première hérésie, ou la première série d'hérésies, concerne la création; ce sont les diverses manières de nier la création, ou bien de nier l'unité du principe créateur, ou encore l'excellence de la création [1].

A côté de la thèse spécifiquement hébraïque selon laquelle le monde visible tout entier procède de l'Absolu par un acte libre, volontaire, et gracieux de la part de celui-ci, à côté de la doctrine biblique de la création, il y a plusieurs autres manières possibles de concevoir ou d'imaginer les relations entre le monde et l'absolu, le monde et le divin.

1. On peut concevoir que le monde est incréé, éternel, parce que lui-même divin. Le problème de la création du monde ne se

1. Comme nous l'avons indiqué dans notre *Avant-Propos*, nous n'abordons ici la pensée chrétienne qu'au plan proprement métaphysique, et nous ne traiterons pas des problèmes théologiques en tant que tels, mais seulement des présupposés métaphysiques qui commandent telle ou telle thèse théologique. Dans le présent chapitre, et dans les suivants, où nous évoquons des problèmes concernant la création, une certaine conception de Dieu, bien entendu, se dégage par là même. Mais nous ne traiterons pas directement de la doctrine de Dieu chez les Pères. Nous avons une raison supplémentaire de ne pas aborder cet ordre de questions, dans le fait que cette étude existe déjà : G. L. PRESTIGE, *God in the Patristic Thought*, Londres, 1952, trad. franç., Paris, 1955. Notre propre travail se situe sur un terrain complémentaire à celui exploré par Prestige.

pose pas. Le monde est lui-même l'Absolu incréé et impérissable.

2. Le monde visible, sensible, tangible, n'est pas lui-même l'absolu, mais une image, ou une ombre de l'absolu. Il reste, dans cette hypothèse, à expliquer pourquoi le monde procède de l'intelligible. On peut évoquer soit la surabondance du Bien, qui rayonne et laisse émaner de lui le multiple comme une source débordante, ou bien une catastrophe, une faute, qui expliquerait pourquoi les êtres multiples ne sont pas restés au sein de l'Un. Ces deux explications sont d'ailleurs souvent associées.

3. Le monde est le résultat d'un mélange entre deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, tous deux incréés, éternels, et en quelque sorte divins. Le monde présent est la conséquence d'un mélange catastrophique entre le Bien et la Matière. Dieu est aliéné dans la matière, il est prisonnier dans la matière mauvaise par toutes ces parcelles de son essence que sont les âmes, présentes non seulement dans les corps d'hommes, mais aussi de bêtes et dans les plantes, et jusque dans les minéraux. L'animation universelle est l'aliénation de la Substance divine dans la nature.

4. Le monde n'est qu'apparence, représentation, illusion. Il reste cependant à expliquer cette illusion. L'existence multiple, individuelle, personnelle, est illusoire. Nous sommes tous l'Un. Mais encore faut-il rendre compte de cette illusion nécessaire et douloureuse. C'est un péché précosmique qui est responsable de cette illusion que constitue le monde du multiple et de l'individuation. Cette faute est commise au sein de l'Absolu lui-même. La sagesse, le salut, consistent à résorber cette illusion de l'existence individuelle et corporelle, et à remonter à l'Un dont nous sommes des parcelles, oublieux de notre propre essence.

On le voit, dans ces différentes hypothèses, la doctrine du monde est liée à une doctrine du multiple, et à une doctrine de l'âme.

5. La genèse du monde est un moment nécessaire à la genèse de l'Absolu lui-même. Le monde est bien le lieu de l'aliénation de l'Absolu, et la nature est bien la conscience divine aliénée, objectivée, pétrifiée. Mais ce n'est pas, comme dans le manichéisme, un principe incréé et étranger qui est responsable de cette aliénation. C'est librement que l'Absolu s'engage dans cette aliénation en devenant pour soi-même un autre, et en surmontant ensuite cette objectivation, cette aliénation, pour retourner à soi. Ce processus cosmogonique est nécessaire à l'Absolu pour prendre conscience de soi. La tragédie du monde et de l'histoire est une étape nécessaire à la genèse de l'Absolu, qui ne se réalise que dans ce déchirement surmonté. La cosmogonie est théogonie.

Nous n'avons pas à examiner ici comment, dans l'histoire des métaphysiques, dans l'histoire des philosophies grecques en particulier, l'existence du monde est comprise, pensée, en dehors de la perspective, exclusivement biblique, de la création; comment, dès lors, l'ontologie, la cosmologie, l'anthropologie, sont constituées en dehors d'une métaphysique de la création. C'est toute l'histoire de la philosophie qu'il faudrait exposer de ce point de vue. On sait que, chez les présocratiques, chez Platon, Aristote, Plotin, le monde est incréé, éternel, divin. Selon Hésiode et la cosmogonie orphique, c'est, comme dans la cosmogonie babylonienne, le Chaos qui est premier. Le Chaos est, en quelque sorte, l'absolu incréé d'où tout est sorti. « Donc, avant tout fut Chaos; puis Terre aux larges flancs, assise, sûre, à jamais offerte à tous les vivants, et Eros, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir. Du Chaos naquirent Erèbe et la noire nuit. Et de Nuit, à son tour, sortirent Ether et Lumière du Jour, etc. [2] » « Au commencement étaient Chaos et la Nuit, l'Erèbe noir et le vaste Tartare : ni la Terre, ni l'Air, ni le Ciel n'existaient. Dans le sein infini de l'Erèbe, tout d'abord la Nuit aux ailes noires produit un œuf sans germe, d'où, dans le cours des saisons, naquit Eros le désiré... [3] » « Ce monde, nous dit un fragment d'Héraclite, ce monde qui est le même pour tous les êtres, ce n'est ni un dieu ni un homme qui l'a fait, mais il était éternellement, et il est et il sera, un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure [4]. » L'affirmation de la divinité du monde, de la divinité des astres, constitue un dogme fondamental de la philosophie hellénique [5]. Les Pères croiront souvent trouver dans le *Timée* une doctrine de la création identique à celle qu'ils lisaient dans les livres de « Moïse ». Le *Timée* a ainsi donné lieu à l'une des premières tentatives de concordisme entre la Bible et la « science » d'une époque donnée. Mais, comme le souligne le P. Festugière, le Démiurge du *Timée* n'est au vrai « qu'un double mythique de l'Ame du Monde — laquelle, ne l'oublions pas, est pourvue d'un Intellect (νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, 30 b 5). Le monde est en réalité éternel, il est éternellement un *Kosmos*, c'est-à-dire un Ordre, et il est éternellement en mouvement : ce qui le meut et le maintient en ordre,

2. Hésiode, *Théogonie*, 116 sq., trad. Mazon modifiée.
3. Aristophane, *Les Oiseaux*, 693 sq., trad. Van Daele modifiée; cité par P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949, p. 234.
4. Fragment 30.
5. Cf. par exemple *Epinomis*, 982 *a* - 983 *d*.

c'est l'Ame du Monde, non moins éternelle. Cependant, comme, en vertu du cadre épique qu'il a choisi, Platon a résolu de présenter son exposé cosmologique à la manière d'une cosmogonie (toute cosmogonie implique un passage du Chaos à l'Ordre), l'image d'une production temporelle s'offre naturellement à son esprit : de même que les dieux de la *Théogonie,* le dieu-monde est né et il a un père (τὸν... πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, 28 c 3). D'autre part, comme le monde est une belle œuvre d'art (ἐκ τέχνης, 33 d 1), cet ouvrage suppose un Ouvrier. Ainsi, ce qui est au vrai l'opération éternelle de l'Ame du Monde sur le corps du monde prend-il ici la figure d'une opération temporelle d'un Ouvrier divin qui procède graduellement et, par une suite de démarches, fait passer son ouvrage de l'état amorphe à l'achèvement. Mais il ne faut pas que ces métaphores, empruntées au domaine de l'art, nous fassent illusion : *s'il est principe du mouvement* du monde (κίνησιν ἀπένειμεν αὐτῷ, *Tim.* 34 a 1), et d'un mouvement ordonné (τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν, 34 a 2, cf. a 5-6), le Démiurge du *Timée,* en conséquence de la doctrine du *Phèdre* (245 c), ne peut être que l'Ame du Monde, dont l'action sur le monde ne comporte ni début ni fin [6]. » Le monde est un être vivant pourvu d'une Ame et d'un Intellect, ζῷον ἔμψυχον ἔννουν (*Timée,* 30 c); il est un vivant unique et visible, ζῷον ἓν ὁρατόν (*Timée,* 30 d). On trouve, chez Platon, des résidus du vieux mythe selon lequel au commencement il y avait le Désordre. C'est ce désordre primitif sous-jacent au monde, qui est la cause du mal qui sévit dans le monde. Le Démiurge platonicien rencontre une résistance dans ce Désordre initial, qui limite ses possibilités. « Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes : il a exclu, *autant qu'il était en son pouvoir,* toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre, et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. » (*Timée,* 30 a.) On aperçoit comment le problème du mal se pose, dès lors, en fonction d'une certaine ontologie, que la pensée chrétienne rejettera.

Selon Aristote, l'univers est inengendré, impérissable, éternel. « Disons maintenant que non seulement il n'y a qu'un Ciel, mais encore qu'il est impossible qu'il y en ait plusieurs; et qu'en outre, étant incorruptible et ingénérable, il est éternel : ἄφθαρτος, ἀγένητος, ἀΐδιος [7]. » « Qu'ainsi donc le Ciel tout entier, ni n'ait été engendré, ni ne puisse se corrompre, comme certains

6. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* II, p. 104-105.

7. *De Coelo,* I, 9, 277 b, trad. J. Tricot.

l'assurent de lui, mais qu'il soit un et éternel, n'ayant pas de commencement et de fin de son éternelle durée, mais qu'il contienne et embrasse en lui-même l'infinité du temps, nous pouvons en recevoir la conviction de ce que nous avons dit. » (II, 1, 283 b.) Les astres sont des substances divines. « C'est pourquoi il est bon de se persuader de la vérité des antiques doctrines, surtout de celles de nos pères, et suivant lesquelles il existe quelque chose d'immortel et de divin parmi les êtres doués de mouvement, et d'un mouvement tel qu'il est sans aucune limite et qu'il est même plutôt la limite des autres mouvements. » (II, 1, 284 a.) « Le ciel est incorruptible et inengendré : ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος. » (II, 1, 284 a.) Le ciel est un corps divin, et donc mû éternellement d'un mouvement circulaire : « L'acte de dieu est immortalité, c'est-à-dire vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu'à ce qui est divin appartienne un mouvement éternel. Mais puisque tel est le caractère du Ciel (car c'est un corps divin), pour cette raison il lui est donné le corps circulaire, qui, par nature se meut toujours en cercle. » (II, 3, 286 a.)

Nous verrons plus loin, dans la notice que nous consacrerons à la doctrine de la chute de l'âme chez Plotin, les textes où Plotin affirme que l'idée d'une création libre et volontaire du monde n'a pas de sens. Le monde est produit nécessairement, éternellement. Il est divin, il est un dieu second. Les astres sont divins :

« Voici qui est absurde : ces gens, avec un corps tel que le corps humain, avec une âme remplie de désirs, de peines, de colère, ne méprisent pourtant pas leur pouvoir, et ils prétendent être capables de contact avec l'intelligible; mais s'il s'agit du soleil, ils nient que cet astre possède un pouvoir bien plus exempt de passion, plus conforme à l'ordre et moins sujet à l'altération que le nôtre; il n'aurait pas même l'intelligence, cet astre si supérieur à nous qui venons de naître et sommes empêchés par tant d'illusions d'aller jusqu'à la vérité ! D'après eux, les hommes, même les plus méchants, ont une âme immortelle et divine, et le ciel entier, avec ses astres, ne possède pas d'âme immortelle ! Le ciel est fait pourtant de choses bien plus belles et plus pures que notre corps; ils en voient la régularité, la belle disposition et la belle ordonnance, et ils blâment plus que personne le désordre des choses terrestres. Comme si l'âme immortelle préférait le lieu inférieur et voulait céder le lieu supérieur à une âme mortelle [8] ! »

8. Plotin, *Enn.,* II, 9, 5, trad. E. Bréhier.

« Voyez donc la terre avec ses animaux variés et immortels, l'univers jusqu'au ciel, rempli d'êtres vivants; et les astres, qu'ils soient dans les sphères inférieures ou au plus haut du monde, pourquoi ne seraient-ils pas des dieux, puisqu'ils sont transportés d'un mouvement régulier et circulent avec ordre ? » (II, 9, 8.)

« Toutes les cosmogonies helléniques, écrivait Pierre Duhem, sont, en dernière analyse, des théologies; au cœur de chacune d'elles, nous trouvons des dogmes religieux, soit que ces dogmes aient été admis à titre d'axiomes, de découvertes dues à l'intuition, comme le veulent le platonisme et le néoplatonisme, soit qu'une analyse, à laquelle l'expérience à servi de point de départ, les retrouve lorsqu'elle arrive à son terme, comme le fait l'analyse péripatéticienne. Ces dogmes d'ailleurs, pris en ce qu'ils ont d'essentiel, ils sont les mêmes dans toutes les philosophies grecques, ils sont ceux qu'enseignaient les écoles pythagoriciennes de la Grande Grèce : Les corps célestes sont divins, ce sont les seuls dieux véritables; éternels et incorruptibles, ils ne connaissent d'autre changement que le mouvement parfait, le mouvement circulaire et uniforme ; par ce mouvement, ils règlent, suivant le plus rigoureux déterminisme, la marche de tous les changements dont le monde sublunaire est le théâtre.

« Or la Science moderne naîtra, peut-on dire, le jour où l'on osera proclamer cette vérité : La même mécanique, les mêmes lois, régissent les mouvements célestes et les mouvements sublunaires, la circulation du soleil, le flux et le reflux de la mer, la chute des graves. Pour qu'il fût possible de concevoir une telle pensée, il fallait que les astres fussent déchus du rang divin où l'Antiquité les avait placés, il fallait qu'une révolution théologique se fût produite.

« Cette révolution sera l'œuvre de la théologie chrétienne.

« La Science moderne a été allumée par une étincelle jaillie du choc entre la théologie du paganisme hellénique et la théologie du christianisme [9]. »

Dans les premières générations chrétiennes qui suivent immédiatement celle des Apôtres, la doctrine de la création va de soi. Elle n'est pas explicitée parce qu'elle ne semble pas mise en question. On trouve mention de la création par exemple dans l'Epître de Barnabé, XV, 3 [10], chez Clément de Rome dans la

9. P. DUHEM, *Le Système du Monde*, II, p. 453.
10. ἐν ἀρχῇ τὴς κτίσεως.

première Epitre aux Corinthiens, XXVII, 4 [11]. Dieu est appelé par Clément : δημιουργὸς [12].

Dès qu'ils sont mis en présence de doctrines philosophiques ou théologiques qui la nient, les Pères affirment, comme article premier du credo chrétien, la création du monde par un Dieu unique :

HERMAS

« Premier point entre tous : crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et organisé, qui a tout fait passer du néant à l'être, qui contient tout et seul n'est pas contenu [13]. »

ARISTIDE

Dieu, écrit Aristide, est sans principe et éternel, immortel et sans besoin [14], tandis que les éléments, τὰ στοιχεῖα, eux, ne sont pas des dieux; ils sont corruptibles et soumis à l'altération; du non-être ils ont été produits par un ordre de celui qui est vraiment Dieu, lequel est incorruptible et inaltérable et invisible [15]. Les chrétiens connaissent Dieu, qui est le créateur et le démiurge de l'univers, dans le Fils monogène et l'Esprit saint, et ils n'adorent pas d'autres dieu hors celui-là [16].

A partir de Justin, l'affirmation de la création, l'affirmation du Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, et de tout ce

11. « D'un mot de sa toute puissance il a établi l'univers et d'un mot il peut le détruire... Il fait tout quand et comme il veut. »
12. *I. Cor.*, XXVI, 1 : ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων ; XXXIII, 2 : Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων; XXXV, 3 : ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων.
13. HERMAS, *Le Pasteur, Préceptes*, I, 11, trad. R. JOLY, *SC*, p. 145 : Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν. Cf. *VIS.*, I, 1, 6 : ὁ Θεὸς... κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα...
14. *Apologia, EP*, 110.
15. *Apologia, EP*, 111 : ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως Θεοῦ.
16. *Apologia*, 15, *EP*, 112 : κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων ἐν Υἱῷ μονογενεῖ.

qu'ils contiennent, créateur de l'homme, distinct ontologiquement du monde créé, est un lieu commun de la prédication, de l'apologétique et de la polémique chez les Pères. Cette affirmation vise d'une manière générale le paganisme, qui divinisait le monde, les astres, les forces naturelles, et même les hommes et les animaux. Elle vise plus particulièrement les philosophies grecques, celle de Platon et celle des Stoïciens notamment. Elle vise aussi, nous le verrons plus loin, les systèmes gnostiques dualistes qui nient que l'Absolu soit unique, en posant deux principes.

Cette doctrine de la création, affirmée par les Pères, est évidemment corrélative d'une doctrine de Dieu, d'une doctrine de l'Absolu, qui apparaît dans les textes mêmes où les Pères distinguent l'Absolu du monde, de la matière, et affirment la création.

Ces textes sont innombrables. Nous en avons rassemblé ici quelques-uns, qui présentent un intérêt philosophique. Nous verrons plus loin comment, à propos de problèmes métaphysiques précis, la pensée chrétienne des premiers siècles creuse l'idée même de création et en dégage tout le sens.

JUSTIN

« Il y eut dans les temps reculés, et plus anciens que tous ces prétendus philosophes, des hommes heureux, justes et chéris de Dieu, qui parlaient par l'Esprit saint, et rendaient sur l'avenir des oracles qui sont maintenant accomplis : on les appelle prophètes. Eux seuls ont vu et annoncé aux hommes la vérité, sans égard ni crainte de personne... Ils ont glorifié l'auteur de l'univers, Dieu et Père, et ils ont annoncé le Christ qui vient de lui, son Fils : τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα ἐδόξαζον[17]. »

« Il n'y aura jamais d'autre Dieu, Tryphon, et il n'y en a pas eu d'autres depuis les siècles (...), que celui qui a fait et ordonné cet univers (XI, 1), πλὴν τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τόδε τὸ πᾶν. »

« La Sibylle et Hystaspe ont dit que la nature corruptible serait consumée par le feu. Les philosophes qu'on appelle stoïciens enseignent que Dieu même se résoudra en feu et qu'après ces changements le monde renaîtra. Quant à nous, nous pensons

17. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, trad. G. ARCHAMBAULT, *Textes et Documents publiés sous la direction de Hemmer et Lejay*, VII, 1-2.

que le Dieu qui a tout créé est supérieur à cette nature changeante. Sur certains points, nous sommes d'accord avec les plus estimés de vos philosophes et de vos poètes; sur d'autres, nous avons une doctrine plus haute et plus digne de Dieu, seuls enfin nous prouvons ce que nous affirmons... [18]. »

TATIEN

« Dieu qui est invisible aux yeux des humains, que leur art ne peut concevoir... C'est seulement si l'on m'ordonne de le renier que je n'obéirai pas... Notre Dieu n'a pas de commencement dans le temps, il est seul sans principe et lui-même est le principe de toutes choses. Dieu est esprit; il n'est pas immanent à la matière; mais il est le créateur des esprits, de la matière et des formes qui sont en elle. On ne peut le voir ni le toucher; c'est lui qui est le père des choses sensibles et des choses invisibles. Nous le connaissons par sa création, et nous concevons par ses œuvres sa puissance invisible. Je ne veux pas adorer sa création, qu'il a faite pour nous. C'est pour nous que le soleil et la lune ont été créés, comment donc pourrais-je adorer ceux qui sont mes serviteurs; comment pourrais-je faire des dieux avec du bois et de la pierre ? L'esprit qui pénètre la matière est inférieur à l'esprit divin; comme il est analogue à l'âme, on ne doit pas lui rendre les mêmes honneurs qu'au Dieu parfait. Il ne faut pas non plus offrir des présents à Dieu, car celui qui n'a besoin de rien ne doit pas être traité par nous comme s'il avait des besoins; ce serait le calomnier [19]. »

« Dieu était dans le principe, et nous avons appris que le principe, c'est la puissance du Logos. Car le maître de toutes choses, qui est lui-même le support substantiel de l'univers, était seul en ce sens que la création n'avait pas encore eu lieu; mais en ce sens que toute la puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il renfermait en lui-même toutes choses par le moyen de son Logos [20]. »

18. JUSTIN, *Ire Apologie*, XX, trad. LOUIS PAUTIGNY, coll. Hemmer et Lejay : ἡμεῖς δὲ κρεῖττόν τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν.

19. TATIEN, *Discours aux Grecs*, IV, trad. A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien suivies d'une traduction française du discours avec notes*, Paris, 1903, p. 113 : Θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἄναρχος ὤν, καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή. κ. τ. λ.

20. TATIEN, *Ibid.*, V.

ATHÉNAGORE

« Que nous ne soyons pas des athées — je répondrai à chacun des griefs qu'on nous fait —, j'ai peur qu'il ne soit risible de réfuter ceux qui affirment que nous le sommes [...] Mais nous qui distinguons Dieu de la matière, qui montrons qu'autre chose est la matière, autre chose est Dieu et qu'entre les deux il y a beaucoup de différence — car le divin est incréé, éternel, visible uniquement à l'esprit et à la raison, tandis que la matière est créée et corruptible —, n'est-il pas absurde de nous attribuer le nom de l'athéisme ? [...] Puisque notre doctrine professe un seul Dieu, créateur de cet univers, lui sans devenir, puisque ce n'est pas ce qui est qui devient mais ce qui n'est pas — toutes choses ayant été faites par lui, par le moyen du Verbe qui vient de lui —, c'est sans raison que nous souffrons à la fois d'être mal nommés et d'être persécutés [21]. »

« Quoi donc ? Parce que la multitude, incapable de discerner ce qu'est la matière, ce qu'est Dieu, ce qu'il y a entre l'une et l'autre, va vers les idoles qui sont faites de matière, nous qui discernons et séparons l'incréé et le créé, l'être et le non-être, l'intelligible et le sensible et qui donnons à chacune de ces choses le nom qui lui convient, nous devrions, pour leur faire plaisir, aller vers les idoles et les adorer ?

« Si la matière et Dieu sont une seule et même chose, deux noms pour un seul être, nous sommes des impies, parce que nous ne regardons pas comme des dieux la pierre et le bois, l'or et l'argent. S'ils diffèrent totalement l'un de l'autre, autant que l'artisan et les ressources dont il dispose pour son art, pourquoi sommes-nous accusés ? Il en est comme du potier et de l'argile : l'argile est la matière, le potier est l'artisan et Dieu le démiurge; la matière lui est soumise en vue de l'art. Mais comme l'argile par elle-même ne peut devenir des vases sans l'art, ainsi la matière, susceptible de toute forme, ne prendrait pas, sans Dieu le démiurge, ni différenciation, ni forme ni beauté. Or, nous ne tenons pas l'argile pour plus précieuse que celui qui l'a travaillée, ni les coupes et les vases d'or que le fondeur; mais s'il y a dans ces objets quelque chose d'agréable à cause de l'art, nous louons l'artisan et c'est lui qui recueille la gloire d'avoir fait ces objets. De même, lorsqu'il s'agit de la matière et de Dieu,

21. ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, IV, *PG*, VI, 897, trad. G. BARDY, *SC*, p. 79.

ce n'est pas la matière qui possède la juste gloire et le juste honneur de l'ordonnance des belles choses, mais le démiurge, Dieu. Ainsi, si nous regardions comme des dieux les formes de la matière, nous paraîtrions ne pas avoir le sentiment du vrai Dieu, plaçant sur le même plan l'éternel et les choses soumises à la dissolution et à la corruption [22]. »

« Certes, le monde est beau; il embrasse tout par la grandeur et par la disposition des astres qui sont dans le cercle de l'écliptique et de ceux qui sont au septentrion, et encore par sa forme sphérique. Pourtant, ce n'est pas lui qu'il faut adorer, mais son artisan...

« Le monde n'a pas été fait comme si Dieu en avait besoin. Car Dieu lui-même est tout pour soi-même, lumière inaccessible, monde parfait, esprit, puissance, raison. En vérité, si le monde est un instrument harmonieux, s'il se meut suivant le rythme, c'est celui qui donne l'harmonie et qui produit les sons, celui qui chante le cantique mélodieux et non pas l'instrument que j'adore. De même, lorsqu'il s'agit de jeux publics, les athlothètes ne laissent pas de côté les joueurs de cithare, pour couronner leurs cithares. Que le monde soit, comme le dit Platon, art de Dieu, en admirant sa beauté, je me dirige vers l'artiste; qu'il soit substance et corps, comme le disent les péripatéticiens, nous ne négligeons pas d'adorer la cause du mouvement du corps, Dieu, pour tomber au niveau des éléments pauvres et débiles et pour adorer la matière passive plutôt que l'air qui est impassible selon eux. Que si l'on voit dans les parties du monde des puissances de Dieu, nous n'adorons pas les puissances, mais leur créateur et leur maître.

« Je ne demande pas à la matière ce qu'elle n'a pas ; je n'abandonne pas Dieu pour adorer les éléments auxquels rien n'est possible en dehors de ce qui leur a été ordonné; car s'ils sont beaux à voir grâce à l'art du démiurge, ils sont corruptibles par la nature de la matière. Platon rend témoignage à cette doctrine : « L'être, dit-il, que nous appelons ciel et monde, « tout comblé qu'il ait été de dons bienheureux par le Père, ne « laisse pas de participer au corps : il ne saurait donc être « entièrement exempt de changement. » (*Polit.* 269 b.) En vérité, si tout en admirant le ciel et les éléments de l'art je ne les adore pas comme dieux, parce que je connais la raison de la dissolution à laquelle ils sont soumis, comment appellerais-je dieux ce dont je sais que des hommes sont les fabricants [23] ? »

« Car chacun des êtres auxquels on a attribué l'essence divine

22. ATHÉNAGORE, *Ibid.*, p. 103.
23. ATHÉNAGORE, *Ibid.*, p. 104.

a eu un commencement [24]. Si, en effet, ils sont créés, n'étant pas auparavant, comme le disent ceux qui ont parlé d'eux comme de dieux, ils ne sont pas. Ou bien, en effet, un être est incréé et il est éternel, ou bien il est créé et il reste corruptible. Et je ne parle pas ici d'une manière et les philosophes d'une autre : « Quel est l'être éternel et qui ne naît point, et quel est celui qui « naît toujours et n'existe jamais [25] ? » En parlant de l'intelligible et du sensible, Platon enseigne que ce qui est toujours, l'intelligible, est incréé; que ce qui n'est pas, le sensible, est créé, ayant commencé et devant cesser.

« Pour la même raison, les Stoïciens disent que toutes choses seront détruites par le feu et qu'elles existeront de nouveau, le monde recommençant ainsi à exister. Mais si, comme ils le disent, il y a un double principe, l'un actif et principal, comme la Providence, l'autre passif et changeant, comme la matière, et s'il est impossible que, même gouverné par la Providence, le monde créé demeure dans le même état, comment demeure la constitution des dieux qui ne sont pas par nature mais qui deviennent ? Mais l'eau n'est pas, comme ils le disent, le principe de tout : comment en effet une chose pourrait-elle être constituée d'éléments simples et sans composition ? Il faut à la matière un artisan et à l'artisan une matière. Ou bien comment les formes existeraient-elles sans la matière et sans l'artisan ? D'une part, il n'y a pas de raison que la matière soit plus ancienne que Dieu, car il est nécessaire que la cause efficiente existe antérieurement à ce qui devient [26]. »

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

« Nous, au contraire, nous reconnaissons un Dieu, mais un seul, créateur, auteur, organisateur de tout cet univers... [27].

« Il n'a pas de commencement parce qu'il n'est pas engendré; il est immuable autant qu'immortel. On l'appelle Dieu... Il est Seigneur parce qu'il est maître de tout; Père, parce qu'il existe avant tout; Fondateur, Créateur, parce qu'il a tout produit et

24. Texte altéré, nous dit le traducteur, et traduction approximative.
25. PLATON, *Timée*, 27 d.
26. ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, XIX, trad. G. BARDY.
27. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, III, 9, trad. J. SENDER, *SC*, p. 223 : Ἡμεῖς δὲ καὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἕνα τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου.

créé ; Très-Haut, parce qu'il est supérieur à tout ; universel Souverain, car lui-même il est maître de tout et il contient tout. Les hauteurs des cieux, les profondeurs des abîmes, les extrémités de la terre sont dans sa main; il n'est pas de lieu où soit suspendue son action. Le ciel est son travail, la terre est son ouvrage, la mer est sa création, l'homme est son œuvre et sa propre image. Le soleil, la lune et les étoiles sont les éléments de son ordre : ils doivent fournir des signes, des mesures temporelles, des jours et des années, et être d'utiles serviteurs pour les hommes. L'univers a été créé par Dieu, tiré du néant à l'existence, afin que par ses œuvres on connût et on imaginât sa grandeur : τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, κ. τ. λ. [28]. »

IRÉNÉE

Il faut nous souvenir, écrit saint Irénée dans La *Démonstration de la Prédication apostolique*, « que l'Etre éternel est Dieu et qu'il est au-dessus de toutes choses créées, que tout est placé sous lui et que, tout ce qui est placé sous lui, c'est lui qui l'a créé, en sorte que Dieu n'a autorité ni seigneurerie sur ce qui serait à un autre, mais sur ce qui est à lui et que toute chose est à Dieu; et que, pour cette raison, Dieu est tout-puissant et toute chose vient de Dieu.

« Car, nécessairement, les choses créées (d'ici-bas) tirent de quelque cause le principe de leur existence, et le principe de toutes (choses) c'est Dieu; car lui-même n'a été créé par personne, mais (c'est) par lui-même que toute chose a été créée. Et c'est pourquoi il faut en premier lieu croire qu'il y a un Dieu, le Père, qui a créé et organisé l'ensemble des choses et a fait exister ce qui n'était pas, et (qui) contenant l'ensemble des choses, est seul à ne pouvoir être contenu. Or, dans cet ensemble, il y a également ce monde-ci qui nous concerne, et, dans le monde, l'homme : donc ce monde aussi a été formé par Dieu.

« Voici donc comment se fait l'exposé (de cette doctrine) : un seul Dieu Père non créé, invisible, créateur de l'univers, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, et après lequel il n'y a pas d'autre Dieu, et, que Dieu est intelligent, (c'est) pour cela (que) la création des choses fut œuvre d'intelligence; et Dieu

28. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ibid.*, I, 4, p. 65-67.

est esprit, aussi (est-ce) par l'Esprit (qu') il a arrangé toute chose... [29]. »

« Et voici la règle de notre foi, le fondement de l'édifice et ce qui donne fermeté à notre conduite :

« Dieu Père, incréé, qui n'est pas contenu, invisible, un Dieu, le créateur de l'univers; tel (est) le tout premier article de notre foi [30]. »

PSEUDO-HIPPOLYTE

« Tous ces philosophes ont exprimé leurs opinions sur la nature et sur la genèse de l'univers comme nous venons de le rapporter. Ils sont tous descendus en dessous du divin pour s'occuper de la substance des choses qui deviennent. Frappés de la grandeur de la création, ils ont pensé qu'elle était le divin. Ils ont donné la préférence, celui-ci à telle partie de la création, celui-là à telle autre, mais ils n'ont pas reconnu le Dieu de ces créatures et leur démiurge [31]. »

ÉCRIT A DIOGNÈTE

Dans l'écrit *A Diognète,* la création est affirmée en même temps que le rôle du Verbe dans la création :

« C'est en vérité le Tout-Puissant lui-même, le Créateur de toutes choses, l'Invisible, Dieu lui-même qui, l'envoyant du haut des cieux, a établi chez les hommes la Vérité, le Verbe saint et incompréhensible et l'a affermi dans leurs cœurs. Non, comme certains pourraient l'imaginer, qu'il ait envoyé aux hommes quelque subordonné, ange ou archonte, un des esprits chargés des affaires terrestres, ou de ceux à qui est confié le gouvernement du ciel, mais bien l'Artisan et l'Organisateur de l'univers : c'est par lui que Dieu a créé les cieux, par lui qu'il a enfermé la mer dans ses limites; c'est lui dont tous les éléments

29. Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique,* 3-5, nouv. trad. de l'arménien par L. M. Froidevaux, *SC,* p. 32-35.

30. Irénée, *Ibid.,* 6, p. 39.

31. Pseudo-Hippolyte, *Refut.,* I, 26, 3, éd. Wendland, p. 31, trad. Siouville modifiée. En ce qui concerne l'auteur de l'*Elenchos* — question qui n'est pas ici de notre ressort ni sur notre plan de recherche —, voir Pierre Nautin, *Hippolyte et Josipe,* Paris, 1947.

cosmiques observent fidèlement les lois mystérieuses; lui de qui le soleil a reçu la règle qu'il doit observer dans ses courses journalières; lui à qui obéit la lune, brillant pendant la nuit; lui à qui obéissent les astres qui accompagnent la lune dans son cours; c'est de lui que toutes choses ont reçu disposition, limites et hiérarchie... [32]. »

Cette doctrine de la création, les Pères l'expriment d'abord d'une manière négative, en niant des doctrines qui étaient admises dans le paganisme : la divinité du monde, des astres, des forces naturelles, voire des hommes. Comme les prophètes d'Israël, et après eux, les Pères procèdent à un travail de réflexion critique et cathartique. Ils se moquent du paganisme qui a divinisé les astres, les éléments, les hommes et même les bêtes. Cette polémique contre le paganisme ne nous retiendra pas. Elle est pour nous, aujourd'hui, acquise, et ne fait plus problème. Elle reprend les thèmes qui se trouvent chez les prophètes hébreux, et n'apporte aucun argument très nouveau. Citons à titre d'exemple l'une des multiples pages que les Pères ont consacrées à cette critique de la divinisation du monde [33].

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

« Certains en sont arrivés, je ne sais comment, à une telle erreur, qu'ils adorent, non pas Dieu, mais une œuvre divine, le soleil, la lune, tout le chœur des astres; contre toute raison, ils les considèrent comme des dieux, quand ils ne sont que les instruments du temps. « C'est par sa parole qu'ils ont été soli-
« dement établis et c'est le souffle de sa bouche qui a fait toute
« leur puissance » (*Ps.* 32, 6). L'art humain fabrique des maisons, des navires, des villes, des tableaux; mais Dieu, comment dire tout ce qu'il fait ? Regardez le monde entier, c'est son œuvre; le ciel, le soleil, les anges, les hommes sont « les œuvres de ses
« doigts » (*Ps.* 8, 4). Qu'elle est grande, la puissance de Dieu! Il a suffi de sa volonté pour faire le monde; car, à lui seul, Dieu l'a fait, puisque seul aussi il est réellement Dieu ; par son seul vouloir, il crée et son simple désir est suivi de réalisation. Il se trompe sur ce point, le chœur des philosophes, qui reconnaissent

32. *A Diognète,* VII, 2, trad. H.-I. Marrou, *SC,* p. 65-66.

33. Voir aussi, par exemple, Tertullien, *Ad Nationes,* II, III, VIII et sq. : Critique de la divinisation des éléments par les philosophes, de la divinisation des créatures et du monde. Voir aussi, pour la critique de la divinité des astres, Lactance, *Institutions divines,* II, 5-6.

que l'homme est vraiment né pour la contemplation du ciel, mais qui adorent les phénomènes célestes et le spectacle qui se découvre à leurs yeux... Qu'aucun d'entre vous n'adore le soleil, mais qu'il dirige ses désirs vers le fabricateur du soleil (τὸν ἡλίου ποιητὴν); qu'il ne divinise pas le monde, mais qu'il recherche le créateur du monde (τὸν κόσμου δημιουργὸν) [34] ! »

« Le père de la secte (des péripatéticiens = Aristote), faute d'avoir conçu le père de l'univers, croit que celui qu'il appelle « très haut » est l'âme du tout, c'est-à-dire qu'en regardant comme dieu l'âme du monde il se contredit lui-même... [35]. »

ORIGÈNE

Celse avait prétendu, dans son *Discours vrai,* que les Juifs adoraient le ciel : « Pour ce qui est des Juifs, écrivait-il, ce qui est surprenant chez eux, c'est qu'ils adorent le ciel et les anges qui l'habitent, tandis que des parties les plus augustes et les plus puissantes du ciel - - du soleil et de la lune, des astres fixes ou errants - - ils font fi. Comme s'il était admissible que le tout soit Dieu, mais que les parties de ce tout ne soient pas divines... [36]. »

Origène n'a pas de peine à répondre qu'en ceci Celse se trompe, et qu'il écrit au sujet de ce qu'il ignore. Car, ajoute Origène, il est bien évident, pour tout homme qui a étudié les doctrines du Judaïsme, que les Juifs qui sont fidèles à leur Loi n'adorent rien d'autre que le Dieu qui a créé le ciel et toutes choses. Il est en effet écrit dans leur Loi : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne te feras pas d'idole, ni image de ce qui est en haut dans le ciel, en bas sur la terre, ou dans les eaux sous la terre, et ne te prosterneras pas devant elles, tu ne les adoreras pas. » Il est évident que les Juifs, qui vivent selon la Loi, adorent le Dieu qui a fait le ciel, et n'adorent pas le ciel lui-même comme s'il était Dieu. Aucun de ceux qui servent la Loi de Moïse ne se prosterne devant les anges qui sont dans le ciel. Ils ne se prosternent pas non plus devant le soleil, la lune, les astres, l'ordre du ciel, car ils observent ce qui est dit dans leur Loi : « Afin que levant les yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les astres, tout l'ordre du ciel, tu ne

34. Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique,* IV, 63, trad. Cl. Mondésert, *SC,* p. 126.
35. Clément d'Alexandrie, *Ibid.,* V, 66, 4.
36. Origène, *Contra Celsum,* V, 6, *PG,* XI, 1188, trad. cit. complétée.

sois séduit et que tu ne te prosternes pas devant eux et que tu ne les serves pas : choses que le Seigneur ton Dieu a données en partage à toutes les nations... » Il est clair que ni les Juifs ni les Chrétiens ne disent que le ciel est Dieu. Contrairement aux Grecs, qui disent que le kosmos tout entier est dieu, selon les stoïciens dieu premier, selon certains platoniciens dieu second, selon d'autres troisième dieu [37].

« Nous ne nous prosternons ni devant les anges, ni devant le soleil, ni devant la lune ou les étoiles, ni devant ceux que les Grecs appellent des dieux visibles ou sensibles. Ces cultes sont la part des nations. Mais non de cette nation sainte et élue, de ce royaume de prêtres qu'est le peuple hébreu au sujet duquel la promesse a été faite à Abraham : « Lève les yeux vers le ciel, « et compte les astres, si tu peux les compter. Ainsi sera ta des- « cendance... » Ayant l'espoir de devenir comme les astres du ciel, il ne convenait pas que ce peuple se prosterne devant ceux auxquels il devait devenir semblable, en gardant la loi de Dieu [38]. Il ne serait pas raisonnable que les chrétiens, qui ont entendu la parole : « Vous êtes la lumière du monde », et « Que votre « lumière brille devant les hommes... », se prosternent devant la lumière sensible des astres, alors qu'ils possèdent la lumière intelligible de la connaissance, la lumière véritable, la lumière du monde, qui est bien supérieure à la lumière des astres. S'il fallait adorer, se prosterner devant les astres, ce ne serait pas à cause de la lumière sensible qui remplit d'admiration les foules, mais à cause de la lumière intelligible et véritable; si les astres qui sont dans le ciel sont des êtres vivants, raisonnables et vertueux, et s'ils ont été illuminés de la lumière de la connaissance par la Sagesse, qui est la splendeur de la Lumière éternelle. Car la lumière sensible des astres est l'œuvre du créateur de l'univers ; la lumière intelligible qu'ils possèdent peut-être provient de la liberté qui est aussi en eux... [39]. »

Dans ce texte, où Origène condamne formellement l'astrolâtrie, et affirme la doctrine juive et chrétienne de la création, on voit poindre quelques-unes des thèses qu'Origène avait exprimées dans le *Peri Archôn* : les astres sont des êtres raisonnables et pourvus de liberté, donc de responsabilité morale; nous serons, si nous gardons la loi de Dieu, assimilés aux astres... Nous retrouverons ces thèses où s'affirme l'animisme astral néo-platonicien dans le chapitre que nous consacrerons à la métaphysique du *Peri Archôn,* et nous verrons comment la pensée chrétienne a rejeté cet animisme cosmique.

37. Origène, *Ibid.,* V, 7.
38. Origène, *Ibid.,* V, 10, *PG,* XI, 1193.
39. Origène, *Ibid.,* col. 1196.

MÉTHODE D'OLYMPE

Selon Méthode d'Olympe, Dieu est ὁ παντοκράτωρ, πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός, πατὴρ καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων [40].

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Après avoir exposé et critiqué, dans les premiers livres de la *Préparation évangélique*, la manière dont les nations païennes, depuis les Egyptiens jusqu'aux Grecs, divinisent les éléments du monde, les astres, et les hommes eux-mêmes, Eusèbe en vient, dans le livre VII, à la « philosophie des Hébreux [41] » (VII, I, 1). Les Hébreux, nous dit Eusèbe, sont les premiers et les seuls qui, avec une pensée rationnelle, aient jugé que les premiers éléments du monde, la terre, l'eau, l'air, le feu, dont cet univers est constitué, et le soleil, la lune et les astres, ne sont pas des dieux, mais des œuvres de Dieu; ils ont vu que la nature de la substance corporelle est non seulement dépourvue de raison, mais aussi dépourvue d'âme. Ils ont compris que l'ordre de l'univers, qui est agencé d'une manière heureuse et sage, rempli d'êtres vivants animés, doués de raison, ou non, ne pouvait être attribué à une cause « automate »; que le principe créateur d'êtres animés ne pouvait être inanimé, ni dépourvu de raison le principe ouvrier d'êtres pourvus de raison. Une construction ne peut se faire d'elle-même avec des pierres et du bois. Le moindre outil ne peut se faire sans un ouvrier. La nature des éléments de l'univers étant sans âme et sans raison, elle n'a donc pu accéder à la vie et à la raison par une raison qui leur soit inhérente, sans la sagesse de Dieu. Faisant de tels raisonnements, les Pères de la religion des Hébreux, à partir de la grandeur et de la beauté des choses créées, avec une intelligence purifiée, ont adoré le créateur de toutes choses (VII, III).

40. *Le Banquet des dix vierges*, II, 7; *De creatis*, III, XI. Cf. J. FARGES, *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 80.

41. Ἑβραίων... φιλοσοφίας.

ATHANASE

Au début de l'*Expositio fidei* attribuée à saint Athanase, nous lisons : « Nous croyons en un seul Dieu inengendré, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, qui a par lui-même l'exister... [42]. »

APHRAATE

Voici, écrit saint Aphraate, la foi de l'Eglise : que l'homme croie en Dieu, le Seigneur de toute choses, qui a créé le ciel et la terre et la mer et tous les êtres qui sont en eux; qui a créé les hommes à son image, et qui a donné à Moïse la Loi, qui a envoyé de son Esprit dans les prophètes, enfin qui a envoyé dans le monde son Oint [43].

BASILE DE CÉSARÉE

« Ceux qui ont ignoré l'existence de Dieu n'ont pas accepté qu'une cause raisonnable ait présidé à la genèse de l'univers, mais ils ont tiré les conclusions que comportaient leur ignorance première. Voilà pourquoi les uns eurent recours aux principes matériels, plaçant dans les éléments du monde la cause de l'ensemble. Les autres imaginèrent qu'atomes et corps indivisibles, crochets et méats constituaient la nature des choses visibles; tantôt en s'unissant les uns aux autres, tantôt en formant des combinaisons différentes, les corpuscules indivisibles produiraient la naissance des êtres et leur ruine; quant

42. ATHANASE, *Expositio fidei*, 1, *PG*, XXV, 200 : Πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ποιητὴν ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι.

43. APHRAATE, *Demonstrationes*, 1, n. 19; *EP*, 681 : Haec est fides : ut homo credat in Deum, omnium Dominum, qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in iis sunt; qui fecit hominem ad imaginem suam, et dedit Moysi legem, misitque de Spiritu suo in prophetas, deinde misit in mundum Christum suum (...) Haec est fides ecclesiae Dei.

aux corps plus résistants, ils trouveraient dans l'enlacement plus ferme des atomes la cause de leur durée.

« En vérité, c'est une toile d'araignée que tissent les auteurs de ces écrits, eux qui supposent aussi fragiles et inconsistants les fondements du ciel, de la terre et de la mer. Ils ne savaient pas lire : *Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre.* C'est pourquoi ils ont cru que l'ensemble des êtres était sans pilote et sans direction, comme emporté au hasard : erreur (à laquelle les condamnait) l'athéisme qui habitait en eux.

« Pour que ce malheur nous fût épargné, l'historien de la création a, dès les premiers mots, et grâce au nom de Dieu, éclairé notre pensée en disant: *Au commencement, Dieu créa* [44]. »

« Ils savent mesurer la distance des astres, dresser la liste de ceux qui brillent toujours à nos yeux dans les régions du pôle arctique, et de ceux qui, situés autour du pôle austral, sont visibles aux habitants de ces contrées, mais de nous inconnus; partager la zone boréale et le cercle du zodiaque en d'innombrables divisions; observer avec grand soin le lever des astres, leurs stations, leur déclin, le mouvement qui les porte tous en avant, ainsi que le temps nécessaire à chacun des astres errants, pour qu'il accomplisse sa propre révolution. Mais de toutes les ressources de l'habileté, une seule leur échappe : celle qui leur ferait découvrir Dieu, le créateur de l'univers, le juge équitable qui donne à chacune des actions de notre vie la récompense qu'elle mérite; et (leur permettrait) d'avoir, de l'achèvement du monde, une idée conforme à la doctrine du jugement; car il faut nécessairement que le monde change, si la condition des âmes doit se transmuer en un autre genre de vie. De même en effet que la vie présente avait de l'affinité avec la nature de ce monde, ainsi le mode d'existence qui doit être celui de nos âmes, obtiendra le sort propre à leur condition (nouvelle) [45]. »

AUGUSTIN

« De tous les êtres visibles, le plus grand, c'est le monde; de tous les invisibles, le plus grand est Dieu. Mais que le monde existe, nous le voyons; que Dieu existe, nous le croyons. Or, que Dieu ait fait le monde, nous n'avons pas de plus sûr garant pour

44. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, I, 2, trad. S. Giet, *SC.*

45. Basile de Césarée, *Ibid.*, I, 4.

le croire que Dieu lui-même. Où l'avons-nous entendu ? Nulle part mieux, certes, que dans les Saintes Ecritures où son prophète a dit : Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Ce prophète était-il donc là quand Dieu fit le ciel et la terre ? Non, mais la Sagesse de Dieu par laquelle tout a été fait était présente, elle qui de plus se communique aux âmes saintes, en fait les amis et les prophètes de Dieu, et sans bruit leur raconte intérieurement ses œuvres... [46]. »

« Nous adorons Dieu, non pas le ciel et la terre qui sont les deux parties constitutives du monde, ni l'âme ou les âmes répandues dans tous les vivants; nous adorons Dieu qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, qui a fait toutes les âmes, celles qui vivent seulement, sans raison ni sensibilité, celles qui sont par surcroît sensibles ou, par surcroît encore, raisonnables [47]. »

Nous verrons, dans notre chapitre consacré à la polémique antimanichéenne, comment Augustin critique la doctrine selon laquelle les âmes humaines seraient des parties de la Substance divine. Ici c'est la doctrine selon laquelle Dieu est l'âme du monde qu'Augustin critique, avec des arguments analogues :

« Si Dieu est l'âme du monde, et le monde le corps de cette âme, en sorte qu'il ne s'agisse plus que d'un seul être vivant formé d'un corps et d'une âme; que si ce Dieu, au sein même de la nature, contient tout en soi et qu'à son âme, qui vivifie toute cette masse, soit empruntée la vie, l'âme de tous les êtres vivants, selon le lot qui échoit à chacun lors de sa naissance —

46. Augustin, *De Civitate Dei*, XI, IV, 1, trad. G. Combès, *Bibl. august.*, Desclée de Brouwer : Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Ubi eum audivimus ? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit phopheta ejus, *In principio fecit Deus caelum et terram.* Numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit Deus coelum et terram ? Non : sed ibi fuit Sapienta Dei, per quam facta sunt omnia, quae in animas etiam sanctas se transfert, amicos Dei et Prophetas constituit, eisque opera sua sine strepitu intus enarrat. Loquuntur eis quoque Angeli Dei, qui semper vident faciem Patris, voluntatemque ejus quibus oportet annuntiant. Ex his unus erat iste propheta, qui dixit et scripsit, *In principio fecit Deus coelum et terram.* Qui tam idoneus testis est per quem Deo credendum sit, ut eodem Spiritu Dei, quo haec sibi revelata cognovit, etiam ipsam fidem nostram futuram tanto ante praedixerit.

47. Augustin, *De Civitate Dei*, VII, XXIX, trad. J. Perret : Nos Deum colimus, non caelum et terram, quibus duabus partibus mundus hic constat; nec animam vel animas per viventia quaecumque diffusas, sed Deum, qui fecit caelum et terram et omnia, quae in eis sunt; qui fecit omnem animam, sive quocumque modo viventem et sensus ac rationis expertem, sive etiam sentientem, sive etiam intelligentem.

alors il ne reste rien qui ne soit partie de Dieu. S'il en est ainsi, qui ne voit les conséquences impies, antireligieuses qui en découlent ? Ce qu'on foule aux pieds serait partie de Dieu; dans tout animal qu'on tue, une partie de Dieu serait tuée. Je ne veux pas dire tout ce qui se présente ici à la pensée : il serait impossible de l'exprimer sans honte.

« Prétendra-t-on que seuls les êtres raisonnables, les hommes par exemple, sont des parties de Dieu ? Je ne vois pas pour ma part, si le monde entier est Dieu, comment on pourrait exclure les bêtes du nombre de ses parties. Mais quel besoin de contester ? Pour ne parler que d'un être doué de raison, de l'homme, quoi de plus déplorable que de croire qu'une partie de Dieu est frappée, quand l'est un enfant ? Que des « parties » de Dieu deviennent impudiques, injustes, impies, absolument condamnables, qui pourrait le supporter, à moins d'avoir perdu le sens [48] ? »

JEAN PHILOPON

Citons enfin ce texte, plus tardif, de Jean Philopon, qui met déjà en lumière une distinction en effet capitale : il ne faut pas chercher dans les livres bibliques des enseignements cosmologiques, physiques, biologiques, ou autres, relevant de la recherche scientifique, mais un enseignement métaphysique : le monde n'est pas divin, il ne possède pas l'existence par soi, il n'existait pas avant d'avoir été créé par Dieu :

« Que personne ne réclame de l'ouvrage de Moïse les considérations techniques sur la nature qu'ont imaginées ceux qui

48. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, IV, XII, et XIII, trad. DE LABRIOLLE : Si mundi animus Deus est eique animo mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex animo et corpore, atque iste Deus est sinu quodam naturae in se ipso continens omnia, ut ex ipsius anima, qua vivificatur tota ista moles, vitae atque animae cunctorum viventium pro cuiusque nascendi sorte sumantur, nihil omnino remanere, quod non sit pars Dei. Quod si ita est, quis non videat quanta impietas et inreligiositas consequatur, ut, quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo pars Dei trucidetur ? Nolo omnia dicere, quae possunt occurere cogitantibus, dici autem sine verecundia non possunt.

Si autem sola animalia rationalia, sicut sunt homines, partes Dei esse contendunt : non video quidem, si totus mundus est Deus, quo modo bestias ab ejus partibus separent; sed obluctari quid opus est ? De ipso rationali animante, id est homine, quid infelicius credi potest, quam Dei partem vapulare, cum puer vapulat ? Iam vero partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias atque omnino damnabiles quis ferre possit, nisi qui prorsus insanit ?

sont venus après lui. Qu'on ne lui pose pas des questions telles que celles-ci : Quels sont les principes matériels des choses ? Vaut-il mieux n'en poser qu'un ou en admettre plusieurs ? S'il y en a plusieurs, quel en est le nombre et quels sont-ils ? Sont-ils les mêmes en toutes choses, ou différents en des choses différentes ? Quelle est la substance du Ciel ? Celle des êtres sublunaires en est-elle distincte ? Les mouvements de ces êtres sont-ils accompagnés de changements substantiels ? Bref (qu'on ne lui pose pas toutes ces questions conçues) par ceux qui sont capables de s'enquérir curieusement de tout cela, puisque ceux-ci ne s'accordent aucunement, pour ainsi dire, ni entre eux ni avec la réalité.

« Ce n'est pas le but qu'a visé l'admirable Moïse. Le premier, sous l'inspiration de Dieu, il s'est proposé de conduire les hommes à la connaissance de Dieu et de leur enseigner le moyen de vivre en conformité avec cette connaissance. Aussi, ce qu'il a écrit, c'est tout ce qui contribue à cet objet; il a écrit, par exemple, que ce grand et brillant ouvrage qu'est l'Univers ne possède pas l'existence d'une manière automatique, qu'il n'est pas d'une essence supérieure et divine; mais qu'avant d'avoir été engendré par ce Principe invisible et Créateur de toutes choses, avant d'avoir reçu la beauté qui se manifeste en lui, il n'était pas [49]. »

L'idée de création, la pensée chrétienne la tient de la tradition biblique. Nous avons souligné, dans notre *Introduction*, comment cette doctrine métaphysique de la création était organiquement impliquée par la doctrine biblique de l'Absolu. En recevant le Dieu d'Abraham, la pensée chrétienne reçoit aussi cette relation que la théologie biblique conçoit entre l'Absolu et le monde sensible, relation nouvelle dans l'histoire de la pensée humaine, et qui n'est découverte que dans cette tradition biblique. Les religions égyptiennes et assyro-babyloniennes avaient bien des mythes cosmogoniques. Mais jamais le monde n'avait été pensé comme totalement et radicalement non divin, et créé dans sa totalité par un Etre radicalement distinct du monde, antérieur au monde, libre par rapport à sa création. Avec le Dieu d'Abraham, Israël a apporté au monde le fondement d'une métaphysique nouvelle, dont Juifs et chrétiens seront les héritiers.

Par rapport à la tradition philosophique grecque, cette découverte métaphysique entraînait des conséquences que la pensée chrétienne des premiers siècles aperçoit fort bien.

D'abord, dédivinisation du cosmos et de tout ce qui est du

49. JEAN PHILOPON, *De opificio mundi*, I, trad. DUHEM, *Op. cit.*, II, p. 495.

monde, démystification, critique de l'idolâtrie — ce en quoi les Pères n'ont qu'à reprendre et répéter ce qu'avaient dit les prophètes d'Israël. Du point de vue philosophique, cette dédivinisation entraîne une modification profonde de l'ontologie commune dans la tradition philosophique hellénique. Si le cosmos n'est pas divin, si les astres ne sont pas divins, si le monde n'est pas incréé, éternel, impérissable, l'ontologie de la réalité sensible s'en trouve bouleversée. Le monde n'est plus la consistance elle-même. Il se découvre caduc, dépendant. Il a commencé d'exister, il finira, et sera roulé comme un tapis. Ce monde que les Grecs considèrent comme la divinité immuable, les Hébreux le regardent comme création provisoire. Dans l'ontologie, dans la cosmologie, dans la doctrine de l'être comme dans celle du temps, opposition radicale. Le monde n'est plus l'absolu, et l'ontologie se dédouble.

Au lieu d'une seule doctrine de l'être, nous sommes maintenant avec la pensée juive et chrétienne en présence d'une double ontologie. Si le monde, si tout l'univers sensible n'est pas le divin, il y a donc deux sortes d'être, l'être du monde, qui est créé, et l'être de Celui qui n'est pas le monde, et qui peut dire de lui-même : mon nom, c'est JE SUIS. Nous avons une ontologie du monde et une ontologie du divin. Aristote considérait les astres comme des substances divines, il classait des choses du monde dans l'ordre du divin et de l'absolu. C'est précisément dans cette indistinction que la tradition biblique vient introduire la distinction de l'être divin et de l'être du monde. L'être n'est plus un terme univoque. Il peut signifier l'être de Dieu et l'être des choses du monde, mais l'être, dans l'un et l'autre cas, n'est pas de même nature. Il existe un être reçu — le nôtre — et un être qui peut dire de lui-même : mon nom est JE SUIS —, et c'est lui qui donne l'être à ceux qui ne sont pas, par nature, des dieux.

Nous verrons, dans notre seconde partie, qu'il en va de même pour l'âme humaine. Toute une tradition de pensée, qui remonte jusqu'au brahmanisme, qui se trouve dans ce courant qu'on est convenu d'appeler « l'orphisme », puis chez Platon, chez Plotin, dans l'hermétisme, la gnose, considère l'âme humaine comme une parcelle de la divinité, accorde à l'âme humaine la nature divine. Là encore, la pensée juive et chrétienne va introduire une distinction ontologique, en refusant d'une manière formelle cette divinité naturelle de l'âme. La double ontologie se développe sur le plan de la cosmologie comme de l'anthropologie.

Ce dédoublement de l'ontologie, cette distinction entre l'être incréé et l'être créé, permet et fonde non seulement la relation de création entre l'un et l'autre, mais, bien plus, cette relation qui est impliquée dans la notion de création : l'*agapê* de Dieu pour sa création et, éminemment, pour l'homme. Cet amour est

impensable et dépourvu de signification dans une ontologie moniste. La métaphysique de la création contient, implique une théologie de la charité. De même qu'entre l'homme et la femme, c'est la distinction, la différenciation qui permet l'amour, d'une manière analogue c'est la distinction de l'être créé et de l'être incréé qui permet l'amour entre l'un et l'autre. C'est pourquoi, selon l'expression paulinienne, le *mysterion* du mariage est grand : il symbolise l'alliance du Créateur et de la création, en l'humanité sanctifiée, dans le Christ qui assume la nature humaine, laquelle nature humaine consent en lui, librement, à cette divinisation, et cette divinisation, à son tour, constitue le commencement d'une divinisation de l'humanité, cette nouvelle naissance en celui qui est la tête de l'humanité nouvelle. Nous verrons, au terme de ce travail, que c'est bien là le sens de toute l'œuvre de la création, selon la pensée chrétienne. Mais il était bon de marquer, dès le début, ce qu'implique, ce qu'annonce cette distinction entre l'être créé et l'être incréé qui est au fondement de la métaphysique biblique, et, par suite, juive et chrétienne.

CHAPITRE II

CRÉATION DIVINE ET FABRICATION HUMAINE. LE PROBLÈME DE LA MATIÈRE

La critique du fétichisme, la critique de la divinisation des astres, des éléments, des hommes, des bêtes, n'allait pas, chez les Pères, sans une certaine facilité. Ils s'en donnaient, comme on dit, à cœur joie.

Mais un problème plus difficile allait retenir l'attention de la pensée chrétienne dès les premiers siècles. Platon avait enseigné qu'un démiurge organisait une matière désordonnée préexistante. C'était, transposé au plan philosophique, le thème sous-jacent au mythe babylonien de la création. Les Pères vont avoir, en présence de cette thèse métaphysique, à réagir, tout comme les théologiens hébreux qui ont rédigé le récitatif sacerdotal de la création ont dû se prononcer en face du poème babylonien de la création.

Chez Justin, la doctrine chrétienne de la création ne semble pas encore clairement conçue dans toute son exigence, ou du moins les textes que nous laisse à ce sujet l'œuvre de Justin sont équivoques. S'agit-il d'une tentative de concordisme avec la philosophie platonicienne ? Justin s'exprime comme si Dieu créait à partir d'une matière informe donnée, et il assure de plus que Platon a pris cette doctrine dans « Moïse ».

JUSTIN

« Nous avons appris, écrit Justin, qu'à l'origine, ce Dieu étant bon, a fait l'univers d'une matière informe... [1]. »

« C'est à nos docteurs, nous voulons dire à l'enseignement

1. JUSTIN, *Ire Apol.*, X, *PG*, VI, 340 : καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

des prophètes que Platon emprunte sa théorie, lorsqu'il enseigne que Dieu façonna la matière informe pour en faire le monde [2]. Pour vous en convaincre, écoutez les paroles mêmes de Moïse, le premier des prophètes, plus ancien que les écrivains de la Grèce, comme nous l'avons déjà dit. L'Esprit prophétique déclare par lui en ces termes comment et de quels éléments Dieu fit le monde à l'origine. Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre. La terre était invisible et informe et les ténèbres étaient sur l'abîme; et l'esprit de Dieu était porté sur les eaux. Et Dieu dit : « Que « la lumière soit, et il en fut ainsi. » Le Verbe de Dieu tira donc le monde de cette matière dont parle Moïse [3]; c'est de lui que Platon et ses disciples l'ont appris, et nous avec eux. »

TATIEN

Mais déjà chez Tatien la doctrine chrétienne est enseignée fermement : la matière est créée, elle n'est pas une sorte d'antidieu, incréé et éternel comme Dieu :

« Car la matière n'est pas sans principe ainsi que Dieu, et elle n'a pas, n'étant pas sans principe, la même puissance que Dieu, mais elle a été créée, elle est l'œuvre d'un autre, et elle n'a pu être produite que par le créateur de l'univers [4]. »

« On peut voir que toute la constitution du monde et la création dans son ensemble sont nées de la matière, et que la matière elle-même a été produite par Dieu, de telle sorte que, avant d'avoir été distinguée en ses éléments, elle était sans qualité et sans forme, et qu'après cette division elle fut ordonnée et réglée. C'est ainsi que le ciel et les astres du ciel sont sortis de la matière; la terre avec tout ce qui vit sur elle a la même constitution, de sorte que toutes choses ont une commune origine [5]. »

2. JUSTIN, *Ire Apol.*, LIX, trad. L. PAUTIGNY : ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν Θεὸν κόσμον ποιῆσαι.

3. Ὥστε λόγῳ Θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθεντων διὰ Μωσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον. *(Ibid.)*

4. TATIEN, *Oratio adversus graecos*, 5, *PG*, VI, 813, C-817 B : Οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ Θεός, οὐδὲ διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ Θεῷ· γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ τοῦ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

5. TATIEN, *Discours aux Grecs*, XII, trad. cit.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

C'est avec Théophile d'Antioche que nous trouvons exprimée pour la première fois fermement l'idée que le faire créateur divin est essentiellement différent du faire humain en ce sens que l'homme, pour fabriquer un objet, a besoin d'une matière préexistante, tandis que le propre de la création divine est de n'en pas avoir besoin. L'idée d'une matière coéternelle à Dieu à partir de laquelle Dieu aurait créé le monde est donc un anthropomorphisme. Mais, de plus, c'est poser en face de Dieu un autre absolu incréé. Dieu n'est donc plus le créateur absolu des êtres. Théophile d'Antioche touche ici déjà un point qui sera l'objet de la polémique chrétienne contre les systèmes dualistes qui posent deux principes incréés, Dieu et la Matière.

« Quant à Platon et à ses sectateurs, ils reconnaissent un Dieu incréé, père, auteur de l'univers; là-dessus, les voilà qui supposent la matière sans commencement, comme Dieu, et qui la disent s'épanouir en même temps que Dieu ! Si Dieu n'a pas de commencement, et la matière non plus, Dieu n'est plus l'auteur de l'univers selon les platoniciens, et la souveraineté absolue de Dieu ne se montre plus — tant qu'à les écouter. Et puis, si Dieu, n'ayant pas de commencement, n'admet pas non plus de changements, la matière supposée sans commencement serait également immuable et l'égale de Dieu : car ce qui a un commencement est sujet à variation et à changement, et ce qui n'a pas de commencement est invariable et immuable. Quoi d'extraordinaire si Dieu avait tiré le monde d'une matière préexistante ? Un artisan humain, quand on lui donne un matériau, en fait tout ce qu'il veut. Tandis que la puissance de Dieu se montre précisément quand il part du néant pour faire tout ce qu'il veut. L'homme fait bien des statues; mais donner la parole, le souffle, la sensibilité à l'œuvre de ses mains, il ne le peut pas. Dieu possède sur lui cette supériorité de faire des êtres raisonnables, respirant, percevant. De même que sur tous ces points Dieu est plus puissant que l'homme, de même quand il s'agit de partir du néant pour créer, et d'être le créateur de tout ce qu'il veut, à la façon dont il veut [6]. »

6. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, II, 4, *SC*, trad. SENDER, p. 103-104.

Théophile d'Antioche critique le poème cosmogonique d'Hésiode, dont nous avons cité, p. 91, quelques vers :

« Il pose, en quelque sorte, par hypothèse matière et création du monde, lorsqu'il dit :

« D'abord fut le Chaos; ensuite fut la Terre ouvrant son large sein... etc. ».

« Avec ces affirmations, poursuit Théophile d'Antioche, il ne nous a pas montré par qui ils sont venus à l'être. Car si au commencement était le Chaos, si une matière était donnée d'avance, qui était inengendrée, qui était donc celui qui a préparé, ordonné et réalisé sa transformation ? Est-ce la matière elle-même qui s'est transformée et s'est faite kosmos ? Car Zeus est né très longtemps non seulement après la matière, mais même après le monde, voire après quantité d'hommes — et tout aussi bien son père, Kronos. Ou bien, n'y avait-il pas plutôt un principe souverain qui était son créateur ? J'ai nommé Dieu, qui est aussi son ordonnateur [7]. »

A la cosmogonie des philosophies grecques, Théophile d'Antioche oppose la doctrine des prophètes hébreux :

« Mais les hommes de Dieu, ceux qui ont reçu le dépôt du Saint-Esprit, les prophètes, tenant de Dieu lui-même inspiration et sagesse, ont été instruits de Dieu, et saints, et justes. Aussi furent-ils jugés dignes, en récompense, d'être les organes de Dieu et d'avoir part à sa sagesse; c'est sous l'influence de cette sagesse qu'ils ont parlé de la création du monde et de tout le reste...

« En premier lieu, ils ont été d'accord pour nous enseigner que Dieu, de rien, a créé toutes choses. Il n'y a rien eu qui s'épanouît en même temps que Dieu; lui-même est son lieu, il ne connaît pas le besoin, il est antérieur aux siècles; mais il a voulu créer l'homme, qui le connût; pour lui donc il a d'abord préparé le monde. Car ce qui est créé a aussi des besoins, tandis que ce qui est incréé n'a besoin de rien [8]. »

7. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, II, 6, trad. cit., modifiée, p. 107-109.

8. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, II, 9, 10, trad. cit., p. 121-123 : Καὶ πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν ἡμᾶς, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν. Οὐ γάρ τι τῷ θεῷ συνήκμασεν· ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὢν καὶ ἀνενδεὴς ὢν καὶ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων ἠθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι ᾧ γνωσθῇ· τούτῳ οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον. Ὁ γὰρ γενητὸς καὶ προσδεής ἐστιν, ὁ δὲ ἀγένητος οὐδένος προσδεῖται.

PSEUDO-JUSTIN

« Je pense qu'il faut prêter attention à ceci : Platon n'appelle pas Dieu créateur *(poiètèn)*, mais démiurge *(dèmiourgon)* des dieux. Il y a une grande différence entre ces deux notions, selon l'opinion même de Platon. Le Créateur, en effet, n'a besoin de rien d'autre, et c'est de sa propre puissance et volonté qu'il crée ce qui est créé; tandis que le démiurge, c'est de la matière qu'il emprunte la possibilité de réaliser son œuvre, et c'est ainsi qu'il organise ce qui devient... [9]. »

IRÉNÉE

Certains, dit Irénée (fragment 34), mus par on ne sait quel esprit, ôtent à Dieu la moitié de son pouvoir créateur, en disant que Dieu est la cause de la qualité seulement qui est afférente à la matière, et prétendant que la matière elle-même est inengendrée [10].

Et Irénée reprend la distinction désormais acquise, et reprise par les Pères, de génération en génération :

« Les hommes certes ne peuvent faire quelque chose de rien; ils ont besoin d'une matière qui leur soit donnée. Mais Dieu, en cela surpasse d'abord l'homme : en ce que, cette matière de sa fabrication, quoi qu'elle n'existât pas auparavant, lui-même il l'invente [11]. »

9. PSEUDO-JUSTIN, *Cohortatio ad graecos*, 22, *PG*, VI, 281 B : Ἀναγκαῖον δὲ οἶμαι καὶ τούτῳ προσέχειν τὸν νοῦν, ὅτι οὐδὲ ποιητὴν αὐτὸν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ δημιουργὸν ὀνομάζει θεῶν, καίτοι πολλῆς διαφορᾶς ἐν τούτοις οὔσης κατὰ τὴν αὐτοῦ Πλάτωνος δόξαν. Ὁ μὲν γὰρ ποιητής, οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος, ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργός, τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφὼς, κατασκευάζει τὸ γινόμενον.

10. IRÉNÉE, *Fragm.* 34, *EP*, 267, *PC*, VII, 2 : Ἐπειδή τινες, οὐκ οἶδ' ὁπόθεν κινηθέντες, δι' ἡμισείας τὸ δημιουργικὸν τοῦ Θεοῦ παραιροῦνται, μόνου τοῦ ποιοῦ τοῦ περὶ ὕλην αἴτιον αὐτὸν λέγοντες, ἀγέννητον αὐτὴν τὴν ὕλην εἰπόντες.

11. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, X, 4, *PG*, VII, col. 736 : Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit.

TERTULLIEN

Avec Irénée, que nous retrouverons à propos de la polémique antignostique, et avec Tertullien, le problème de la matière prend sa dimension réelle. En fait, ce n'est pas simplement par anthropomorphisme que les philosophes païens posent une matière incréée contemporaine à Dieu. Sous cette idée philosophique, il y a toute une théologie, dont nous avons déjà évoqué l'expression mythique dans les religions babylonienne, égyptienne, chananéenne. Avec les gnostiques, cette matière incréée et éternelle, coéternelle à Dieu, remplit une fonction métaphysique : elle est chargée d'expliquer le mal. Ce problème du mal, nous le trouverons constamment présent tout au long de nos analyses. La réponse de la pensée chrétienne a été double : 1. Le mal ne provient pas de la matière, car la matière n'est pas une substance ou une nature incréée, indépendante de Dieu, et par essence mauvaise. 2. Le problème du mal doit se traiter à partir de la liberté humaine. Le mal est l'œuvre de la liberté créée, et non l'œuvre de Dieu.

Tertullien a consacré tout un traité à combattre la doctrine d'Hermogène :

« ... Hermogène qui, imaginant une matière incréée, l'assimile au Dieu incréé et fait d'elle une déesse mère des éléments, en sorte qu'il peut s'asservir à elle puisqu'il l'assimile à Dieu [12]. »

Dans l'*Adversus Hermogenem*, Tertullien traite du problème de la création de la matière, contre Hermogène, qui soutient la doctrine de la matière incréée.

Hermogène, écrit Tertullien, ne semble pas enseigner un autre Dieu que le nôtre; mais il fait autre ce Dieu qu'il comprend autrement. En effet, il évacue toute l'essence de la divinité, en niant que Dieu ait créé, *ex nihilo*, la totalité des choses. Il s'est détourné du christianisme, et converti à la philosophie; de l'Eglise, à l'Académie et au Portique. C'est en effet des Stoïciens qu'Hermogène a appris à poser la matière avec Dieu, matière qui, selon lui, a toujours existé; elle n'est pas née, elle n'a pas été

12. TERTULLIEN, *De Praescriptione*, XXXIII, 9, trad. cit., *SC*, p. 134 : ... Hermogenis... qui materiam non natam introducens Deo non nato eam comparat et ita matrem elementorum deam faciens potest ei seruire quam Deo comparat.

créée; elle n'a pas eu de commencement; elle n'aura pas de fin; c'est de la matière que Dieu, ultérieurement, a tout créé [13].

Hermogène pose en principe que Dieu a créé toutes choses ou bien de sa propre substance *(de semetipso)*, ou de rien *(ex nihilo)* ou bien de quelque chose *(de aliquo)*. Après avoir montré que Dieu n'a pas pu créer de sa propre substance, ni de rien, Hermogène en conclut que Dieu a créé, à partir de quelque chose, la matière [14].

Dieu n'a pu, selon Hermogène, créer *de semetipso*, parce que, dans cette hypothèse, les êtres créés seraient des parties de Dieu. Or Dieu est indivisible, immuable et toujours le même. Il ne peut se diviser. Par ailleurs, si Dieu crée *de semetipso*, l'être créé est donc quelque chose de Dieu. Pour une part il devient, pour une part il fait. Il est donc imparfait. Ou bien alors, si Dieu crée tout tout entier *(totus totum)*, il faut donc que Dieu simultanément soit et ne soit pas; il faut qu'il soit, pour se faire soi-même; il faut qu'il ne soit pas, pour devenir à partir de soi-même. Or s'il est, il ne devient pas, puisqu'il est; s'il n'est pas, il ne crée pas, puisqu'il n'est rien. Celui qui est toujours, ne devient pas, mais est éternellement. Donc, Dieu n'a pas créé *de semetipso* [15].

Dieu n'a pu, non plus, créer de rien, *ex nihilo*. En effet, Dieu est bon, excellent. Dieu veut faire une création aussi bonne et excellente que lui; bien plus, Dieu ne veut et ne fait rien qui ne soit bon et excellent. Il faudrait donc que, conformément à sa

13. TERTULLIEN, *Adversus Hermogenem*, I, 3 : Deum non alium videtur agnoscere; alium tamen facit quem aliter agnoscit. Immo totum, quod est deus, aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse. A Christianis enim ad philosophos conversus, de ecclesia in academiam et porticum, inde sumpsit (a Stoicis) materiam cum deo ponere, quae et ipsa semper fuerit, neque nata neque facta nec initium habens omnino nec finem, ex qua deus omnia postea fecerit.

14. II, 1 : Praestruens aut deum de semetipso fecisse cuncta aut de nihilo aut de aliquo, ut, cum ostenderit neque ex semetipso fecisse potuisse neque ex nihilo, quod superest exinde confirmet, ex aliquo eum fecisse atque ita aliquid illud materiam fuisse.

15. II, 2 : Negat illum ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent quaecumque ex semetipso fecisset deus; porro in partes non devenire, ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper, qua deum. Ceterum si de semetipso fecisset, aliquid ipsius fuisse. (Aliquid) omne autem, et quod fieret et quod faceret, imperfectum habendum, quia ex parte fieret et ex parte faceret. Aut si totus totum fecisset, oportuisse illum simul et (totum) esse et non esse, quia oporteret et (totum) esse, ut faceret semetipsum, et (totum) non esse, ut fieret de semetipso. Id porro difficillimum. Si enim esset, non fieret, esset enim; si vero non esset, non faceret, quia nihil esset. Eum autem, qui semper sit, non fieri sed esse illum in aevum aevorum. Igitur non de semetipso fecisse illum, qui non eius fuerit condicionis, ut de semetipso facere potuisset.

nature, toutes les choses qui deviennent par lui soient bonnes, excellentes. Or on voit que des choses mauvaises ont été faites par lui — certes non de par sa liberté et sa volonté; car si ce n'était que de sa liberté et de sa volonté que les choses dépendent, il n'y aurait rien de mauvais ni d'indigne de lui. Donc, ce qu'il n'a pas fait selon sa libre décision, il faut bien reconnaître que cela a été fait par la perversité de quelque chose, sans aucun doute de la matière [16].

Hermogène ajoute : Dieu a toujours été Dieu; toujours il a été Seigneur; jamais ne fut un temps où il n'a pas été Seigneur. Or Dieu n'aurait pas pu être toujours Seigneur, non plus que toujours Dieu, s'il n'y avait pas toujours eu quelque chose autrefois, dont il fût toujours le Seigneur (III, 1).

Tertullien commence par réfuter le dernier argument. Le nom de Dieu signifie la substance même de Dieu, sa divinité, et cela pour l'éternité. Le nom de Seigneur, au contraire, signifie la puissance de Dieu sur un être; Dieu n'est donc Seigneur que depuis qu'il y a des êtres créés, dont il est le Seigneur. D'ailleurs, dans l'hypothèse d'Hermogène, qui soutient que la matière est incréée, le nom de Seigneur ne convient pas non plus à Dieu, puisque la matière, qui n'a pas d'origine, et donc pas d'auteur, a été libre : elle ne devait rien à personne, elle n'était au service de personne. A partir du moment où Dieu a exercé sa puissance sur la matière, en créant à partir de la matière, il est devenu Seigneur de la matière; mais auparavant (III, 2-8) ?

Hermogène rend la matière égale à Dieu, puisqu'il pose que la matière est innée, incréée, éternelle, sans commencement, sans fin. L'éternité est l'attribut propre de Dieu. Hermogène introduit deux dieux, puisqu'il confère à la matière un attribut qui ne convient qu'à Dieu. Dieu n'est donc plus unique (IV, 1-3) ? Dieu, dans l'Ecriture, nous apprend qu'il est le seul Dieu, et qu'il n'y a pas d'autres dieux. Mais Hermogène fait Dieu menteur, puisque, selon lui, la matière est comme Dieu, incréée, innée, sans commencement et sans fin. Dieu dit : « Je suis le premier. » Mais comment serait-il le premier, puisque la matière lui est coéternelle ? Entre des êtres coéternels et contemporains il n'y a pas

16. II, 4 : Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens deum, qui bona atque optima tam velit facere quam sit; immo nihil non bonum atque optimum et velle eum et facere. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate; quia si ex arbitrio et voluntate (nihil), incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intellegi oportere ex vitio alicuius rei factum, ex materiae sine dubio.

d'ordre. Ou bien, la matière est première elle aussi. « J'ai étendu seul le ciel », dit Dieu. Mais non ! Pas seul ! (si l'on en croit Hermogène). Avec celle-ci, la matière, à partir de laquelle il a fait le ciel ! Lorsque Hermogène avance que la matière existait sans porter atteinte au statut de Dieu, prends garde que nous ne lui répliquions : Dieu existait sans porter atteinte au statut de la matière ! Le statut des deux est commun. La matière sera auteur avec Dieu et Seigneur avec Dieu. Hermogène ne laisse rien à Dieu, qu'il n'attribue aussi à la matière, en sorte que ce n'est pas la matière qui est égalée à Dieu, mais Dieu à la matière (VI, 1-4).

Si Hermogène objecte que la matière est moindre que Dieu, inférieure à Dieu, et donc différente de lui, je réponds que ce qui est éternel et inné n'admet aucune diminution ni aucun abaissement. Les autres êtres, qui naissent, et deviennent, ne sont pas éternels, et admettent ce qui ne saurait être en Dieu, la diminution et la soumission. Dieu n'est ni né, ni créé, et c'est aussi le statut de la matière. De deux êtres éternels, innés, incréés, Dieu et la matière, nous ne pouvons dire d'aucun des deux que l'un soit inférieur ou supérieur, puisqu'ils ont également le même statut, qui n'admet ni la diminution ni la sujétion. L'un et l'autre également jouissent de la même félicité, sublime et inaltérable, qui est l'éternité. Nous ne sommes pas en effet de l'avis des nations qui, contraintes de reconnaître Dieu, posent cependant d'autres dieux en dessous de lui. La divinité n'a pas de degré; elle est unique. Si la divinité se trouve aussi dans la matière, puisque celle-ci est aussi innée, incréée et éternelle, la divinité sera donc tout entière dans les deux, puisque la divinité ne peut nulle part être moindre. Comment Hermogène osera-t-il donc discerner Dieu de la matière, soumettre la matière à Dieu, elle qui est éternelle, à lui qui est éternel; elle qui est innée, à lui qui est inné; elle qui est auteur, à lui qui est auteur; elle qui peut dire : « Moi aussi je suis première, moi aussi j'existe avant toutes choses, moi aussi je suis celle dont proviennent toutes choses; nous étions égaux, nous existions ensemble, tous les deux sans commencement, sans fin, l'un et l'autre sans auteur, sans Seigneur. Quel est celui qui me soumet à un Dieu contemporain et coéternel ? Est-ce parce qu'on l'appelle Dieu ? Moi aussi j'ai mon nom. Ou bien alors c'est moi qui suis Dieu, ou bien c'est lui qui est la matière. Car nous sommes chacun ce qu'est l'autre (VII). »

Hermogène pense qu'il n'a pas égalé la matière à Dieu, mais l'avoir soumise à Dieu. Mais en fait, il donne à la matière la primauté sur Dieu, et c'est bien plutôt Dieu qu'il soumet à la matière, lorsqu'il enseigne que Dieu a créé toutes choses de la matière. En effet, si Dieu s'est servi de la matière pour créer

le monde, la matière se découvre supérieure à Dieu, puisqu'elle lui a fourni les ressources nécessaires à la création, et Dieu est soumis à la matière, puisqu'il a eu besoin de la substance de celle-ci. Il n'est personne, en effet, qui ne manque de cela dont il se sert; personne qui ne soit en état d'infériorité par rapport à celui dont il a besoin pour en user; ainsi, il n'est personne qui ne soit inférieur à celui dont il use, et personne qui, fournissant ce qui lui appartient, ne soit en cela supérieur à celui qui en use. La matière n'a pas eu besoin de Dieu, mais elle a fourni à ce dieu qui avait besoin d'elle, d'une manière opulente, riche, et libérale, ce dieu inférieur, je suppose, et impuissant, et incapable de faire de rien ce qu'il voulait. Un grand bienfait, certes, que celui qu'elle a accordé à Dieu : celui d'avoir aujourd'hui de quoi être connu, et appelé Tout-Puissant — si ce n'est qu'il n'est plus tout-puissant, s'il n'est pas puissant pour produire tout de rien. La matière ainsi peut être reconnue avec Dieu comme égale à Dieu, bien plus, son aide — si ce n'est que seul Hermogène l'a ainsi conçue, et les patriarches des hérétiques : les philosophes. Car les prophètes et les apôtres, jusqu'à maintenant, ne l'ont pas connue, ni le Christ, je pense (VIII).

Hermogène ne peut soutenir que Dieu a usé de la matière pour créer le monde, comme Seigneur; car il n'a pas pu être Seigneur d'une substance qui lui est égale. Si Dieu avait été Seigneur par rapport à la matière, qu'il savait mauvaise, il l'aurait auparavant transformée; de mauvaise, il l'aurait faite bonne, afin de se servir de quelque chose de bon, et non de mauvais, en Seigneur bon qu'il est. Mais comme il était bon, certes, mais non Seigneur, il a usé de la matière, telle qu'elle était; il a montré ainsi qu'il était soumis à la nécessité de céder à la nature de la matière : s'il en avait été le Seigneur, il l'aurait réformée. Ainsi faut-il répondre à Hermogène, lorsque celui-ci assure que Dieu a usé de la matière d'une manière souveraine, et d'une chose qui n'était pas sienne, c'est-à-dire qu'il n'avait pas faite (IX. 1-2).

Le mal vient donc de Dieu, puisque Dieu est, sinon l'auteur, puisqu'il ne l'a pas fait, du moins celui qui l'a permis (IX. 3).

Quoiqu'il n'en soit pas l'auteur, Dieu est convaincu d'approuver le mal, lui qui a supporté pendant toute une éternité avant la création du monde le mal de la matière, qu'il aurait dû réformer, en tant que Dieu bon et adversaire du mal. Ou bien en effet il a pu réformer la matière, mais il ne l'a pas voulu, ou bien il l'a voulu, mais ne l'a pas pu. Dieu est donc impuissant. S'il le pouvait et ne l'a pas voulu, il est mauvais lui-même, puisqu'il a favorisé le mal. Dès lors il peut en être regardé comme l'auteur, quoiqu'il ne l'ait pas créé, car, s'il n'avait pas voulu que le mal soit, le mal ne serait pas. Il a donc fait exister, ce dont il n'a

pas refusé l'existence. Il y a plus honteux encore : s'il a consenti à l'existence de ce qu'il n'a pas voulu faire lui-même, il a agi contre lui-même, puisqu'il a voulu l'existence de ce qu'il n'a pas voulu avoir fait et qu'il n'a pas voulu avoir fait ce qu'il a voulu être. Il a voulu que cela soit, comme si c'était un bien, et comme si c'était un mal il n'a pas voulu l'avoir fait. Ce qu'il a jugé être un mal en ne le faisant pas, il l'a déclaré bon en le supportant. En supportant le mal, comme si c'était un bien, et en ne l'arrachant pas bien plutôt, il est trouvé défenseur du mal, ce qui est un mal, si c'est volontaire, une honte, si c'est par nécessité. Ou bien Dieu sera l'esclave du mal, ou bien son ami, puisqu'il a vécu avec le mal de la matière, à plus forte raison s'il a opéré à partir du mal qu'est la matière (X, 2-4).

Mais d'où Hermogène tirera-t-il argument pour nous persuader que la matière est mauvaise ? Nous avons établi que ce qui est éternel ne peut recevoir ni diminution ni abaissement, ne peut être jugé inférieur à un autre être coéternel. Le mal ne saurait donc non plus lui être attribué. Mais puisque, par ailleurs, ce qui est éternel est nécessairement le souverain bien (comme Dieu), comment le mal serait-il présent dans la matière, qu'il est nécessaire de considérer comme le souverain bien, puisqu'elle est éternelle ? Ou bien alors, si ce qui est éternel peut être capable du mal, on pourra croire que cette capacité de mal est aussi en Dieu. C'est donc sans motif qu'Hermogène s'est démené pour transporter le mal loin de Dieu, si le mal peut convenir aussi à un être éternel, puisqu'il convient à la matière (XI, 1-2).

Autre difficulté : si l'on peut croire que le mal est éternel, le mal sera donc invincible et insurmontable, en tant qu'éternel. Et alors, c'est en vain que nous travaillons à ôter le mal hors de nous ? C'est en vain aussi que Dieu nous donne des commandements et des préceptes, c'est en vain que Dieu établit un jugement, et c'est avec injustice que Dieu punira.

Mais s'il y a une fin au mal, c'est donc aussi nécessairement qu'il y a un commencement. La matière aura donc aussi un commencement, puisqu'elle aura aussi la fin imposée au mal (XI, 3).

Supposons la matière mauvaise, détestable, par nature, comme Dieu est bon, excellent, par sa nature propre. Il faudra que la nature soit tenue pour déterminée et fixe, persévérante aussi bien dans le mal chez la matière que dans le bien chez Dieu, inconvertible et immuable certes, car, si la nature se transmute dans la matière du mal au bien, elle pourra aussi se transmuter en Dieu du bien au mal. La matière est éternelle et déterminée, en tant qu'incréée et innée, et donc il faut croire que la matière est d'une nature immutable et irréformable, d'après la thèse

même d'Hermogène, thèse qu'il oppose pour nier que Dieu ait pu faire quelque chose de sa propre substance, car ce qui est éternel ne peut changer. Il perdrait en effet ce qu'il était, en devenant par un changement ce qu'il n'était pas; ainsi il ne serait pas éternel. Dieu éternel ne peut donc être autre chose que ce qu'il est éternellement.

Cette proposition, je la lui renvoie à juste titre. Ma critique se porte contre la matière, puisque d'elle proviennent les maux, les choses les pires, mais aussi les choses bonnes et excellentes qui sont faites par Dieu : « Et Dieu vit qu'elles étaient bonnes », et « Dieu les bénit... » en tant qu'elles étaient excellentes, non certes en tant que mauvaises. La matière a donc admis une mutation, et, s'il en est ainsi, elle a perdu son statut d'éternité; sa forme est morte. Mais l'éternité ne peut être perdue, car, sans cela, il n'y a pas d'éternité. Elle n'a donc pas pu admettre une mutation (XII, 1-5).

Si le bien n'a pas été fait de la matière, parce qu'il n'était pas en elle, qui est mauvaise, ni de Dieu, puisque rien ne peut être fait de Dieu, selon la proposition d'Hermogène, il s'ensuit que le bien a été fait de rien, puisqu'il n'est fait de personne *(ex nullo factum)*, ni de la matière ni de Dieu *(neque ex materia neque ex deo)*. Et si le bien vient de rien *(ex nihilo)*, pourquoi pas aussi le mal ? Bien plus, pourquoi toutes choses ne viennent-elles pas de rien, si quelque chose est venu de rien ? A moins que la puissance divine ait été impuissante à produire toutes choses de rien, elle qui a produit une chose de rien. Ou bien, si le bien provient de la matière mauvaise, puisqu'il ne procède ni de rien ni de Dieu, il s'ensuit qu'il procède d'une conversion de la matière, contrairement à la thèse qui nie toute conversion de ce qui est éternel. D'où que vienne le bien, Hermogène niera qu'il puisse en venir. Il est pourtant nécessaire que le bien procède de l'un ou l'autre de ceux dont Hermogène nie qu'il puisse procéder (XV, 1-3).

Tertullien le repète à plusieurs reprises : l'hypothèse de la matière mauvaise, inventée tout exprès pour justifier Dieu, ne change rien à l'affaire : Dieu, avec ou sans la matière, reste responsable du mal, puisque même dans l'hypothèse dualiste, il a utilisé une matière mauvaise pour créer le monde. L'hypothèse de la matière mauvaise est donc inutile. Notons que, dans cette argumentation, dont nous avons relevé les moments essentiels, Tertullien adopte le point de vue de son adversaire, pour en faire éclater les contradictions internes. Il tourne et retourne en tous sens la thèse qu'il combat, pour en manifester les implications et les présupposés. Il la détruit en montrant qu'elle se détruit elle-même, à partir de ses propres principes. Dans ce

livre, comme dans tous ses livres polémiques, la dialectique de Tertullien est pénétrante et redoutable.

L'hypothèse de la matière mauvaise, d'où tout aurait été tiré, étant exclue, reste donc que Dieu a tout créé de rien (XVI, 4).

Le statut ontologique du Dieu unique exige qu'il soit unique, parce que seul, seul, parce que rien n'existe avec lui. Ainsi il sera premier, parce que toutes choses viennent après lui. Toutes choses viennent après lui, parce que toutes choses viennent à l'être par lui. Par lui, c'est-à-dire de rien. Aucune force, aucune matière, aucune nature d'une substance étrangère n'était avec lui (XVII, 1-2).

Si une matière est nécessaire pour créer le monde, comme Hermogène l'a pensé, Dieu avait une matière bien plus digne et plus appropriée, dont il ne faut pas chercher la valeur auprès des philosophes, mais dont il faut acquérir l'intelligence auprès des prophètes : sa Sagesse. Elle seule a connu la pensée du Seigneur. C'est elle qui fut sa conseillère, elle est la voie de l'intelligence et de la science. C'est d'elle qu'il a créé, créant par elle, et créant avec elle. « Lorsqu'il créa le ciel, j'étais auprès de lui... » (*Prov.*, 8, 22 sq.) Qui ne préférerait plutôt une telle source et origine de toutes choses, vraiment matière des matières, non pas soumise à un lieu, non pas diverse dans son statut, non pas inquiète et mouvementée, non pas informe en son être, mais en elle-même, et à elle-même, et harmonieuse et belle, telle que Dieu a pu en avoir besoin, ayant besoin de soi plutôt que d'une chose étrangère ? Enfin, dès qu'il la sent nécessaire pour la création du monde, aussitôt il la fonde et l'engendre en lui-même : « Le Seigneur m'a fondée, principe de ses voies pour ses œuvres; avant les siècles il m'a fondée... » (*Prov.*, 8, 24.)

Qu'Hermogène reconnaisse donc pourquoi même la sagesse de Dieu est dite née et fondée : afin que nous ne croyions pas que quelque chose, hors de Dieu seul, soit inné et incréé. Si en effet ce qui est à l'intérieur de Dieu, ce qui fut de lui et en lui, je veux dire sa sagesse, n'a pas été sans commencement, mais qu'elle est née, et qu'elle a été fondée, dès que dans la pensée de Dieu elle commença de se mouvoir pour disposer à la création, combien davantage rien de ce qui fut extérieur au Seigneur n'a-t-il été sans commencement (XVIII, 1-4).

Les hérétiques prennent occasion de quelques mots, selon leur habitude, pour tordre le sens des choses les plus simples. Ce « principe », dans lequel Dieu a fait le ciel et la terre, ils veulent que ce soit quelque chose comme une substance corporelle, qu'on peut interpréter comme étant la matière. Quant à nous, conservant à chaque mot son sens propre, nous entendons par *principium* le commencement (*initium*), et nous disons que

ce terme convient à des choses qui commencent d'être. Rien en effet de ce qui devient n'est sans commencement. Ainsi le mot *principium* signifie commencement, et non une substance [17].

Si *principium* signifiait la matière, l'Ecriture n'aurait pas dit : *in principio Deus fecit,* mais *ex principio.* Ce n'est pas dans la matière, mais de la matière que Dieu aurait créé. Mais de la Sagesse, l'Ecriture peut dire : *in principio.* C'est dans la Sagesse en effet que Dieu a commencé de créer. La matière n'est pas nommée dans le récit biblique de la création, alors que l'œuvre et l'Ouvrier sont nommés. Si Dieu avait créé de quelque chose, ce quelque chose serait mentionné dans l'Ecriture. C'est donc que Dieu a créé de rien.

Dans l'Evangile enfin, où Dieu nous révèle par qui il a créé l'univers, Dieu aurait dû aussi nous faire savoir de quelle matière il a fait toutes choses. Mais, ce qui n'existait pas, l'Ecriture ne pouvait le nommer, et en ne le nommant pas elle a suffisamment prouvé que cela n'existait pas, car elle l'aurait nommé, si cela avait existé (XX, 2-5).

Mais les hérétiques invoquent le passage suivant : « La terre était invisible et sans forme. » Hermogène applique à la matière le mot « terre » parce que la terre est faite de la matière. Le mot « était » signifie, selon lui, que la matière existait éternellement dans le passé, innée et incréée, invisible et grossière, car il veut que la matière ait été informe, et confuse et en désordre (XXIII, 1).

Hermogène veut que, dans l'Ecriture, il soit parlé de deux terres; l'une, celle que Dieu créa au commencement; l'autre, la matière, d'où Dieu a tout créé, et dont il est dit : *terra autem erat invisibilis et rudis.* J'apprends d'Hermogène et des autres hérétiques matérialistes que cette terre (la matière) était informe, invisible et grossière. Notre terre à nous, je constate qu'elle a reçu de Dieu une forme, un aspect et une parure. L'Ecriture ne pouvait attribuer le même mot « terre » à l'une et à l'autre (XXV).

Quant à l'expression « elle était », c'est forcer le sens des mots que de lui faire signifier l'éternité antécédente de la matière (XXVII).

Après une discussion exégétique sur le sens du récit de la création, Tertullien apporte un argument nouveau :

La preuve que tout a été créé *ex nihilo,* c'est que, selon la disposition divine, tout doit retourner *in nihilum.* « Le ciel

17. XIX, 1-2 : Ipsum principium, in quo Deus fecit caelum et terram, aliquid volunt fuisse quasi substantivum et corpulentum, quod in materiam interpretari possit. Nos autem...

sera roulé comme un livre », « le ciel et la terre passeront », « le ciel est l'œuvre de tes mains; il périra »... Tertullien cite les textes apocalyptiques qui annoncent la fin du monde. D'une matière éternelle, Dieu n'aurait pas fait quelque chose de périssable (XXXIV).

PSEUDO-HIPPOLYTE

L'auteur de l'*Elenchos* critique aussi le système d'Hermogène, dont il trouve les principes chez Platon, et le système de Marcion, qui va nous occuper plus loin :

« Un certain Hermogène, voulant, lui aussi, imaginer quelque chose de nouveau, enseigna que Dieu a fait le monde d'une matière coéternelle (contemporaine : συγχρόνου) et incréée : car, disait-il, Dieu ne peut faire qu'avec ce qui est (μὴ οὐκ ἐξ ὄντων) les êtres qu'il fait. Dieu est toujours maître et toujours auteur; la matière est toujours esclave et toujours dans le devenir, mais pas tout entière; car cette matière, éternellement emportée d'un mouvement sauvage et désordonné, Dieu l'organisa de la manière suivante : la voyant bouillonner comme un métal en fusion, il la divisa en deux parts; prenant du tout l'une de ces parties, il en adoucit la nature sauvage, laissant l'autre partie à son mouvement désordonné. La partie apprivoisée, dit Hermogène, est le Cosmos. L'autre partie reste sauvage et est appelée la matière désordonnée. Telle est, d'après Hermogène, la substance de tous les êtres. Il croit apporter par là à ses disciples un enseignement nouveau, sans songer que cette folie vient de Socrate et qu'elle a été développée par Platon mieux que par lui Hermogène [18]. »

« Selon Platon, les principes (ἀρχάς) de l'univers sont Dieu, la matière et le « paradigme ». La matière est sous-jacente à tout; il l'appelle « réceptrice » et « nourricière »; c'est de ses transformations que viennent les quatre éléments dont est composé le monde; le feu, l'air, la terre et l'eau. Il dit donc que la matière est un principe (ἀρχήν), et qu'elle est contemporaine (σύγχρονον) de Dieu [19]. »

« Marcion du Pont, beaucoup plus extravagant que les hérétiques dont nous venons de parler, rejeta la plupart des doctrines communément enseignées, et, poussant plus loin l'impudence, admit deux principes du Tout (δύο ἀρχὰς τοῦ παντὸς), dont

18. Pseudo-Hippolyte, *Elenchos*, VIII, 17, trad., cit., p. 168.
19. Pseudo-Hippolyte, *Elenchos*, X, 28, trad. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, p. 108, note. Cf. Diels, *Doxographi graeci*, p. 567.

l'un, disait-il, est bon et l'autre mauvais, ἀγαθόν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν. Lui aussi, croyant avoir introduit quelque cnose de nouveau, fonda une école où règnent la démence et un genre de vie cynique... [20]. »

A la doctrine de Platon et des gnostiques, l'auteur de l'*Elenchos* oppose la doctrine chrétienne :

« Il y a un Dieu unique qui est premier et seul, créateur et seigneur de toutes choses. Il n'avait rien qui lui fût contemporain, ni chaos infini, ni eau immense ou terre ferme, ni air dense, ni feu chaud, ni esprit léger, ni voûte azurée du grand ciel; mais il était unique et seul à lui-même.

« Quand il voulut, il fit les êtres, lesquels n'étaient pas avant qu'il voulût les faire. Lui qui connaissait les êtres à venir — car il a aussi la prescience — il créa d'abord pour les êtres à venir des principes différents, le feu et l'esprit, l'eau et la terre. Et c'est à partir de ces principes différents qu'il fit sa création...

« Mais maintenant il suffit d'exposer les causes. C'est pour ne les avoir pas connues que les Grecs ont glorifié dans leur style élégant les parties de la création et ignoré le Créateur. Et ils ont servi de point de départ aux hérésiarques, qui, avec des discours semblables et en changeant la forme de ce que ceux-là avaient dit, ont fondé des hérésies ridicules [21]. »

HIPPOLYTE

L'authentique Hippolyte, auteur d'un traité contre toutes les hérésies, dont un fragment a été édité par M. Pierre Nautin, reprend, à peu près dans les mêmes termes, la même idée. Mais Hippolyte apporte une réflexion personnelle sur le rôle du Logos dans la création, et insiste sur la liberté souveraine du Dieu créateur :

« Dieu qui était seul et qui n'avait rien de contemporain à lui-même a voulu créer le monde. Par son Intelligence, sa Volonté et sa Parole il fit le monde, et il eut aussitôt les êtres

20. Pseudo-Hippolyte, *Refut.*, VII, 29, éd. Wendland, p. 210, trad. cit., p. 126.
21. Pseudo-Hippolyte, *Elenchos*, X, 32, éd. et trad. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, p. 108-109. *EP*, 397 : Θεὸς εἷς, ὁ πρῶτος καὶ μόνος καὶ ἁπάντων ποιητὴς καὶ κύριος, σύγχρονον ἔσχεν οὐδέν, οὐ χάος ἄπειρον, οὐχ ὕδωρ ἀμέτρητον ἢ γῆν στερράν... κ.τ.λ. ἀλλ' ἦν εἷς μόνος ἑαυτῷ. Ὃς θελήσας ἐποίησε τὰ ὄντα, οὐκ ὄντα πρότερον πλὴν ὅτε ἠθέλησε ποιεῖν. κ.τ.λ.

qu'il voulut, quand il voulut, comme il voulut : il nous suffit de savoir seulement qu'il n'y avait rien de contemporain à Dieu que lui-même.

« Mais tout en étant seul, il était multiple, car il n'était pas sans Raison (Verbe) ni Sagesse, sans Puissance ni Décision; mais tout était en lui et il était le Tout.

« Et quand il voulut, comme il voulut, il engendra sa Parole (Verbe), par le moyen de qui il fit tout aux temps fixés par lui-même. Lorsqu'il veut il fait, et lorsqu'il désire il réalise; lorsqu'il use de sa parole (Verbe) il produit, et lorsqu'il forme il use de sa Sagesse, car il fabrique tout avec sa Parole (Verbe) et sa Sagesse, créant avec sa parole (Verbe) et ornant avec sa Sagesse : il a donc fait ce qu'il a voulu [22]. »

ORIGÈNE

Origène enseigne expressément que la matière est créée par Dieu, et qu'elle ne préexiste donc pas. Origène critique ceux qui prétendent que la matière est incréée. Nous croyons, écrit Origène, que c'est de rien que Dieu a créé les êtres, et non d'une matière préexistante [23].

« Si quelqu'un hésite à croire que Dieu ait pu former le monde sans une matière préexistante et incréée, parce que l'ouvrier humain ne saurait s'en passer, que le fondeur de statues a besoin de métal, le charpentier de bois et le maçon de pierres, nous lui demanderons si, selon lui, Dieu peut exécuter tout ce qu'il se propose sans que sa volonté rencontre d'empêchement ni d'obstacle. En vertu de sa puissance et de sa sagesse ineffables, Dieu peut — tous ceux qui admettent la Providence le reconnaissent — former à son gré des qualités pour orner l'univers; pareillement sa volonté doit être capable de produire la substance même dont il a besoin. A ceux qui soutiendraient le contraire, nous

22. HIPPOLYTE, *Contre toutes les hérésies*, Fragment, éd. et trad. P. NAUTIN, 1949, p. 250-251 : Θεὸς μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι, κ.τ.λ...

23. ORIGÈNE, *In Ioannem comm.*, t. I, c. 17, n. 103, éd. PREUSCHEN, p. 22, *PG*, XIV, 53; *EP*, 478 : Τὸ ἐξ οὗ οἷον τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, ἀρχὴ παρὰ τοῖς ἀγένητον αὐτὴν ἐπισταμένοις, ἀλλ' οὐ παρ' ἡμῖν τοῖς πειθομένοις, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ Θεός...

ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 1, 4; *K.*, p. 110 : Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus voluit (...), nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam eius naturam virtutemque dixerunt. Cf. *Contra Celsum*, IV, 60.

dirions : Dieu, dans votre système, a été vraiment bien heureux de rencontrer devant lui une substance incréée sans laquelle il n'aurait pu être ni démiurge, ni père, ni bienfaiteur, ni bon, n'aurait possédé enfin aucun de ses attributs relatifs. Mais qui a donc si bien mesuré la matière préexistante qu'elle suffît exactement à la formation de l'univers actuel ? Inventerons-nous une Providence antérieure à Dieu, laquelle lui aurait soumis la matière et pourvu à ce que l'habileté du grand artisan ne restât pas stérile, comme elle le serait faute d'une substance dont il pût tirer ce bel ensemble du monde ? Qui a rendu la matière capable de recevoir les qualités dont il plait à Dieu de l'orner, si ce n'est pas lui qui l'a créée telle qu'il la désirait pour son œuvre ? Mais accordons pour un moment leur hypothèse aux partisans de la matière incréée, en les priant de répondre à cette question : Puisque la matière est telle sans l'intervention de la Providence, si la Providence était intervenue qu'aurait-elle fait de mieux que le hasard ? Et si, faute de matière préexistante, il plaisait à Dieu de la produire, que feraient de mieux sa sagesse et sa puissance ? Si donc, avec ou sans la Providence, le résultat demeure le même, pourquoi ne pas supprimer aussi l'ordonnateur et l'ouvrier de l'univers ? Or il est absurde de soutenir que le monde, où l'art est si visible, ait pu se former de lui-même, sans le concours d'un habile artisan; et il ne l'est pas moins que la matière telle quelle, avec la faculté d'obéir à la parole de l'artiste divin, se soit formée d'elle-même [24]. »

« Beaucoup de philosophes écrivent qu'il y a un seul Dieu, créateur de toutes choses : en quoi, ils sont d'accord avec la Loi de Dieu. D'aucuns ont même ajouté que Dieu a tout fait et qu'il dirige tout par son Verbe et que c'est le Verbe de Dieu qui règle tout : en quoi, ils sont d'accord non seulement avec la Loi, mais avec les Evangiles. La philosophie dite morale et naturelle pense à peu près tout ce que nous pensons. Mais elle est en désaccord avec nous quand elle dit que la matière est coéternelle à Dieu, — quand elle soutient que Dieu ne s'occupe pas des choses périssables, que sa providence est réservée aux espaces lunaires, — quand elle fait dépendre la vie des hommes du cours des étoiles, — quand elle dit que ce monde durera toujours et n'aura pas de fin. Et il y a encore beaucoup d'autres points sur lesquels les tenants de cette philosophie sont soit en accord soit en désaccord avec nous [25]. »

24. ORIGÈNE, *Comm. in Gen.*, apud EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Praep. Ev.*, VII, XX, trad. F. PRAT, ORIGÈNE, p. 68.

25. ORIGÈNE, *Hom. in Gen.*, XIV, 3, trad. L. DOUTRELEAU, *SC* : Dissidet vero (philosophia) a nobis, cum Deo dicit esse materiam coaeternam. Dissidet, cum negat Deum curare mortalia, sed provi-

MÉTHODE D'OLYMPE

Méthode d'Olympe, dans sa polémique avec un gnostique dualiste, cite un texte que l'on retrouve dans la *Préparation Evangélique* d'Eusèbe sous le nom de Maxime. Quel que soit l'auteur de ce texte, ce qui nous importe ici c'est que nous y voyons déjà exprimée une argumentation contre le dualisme qui se retrouvera souvent reprise dans la polémique antimanichéenne :

« Qu'il soit impossible que deux principes incréés existent à la fois, je crois que toi aussi tu ne seras pas sans le reconnaître, si je te montre justement ce qui découle de l'opinion que tu soutiens, à savoir qu'il faut affirmer absolument et de toute nécessité de deux choses l'une : ou que Dieu est séparé de la matière, ou bien au contraire qu'il en forme une partie. Si l'on prétend qu'il lui est uni, on dira qu'il n'y a qu'un incréé : chacun des deux sera une partie de l'autre, et les parties de tous deux ne seront pas deux incréés, mais un seul être composé de parties diverses. Nous ne morcelons pas en effet l'homme, qui a divers membres, en plusieurs êtres créés; si par conséquent, comme la raison le réclame, nous disons que l'homme est un seul être créé, aux parties multiples, qui tire de Dieu son origine, il faut de même nécessairement, si Dieu n'est pas séparé de la matière, dire qu'il n'y a qu'un seul incréé. Mais si l'on affirme qu'il en est séparé, il faudra qu'il y ait quelque chose au milieu d'eux qui marque leur séparation. Il est, en effet, impossible d'admettre qu'une chose soit écartée d'une autre, s'il n'y en a pas une troisième entre les deux pour marquer l'écart. Cette démonstration ne vaut pas seulement dans ce cas, mais encore s'il s'agit de choses bien plus nombreuses... [26]. »

« Si ensuite quelqu'un disait que l'on peut soutenir encore comme convenable au sujet des principes incréés une troisième opinion, à savoir que Dieu n'est ni séparé de la matière ni au contraire uni à elle, mais plutôt qu'il est dans la matière comme dans un lieu ou bien que la matière est de la même façon en

dentiam eius supra lunaris globi spatia cohiberi. Dissident a nobis, cum vitas nascentium stellarum cursibus pendunt. Dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum et nullo fine claudendum.

26. MÉTHODE D'OLYMPE, *De autexusio*, 5; *Du libre arbitre*, trad. J. FARGES, Paris, 1929, p. 150-151. Texte cité par EUSÈBE, *Praep. evang.*, VII, 22, comme étant de MAXIME, *De materia*.

Dieu; voyons ce qui en résulte : si nous disons que la matière est le lieu de Dieu, nécessairement il faut le dire contenu et circonscrit par la matière. Il faut aussi qu'il aille en un désordre semblable à celui de la matière; il ne peut pas s'arrêter ni rester en lui-même, puisque ce dans quoi il se trouve est porté en tous sens. En plus de cela, il faut encore dire que Dieu s'est trouvé dans le mal. Car s'il fut un jour où la matière n'était pas ordonnée, et que Dieu l'ait ordonnée, lorsqu'il eut décidé de la changer en mieux, il fut un jour où Dieu était dans les éléments en désordre : Dieu remplissait-il la matière ? ou bien se trouvait-il dans l'une de ses parties ? Si en effet on veut dire qu'il est dans une partie de la matière, lui qui est merveilleusement grand, on le dit plus petit que la matière, puisqu'une partie de la matière le contient tout entier; si d'autre part on dit qu'il est dans toute la matière et qu'il est circonscrit par la matière entière, qu'on explique comment il l'a organisée ? Car il est nécessaire ou bien de parler d'un rétrécissement de Dieu — et, après que celui-ci s'est produit, Dieu aurait organisé la matière dont il s'est retiré —, ou bien de dire qu'il s'est organisé en même temps que la matière, n'ayant pas de lieu où se retirer. Si l'on dit au contraire que c'est la matière qui est en Dieu, il faut également examiner si elle se trouve en Dieu, celui-ci étant comme séparé de lui-même et tout comme les êtres vivants sont dans les airs, divisé et partagé pour recevoir les choses qui se créent en lui, ou bien si la matière se trouve en Dieu comme dans un lieu, c'est-à-dire comme l'eau est dans la terre... [27]. »

A la fin de son dialogue sur le libre arbitre, Méthode d'Olympe fait exprimer par l'Orthodoxe la doctrine chrétienne :

« Par conséquent ne dis pas, ô homme, que quelque chose existe par soi-même en même temps que Dieu; ne cherche pas à le dépouiller du plus grand attribut de sa puissance. C'est lui-même qui a donné l'existence à tous les êtres. Ils n'étaient pas auparavant, et ils n'ont pas une existence sans commencement. Pourquoi veux-tu que Dieu ne soit qu'artisan (τεχνίτην) ? Pourquoi nier son bienfait, comme s'il avait seulement fait profiter la matière de son art, et qu'il ne lui eût pas également accordé l'état d'existence ? Il n'y avait rien qui existât en même temps que Dieu, et où il ait pris les êtres qu'il a créés lui-même. Ainsi n'a-t-il pas alors imité l'homme actuel : il est supérieur à la nature humaine. Il n'est pas seulement le créateur des

27. MÉTHODE D'OLYMPE, *Du libre arbitre*, VI, trad. cit., p. 151; EUSÈBE, *Praep. evang.*, loc. cit.

formes, et il n'a pas non plus mêlé sa substance à une autre substance, car lui-même est le créateur de toutes les substances [28]. »

Méthode d'Olympe souligne, comme l'ensemble des Pères, les motivations qui expliquent cette théorie de la matière incréée et coéternelle à Dieu. C'est par crainte que Dieu ne soit accusé d'être l'auteur du mal que les gnostiques, à la suite de Platon, pensent devoir poser une matière coéternelle à Dieu [29].

LACTANCE

Que personne ne recherche, écrit Lactance, à partir de quels matériaux Dieu a créé ses œuvres si grandes, si merveilleuses. Car il a tout créé de rien. Il ne faut pas écouter les poètes, qui prétendent qu'au commencement il y avait le Chaos, c'est-à-dire la confusion des choses et des éléments, et qu'ensuite seulement Dieu a mis de l'ordre et de l'ornement dans le monde qu'il a constitué. Il est facile de leur répondre qu'ils n'ont pas compris la puissance de Dieu, puisqu'ils croient que Dieu ne peut rien faire si ce n'est à partir d'une matière sous-jacente et préparée. Erreur dans laquelle sont tombés aussi les philosophes. Cicéron écrit : « Il n'est pas probable que cette matière des choses d'où tout est apparu ait été faite par la providence divine, mais il est probable, au contraire, qu'elle (cette matière) a et avait sa puissance et sa nature propres. De même que l'ouvrier lorsqu'il construit quelque chose, ne crée pas lui-même sa matière, mais use de celle qui est préparée (de même le modeleur avec la cire), ainsi il fallait que la matière fût mise à la disposition de la providence divine, non que la providence l'ait faite elle-même, mais elle avait cette matière toute préparée. Et si la matière n'a pas été faite par Dieu, la terre non plus, ni l'eau, ni l'air, ni le feu, n'ont été faits par Dieu. » Lactance proteste avec indignation contre ces affirmations [30].

28. Méthode d'Olympe, *De libero arbitrio*, XXI, *in fine*, trad. cit., p. 184.

29. Méthode d'Olympe, *De Resur.*, IV, éd. Bonwetsch, p. 155 : κἀκεῖνοι ἐκ τοῦ φοβηθῆναι τῶν κακῶν ποιητὴν εἰπεῖν τὸν Θεὸν σύγχρονον αὐτῷ δοῦναι τὴν ὕλην ἔδοξαν.

30. Lactance, *Divinae institutiones*, II, 8, *CSEL*, p. 132 : Nemo quaerat ex quibus ista materiis tam magna, tam mirifica opera deus fecerit : omnia enim fecit ex nihilo. Nec audiendi sunt poetae, qui

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Dans le livre VII de sa *Préparation évangélique*, Eusèbe de Césarée aborde le problème de l'éternité de la matière. La doctrine hébraïque enseigne qu'unique est le créateur de toutes choses, le Dieu qui est créateur aussi de cette substance dont les corps sont constitués, et que les Grecs appellent *hulè*. Contre cette doctrine, Barbares et Grecs enseignent des thèses adverses. Les uns prétendent que la matière est incréée et qu'elle est la source du mal. Les autres que cette matière, de par sa propre nature sans qualité et sans forme, a reçu de la puissance de Dieu l'organisation et les qualités [31].

Eusèbe cite contre cette thèse un fragment du livre de Denys d'Alexandrie contre Sabellius :

Dans cette hypothèse de la matière incréée et éternelle, écrit Denys, la matière et Dieu sont à la fois semblables et dissemblables. Semblables, puisque l'un et l'autre incréés. Dissemblables, puisque Dieu est supérieur à la matière. Or ce qui est incréé ne peut avoir rien qui lui soit supérieur. Pourquoi, si l'un et l'autre sont incréés, Dieu est-il impassible, immuable, créateur, et la matière au contraire passible, instable, transformable par l'action créatrice ? Comment se sont-ils harmonisés et

aiunt chaos in principio fuisse, id est confusionem rerum atque elementorum, postea vero deum diremisse omnem illam congeriem singulisque rebus ex confuso aceruo separatis in ordinemque descriptis instruxisse mundum pariter et ornasse. Quibus facile est respondere potestatem dei non intelligentibus, quem credant nihil efficere posse nisi ex materia subjacente ac parata : in quo errore etiam philosophi fuerunt, nam Cicero de natura deorum disputans ait sic : « primum igitur non est probabile eam materiam rerum unde omnia orta sunt esse divina providentia effectam, sed et habere et habuisse vim et naturam suam. Ut igitur faber cum quid aedificatus est, non ipse facit materiam, sed utitur ea quae sit parata, fictorque item cera, sic et istae providentiae divinae materiam praesto esse oportuit, non quam ipsa faceret, sed quam haberet paratam. Quodsi materia non est a deo facta, ne terra quidem et aqua et aer et ignis a deo factus est ». O quam multa sunt vitia in his decem versibus !...

31. Eusèbe, *Praep. evang.*, VII, 18, éd. K. Mras, 1954, *GCS*, p. 400 : ἀλλ' ἐπεὶ τῶν Ἑβραϊκῶν δογμάτων ἴδιον ἦν τὸ ἕνα τῶν ἁπάντων ποιητὴν νομίζεσθαι τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν αὐτῆς τε τῆς ὑποκειμένης τοῖς σώμασιν οὐσίας, ἣν ὕλην Ἕλλησι προσαγορεύειν φίλον, τούτῳ δὲ μυρίοι βαρβάρων ὁμοῦ καὶ Ἑλλήνων ἐξ ἐναντίας ἔστησαν, οἱ μὲν κακίας πηγὴν τὴν ὕλην εἶναι ἀποφηνάμενοι ἀγένητόν τε ὑπάρχειν... κ. τ. λ.

conjoints ? Est-ce Dieu qui s'est exilé lui-même pour s'adapter à la nature de la matière pour la travailler ? Mais il est absurde de penser que Dieu, à la manière des hommes, travaille l'or, la pierre, et agisse comme l'ouvrier des autres professions, en transformant une matière et en lui donnant une forme. Dieu a créé la matière telle qu'il l'a voulue, dans sa sagesse [32].

ATHANASE

« Beaucoup ont expliqué diversement la production du monde et la création de l'univers, et chacun l'a définie à sa guise. Les uns prétendent que tout s'est produit spontanément et au hasard; ainsi les Epicuriens qui imaginent qu'il n'y a aucune providence...

« D'autres, parmi lesquels celui qui est si grand chez les Grecs, Platon, prétendent que c'est à partir d'une matière préexistante et incréée que Dieu a fait le monde; Dieu n'aurait pu rien faire si cette matière n'avait préexisté; de même que le bois doit exister avant le charpentier pour que celui-ci puisse le travailler. Ceux qui parlent ainsi ne savent pas qu'ils attribuent à Dieu l'impuissance. Car s'il n'est pas lui-même cause de la matière, mais qu'il fasse tout absolument à partir d'une matière préexistante, il se révèle impuissant, puisque sans cette matière il ne peut produire aucun des êtres créés; de même assurément que c'est une impuissance pour le charpentier de ne pouvoir sans bois fabriquer aucun des objets nécessaires. Dans cette hypothèse, si la matière n'existait pas, Dieu n'aurait rien fait. Et comment pourrait-on dire qu'il est le créateur et le démiurge, s'il tient d'une autre chose, je veux dire de la matière, la possibilité de créer ? S'il en était ainsi, Dieu sera d'après eux seulement l'artisan, et non le créateur qui donne l'être, s'il travaille une matière donnée, sans être lui-même cause de cette matière. En un mot, on ne peut pas dire qu'il est créateur, s'il ne crée pas la matière de laquelle viennent les créatures.

« Les hérétiques imaginent un démiurge autre que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, et en disant cela ils font preuve d'un extrême aveuglement... [33]. »

« Voilà leurs mythes. Mais l'enseignement inspiré par Dieu et la foi selon le Christ repoussent leurs vains discours comme

32. Eusèbe, *Ibid.*, VII, 19, p. 401.

33. Athanase, *De l'incarnation du Verbe*, 2, trad. Th. Camelot, *SC. PG*, XXV, 97-100.

une doctrine d'athéisme. Elle le sait en effet : ce n'est pas automatiquement — car il n'y a pas eu défaut de préconception — ni à partir d'un matière préexistante — car Dieu n'est pas impuissant; mais de rien, tous les êtres qui n'avaient jamais existé auparavant, Dieu les a créés et portés à l'existence, par sa Parole, comme il est dit par Moïse : « Au commencement « Dieu créa le ciel et la terre »; et par le livre très utile du *Pasteur* : « Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a « créé et organisé l'univers, et qui a fait être ce qui n'était pas. » C'est ce que Paul indique en disant : « Par la foi nous connaissons que les siècles ont été formés par la parole de Dieu, en « sorte que ce que nous voyons n'a pas été fait à partir de choses « visibles » (*Hébr.*, VI, 3) [34]. »

Dieu crée. Des hommes aussi on dit qu'ils créent. Dieu est l'Existant. Des hommes aussi on dit qu'ils existent, ayant reçu l'être de Dieu. Mais, est-ce que Dieu crée comme l'homme ? Ou bien, est-ce que Dieu est existant comme l'homme ? Certes non ! Nous prenons ces notions d'être et de création autrement lorsqu'elles se rapportent à Dieu, autrement lorsqu'il s'agit de l'homme. Dieu, en effet, crée en appelant les choses qui ne sont pas à l'existence, sans avoir besoin de rien, tandis que les hommes travaillent une matière qui leur est donnée préalablement, non sans avoir prié d'abord pour recevoir la science et l'art de faire, de la part de Dieu qui a tout créé par son propre Logos [35].

Si Dieu a réalisé son œuvre à partir d'une matière préexistante, et à partir d'elle a effectué ses synthèses — c'est là l'idée grecque —, alors il faut appeler Dieu artisan, mais non créateur [36].

34. Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi*, 3, *PG*, XXV, 100, trad. Camelot modifiée : Ταῦτα μὲν οὗτοι μυθολογοῦσιν... Οὔτε γὰρ αὐτομάτως, διὰ τὸ μὴ ἀπρονόητα εἶναι, οὔτε ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, διὰ τὸ μὴ ἀσθενῆ εἶναι τὸν Θεόν· ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκέναι τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Λόγου... κ.τ.λ.

35. Athanase, *De decr. Nic. syn.*, 11, éd. H. G. Opitz, *EP*, 754, *PG*, XXV, 441 : Καὶ γὰρ καὶ ὁ θεὸς κτίζει, καὶ ἐπ' ἀνθρώπων δὲ τὸ κτίζειν εἴρηται. Καὶ ὁ μὲν θεὸς ὢν ἐστι, λέγονται δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι εἶναι παρὰ θεοῦ καὶ τοῦτο λαβόντες ἔχειν· ἆρ' οὖν οὕτως ὁ θεὸς κτίζει ὡς ἄνθρωποι; ἢ οὕτως ὢν ἐστιν ὡς ἄνθρωπος; μὴ γένοιτο. ἀλλως ἐπὶ θεοῦ τὰς λέξεις λαμβάνομεν καὶ ἑτέρως ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ταύτας διανοούμεθα. ὁ μὲν γὰρ θεὸς κτίζει καλῶν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι οὐδενὸς ἐπιδεόμενος, οἱ δὲ ἄνθρωποι τὴν ὑποκειμένην ὕλην ἐργάζονται εὐξάμενοι πρότερον καὶ τὴν ἐπιστήμην τοῦ ποιεῖν λαβόντες παρὰ τοῦ πάντα δημιουργήσαντος θεοῦ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου.

36. Athanase, *Adv. Arianos*, II, 22, *PG*, XXVI, 192 : Εἰ μὲν οὖν καὶ ὁ Θεὸς ἐξ ὕλης ἐστὶν ἐργαζόμενος καὶ συντιθεὶς, Ἑλληνικὸν μὲν τὸ φρόνημα, καὶ τεχνίτης, οὐ ποιητὴς ἂν κληθείη ὁ Θεός.

BASILE DE CÉSARÉE

« La terre était invisible et non arrangée », dit l'Ecriture selon la version grecque des Septante que lisait saint Basile. Nous avons noté dans notre *Introduction* que le sens de l'hébreu est différent : la terre était un désert et un vide. Toujours est-il que le texte reçu dans la traduction grecque prêtait à des spéculations et à des tentatives de concordisme : l'Ecriture n'enseignait-elle pas précisément ce que disait la philosophie grecque, à savoir qu'au commencement il y avait le Chaos, ou une Matière informe et désordonnée, que le démiurge n'a eu qu'à mettre en ordre. Un texte du livre de la *Sagesse* (II, 17) poussait à ce rapprochement. Saint Basile proteste contre ce concordisme qui fait dire à l'Ecriture le contraire de ce qu'elle nous enseigne tout entière :

« Mais les falsificateurs de la vérité, ceux qui, loin d'instruire leur esprit à suivre les Ecritures, détournent le sens de celles-ci à leur propre gré, prétendent que ces mots font allusion à la matière.

« Car elle est, dit-on, naturellement invisible et informe, dépourvue par définition de qualités, privée de toute figure et de toute apparence, elle que l'artisan, une fois qu'il l'eut reçue, revêtit d'une forme, par l'effet de sa propre sagesse, et qu'il amena à l'ordre, donnant ainsi l'existence aux choses visibles.

« Si la matière est incréée, il en résulte qu'elle est tout d'abord d'une dignité égale à celle de Dieu, et mérite les mêmes honneurs. Or qu'y a-t-il de plus impie ? Cette matière sans qualité, sans figure, l'extrême indétermination, la laideur informe (pour employer leurs propres termes), serait digne de la même préséance que le sage, le puissant, l'admirable ordonnateur et créateur de l'univers ? Et puis, si la matière est telle qu'elle soit capable d'épuiser toute la science de Dieu, ils en viennent ainsi, d'une certaine manière, à mettre en parallèle la substance de celle-ci et l'insondable puissance de Dieu, pour autant que la première suffirait à mesurer toute l'intelligence divine. Est-elle incapable de répondre à l'action de Dieu ? Ils tomberont encore dans un blasphème plus extravagant, puisque, faute de matière, Dieu verra son action et sa puissance limitées par la réalisation de ses propres œuvres.

« Ce qui les a trompés en effet c'est la pauvreté de la nature humaine. Chez nous, chacun des arts se limite à œuvrer une matière, que ce soit le fer pour le forgeron, ou le bois pour le charpentier; or, en cette occurrence, autre est la matière qui fait l'objet du travail, autre l'idée, autre ce qui en est réalisé; et il y

a lieu de distinguer la matière reçue de l'extérieur, l'idée que l'art y adapte, et le résultat qui est la synthèse de l'une et de l'autre — idée et matière —; ainsi, d'après eux, en serait-il de la création divine : la forme du monde lui serait donnée par la sagesse de Celui qui a fait l'univers; mais la matière se serait offerte de l'extérieur à l'action du créateur; et le monde serait un composé qui tiendrait d'ailleurs sa substance et son être, et qui aurait seulement reçu de Dieu sa figure et sa forme. De là vient qu'ils refusent au Dieu souverain d'avoir présidé à l'organisation des êtres, mais (prétendent) qu'Il aurait, comme dans un banquet par souscription, apporté son faible écot à leur genèse : incapables qu'ils sont, par la faiblesse de leur raisonnement, d'élever leurs regards à la hauteur de la vérité que voici. Les arts (naissent) pour nous après la matière qu'ils utilisent, introduits dans la vie, quand le besoin fait sentir leur nécessité... La laine a d'abord existé; puis on s'est mis à la tisser, pour que l'art du tisserand suppléât au défaut de la nature. Il y avait aussi du bois; et l'art du charpentier s'en est emparé : transformant la matière à chaque requête du besoin, il nous a montré les multiples ressources du bois, offrant une rame au matelot; à l'agriculteur, une pelle à vanner; à l'hoplite, une lance.

« Mais Dieu, avant qu'existât rien de ce que nous voyons maintenant, avait projeté et résolu d'amener à l'existence ce qui n'était pas encore; tout à la fois, Il conçut quel devait être le monde, et avec la forme Il produisit la matière qui serait en harmonie avec elle. Au ciel Il assigna une nature qui lui convînt; à la forme de la terre Il donna l'être particulier qui lui était dû...

« *Dieu créa le ciel et la terre :* non pas à moitié chacun, mais tout le ciel et toute la terre, leur substance et leur forme tout ensemble. Car Dieu n'est pas un inventeur de schèmes, οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὑρέτης. Il a créé la nature même des êtres, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός.

« (Sinon), que l'on nous dise comment se sont rencontrées mutuellement et la force active de Dieu, et la nature passive de la matière : celle-ci offrant le sujet sans forme, celle-là possédant la science des schèmes sans la matière, afin que ce qui manquait à chacune, lui vînt de l'autre : à l'artisan d'avoir où exercer son art; à la matière de sortir de son indétermination et de sa carence de forme [37]. »

Le concept de matière change de sens selon le système métaphysique dans lequel il s'inscrit. Il est bien évident que le terme *hulè* n'a pas le même sens dans une philosophie platonicienne,

37. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, II, 2, trad. S. GIET, *SC*, p. 143-149.

ou de structure platonicienne, chez Aristote, dans le stoïcisme, pas plus que le mot matière n'a le même sens dans la philosophie thomiste, chez Descartes, ou chez le physicien contemporain qui entend à peu près par matière ce qu'Aristote appellait l'être concret. Dans la terminologie marxiste, le terme de matière a encore un sens différent. Nous n'allons pas ici entreprendre une analyse de ces variations métaphysiques du même terme. Mais il est certain que les Pères, aussi bien Basile que Grégoire de Nysse et qu'Augustin, n'entendaient pas le concept de matière dans le sens que la philosophie d'Aristote avait donné à cette notion. C'est ce qu'a souligné Pierre Duhem :

« Cette matière première, cette *hulè* des philosophes, qu'il assimile, dans sa discussion, au fer ou au bois que façonne le forgeron ou le menuisier, saint Basile songe-t-il que les péripatéticiens lui attribuent seulement l'existence en puissance ? Ne la regarde-t-il pas plutôt comme une chose qui existe déjà en acte, à la façon du fer ou du bois, mais qui, incomplètement achevée, attend une forme plus précise et plus parfaite ? Le péripatétisme n'était plus guère en vogue, et les notions d'existence en puissance et de matière première, si caractéristiques de cette philosophie, avaient été des plus promptes à s'altérer et à s'obscurcir. Saint Basile, assurément, a, de la matière première, une idée fort différente de celle qu'Aristote avait conçue, fort analogue à celle que nous verrons saint Augustin emprunter aux néo-platoniciens. Il prend le mot *hulè* dans un sens très voisin de celui que nous donnons aujourd'hui au mot *matière*; il y voit un corps, mais un corps vague et mal défini. Quant à cette matière exempte de toute forme et de toute qualité dont parlent les philosophes, il n'y saurait voir qu'un pur néant, entièrement inconvenable. » Duhem cite en effet ce texte de saint Basile : « Si vous vous efforcez à l'aide de votre raison, d'ôter à la terre toutes les qualités qui lui sont inhérentes, vous aboutirez à un rien-du-tout (εἰς οὐδὲν). Si vous supprimez la couleur noire, le froid, la pesanteur, la densité, la saveur, et toutes les autres qualités, s'il en est, qu'on peut observer en elle, le substrat ne sera plus rien (οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον)... Ne cherchons donc pas à concevoir une certaine nature dépourvue de toutes les qualités et dont la raison même serait d'être inqualifiée. » (*Hom. I in Hexam.*, 8.)

« C'est toujours, conclut Duhem, dans le sens de corps imparfaitement défini, non dans le sens péripatéticien, qu'il faut entendre le mot ὕλη, *matière première,* si l'on veut comprendre les controverses auxquelles l'éternité de la matière première donnait lieu au temps des Pères de l'Eglise [38]. »

38. P. DUHEM, *Op. cit.*, II, p. 428-429.

GRÉGOIRE DE NYSSE

Comment Dieu, qui est immatériel, peut-il créer la matière ? Cette objection, qui vise à prouver que la matière, comme Dieu, est inengendrée, saint Grégoire de Nysse la résout en proposant une théorie de la matière, où celle-ci se présente comme composée de qualités immatérielles, la couleur, le poids, la malléabilité, la résistance, la quantité, etc. Ainsi Grégoire de Nysse avance-t-il une doctrine de la matière qui anticipe les spéculations du même genre que l'on retrouvera dans la philosophie française du XVII[e] siècle, et chez Berkeley. Le rapprochement avec Berkeley est particulièrement significatif, car celui-ci, comme Grégoire de Nysse, avait semble-t-il comme intention essentielle de combattre une conception implicitement manichéenne de la matière, conçue comme substance ontologiquement indépendante de Dieu.

« Des esprits habitués à la controverse peuvent se permettre par des arguments vraisemblables et logiques de mettre notre foi sens dessus dessous, en ne tenant pas pour vraie la doctrine de l'Ecriture sur la création matérielle, qui enseigne avec force l'origine de toutes choses en Dieu.

« Ceux qui tiennent la doctrine contraire, en effet, s'efforcent d'établir que la matière est coéternelle à Dieu et pour fonder cette façon de penser, ils usent des arguments suivants : d'un côté, la nature de Dieu est simple, sans matière, sans qualité, grandeur ou composition; elle ne connaît aucune délimitation extérieure. De l'autre, toute matière se définit par son extension dans l'espace et est soumise à la perception sensible, puisqu'elle se fait connaître à nous par la couleur, la forme extérieure, le poids, la quantité, la résistance et toutes les autres qualités dont on ne peut absolument pas admettre l'existence dans la nature divine. Or comment imaginer que la matière vienne d'un être immatériel ? que ce qui a des dimensions vienne de ce qui n'en a pas ? Si l'on croit que la matière tire de Dieu son origine, il faut admettre que d'une façon inexplicable elle est en Dieu, d'où elle viendrait ainsi à l'existence. Mais si la matière est en Dieu, comment celui qui la contient est-il immatériel ? Il faut en dire autant de toutes les autres caractéristiques de la nature matérielle : si la quantité est en Dieu, comment Dieu est-il sans elle ? S'il contient en lui l'être composé, comment est-il simple, sans parties ni composition ? Aussi on doit conclure : ou Dieu est nécessairement matériel, puisque la matière tire de lui son

origine, ou, si on veut éviter cette conséquence, il faut supposer qu'il prend hors de lui la matière dont il a besoin pour la formation de l'univers. En conséquence, si la matière était hors de Dieu, il faudrait absolument admettre un principe différent de lui, qui lui soit coéternel et n'ait pas d'origine. On en vient à poser la coexistence de deux principes sans commencement ni origine, celui dont l'art réalise le monde et celui sur lequel il s'applique. Une telle théorie qui admet comme une nécessité la coexistence éternelle de Dieu et de la matière est une approbation donnée aux idées des manichéens qui mettent sur le même plan, comme incréées l'une et l'autre, la cause matérielle et la nature du bien.

« Nous, nous croyons que tout vient de Dieu, sur l'affirmation de l'Ecriture... [39]. »

« Nous n'avons pas à classer parmi les opinions indémontrables notre opinion sur la matière, qui fait dépendre l'existence de celle-ci de l'Etre purement spirituel et sans matière. Nous découvrirons en effet que la matière n'est faite tout entière que d'un ensemble de qualités dont nous ne pouvons la dépouiller une à une sans la rendre absolument incompréhensible à la raison. Par ailleurs chaque espèce de qualité peut être mentalement isolée du sujet où elle se trouve. Or la raison est un mode de connaissance spirituel, qui n'a rien de corporel. Ainsi prenez un vivant, du bois, ou quelque autre objet ayant une organisation matérielle; souvent nous considérons par abstraction, à part du sujet où elles sont, des qualités dont l'idée que nous nous en faisons se distingue nettement d'une autre considérée en même temps. Ainsi l'idée que nous avons de la couleur diffère de celle de poids, de quantité et de toucher. La malléabilité d'un corps, sa double épaisseur, ses autres qualités ne se confondent, dans notre idée, ni entre elles ni avec le corps en question. Pour chacune d'elles, nous trouvons une définition propre qui la signifie et qui ne la confond pas avec quelqu'une des autres qualités considérées en ce corps. Si donc la couleur est un « objet de pensée » et de même la résistance, la quantité et toutes les autres propriétés des corps, et si en même temps, lorsque l'on enlève au corps considéré chacune de ces qualités, on fait disparaître par le fait toute l'idée que nous en avons, il serait logique de supposer que la rencontre de ces qualités, dont l'absence se trouve être cause de la disparition du corps, donne naissance aux êtres matériels. Comme il n'y a pas de corps, sans

39. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XXIII, 209 B, 212 B, trad. J. Laplace, *SC*.

qu'il y ait en même temps couleur, forme extérieure, résistance, étendue, pesanteur et toutes les autres particularités — attributs qui, pris à part, ne sont pas un corps, mais se sont révélés quelque chose d'autre —, ainsi à l'inverse, leur rencontre donne l'existence aux corps. Mais si la compréhension de chacune de ces propriétés est un « acte d'intelligence » et si la Divinité est aussi par nature une « substance intelligible », il n'y a rien d'invraisemblable à ce que ces qualités soient des principes purement spirituels venant d'une nature incorporelle pour la production des corps : la nature spirituelle donne l'existence à des forces spirituelles et la rencontre de celles-ci donne naissance à la matière [40]. »

« Certains nous disent : Si Dieu est immatériel, d'où vient la matière ? Comment ce qui est quantité proviendrait-il de celui qui est sans quantité, et de l'invisible le visible, et de celui qui est sans grandeur et sans limites, ce qui est déterminé de toute manière par la masse et la grandeur ? Et toutes les autres propriétés que l'on voit dans la matière, comment et d'où les aurait-il produites, celui qui n'a en sa nature rien de tel [41] ? »

« Comme Dieu peut tout, toutes les choses dont la combinaison constitue la matière, il les a fondées d'un seul coup, par sa volonté sage et puissante, en vue de la production des êtres : La légèreté et la pesanteur, la densité et la rareté, la mollesse et la dureté, l'humidité et la sécheresse, le froid et le chaud, la couleur, la figure, le contour, l'étendue. Chacune de ces choses, prise en elle-même, est notion et pur concept; aucune d'elles n'est, par elle-même, matière; mais qu'elles concourent les unes avec les autres, et la matière est engendrée [42]. »

ÉPIPHANE

Epiphane, dans son grand ouvrage sur toutes les hérésies, a eu l'occasion à plusieurs reprises de combattre le dualisme ontologique, aussi bien à propos de l'hérésie de Marcion que du manichéisme. Nous retrouverons Epiphane lorsque nous parlerons de la polémique antimanichéenne. Les arguments d'Epiphane ne sont pas originaux. Il reprend ceux de la tradition chrétienne. L'idée qu'il puisse y avoir deux principes coéternels, la Matière et Dieu, est contradictoire. Dans cette hypothèse, en

40. Grégoire de Nysse, *Ibid.*, XXIV, 212 D, 213 B, trad. cit.
41. Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron liber*, *PG*, XLIV, 69.
42. *Ibid.*, trad. Duhem, *Op. cit.*, II, p. 431.

effet, Dieu n'est plus le Tout-Puissant, il n'est plus l'Absolu. C'est revenir en fait au polythéisme. La matière en effet, dans cette hypothèse, est une substance qui ne tient son existence que d'elle-même; elle est aussi un absolu [43].

AMBROISE DE MILAN

Platon et ses disciples, écrit saint Ambroise, ont posé trois principes : Dieu, le Modèle, et la Matière. Ils ont enseigné que la Matière est incorruptible, incréée, sans commencement. Dieu, dans leur hypothèse, n'est donc pas créateur de la Matière. Il est comme un artisan qui, regardant vers le Modèle, c'est-à-dire l'Idée, fait le monde à partir d'une matière qu'ils appellent *hulè*. D'autres, comme Aristote, pensent que le monde lui-même est incorruptible, incréé, et posent deux principes, la Matière et la Forme. Ils ajoutent un troisième principe, appelé « Agent [44] ».

Ambroise, comme ses prédécesseurs, commente le texte de la Genèse : *Terra autem erat invisibilis et incomposita.* Les hérétiques interprètent ce texte en disant : il s'agit ici de la matière, de la *hulè* des philosophes grecs, et l'Ecriture nous enseigne elle-même que cette matière n'a pas eu de commencement.

Si la matière est sans commencement, comme ils le prétendent, qu'ils nous disent donc en quel lieu la matière était. Si c'est dans un lieu, il leur faut donc admettre que ce lieu aussi était sans commencement [45]. Si la matière est incréée, il apparaît donc

43. Cf. p. ex. EPIPHANE, *Panarion*, 5, éd. HOLL, I, p. 184 : δύο μὲν γὰρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύγχρονα, ὕλην καὶ θεόν, βεβιασμένως λέγεις· πεσεῖται γάρ σου ὁ λόγος καὶ ἀσύστατος ἔσται · ὁμολογεῖς μὲν γάρ τινα εἶναι δημιουργόν, ὃν καὶ παντοκράτορα φῄς, τοῦτον δὲ μερίζεις εἰς πολυθεΐαν. τίνος δ' ἂν εἴη δημιουργός, εἰ σύγχρονος εἴη ἡ ὕλη; ἔσται γὰρ καθ' ἑαυτὴν ἑαυτῆς δεσπόζουσα ἡ μὴ ἀπὸ αἰτίου τινὸς λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν καὶ οὐχ ὑποτασσομένη.

44. AMBROISE, *Hexaemeron*, I, 1, *PL*, XIV, 123 : Tantumne opinionis assumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerunt omnium, Deum, et exemplar, et materiam, sicut Plato discipulique ejus; et ea incorrupta, et increata, et sine initio esse asseverunt : Deumque non tanquam creatorem materiae sed tanquam artificem ad exemplar, hoc est, ideam intendentem, fecisse mundum de materia, quam vocant hylen, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse asseratur : ipsum quoque mundum incorruptum, nec creatum, aut factum existimarent: alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum iis, quod operatorium dicitur...

45. AMBROISE, *Ibid.*, I, VII, 25, *PL*, XIV, 135 sq. : *Terra autem erat invisibilis et incomposita* (*Gen.*, I, 2)... Quid est, *Erat*, nisi ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam, et dicant : Ecce

que la puissance de créer la matière a manqué à Dieu. Si la matière est sans ordre ni ornement, il est étrange que cette matière coéternelle à Dieu n'ait pas été capable de se donner à elle-même l'ornement, elle qui pourtant n'a pas reçu du Créateur l'existence, mais l'a possédée de toute éternité. Dieu, dans cette hypothèse, a trouvé plus qu'il n'a lui-même apporté. Il a trouvé une matière, sur laquelle il a pu travailler; il a apporté la figure et l'ornement [46].

AUGUSTIN

C'est dans la polémique antimanichéenne surtout que saint Augustin a affronté la thèse selon laquelle la matière serait un principe incréé, éternel, absolu. Nous retrouverons plus loin cette polémique. Notons simplement ici qu'Augustin, à la suite de toute la tradition chrétienne, distingue le faire humain, artisanal, du faire créateur divin. Si toutes choses ont été créées à partir d'une matière informe, cette matière, à son tour, a été elle-même créée par Dieu :

« Il est très juste de croire que Dieu a fait toutes choses de rien; bien qu'en effet, toutes les choses douées de forme aient été faites au moyen de cette matière informe, cette matière même a été faite du néant absolu. Nous ne devons point ressembler à ces gens qui croient que Dieu n'a pu, de rien, faire quoi que ce soit, parce que les ouvriers et les artisans ne peuvent rien fabriquer s'ils n'ont quelque substance à l'aide de laquelle ils fabriquent... L'ouvrier ne fait pas le bois; avec du bois il façonne quelque objet; ainsi font tous les autres artisans. Mais le Dieu tout-puissant, pour produire ce qu'il voulait produire, n'avait besoin du secours d'aucune chose qu'il n'eût point faite. Si

quia materia, id est, hyle, sicut philosophi dicunt, etiam secundum Scripturam divinam non habuit initium... Si sine principio eam dicunt esse, jam non solum Deum, sed etiam hylen sine principio dicentes, definiant ubinam erat. Si in loco, ergo etiam locus sine principio fuisse adstruitur, in quo erat materia rerum, quae principium non habebat.

46. AMBROISE, *Ibid.*, II, I, 2, *PL*, XIV, 145 : Si increata materia, videtur ergo Deo creandae potestas materiae defuisse, et ab ea operationi subjacentia mutuata. Si vero incomposita, mirum admodum coaeternam Deo materiam decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa posse-derit. Plus ergo invenit operator omnium, quam contulit. Invenit materiam, in qua posset operari : contulit autem figuram, quae decorem inventis rebus afferret.

pour accomplir les choses qu'il voulait faire, il se fût aidé d'une chose qu'il n'avait point faite, c'est qu'il n'eût pas été tout-puissant; ce serait un sacrilège de le croire [47]. »

« La matière informe n'est point antérieure dans le temps aux choses pourvues de formes; ce dont tout devait être fait, et tout ce qui a été fait ont été créés en même temps. La voix est la matière des mots, et les mots sont la voix pourvue de forme; or celui qui parle ne saurait émettre tout d'abord une voix informe, puis la recueillir ensuite et la mettre sous forme de mots. De même, Dieu créateur n'a pas, à une première époque, fait la matière informe pour l'informer ensuite, en une sorte de seconde considération, et l'ordonner suivant certaines substances naturelles; il a créé la matière tout informée.

« Mais ce dont une chose est faite précède, sinon dans le temps, du moins par l'origine, la chose qui est faite. Aussi l'Ecriture a-t-elle pu séparer en des temps différents du discours ce qui, dans l'œuvre de Dieu, n'était point partagé en époques différentes... Dieu a fait en même temps la matière qu'il a informée et les choses que, par cette information, il a produites dans cette matière... Ce qui, dans l'opération divine, a seulement une priorité d'origine, se trouve aussi, dans le récit, avoir une priorité de temps...

« Soyons donc assurés que cette matière informe, voisine du néant, n'existe que parce qu'elle a été faite par Dieu, et que les choses qui ont été faites de cette matière ont été créées avec elle [48]. »

« L'idée de matière première, écrit P. Duhem, a été, pour l'évêque d'Hippone, l'objet de longues méditations, dont il s'est efforcé, dans un livre de ses *Confessions*, de fixer le résultat.

47. Augustin, *De Gen. contra Manich.*, I, VI, art. 10, trad. P. Duhem, *Op. cit.*, II, p. 437 : Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adjuvant fabrum, et argentum adjuvat argentarium, et aurum aurificem, et terra figulum adjuvat ut possit perficere opera sua. Si enim non adjuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid : sic et caeteri omnes hujusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adjuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adjuvabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens : quod sacrilegum est credere.

48. Augustin, *De Gen. ad litt.*, I, XV, trad. cit., II, p. 437.

La matière première y apparaît comme le fonds entièrement indéterminé et à peine existant d'où toutes choses corporelles sont issues; créée de rien avant ces choses, la matière première les a précédées sinon dans le temps, du moins par nature. Cette matière première, telle que saint Augustin la conçoit, semble différer notablement de la *hulè* aristotélicienne; elle n'en diffère pas seulement parce qu'elle est créée alors que la *hulè* est incréée; bien que l'existence attribuée par Augustin à la matière soit une existence amoindrie, très voisine du néant, rien n'indique qu'elle se réduise à cette existence en puissance dont la considération caractérise la philosophie péripatéticienne; en un mot la *materia* augustinienne est plus voisine de la *sylva* de Chalcidius que de la *hulè* d'Aristote [49]. »

THÉODORET DE CYR

« Platon donne dans l'erreur alors dominante, suivant laquelle c'est le désir inné de la matière qui bouleverserait le monde, selon le sort qui lui a été assigné par le destin dès l'origine. C'est précisément cela en effet que nous reprochons au philosophe dans ses théories sur la création : il a dit que la matière coexistait à Dieu, comme le firent Pythagore, Aristote et les philosophes qui tirent leur nom du Portique. Il lui arrive aussi de qualifier la matière de mauvaise... Platon s'en prend directement à la nature de la matière : il prétend qu'elle est si fortement et si invinciblement mauvaise que même le Créateur n'a pas le pouvoir de la rendre meilleure; car elle demeure foncièrement mauvaise : et même après avoir reçu de Dieu sa forme, elle n'a pas rejeté sa perversité première; voilà donc pourquoi non seulement sur terre, mais dans le ciel aussi, elle cause des désordres et des injustices qu'elle transmet aux êtres vivants. Le fait de dire que même dans le ciel le désordre persiste assez pour y oser le mal et l'injustice, incline à supposer que la matière est toute puissante et que le Créateur est faible... [50]. »

« Mais il est temps désormais de démontrer l'excellence de la divine Ecriture et la vérité de sa cosmogonie. En effet, d'une part elle a rejeté dans le Chaos d'Hésiode les mythes concernant

49. P. Duhem, *Op. cit.*, II, p. 432.

50. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, IV, 45-49, trad. P. Canivet, *SC*, p. 217-218.

la matière; d'autre part elle a affirmé que Dieu avait absolument tout créé, non pas comme les architectes, les constructeurs de vaisseaux, les chaudronniers, les orfèvres, ni comme les tisserands, les corroyeurs et les autres artisans qui, ramassant la matière brute, la modèlent et la cisèlent, en s'empruntant mutuellement leurs outils, mais, tout à la fois, il a voulu et il a amené à l'existence ce qui était pur néant. Le Dieu de l'Univers, en effet, n'a besoin d'aucune aide. Les arts humains, au contraire, ont besoin les uns des autres : le pilote, par exemple, a besoin du constructeur naval et le constructeur naval a besoin du charpentier, du forgeron, du calfat, du fabricant d'étoupe, tout comme le bûcheron a besoin de l'arboriculteur qui, à son tour, a besoin de la terre... Le Créateur du monde, au contraire, n'a besoin ni d'outils ni de matière. Mais ce qui est, pour les autres artisans, matière et outils, temps et travail, compétence, attention, pour le Dieu de l'Univers, c'est la volonté... [51]. »

JEAN DAMASCÈNE

Citons enfin, quoique datant du VIII[e] siècle, ces textes de saint Jean Damascène :

« En sorte que l'homme ne crée pas de la même façon que Dieu. Car l'homme n'amène rien du non-être à l'existence, mais, ce qu'il fait, il le fait à partir d'une matière préexistante...

« De même, ce n'est pas non plus de la même manière qu'engendrent Dieu et l'homme... [52]. »

Par ces quelques textes, et à propos de ce seul problème de la matière, on aperçoit déjà comment la pensée chrétienne des premiers siècles a rejeté une des thèses essentielles de la métaphysique grecque. La matière n'est pas incréée, elle n'est pas éternelle, elle n'est pas coéternelle à Dieu. Lorsqu'on parle de l'assimilation, par le christianisme, des richesses de la philosophie grecque — comme les Hébreux emportant avec eux les

51. THÉODORET DE CYR, *Ibid.*, IV, 50-52, trad. cit., p. 218-219.

52. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, I, VIII, *PG*, XCIV, 813 : Ὥσπερ οὐχ ὁμοίως ποιεῖ ἄνθρωπος καὶ Θεός· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος οὐδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος [τὸ] εἰς εἶναι παράγει, ἀλλ' ὅπερ ποιεῖ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης ποιεῖ...

Οὕτως οὐδὲ ὁμοίως γεννᾷ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος...

richesses des Egyptiens —, il faut ajouter immédiatement que cette « assimilation » a consisté d'abord à *rejeter* quelques-unes des thèses les plus caractéristiques de l'hellénisme. Nous allons le voir à propos d'autres problèmes métaphysiques, celui du temps, celui de la création de l'homme, celui du mal. S'il y a eu assimilation d'un langage, d'une terminologie, d'un mode d'expression, d'une culture, il y a eu, simultanément, et avec la plus grande fermeté, élimination de thèses métaphysiques incompatibles avec les exigences et la structure métaphysiques du christianisme.

CHAPITRE III

UN SEUL DIEU, CRÉATEUR. LA POLÉMIQUE ANTIGNOSTIQUE

A propos du problème de la matière, nous nous sommes déjà engagé dans la polémique antignostique. Nous n'avons évidemment pas ici à exposer la nature et la structure des divers systèmes gnostiques [1]. A propos du thème de la chute de l'âme, ultérieurement, nous évoquerons un des thèmes fondamentaux de la gnose. Ici, qu'il nous suffise d'indiquer que, du point

1. Pour l'exposé même des systèmes gnostiques, on se reportera aux ouvrages classiques :

W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.

H. LEISEGANG, *Die Gnosis, Leipzig*, 1924, trad. fr., Payot, 1951.

E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1925.

H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, nouv. éd., Göttingen, 1954.

L. CERFAUX, *Art. Gnose*, dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, avec indications bibliographiques jusqu'en 1938.

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

G. QUISPEL, *Gnosis als Welt Religion*, Zürich, 1951.

En attendant la publication très désirée du cours qu'il a professé au Collège de France, de 1953 à 1956, sur la *Phénoménologie de la Gnose*, lire, de M. H. C. PUECH : *Où en est le problème de la Gnose ? Rev. de l'Univ. de Bruxelles*, 1933-1934. *La Gnose et le Temps*, Eranos Jahrbuch, 1951, Band XX, Zürich, 1952, p. 57 sq.

Voir plus loin, deuxième partie, chap. I, p. 292, les ouvrages consacrés au manichéisme. Et les publications en cours de manuscrits découverts près de Khénoboskion. *Evangelium Veritatis*, éd. M. MALININE, H. C. PUECH et G. QUISPEL, Zürich, 1956. *L'Evangile selon Thomas*, Paris, 1959. J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris, t. I, 1958, t. II, 1959.

Ces quelques indications élémentaires ne sont bien entendu données ici que pour permettre à un lecteur novice de s'orienter dans ce domaine, et ne prétendent pas constituer une bibliographie qui ne serait pas ici à sa place.

de vue du problème métaphysique de la création, les systèmes gnostiques peuvent se répartir en deux types :

1. Un type radicalement dualiste. A l'origine des choses, il y a deux principes, incréés, l'un bon et l'autre mauvais. Le bon, c'est le Dieu inconnu, le mauvais, c'est le démiurge créateur du monde visible, celui qui prétend, dans l'Ancien Testament, être le seul Dieu. Ce dualisme ontologique se présente ainsi comme une forme restreinte du polythéisme; on y retrouve l'antique thème théomachique des théogonies égyptiennes et babyloniennes. Le système de Marcion, dont nous verrons plus loin la réfutation par Tertullien, est de ce type. Le système manichéen est différent en ce sens que, selon le mythe manichéen, c'est un démiurge envoyé par le Principe bon, par le Dieu bon, qui crée le monde, après que le Dieu bon ait été assailli en son royaume par le Prince du royaume des ténèbres; et si le Dieu bon se décide à créer le monde, après avoir livré une parcelle de sa propre substance au royaume des ténèbres, c'est pour récupérer cette substance aliénée, pour vaincre le Prince des ténèbres. Le Principe bon, le Dieu de lumière, consent à subir l'aliénation de sa substance, le déchirement, pour se retrouver après avoir surmonté cette aliénation.

2. Un second type veut que le monde soit l'œuvre d'un démiurge produit par l'Absolu, mais à la suite d'une déchéance, d'une chute, d'un processus tragique à l'intérieur de la sphère du divin. C'est à ce type qu'appartient la théosophie de l'école valentinienne.

Selon Simon le magicien, déjà, le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas l'Absolu, le Dieu unique comme il le prétend. Au-dessus de ce dieu créateur, il y a un autre dieu, le dieu inconnu, qui est aussi le dieu bon. Le dieu de l'Ancien Testament n'est que le dieu de justice; il est un dieu méchant. Ce dieu créateur avait été envoyé par le dieu bon pour créer le monde; il s'est fait passer pour le dieu suprême. Les âmes des hommes sont issues du dieu inconnu et bon. Elles sont prisonnières dans ce monde mauvais; elles souffrent dans des corps qui sont pour elles des prisons. « Car ce corps dans lequel l'âme est enfermée est plus ténébreux que les ténèbres, plus affreux que la boue. » Simon se faisait passer pour « la puissance de Dieu qui est appelée la Grande » (*Act.*, 8, 10). L'*Elenchos* nous a conservé des fragments d'un écrit de Simon : « Cet écrit contient la révélation de la Voix et du Nom venant de la Pensée de la grande Puissance, de la Puissance infinie. C'est pourquoi il sera scellé, caché, enveloppé au fond de la demeure où la racine du Tout a ses fondements. » (*Elenchos*, VI, 9.) Cette demeure, c'est Simon lui-même; c'est en lui qu'est venue habiter la puissance infinie qui est la racine du Tout. Simon, écrit Irénée, disait de lui-même qu'il

était « la Puissance suprême, c'est-à-dire le Père qui est au-dessus de toutes choses ». Ce Simon de Samarie, de qui sont issues toutes les hérésies, nous dit Irénée, promenait partout avec lui une certaine Hélène, une prostituée qu'il avait rachetée à Tyr. Il disait : Celle-ci est la première Pensée de son intelligence, la Mère de toutes choses, par laquelle, au commencement, il a conçu, par son intelligence, la création des anges et des archanges. Cette *Ennoia* (pensée) bondissant hors de lui (du Père, Simon), connaissant la volonté de son Père, est tombée dans les régions inférieures; elle a engendré les anges et les puissances, par lesquels, selon Simon, le monde a été fait. Mais après avoir engendré les anges et les puissances, elle a été retenue prisonnière par eux, et ceci par jalousie, car ils ne voulaient pas passer pour être les enfants de qui que ce fût d'autre (qu'eux-mêmes ?). Lui-même (le Père Simon), il était totalement ignoré par eux. C'est sa Pensée *(Ennoia)* qui était détenue par eux, les puissances et les anges qui avaient été émis par elle. Elle a souffert par eux toute sorte d'outrages, qu'ils lui ont fait subir, pour qu'elle ne retourne pas là-haut vers son Père; au point d'être enfermée dans un corps humain, et, à travers les siècles, comme de vase en vase, d'être astreinte à des transmigrations dans d'autres corps de femmes. Elle a été ainsi dans cette Hélène de Troie, etc. Après diverses transmigrations de corps en corps, subissant toujours des outrages, elle s'est prostituée enfin en dernier lieu dans une maison close. C'est elle la brebis perdue dont parle l'Evangile. C'est pourquoi lui-même (Dieu, Simon) est venu l'assumer, et la libérer de ses chaînes. Il apporte aux hommes le salut en leur donnant la Connaissance *(Gnosis)* de lui-même [2].

2. Irénée, *Adv. Haer.*, I, xxiii, 1-3, *PG*, VII, i, 671; Harvey, p. 190 : Esse autem se sublissimam virtutem, hoc est eum, qui sit super omnia pater...

Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt, habet huiusmodi sectae materiam. Hic Helenam quandam, quam ipse a Tyro civitate Phoenices quaestuariam cum redemisset, secum circumducebat, dicens hanc esse primam mentis eius conceptionem, matrem omnium, per quam in initio mente concepit angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem quae vult pater eius, degredi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cuiusdam putari esse. Ipsum enim se in totum ignoratum ab ipsis : Ennoian autem eius detentam ab iis, quae ab ea emissae essent potestates et angeli; et omnem contumeliam ab iis passam, uti non recurreret sursum ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur et per saecula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora. Fuisse autem eam et in

Nous trouvons, dans ce texte, une des premières expressions, en Gnose chrétienne, d'un thème qui est déjà préfiguré dans les théogonies, les théomachies et les cosmogonies orientales, ainsi que dans l'Orphisme : l'aliénation d'une partie de Dieu dans la matière, dans la nature. Ce thème théosophique qui introduit dans la vie de Dieu une aventure tragique se retrouve, sous des formes diverses, dans le manichéisme, dans la Kabbale, puis dans maintes spéculations de l'idéalisme allemand.

Les fragments d'Héracléon qui nous ont été conservés dans le commentaire d'Origène sur l'Evangile selon saint Jean nous fournissent des expressions de cette doctrine de la chute d'un élément de la substance divine. « Ils enseignent, écrit Origène, la perte d'une nature pneumatique (περὶ τῆς ἀπολωλυίας πνευματικῆς φύσεως [3]. » La chute de la « nature pneumatique » est symbolisée par la Samaritaine de l'Evangile. « Héracléon déclare que la Samaritaine, qui est de nature pneumatique (πνευματικῆς φύσεως οὔσαν), a forniqué [4]. » « Il était perdu dans la profondeur de la matière d'erreur (ἀπολωλέναι ... ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης), cet élément parent du Père (τὸ οἰκεῖον τῷ Πατρί), qui devient précisément objet de recherche (ὅπερ ζητεῖται), pour que le Père soit adoré par ceux qui lui sont parents (ὑπὸ τῶν οἰκείων) [5]. »

C'est dans le système de Marcion que l'on trouve l'opposition la plus radicale, la plus absolue, entre le monde et le Dieu bon, qui est étranger au monde. Tandis que dans les systèmes gnostiques en général le monde est l'œuvre d'un démiurge mauvais certes, mais qui procède au moins originellement de l'Absolu, par suite d'une chute et d'une déchéance, dans le système de Marcion le monde n'a rien de commun, aucune racine ontologique dans le Principe bon. Dans les systèmes gnostiques, l'âme humaine au moins est une parcelle du Dieu bon emprisonné. Dans le système de Marcion, tout dans le monde est l'œuvre du principe mauvais, et le dieu bon qui consent à sauver les âmes vient sauver, d'une manière purement gratuite, ce qui n'est pas son œuvre, ce qui n'est pas à lui, ce qui lui est absolument et ontologiquement étranger. Cette différence entre le système de Marcion et la structure métaphysique des autres systèmes gnostiques a conduit certains savants à refuser au système de Marcion l'éti-

illa Helena... (...) Transmigrantem autem eam de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem, in novissimis etiam in fornice prostitisse — et hanc esse perditam ovem.

Quapropter et ipsum venisse, uti eam assumeret primam et liberaret eam a vinculis, hominibus autem salutem praestaret per suam agnitionem.

3. Cité par F. M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne...*, p. 495.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

quette de Gnose. Peu nous importe ici ce problème d'appellation. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir que dans ces divers systèmes la création est repoussée loin du Dieu bon, d'une manière plus ou moins radicale, et le monothéisme, par là même, brisé. Brisé aussi le rapport entre le judaïsme et le christianisme que le christianisme a voulu maintenir : le Dieu que Jésus enseigne et manifeste, c'est le Dieu créateur, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Brisée la relation entre la création et le Dieu unique et bon. La création ne peut plus manifester, enseigner, l'Absolu. Avant Jésus, il n'y a pas, selon Marcion, de manifestation du Dieu bon. L'Ancien Testament ne nous apprend rien sur lui. L'Ancien Testament est inspiré par le Principe mauvais. La tentation marcionite, quoique repoussée et exorcisée par la théologie chrétienne orthodoxe, demeure vivante et efficace au cours des siècles. On peut déceler l'expression actuelle de cette tentation dans le refus d'une connaissance « naturelle » de Dieu à partir de la création, qu'opposent certaines théologies à la tradition catholique à ce sujet, et aussi dans la tendance à limiter à Jésus-Christ seul la source et la possibilité pour l'homme de connaître Dieu, en écartant l'Ancien Testament. C'est en Jésus-Christ seulement que l'homme pourrait accéder à la connaissance de Dieu : ni la création, ni Israël avant le Christ, ne pourrait nous élever à cette connaissance.

L'antisémitisme, l'antijudaïsme, sont aussi, bien entendu, les fruits d'une tradition de pensée dont les principes ont été fixés par Marcion.

La rupture entre le christianisme et le judaïsme est corrélative d'une rupture entre le Dieu que manifeste Jésus et le Dieu de la création, le Dieu de l'Ancien Testament. C'est la rupture de la théologie monothéiste et de la métaphysique du judaïsme et du christianisme, selon laquelle le monde visible tout entier, et Israël éminemment, sont l'œuvre et la manifestation d'un Absolu unique [6].

La gnose de l'école valentinienne est une théosophie qui prétend bien nous enseigner ce qu'était la vie de l'Absolu, l'aventure de Dieu, avant la création, et nous décrire le processus cosmogonique, tout comme les mythologies babyloniennes, égyptiennes, orphiques. Ainsi la gnose de Ptolémée :

« Il existe, disent-ils, dans les hauteurs invisibles et innommables un Eon parfait, préexistant qu'ils appellent encore Pro-Principe, Pro-Père, Abîme. Incompréhensible et invisible, éternel et inengendré, il demeure en profond repos et tranquillité dans l'infini des siècles.

« Avec lui coexiste la Pensée *(Ennoia)*, qu'ils appellent encore Grâce *(Charis)* et Silence *(Sigè)*.

« Or un jour cet Abîme eut la pensée d'émettre, à partir de lui-même, le Principe de toutes choses; et il déposa, comme un germe, cette émission dont il avait eu la pensée, au sein de sa compagne *Sigè*. Au reçu de ce germe, celle-ci conçut et enfanta Intellect *(Noûs)*, semblable et égal au Principe qui l'avait émis, seul capable aussi de comprendre la grandeur du Père.

« Cet Intellect, ils l'appellent encore Fils Unique *(Monogenè)*, Père et Principe de toutes choses.

« Conjointement, avec l'Intellect, fut émise Vérité *(Alètheia)*.

« Telle est la primitive et fondamentale Tétrade pythagoricienne qu'ils nomment Racine de toutes choses. C'est : Abîme et Silence, Intelligence et Vérité.

« Or, le Fils Unique, ayant perçu le pourquoi de son émission, émit à son tour Logos et Vie, Père de tous ceux qui viendraient ensuite, principe et formation de tout le Plérôme.

« De Logos et Vie furent émis à leur tour, selon l'union de syzygie, Homme et Eglise.

« Et voilà l'Ogdoade primitive, Racine et substance de toutes choses... [7]. »

Selon la gnose de l'école valentinienne, c'est une chute, une faute, d'un éon, qui est l'origine du processus cosmogonique. Nous n'avons pas à décrire ici la cosmogonie valentinienne. On en trouvera l'analyse détaillée dans le livre cité du P. Sagnard. L'émission de la matière, et la fabrication du monde, tiennent leur existence d'une passion et d'une ignorance, selon les Valentiniens. *Materiae emissio, et reliqua mundi fabricatio quae ex passione et ignorantia volunt substantiam habuisse* [8]. Ce n'est pas le Dieu suprême, l'Absolu, qui est créateur. Que le système gnostique soit celui de Marcion ou celui de Valentin, dans tous les cas ce n'est plus, comme dans la théologie biblique et chrétienne, l'Absolu qui est créateur, mais une divinité inférieure ou ennemie :

« Selon Marcion et ses semblables, ni le monde n'a été fait par Lui, ni le Verbe n'est venu dans son domaine propre, mais dans un domaine étranger. Selon certains gnostiques, c'est par les anges que notre monde a été fait et non par le Verbe de Dieu.

6. A. VON HARNACK, *Marcion : das Evangelium vom fremdem Gott*, Leipzig, 1921, a rassemblé les textes qui permettent de reconstituer la pensée de Marcion. Nous n'y reviendrons donc pas ici. Il faut ajouter à la documentation d'Harnack les traités de Saint Ephrem dirigés contre Marcion, Bardesane et Mani, traduits en anglais par C. W. MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, Londres et Oxford, 1912-1921.

7. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 1, 1, trad. F. M. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne...*, p. 296 sq. : *De l'école de Ptolémée*.

8. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XIII, 7, *PG*, VII, 1, 746.

Selon les Valentiniens, ce n'est pas non plus par le Verbe qu'il a été fait, mais par le Démiurge. Celui-ci produisait des images à l'imitation des choses d'en-haut, et selon leurs propres expressions le Démiurge effectuait la fabrication de l'univers. Ils prétendent qu'il a été émis par la Mère pour être le Seigneur et Démiurge de l'économie de la Création et que le monde a été fait par lui, alors que l'Evangile dit manifestement que tout a été fait par le Verbe, qui était dans le principe en Dieu, lequel Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous [9]. »

Selon Basilide, nous dit Irénée, c'est d'abord le *Noûs* (l'Intellect) qui, le premier, est né du Père inengendré. Du *Noûs* est né le *Logos*, du *Logos* la *Phronesis* (raison), de la *Phronesis* la Sagesse *(Sophia)* et la Puissance *(Dynamis)*. De *Sophia* et de *Dynamis* les Puissances, les Principes, les Anges, qu'il appelle premiers; c'est par eux que le premier ciel a été créé. Puis, de leurs émanations sont dérivés d'autres Anges, qui ont créé un autre ciel semblable au premier; ensuite, de la même manière, de ces derniers sont dérivés d'autres Anges, qui ont engendré un troisième ciel; du troisième, en descendant, un quatrième, etc. Les Anges qui habitent le dernier ciel, celui que nous voyons, ont créé le monde et tout ce qui est en lui, et se sont partagé l'empire des nations; l'un de ces anges a reçu en partage le gouvernement des Juifs; c'est lui qui commande les autres; il passe pour être le Dieu des Juifs. Et comme celui-ci a voulu soumettre à ses hommes, c'est-à-dire aux Juifs, les autres nations, tous les autres archontes se sont révoltés contre lui. Le Père inengendré et innommé, voyant le désastre, a envoyé son Premier né, le *Noûs* (c'est celui qu'on appelle le Christ), pour libérer ceux qui croiraient en lui de la puissance de ceux qui avaient fait le monde... [10]

Le Christ n'a pas vraiment souffert. C'est un autre (un certain Simon de Cyrène) qui a porté la croix à sa place et qui a été crucifié. Ceux qui savent ces choses sont libérés des Archontes qui ont fait ce monde. Il ne faut pas confesser celui qui a été crucifié. Si quelqu'un confesse le crucifié, il est encore esclave et sous la domination de ceux qui ont fait les corps. Celui qui le nie est libéré de la puissance des archontes créateurs, et il connaît l'économie du Père inengendré [11].

Seules les âmes seront sauvées; car le corps est de nature corruptible et ne ressuscitera pas. Les prophéties viennent des archontes créateurs du monde, et la Loi vient du Prince des

9. Irénée, *Adv. Haer.*, III, xi, 2, éd. et trad. Sagnard, *SC*, p. 183.
10. Irénée, *Adv. Haer.*, I, xxiv, 3, *PG*, VII, 675 sq.
11. Irénée, *Adv. Haer.*, I, xxiv, 4 (notice sur Basilide, suite).

Archontes; c'est lui qui a fait sortir son peuple de la terre d'Egypte [12].

Selon Carpocrate et ses disciples, nous dit encore Irénée, le monde et ce qu'il contient ont été créés par des Anges de beaucoup inférieurs au Père inengendré. Jésus est né de Joseph; il est semblable aux autres hommes, mais il les dépasse en ce que son âme, parce que ferme et pure, s'est souvenue de ce qu'elle avait vu lorsqu'elle circulait autour du Dieu inengendré. Et c'est pourquoi, du Dieu inengendré, une Puissance lui a été envoyée, pour qu'elle puisse fuir et échapper aux créateurs du monde, et, libérée en toutes choses, remonter vers Dieu [13].

Selon Cérinthe encore, qui enseignait en Asie, le monde n'a pas été créé par le Dieu premier, mais par une Puissance séparée et distante du Premier qui est au-dessus de toutes choses, et ignorante du Dieu qui est au-dessus de tout. Jésus n'est pas né d'une Vierge. Il est le fils de Marie et de Joseph, comme tous les autres hommes. Mais après son baptême, le Christ, venant du Principe qui est au-dessus de tout, est descendu sur lui (Jésus). Et il a annoncé le Dieu inconnu [14].

« Quand le Christ, disent-ils, se fut enfui de ce milieu qui lui était étranger et qu'il se fut « replié » dans le Plérôme, alors qu'il provenait de la pensée *(Ennoia)* maternelle, la Mère mit encore au jour l'Archonte de l'Economie en figure de ce (Christ) qui l'avait abandonnée, et par suite du vif regret qu'elle avait de lui — car il était le meilleur, étant la figure du Père de toutes choses. C'est pourquoi (cet Archonte) fut un produit inférieur, en tant que résultat d'une « passion » de désir. Elle éprouva en tout cas du dégoût à la vue de sa nature grossière, comme ils disent eux-mêmes [15]. »

Ces quelques exemples suffisent à montrer comment la doctrine gnostique de la création — la création imputée à un démiurge inférieur et mauvais — est alliée logiquement au rejet du monothéisme biblique, au rejet de l'Ancien Testament (lequel est censé inspiré par le démiurge inférieur), à une théologie docète de l'incarnation et de la passion, au rejet de la résurrection [16].

12. *Ibid.*
13. Irénée, *Adv. Haer.*, I, xxv, 1, *PG*, VII, 1, 680.
14. Irénée, *Adv. Haer.*, I, xxvi, 1, *PG*, VII, 1, 686.
15. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 33, 3, éd. F. Sagnard, *SC*, p. 131.
16. Nous retrouverons ces mêmes thèses associées lorsque nous évoquerons plus loin les thèses caractéristiques de la métaphysique manichéenne. Nous avons aussi rassemblé en conclusion quelques textes qui attestent que les mêmes thèses étaient associées dans les hérésies dualistes du Moyen Age.

« Or d'après eux ni le Verbe ne s'est fait chair, ni le « Christ », ni le « Sauveur » qui est « le fruit de tous (les éons) ». Ils prétendent que le « Verbe » et le « Christ » ne sont même pas venus en ce monde. Quant au « Sauveur », il ne s'est pas incarné, il n'a point souffert; il est descendu comme une colombe sur le Jésus de l'économie et après avoir annoncé le Père inconnu il est remonté au Plérôme... De toute façon, pour aucun de ces hérétiques le Verbe de Dieu ne s'est fait chair. Si en effet on examine à fond tous leurs systèmes, on verra que tous présentent un verbe de Dieu et un Christ « des régions supérieures » qui sont « sans chair », « incapables de souffrir » [17]. »

Irénée compare les gnostiques à Platon, et, comme plus tard Plotin, et pour des raisons qui ne sont pas dissemblables, il préfère Platon aux gnostiques :

« Comparé à ces gens, Platon apparaît comme plus religieux, lui qui a confessé un Dieu qui est « le même », juste et bon, ayant le pouvoir sur toutes choses, exerçant lui-même le jugement. ... Et il montre que l'Auteur et l'Artisan de cet univers est bon... Ainsi Platon assigne la bonté de Dieu comme principe et comme cause à la constitution du monde (*Tim.*, 29 *e*); et non pas « l'ignorance », ni « l'Éon égaré », ni « le fruit de la déchéance », ni « une Mère éplorée qui se lamente », ni « un autre Dieu ou Père » [18]. »

Le problème fondamental de la gnose, c'est celui que représente, aux yeux du théosophe gnostique, la production et l'existence d'un monde multiple, périssable, soumis à la corruption, au mal, à la douleur, alors que l'Absolu est Un, simple, parfait, excellent. Cette antinomie ne peut s'expliquer que de deux manières. Ou bien c'est un Principe incréé et coéternel à Dieu, mais mauvais, qui est à l'origine de ce monde mauvais. Ou bien c'est une chute à partir de l'Absolu qui est responsable du monde.

Le christianisme — le présent travail est consacré à élucider ce sujet — est une métaphysique selon laquelle l'existence du multiple, du monde matériel et corporel, procède du *don* créateur d'une Charité incréée. Le mal et la douleur qui sévissent dans le monde ne proviennent ni d'un dieu mauvais — L'Absolu est unique —, ni d'une chute du Divin, mais de ce que, d'une part, la création est inachevée, en régime de parturition, en travail, et, d'autre part, de ce que l'homme apporte, introduit, le crime, le mal, dans cette création. Saint Irénée, et après lui, l'ensemble

17. Irénée, *Adv. Haer.*, II, xi, 3, *PG*, VII, i, 881, S. 184, trad. Sagnard.
18. Irénée, *Adv. Haer.*, III, xxv, 5, éd. et trad. F. Sagnard, p. 409.

des Pères, développeront et formuleront cette métaphysique de la création et du mal.

Le problème que se pose la gnose, et auquel elle répond par l'idée de chute, c'est « ce problème si rebattu chez les anciens sages » dont nous parle Plotin, et auquel Plotin répond aussi, au moins partiellement, par une doctrine de la chute : « Comment de l'Un, tel qu'il est d'après nous, une multiplicité quelconque, une dyade ou un nombre, viennent-ils à l'existence ? Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? Comment pensons-nous ramener cette multiplicité à l'unité [19] ? »

Ptolémée, un disciple de Valentin, pose la même question : « Comment, à partir d'un Principe unique de toutes choses, Principe simple, que nous confessons, auquel nous croyons, comment à partir d'un Principe inengendré, incorruptible et bon, ont été constituées aussi ces natures, celle de la corruption et celle de l'Intermédiaire, qui sont dissemblables quant à la substance, alors qu'il est dans la nature du Bien d'engendrer et de produire des êtres semblables à lui et consubstantiels [20] ? »

La théologie biblique, nous l'avons noté dans notre *Introduction*, n'est pas théosophie. La Bible ne prétend nulle part nous enseigner ce que faisait Dieu « avant » de créer le monde, quelle était la vie de l'Absolu « en soi » et « avant » la création; comment et pourquoi il a été conduit à créer, etc. Le propre de la gnose, et de la théosophie, au cours des siècles, aussi bien chez les gnostiques qu'a connus Irénée qu'ultérieurement, chez les gnostiques juifs de la kabbale et les théosophes christianisés comme Jacob Boehme, Schelling et Hegel, c'est de prétendre nous donner une réponse à ces questions.

La pensée chrétienne orthodoxe, à la suite de la théologie biblique, a maintenu cette position qu'on pourrait appeler critique, en ce sens qu'elle est un refus de se mettre à la place de Dieu, au point de vue de l'Absolu, pour raconter non seulement le devenir de l'Absolu, mais aussi la génération des choses et des êtres, la théogonie et la cosmogonie. Avec la théologie biblique, nous sommes résolument et strictement établis au point de vue de l'homme.

« Avant que Dieu ne crée le monde, que faisait-il ? demandent les théosophes que connaissait saint Irénée. *Antequam mundum*

19. Plotin, *Ennéades*, V, i, 6, trad. Bréhier.
20. Ptolémée, *Lettre à Flora*, VII, 8 : πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων ⟨ἁπλῆς⟩ οὔσης τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ ⟨ἡ⟩ τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὖται καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν.

faceret Deus, quid agebat [21] ? Nous n'en savons rien, Dieu le sait, répond simplement Irénée. Que ce monde ait été créé par Dieu, recevant un commencement temporel, les Ecritures nous l'enseignent. Que faisait Dieu avant cela ? Aucune Ecriture ne le manifeste.

« Enflés d'une manière déraisonnable, vous dites avec audace que vous connaissez les mystères inénarrables de Dieu, alors que le Seigneur lui-même, le Fils même de Dieu, a concédé que seul le Père connaissait le jour et l'heure du jugement... »

« Comment le Fils a-t-il été proféré par le Père ? » *Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est ?* Nul, répond Irénée, ne connaît cette génération, ni Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les Anges ni les Archanges ni les Principes ni les Puissances, mais seulement le Père qui a engendré, et le Fils qui est né (II, XXVIII, 6).

Nous savons que Dieu a produit la matière. Car nous avons appris par les Ecritures que Dieu a la souveraineté sur toutes choses. D'où et comment il l'a émise, aucune Ecriture ne l'expose, et il n'est pas opportun que nous imaginions à partir de nos opinions propres des conjectures infinies au sujet de Dieu (II, XXVIII, 7).

Il en est de même en ce qui concerne la cause pour laquelle, alors que tout a été créé par Dieu, certains ont transgressé et se sont retranchés de la soumission à Dieu; d'autres, par contre, et même en grand nombre, ont persévéré et persévèrent dans la soumission à Celui qui les a faits. Nous sommes sur la terre, et nous ne sommes pas assis sur le trône de Dieu, écrit Irénée : *Nos autem adhuc in terra conversantes, nondum assidentes throno ejus.* La cause de la transgression, l'Ecriture ne la rapporte pas, ni l'Apôtre, et le Seigneur ne l'a pas enseignée (II, XXVIII, 7). Nous ne pouvons la connaître.

Nous ne nous engagerons pas ici dans une analyse de la critique que saint Irénée, pas à pas, fait de la mythologie et de la théosophie gnostique, pas plus que, lors de notre chapitre consacré à la polémique antimanichéenne, nous n'entreprendrons une analyse détaillée de l'argumentation critique que saint Augustin oppose à la mythologie manichéenne. Il y faudrait, dans chaque cas, un volume, et cette analyse serait sans doute, pour un lecteur du XX[e] siècle, fastidieuse à l'excès. Ce qui nous importe ici, c'est de dégager les principes métaphysiques qu'Irénée, comme plus tard Augustin, oppose à la gnose, et comment, à propos des systèmes gnostiques, Irénée explicite les principes métaphysiques du christianisme. Ce sont donc seulement les conclusions d'Irénée que nous mentionnerons ici.

21. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXVIII, 3, *PG*, VII, 1, 807.

Irénée félicite Justin d'avoir dit : « Je ne croirais pas le Seigneur lui-même s'il annonçait un Dieu autre que le Créateur [22]. » L'Eglise, quoique disséminée sur toute la terre habitée jusqu'aux extrémités du monde, garde unanime la foi qu'elle a reçue des Apôtres et de leurs disciples, en un seul Dieu, le Père tout-puissant, qui a créé le ciel et la terre et les eaux et tout ce qui est en eux; et en un seul Christ, Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut [23]. Ils sont impies au-delà de toute impiété ceux qui disent que le Créateur du ciel et de la terre, le seul et unique Dieu tout-puissant, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, a été produit d'une déficience, d'une déchéance, cette déficience elle-même étant produite à partir d'une autre déficience; en sorte que, selon ces hérétiques, le créateur serait le fruit d'une troisième déficience [24]. Dans leur impiété blasphématoire, ils l'appellent « fruit de déchéance » (*Adv. Haer.*, I, XIX, 1). Nous, écrit Irénée, nous tenons la règle de la vérité : il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé par son Logos, qui a tout organisé et fait, de rien, comme le dit l'Ecriture : « Par la parole du Seigneur les cieux ont été faits et par le souffle de sa bouche toute leur armée » (*Ps.*, 33, 6); « tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait » (*Jean*, I, 3). Par le Verbe, le Père a tout créé, les choses visibles comme les choses invisibles, les choses sensibles comme les choses intelligibles, les temporelles comme les éternelles, et non par l'intermédiaire d'anges ni de « puissances » qui se seraient séparées de lui. Dieu n'a besoin de rien, mais, par son Logos et son Esprit, il crée toutes choses, dispose et gouverne, fournit l'exister à tous les êtres. C'est lui qui a fait le monde, c'est lui qui a formé l'homme, c'est lui, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, ni Principe, ni Puissance, ni Plérôme;

22. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, VI, 2, *PG*, VII, 1, 937 : Καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησίν· « Ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον Θεὸν καταγγέλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.

23. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, X, 1, *PG*, VII, 1, 549 : Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, « τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς », πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας κ.τ.λ.

24. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, XVI, 3, *PG*, VII, 1, 633-635. Ἀσεβεῖς δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀσέβειαν οὗτοι, οἱ τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, μόνον Θεὸν παντοκράτορα, ὑπὲρ ὃν ἄλλος Θεὸς οὐκ ἔστιν, ἐξ ὑστερήματος, καὶ αὐτοῦ ἐξ ἄλλου ὑστερήματος γεγονότος, προβεβλῆσθαι λέγοντες· ὥστε κατ' αὐτοὺς εἶναι αὐτὸν προβολὴν τρίτου ὑστερήματος.

c'est lui, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ [25]. Les hérétiques, presque tous, disent certes qu'il y a un seul Dieu, mais ils se dressent, ingrats, contre celui qui les a créés. Ils méprisent la création de Dieu [26].

Les disciples de Saturnin et de Marcion, appelés « encratiques », prêchent l'abstention du mariage, rejetant l'antique création de Dieu, et ils blâment celui qui a fait l'homme et la femme pour la procréation des hommes. Ils introduisent l'abstinence des nourritures qu'ils appellent « animées », ingrats envers Dieu qui a tout créé [27]. Le Dieu Démiurge qui a créé le ciel et la terre et tout ce qui est en eux, les hérétiques blasphèment en disant qu'il est le fruit d'une chute ultime. En fait, il est le seul Dieu, et il n'y en a pas d'autre ni au-dessus de lui, ni après lui. Ce n'est pas poussé par un autre, mais par sa propre décision, et librement, qu'il a créé toutes choses, puisqu'il est unique, et seul Seigneur, et seul Créateur, et seul Père, et possédant seul toutes choses, et donnant à tous les êtres l'existence [28].

25. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 22, 1, *PG*, VII, 1re, 669 : Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum scriptura dicit : Verbo enim Domini caeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum (*Ps.*, 32, 6); et iterum : Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (*Jean*, I, 3), ex omnibus autem nihil subtractum est, sed omnia per ipsum fecit Pater, sive visibilia sive invisibilia, sive sensibilia sive intellegibilia, sive temporalia propter quamdam dispositionem sive sempiterna et aeonia, non per angelos neque per virtutes aliquas abscissas ab eius sententia; nihil enim indiget omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans : hic qui mundum fecit (etenim mundus ex omnibus), hic qui hominem plasmavit, hic Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, super quem alius Deus non est, neque Initium, neque Virtus, neque Pleroma : hic Pater Domini nostri Jesu Christi, quemadmodum ostendemus : hanc ergo tenentes regulam...

26. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, XXII, 1, *PG*, VII, 1, 669 : Omnes enim fere quotquot sunt haereses, Deum quidem unum dicunt, sed per sententiam malam immutant, ingrati exsistentes ei, qui fecit eos, quemadmodum et gentes per idolatriam. Plasma autem Dei contemnunt, contradicentes suae saluti, ipsi sui accusatores amarissimi, et falsi testes exsistentes. Qui quidem resurgent in carne, licet nolint, uti agnoscant virtutem suscitantis eos a mortuis...

27. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, XXVIII, 1, *PG*, VII, 1, 690 : ἀπὸ Σατορνίνου καὶ Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἠρέμα κατηγοροῦντες τοῦ ἄρρεν καὶ θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος· καὶ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων ἀποχὴν εἰσηγήσαντο, ἀχαριστοῦντες τῷ πάντα πεποιηκότι Θεῷ.

28. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, I, 1, *PG*, VII, 1, 709-710 : Bene igitur habet a primo, et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit coelum et terram, et omnia quae in eis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt, et ostendere, quoniam neque super eum,

Ceux qui prétendent que le monde a été fait par des Anges, ou par un autre démiurge créateur du monde, en dehors de la volonté de Celui qui, au-dessus de tous, est le Père, ceux-là pèchent d'abord en cela même : disant qu'en dehors de la décision du Dieu premier les Anges ont fait une si belle et si grande création, comme si les Anges étaient plus efficaces, plus puissants que Dieu, ou bien comme si celui-ci était négligent, ou moins existant, ou sans souci de ce qui advient dans ses propres domaines, en bien ou en mal [29]. Les théories et les systèmes des hérétiques qui se vantent de posséder la connaissance peuvent bien parvenir à persuader ou à séduire ceux qui ne connaissent pas Dieu, et qui assimilent Dieu à des hommes faibles et dépourvus, lesquels ont besoin d'une multitude d'outils pour fabriquer quelque chose. Mais les systèmes gnostiques ne peuvent paraître vraisemblables à ceux qui savent que Dieu, sans avoir besoin de rien, a créé toutes choses par son Verbe; sans avoir besoin ni d'Anges pour l'aider, ni d'une « Puissance » inférieure et qui ignore le Père; ni d'une « chute » ni d'une « ignorance » pour que l'homme soit créé et le connaisse. Mais lui-même, Dieu, en lui-même, il a créé toutes choses avec prévoyance, comme il l'a voulu. Il a donné à tous les êtres l'adaptation harmonieuse, et l'ordre, et le commencement de la création. Il a donné la substance adaptée à tous les êtres, aux spirituels la substance spirituelle et invisible, aux êtres célestes la substance céleste, aux anges la substance angélique, aux êtres animés la substance animale, aux poissons la nature aquatique, aux animaux terrestres une nature adaptée à leur condition terrestre. Toutes choses qui ont été faites, Dieu les a faites par son Verbe infatigable [30]. Car c'est le propre de la nature de Dieu

neque post eum est aliquid : neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus, et solus Dominus, et solus conditor, et solus Pater, et solus continens omnia, et omnibus, ut sint, ipse praestans.

29. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, II, 1, *PG*, VII, 1, 713 : Qui autem ab Angelis mundum dicunt fabricatum, vel ab alio quodam mundi fabricatore, praeter sententiam ejus, qui super omnia Pater est, primo quidem ex hoc ipso peccant, praeter voluntatem primi Dei talem et tantam conditionem Angelos fecisse dicentes : quasi efficaciores sint Angeli quam Deus, aut rursus quasi ille negligens sit, aut minor exsistens, aut nullam curam habens eorum, quae in propriis ipsius fiant, utrumnam male, an bene fiant, ut illud quidem dissipet et prohibeat, alterum autem laudet et gaudeat : hoc autem ne homini quidem solerti applicet quis, quanto magis Deo ?

30. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, II, 4, *PG*, VII, 1, 714 : Sit fortasse hic sermo suasorius, sive seductorius apud eos, qui ignorant Deum, et qui hominibus assimilant eum inopibus, et his qui non possunt statim aliquid ex parato fabricare, sed indigentibus multis organis ad eorum fabricationem : non autem verisimilis in totum apud eos, qui sciunt,

que de ne pas avoir besoin d'outils pour créer. Suffisant, pour la création de toutes choses, est son Logos, ainsi que le dit Jean le disciple du Seigneur : tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait. Dans ce tout est compris ce monde qui est le nôtre. Ainsi donc, comme le dit l'Ecriture, ce monde a été fait par la Parole de Dieu [31]. Il ne convient pas que le Dieu qui est au-dessus de tout, puisqu'il est libre et souverain, soit dit asservi à la nécessité, et que quelque chose existe en dehors de sa décision. Sinon, on fait la nécessité plus grande et plus puissante que Dieu [32]. Dieu est le créateur du monde. Cela est un fait même pour ceux qui le nient, et qui pourtant le confessent, l'appelant « Démiurge », et « Ange ». Toutes les Ecritures le crient, et le Seigneur enseigne ce Père qui est aux cieux et non un autre. Tous les hommes sont d'accord au moins sur ce point, les uns connaissant Dieu par une tradition qui remonte au premier homme, et par les Prophètes de Dieu, les autres, les Gentils, apprenant à connaître Dieu par la création elle-même. La création elle-même, en effet, montre celui qui l'a créée; la créature indique son Créateur; et le monde manifeste celui qui l'a fait. Voilà la tradition que l'Eglise entière, sur toute la terre, a reçue des Apôtres [33]. Le Dieu créateur existe. Cela est établi, et tout

quoniam nullius indigens omnium Deus, Verbo condidit omnia et fecit, neque Angelis indigens adjutoribus ad ea, quae fiunt; neque Virtute aliqua valde inferiori ab illo, et ignorante Patrem; neque aliqua labe, neque ignorantia, ut is, qui inciperet eum cognoscere, homo fieret : sed ipse in semetipso, secundum id quod est enarrabile, et inexcogitabile nobis, omnia praedestinans fecit quemadmodum voluit; omnibus consonantiam, et ordinem suum, et initium creationis donans; spiritalibus quidem spiritalem et invisibilem, et supercoelestibus coelestem, et Angelis angelicam, et animalibus animalem, et natantibus aquatilem, et terrigenis terrigenam, omnibus aptam qualitatis substantiam : omnia autem quae facta sunt, infatigabili Verbo fecit.

31. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, II, 5, *PG*, VII, I, 715 : Proprium est enim hoc Dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum, quae fiunt : et idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus Verbum, quemadmodum et Johannes Domini discipulus ait de eo : Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. In omnibus autem, est et hic qui est secundum nos mundus. Et hic ergo a Verbo ejus factus est, sicut Scriptura Geneseos dicit, omnia, quae sunt secundum nos, fecisse Deum per Verbum suum. Similiter autem et David exsequitur : Quoniam ipse dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt.

32. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, V, 4, *PG*, VII, I, 723 : Non decet autem eum qui super omnia sit Deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere, ut sit aliquid secundum concessionem praeter sententiam ejus : alioquin necessitatem majorem et dominatiorem facient quam Deum, quando id quod magis potest, antiquius sit omnibus.

33. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, IX, 1, *PG*, VII, I, 733 : Quoniam quidem est mundi fabricator Deus, constat et ipsis, qui multis modis con-

le monde en témoigne. Tandis que ce « Père » qui a été découvert par les Valentiniens, son existence n'est pas établie; elle est sans témoignage. C'est Simon le Mage qui le premier a dit qu'il était Dieu au-dessus de tout, et que le monde a été créé par son Ange [34].

Il est déraisonnable de rejeter celui qui est vraiment Dieu, qui reçoit témoignage de tous, et de rechercher s'il y a au-dessus de lui un autre dieu, qui n'existe pas, et qui n'a jamais été annoncé par personne [35]. Ils méprisent d'une manière impie Dieu qui est créateur. Ils ne croient pas que Dieu, de rien, comme il l'a voulu, ait créé toutes choses, par sa volonté et sa puissance. Ils cherchent de vains raisonnements pour pouvoir raconter d'où vient la substance de la matière. Ils ne croient pas que, même la matière, Dieu l'a créée, car il est puissant et riche en toutes choses. Ils ignorent quelle est la puissance de la substance spirituelle divine [36]. Il est raisonnable d'attribuer à la puissance et à la volonté de Dieu la création de la substance des choses

tradicunt ei, et confitentur eum, fabricatorem eum vocantes, et Angelum dicentes : ut non dicamus, quoniam omnes clamant Scripturae, et Dominus hunc Patrem qui est in coelis docet, et non alium : quemadmodum ostendemus procedente sermone. Nunc autem sufficit id quod est ab eis, qui contraria nobis dicunt testimonium, omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem, et in primis a primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus, et unum Deum fabricatorem coeli et terrae hymnizantibus : reliquis autem post eos a Prophetis Dei hujus rei commemorationem accipientibus : ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit. Ecclesia autem omnis per universum orbem hanc accepit ab apostolis traditionem.

34. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, IX, 2, *PG*, VII, I, 734 : Constante igitur hoc Deo, quemadmodum diximus, et testimonium ab omnibus accipiente, quoniam est : ille sine dubio, qui secundum eos adinvenitur Pater, inconstans et sine teste est, Simone Mago primo dicente semetipsum esse super omnia Deum, et mundum ab Angelis ejus factum.

35. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, X, 1, *PG*, VII, I, 734-735 : Perquam itaque irrationale est, praetermittentes eum, qui vere est Deus, et qui ab omnibus habet testimonium, quaerere si est super eum is, qui non est, et qui a nemine unquam annuntiatus est. Quoniam enim manifeste nihil dictum est de eo, et ipsi testimonium perhibent : quia autem parabolas, quae quaeruntur et ipsae quomodo dictae sint, male ad eum, qui adinventus est ab ipsis, transfigurantes, alium nunc, qui ante nunquam quaesitus est, generant, manifestum est.

36. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, X, 2, *PG*, VII, I, 735 : Ipsum Deum fabricatorem... impie contemnunt : et ut putentur posse enarrare unde substantia materiae, non credentes quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt, ut essent, omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus, sermones vanos collegerunt. *Ibid.*, II, X, 3, col. 736 : Qui non credunt quidem, quoniam ipsam materiam, cum sit potens et dives in omnibus Deus, creavit, nescientes quantum potest spiritalis et divina substantia.

qui sont faites. Les hommes, de rien, ne peuvent rien faire. Il leur faut une matière préalablement donnée. Mais Dieu, c'est en cela précisément qu'il est supérieur aux hommes : cette matière de sa création qui n'existait pas auparavant, il la crée lui-même [37]. Toutes les Ecritures, et les Livres prophétiques, et les Evangiles, ouvertement et sans ambiguïté, et compréhensibles pour tous pareillement — quoique tous ne croient pas — enseignent qu'un seul et unique dieu, à l'exclusion de tout autre, a tout créé par son Verbe, les choses visibles et les invisibles, les célestes et les terrestres, les êtres marins et les êtres qui vivent sous la terre, comme nous l'avons démontré à partir des paroles mêmes de l'Ecriture. Et la création elle-même, dans laquelle nous sommes, par tous les êtres visibles, atteste qu'unique est Celui qui l'a faite et qui la régit [38]. Ayant donc cette règle de vérité, et ce témoignage rendu ouvertement à Dieu par l'Ecriture et la Création, nous ne devons pas rejeter la véritable et ferme science de Dieu. Il faut exercer notre intelligence par la recherche du mystère de l'économie divine, croître dans l'*agapê* de Dieu, qui a fait pour nous, et continue de faire, des œuvres si grandes, et ne jamais nous séparer de cette certitude : Celui-là seul est vraiment Dieu et Père, qui a créé ce monde, a formé l'homme, qui a donné croissance à sa créature, appelant les êtres vers lui, à partir des dons les plus humbles venus de lui, jusqu'aux plus grands, tout comme il conduit l'enfant conçu dans la matrice jusqu'à la lumière du soleil, et comme il fait croître le blé jusqu'à ce qu'il le rassemble dans le grenier. Un seul et même Créateur, qui a formé la matrice, et qui a créé le soleil; un seul et même Seigneur, qui a fait croître la tige du blé, et qui a multiplié le blé, et qui a préparé le grenier [39]. Lui-même, par lui-même, a

37. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, x, 4, *PG*, VII, 1, 736 : Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati ejus, qui est omnium Deus, et credibile, et acceptabile, et constans... Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit.

38. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, xxvii, 2, *PG*, VII, 1, 803 : Cum enim universae Scripturae, et Prophetiae, et Evangelia in aperto, et sine ambiguitate, et similiter ab omnibus audiri possint, etsi non omnes credunt; unum et solum Deum, ad excludendos alios, praedicent omnia fecisse per Verbum suum, sive visibilia, sive invisibilia, sive coelestia, sive terrena, sive aquatilia, sive subterranea, sicut demonstravimus ex ipsis Scripturarum dictionibus, et ipsa autem creatura in qua sumus, per ea quae in aspectum veniunt, hoc ipsum testante unum esse qui eam fecerit et regat.

39. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, xxviii, 1, *PG*, VII, 1, 804 : Habentes itaque regulam ipsam veritatem, et in aperto positum de Deo testimonium, non debemus... ejicere firmam et veram de Deo scientiam... Exerceri quidem convenit per inquisitionem mysterii et dispositionis exsistentis Dei; augeri autem in charitate ejus, qui tanta propter nos fecit et facit, nunquam autem excidere ab ea suasione, qua manifestissime praedicatur, quia hic solus vere sit Deus et Pater, qui et hunc mundum fecit, et hominem plasmavit, et in sua creatura donavit incrementum, et de minoribus suis ad majora, quae apud ipsum sunt, vocans, sicut infantem quidem in vulva conceptum educit in lumen solis, et triticum, posteaquam in stipula corroboraverit, condit in horreum. Unus autem et idem Demiurgus, qui et vulvam plasmavit, et solem creavit; et unus et idem Dominus, qui et stipulam eduxit, et triticum augens multiplicavit, et horreum praeparavit.

créé librement, et, par sa propre puissance, a organisé et achevé toutes choses, et l'existence de toutes choses est l'œuvre de sa volonté. C'est ce seul Dieu que l'on trouve, seul Père qui fonde et crée toutes choses, visibles et invisibles, sensibles et non perceptibles, célestes et terrestres — par le Logos de sa puissance. Il a adapté et disposé toutes choses par sa Sagesse; il embrasse toutes choses, mais Lui n'est embrassé par personne. C'est lui le Créateur, le Fondateur, l'Inventeur, le Réalisateur, le Seigneur de toutes choses. Et il n'y en a pas d'autre à côté de lui, ni au-dessus de lui, ni une « Mère », comme ils disent dans leurs mensonges; ni un « autre Dieu » — celui qu'invente Marcion; ni un « Plérôme de 30 Eons »; ni « Abîme », ni « Pro-Principe », ni « Cieux »; ni « Lumière virginale », ni « Eon innommable »... Mais seul existe l'unique Dieu créateur, celui qui est au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance, de toute Domination, et de toute Vertu. C'est lui qui est Père, c'est lui qui est Dieu, c'est lui qui est Fondateur, Créateur, qui a fait tous ces êtres par soi-même, c'est-à-dire par son Logos et par sa Sagesse : le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent. C'est lui qui est bon, juste. C'est lui qui a formé l'homme, qui a planté le paradis, qui a fait le monde, qui a fait venir le déluge, qui a sauvé Noé. C'est lui le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, le Dieu des vivants, que la Loi annonce, dont les prophètes sont les porte-parole, que le Christ révèle, que les Apôtres enseignent, que l'Eglise communique. C'est lui le Père de notre Seigneur Jésus-Christ [40].

40. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, xxx, 9, *PG*, VII, 1re, 822 : Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus; solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit solus omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia, et sensibilia et insensata, et caelestia et terrena, Verbo virtutis suae (*Hebr.*, 1, 3); et omnia aptavit et disposuit sapientia sua, et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest : ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium : et neque praeter ipsum, neque super ipsum, neque Mater, quam illi admentiuntur; nec Deus alter, quem Marcion affinxit; nec Pleroma XXX Aeonum, quod vanum ostensum est; neque Bythus, nec Proarche, neque coeli; nec lumen virginale, nec Aeon innominabilis, nec in totum quidquam eorum, quae ab his et ab

Les Apôtres, les Evangélistes, tous nous ont transmis ceci : un seul Dieu, Créateur du ciel et de la terre, annoncé par la Loi et les prophètes, et un seul Christ, le Fils de Dieu. Si quelqu'un ne donne pas son assentiment à cette expression de la foi, il méprise ceux qui ont eu part avec le Seigneur, il méprise le Seigneur lui-même, il méprise aussi le Père. Il se condamne lui-même [41].

« Du temps de Clément, écrit Irénée, une dissension assez grave se produisit entre les frères de Corinthe; l'Eglise de Rome adressa alors aux Corinthiens un écrit très important pour les réconcilier dans la paix, ranimer leur foi et leur annoncer la tradition qu'elle avait reçue récemment des Apôtres : Un seul Dieu Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre, qui a modelé l'homme, produit le déluge, appelé Abraham, fait sortir son peuple d'Egypte, parlé à Moïse, établi l'économie de la Loi, envoyé les prophètes...

« Qu'un tel Dieu soit annoncé comme étant aussi le père de notre Seigneur Jésus-Christ, tous ceux qui le veulent peuvent le constater par cet écrit même ! Ils peuvent aussi connaître la tradition apostolique de l'Eglise, puisque cette lettre est plus ancienne que les fauteurs des erreurs actuelles, qui inventent mensongèrement un autre Dieu supérieur au Démiurge et au Créateur de notre univers [42]. »

Ni le Seigneur ni l'Esprit saint ni les Apôtres n'auraient jamais nommé Dieu au sens absolu du mot et sans autre précision un être qui n'eût pas été le vrai Dieu. Ils n'auraient pas non plus appelé directement Seigneur un autre que Dieu le Père, qui a le

omnibus haereticis delirantur. Sed solus unus Deus fabricator, hic qui est super omnem Principalitatem, et Potestatem, et Dominationem, et Virtutem : hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam, coelum, et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt : hic justus, hic bonus : hic est qui formavit hominem, qui plantavit paradisum, qui fabricavit mundum, qui diluvium induxit, qui Noe salvavit : hic Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, Deus vivorum, quem et lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem apostoli tradunt, quem Ecclesia credit. Hic pater Domini nostri Jesu Christi...

41. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, I, 2, *PG*, VII, I, 845, éd. SAGNARD, p. 98, *SC*. Nous lirons désormais le livre III dans cette édition que nous désignerons par S. : Et omnes isti unum Deum Factorem caeli et terrae a Lege et prophetis adnuntiatum, et unum Christum Filium Dei tradiderunt nobis. Quibus sit quis non adsensit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Dominum, spernit vero et Patrem; et est a semetipso damnatus, resistens et repugnans saluti suae, quod faciunt omnes haeretici.

42. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, III, 3, *PG*, VII, I, 850, *S.*, p. 106, trad. SAGNARD.

pouvoir souverain sur toutes choses, et que son Fils, qui a reçu du Père la souveraineté sur toute la Création [43]. « Il n'y a qu'un seul et même Dieu et Père proclamé par les Prophètes, transmis par l'Evangile, et que nous, chrétiens, nous révérons et aimons de tout cœur — le Créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment. C'est cette même foi que Jean a proclamée, voulant par la prédication de l'Evangile arracher l'erreur semée parmi les hommes par Cérinthe et bien avant par ceux qu'on appelle les nicolaïtes — lesquels sont une branche de la prétendue « Gnose ». Il voulait donc les confondre et les convaincre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout fait par son Verbe; et non pas, comme ils le prétendent, d'un côté le Démiurge, de l'autre le Père du Seigneur; d'un côté le « fils du Démiurge », de l'autre le « Christ des régions supérieures » qui n'a jamais souffert, mais qui est descendu sur Jésus... Pour eux... la création que nous voyons n'a pas été faite par le Dieu premier, mais par quelque puissance tombée tout à fait en bas, coupée de toute communication avec le monde des êtres invisibles qui surpassent tout nom. Telles sont les erreurs que le disciple du Seigneur a voulu retrancher, pour établir dans l'Eglise la règle de vérité : Un seul Dieu, tout-puissant, qui par son Verbe a fait toutes choses, les visibles et les invisibles... [44]. »

« Les prédicateurs de la vérité et les Apôtres de la liberté n'ont appelé Dieu ou nommé Seigneur aucun autre que le seul vrai Dieu, le Père — et (avec lui) son Verbe, qui a le pouvoir souverain sur toutes choses. Il en ressort manifestement que c'est le Créateur du ciel et de la terre, le même qui a conversé avec Moïse, qui lui a donné l'économie de la Loi et qui a appelé nos pères (c'est celui-là) qu'ils ont confessé comme Seigneur et Dieu et ils n'en ont point connu d'autre [45]. »

43. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, VI, 1, *PG*, VII, I, 860, *S.*, p. 128 : Neque igitur Dominus neque Spiritus sanctus neque apostoli cum qui non esset Deus definitive et absolute Deum nominassent aliquando nisi esset vere Deus : neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona nisi qui dominatur omnium Deum Patrem, et Filium ejus qui dominium accepit a Patre suo omnis condicionis...

44. III, XI, 1, trad. cit.

45. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, XV, 3, *PG*, VII, I, 919, *S.*, p. 274 : Cum enim declaratum sit manifeste quoniam neminem alium Deum vocaverunt vel Dominum nominaverunt qui veritatis fuerunt praedicatores et apostoli libertatis nisi solum verum Deum Patrem et Verbum ejus qui in omnibus principatum habet, manifeste erit ostensum quod Factorem caeli et terrae, qui locutus sit cum Moyse et Legis dispositionem ei dederit, qui convocaverit patres, Dominum Deum confiteri eos et alterum neminem nosse.

TERTULLIEN

La réfutation d'Irénée porte surtout contre la gnose valentinienne. Irénée dénonce l'aspect tragique du mythe valentinien. La vie de Dieu, pour Valentin — comme plus tard pour Hegel — est une tragédie [46].

C'est contre la doctrine de Marcion que portera plus spécialement l'effort de Tertullien. Tertullien a consacré à Marcion un livre, dont nous relevons les arguments essentiels.

Marcion enseigne qu'il existe deux dieux : celui qu'il ne peut nier, le Créateur, c'est-à-dire le nôtre; et celui dont il ne peut prouver l'existence, le sien [47].

Marcion invoque la parabole de *Luc*, 6, 43 : « Il n'y a pas d'arbre bon qui produise un mauvais fruit, ni d'arbre mauvais qui produise un bon fruit; chaque arbre est connu d'après son fruit. » Marcion détourne le sens de cette parabole en l'appliquant à ses deux dieux, alors qu'en fait elle s'applique aux hommes (I, II, 1).

Nombreux sont aujourd'hui, et surtout parmi les hérétiques, ceux qui s'achoppent au problème du mal : d'où vient le mal ? *Unde malum* ? Marcion, impuissant devant cette question, lit la parole du Créateur : *ego sum, qui condo mala* (*Is.*, 45, 7 : « Je suis Yahweh et il n'y en a pas d'autre. Je fais la lumière et je crée les ténèbres, je fais la paix et je crée le mal; c'est moi, Yahweh qui fais tout cela »), et applique au Créateur l'image de l'arbre mauvais qui produit de mauvais fruits, c'est-à-dire les maux. Il suppose donc qu'il existe un autre dieu, lequel sera représenté par le bon arbre produisant de bons fruits. Et ainsi il découvre dans le Christ une autre économie, uniquement et purement bonne, différente de celle du Créateur; il en conclut facilement à l'existence d'une divinité nouvelle et étrangère révélée dans son Christ (I, II, 2-3).

Mais la vérité chrétienne prononce d'une façon catégorique : Dieu, s'il n'est pas unique, n'est pas : *Deus si non unus est,*

46. Cf. p. ex. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, IV, 3 : τραγῳδία καὶ φαντασία ; I, XI, 4; I, XV, 4 : Τὸ τραγικὸν.

47. *Adversus Marcionem*, I, II, 1 : Duos deos adfert... quem negare non potuit, id est creatorem, id est nostrum, et quem probare non poterit, id est suum. Cf. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Elenchos*, VII, 29 : Μαρκίων δὲ ὁ Ποντικός... δύο ἀρχὰς τοῦ παντὸς ὑπέθετο, ἀγαθόν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν.

non est. Si tu veux savoir que Dieu doit être unique, cherche ce qu'est Dieu, et tu trouveras qu'il ne peut pas être autrement. Pour autant que la nature humaine peut poser une définition au sujet de Dieu, cette définition je l'énonce ainsi, ce que d'ailleurs la conscience de tous reconnaît être vrai : Dieu est la suprême grandeur fondée dans l'éternité, il est inné, incréé, sans commencement, sans fin. Rien ne lui est égal, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre suprême grandeur, car, s'il s'en trouve une, elle sera égale à Dieu, et Dieu ne sera plus le suprêmement grand. Il est donc nécessaire que le suprêmement grand soit unique. C'est pourquoi, puisque Dieu est le suprêmement grand, notre vérité énonce à juste titre : Dieu, s'il n'est pas unique, n'est pas. Comment deux êtres suprêmement grands subsisteraient-ils, puisque être suprêmement grand, c'est n'avoir point de pair (I, III) ?

Les hérétiques objectent que deux suprêmement grands peuvent exister, distincts et séparés dans leurs propres frontières, et invoquent l'exemple des royaumes de la terre, qui sont en si grand nombre, et cependant suprêmement grands, chacun dans sa région. C'est croire qu'on peut transporter dans les choses divines des vérités humaines. Si on se prête à cette argumentation, qu'est-ce qui empêche qu'on introduise, je ne dis pas trois et quatre dieux, mais autant qu'il y a de rois parmi les nations ?

Mais il s'agit de Dieu, et le propre de Dieu c'est d'abord de ne recevoir la comparaison d'aucun exemple humain. La nature des choses elle-même le proclame, à défaut d'un Isaïe, ou de Dieu lui-même, par la bouche d'Isaïe (40, 25) : « A qui me comparerez-vous ? » (I, IV, 1-2.)

Pourquoi ne pas admettre plusieurs suprêmement grands, si on en admet deux ? A partir du moment où l'on croit que la substance de la divinité est plus riche si elle est plus nombreuse. Valentin a été plus noble et plus libéral : dès qu'il eut osé concevoir deux dieux, Bythos et Sigê, il répandit un essaim de divinités, une portée qui allait jusqu'à trente Eons ! Quelle que soit la raison qui empêche d'admettre plusieurs suprêmement grands, elle empêche aussi d'en admettre ne fût-ce que deux (I, V, 1-2).

Marcion établit en fait deux dieux inégaux et dissemblables. L'un est Juge, cruel, guerrier. L'autre est doux, paisible, et seulement bon, excellent (I, VI, 1).

Contre la thèse de Marcion, qu'il critique en en faisant éclater les contradictions internes, Tertullien énonce la thèse orthodoxe : Le Créateur s'est manifesté dans sa création. La création a été proférée, afin que Dieu soit connu, *ut Deus cognoscetur.* Ce n'est pas seulement l'Ecriture qui enseigne le Dieu créateur et unique; l'humanité connaît le Dieu de Moïse, sans connaître Moïse; même

sous l'ombre et la domination de l'idolâtrie, demeure la connaissance du Dieu unique. Avant la prophétie, il y a la connaissance de Dieu innée dans l'âme humaine. *Ante anima quam prophetia.* La conscience de l'âme, depuis le commencement, est don de Dieu. *Animae enim a primordio conscientia dei dos est.* Jamais Dieu n'a été caché, jamais Dieu n'a manqué, toujours il sera connu, entendu, il sera même vu, comme il veut. Dieu a des témoins : tout cela que nous sommes et en quoi nous sommes. Ainsi il est prouvé, et qu'il est Dieu, et qu'il est unique, pendant qu'il est connu — tandis que l'autre dieu travaille jusqu'à maintenant à se faire accepter (I, x).

Rien ne prouve l'existence de cet autre dieu. Si l'univers est au Créateur, je ne vois pas la place pour un autre dieu. Toutes choses sont pleines de leur auteur. Le Créateur s'est fait connaître par ses œuvres, par un monde qui lui est propre, par l'homme et la durée des temps.

Pour s'attester, il aurait fallu que le dieu de Marcion produisît au moins un pois chiche *(cicerculam).* Ou bien alors, donnez-nous une raison digne de Dieu pour laquelle il n'a rien créé, s'il existe ! Car il aurait créé, s'il avait existé, en vertu de ce principe de par lequel notre Dieu lui-même n'a pas manifesté autrement son existence qu'en créant tout cet univers. Ou bien le dieu de Marcion n'a pas voulu créer quelque chose ou bien il ne l'a pas pu. Ne pas l'avoir pu, c'est indigne de Dieu. Est-il digne de lui de ne l'avoir pas voulu ? Dis-moi, Marcion, ton dieu a-t-il voulu se faire connaître à un moment donné, ou non ? Est-il descendu, a-t-il prêché, a-t-il souffert, est-il ressuscité pour un autre dessein que celui de se faire connaître ? Sans doute aucun, s'il est connu, c'est qu'il l'a voulu. Le créateur, selon les marcionistes, ignorait qu'il y avait un autre dieu au-dessus de lui; il s'est fait connaître cependant par des œuvres si grandes, ce dont il aurait pu se dispenser, puisqu'il présumait être seul. Tandis que ce dieu plus élevé, sachant que le dieu inférieur était si bien pourvu, n'a rien envisagé pour se faire connaître (I, xi) !

Mais cependant que nous chassons ce dieu, qu'aucune création n'atteste, les marcionistes se tournent vers les œuvres de la création pour la détruire (I, xiii, 1 : *Convertuntur ad destructionem operum creationis.*)

Ce monde que les marcionistes méprisent, ces substances indignes, les professeurs de sagesse dont l'esprit anime toutes les hérésies, les ont proclamés dieux : ainsi pour Thalès, l'eau; pour Héraclite, le feu; pour Anaximène, l'air; pour Anaximandre, l'universalité des corps célestes; pour Straton, le ciel et la terre; pour Zénon, l'air et l'éther; pour Platon, les astres, qu'il appelle la race ignée des dieux. Ces substances ont donc été plus facilement tenues pour des divinités, qu'indignes de Dieu. Si l'on

descend à des choses plus modestes, une petite fleur, un coquillage, te montrent-ils dans le créateur un ouvrier si méprisable (I, xiii, 3-5) ?

Mais en fait, tu uses de la substance du Créateur. Tu désires ce que tu détruis; tu consommes les fruits de la terre, les nourritures qui viennent de la mer. Si je te donne une rose, tu n'auras pas du dégoût pour le Créateur. Toi qui répudies la création, tu en vis, tu en uses; tu méprises ce dans quoi tu vis et tu meurs (I, xiv, 4-5).

A la doctrine de Marcion, Tertullien oppose, comme Irénée, la « règle de foi » :

« La Règle de foi — car il nous faut faire connaître dès maintenant ce que nous défendons — est celle qui consiste à croire : « qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui n'est autre que le Créateur du « monde; que c'est lui qui a tiré l'univers du néant par son Verbe « émis avant toutes choses... [48] ». »

ORIGÈNE

Dans la préface du *Peri Archôn,* Origène formule l'article premier de la foi chrétienne : Un seul Dieu, qui a tout créé et organisé, et qui, alors qu'il n'y avait rien, a fait être l'univers, Dieu de tous les Justes, Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noé, Sem, Abraham, Jacob, les douze Patriarches, Moïse et les prophètes. Ce Dieu, à la fin des temps, comme il l'avait promis auparavant par la bouche de ses prophètes, a envoyé notre Seigneur Jésus-Christ, d'abord certes pour appeler Israël, et puis aussi les nations, après l'incrédulité du peuple d'Israël. C'est lui qui est le Dieu juste et bon, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ; c'est lui-même qui a donné la loi et les prophètes et les Evangiles. Il est le Dieu des Apôtres, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament [49].

---

48. Tertullien, *De Praescriptione haereticorum,* XIII, trad. P. de Labriolle, *SC,* p. 106 : Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum.

49. Origène, *De Principiis,* I, Praef. 4, éd. Koetschau, p. 9 : Primo, quod unus est deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa, deus a prima creatura et conditione mundi, omnium iustorum deus, Adam, Abel Seth Enos Enoch Noë Sem Abraham Isaac Iacob duodecim patriarcharum Moysei et prophetarum; et quod hic deus in novissimis diebus, sicut per prophetas

On voit comment Origène formule, à la suite des Anciens, une règle de foi qui est directement dirigée contre les systèmes dualistes.

« Nous appelons hérétiques, quelle que soit la diversité des inventions fabuleuses dont ils enveloppent leurs rêves, tous ceux qui faisant profession de croire au Christ, soutiennent qu'autre est le Dieu de la Loi et des prophètes, autre le Dieu de l'Evangile et le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ : tels les adeptes de Marcion, de Valentin, de Basilide et ceux qui se nomment Séthiens. Apelles, sans nier absolument que la Loi et les prophètes viennent de Dieu, est cependant hérétique pour affirmer qu'un démiurge aurait formé ce monde à la gloire d'un autre Dieu improduit et bon, et que ce Dieu improduit, sur les instances du démiurge lui-même mécontent de son œuvre, aurait envoyé son Fils Jésus-Christ à la fin des temps pour corriger le monde [50]. »

ADAMANTIUS

Le dialogue *De recta in Deum fide* (écrit entre 270 et 313), qui fut longtemps attribué à Origène, est en fait l'œuvre d'un auteur anonyme qui utilise le *De libero arbitrio* et le *De resurrectione* de Méthode d'Olympe. C'est un dialogue philosophique entre un chrétien orthodoxe, appelé Adamantius, et des disciples de Marcion, Bardesane et Valentin.

L'orthodoxe y affirme sa foi en un Dieu unique, créateur et démiurge de toutes choses, et professe la consubstantialité du Logos divin qui procède de Dieu [51]. Un de ses interlocuteurs

suos ante promiserat, misit dominum Iesum Christum, primo quidem vocaturum Israhel, secundo etiam gentes post perfidiam populi Israhel. Hic deus iustus et bonus, pater domini nostri Iesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum deus est et veteris ac novi testamenti.

50. ORIGÈNE, *Comment. in Epist. ad Titum, PG,* XIV, 1303, ou XVII, 553. Texte cité par F. PRAT, *Origène,* Paris, 1907, p. 23-24 : Quid vero sit haereticus homo (...) describamus. Omnis qui Christo se credere confitetur, et tamen alium Deum legis et prophetarum, alium Evangeliorum Deum dicit, et Patrem Domini nostri Jesu Christi non eum dicit esse qui a lege et prophetis praedicatur, sed alium nescio quem ignotum omnibus atque omnibus inauditum, hujusmodi homines haereticos designamus, quamlibet variis ac diversis et fabulosis concinnent ista figmentis, sicut sectatores Marcionis, et Valentini, et Basilidis, et hi qui se Tethianos appellant...

51. ADAMANTIUS, *Dialogue,* I, II, éd. VAN DE SANDE, BAKHUYZEN, *GCS,* 1901, p. 4 : Ἕνα θεὸν καὶ κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων εἶναι πεπίστευκα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον...

soutient la thèse selon laquelle il y a non pas deux mais trois principes : « Quant à moi, je dis qu'il y a trois principes, le dieu bon, père du Christ, et un autre qui est démiurge, et un autre qui est mauvais. Le dieu bon n'est pas créateur des maux, et ce monde-ci n'a pas non plus été fait par lui; il est étranger à tout mal et à toute création [52]. » Ce ne sont pas les trois principes qui ont créé les hommes, mais un seul des trois, le dieu des Juifs [53]. Je montrerai à partir des Ecritures, dit l'hérétique, qu'autre est le Père du Christ, autre le démiurge. Le démiurge a été connu d'Adam et des autres hommes à qui il s'est manifesté d'âge en âge, comme il apparaît d'après les Ecritures. Tandis que le Père du Christ est inconnu, comme le Christ lui-même le dit : « Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils [54]. »

Un disciple de Marcion intervient et déclare que, quant à lui, il ne pose pas trois principes, mais deux, le bon et le mauvais. L'orthodoxe lui demande si ces deux principes sont auto-créateurs, produits par eux-mêmes, et sans principes, c'est-à-dire si chacun des deux principes est bien un absolu ontologiquement suffisant, ou bien si l'un des principes comporte en dehors de soi un principe d'existence qui serait son fondement et sa source, tandis que l'autre serait « sans principe », c'est-à-dire sans dépendance ontologique. Le marcioniste répond : « Ils sont nés d'eux-mêmes, auto-créateurs, et sans principes. » L'orthodoxe demande encore : « Les deux principes sont-ils sans limites, ou limités ? » Ils sont, répond le disciple de Marcion, sans limites [55].

Comme nous le verrons longuement dans les chapitres suivants, la dualité des principes au plan métaphysique et théologique

52. ADAMANTIUS, I, II, éd. cit. p. 4 : Ἐγώ φημι εἶναι τρεῖς ἀρχάς, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθὸν καὶ ἄλλον τὸν δημιουργὸν καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν. ὁ γὰρ ἀγαθὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν, οὔτε ὁ κόσμος οὗτος ἐξ αὐτοῦ δεδημιούργηται, ἀλλότριος δὲ πάσης κακίας καὶ παντὸς τοῦ δημιουργήματος...

53. ADAMANTIUS, I, III, p. 6 : Οὐχ οἱ τρεῖς ἔκτισαν τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ' ὁ εἷς... ὁ τῶν Ἰουδαίων.

54. ADAMANTIUS, I, XXIII, p. 42 : Ἐγὼ ἐκ τῶν γραφῶν δείξω ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ τοῦ Χριστοῦ πατήρ, καὶ ἄλλος ὁ δημιουργός. ὁ δημιουργὸς ἐγνώσθη τῷ Ἀδὰμ καὶ τοῖς κατὰ καιρόν, ὡς ἐν ταῖς γραφαῖς δηλοῦται· ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ πατὴρ ἄγνωστός ἐστιν, ὡς αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἀπεφήνατο, περὶ αὐτοῦ εἰπών· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός.

55. ADAMANTIUS, III, 1, p. 60 :

ΜΑΡΚΟΣ Μαρκιωνιστής. Ἐγὼ ὁρίζομαι οὐ τρεῖς ἀρχὰς εἶναι ἀλλὰ δύο, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν.

ΑΔ. Αὐτοφυεῖς εἰσιν αἱ δύο ἀρχαὶ καὶ ἄναρχοι, ἢ ἡ μὲν ἀρχὴν ἔσχε τοῦ εἶναι, ἡ δὲ ἄναρχος;

ΜΚ. Αὐτοφυεῖς καὶ ἄναρχοι οὖσαι.

ΑΔ. Ἀπέραντοι δύο ἀρχαὶ ἢ πεπερασμέναι;

ΜΚ. Ἀπέραντοι.

entraîne et implique une dualité au plan anthropologique — à moins que ce ne soit l'inverse : une expérience affective qui conduit à considérer le « corps » comme une chose étrangère en laquelle « l'âme » est prisonnière pourrait bien être la source de cette métaphysique et de cette théologie dualiste. Quoi qu'il en soit de ce problème concernant la genèse psychologique de la gnose dualiste — et selon nous l'expérience psychologique est en l'occurrence première, la rationalisation, si l'on peut ici parler de raison, n'étant que l'expression symbolique, au plan mythique, d'un conflit psychique et affectif profond —, il est incontestable qu'une certaine anthropologie est constamment associée à cette théologie dualiste. « Qu'est donc venu sauver le dieu bon, demande Adamantius : l'âme et le corps, ou l'âme seule ? — l'âme seule, répond Megethius [56]. » « L'âme est-elle l'œuvre du principe bon, ou bien du démiurge ? — L'âme est produite par l'insufflation du démiurge. Lorsque le démiurge l'eut créée, il vit qu'elle était mauvaise et désobéissante, il la rejeta loin de lui. Le principe mauvais la vit rejetée, il l'attira à lui, et le principe bon en eut pitié, et il arracha l'âme des mains du Mauvais [57]. » On voit par cette réponse de Megethius, l'interlocuteur d'Adamantius, que nous sommes de nouveau dans un système commandé par *trois principes*. D'après cette réponse que nous venons de lire, l'âme est l'œuvre du démiurge — le dieu de l'Ancien Testament qui souffle sur la face d'Adam. Mais une autre réponse nous rapproche de la doctrine que nous verrons exposée longuement à travers les siècles dans un chapitre ultérieur : l'âme est quelque chose de la substance de Dieu, elle est *meros*, fragment, parcelle, de la divinité. L'âme, dit en effet l'interlocuteur d'Adamantius, est le fruit de l'insufflation; elle est de dieu, elle est une parcelle de dieu, et c'est une parcelle de dieu que celui-ci a voulu sauver [58]. Nous retrouverons l'expression de cette doctrine gnostique, notamment à propos du Manichéisme.

Un interlocuteur gnostique d'Adamantius formule les trois points où s'opposent la doctrine du gnostique et celle du chrétien

56. Adamantius, II, vii, p. 70 :
ΑΔ. (...) τί ἦλθε σῶσαι ὁ ἀγαθός, ψυχὴν καὶ σῶμα ἢ μόνην τὴν ψυχήν;
ΜΕΓ. Μόνην τὴν ψυχήν.

57. Adamantius, II, vii, p. 70 :
ΑΔ. Ἡ ψυχὴ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἢ τοῦ δημιουργοῦ;
ΜΕΓ. Τοῦ δημιουργοῦ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐμφύσημα. ὅτε οὖν ἐδημιούργησεν, εἶδεν αὐτὴν πονηρὰν καὶ ἀπειθῆ καὶ ταύτην ἀπέῤῥιψεν, ὁ πονηρὸς δὲ θεωρήσας ἀποῤῥιφεισαν, πρὸς ἑαυτὸν ἐπανήγαγε, καὶ ὁ ἀγαθὸς ἐλεήσας ἐῤῥύσατο αὐτὴν ἐκ τοῦ πονηροῦ.

58. Adamantius, II, vii, p. 72 : τὸ... ἐμφύσημα, ὅπερ ἐστίν... ἡ ψυχή, δῆλον ὅτι τὸ μὲν ἐκ θεοῦ ὄν καὶ ἐκείνου ὂν μέρος ἔσωσε...

orthodoxe : « Il est absurde de dire, comme vous le faites : que le mal a été produit par Dieu, car Dieu n'est pas responsable des maux; que le Logos de Dieu a assumé la chair de l'homme, et de prétendre que cette chair, dans laquelle nous sommes enchaînés, ressuscitera [59]. » Problème du mal, doctrine de l'incarnation, doctrine de la résurrection — ce sont en effet trois domaines principaux où la gnose s'oppose au christianisme orthodoxe. Mais, bien entendu, le christianisme orthodoxe n'enseignait pas que le mal ait été *produit* par Dieu. Nous verrons au contraire comment les Pères formulent l'intuition confirmée par tout l'enseignement de l'Écriture sainte : ce n'est pas Dieu, ni la matière, qui sont principes du mal, mais la liberté humaine.

Plus loin, le gnostique reprend ses reproches à l'adresse de l'orthodoxie : « Moi aussi, dit-il, je dis que Dieu est unique comme Adamantius. Mais il y a trois choses à propos desquelles nous ne sommes pas d'accord avec la foi catholique (...) : Nous disons que le diable n'a pas été créé par Dieu; le Christ, nous ne disons pas qu'il est né d'une femme; quant au corps, nous pensons qu'il ne ressuscite pas [60]. » Le gnostique professe, si l'on prend ses paroles à la lettre, le monothéisme, mais, au plan métaphysique, il professe un dualisme des principes, puisqu'il nie que le diable soit créé par Dieu. Le diable est donc lui-même un principe incréé, un absolu. C'est précisément ce que le christianisme orthodoxe rejette. De nouveau l'hérétique souligne l'opposition entre sa doctrine et l'orthodoxie à propos de l'incarnation — la naissance du Christ, et à propos de la résurrection.

Adamantius, le représentant, dans ce dialogue, de l'orthodoxie, pare fort bien la pointe que son interlocuteur gnostique lui avait lancée à propos du mal. Nous ne prétendons pas, comme notre interlocuteur veut le faire croire, réplique Adamantius, que le mal ait été créé par Dieu. Nous disons seulement ceci : le mal est la privation du bien [61]. Adamantius pose le principe même de la métaphysique chrétienne : « Il n'y a rien d'autre qui soit

59. Adamantius, III, i, p. 116 :
ΜΑΡ. Ἄτοπον ἡγοῦμαι τὸ λέγειν ὑμᾶς τὸ κακὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, ὁ θεὸς γὰρ κακῶν ἀναίτιος, καὶ τὸ λέγειν ὑμᾶς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ σάρκα ἀνθρώπου ἀνειληφέναι, καὶ τὸ φάσκειν ταύτην τὴν σάρκα, εἰς ἣν ἐνδεδέμεθα, ἀνίστασθαι.

60. Adamantius, III, 1, p. 116 :
ΜΑΡ. Θεὸν κἀγὼ ἕνα φημὶ εἶναι ὡς καὶ αὐτὸς, καὶ στοιχεῖ μοι ὅτι εἷς θεός· τρία δὲ ἔστιν ἐν οἷς οὐ συμφωνοῦμεν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ (...) Τὸν διάβολον οὐχ ὑπὸ θεοῦ λέγομεν ἐκτίσθαι· καὶ τὸν Χριστὸν οὐ λέγομεν ἐκ γυναικὸς γεγενῆσθαι. καὶ τὸ σῶμα μὴ ἀνίστασθαι.

61. Adamantius, III, ii, p. 116 :
ΑΔ. Προσαγαγεῖν δὲ ἡμῖν αἰτίαν βούλει ὡς ἡμῶν φασκόντων ὑπὸ θεοῦ τὸ κακὸν ἐκτίσθαι, τοῦτο γὰρ ἡμεῖς φαμεν μόνον εἶναι κακὸν τὸ στερηθῆναι τῶν ἀγαθῶν.

incréé, que Dieu seul. Toutes les autres choses quelles qu'elles soient sont produites et créées. » L'interlocuteur gnostique, au contraire : « Moi, je pense que le diable existe par soi, est autocréateur, et produit par lui-même; je sais qu'il y a deux racines, la mauvaise et la bonne. » Deux racines, deux principes, deux absolus incréés. « Tu affirmes donc qu'il y a deux choses improduites, le mal et le bien ? — Je dis qu'il y a deux Racines [62]. »

Adamantius oppose à son adversaire dualiste une distinction qui sera reprise dans la philosophie chrétienne au cours des siècles : « Le bien existe substantiellement, tandis que le mal est un accident [63]. » Ce qui existe, ce qui est Substance, c'est le bien. Le mal survient, comme une altération, comme la rouille sur le fer, comme une privation. Mais le mal ne peut ainsi survenir, comme un accident, qu'à un être qui est bon, non pas par nature, mais par création : « C'est par nature que Dieu est bon — Dieu à qui aucun mal ne peut survenir; c'est par « position » que l'homme est dit être bon. De même, en ce qui concerne le Logos de Dieu : c'est par nature qu'il est, disons-nous, Fils de Dieu, tandis que les hommes, l'Ecriture les dit « fils » par position, usant d'homonymie. A celui qui est bon par nature, il ne survient pas de mal, mais le mal survient à celui qui est bon selon l'acte qui le pose ainsi (= la création), de par la liberté [64]. »

Nous verrons, à la fin de ce travail surtout, que c'est là en effet la thèse que la pensée chrétienne orthodoxe oppose aux spéculations gnostiques concernant le mal. L'homme n'est pas mauvais par nature, pas plus d'ailleurs que le diable. Le mal est l'œuvre de la liberté. Mais l'homme n'est pas non plus bon par nature. Il est créé bon, mais il doit s'approprier par un acte personnel cette excellence. La vertu ne peut être qu'un fruit de la liberté consentante de l'homme. L'homme ne peut être appelé bon s'il n'assume pas librement cette vocation qui est la sienne. Le problème du mal, dans la philosophie chrétienne, est traité

62. ADAMANTIUS, III, III, p. 118 :
αΔ. Ἐγὼ οὐδὲν ἕτερον ἀγένητον λέγω ἢ μόνον τὸν θεόν, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ὅσα ἔστι γενητὰ καὶ κτιστά.
ΜΑΡ. Ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογένητον, καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν.
ΕΥΤΡ. Δύο οὖν ἀγένητα φῄς εἶναι, πονηρὸν καὶ ἀγαθόν;
ΜΑΡ. Δύο ῥίζας φημί.
63. ADAMANTIUS, III, IX, p. 126 :
ΑΔ. Ἀγαθόν φημι κατ' οὐσίαν εἶναι, τὸ δὲ κακόν ἐπισυμβαῖνόν ἐστιν.
64. ADAMANTIUS, III, IX, p. 126-128 :
ΑΔ.... Κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ θεὸς ἀγαθός, ᾧ μηδὲν ἐπισυμβαίνει κακὸν, κατὰ δὲ θέσιν ἄνθρωπος λέγεται ἀγαθός· ὥσπερ καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν λέγομεν υἱόν, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κατὰ θέσιν λέγει ἡ γραφὴ υἱούς, τῇ ὁμωνυμίᾳ κεχρημένη. Τῷ οὖν κατὰ φύσιν ⟨ἀγαθῷ⟩ οὐκ ἐπισυμβαίνει κακὸν, ἀλλὰ τῷ κατὰ θέσιν ἐκ τῆς αὐτεξουσιότητος.

à partir de la liberté, c'est-à-dire de la destination de l'homme, appelé à une dignité de dieu. Adamantius reprend au traité de Méthode d'Olympe consacré à la liberté humaine les éléments de sa discussion contre les gnostiques disciples de Marcion, de Valentin et de Bardesane. C'est par peur d'avoir à attribuer à Dieu la création des maux que les gnostiques ont cru devoir flanquer Dieu d'une matière coéternelle [65]. Valentin veut qu'une matière coexiste avec Dieu, pour montrer que Dieu n'est pas responsable du mal. C'est pourquoi Valentin attribue le mal à la matière. Ainsi Dieu est innocent, c'est la matière qui est responsable. Dieu n'est pas créateur du mal [66]. A ce dilemme dans lequel la pensée gnostique s'enferme — Dieu ou la matière cause du mal —, Adamantius oppose de nouveau la thèse chrétienne : « Le mal n'existe pas par nature; ce n'est pas une substance, ni une hypostase; le mal est l'œuvre de la liberté [67]. »

Le dialogue d'Adamantius est constitué pour une grande partie par une longue polémique concernant l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*. Nous n'avons pu nous arrêter ici sur cette polémique, ni, plus généralement nous engager dans un exposé des arguments proprement exégétiques et scripturaires que les gnostiques opposaient aux chrétiens orthodoxes pour justifier leur thèse, à savoir la dualité des principes, l'opposition entre le Dieu bon et le dieu créateur, l'opposition entre le dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus. Un exposé de cette question nous aurait entraîné hors des limites que nous nous sommes assignées. Mais il nous faut cependant dire au moins quelques mots du problème ainsi posé.

Nous savons aujourd'hui, au XX^e^ siècle, grâce au travail critique de l'exégèse et de l'histoire, que l'*Ancien Testament* est une bibliothèque qui s'est constituée progressivement, dont non seulement les livres sont d'âges divers, mais dont, à l'intérieur de certains livres, les documents constitutifs sont aussi étagés à des périodes diverses de l'histoire. Nous savons que ce bloc que cons-

65. ADAMANTIUS, IV, III, p. 142 : ἕτεροι δὲ ἐκ τοῦ φοβηθῆναι τῶν κακῶν ποιητὴν εἰπεῖν τὸν θεόν, σύγχρονον αὐτῷ δοῦναι τὴν ὕλην ἔδοξαν. (= MÉTHODE, *De resurr.* IV, éd. BONWETSCH, *GCS*, p. 155).
66. ADAMANTIUS, IV, IV, p. 144 :
ΑΔ. [...] ὕλην βούλεται λέγειν Οὐαλεντῖνος συνεῖναι τῷ θεῷ, ἵνα τὸν θεὸν τῶν κακῶν ἀναίτιον δείξῃ;
ΔΡ. Ναί.
Ibid., p. 148 :
ΔΡ. Οὐαλεντῖνος ὅπως δείξει ἀναίτιον τὸν Θεόν, τῇ ὕλῃ προσῆψε τὰ κακά, ἵνα ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος ᾖ, ἡ δὲ ὕλη αἰτία.
ΑΔ. Ὕλην συνεῖναι θέλεις, ἵνα μὴ τῶν κακῶν ποιητὴν εἴπῃς τὸν θεόν.
67. ADAMANTIUS, IV, IX, p. 158 :
ΑΔ. Τὰ κακὰ οὐδὲ κατὰ φύσιν, οὐδὲ κατ' οὐσίαν, οὐδὲ καθ' ὑπόστασίν ἐστιν, ἀλλὰ τρόπῳ γίνονται τὰ κακὰ ἐκ τῆς αὐτεξουσιότητος.

titue le Pentateuque est un amalgame factice constitué de documents d'époques et de milieux divers. Nous savons discerner l'âge des diverses législations de la Torah, tant au plan juridique et éthique qu'au plan liturgique. Nous connaissons, en un mot, dans ses lignes directrices, l'*évolution* de la religion des Hébreux. Nous savons que, si telle législation ou telle prescription rituelle contredit telle autre législation ou telle autre prescription, il n'y a pas là contradiction réelle, logique, mais progrès, développement : les deux législations n'appartiennent pas à la même époque, au même milieu, au même contexte historique. Nous avons fait pour la Bible ce que les géologues et les paléontologues ont fait pour les sédiments et les stratifications géologiques, pour les fossiles et pour les espèces vivantes. Nous sommes capables de suivre le mouvement par lequel la théologie biblique, l'éthique biblique, se constituent progressivement, prennent conscience progressivement de leurs exigences propres, se formulent d'une manière de plus en plus précise, en écartant les résidus de religions archaïques, les survivances primitives. Ce mouvement, nous le savons, nous le voyons, conduit à une théologie éthique hautement spirituelle, représentée par les prophètes des VIII^e^, VII^e^ et VI^e^ siècles, et par les grands prophètes anonymes dont les oracles ont été recueillis dans le rouleau d'Isaïe. A la lumière de cette découverte d'un *développement,* d'un *progrès,* d'une *évolution* dans la religion d'Israël, nous comprenons mieux le passage du judaïsme au christianisme. On peut dire, en s'appuyant sur les documents, que la révolution opérée par le christianisme, par Jésus et par saint Paul en particulier, par le mouvement spontané des premières communautés chrétiennes, a *continué* un mouvement entrepris par les grands prophètes des VIII^e^ et VII^e^ siècles. Ceux-ci avaient déjà critiqué ce qui, dans les législations, demeurait encore trop attaché aux formes archaïques et primitives du culte, du rituel, de l'éthique et de la spiritualité. Ils avaient critiqué une certaine conception, archaïque et magique, du sacrifice. Ils avaient travaillé à l'avènement d'une théologie, d'un culte et d'une éthique plus spirituels. Lorsque saint Paul se fait le théoricien d'un processus commencé d'ailleurs sans lui, et qu'il déclare désormais inutiles la circoncision et les prescriptions rituelles du judaïsme, il ne fait que porter à son terme un travail de critique et de décantation entrepris par Amos, Osée, Isaïe, et Jérémie.

Ce mouvement qui aujourd'hui, grâce au travail de la critique biblique, nous apparaît clair comme le jour dans l'Ancien Testament, ce mouvement et cette évolution qui conduisent en effet normalement au christianisme, les lecteurs de la Bible, dans les premiers siècles, ne l'apercevaient pas, et n'avaient pas, sauf exception, les moyens de l'apercevoir. Le Pentateuque était pré-

senté par la tradition comme un bloc, remontant tout entier à Moïse. Ce qui pour nous est un ensemble stratifié temporellement se présentait pour un lecteur des premiers siècles comme situé sur le même plan, dans le temps comme dans l'espace. Là où nous discernons un développement, un progrès, une évolution, inévitablement les lecteurs des premiers siècles voyaient une contradiction. Lorsque telle législation contredit manifestement telle autre législation, telle prescription juridique ou rituelle telle autre prescription, inévitablement un lecteur appartenant à l'époque précritique devait voir là une contradiction insurmontable.

Et c'était toute la doctrine de l'inspiration de l'Écriture qui était, par là même, mise en question.

Pour nous, aujourd'hui, cette inspiration n'est pas mise en question par cette perspective nouvelle, évolutive, qui s'impose désormais à tout lecteur critique de la Bible. L'inspiration, c'est le travail de l'Esprit-Saint qui transforme petit à petit ce Peuple, dans sa pensée, dans ses législations, dans ses comportements, pour le conduire, et, par lui toute l'humanité, à la sainteté et à la connaissance de Dieu. D'une religion archaïque, d'un milieu religieux archaïque et primitif, l'Esprit-Saint parvient à conduire un Peuple jusqu'au niveau d'une théologie monothéiste, hautement spirituelle, et véritablement éthique. L'idée théologique d'inspiration est parfaitement compatible avec les faits mis en lumière par la critique biblique, tout comme l'idée métaphysique de création est parfaitement compatible avec le fait de l'évolution cosmique et biologique. Nous constatons, ici et là, dans le domaine de la physique et de la biologie, comme dans le domaine qu'est l'histoire spirituelle d'Israël, une évolution progressive, tâtonnante, mais sûrement orientée vers la spiritualité. Lorsque nous lisons un texte législatif appartenant à une stratification archaïque, par exemple *Exode,* 22, 28, qui requiert le sacrifice des premiers-nés, conformément à l'antique rituel cananéen, nous ne sommes pas, aujourd'hui, scandalisés, pas plus que nous ne le sommes lorsque nous lisons, mises dans la bouche de Moïse par le *Deutéronome,* les injonctions au massacre. Nous constatons qu'il y a là, dans ces textes, des expressions qui appartiennent à une phase insuffisamment évoluée du développement éthique et religieux d'Israël. Nous prenons note des résidus religieux appartenant au contexte religieux de l'ancien Orient. Nous savons dans quel sens s'est poursuivie l'évolution. C'est dans le Nouveau Testament que finalement cette évolution s'achève et trouve son expression plénière. Certains rites sont désormais inutiles ; certaines conceptions ou représentations religieuses apparaissent comme désormais caduques, désuètes.

Ce développement nous paraît normal. On ne fait pas passer

l'humanité d'une religion des sacrifices humains et des prostitutions sacrées à la haute spiritualité du Second Isaïe et de saint Paul sans un laborieux et ascendant chemin. Ce développement prend du *temps*. De la religion magique, sacrificielle, à Amos, à Isaïe, à Jérémie, il y a une évolution qui ne peut se faire instantanément.

Cette dimension temporelle et évolutive manquait aux lecteurs aussi bien chrétiens que païens des premiers siècles.

Toute la polémique gnostique, sur ce plan biblique, est constituée par une mise en relief des contradictions, insuffisances, et immoralités notoires que l'on trouve en effet dans l'Ancien Testament, aussi bien dans les textes législatifs que dans les chansons de Gestes des grands patriarches bédouins. Outre les contradictions internes, les adversaires du christianisme se faisaient un plaisir de souligner les oppositions avec le Nouveau Testament. C'était en particulier une des armes des adversaires gnostiques qui opposaient l'ancien Testament au nouveau Testament, le Dieu des Juifs au Dieu de Jésus.

Leurs interlocuteurs orthodoxes n'étaient guère mieux placés pour résoudre ces difficultés en apparence inextricables. La notion même de Parole de Dieu, celle d'inspiration divine, étaient mises en question. Qu'était-ce que ce recueil d'histoires immorales prêtées aux patriarches ? Quelles étaient ces mœurs cruelles prêchées par Moïse ? Quel est ce dieu qui se préoccupe de la construction des latrines ? Quelles sont ces législations qui se contredisent entre elles, et qui recommandent des pratiques féroces en certains de leurs articles ? Ce ne pouvait être le même dieu que celui de Jésus.

Les orthodoxes s'en tirent par des exégèses d'une subtilité acrobatique. Ces textes scandaleux qu'ils lisent dans l'Ancien Testament, ils les évacuent par l'exégèse allégorique. L'exégèse allégorique apparaît ainsi, dans une grande mesure, comme un moyen d'échapper à une redoutable difficulté. Les textes à la lettre choquants pour une conscience chrétienne du IIIe ou du IVe siècle, on leur donne un sens « spirituel », « typologique », « allégorique ». C'est-à-dire qu'en fait on leur prête un sens totalement étranger à leur signification réelle. On fuit la difficulté du sens littéral par l'exégèse allégorique [68].

Après ces quelques remarques, revenons au problème métaphysique que constitue le dualisme.

68. Marcion, par contre, rejette l'exégèse allégorique, ce qui lui permet de souligner les antithèses, les oppositions, entre l'*A. T.* et le *N. T.*, le Dieu de l'*A. T.* et le Dieu du *N. T.* Dans le cas de Marcion, comme dans le cas de ses adversaires allégoristes, nous sommes enfermés dans une exégèse fixiste, qui ignore trop souvent la dimension *temporelle, évolutive, progressive*, de la manifestation de Dieu à l'homme dans l'*A. T.* Aussi bien les antithèses de Marcion, que l'allégorie origéniste, proviennent de ce que cette dimension temporelle n'est pas aperçue. L'exégèse allégorique apparaît comme une *fuite* pour échapper à des difficultés exégétiques soulevées par des adversaires littéralistes, mais qui ne comprennent pas la méthode de l'inspiration dans l'*A. T.* — méthode conforme au principe même de l'incarnation : Dieu se manifeste en pénétrant, en transformant petit à petit, et de l'intérieur, la pâte humaine, les mentalités humaines. L'erreur des littéralistes, c'est de prendre des éléments humains, trop humains, résiduels pour du divin; l'erreur des allégoristes est de vouloir échapper à la réalité de ces éléments humains par l'exégèse allégorique. Sur le reproche que font les Pères à Marcion à propos de son refus d'allégoriser, cf. p. ex. ORIGÈNE, *Comm. in Matth.*, XV, 3, t. III, p. 33 : Μαρκίων φάσκει μὴ δεῖν ἀλληγορειν τὴν γραφήν. Cf. aussi *Comm. in Rom.*, II, 13, t. VI : Marcion cui per allegoriam nihil placet intelligi.

CONCILE DE NICÉE

Notons ici que la formule de foi du Concile de Nicée, en son premier article, ne porte pas contre le polythéisme, mais, plus précisément, contre cette forme restreinte du polythéisme qu'est le dualisme; elle affirme la foi de l'Eglise en un Dieu unique, qui est, contrairement aux doctrines gnostiques, le créateur de toutes choses, que ce soient les visibles ou les invisibles. Ainsi cette formule s'oppose aux doctrines selon lesquelles ce monde visible et sensible serait l'œuvre d'un démiurge inférieur (le dieu des Juifs, le dieu de l'Ancien Testament), ou d'un dieu mauvais, tandis que le dieu bon serait « inconnu », étranger à cette création. Le Concile de Nicée affirme contre le dualisme l'identité du Dieu chrétien et du Dieu de l'Ancien Testament, du Père de Jésus et du Créateur, l'existence exclusive d'un seul Absolu. Dans l'Ancien Testament, dans le Second Isaïe par exemple, l'affirmation monothéiste portait directement contre le polythéisme des nations. Ici, dans les définitions de Nicée, il vise plus spécialement le dualisme gnostique : Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν (Denz. E. S. 54).

C'est désormais une doctrine acquise dans la pensée chrétienne orthodoxe. Il nous suffira de relever quelques expressions ultérieures de la même certitude, prises entre beaucoup d'autres.

EPHREM

Au IVe siècle, saint Ephrem écrit nombre de sermons et d'hymnes contre Marcion, Bardesane et Mani [69]. A saint Ephrem, nous devons le témoignage selon lequel Marcion enseignait *trois* « racines » (cf. dialogue d'Adamantius, texte cité plus haut p. 175 [70]). C'est, écrit Ephrem, l'erreur des Grecs qui revit chez Bardesane. Quant à Mani, c'est l'erreur de l'Inde *(sic)* qui le possède, lui qui enseigne deux Puissances qui se combattent mutuellement [71]. C'est aux Grecs que les hérétiques dualistes ont emprunté leur théorie détestable de la *Hulè,* de la matière incréée et préexistante. Moïse, dans la *Torah,* ne l'a pas nommée, ni les prophètes ni les Apôtres [72]. A côté de l'Etre unique il n'y a pas de divinité seconde. Car comment un Etre divin pourrait-il demeurer dans un autre, sans être engendré ? Si des Etres divins demeuraient l'un dans l'autre, quel charivari ! Mais si l'on suppose un Espace dans lequel ils pourraient demeurer, l'Espace serait donc plus grand que les Etres divins, puisqu'il les limiterait. Si un être demeure dans un autre être, il est ou bien engendré ou bien créé. Mais si l'on suppose que deux Etres ou Natures ont de toute éternité habité chacun en son lieu, que de questions insolubles alors [73] ! La voix de la vérité proclame dans l'Eglise et par toutes les Ecritures : Unique est l'Etre divin. Et : la couleur de la nuit n'est pas impure, elle ne provient pas du Mal. Le mal est l'œuvre de la volonté humaine, la nuit fait partie de la création de Dieu. Les hérétiques nous disent : « La Ténèbre et le Mal ont une seule et même nature; le corps et le Serpent ont la même nature. Le corps est une substance autre que l'âme. » Ephrem répond par un hymne : Le corps te rend grâces, ô Seigneur, de ce que tu l'as construit pour venir demeurer en lui ! L'âme aussi t'adresse sa prière. Et la nuit aussi te remercie,

69. *Sancti Ephrem opera omnia quae exstant graece, syriace et latine,* Rome, 1732-1746, 6 vol.; dans le tome II, syr. et latin. *Adv. haer. sermones.* Traduit récemment par E. Beck, *Des heiligen Ephraem des syrers Hymnen contra Haereses, CSCO,* Louvain, 1957; nous citons d'après cette traduction. Cf. aussi *S. Ephraims Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan...,* by C. W. Mitchell, Londres, 1912 et 1921.

70. *Hymn.,* 3, 7, éd. Beck, p. 13.

71. *Hymn.,* 3, 7, éd. cit., p. 13.

72. *Hymn.,* 14, 7, éd. cit., p. 51.

73. *Hymn.,* 16, 9, sq.; éd. cit., p. 57.

ô notre Créateur, de ce que tu l'as créée pour le repos de toute chair [74].

Les hérétiques disent que le corps est souillé, impur. Ephrem chante la beauté et la pureté du corps qui est instrument de bien pour les justes. Le corps est pur, c'est Satan — qui lui est incorporel — qui est impur. Elie, quoique corporel, est monté aux cieux. Satan, quoique immatériel, a été précipité dans l'abîme. La création est belle et bonne. Les êtres corporels sont beaux et purs. Ce sont les démons, incorporels qui sont impurs et affreux [75].

Saint Ephrem consacre plusieurs hymnes à défendre la liberté humaine contre le fatalisme astral. Il critique, comme l'ensemble des Pères de l'Eglise, l'astrologie, en usant des arguments usuels à cet égard.

ATHANASE

Si le Verbe était une créature, écrit Athanase contre les Ariens, il ne pourrait être lui-même créateur de toutes choses. Car les anges non plus ne peuvent créer, étant eux-mêmes créatures, contrairement à ce que pensent Valentin, Marcion et Basilide [76].

CYRILLE DE JÉRUSALEM

« D'abord, que soit établie dans votre âme comme un fondement la doctrine qui concerne Dieu : Dieu est unique, inengendré, sans principe ni commencement, immuable, inaltérable; il n'a pas été engendré par un autre, il n'a pas un successeur en ce qui concerne sa vie; il n'a pas commencé de vivre dans le temps, et il ne finira pas de vivre. C'est lui qui est bon et juste. Si tu entends un hérétique dire qu'autre est le Dieu juste, et autre le Dieu bon, souviens-toi aussitôt que c'est là la flèche empoisonnée de l'hérésie. Car certains ont osé d'une manière impie diviser le Dieu unique par la parole; et certains ont dit

74. *Hymn.,* 17, éd. cit., p. 59.

75. *Hymn.,* 19, éd. cit., p. 65.

76. Athanase, *Adv. Arianos,* II, 21, *PG,* XXVI, 189, *EP,* 764 : οὐδὲ γὰρ οὐδε ἄγγελοι δημιουργεῖν δυνήσονται, κτίσματα ὄντες καὶ αὐτοι, κἂν Οὐαλεντῖνος καὶ Μαρκίων καὶ Βασιλείδης τοιαῦτα φρονῶσι.

qu'autre est le créateur de l'âme et son seigneur, autre le créateur du corps, donnant ainsi un enseignement qui est à la fois absurde et sacrilège. Unique est le Dieu qui est créateur et des âmes et des corps. Unique est le démiurge du ciel et de la terre, le créateur des anges et des archanges... [77]. »

AUGUSTIN

Nous retrouverons plus loin (IIe partie, chap. V) Augustin, critique du dualisme manichéen, et nous verrons alors comment la pensée chrétienne rejette une fois de plus, à propos du manichéisme, le dualisme ontologique des principes. Cette lutte contre le dualisme se continuera d'ailleurs au cours des siècles, en particulier contre ce qu'on a appelé le néo-manichéisme médiéval. Citons ici quelques textes de saint Augustin où celui-ci combat la doctrine selon laquelle des êtres intermédiaires, des « anges », auraient créé le monde et l'homme :

« Les Anges ne peuvent créer absolument aucune nature; seul en effet, de quelque nature que ce soit, grande ou petite, Dieu est le créateur, Dieu c'est-à-dire la Trinité elle-même, Père, Fils et Esprit saint [78]. »

« D'autres, sur la foi de leur Platon, prétendent que ce n'est pas le Dieu souverain, fabricateur du monde, mais les dieux inférieurs (cf. *Timée,* 41 a, 43 b), créés par lui d'ailleurs, qui, avec sa permission et sur son ordre, auraient fait tous les êtres vivants et mortels, parmi lesquels l'homme, parent de ces dieux,

77. Cyrille de Jérusalem, *Catéch.*, IV, *PG*, XXXIII, 457 : Πρῶτον τοίνυν ὑμῶν τῇ ψυχῇ τεθεμελιώσθω δόγμα τὸ περὶ Θεοῦ, ὅτι ὁ Θεὸς εἷς ἐστι μόνος, ἀγέννητος, ἄναρχος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος· οὐχ ὑφ' ἑτέρου γεγεννημένος, οὐχ ἕτερον ἔχων τῆς ζωῆς διάδοχον· καὶ οὔτε ἐν χρόνῳ τοῦ ζῆν ἀρξάμενος, οὔτε ποτὲ τελευτῶν· καὶ ὅτι αὐτός ἐστιν ἀγαθὸς καὶ δίκαιος· ἵνα ἐάν ποτε ἀκούσῃς λέγοντος αἱρετικοῦ, ἄλλον εἶναι τὸν δίκαιον καὶ ἄλλον εἶναι τὸν ἀγαθὸν, εὐθὺς ὑπομνησθεὶς, γνῷς τὸ τῆς αἱρέσεως ἰοβόλον. Ἐτόλμησαν γάρ τινες ἀσεβῶς τὸν ἕνα Θεὸν διαχωρίσαι τῷ λόγῳ· καί τινες εἶπον ἄλλον μὲν τὸν δημιουργὸν τῆς ψυχῆς καὶ δεσπότην, ἄλλον δὲ τὸν τῶν σωμάτων... (...) Εἷς οὖν ἐστι Θεὸς μόνος, ὁ καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων ποιητής... Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, xiii, *PG*, XXXIII, 557 : Ἐτόλμησαν αἱρετικοὶ λέγειν δύο θεούς, καὶ δύο πηγὰς ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ, καὶ ταύτας ἀγεννήτους εἶναι ... κ.τ.λ.

78. Augustin, *De Gen. ad litt.*, IX, 26 (XV) : Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam : solus enim unus cujuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est Deus, id est ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Cf. *Quaest. in Hept.*, II p. 21 : Deus vero solus unus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus insevit. Textes nombreux sur le même thème.

tient la première place... Il n'est pas permis de croire ni de dire que le créateur de toute nature, fût-elle mortelle, fût-elle infime, soit un autre que Dieu... Quant aux anges, que ces platoniciens préfèrent appeller des dieux, même s'il leur est permis ou ordonné de prêter leur concours aux êtres qui naissent en ce monde, ils ne sont pas plus créateurs des animaux que les agriculteurs ne le sont des fruits de la terre et des arbres [79]. »

Les artisans humains sont capables de donner une forme à un matériau, à condition que ce matériau leur soit préalablement donné, mais cette forme est purement extérieure; elle n'est pas une forme intérieure et organique, une information de toute la matière. Cette information intérieure de la matière, seul Dieu est capable de la réaliser. Et cette information est, chez les vivants, animation :

« En effet, il y a la forme dont on revêt extérieurement la matière corporelle : ainsi travaillent les potiers, les artisans et ces ouvriers qui peignent ou sculptent des figures reproduisant des corps animés. Mais il est une autre forme dont l'efficience causale est intérieure, provenant de la secrète et mystérieuse volonté d'une nature vivante et intelligente qui, sans être faite, produit les formes naturelles des corps et les âmes mêmes des vivants. La première forme, l'extérieure, convient à tous les artisans; mais l'autre ne doit s'attribuer qu'à un seul artisan, au Dieu Créateur qui a fait le monde et les anges sans avoir besoin ni du monde ni des anges (...). Quel genre de service les anges, faits les premiers, ont-ils rendu au créateur pour faire les autres êtres, je l'ignore. Ni je n'ose leur attribuer un pouvoir qu'ils n'ont peut-être pas, ni je ne dois leur dénier le pouvoir qu'ils ont. Cependant je réserve à Dieu la création et la formation de toutes les créatures, par quoi elles deviennent pleinement ce qu'elles sont... [80]. »

EZNIK DE KOLB

« L'Eglise, quoique disséminée sur toute la terre habitée jusqu'aux extrémités du monde, garde unanime la foi qu'elle a reçue des Apôtres et de leurs disciples, en un seul Dieu, le Père tout-puissant, qui a créé le ciel et la terre. » Ce texte d'Irénée que nous avons lu (p. 161) est en effet confirmé par l'histoire.

79. Augustin, *De Civitate Dei*, XII, xxv, trad. G. Combès, *Bibl. august.*
80. Augustin, *De Civitate Dei*, XII, xxvi, trad. cit.

Ce n'est pas seulement l'Eglise latine et grecque qui repousse le dualisme de Marcion, c'est l'Eglise universelle. Nous avons noté comment saint Ephrem le syrien lutte par ses traités et par ses sermons contre l'hérésie de Marcion. Un Père de langue arménienne, Eznik de Kolb, disciple de saint Mesrop, plus tard évêque de Bagrevand, consacre un traité à la lutte antidualiste. Ce traité, connu autrefois sous le nom de *Contre les Sectes,* a été traduit récemment dans une langue difficile mais fidèle et savoureuse, par le regretté P. Mariès, dans la *Patrologie Orientale.* Ce traité a été composé entre les années 441 et 448. Le P. Mariès avait étudié dans sa thèse (*Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de Contre les Sectes,* Paris, 1924) les sources d'Eznik : *Apologie* d'Aristide, *Homélies sur l'Hexaméron* de Basile de Césarée, le *De libero arbitrio* de Méthode d'Olympe, les *Actes* syriaques de martyrs mis à mort en Perse, saint Ephrem, etc...

« *Celui qui est* doit être éternel et sans commencement, vu que de personne il n'a reçu un commencement de devenir; et il n'a personne au-dessus de lui-même qu'on doive, par rapport à lui, estimer cause, ou dont on aille penser que c'est de celui-là qu'il ait reçu commencement d'existence. Car il n'y a personne avant lui et il n'y a personne après lui (qui soit) semblable à lui, et point de compagnon qui soit son égal, et point d'essence qui lui soit opposée, et point d'existence qui le contrecarre, et point de nature porteuse d'humidité qui lui fasse besoin, et point de matière que ce soit dont il crée ce qu'il viendra à créer, mais lui-même est cause de tous (les êtres) qui à l'être et à l'existence sont venus... [81]. »

« Si quelques-uns penchent à croire que, d'entre les créatures, toutes celles qui sont belles viennent d'un créateur bon, et toutes celles qui sont mauvaises, d'un créateur mauvais, comme font les Grecs païens [82] et les hommes mages [83] et les hérétiques, qui posent on ne sait quelle essence mauvaise, opposée à une bonne, essence mauvaise qu'ils appellent ὕλη, qui se traduit *matière,* notre première réponse et celle que dès le début nous crions bien haut, la voici : du créateur bon, point il n'y a d'être mauvais à avoir tiré son origine; et point d'être mauvais, qui, par essence, soit mauvais; et point n'est de créateur de choses mauvaises, mais de bonnes [84]. »

81. Eznik de Kolb, *De Deo,* Introd., 1, trad. L. Mariès, *PO,* XXVIII, 4, p. 549. Traité écrit entre 441 et 448 : Cf. L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de « Contre les Sectes »,* Paris, 1924.

82. Les « Grecs païens » sont ici pour Eznik, nous dit le savant traducteur, les Valentiniens (*Op. cit.,* p. 690).

83. Ou : les mages de l'Iran (note du P. Mariès, *Op. cit.,* p. 690).

84. Eznik de Kolb, *De Deo,* Introd., 2, trad. L. Mariès, *PO,* XXVIII, 4, p. 550.

S'inspirant du *De libero arbitrio* de Méthode d'Olympe, que nous retrouverons plus loin à propos du problème du mal, Eznik de Kolb résume l'argumentation des partisans du dualisme, fondée sur la constatation du mal régnant dans le monde, et sur le désir d'en rendre Dieu innocent :

« C'est pourquoi l'on pense qu'il est un être avec lui, être qui a nom ὕλη, c'est-à-dire « matière », à partir de laquelle il (= Dieu) a créé et trié toutes les créatures, en sa toute industrieuse sagesse, et les a parées de séante beauté, et c'est de cette matière-là qu'il faut penser (que viennent) les maux, elle qui sans figure et sans forme était, et méli-mélo, à hue et à dia, allait et venait, et avait fort besoin de la science industrieuse de Dieu. Et Dieu ne la laissa pas à perpétuité, méli-mélo, aller en sa course, mais il vint pour créer les créatures, et d'avec ce qui en elle était mauvais, ce qu'il y avait de meilleur, il voulut trier. Et autant d'êtres créa-t-il d'elle, qu'il convenait à Dieu (d'en tirer), pour créer des créatures (dignes de lui). Et tout ce qu'il y avait de mêlé de lie venant d'elle et était impropre à création, cela, il le laissa, et c'est de cette lie qu'ont leur existence les maux des hommes [85]. »

85. Eznik de Kolb, *De Deo,* I, 4, trad. cit., p. 556.

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ DU CRÉATEUR ET LA GRATUITÉ DE LA CRÉATION

Selon plusieurs systèmes gnostiques, la création a été rendue nécessaire par suite d'une catastrophe, d'une chute, d'une faute, située au niveau même du divin. La création serait un moment du processus par lequel l'Absolu prend conscience de soi, échappe à l'ignorance, ou se libère. Selon le mythe manichéen, la création est imposée au Principe bon par une attaque venue du Royaume des ténèbres. Selon la gnose hégélienne, la création est nécessaire à la genèse de l'Absolu. La cosmogonie est théogonie. La création n'est pas don, mais nécessité vitale, imposée du dedans ou du dehors. Selon le néo-platonisme, la création du monde, qui n'est pas création mais procession éternelle, est nécessaire, car un être parvenu à la perfection et à la plénitude engendre nécessairement. L'Un, qui est parfait, engendre donc éternellement, mais il engendre un être moindre que lui. La procession est éternellement nécessaire, en vertu de la nature même de l'Un. De la nature infinie de Dieu, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé, ou s'ensuit, toujours avec la même nécessité; de même que de toute éternité il suit de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits. C'est la thèse spinoziste. De différentes manières, les théosophies gnostiques, et le néo-platonisme, nient la liberté et la gratuité du don créateur. Ils nient la création en niant que celle-ci soit don. Or c'est précisément là l'essence de la création, selon la théologie juive et chrétienne.

Contre les systèmes gnostiques auxquels ils ont eu affaire en leur temps, et contre les philosophies de leur époque, les Pères se sont efforcés de sauver ce caractère essentiel de l'acte de la création, qui est lié à une conception de l'Absolu, la conception juive et chrétienne. Relevons quelques textes.

ATHÉNAGORE

« Dieu n'a pas fait l'homme en vain; car il est sage, et aucune œuvre de la sagesse n'est vaine. Dieu n'a pas non plus fait l'homme parce qu'il en avait besoin, pour son propre usage, car il n'a besoin de rien... [1]. »

IRÉNÉE

C'est, comme il est normal, chez Irénée que cette prise de conscience explicite de la liberté du don créateur s'est effectuée pour la première fois avec le plus de clarté et de force. Irénée, en effet, luttait contre des systèmes théosophiques qui mettaient en question précisément cette liberté. Ce n'est pas mû par un autre, écrit Irénée, mais en vertu de sa propre décision, et librement, que Dieu a créé toutes choses, puisqu'il est le seul Dieu, le seul Seigneur, le seul Fondateur, le seul Père [2]. Lui-même, par lui-même, il a fait librement en vertu de son propre pouvoir, et il a disposé et achevé toutes choses [3].

« Qu'Il ait fait lui-même toutes choses librement, comme il l'a voulu, David le dit encore :

« Notre Dieu, dans les cieux là-haut et sur la terre,
« tout ce qu'il a voulu, il l'a fait. (*Ps.* 113, 11.)

« Or ce qui est constitué est distinct de Celui qui le constitue, et ce qui est fait, de Celui qui en est l'auteur. Car Lui-même n'a pas été fait; Il est sans commencement, sans fin; Il n'a besoin de rien, se suffit à lui-même et de plus donne à toutes choses leur existence même. Mais tout ce qui a été fait par Lui a eu un commencement; et tout ce qui a commencé est susceptible de se

1. ATHÉNAGORE, *De resurrectione mortuorum*, 12, *EP*, 168 : Ὁ μέντοι Θεὸς οὔτ' ἂν μάτην ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, ἔστι γὰρ σοφός, οὐδὲν δὲ σοφίας ἔργον μάταιον· οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, παντὸς γάρ ἐστιν ἀπροσδεής...

2. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, I, 1, *PG*, VII, 710 : Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia (Deus), cum sit solus Deus, et solus Dominus, et solus Conditor, et solus Pater.

3. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXX, 9, *PG*, VII, 835, *EP*, 205 : Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia.

dissoudre, est dans un état de dépendance, a besoin de son Auteur [4]. »

Donc, au commencement, ce n'est pas comme si Dieu avait besoin de l'homme, que Dieu a créé Adam, mais pour avoir quelqu'un à qui il puisse communiquer ses dons. Car Dieu n'était pas seul avant Adam, mais avant toute création le Logos glorifiait le Père, demeurant en lui, et lui-même, le Logos, était glorifié par le Père, comme il le dit lui-même : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût [5]. » (*Jean*, 17, 5.)

Nous trouvons dans ce texte d'Irénée l'expression d'une intuition théologique dont la formulation se lira presque identique chez saint Thomas d'Aquin. Nous verrons (II[e] partie, chap. 1) un texte des Upanishad, où il est dit que l'Absolu était seul, et il n'y prenait pas plaisir. C'est pourquoi il a eu besoin de produire les êtres. La production des êtres est la conséquence d'un manque, d'un besoin. La doctrine chrétienne de l'Absolu rejette cette idée d'un manque, d'un besoin en l'Absolu, et présente la création comme un don. L'Absolu, en effet, est unique, mais il n'est pas pour autant seul. Il n'a pas besoin, pour prendre conscience de soi, de s'opposer à soi-même en devenant un autre, comme dans les systèmes théosophiques. Il n'a pas besoin de la création pour se réaliser, pour s'engendrer, et pour devenir l'Esprit absolu. Il n'est pas sans conscience ni sans réflexion, en dehors même de la création. Il n'est pas privé de Sagesse, ni de Pensée. Avant que le monde ne fût, la Sagesse de Dieu, le Logos

4. Irénée, *Adv. Haer.*, III, viii, 3, éd. et trad. F. Sagnard, *SC*, p. 148-149, 150-151, *PG*, VII, i, 868.

Quoniam autem ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit ait iterum David :

Deus autem noster in caelis sursum et in terra
omnia quaecumque voluit fecit.

Altera autem sunt quae constituta sunt ab eo qui constituit, et quae facta sunt ab eo qui fecit.

Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus ut sint hoc ipsum praestans. Quae vero ab eo facta sunt initium sumpserunt; quaecumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt et indigent eius qui se fecit.

5. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, xiv, 1, *PG*, VII, i, 1010 : Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre clarificabatur, quemadmodum ipse ait : « Pater, clarifica me claritate quam habui apud te, priusquam mundus fieret. » (*Jean*, 17, 5.) Cf. IV, xiv, 2, *PG*, VII, 1011 : Ipse quidem nullius indigens; IV, xvi, 4, *PG*, VII, 1018 : Nec enim indigebat Deus dilectione hominis; IV, xvii, 1, *PG*, VII, 1019 : Non indigens Deus servitute eorum.

de Dieu lui était présent. La conscience de soi, selon certaine théosophie, est le fruit du processus cosmogonique, de l'aliénation de la Substance divine dans la Nature, et du mouvement par lequel Dieu surmonte cette aliénation. La conscience de soi est, selon cette gnose, résultat. Le propre de la théologie trinitaire est d'infirmer ce genre de spéculations. Dieu n'avait pas besoin du monde pour prendre conscience de soi. La doctrine de la liberté et de la gratuité du don créateur apparaît liée à la théologie trinitaire [6].

Les mythes cosmogoniques des religions antiques présentaient souvent la création de l'homme par un des dieux du panthéon comme décidée pour que l'homme offre des sacrifices au dieu. Les prophètes d'Israël avaient longuement protesté contre cette conception du sacrifice. Dieu n'a pas besoin des sacrifices. Il est créateur de toutes choses. Que peut-on lui offrir ? Ce que Dieu aime, ce n'est pas le sang des taureaux et des boucs, mais un cœur ouvert à la connaissance de Dieu, et à la justice. L'idée que le ou les dieux ont un besoin pressant de l'homme pour leur offrir des sacrifices se retrouve transposée dans les théosophies gnostiques où l'homme est un moyen pour le divin d'accéder à la plénitude. C'est contre cette conception de Dieu que les Pères combattent :

HILAIRE DE POITIERS

« Dieu n'a pas créé l'homme parce qu'il aurait eu besoin en quoi que ce soit de son service, mais parce qu'il est bon. Il a créé l'homme capable de participer à sa propre béatitude, et il a achevé cet être animé raisonnablement en lui donnant la vie et l'intelligence pour pouvoir lui communiquer sa propre éternité [7]. »

6. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theol.*, I, Qu. XXXII, art. I, ad tert. : Dicendum quod cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem Amoris, ostenditur quod Deus, non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis. Cf. aussi Maurice Blondel, *L'Etre et les êtres*, Paris, 1935, p. 184-194.

7. Hilaire, *Tractatus super Psalmos*, 2, 15, *PL*, IX, 269; *CSEL*, 22, 47; *EP*, 884 : Hominem, non quod officio eius in aliquo eguerit (Deus) instituit, sed quia bonus est; participem beatitudinis suae condidit et rationale animal in usum largiendae aeternitatis suae vita sensuque perfecit.

BASILE DE CÉSARÉE

C'est à la conception néo-platonicienne que Basile s'en prend, et oppose la conception biblique de la création. C'est, toujours, l'*agapê* de Dieu qui est reconnue principe de la création :

« Et parce que beaucoup de ceux qui se sont imaginé le monde existant avec Dieu de toute éternité, se refusent à croire qu'il soit son œuvre, mais (disent) qu'il lui fut spontanément présent comme l'ombre de sa puissance — ils reconnaissent certes que Dieu est la cause du monde, mais une cause involontaire, comme l'est, de l'ombre, le corps; et de la clarté, le foyer lumineux —, le prophète, pour corriger une pareille erreur, a déclaré en toute rigueur de termes : *Au commencement Dieu créa.* Non que Dieu fût par nécessité cause de l'être, mais il créa, dans sa bonté, cette œuvre utile; dans sa sagesse, cette œuvre très belle; dans sa puissance, cette œuvre très grande [8]. »

AUGUSTIN

« Par ces mots : *Dieu vit que cela était bon,* est suffisamment signifié que Dieu, par aucune nécessité, par aucun besoin de satisfaire à aucune utilité le concernant, mais par seule bonté, a créé ce qui a été fait, c'est-à-dire, parce que cela était bon... [9]. »

« Tout ce que Dieu a créé, il n'a pas été contraint de le créer, mais il a créé toutes choses qu'il a voulues. La cause de toutes les choses qu'il a créées, c'est sa volonté... Dieu a créé par bonté, il n'avait besoin d'aucun des êtres qu'il a créés [10]. »

C'est une surabondance de bonté qui est au principe de la création. Cette surabondance ne doit pas être comprise d'une manière physique, comme la surabondance d'un liquide qui déborde son vase, ou la surabondance du lait dans le sein de la

8. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéremon, I,* 8, trad. S. Giet, *SC.*

9. Augustin, *De Civitate Dei,* XI, xxiv : In eo vero quod dicitur : *Vidit Deus, quia bonum est,* satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est.

10. Augustin, *Enn. in Psalm.,* 134, 10 : Non omnia quae fecit, coactus est facere, sed omnia quaecumque voluit fecit. Causa omnium quae fecit, voluntas ejus est... Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit.

nourrice, qui appelle un nourrisson pour le recevoir. La tradition platonicienne et néo-platonicienne connaissait aussi cette idée d'une surabondance débordante du Bien, qui est cause de la procession des êtres. Tout être arrivé à la perfection engendre nécessairement. Nous sommes ici au niveau des analogies physiques ou biologiques. Ce que la pensée chrétienne a aperçu, et ce qu'elle a essayé de dire, avec plus ou moins de bonheur, et en usant d'un langage plus ou moins adapté, c'est que l'*agapê* de Dieu n'est rien de tout cela. Elle n'est pas seulement surabondance, elle est un acte libre, un acte de don, un acte réfléchi et voulu. Elle n'est pas besoin ni nécessité, mais grâce. Pour le dire, les Pères ont souvent usé de la terminologie néo-platonicienne, mais celle-ci craque sous la pression de ce qu'on veut lui faire porter. Cela est particulièrement sensible chez le Pseudo-Denys, dont l'étude sort des limites que nous nous sommes imposées, et chez saint Jean Damascène, comme d'ailleurs chez saint Thomas d'Aquin. Citons ici seulement un texte de Jean Dasmascène, où celui-ci s'efforce d'exprimer, dans le langage philosophique de son temps et de son milieu, cette chose qui est l'essence même de la conception chrétienne de la création : la création est grâce.

JEAN DAMASCÈNE

« Puisque Dieu, bon, et bon d'une manière suréminente, ne s'est pas contenté de sa propre contemplation, mais que, par l'excès, la surabondance de sa bonté, il lui a plu qu'existent des êtres qui puissent recevoir ses dons et qui participent à la bonté, du non-être à l'être il fait venir et il crée l'universalité des êtres, visibles et invisibles, et l'homme qui est constitué d'une part visible et d'une invisible... [11]. »

11. Jean Damascène, *De fide orth.,* II, 11, PG, XCIV, 864, *EP,* 2349 : Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος Θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα, καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὁρατά· καὶ τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον.

CHAPITRE V

CRÉATION ET GÉNÉRATION

Nous avions noté que, dans les mythes cosmogoniques et théogoniques de l'ancien Orient, l'homme était souvent créé avec un élément de la substance divine, avec le sperme du dieu, son crachat, ou son sang. Comme nous le verrons plus loin, l'anthropologie de l'orphisme, de l'hermétisme, de la gnose, et du néoplatonisme, a au moins ceci de commun que dans tous les cas l'âme humaine est considérée comme une partie, un fragment, *meros*, de la substance divine. Nous verrons aussi comment la pensée chrétienne rejette cette doctrine.

Dans les systèmes gnostiques, la production du monde est conçue soit comme l'œuvre d'un dieu mauvais, soit comme l'œuvre d'un dieu inférieur émis par le Dieu inconnu, soit comme l'œuvre du Dieu bon, mais avec la coopération subie du Principe mauvais. L'homme, dans tous les cas, est constitué de deux parts, l'une bonne, son âme, qui est une parcelle de la substance divine aliénée, l'autre mauvaise, son corps, qui est l'œuvre et le fruit de la Matière, le Principe mauvais. C'est par une suite de générations et de copulations plus ou moins monstrueuses que les systèmes gnostiques expriment le processus de la création du monde matériel et corporel (Voir plus loin ce thème dans le mythe manichéen).

Nous avions noté aussi que la théologie biblique rejette l'idée mythologique selon laquelle l'homme aurait été créé, ou plutôt engendré, avec un élément de la substance divine. Selon la métaphysique chrétienne, comme selon la métaphysique du judaïsme orthodoxe, le monde est créé, et non engendré, c'est-à-dire que le monde n'est pas fait de la substance divine, pas plus qu'il n'est fait à partir d'une matière préexistante. Cette distinction entre création et génération est capitale. Nous la retrouverons plus en détail dans les chapitres que nous consacrerons aux problèmes de l'anthropologie chrétienne, en particulier à propos de la polémique antimanichéenne. Mais, en dehors même de cette polémique antimanichéenne, les Pères avaient déjà été conduits

à cette distinction, à propos des problèmes concernant la théologie trinitaire, la Christologie plus particulièrement. Le Fils, le Logos, lui, n'est pas créé, il est engendré. Le Fils est, lui, de la substance de Dieu, de la substance du Père. Il est engendré par le Père de toute éternité. Tandis que le monde est créé, et n'est pas de la substance de Dieu, il a commencé d'exister. Le propre des systèmes gnostiques, c'est de confondre création et génération. Ce que tentent les gnoses, c'est une généalogie du monde matériel, généalogie où se retrouvent les thèmes théomachiques des mythologies égyptienne et babylonienne. Dans cette généalogie, la génération du Christ est mise sur le même plan que la génération de l'homme par exemple, encore qu'à des moments différents. L'homme, selon la gnose, est aussi, pour une part, sa part véritable, essentielle, de la substance de Dieu. Cette confusion entre la création et la génération est constante dans les systèmes gnostiques et théosophiques, aussi bien dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, que dans les grands systèmes théosophiques de l'idéalisme allemand, en particulier chez Hégel [1].

Voyons ici, à partir des problèmes de la théologie trinitaire, comment les Pères ont affirmé cette distinction.

PSEUDO-HIPPOLYTE

L'auteur de l'*Elenchos*, au IIIe siècle, exprime fort bien la distinction entre génération et création. La génération du Logos procède à partir de quelque chose, c'est-à-dire à partir de la substance du Père. Le Logos est le seul que le Père ait engendré à partir de l'être qu'il est. C'est dire que le monde, lui, n'est pas produit à partir de l'être de Dieu, de la substance de Dieu :

« Ce Dieu donc, seul et universel, engendra par la pensée en premier son Logos, non Logos comme une voix, mais raisonnement intérieur du Tout. C'est le seul qu'il engendra à partir de l'être, car le Père était lui-même l'être, et de lui (venait) l'engendré.

« Et le Logos fut cause des choses qui furent faites... [2]. »

1. Cf. Appendice.

2. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Elenchos*, X, 33, éd. et trad. NAUTIN, ***Hippolyte et Josipe***, **p. 110-112** : Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπεγέννα, οὐ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ' ἐνδίαθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν. Καὶ αἴτιον τοῖς γινομένοις λόγος ἦν...

Nous n'avons pas à nous immiscer ici dans les problèmes historiques et théologiques concernant la genèse et la signification exacte de l'arianisme. Il est possible, sinon probable, que dans certains textes, les Pères orthodoxes défigurent la pensée d'Arius. Ce n'est pas la pensée d'Arius qui est ici l'objet de notre étude, mais la distinction entre création et génération qui apparaît à propos de la polémique entre ariens et orthodoxes. Nous nous garderons bien d'attribuer purement et simplement à Arius les thèses que lui prêtent ses adversaires, mais, dans les textes que nous citerons, nous relèverons la distinction qui nous intéresse.

Peu nous importe donc que l'arianisme, tel qu'il apparaît à travers les polémiques, soit conforme à la pensée authentique d'Arius. Ce qui nous intéresse, c'est que dans cet « arianisme », authentique ou quelque peu reconstruit par les adversaires, la *génération* du Fils est ramenée à n'être qu'une *création,* tandis qu'au contraire dans les systèmes gnostiques, et plus tard chez Hegel, la *création* est identifiée à une *génération.* La pensée chrétienne orthodoxe combattra sur deux fronts. Elle distinguera la création de la génération, contre les gnostiques et les manichéens d'une part, contre « l'arianisme » d'autre part. D'une part pour sauver l'originalité de ce qu'est la création, d'autre part pour préserver la spécificité de ce qu'est la génération du Fils. Voyons quelques textes.

DENYS DE ROME

Dans son *De decretis Nicaenae synodi,* Athanase cite une lettre de Denys évêque de Rome (259-268) qui met déjà en lumière la distinction capitale entre la *création* et la *génération,* et la distinction corrélative entre le *devenir,* qui est propre à la création, qui s'exprime par le verbe *gignomai,* d'une part, et la génération qui s'exprime par les composés du verbe *gennaô,* engendrer, d'autre part.

« Que le Logos de Dieu ne soit pas une œuvre faite *(poièma)* ni une chose créée *(ktisma),* mais qu'il est un engendré *(gennèma)* indivis et propre de la substance du Père, comme l'a écrit le grand synode, c'est aussi ce qu'écrivait l'évêque de Rome, Denys... [3]. »

Et Athanase cite la lettre de Denys dont nous relevons le passage suivant :

« Il ne faut pas moins réprouver ceux qui pensent que le

3. ATHANASE, *De decr. Nic. syn.,* 26, 1, éd. H. G. OPITZ, p. 21.

Fils est une œuvre faite *(poièma),* et qui estiment que le Seigneur est devenu *(gegonenai)* comme l'une de ces choses qui sont vraiment devenues, alors que les divines Ecritures attestent que c'est la génération *(gennèsin)* qui s'harmonise à ce qu'il est et lui convient, mais non pas l'action de façonner *(plasin)* et la création *(poièsin).* C'est donc un blasphème, non pas quelconque mais très grand, de dire que le Seigneur est de quelque manière fabriqué. Car si le Fils est devenu *(gegonen),* il fut un temps où il n'existait pas... [4]. »

Dans la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie (env. 318), Arius se plaint d'être persécuté par l'évêque Alexandre « parce que nous ne sommes pas d'accord avec lui, lorsqu'il dit publiquement : « Dieu est toujours, le Fils est toujours; en même temps « le Père, en même temps le Fils; le Fils coexiste sans génération « au Père; il est toujours engendré; il est l'inengendré-engendré; « ni quant à la pensée ni un seul instant Dieu ne précède le Fils; « Dieu est toujours, le Fils est toujours; le Fils vient de Dieu « même » [5]. »

A cette doctrine d'Alexandre, Arius oppose sa propre thèse :

« Mais nous, que disons-nous, que pensons-nous, qu'avons-nous enseigné et qu'enseignons-nous ? Le Fils n'est ni inengendré ni partie de l'inengendré, selon quelque mode que ce soit, ni tiré d'un sujet, mais il subsiste, par la volonté et le conseil de Dieu, avant les temps et les siècles..., dieu, monogène, inaltérable. Et avant d'être engendré ou créé ou défini ou fondé, il n'était pas. Car il n'était pas inengendré. Nous sommes persécutés parce que nous disons : le Fils a un principe, Dieu est sans principe. Voilà pourquoi nous sommes persécutés, et aussi parce que nous avons dit : Il est (fait) de rien. Nous voulons dire en ce sens qu'il n'est pas une partie de Dieu et qu'il ne provient pas d'un sujet quelconque [6]. »

4. ATHANASE, *Ibid.,* 26, 4, p. 22, *ES,* 48 (2) : Οὐ μεῖον δ'ἄν τις καταμέμφοιτο καὶ τοὺς ποίημα τὸν υἱὸν εἶναι δοξάζοντας, καὶ γεγονέναι τὸν κύριον ὥσπερ ἕν τι τῶν ὄντως γενομένων νομίζοντας, τῶν θείων λογίων γέννησιν αὐτῷ τὴν ἁρμόττουσαν καὶ πρέπουσαν, ἀλλ' οὐχὶ πλάσιν τινὰ καὶ ποίησιν προσμαρτυρούντων... κ.τ.λ.

5. *Athanasius Werke,* t. III, 1re part., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites,* von H. G. OPITZ, Berlin, 1934, p. 1-2. Une traduction latine de ce texte se trouve dans la lettre de Candidus à Victorinus, apud MARIUS VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité,* texte établi par P. HENRY, introd., trad. et notes par P. HADOT, t. I, p. 177. Nous nous inspirons librement de la traduction française de P. Hadot.

6. *Ibid.,* p. 2-3. M. P. NAUTIN a contesté l'authenticité des dernières lignes de ce texte : « parce que nous avons dit : Il est fait de rien... » P. NAUTIN, *Deux interpolations orthodoxes dans une lettre d'Arius, Analecta Bollandiana,* t. LXVII, 1949, p. 131-141.

Notons, à propos de ces textes, que selon Alexandre, le Fils est coéternel au Père, éternellement engendré. Dieu ne précède ni temporellement ni logiquement le Fils. C'est précisément ce que le monde créé n'est pas, comme nous le verrons plus loin.

Dans le texte qui exprime la pensée d'Arius, si toutefois il est entièrement authentique et non interpolé, notons que, selon Arius, le Fils subsiste « par la volonté et le conseil » de Dieu. La procession du Fils n'est pas « naturelle », ce n'est pas une procession « par nature », mais par un acte volontaire et réfléchi de Dieu. Ce qui est le propre de la création. Avant d'être engendré ou créé — Arius ici ne semble pas distinguer les deux termes —, le Fils n'était pas. Il vient « de rien », il ne vient pas d'êtres préexistants : ce sont les notes mêmes qui caractérisent la création.

Dans la lettre qu'il écrivit vers 319 à ses collègues évêques, Alexandre évêque d'Alexandrie expose ainsi la doctrine des Ariens :

« Dieu n'a pas toujours été Père, mais il y eut un temps où Dieu n'était pas Père. Le Logos de Dieu n'a pas toujours existé, mais il est venu à l'être, de rien. Car Dieu l'existant l'a créé, lui qui n'était pas, de rien. C'est pourquoi il y eut un temps où il n'était pas. Le Fils en effet est créature et il est fait. Il n'est donc pas semblable quant à la substance au Père, il n'est pas vraiment et par nature le Logos du Père, il n'est pas sa véritable Sagesse, mais il est seulement l'une de ses créatures et de ses œuvres; c'est improprement qu'il est appelé Logos et Sagesse, puisqu'il est venu à l'être lui aussi par le propre Logos de Dieu, et par la Sagesse qui est en Dieu, Sagesse en laquelle Dieu a créé toutes choses et lui (le Fils) aussi. C'est pourquoi il est susceptible de changement et d'altération quant à sa nature, comme tous les êtres rationnels [7]. »

Dans la lettre qu'il écrivit vers 320 à Alexandre d'Alexandrie, Arius formule son Credo :

« Nous connaissons un seul Dieu, seul inengendré, seul éternel, seul sans principe, seul vrai, seul à avoir l'immortalité... qui a engendré un Fils monogène avant les temps éternels, par qui

7. ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à tous les évêques* (env. 319), in *Athanasius Werke*, t. III, I^re^ part., *Urkunden*, p. 7-8 : Οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ Θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν. Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν. Ὁ γὰρ ὢν Θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκε. Διὸ καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα ὁ υἱός. Οὔτε δὲ ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί ἐστιν οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ πατρὸς λόγος ἐστὶν οὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλ' εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστι, καταχρηστικῶς δὲ λέγεται λόγος καὶ σοφία, γενόμενος καὶ αὐτὸς τῷ ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἐν τῷ Θεῷ σοφίᾳ ἐν ᾗ τὰ πάντα καὶ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ Θεός. Διὸ καὶ τρεπτός ἐστι καὶ ἀλλοιωτὸς τὴν φύσιν ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά.

il a créé les siècles et l'univers; il l'a engendré non pas en apparence, mais en vérité, il l'a fait subsister par sa propre volonté, immuable et inaltérale, créature parfaite de Dieu, mais non pas comme l'un d'entre les êtres créés; engendré, mais non pas comme l'un des êtres engendrés, ni comme Valentin qui enseigne que l'engendré du Père est une émission *(probolè)*, ni à la manière de Manichée qui prétend que l'engendré du Père est une partie *(meros)* consubstantielle, ni comme Sabellius... mais, comme nous disons, créé par la volonté de Dieu, et recevant le vivre et l'exister du Père... En sorte qu'il y a trois hypostases. Et Dieu est cause *(aitios)* de toutes choses...; le Fils, engendré d'une manière intemporelle par le Père et créé avant les siècles, et fondé, n'existait pas avant d'être engendré, mais il a été engendré intemporellement avant toutes choses, et il subsiste seul par le Père; car il n'est pas éternel ni coéternel ni co-inengendré avec le Père, et il n'a pas l'être en même temps que le Père... [8]. »

Notons encore dans cette profession de foi d'Arius que le Fils est créé par la volonté du Père. Le Fils n'est pas coéternel au Père. Ce sont précisément les notes métaphysiques qui serviront à la pensée chrétienne pour définir la création.

Dans une lettre d'Eusèbe de Nicomédie adressée à Paulin de Tyr (environ 320-321), nous trouvons une profession de foi arienne où la distinction entre création et génération se précise. Nous n'avons pas appris à connaître, écrit Eusèbe, deux inengendrés, δύο ἀγέννητα, ni un seul divisé en deux; mais un seul est inengendré, ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, et un seul est produit vraiment par ce dernier, et non de sa substance, ἓν δὲ τὸ ὑπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός, ne participant pas de la nature de l'Inengendré, et n'étant pas de sa substance, τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτου μὴ μετέχον ἢ ὂν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, mais produit totalement autre par la nature et par la puissance, à la parfaite ressemblance de la condition et de la puissance de Celui qui l'a fait. Et cela, ce ne sont pas nos propres raisonnements qui nous le font supposer; ce que nous disons, nous l'avons appris de la sainte Ecriture. Elle nous enseigne que le Verbe est créé (κτιστὸν), par ce texte bien connu du livre des *Proverbes* (8, 22) où la Sagesse elle-même s'exprime ainsi : « Dieu m'a créée principe de ses voies... » Si c'était de lui, ἐξ αὐτοῦ, c'est-à-dire si la Sagesse était par lui comme une partie de lui ou bien comme un écoulement de sa substance, ὡς ἂν μέρος αὐτοῦ ἢ ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας, l'Ecriture ne dirait pas qu'elle est chose créée, κτιστὸν. Le fait que l'Ecriture emploie aussi parfois le mot « engendré » γεννητὸν

8. *Urkunden*, 6, p. 12-13.

ne doit pas nous induire à penser que le Verbe soit de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς, et qu'il tienne du Père l'identité de nature, τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως. Car l'Ecriture n'utilise pas le terme « engendré » seulement pour le Verbe, mais aussi pour des êtres qui sont de toute manière dissemblables à Dieu par la nature, par exemple en parlant des hommes : « J'ai engendré des fils... » (*Is.*, 1, 2.) Et aussi : « Tu as abandonné le Dieu qui t'a engendré... » (*Deut.*, 32, 18.) Il ne veut pas dire que leur nature est tirée de sa propre nature, mais que la nature de chacune des choses qui sont venues à l'être représentent une genèse qui s'opère à partir de sa volonté. Car rien n'est de sa substance, οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, toutes choses ont été produites par sa volonté... [9].

A la thèse arienne, Alexandre d'Alexandrie dans sa grande lettre à Alexandre de Thessalonique oppose l'enseignement de l'Eglise apostolique : « Nous croyons en un seul Père inengendré, qui n'a personne qui soit cause de son existence (...), et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le fils monogène de Dieu, engendré non pas de rien, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, mais du Père existant, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρός, non selon les analogies corporelles, par division ou écoulement, comme le croient Sabellius et Valentin... [10]. »

Le Concile d'Antioche de 325 formule la même distinction entre création et génération : « La foi... en un seul Dieu le Père tout-puissant... créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui est en eux..., et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, fils monogène, engendré, non pas du non-être, mais du Père; non pas comme un être créé, mais comme un engendré, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρός, οὐχ ὡς ποιητόν, ἀλλ' ὡς γέννημα. »

Le concile anathématise « ceux qui disent ou qui pensent ou qui prêchent que le Fils de Dieu est une créature, ou un être produit, ou fait, et qu'il n'est pas vraiment un être engendré, κτίσμα ἢ γενητὸν ἢ ποιητὸν καὶ οὐκ ἀληθῶς γέννημα [11] ».

Le Concile de Nicée (325) définit la foi de l'Eglise en ce qui concerne la génération du Fils : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père, tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles ; et en un seul Seigneur Jésus-Christ le Fils de Dieu, monogène, *engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du*

9. *Lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr, Urkunden*, 8, p. 16-17, HADOT, *Op. cit.*, I, p. 181.

10. *Athanasius Werke, Urkunde*, 14, p. 26-27.

11. Texte syriaque dans *Athanasius Werke*, p. 38-39, trad. grecque de E. SCHWARTZ, *Urkunde*, 18.

Père, Dieu (venu) de Dieu, Lumière de Lumière, Dieu véritable (venu) du Dieu véritable, engendré et non pas fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses sont venues à l'être, celles qui sont dans le ciel et celles qui sont sur la terre, etc. [12]. »

ATHANASE

Cette distinction est, chez Athanase, un thème constant. Relevons quelques textes où elle s'exprime : « Les Ariens osent dire : Le Fils n'existait pas, avant d'avoir été engendré, et il a été produit lui aussi de rien. C'est pourquoi Dieu n'a pas toujours été Père du Fils, mais seulement lorsque le Fils a été produit et créé, c'est alors que Dieu a pu être appelé Père. Car le Logos, selon eux, est créature et œuvre de Dieu, un étranger, et il n'est pas semblable, selon la substance, au Père. Le Fils n'est pas Fils par nature, et il n'est pas le véritable Logos du Père, il n'est pas son unique et véritable Sagesse, mais il est créature et l'une de ses œuvres, et c'est donc abusivement qu'il est dit Logos et Sagesse. Car lui aussi a été produit par le Logos qui est en Dieu, comme toutes choses. Le Fils n'est donc pas vrai Dieu [13]. »

« Si le Logos n'est pas « de Dieu », comme le serait un Fils né par nature du Père, mais si, au même titre que les choses créées, par là qu'elles sont faites, il est dit lui aussi, comme toutes choses, « de Dieu », alors il n'est pas de la substance du Père, et le Fils lui-même n'est pas Fils par substance, mais seulement par suite de sa vertu, comme nous aussi, par grâce, nous sommes appelés fils. Mais s'il est « de Dieu », seul, comme un

12. Texte grec dans *ES*, 54 : Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον. Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, κ.τ.λ.

13. ATHANASE, *De decr. Nic. syn.*, 6, 1, éd. H. G. OPITZ, p. 5 : οὐκ ἀεὶ πατήρ, οὐκ ἀεὶ υἱός· οὐκ ἦν γὰρ ὁ υἱὸς πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε καὶ αὐτός· διὸ καὶ οὐκ ἀεὶ πατὴρ ὁ Θεὸς γέγονε τοῦ υἱοῦ, ἀλλ' ὅτε γέγονε καὶ ἐκτίσθη ὁ υἱός, τότε καὶ ὁ Θεὸς ἐκλήθη πατὴρ αὐτοῦ. Κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα ὁ λόγος καὶ ξένος καὶ ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός ἐστιν· οὔτε δὲ φύσει καὶ ἀληθινὸς λόγος τοῦ πατρός ἐστιν ὁ υἱὸς οὔτε ἡ μόνη καὶ ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ κτίσμα καὶ εἷς τῶν ποιημάτων ὢν καταχρηστικῶς λέγεται λόγος καὶ σοφία. Λόγῳ γὰρ τῷ ὄντι ἐν τῷ Θεῷ γέγονε καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ τὰ πάντα· διὸ οὐδὲ ἀληθινὸς Θεός ἐστιν ὁ υἱός.

Fils, de naissance — et en fait c'est ce qu'il est —, alors il faut dire à juste titre que le Fils est aussi de la substance de Dieu [14]. »

Athanase cite, pour convaincre ses adversaires ariens, un extrait d'un livre de Théognoste. « La substance du Fils n'est pas venue de l'extérieur, elle n'a pas été tirée de rien, mais elle est née de la substance du Père, comme la splendeur naît de la lumière, et la vapeur de l'eau. Ni la splendeur ni la vapeur ne sont l'eau elle-même ou le soleil lui-même, ni quelque chose d'autre, d'étranger; ainsi (la substance du Fils) n'est pas le Père lui-même, ni un être étranger, mais un écoulement, une émanation de la substance du Père, et cependant la substance du Père ne subit pas de division. De même que le soleil demeure le même et n'est pas diminué par les rayons répandus par lui, ainsi la substance du Père non plus ne subit pas d'altération en ayant l'image d'elle-même, le Fils [15]. »

Dans son premier *Discours contre les Ariens*, Athanase cite le début de la *Thalie* d'Arius. Nous ne discuterons pas la question de savoir si, pour reconstituer la pensée authentique d'Arius, on peut se fier à cette citation. Nous lirons simplement ce texte du point de vue et avec la préoccupation qui sont les nôtres : voir comment émerge dans la pensée chrétienne la distinction entre création et génération.

« Dieu ne fut pas toujours Père; mais il fut un temps où Dieu était seul, et il n'était pas encore Père; c'est plus tard qu'il est devenu Père. Le Fils n'a pas toujours été. Toutes choses ont été faites de rien; toutes sont créatures et œuvres, et le Logos de Dieu lui-même a été fait de rien; il y eut un temps où il n'existait pas; il n'existait pas avant de venir à l'être, mais lui aussi a eu un principe de création. Car Dieu était seul, et il n'y avait pas encore le Logos et la Sagesse. Par la suite, voulant nous créer,

14. Athanase, *De decr. Nic. syn.*, 22, éd. H. G. Opitz, p. 19; *EP*, 756 : Εἰ μὲν οὖν μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν ὁ Λόγος, ὡς ἂν εἴη Υἱος φύσει γνήσιος ἐκ Πατρός, ἀλλ' ὡς τὰ κτίσματα διὰ τὸ δεδημιουργῆσθαι λέγεται καὶ αὐτὸς ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὔτε ἐκ τῆς οὐσίας ἐστὶ τοῦ Πατρὸς οὔτε αὐτὸς ὁ Υἱὸς κατ' οὐσίαν ἐστὶν γιός, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς, ὡς ἡμεῖς οἱ κατὰ χάριν καλούμενοι υἱοί...

15. Théognoste, cité du livre II des *Hypotyposes* par Athanase, *De decr. Nic. syn.*, 25, éd. H. G. Opitz, p. 21, *EP*, 545 : Οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστὶν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ Υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς. Οὔτε γὰρ τὸ ἀπαύγασμα, οὔτε ἡ ἀτμίς, αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστίν, ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος· οὔτε ἀλλότριον, ἀλλ' ἀπόρροια τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας. Ὡς γὰρ μένων ὁ ἥλιος ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ αὐγαῖς· οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ Πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν, εἰκόνα ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν Υἱόν.

alors il fit un certain être, et il l'appela Logos, et Sagesse, et Fils, afin que nous nous soyons créés par lui... [16]. »

« Par nature, comme nous tous, le Logos est sujet au changement; mais par son libre arbitre, tant qu'il veut, il demeure bon : il dépend de lui de changer comme nous, car il est, par nature, soumis au changement. Aussi Dieu, prévoyant qu'il serait bon, lui a-t-il prédestiné cette gloire qu'à titre d'homme, par sa vertu, il acquit ultérieurement. Ainsi est-ce à raison de ses œuvres prévues que Dieu l'a fait ce qu'il est. »

« Il a encore osé dire que le Logos n'est pas vrai Dieu. Si on l'appelle Dieu, ce n'est pas à dire qu'il soit vrai Dieu : l'étant par participation de grâce, comme tous les autres (hommes), lui-même n'est Dieu que de nom. Comme toutes choses sont par essence étrangères à Dieu et différentes, ainsi le Logos est-il absolument étranger au Père et différent par essence et propriété; il appartient à l'ordre des œuvres et des créatures, étant l'une d'elles [17]. »

« Les ariens disent: « Il y eut un temps où le Christ « n'existait pas », et : « Il n'était pas avant d'être engendré. » Athanase leur répond, dans son grand traité contre les ariens : Si le Logos ne coexiste pas éternellement avec le Père, la Triade n'est donc pas éternelle. Mais une Monade seule existait auparavant, et c'est par une addition qu'elle est devenue ultérieurement Triade... Autre objection : Si le Fils n'est pas le propre produit de la substance du Père, mais s'il est fait de rien, la Triade est donc constituée à partir de rien, et il y a eu un temps où elle n'était pas Triade, mais Monade. La Triade a donc été, en un temps, déficiente, puis, en un autre temps, accomplie. Déficiente avant que ne fût engendré le Fils. Accomplie, lorsqu'il fut fait. Ainsi l'engendré est compté au nombre du créé et avec lui, et ce qui autrefois n'existait pas est considéré comme Dieu et adoré avec ce qui existe éternellement [18]. »

16. Citation de la Thalie d'Arius par Athanase, *Adv. Arianos*, I, 5, *PG*, XXVI, 21 : Οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν· ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ Θεὸς μόνος ἦν, καὶ οὔπω Πατὴρ ἦν· ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε Πατήρ. Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός. Ἦν γὰρ, φησὶ, μόνος ὁ Θεὸς, καὶ οὔπω ἦν ὁ Λόγος καὶ ἡ σοφία. Εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.

17. Arius, cité par Athanase, *Ibid.*, 5, 6, col. 21-23, trad. A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926, p. 45-46, modifiée.

18. Athanase, *Adv. Arianos*, I, 17, *PG*, XXVI, 48 : ... ἐκ τοῦ λέγειν, Ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ, Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ. Εἰ γὰρ οὐκ ἀϊδίως σύνεστιν ὁ Λόγος τῷ Πατρὶ, οὐκ ἔστιν ἡ Τριὰς ἀΐδιος· ἀλλὰ μονὰς μὲν ἦν πρότερον, ἐκ προσθήκης δὲ γέγονεν ὕστερον Τριὰς [...] Πάλιν τε, εἰ οὐκ ἔστιν ὁ Υἱὸς

Le Fils n'est pas engendré par le Père comme un homme l'est par un homme. Le propre des hommes est d'engendrer dans le temps, parce que leur nature est imparfaite. La génération de Dieu est éternelle. Celui qui est engendré de Dieu est éternel, parce que la nature de Dieu est éternellement parfaite et accomplie [19].

« Il ne faut pas comparer la génération divine avec la nature humaine, et penser que le Fils soit partie *(meros)* de Dieu, ou, plus généralement, penser que la génération, en Dieu, signifie aucune passion. Dieu n'est pas comme l'homme [20]. »

Mais voici, disent les ariens, Dieu est toujours créateur, et la puissance de créer ne lui est pas survenue. Ainsi donc, puisqu'il est créateur, les créatures aussi sont éternelles, et il n'est pas permis de dire, à propos des créatures non plus : Elles n'étaient pas avant de devenir ?

Réponse d'Athanase : Si à Dieu il est possible de créer toujours, les êtres créés, par contre, ne peuvent pas être éternels. Car ils sont (venus) de rien, et ils n'étaient pas avant d'être faits. Des êtres qui n'existaient pas avant d'être faits, comment pourraient-ils coexister avec Dieu qui existe toujours (...) ? Le Fils, lui, qui n'est pas créature, mais de la substance même du Père, est éternel; car le Père est éternel, il faut donc aussi que soit éternel ce qui est de sa propre substance, et c'est ce qu'est son Logos et sa Sagesse. Quant aux êtres créés, même s'ils n'avaient jamais existé, le Créateur n'en aurait pas été amoindri; car il a la puissance de créer, lorsqu'il le veut. Celui qui est engendré de lui, par contre, s'il n'avait pas toujours coexisté avec le Père, ce serait un amoindrissement de la perfection de la substance du Père. D'où il résulte que les êtres créés, lorsqu'il l'a voulu, il les a créés par son Logos; tandis que son Fils est, éternellement, engendré de la substance du Père [21].

ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν, ἐξ οὐκ ὄντων συνίσταται Τριὰς, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν Τριὰς, ἀλλὰ μονάς· καὶ ποτὲ μὲν ἐλλειπὴς Τριὰς, ποτὲ δὲ πλήρης· ἐλλειπὴς μὲν πρὶν γένηται ὁ Υἱός· πλήρης δὲ, ὅτε γέγονε· καὶ λοιπὸν καὶ τὸ γενητὸν τῷ κτίστῃ συναριθμεῖται, καὶ τό ποτε μὴ ὂν τῷ ἀεὶ ὄντι συνθεολογεῖται καὶ συνδοξάζεται...

19. Athanase, *Adv. Arianos*, I, 14, *PG*, XXVI, 40; *EP*, 760.

20. Athanase, *Adv. Arianos*, I, 28, *PG*, XXVI, 69 : Ὅτι δὲ οὐ δεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ γέννησιν παραβάλλειν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει, καὶ νομίζειν μέρος εἶναι τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἢ ὅλως τι πάθος σημαίνειν τὴν γέννησιν [...] Οὐκ ἔστιν ὡς ἄνθρωπος ὁ Θεός.

21. Athanase, *Adv. Arianos*, I, 29, *PG*, XXVI, 72 sq.; *EP*, 761 : Ἀλλ' ἰδού, φασί, καὶ ἀεὶ ποιητής ἐστιν ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἡ δύναμις· ἆρ' οὖν, ἐπειδὴ δημιουργός ἐστιν, ἀΐδιά ἐστι καὶ τὰ ποιήματα (...); εἰ καὶ τῷ Θεῷ δυνατὸν ἀεὶ ποιεῖν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο τὰ γενητὰ ἀΐδια εἶναι· ἐξ οὐκ ὄντων γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Τὰ δὲ οὐκ ὄντα πρὶν γένηται, πῶς ἠδύνατο συνυπάρχειν τῷ ἀεὶ ὄντι Θεῷ;

Il ne faut donc pas dire qu'il y a d'abord eu un homme, Jésus, qui ensuite est devenu Dieu. Mais : Dieu existant, ultérieurement il est devenu homme, afin de nous faire dieux [22].

Il faut distinguer, écrit Athanase, entre l'acte créateur de Dieu, et l'acte de génération. L'acte de génération est premier, coéternel à Dieu. L'acte de création est second. Le Fils est engendré, il est proprement et vraiment de cette bienheureuse et éternelle Substance. Les choses créées, par contre, sont constituées extérieurement à Dieu par un acte de sa volonté, et sont créées par Celui qui est engendré de cette Substance divine [23].

Car le Fils n'est pas créature, mais Engendré de la substance du Dieu adorable, et il est Fils par nature [24].

Les choses créées sont des œuvres extérieures à celui qui crée, tandis que l'engendré n'est pas extérieur comme une œuvre, mais proprement de la substance du Père [25].

A propos de la création, Moïse n'a pas dit : Au commencement Dieu a engendré..., ni : Au commencement était..., mais : « Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. » En ce qui concerne le Fils, par contre, l'Ecriture ne dit pas : Je t'ai créé, mais : « Je t'ai engendré » (*Ps.*, 2, 7). Lorsqu'il s'agit de la création, l'Ecriture s'exprime : « Au commencement il créa... » Lorsqu'il s'agit du Fils : « Au commencement était le Logos... [26]. »

C'est ainsi que la divine Ecriture connaît la différence entre l'engendré et les œuvres créées. L'engendré, c'est le Fils qui n'a pas commencé d'exister à partir d'un certain commencement, mais qui est éternel : l'Ecriture le montre. Quant à ce qui est

22. Athanase, *Adv. Arianos*, I, 39, *PG*, XXVI, 92 : Οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν, ὕστερον γέγονε Θεός· ἀλλὰ Θεὸς ὢν, ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ.

23. Athanase, *Adv. Arianos*, II, 2, *PG*, XXVI, 152 : Καὶ δεύτερόν ἐστι [...] τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν. Τὸ μὲν γὰρ Υἱὸς ἴδιον καὶ ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ ἀεὶ οὔσης οὐσίας ἐστί· τὰ δὲ ἐκ βουλήσεως αὐτῆς ἔξωθεν συνιστάμενα γίνεται, καὶ δημιουργεῖται διὰ τοῦ ἰδίου καὶ ἐξ αὐτῆς γεννήματος.

24. Athanase, *Adv. Arianos*, II, 24, *PG*, XXVI, 197 : ἐπειδὴ οὐκ ἔστι κτίσμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ προσκυνουμένου Θεοῦ γέννημα, καὶ φύσει Υἱός ἐστι.

25. Athanase, *Adv. Arianos*, II, 56, *PG*, XXVI, 268; *EP*, 765 : ὅτι τὰ μὲν κτίσματα ἔξωθέν ἐστιν ἔργα τοῦ ποιοῦντος, τὸ δὲ γέννημα οὐκ ἔξωθεν, ὡς ἔργον, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρός ἐστιν ἴδιον τῆς οὐσίας.

26. Athanase, *Adv. Arianos*, II, 57, *PG*, XXVI, 268 : Ἀμέλει ἐπὶ μὲν τῆς κτίσεως οὐκ εἴρηκε Μωσῆς· Ἐν ἀρχῇ ἐγέννησεν, οὐδὲ, Ἐν ἀρχῇ ἦν· ἀλλ', Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· [...] ἐπὶ δὲ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἔμπαλιν· οὐ γὰρ εἴρηκεν, ἐποίησα, ἀλλ', ἐγέννησα [...] καὶ ἐπὶ μὲν τῆς κτίσεως, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν, ἐπὶ δὲ τοῦ Υἱοῦ, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

créé, l'Ecriture signifie qu'il est comme une œuvre extérieure au Créateur, et qui a commencé de naître [27].

Dieu n'a pas seulement créé les hommes, mais il les a aussi appelés « fils », comme s'il les avait engendrés. Tel est l'amour de Dieu pour l'homme, que, de ceux dont il est le créateur, de ceux-là il devient aussi, par grâce, plus tard, le Père. Il le devient lorsque les hommes créés reçoivent, comme le dit l'Apôtre, dans leurs cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : *Abba*, Père ! (Cf. *Gal.*, 4, 16.) Ce sont ceux qui, ayant reçu le Logos, ont reçu de lui le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Autrement ils n'auraient pu devenir fils, puisqu'ils sont par nature des êtres créés, s'ils n'avaient reçu l'Esprit de celui qui est par nature et vraiment le Fils. C'est pourquoi, afin que cela se réalise, le Logos s'est fait chair, afin de rendre l'homme capable de recevoir la divinité... [28].

Initialement et par nature nous sommes des êtres créés, et notre créateur c'est Dieu par son Logos, mais ensuite nous sommes adoptés comme fils, et Dieu notre créateur devient aussi notre Père [29].

Ces quelques textes suffisent sans doute à donner une idée du thème qu'Athanase développe dans son grand traité contre les ariens. Cette distinction fondamentale entre création et génération, nous la retrouverons, nous l'avons dit, dans les chapitres que nous consacrerons aux problèmes de l'anthropologie chrétienne, notamment lors de la polémique antimanichéenne, avec saint Augustin en particulier. Après saint Athanase, cette distinction est acquise. On voit le rôle proprement créateur que jouent les grands penseurs chrétiens dans l'économie et le développement de la pensée chrétienne. Pour chaque crise, un penseur

27. ATHANASE, *Adv. Arianos*, II, 58, *PG*, XXVI, 269 : Οὕτως ἄρα ἡ θεία Γραφὴ τὴν διαφορὰν τοῦ γεννήματος οἶδε καὶ τῶν ποιημάτων, καὶ τὸ μὲν γέννημα Υἱὸν, οὐκ ἀπό τινος ἀρχῆς ἀρξάμενον, ἀλλ' ἀΐδιον δείκνυσι· τὸ δὲ ποίημα, ὡς ἔξωθεν ἔργον τοῦ πεποιηκότος τυγχάνον, ἀρξάμενον τοῦ γίνεσθαι σημαίνει.

28. ATHANASE, *Adv. Arianos*, II, 59, *PG*, XXVI, 272-273 : Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς οὐ μόνον ἀνθρώπους αὐτοὺς ἔκτισεν, ἀλλὰ καὶ υἱοὺς ἐκάλεσεν, ὡς γεννήσας αὐτούς. [...] Αὕτη δὲ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπία ἐστὶν, ὅτι ὢν ἐστι ποιητὴς, τούτων καὶ πατὴρ κατὰ χάριν ὕστερον γίνεται· γίνεται δὲ, ὅταν οἱ κτισθέντες ἄνθρωποι, ὡς εἶπεν ὁ Απόστολος, λάβωσιν εἰς τὰς καρδίας ἑαυτῶν τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ κρᾶζον, Ἀββᾶ, ὁ Πατήρ. [...] ἄλλως γὰρ οὐκ ἂν γένοιντο υἱοὶ, ὄντες φύσει κτίσματα, εἰ μὴ τοῦ ὄντος φύσει καὶ ἀληθινοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα ὑποδέξονται. Διὸ, ἵνα τοῦτο γένηται, ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα τὸν ἄνθρωπον δεκτικὸν θεότητος ποιήσῃ. [...]

29. ATHANASE, *Adv. Arianos*, II, 59, *PG*, XXVI, 273 : ὅτι ἐξ ἀρχῆς μὲν κατὰ φύσιν ἐσμὲν κτίσματα, καὶ κτίστης ἡμῶν ἐστιν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Λόγου, ὕστερον δὲ υἱοποιούμεθα, καὶ λοιπὸν ὁ κτίστης Θεὸς γίνεται καὶ πατὴρ ἡμῶν.

chrétien est suscité, un peu comme dans l'histoire d'Israël, à chaque persécution et guerre, un *nabi*. Ce qui, dans chaque crise, et à propos de chaque hérésie, a été dégagé, constitue désormais une prise de conscience réalisée et qui n'est plus à refaire, une distinction, une formulation acquise sur laquelle il n'y a plus à revenir — si toutefois on ne laisse pas tomber dans l'oubli l'histoire de la pensée de l'Eglise...

Cette distinction entre création et génération nous permet de mieux comprendre ce que signifie la temporalité. L'être créé commence d'exister, précisément parce qu'il n'est pas engendré d'une manière éternelle par Dieu. Le propre des systèmes gnostiques, comme du néo-platonisme, c'est de concevoir la procession des êtres multiples comme une génération éternelle et nécessaire. Nous serions des parcelles de la Substance divine. Nous sommes donc, par là même, éternels. Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. L'éternité, selon ces métaphysiques, va de soi, elle est un dû, en vertu de notre essence, de notre nature divine.

La métaphysique chrétienne introduit une distinction qui est foncièrement étrangère à la métaphysique du néo-platonisme. Nous sommes, par nature, des êtres créés. C'est déjà un don. L'existence elle-même est un don. Mais, de plus, nous sommes appelés à participer à la vie de Dieu, nous sommes appelés à l'adoption. Si nous sommes divinisés, ce n'est pas en vertu d'une nécessité inhérente à notre nature, mais encore par grâce, par don. Le Christ est Fils par nature, d'une manière éternelle. Nous, nous sommes appelés à devenir fils, par adoption, par grâce. Dans les systèmes gnostiques, l'homme est, par nature, d'essence divine, parcelle de la substance divine aliénée dans la matière. Il n'a qu'à se reconnaître pour se retrouver tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. Les systèmes gnostiques attribuent précisément à l'homme ce que la théologie catholique réserve au Verbe.

La génération du Verbe est éternelle, coéternelle au Père. C'est aussi ce qu'est, selon le néo-platonisme, la procession du multiple à partir de l'Un, la production du monde et des âmes. Tandis que selon la métaphysique chrétienne, la création n'est pas coéternelle au Père. La génération est consubstantielle au Père et coéternelle à Dieu. La création n'est pas consubstantielle à Dieu, ni coéternelle. Dans le néo-platonisme comme dans la gnose, la génération des êtres est en effet conçue selon le mode de la consubstantialité. Les âmes sont de la substance de Dieu. Coéternité et consubstantialité vont de pair. Le christianisme considère que les êtres créés ne sont pas coéternels, parce qu'ils ne sont pas consubstantiels. Nous retrouverons plus loin ce

problème du commencement de la création. Nous avons vu comment saint Athanase souligne le rapport qui existe entre consubstantialité et coéternité. Citons seulement ici ce texte d'Augustin où celui-ci, comme saint Athanase, discerne la même relation entre consubstantialité et coéternité, et la même distinction entre génération et création :

AUGUSTIN

« La doctrine catholique ordonne de croire que cette Trinité est un seul Dieu, et que Celui-ci a fait et créé toutes les choses qui sont, en tant qu'elles sont, en sorte que toute la création intellectuelle ou corporelle, ou, selon les termes de l'Ecriture, invisible ou visible, n'est pas née de Dieu, mais a été faite par Dieu, de rien... C'est pourquoi il n'est pas permis de dire ni de croire que la création universelle soit ni consubstantielle à Dieu, ni coéternelle [30].

Après Athanase, la distinction entre création et génération se retrouve souvent chez les Pères. Citons saint Basile : « Le créé n'est pas de la substance du Créateur, tandis que l'engendré est de la substance même de celui qui engendre. Créer et engendrer ne sont donc pas la même chose [31]. »

Nous verrons comment saint Augustin, non plus à partir de la polémique antiarienne comme saint Athanase, mais à propos de la polémique antimanichéenne, formule de nouveau cette même distinction, qui est en effet capitale non seulement pour la théologie trinitaire, mais aussi pour la métaphysique de l'être créé, et, finalement, pour toute la théologie chrétienne de la grâce, laquelle procède d'une certaine conception de l'Absolu.

30. Augustin, *De Gen. ad litt. liber. imperf.*, I, 2 : Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, disciplina catholica credi jubet, ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba scripturarum divinarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo... Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere.

31. Basile de Césarée, *Adv. Eunomium*, IV, 1, *PG*, XXIX, 673 : Τὸ ποιούμενον οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ποιοῦντος, τὸ δὲ γεννώμενον ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος· οὐ ταὐτὸν ἄρα τὸ ποιεῖν καὶ τὸ γεννᾶν.

JEAN DAMASCÈNE

Cette distinction, vers la fin du VII^e^ siècle ou au début du VIII^e^, est formulée d'une manière toute scolastique par Jean Damascène :

« En ce qui concerne la génération *(gennesis)* du Fils, il est impie de dire qu'il a fallu la médiation du temps, et que c'est après le Père qu'est advenue l'existence du Fils. Car c'est de la nature même du Père que se produit la génération du Fils, disons-nous. Et si nous n'accordons pas au Fils de coexister depuis le commencement avec le Père, dont il est engendré, nous introduisons un changement de la substance du Père : il n'était pas Père, et puis il est devenu Père. La création *(ktisis)*, quant à elle, si elle est advenue postérieurement, n'est pas par contre de la substance du Père. Elle a été amenée du non-être à l'être par sa volonté et sa puissance, et il n'en résulte pas de changement dans la nature de Dieu. La génération, c'est une production de l'engendré à partir de la substance même de celui qui engendre, en sorte que l'engendré est semblable à celui qui engendre quant à la substance. Dans le cas de la création, au contraire, ce qui est créé et fait est extérieur et n'est pas de la substance de celui qui crée et fait, et radicalement différent [32]. »

« La génération *(gennesis)* est sans commencement, elle est éternelle, étant l'œuvre de la nature (divine) et production de la substance de Dieu, en sorte que celui qui engendre ne subit pas d'altération, d'évolution, et qu'il n'y a pas un Dieu premier, et un Dieu ultérieur, en recevant une addition. La création *(ktisis)*, elle, est l'œuvre de la volonté de Dieu, elle n'est donc pas coéternelle à Dieu. Car il n'est pas naturel que ce qui a été

32. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, VIII, PG, XCIV, 812 : Ἐπὶ μὲν οὖν τῆς τοῦ Υἱοῦ γεννήσεως ἀσεβὲς λέγειν χρόνον μεσιτεῦσαι, καὶ μετὰ τὸν Πατέρα τὴν τοῦ Υἱοῦ γενέσθαι ὕπαρξιν. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ, ἤγουν τῆς τοῦ Πατρὸς φύσεως, φαμὲν τὴν τοῦ Υἱοῦ γέννησιν. Καὶ εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς δῶμεν τὸν Υἱὸν συνυπάρχειν τῷ Πατρὶ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον, τροπὴν τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως παρεισάγομεν· ὅτι μὴ ὢν Πατὴρ ὕστερον ἐγένετο Πατήρ· ἡ γὰρ κτίσις, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα γέγονεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας· ἐκ δὲ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι βουλήσει καὶ δυνάμει αὐτοῦ παρήχθη, καὶ οὐχ ἅπτεται τροπὴ τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως. Γέννησις μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος προάγεσθαι τὸ γεννώμενον ὅμοιον κατ' οὐσίαν. Κτίσις δὲ καὶ ποίησις τὸ ἔξωθεν, καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ κτίζοντος καὶ ποιοῦντος, γενέσθαι τὸ κτιζόμενον καὶ ποιούμενον ἀνόμοιον παντελῶς.

amené du non-être à l'être soit coéternel à celui qui est sans commencement et éternel [33]. »

Cette distinction entre création et génération s'exprime au plan sémantique. « Il faut savoir, écrit Jean Damascène, que le mot *ageneton,* écrit avec un seul *n,* signifie incréé, ou : ce qui n'est pas devenu. Le mot *agenneton,* écrit avec deux *n,* signifie : ce qui n'a pas été engendré. (On sait en effet que le premier mot est un participe formé à partir du verbe *gignomai,* devenir, tandis que le second est formé à partir de *gennaô* qui signifie engendrer.) Selon ce qui est signifié par le mot *ageneton,* c'est une différence de substance qui est en jeu. Autre en effet est la substance incréée, ou *agenetos* avec un seul *n,* non produite, autre la substance *genetè,* ou créée. Le terme *agenneton,* au contraire, n'introduit pas une différence de substance. Le premier animal de chaque espèce vivante est inengendré, nous dit Jean Damascène *(agennetos),* mais non incréé *(agenetos).* Tous les vivants en effet ont été créés par le Démiurge, portés à l'existence par sa Parole. Mais ces premiers animaux n'ont pas été engendrés, puisque ne préexistaient pas avant eux des êtres de la même espèce à partir desquels ils puissent être engendrés.

« Selon le sens du premier terme, *ageneton,* les trois hypostases divines de la sainte divinité ont une condition commune. Car elles sont de la même substance et incréées. Mais il n'en va pas du tout de même en ce qui concerne le second terme, l'*agenneton.* Seul en effet le Père est *agennetos,* inengendré. Son exister ne provient pas d'une autre hypostase. Seul le Fils est engendré *(gennetos)*; car il est engendré de la substance du Père sans aucun commencement ni temps. Seul l'Esprit saint *procède,* de la substance du Père, non pas engendré, mais procédant [34]. »

33. Jean Damascène, *De fide orth.,* I, viii, *PG,* XCIV, 813 : ἡ μὲν γέννησις ἄναρχος καὶ ἀΐδιος, φύσεως ἔργον οὖσα, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα, ἵνα τροπὴν ὁ γεννῶν μὴ ὑπομείνῃ, καὶ ἵνα μὴ Θεὸς πρῶτος, καὶ Θεὸς ὕστερος εἴῃ, καὶ προσθήκην δέξηται. Ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ, θελήσεως ἔργον οὖσα, οὐ συναΐδιός ἐστι τῷ Θεῷ. Ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγόμενον συναΐδιον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀεὶ ὄντι.

34. Jean Damascène, *De fide orth.,* I, viii, *PG,* XCIV, 817 : Χρὴ γὰρ εἰδέναι, ὅτι τὸ ἀγέννητον διὰ ἑνὸς ν γραφόμενον, τὸ ἄκτιστον, ἤτοι τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει· τὸ δὲ ἀγέννητον διὰ τῶν δύο νν γραφόμενον, δηλοῖ τὸ μὴ γεννηθέν. Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρῶτον σημαινόμενον διαφέρει οὐσία οὐσίας· ἄλλη γὰρ οὐσία ἄκτιστος, ἤτοι ἀγέννητος δι' ἑνὸς ν, καὶ ἄλλη γενητὴ, ἤτοι κτιστή. Κατὰ δὲ τὸ δεύτερον σημαινόμενον, οὐ διαφέρει οὐσία οὐσιας· παντὸς γὰρ εἴδους ζῴων ἡ πρώτη ὑπόστασις ἀγέννητός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀγένητος. Ἐκτίσθησαν μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τῷ λόγῳ αὐτοῦ παραχθέντα εἰς γένεσιν. Οὐ μὴν ἐγεννήθησαν, μὴ προϋπάρχοντος ἑτέρου ὁμοειδοῦς, ἐξ οὗ γεννηθῶσι.

Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρῶτον σημαινόμενον κοινωνοῦσιν αἱ τρεῖς τῆς ἁγίας θεότητος ὑπέρθεοι ὑποστάσεις· ὁμοούσιοι γὰρ καὶ ἄκτιστοι ὑπάρχουσι. Κατὰ

Récapitulons ce qui est acquis par cette distinction métaphysique entre création et génération.

La génération est une procession où l'engendré procède par nature, d'une manière éternelle, de la substance même de l'Absolu. C'est ce que signifie le « consubstantiel ». La création au contraire est une initiative, ou une série d'initiatives, qui en fait sont temporelles, puisque chaque être créé commence d'exister. Elle ne présuppose pas une matière préexistante, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, et cependant ne tire pas l'être créé de la substance même de Dieu. C'est dire que l'être créé n'est pas consubstantiel à Dieu, mais ontologiquement distinct. Les ariens, tels du moins que les ont vus leurs adversaires orthodoxes, attribuaient à la génération du Fils les prédicats ou les notes métaphysiques qui spécifient la création, tandis que, au contraire, les systèmes gnostiques, et cela jusqu'à Hegel, attribuent à la création les caractères propres qui sont réservés à la génération du Fils, la consubstantialité, l'éternité.

δὲ τὸ δεύτερον σημαινόμενον, οὐδαμῶς· μόνος γὰρ ὁ Πατὴρ ἀγέννητος· ὁ γὰρ ἐξ ἑτέρας ἐστὶν αὐτῷ ὑποστάσεως τὸ εἶναι. Καὶ μόνος ὁ Υἱὸς γεννητός· ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς γὰρ οὐσίας ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως γεγέννηται. Καὶ μόνον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπόρευτον, ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, οὐ γεννώμενον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον.

CHAPITRE VI

CRÉATION ET COMMENCEMENT. L'IRRÉVERSIBILITÉ DE LA CRÉATION ET LA CRITIQUE DU MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR

Que les êtres commencent d'exister, c'est là une donnée de l'expérience. Mais nombre de métaphysiques récusent cette donnée immédiate de l'expérience, et affirment que les êtres, les âmes humaines en particulier, *préexistent* à leur existence empirique, corporelle. L'idée de préexistence des âmes, nous le verrons dans notre prochain chapitre, est liée à l'idée de la divinité des âmes. Les âmes sont parcelles de la substance divine. Elles sont éternelles parce que divines. Elles n'ont jamais commencé d'exister, et elles ne périront jamais, parce qu'elles sont d'essence divine. Ce qui reste à expliquer, dans ces métaphysiques, c'est la raison pour laquelle la plupart des êtres ignorent cette essence divine, méconnaissent leur filiation. Les âmes sont tombées dans la matière, et là elles ont oublié leur nature divine. Le propre de l'initiation, de la gnose, c'est de leur faire retrouver et reconnaître cette essence divine. Ainsi elles pourront retourner là-bas d'où elles viennent.

L'idée de préexistence et de divinité essentielle des âmes annule, cela va de soi, l'idée de création. Elle annule aussi l'idée de commencement. Les âmes ne commencent pas d'exister. Leur naissance n'est que l'émergence, au plan des apparences, d'une existence antérieure, et meilleure. La naissance, c'est une chute dans un corps qui impose à l'âme enlisée l'oubli de son origine, de sa nature, de sa destinée véritable. Bien loin d'être un commencement d'existence, la naissance marque une dégradation, une catastrophe.

La procession du multiple à partir de l'Un, selon la métaphysique du néo-platonisme, est nécessaire et éternelle. Il n'y a pas non plus de commencement d'être.

Dans la métaphysique du christianisme, il n'en vas pas de même. La création n'est pas une procession nécessaire et éternelle. La multiplicité des êtres n'est ni une illusion, ni une apparence, ni une émanation, ni un rayonnement nécessaire. Les êtres ne sont pas des parties de la substance de l'Un. Il y a création, c'est-à-dire qu'il y a distinction ontologique des êtres. La naissance ne représente pas une chute, dans la matière, de l'âme qui préexistait, mais bien une création nouvelle d'un être qui ne préexistait d'aucune façon, et qui est conçu. Chaque naissance représente une création nouvelle, un commencement nouveau dans une création continuée. Ce que l'expérience nous présente n'est pas un leurre. Les êtres ne préexistaient pas à leur conception. Cette conception et cette naissance dans la perspective biblique n'apparaissent nullement comme une catastrophe ou comme une déchéance, mais bien comme une bénédiction du Dieu créateur.

Le monde est constitué d'êtres divers. Si chacun des êtres qui constituent le monde a commencé d'exister, comment la totalité, l'univers tout entier, n'aurait-il pas commencé lui aussi ? La tradition biblique enseignait hardiment que le monde avait commencé d'exister, et qu'il finirait. C'était là, pour une intelligence formée à la culture philosophique hellénique, un scandale. L'idée d'éternité du monde était une conséquence normale de l'idée de divinité du monde. Le cosmos est éternel parce qu'il est incréé, et il est incréé parce qu'il est divin. Il est l'absolu.

Selon la métaphysique hébraïque, le monde n'est pas l'absolu.

Le temps signifie que de l'être nouveau apparaît, qui ne préexistait d'aucune façon. Le temps signifie création. Nous n'avons pas besoin de reprendre les analyses magistrales de Bergson qui ont mis en lumière cette signification essentielle du temps. Inversement, la négation de la création équivaut à nier le temps. Si rien n'est créé, si rien ne commence d'exister, si tout préexiste de toute éternité au sein de l'Un, c'est que le temps n'existe pas; il n'est qu'une apparence, ou la marque d'une déchéance. Tout a toujours été donné dans l'Un. Il n'y a jamais rien de nouveau qui soit créé. S'il y a apparemment du multiple, du nouveau, du devenir, ce ne peut être qu'une apparence, que la Connaissance viendra dissiper. L'Un est le Tout, éternellement. Tout est l'Un.

La métaphysique du judaïsme et du christianisme nous propose au contraire une vision du monde où du nouveau apparaît, qui ne préexistait pas, et cela par création, par don. Nous sommes donc transportés dans une vision des choses où il y a une histoire, une création temporelle, un devenir irréversible, une infinité de commencements, autant de commencements que de naissances. Cette durée réelle qui est l'essence de la vision biblique de l'histoire n'est d'ailleurs pas indéfinie. Elle tend vers un terme, vers un seuil de maturation et de transformation, qui inaugure à son tour une durée définitive, que les Rabbis d'Israël

appellent, par opposition à cette durée-ci, *holam ha zeh*, la durée qui vient, *holam ha bah*.

Les Pères de l'Eglise auront à défendre la vision du monde du christianisme, dont les principes sont inscrits dans la tradition hébraïque et dans les livres de la Nouvelle Alliance, contre les sollicitations et les critiques venant des philosophies helléniques, et à défendre la *nouveauté* de l'être créé, la *nouveauté continuelle* de la création, contre la devise de l'antiquité : Eadem sunt omnia semper nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante (LUCRÈCE, *De natura rerum*, III, 945).

L'expérience nous enseigne qu'il y a un devenir, une histoire. Pour concilier cette donnée de l'expérience avec le principe de l'éternité de l'univers, les métaphysiques antiques, comme d'ailleurs les métaphysiques modernes qui s'inspirent du même principe, étaient conduites à affirmer l'éternel recommencement de toutes choses, l'éternel retour [1]. Ainsi le nombre des êtres engagés dans le monde pouvait-il demeurer limité. Sans l'idée d'un éternel retour, un monde éternel aurait impliqué une infinité d'êtres successifs. Mais la thèse ou l'hypothèse de la divinité

1. Cf. par exemple ARISTOTE, *De generatione et corruptione*, II, XI; *Météores*, I, XIV; I, III; *Problemata*, XIII, 3; cf. *Physique*, VIII, 265 a, 266 a.

« Qu'elles soient ... indiennes ou chaldéennes, grecques ou latines, presque toutes les philosophies païennes semblent s'accorder en une même doctrine : le Monde est éternel; mais comme il n'est point immuable, il reprend périodiquement le même état; le Ciel, formé de corps incorruptibles, repasse périodiquement par la même configuration; le Monde des choses corruptibles éprouve alternativement des déluges et des combustions qui scandent sa marche rythmée, qui signalent le retour périodique de choses de même espèce. » (P. DUHEM, *Le Système du Monde*, I, p. 295.)

« L'Antiquité ne concevait la perpétuité que sous deux formes.

« En premier lieu elle concevait l'éternité, c'est-à-dire la perpétuité de ce qui ne change pas, de ce qui demeure constant.

« En second lieu, elle admettait la perpétuité de ce qui est périodique, de ce qui reprend indéfiniment et de la même manière le parcours du même cycle.

« Il ne lui venait pas à la pensée de mettre dans la réalité la perpétuité d'une chose qui varie en tendant vers une limite, en se rapprochant sans cesse de cette limite sans jamais l'atteindre, la perpétuité qui n'a plus pour image le cercle répété une infinité de fois, mais l'hyperbole toujours plus voisine de son asymptote et jamais confondue avec elle.

« Là, nous voyons, avec une parfaite clarté, l'opposition irréductible de cette Philosophie antique à nos doctrines modernes; à notre Thermodynamique, qui ne permettrait pas au Monde borné des Anciens de repasser deux fois par le même état; à nos diverses théories de l'évolution qui veulent, en toutes choses, voir une marche progressive vers un certain terme idéal dont ces choses se rapprochent toujours sans y parvenir jamais. » (*Ibid.*, p. 261.)

de l'âme impliquait que l'âme avait le pouvoir de revenir à sa condition première. Le thème cyclique se retrouve dans toutes les métaphysiques qui considèrent l'âme comme une parcelle de l'Absolu tombée dans la matière, et appelée à revenir, après une purification, à l'Un d'où elle procède. L'éternel recommencement des choses et des êtres procède de l'éternelle possibilité qu'ont les âmes de tomber de nouveau, après avoir regagné le ciel et la demeure des dieux, comme Platon le raconte dans les mythes célèbres concernant la chute des âmes et leurs ascensions. Le mythe cyclique cosmologique procède d'un mythe anthropologique, ou lui est tout au moins indissolublement uni.

Les métaphysiques de l'éternel retour, du cycle à la fois cosmique et anthropologique, annulent le fait empirique d'un devenir irréversible, comme elles annulent le fait empirique de la naissance nouvelle des êtres en affirmant la préexistence des âmes. Préexistence des âmes, éternité du monde, et éternel retour sont des thèmes co-impliqués l'un dans l'autre. Le christianisme devra à l'encontre de ces métaphysiques formuler ses propres principes : non-divinité de l'âme qui est créée, et qui commence d'être; non-divinité du monde qui est créé et qui commence aussi d'exister; irréversibilité du temps.

Selon la métaphysique antique, dont le principe était la divinité du cosmos incréé, impérissable, éternel, et la divinité de l'âme, le temps ne pouvait avoir aucun sens. Le temps, comme le devenir, ne pouvait marquer qu'une déchéance au moins provisoire, une dégradation, une déficience par rapport à l'éternité qui est de droit, qui est première. Le rapport entre l'Un et le multiple était conçu selon le schème de la dispersion, de la décomposition, de la pulvérisation : le mouvement qui va de l'Un au multiple ne pouvait représenter qu'une chute, une dégradation. Le temps, semblablement, est un manque. Sur ce point encore, les analyses de Bergson consacrées à la conception antique du temps nous semblent décisives. « Tout changement, écrit Aristote, est par nature défaisant. C'est dans le temps que tout est engendré et détruit... On voit que le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération... Car le changement est par soi défaisant; s'il est bien cause de génération et d'existence, ce n'est que par accident [2]. » « Ainsi nous avons l'habitude de dire que le temps consume, que tout vieillit sous l'action du temps, que tout s'efface sous l'action du temps, mais non qu'on s'instruit ou qu'on devient jeune et beau; car le temps est en soi plutôt cause de destruction (φθορᾶς) puisqu'il est nombre du mouvement et que le mouvement défait ce qui est [3]. »

2. ARISTOTE, *Physique*, IV, 222 b, trad. CARTERON.
3. *Ibid.*, 221 a.

Nous lirons, dans notre seconde partie, les textes où Plotin raconte comme le temps est tombé (*Enn.*, III, 7, 7, et 11). Le temps mesure une chute, la chute même du multiple qui se sépare de l'Un, qui apostasie, la chute même de l'âme qui s'éloigne au lieu de rester au sein de l'Un, et qui descend dans la matière et dans les corps.

Même idée, même tendance dans la gnose. La temporalité, selon le mythe gnostique, mesure la chute qui est à l'origine du monde, la chute des âmes dans la matière et dans les corps où elles sont emprisonnées. Le salut consiste à retourner à cette condition antérieure, divine, de l'âme, et donc à résorber le temps, à l'annuler, à l'abolir. Le temps, chez Platon, chez Plotin, comme dans la gnose, est cette marque de déchéance qui doit être surmontée, abolie, annulée.

« Ce temps qui est enfer et géhenne n'est pas seulement éprouvé comme un état de déchéance; il est aussi tenu pour le fruit d'une déchéance. Ainsi que la création tout entière, il résulte d'un désastre originel : chute d'une Entité — la Sophia — hors du monde divin de la plénitude, du « Plérôme », suivant la gnose valentinienne ; défaite de l'Homme primordial émané du Royaume de la Lumière et englouti par l'Obscurité, selon la gnose manichéenne. Plus ou moins lointainement, il est né de l'*Hystéréma,* d'un *defectus* ou d'une *defectio,* d'une *labes,* d'un manque, d'une faute ou d'un défaut, de l'effondrement et de la dispersion dans le vide, dans le *kénôma,* d'une réalité qui existait auparavant, une et intégrale, au sein du *Plérôma.* Lié au monde de la « déficience » et de l'absence, il dépend, dans son déroulement, de l' « Ouvrier » médiocre ou mauvais de ce monde. Parfois même — par exemple, dans cette gnose tardive qu'est le bogomilisme — son cours présent de sept mille années est abandonné par le Père, par le Dieu bon, au pouvoir de Satan [4]. »

Abolir le temps, cela revient à annuler la création elle-même, à faire retourner à l'Un le multiple, qui en est sorti, et faire revenir à sa condition antérieure, divine, l'âme qui est une parcelle de la divinité tombée dans la matière. Abolir la création, soit parce qu'elle est illusion, soit parce qu'elle est déchéance, ou les deux à la fois. Abolir le multiple, abolir l'individuation et l'existence personnelle, abolir le temps, abolir la corporalité et la matérialité — c'est le même mouvement et la même aspiration mystiques.

Le christianisme est précisément aux antipodes de cette mystique. La création est don, bénédiction, et elle ne sera jamais

4. H. C. Puech, *La Gnose et le Temps,* Eranos-Jahrbuch, 1951, XX, Zürich, 1952, p. 91.

abolie. L'existence multiple est un bien. L'existence individuelle et personnelle est voulue par l'acte créateur lui-même, et elle ne sera jamais annulée. La temporalité mesure la création qui se fait, et non une catastrophe. Cette temporalité est irréversible, parce que la création est unique, et qu'elle tend à un seuil de maturation à partir duquel elle ne retombera plus. Elle sera fixée pour l'éternité dans la plénitude de Dieu. Mais le plérôme est en avant de nous, dans l'avenir, et non en arrière de nous, dans le passé, comme le veulent les systèmes gnostiques. Le plérôme est *à faire.*

Nous ne retracerons pas ici le contenu de la polémique antichrétienne chez les philosophes non chrétiens des premiers siècles [5]. On verra d'ailleurs suffisamment, par les textes des Pères, à quelles critiques ils s'efforcent de répondre. Ce sont les visions du monde, au niveau le plus profond des principes métaphysiques, qui sont en contradiction. Plus radicalement encore, ce sont les principes théologiques premiers qui s'opposent. C'est l'opposition entre la théologie jahwiste et les religions antiques qui divinisaient le monde dans sa totalité ou dans ses éléments, qui apparaît ici encore sous un aspect particulier.

Une des nombreuses objections que les païens adressaient aux chrétiens était celle-ci : vous prétendez que les âmes commencent d'exister. Mais alors comment concevez-vous qu'elles puissent être éternelles ? Dans le système platonicien, en effet, si les âmes sont éternelles, c'est qu'elles sont d'essence divine, c'est donc qu'elles ont toujours existé. Comment concilier, dans la vision juive et chrétienne du monde, l'idée d'un commencement *a parte ante* et d'une éternité pour l'avenir.

IRÉNÉE

Saint Irénée répond : Si certains disent que les âmes, qui ont commencé peu de temps auparavant d'exister, ne peuvent continuer d'exister pendant une longue durée de temps, et que, nécessairement, ou bien elles ne sont pas nées, afin d'être immortelles, ou bien, si elles ont commencé d'exister il leur faut mourir avec le corps, que ceux-là apprennent de nous que, sans commencement et sans fin, vraiment et toujours le même, et

5. Cf. Pierre de Labriolle, *La réaction païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle,* Paris, 1940.

toujours identique à soi, seul Dieu l'est, lui qui est le Seigneur de tous. Mais tous les êtres qui viennent de lui, tous les êtres qui ont été créés et qui deviennent, ont reçu un commencement d'existence, et par là même sont inférieurs à Celui qui les a créés, car ils ne sont pas inengendrés. Ils persévéreront cependant et continueront dans la durée des siècles, par la volonté de Dieu qui les a créés, qui leur donne au commencement la naissance et ensuite leur donne d'exister (sans cesse) [6].

C'est le principe même de la théorie chrétienne de l'immortalité : celle-ci n'est pas due en vertu de la nature même de l'âme, mais don du Créateur. L'existence et la persévérance dans l'existence sont don du Créateur.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Dans le *Deutéro-Isaïe* (*Is.*, 40, 28), on trouve peut-être une critique de la conception, proposée en *Gen.*, II, 1-3, du « repos » de Dieu, qui « achève » la création. « Yahweh est un Dieu éternel, dit le prophète anonyme dont les oracles ont été joints à ceux d'Isaïe, il a créé les confins de la terre. Il ne se fatigue ni ne se lasse. » Dans le Quatrième Evangile, un conflit entre ceux que l'auteur du Quatrième Evangile appelle « les Juifs », et Jésus, à propos du Sabbat, conduit Jésus à formuler une interprétation au moins implicite du texte célèbre du *Code sacerdotal* concernant le sabbat du Créateur. Jésus vient de guérir un infirme à la piscine des Brebis. Or, c'était un jour de sabbat. « Les Juifs dirent à celui qui venait d'être guéri : C'est le sabbat. Il ne t'est pas permis de porter ton grabat. Il leur répondit : Celui qui m'a guéri m'a dit : Prends ton grabat et marche. » (*Jn.*, 5, 9 sq.) « Les Juifs » harcèlent Jésus parce qu'il avait fait cela le jour du Sabbat. Et Jésus répond : « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à maintenant, et moi aussi j'œuvre. » (5, 17 : πατήρ μου ἕως

6. Irénée, *Adv. Haer.*, II, 34, 2, *PG*, VII, I, 835 : Si qui autem hoc in loco dicant non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperint, in multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales, vel si generationis initium acceperint cum ipso corpore mori : discant, quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum, secundum voluntatem factoris Dei, ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat.

ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.) Ce qui constitue une critique de la conception admise concernant le sabbat, non seulement du point de vue pratique, mais théorique : Dieu n'a pas cessé d'œuvrer, de créer, le septième jour; jusqu'à maintenant il opère, et le Fils aussi opère. A la suite du Second-Isaïe, Jésus, selon le Quatrième Evangile, corrige donc ce qui pouvait être compris d'une manière trop littérale dans le texte du *Code sacerdotal*.

Ce texte du Quatrième Evangile sera utilisé, nous le verrons, par saint Jérôme, lorsqu'il voudra soutenir que les âmes sont continuellement, chaque jour, créées. On lui objectait que la création, selon le premier récit de la Genèse, avait été « achevée » au septième jour. Jérôme oppose le texte de *Jean*, 5, 17, pour fonder sa conception, en fait foncièrement biblique, d'une « création continue ».

Clément d'Alexandrie rejette l'idée selon laquelle Dieu aurait cessé de créer le septième jour. Il ne faut pas, écrit Clément, comprendre le repos de Dieu comme certains le comprennent. Dieu ne cesse pas de créer. Car il est bon, et s'il cessait un jour de faire œuvre bonne, il cesserait aussi par là même d'être Dieu. Ce qu'il n'est pas permis de dire sans sacrilège. Et, plus loin, Clément ajoute : Comment la création aurait-elle pu être faite dans le temps, puisque le temps a été fait avec les êtres [7] ? Saint Augustin, nous le verrons plus loin, reprendra la même formule.

L'argumentation contre l'idée d'un arrêt, d'une cessation de l'œuvre créatrice de Dieu, que nous propose ici Clément, est aussi bien valable pour soutenir l'éternité de la création. Et c'est en effet le même raisonnement qui servira à Origène pour fonder cette thèse.

Quant à l'idée de création continuée, qui eût conduit les Pères à comprendre la signification de la durée, de la temporalité, elle n'est que maigrement développée chez eux, sauf quelques rares exceptions, dont saint Irénée (cf. II[e] partie, chap. VIII, p. 659). Le sens de la temporalité, de ce que Bergson a appelé la « durée réelle », à savoir le sens d'une création qui continue de se faire aujourd'hui même, en nous, autour de nous, a en fait manqué sérieusement à la pensée patristique, qui est tributaire, à ce point de vue, du platonisme ambiant. Il faudra attendre les découvertes positives de l'astrophysique, de la physique et de la biologie, pour redécouvrir, non plus à partir des textes mais à partir du Réel, cette dimension de la temporalité.

7. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, XVI, *PG*, IX, 369 : Οὐ τοίνυν ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ Θεοῦ πέπαυται ποιῶν ὁ Θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ Θεὸς εἶναι παύσεται (...) Πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρόνου ;

ORIGÈNE

Origène a cru devoir et pouvoir concilier l'idée juive et chrétienne de création avec l'idée de l'éternité de la création; non pas éternité du monde, mais éternité de la création qui renouvelle les mondes éternellement. Les raisons invoquées par Origène sont celles-là même du néo-platonisme; ce sont les raisons que nous verrons critiquées par saint Augustin : 1. Si Dieu n'avait pas créé de toute éternité, il serait donc demeuré oisif pendant une durée infinie de temps antérieurement à cette création. 2. Les substances intellectuelles pures ont toujours la liberté de tomber de nouveau, et de contraindre par là même le Créateur à faire un monde matériel dans lequel elles viennent s'exiler et purger leur peine.

Nous avons préféré conserver pour le paragraphe où nous exposerons, au moins dans ses grandes lignes, la métaphysique du *Peri Archôn*, l'exposé et l'examen des textes où Origène s'exprime sur ce point, afin de ne pas démanteler l'ensemble du système.

MÉTHODE D'OLYMPE

Méthode d'Olympe s'est élevé contre ces thèses origénistes, et leur a opposé la thèse traditionnelle, selon laquelle l'univers n'est pas coéternel à Dieu, la création n'est pas éternelle [8].

ORIGÈNE ET LA DOCTRINE DE L'ÉTERNEL RETOUR

Origène, qui pose la thèse de la pluralité successive des mondes, pour maintenir l'éternité de la création, rejette cependant la doctrine de l'éternel retour à l'intérieur d'une seule et même durée cosmique, à l'intérieur d'un monde, et la répétition

8. Méthode d'Olympe, *De creatis*, III, iv, v; cf. J. Farges, *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, p. 83-84.

identique des mêmes événements d'un monde à l'autre. Cette doctrine, il la trouvait professée dans le milieu philosophique hellénistique; elle avait été enseignée par les platoniciens et par les stoïciens; Origène la lisait dans le traité de Celse intitulé *Le Discours vrai :* « Semblable depuis le commencement jusqu'à la fin est la période des êtres mortels, et, selon des cycles fixés, il est nécessaire que les mêmes choses toujours qui ont été, soient dans le présent, et se produisent dans l'avenir [9]. »

C'est au nom de la liberté humaine qu'Origène rejette cette doctrine de l'éternel retour :

« Si cela était vrai, répond Origène, notre liberté serait abolie. En effet, si selon des cycles périodiques il est nécessaire qu'éternellement les mêmes événements aient lieu dans le passé, et dans le présent, et dans l'avenir, parmi les êtres mortels, il est bien évident que la nécessité incombera éternellement à Socrate de philosopher, et d'être accusé pour avoir introduit des divinités nouvelles et corrompre la jeunesse. Éternellement, Anytos et Melitos l'accuseront, et le tribunal de l'Aréopage le condamnera à mourir par la ciguë... S'il en est ainsi, je ne sais comment sera sauvée notre liberté, ni comment on pourra louer ou blâmer à juste titre. Si l'on suit l'hypothèse de Celse, si l'éternelle période des êtres mortels est toujours identique à elle-même du commencement à la fin, et si selon les cycles fixés il est nécessaire que les mêmes événements se reproduisent, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, il est donc nécessaire éternellement, selon les périodes fixées, que Moïse avec le peuple juif sorte d'Egypte, et que Jésus vienne dans cette vie accomplir les mêmes actes, qu'il a déjà accomplis non pas une fois seulement, mais une infinité de fois, de période en période. Et ce seront les mêmes qui seront chrétiens dans les cycles qui se répètent selon l'ordre fixé; et de nouveau Celse écrira ce livre qu'il a déjà écrit une infinité de fois auparavant [10]. »

Selon Celse, écrit Origène, c'est seulement la période des êtres mortels qui se répète éternellement selon des cycles déterminés, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Nombre de stoïciens disent que non seulement la période des êtres mortels est

9. Celse, apud Origène, *Contra Celsum*, IV, 65, *PG*, XI, 1133 : Ὁμοία δ'ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι, καὶ εἶναι, καὶ ἔσεσθαι.

10. Origène, *Contra Celsum*, IV, 67 : Ὅπερ ἐὰν ᾖ ἀληθὲς, τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀνήρηται. Εἰ γὰρ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι, καὶ εἶναι, καὶ ἔσεσθαι ἐν τῇ τῶν θνητῶν περιόδῳ, δῆλον, ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ Σωκράτη μὲν φιλοσοφήσειν, καὶ κατηγορηθήσεσθαι ἐπὶ καινοῖς δαιμονίοις... κ. τ. λ. ... Ἰησοῦν δὲ πάλιν ἐπιδημῆσαι τῷ βίῳ τὰ αὐτὰ ποιήσοντα, ἅπερ οὐχ ἅπαξ, ἀλλ' ἀπειράκις κατὰ περιόδους πεποίηκεν· κ. τ. λ.

identique à elle-même, mais aussi celle des êtres immortels et de ceux qui sont, selon eux, des dieux. Car après l'*ekpurôsis* de l'univers, qui s'est déjà produite une infinité de fois, et qui se reproduira une infinité de fois, le même ordre, du commencement à la fin, sera pour tous comme il a été. Les philosophes du Portique essaient cependant, je ne sais comment, d'amender de quelque manière les absurdités qui s'ensuivent; ils disent que toutes choses seront absolument semblables d'une période à l'autre, en sorte que ce n'est pas Socrate qui sera de nouveau, mais un homme absolument semblable à Socrate, épousant une femme absolument semblable à Xantippe, et accusé par des hommes absolument semblables à Anytos et à Melitos [11].

Dans le *Peri Archôn* déjà, c'était au nom de la liberté humaine qu'Origène avait repoussé la doctrine de l'éternel retour :

« Ceux qui affirment l'apparition successive de mondes entièrement semblables, égaux en toutes choses les uns aux autres, je ne sais de quelles preuves ils pourraient étayer leur assertion. Si l'on prétend, en effet, qu'un second monde sera semblable en tout à celui-ci, il faudra qu'Adam et Ève y refassent exactement ce qu'ils ont fait en celui-ci; le même déluge s'y reproduira; le même Moïse fera encore sortir d'Égypte un peuple de six cent mille hommes environ; Judas y trahira une seconde fois le Seigneur; une seconde fois, Paul y gardera les vêtements de ceux qui lapideront Etienne; il faudra admettre que tout ce qui s'est fait dans la vie de ce monde-ci, se refera une seconde fois [12]. »

« Je ne crois pas que cette théorie puisse être soutenue par une raison quelconque, s'il est vrai que les âmes sont conduites à agir par la liberté du choix, si leur progrès et leurs chutes doivent être attribués à la puissance de leur propre volonté. Les âmes, en effet, ne sont pas contraintes d'agir suivant un certain cours qui, au bout d'un grand nombre de siècles, tourne de nouveau dans le même cercle; ce n'est pas là ce qui les pousse à faire telle ou telle chose, à désirer ceci ou cela; mais là où tend la liberté de leur génie propre, c'est là qu'elles dirigent le cours de leurs actions [13]. »

11. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, IV, 68.
12. ORIGÈNE, *De Princ.*, II, III, 4-5, éd. KOETSCHAU, p. 119.
13. ORIGÈNE, *Ibid.*, trad. P. DUHEM, *Op. cit.*, II, p. 450.

BASILE DE CÉSARÉE

L'idée d'une éternité du monde, dans la philosophie grecque, était liée à l'idée de la divinité du monde. C'est parce qu'incréé et divin que le cosmos était sans commencement ni fin. Les astres sont inengendrés et incorruptibles. Ce sont des substances échappant au devenir. Dans la tradition hébraïque, l'idée d'un commencement et d'une fin du monde sont liées, elles aussi, mais à la thèse initiale inverse : le monde n'est pas divin, il n'est pas absolu, il est créé. L'Absolu est maître de son œuvre qui est entre ses mains. Les Pères de l'Église établissent clairement le rapport qu'il y a entre les deux thèses du commencement et de la fin du monde :

« La nature bienheureuse, la bonté exempte d'envie, l'objet d'amour de tout ce qui est raisonnable, la beauté très désirable, le principe des êtres, la source de vie, la lumière spirituelle, la sagesse inaccessible (Dieu) : c'est Lui qui, *au commencement, a créé le ciel et la terre.*

« Ne t'imagine donc pas, homme, que le monde visible n'a pas commencé. Non, parce que les (astres) en mouvement dans le ciel courent en cercle autour de nous, et que le commencement du cercle échappe à la simple perception des sens, ne va pas croire qu'aient toujours existé les corps qui sont emportés par ce mouvement circulaire... Même si la perception nous en échappe, il faut en vérité qu'il y ait un point d'où soit parti celui qui, à l'aide d'un centre et d'un rayon, a tracé la circonférence. Ainsi toi-même — parce que les objets qui se meuvent en cercle reviennent sur eux par un mouvement égal et continu —, ne laisse pas s'introduire en toi l'erreur d'un monde sans commencement ni fin. Car *la figure de ce monde passe* et *le ciel et la terre passeront.*

« Aux dogmes de la consommation (de l'univers) et de la transformation du monde, préludent brièvement ici les enseignements élémentaires de la doctrine inspirée : *Au commencement Dieu créa.* Ce qui a commencé avec le temps, doit de toute nécessité finir aussi avec le temps. Si la création a un commencement temporel, ne doute pas de sa fin. Car la géométrie, les recherches arithmétiques, les études sur les solides, la fameuse astronomie (toute) cette laborieuse vanité, à quelle fin s'acheminent-elles ? pour autant du moins que ceux qui s'y adonnent croient ce monde visible, coéternel au Dieu créateur de l'univers, qu'ils l'élèvent — tout matériel et limité qu'il soit — au même degré de gloire que la nature invisible et infinie, sans parvenir

à concevoir que ce dont les éléments sont sujets à se corrompre et à changer, doit nécessairement subir, dans l'ensemble, les mêmes vicissitudes qui affectent les parties. Mais ils sont *devenus vains dans leurs pensées; leur cœur sans intelligence s'est enténébré;* et, *bien qu'ils se disent sages, ils ont perdu la raison* au point d'affirmer, les uns que le ciel existe avec Dieu de toute éternité, les autres qu'il est Dieu, sans commencement ni fin, et cause de l'économie qui règne en toutes les parties du monde [14]. »

GRÉGOIRE DE NYSSE

« Si quelqu'un, considérant le déroulement régulier de l'univers, par lequel il se fait une idée de l'espacement temporel, avoue ne pas admettre cet arrêt de tout mouvement prédit dans l'Ecriture, cet homme-là évidemment ne croit pas davantage que Dieu ait donné l'existence au ciel et à la terre. Celui qui reconnaît une origine au mouvement n'a pas un doute sur son terme et celui qui ne lui reconnaît pas un terme n'en admet pas non plus le commencement. Nous, de même que nous pensons que l'agencement harmonieux des siècles est l'œuvre de la parole divine, croyant, comme dit l'Apôtre, que le visible vient de l'invisible, nous portons la même foi en la parole de Dieu, qui nous prédit l'arrêt nécessaire des choses [15]. »

AMBROISE DE MILAN

C'est, nous dit saint Ambroise, pour s'opposer à cette erreur qu'est la doctrine de l'éternité du monde, imaginé comme coéternel à Dieu, que l'Ecriture commence ainsi : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre [16]. C'est aussi pour que nous

14. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, I, 2, 3, trad. S. Giet.

15. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XXIII, 209 b, trad. J. Laplace, *SC*.

16. Ambroise, *Hexaéméron*, I, II, *PL*, XIV, 124 : Unde divino spiritu praevidens sanctus Moyses hos hominum errores fore, et forte jam coepisse, in exordio sermonis sui sic ait, *In principio fecit Deus coelum et terram* (*Gen.*, I, 1), initium rerum, auctorem mundi, creationem materiae comprehendens; ut Deum cognosceres ante initium mundi esse, vel ipsum esse initium universorum.

ne pensions pas que le monde est incréé, et participant de la substance divine [17]. Comment les païens peuvent-ils soutenir que le monde est coéternel à Dieu, l'associer ainsi au Créateur de toutes choses, et revendiquer pour la créature l'égalité avec lui, penser que le corps matériel du monde puisse être conjoint à la nature invisible et inaccessible de Dieu, alors qu'ils ne peuvent pas nier, selon leur propre jugement, que ce dont les parties sont soumises à la corruption et à l'altération, la totalité nécessairement en est soumise aux mêmes passions que ses parties [18] ? Ce n'est pas en vain que le texte biblique nous enseigne la création. Car nombre de Gentils qui veulent que le monde soit coéternel à Dieu, comme l'ombre de la Puissance divine, assurent aussi que le monde subsiste en vertu de ses propres ressources, par soi; quoiqu'ils reconnaissent que Dieu est la cause du monde, ils veulent cependant que le monde soit fait non par la volonté et la décision divines, mais comme le corps est cause de l'ombre. L'ombre adhère en effet au corps, et la splendeur à la lumière, davantage par nécessité naturelle que par un acte volontaire et délibéré. Il est donc bon que Moïse écrive : Dieu créa le ciel et la terre. Moïse n'a pas écrit : Dieu fit en sorte que le monde subsiste; il n'a pas dit : Dieu fournit au monde la cause de l'existence; mais : « *Il créa* », comme un être bon fait ce qui sera utile, comme un être sage fait ce qu'il a jugé être le meilleur; comme un être tout puissant crée ce qu'il a prévu dans sa totalité [19].

17. Ambroise, *Ibid.*, I, III, *PG*, XIV, 126 : *In principio*, inquit. Quam bonus ordo, ut illud primum assereret, quod negare consueverunt, et cognoscerent principium esse mundi, ne sine principio mundum esse homines arbitrarentur... Dedit ergo principium mundo, dedit etiam creaturae infirmitatem, ne anarchon, ne increatum, et divinae consortem substantiae crederemus.

18. Ambroise, *Ibid.*, I, III, 11, *PL*, XIV, 127 : Quomodo ergo coaeternum Deo mundum asserunt, et creatori omnium sociant, atque aequalem esse disputant creaturam, corpusque materiale mundi invisibili illi atque inaccessibili naturae divinae conjungendum putant, cum praesertim secundum suam sententiam non possint negare, quoniam cujus partes corruptioni et mutabilitati subjacent, hujus necesse est universitatem iisdem passionibus, quibus propriae portiones ejus sunt obnoxiae, subjacere ?

19. Ambroise, *Ibid.*, I, V, 18, *PL*, XIV, 131 : Nec otiose utique factum legimus; quia gentiles plerique qui coaeternum Deo mundum volunt esse, quasi adumbrationem virtutis divinae, asserunt, etiam sua sponte subsistere; et quamvis causam ejus Deum esse fateantur, causam tamen factum volunt non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est. Adhaeret enim umbra corpori, et fulgor lumini naturali magis societate, quam voluntate arbitra. Pulchre ergo ait Moyses, quia *fecit Deus coelum et terram*. Non dixit quia subesse fecit; non dixit quia causam mundo ut esset, praebuit; sed *fecit* quasi bonus quod foret utile : quasi sapiens quod optimum judicabat : quasi omnipotens quod amplissimum praevidebat.

C'est au commencement du temps que Dieu a créé le ciel et la terre. Car le temps existe depuis qu'existe ce monde, il n'existait pas avant le monde [20].

A l'objection païenne : pourquoi Dieu a-t-il tardé à envoyer le salut à l'humanité, Ambroise répond en renvoyant à la réalité naturelle, biologique, à l'ordre de la création, où les moissons, le temps de la maturité, sont tardifs :

« L'Univers a eu, comme toutes choses, des commencements imparfaits, pour que la foi chrétienne, à la blanche chevelure, en couronnât finalement la vénérable vieillesse. Que ceux qui s'en choquent s'en prennent aussi aux moissons parce que la fécondité en est tardive; ou aux vendanges parce qu'elles n'ont lieu que vers la fin de l'année; ou à l'olive, parce que son fruit est le dernier à mûrir [21]. »

Mais une autre objection, plus difficile, était opposée par les philosophes païens à la vision chrétienne des choses; cette objection ne porte plus seulement sur l'attente à l'intérieur de l'histoire, mais sur l'idée même d'un commencement du monde.

C'est l'objection, qu'après bien d'autres, Proclus formulera ainsi : « Dans quelle intention Dieu, après une paresse d'une infinie durée, viendra-t-il à créer ? Parce qu'il pense que c'est mieux ? Mais auparavant, ou il l'ignorait, ou il le savait; dire qu'il l'ignorait, c'est absurde; et s'il le savait, pourquoi n'a-t-il pas commencé auparavant [22]. »

AUGUSTIN

Cette objection à la doctrine chrétienne de la création, tous les adversaires du christianisme s'en servaient, non seulement les philosophes, mais aussi les hérétiques. Saint Augustin y répond dans des traités dirigés contre les manichéens.

Les adversaires disent : Si c'est dans un certain commencement temporel que Dieu a créé le ciel et la terre, que faisait-il donc avant de créer le ciel et la terre ? Et pourquoi lui a-t-il plu, tout à coup, de faire ce qu'il n'avait jamais fait auparavant pendant des temps éternels ?

20. Ambroise, *Ibid.*, I, vi, 20, *PL*, XIV, 132 : In principio itaque temporis coelum et terram Deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum.

21. Ambroise, *Ep.*, XVIII, 28, trad. P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, p. 468.

22. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 88 c, éd. Diel, I, p. 288. Cf. les textes d'Origène cités II[e] partie, chap. 3, p. 400-403.

Augustin répond : Dieu, dans le principe, a créé le ciel et la terre, non pas dans un principe temporel (dans un commencement temporel), mais dans le Christ, le Verbe qui était auprès du Père, par qui et en qui tout a été fait.

C'est la première réponse d'Augustin. Le Christ, dont il est enseigné au début de l'Evangile de Jean, qu'il était le Logos au commencement présent auprès du Père, et que par lui tout a été fait, le Christ dont il est dit dans les Epîtres pauliniennes de la captivité qu'en lui tout a été créé, c'est lui le principe dont parle la Genèse. L'expression : *in principio* n'a donc plus, dans cette lecture, un sens temporel. C'était déjà la lecture d'Origène (cf. II[e] partie, chap. 3, p. 400).

Mais Augustin ne se contente pas de cette réponse qui évacuait le sens littéral du texte biblique. Il avance une autre solution, philosophique celle-là, que nous retrouverons dans toute son œuvre, et qui était déjà formulée par saint Ambroise.

Même si nous admettons que Dieu a créé le ciel et la terre dans un commencement temporel, nous devons comprendre qu'avant le commencement du temps, il n'y avait pas de temps. Dieu en effet a créé même le temps; et donc, avant qu'il ne fît le temps, il n'y avait pas de temps. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il y a eu un temps où Dieu n'avait encore rien créé. Comment pouvait-il y avoir un temps que Dieu n'avait pas créé, puisqu'il est lui-même le créateur de tous les temps ? Et si le temps commence d'être avec le ciel et la terre, on ne peut pas trouver un temps où Dieu n'avait pas encore fait le ciel et la terre [23].

Nous ne disons pas que ce monde est coéternel à Dieu, car l'éternité de ce monde n'est pas la même que l'éternité de Dieu. Dieu a créé le monde, et ainsi, avec la création elle-même que Dieu a faite, le temps a commencé d'exister; et c'est dans ce sens qu'il est parlé de temps éternels. Mais les temps ne sont pas

23. Augustin, *De Gen. contra Manich.*, I, 3 (II) : Dicunt : Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram ? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna ? His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia... Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora : et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator ? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat coelum et terram.

éternels comme Dieu est éternel, car Dieu est avant tous les temps, lui qui est le créateur des temps [24].

« N'est-il pas vrai qu'ils sont pleins de leur vieille erreur ceux qui nous disent : « Que faisait Dieu avant de créer le ciel et « la terre ? » S'il était oisif, inactif, pourquoi, demandent-ils, ne l'est-il pas resté dans la suite des temps, de même qu'antérieurement il s'abstenait de tout œuvre ? S'il s'est produit en Dieu un mouvement nouveau, une volonté nouvelle, en vue de créer ce qu'il n'avait pas encore créé, peut-on parler d'une « éternité » véritable, là où naît une volonté qui n'existait pas auparavant ? En effet, la volonté de Dieu n'est pas une créature; elle préexiste à toute créature : rien ne se créerait sans cette antériorité de la volonté du Créateur. La volonté de Dieu tient donc à sa substance même. Si dans la substance divine, quelque chose naît, qui n'existait pas auparavant, on ne peut plus véritablement la déclarer éternelle. Et si de toute éternité Dieu voulait l'existence de la créature, pourquoi la créature n'est-elle pas éternelle, elle aussi [25] ? »

« Comment des siècles innombrables auraient-ils pu s'écouler, puisque vous qui êtes l'auteur et le fondateur des siècles, vous ne les aviez pas encore créés ? Comment y eût-il eu un temps, si vous ne l'aviez vous-même établi ? Et comment se fût-il écoulé, s'il n'existait pas encore ?

« Et donc, du moment que vous êtes Celui par qui tous les temps existent, s'il y a eu un temps avant que vous fissiez le ciel et la terre, pourquoi dit-on que vous demeuriez dans l'inaction ? Ce temps même, c'était vous qui l'aviez fait, et nul temps n'a pu courir avant que vous eussiez fait le temps. Si, par contre, avant le ciel et la terre il n'y avait pas de temps, pourquoi demander ce que vous faisiez « alors » ? Là où il n'y avait pas de temps, il n'y avait pas non plus d' « alors ».

« Non, ce n'est pas dans le temps que vous précédez les temps : autrement vous n'auriez pas précédé tous les temps. Mais vous précédez les temps passés de toute la hauteur de votre éternité toujours présente, et vous dominez tous les temps à venir, parce qu'ils sont à venir, et qu'aussitôt venus ils seront passés, tandis que vous, « vous restez toujours semblable, et vos années ne « s'évanouissent point ». Vos années ne vont ni ne viennent,

24. AUGUSTIN, *De Gen. contra Manich*, I, II, 4 : Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non ejus aeternitatis est hic mundus, cujus aeternitatis est Deus : mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum.

25. AUGUSTIN, *Conf.*, XI, X, 12, trad. DE LABRIOLLE.

tandis que les nôtres vont et viennent, afin que toutes viennent. Vos années subsistent toutes simultanément, parce que justement elles subsistent; elles ne s'en vont pas, chassées par d'autres qui arrivent, parce qu'elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes auront cessé d'être. « Vos années sont comme un seul jour » et votre « jour » ne se renouvelle pas chaque jour; c'est un « aujourd'hui », et cet aujourd'hui ne fait pas place à un lendemain, pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui, c'est l'Eternité, *hodiernus tuus aeternitas*. Aussi avez-vous engendré un Etre coéternel, auquel vous avez dit : « C'est aujourd'hui que je t'ai engendré. » C'est vous qui avez fait tous les temps, vous êtes avant tous les temps, et il n'est pas possible qu'en un temps quelconque le temps ne fût pas [26]. »

La réponse d'Augustin à l'objection des philosophes demeure valable : c'est dans l'aujourd'hui éternel de Dieu que le monde est créé. La question du temps antérieur à la création n'a pas de sens, car le temps ne se mesure que par et dans la création. Avant la création, il n'y avait pas de temps. C'est encore le principe de la réponse qu'Augustin proposera dans *la Cité de Dieu*.

Les raisons des philosophes, Augustin les expose lui-même, et parmi ces raisons, nous allons en trouver quelques-unes qui sont celles-là mêmes qu'Origène a invoquées pour soutenir lui aussi l'éternité de la création et donc la pluralité successive des mondes. Mais Origène a repoussé les conséquences de certains principes qu'il admettait. Nous retrouverons ces problèmes lorsque nous nous arrêterons sur la métaphysique origéniste. Les arguments des néo-platoniciens sont, nous dit saint Augustin, les suivants :

« Aucune science ne peut embrasser rien d'infini; en conséquence, disent-ils, Dieu n'a en lui-même que des raison finies. Il n'est pas croyable d'ailleurs que sa bonté soit jamais restée oisive : car son activité ne peut commencer dans le temps après une éternelle abstention, comme s'il regrettait son repos antérieur sans début et qu'en conséquence il décidât de se mettre à l'œuvre. Il est donc nécessaire, ajoutent-ils, que les mêmes événements se répètent toujours, soit que le monde demeure en sa mutabilité — le monde qui a toujours existé et qui cependant, sans commencement temporel, a été fait —, soit qu'il disparaisse et renaisse incessamment par des révolutions répétées et destinées à se répéter sans fin. Car assigner un commencement donné à l'œuvre de Dieu, c'est donner à croire que Dieu a en quelque sorte condamné sa première oisiveté éternelle comme molle et paresseuse, et souverainement déplaisante à lui-même, et qu'il

26. AUGUSTIN, *Ibid.*, XI, XIII, 15, trad. cit.

l'a changé pour cette raison. Si, d'autre part, on lui attribue d'accomplir sans fin des œuvres temporelles, mais les unes après les autres de manière à parvenir un jour à la création de l'homme qu'il n'avait encore jamais fait, il semblerait avoir agi non sous l'effet de la science, incapable, selon eux, d'embrasser l'infini, mais à l'improviste, comme cela lui est venu, sous l'effet de l'inconstance et du hasard. Mais, disent-ils encore, si l'on admet ces révolutions qui ramènent les même êtres temporels, soit que le monde demeure toujours, soit qu'il meure et naisse tour à tour selon les mêmes révolutions, on cesse d'imputer à Dieu ou un lâche repos, et si prolongé qu'il est sans commencement, ou une téméraire imprévoyance dans son activité : car sans ces retours des mêmes événements, on a des changements d'une infinie variété que nulle science, nulle prescience divine ne peuvent embrasser [27]. »

Dans *la Cité de Dieu,* Augustin développe et précise les arguments qu'il avait déjà présentés dans ses œuvres antérieures. Il apporte des éléments nouveaux :

« Ceux qui admettent comme nous que Dieu a créé le Monde, mais qui nous demandent en quel temps le Monde a commencé, devraient bien songer à ce qu'ils répondraient à cette question : En quel lieu le Monde a-t-il été fait ? De même, en effet, qu'on nous demande pourquoi il a été fait à tel instant, et non pas auparavant, il nous est loisible de demander pourquoi il a été fait où il est, et non pas ailleurs. Puisqu'ils imaginent, avant l'existence du Monde, une durée infinie, et qu'il leur semble impossible que Dieu soit demeuré oisif pendant cette durée, qu'ils conçoivent donc aussi, hors du monde, un lieu d'étendue infinie; et si quelqu'un vient leur dire que la toute-puissance de Dieu n'a pu faire défaut à ces espaces, ne seront-ils pas forcés de rêver, avec Epicure, à des mondes innombrables ? Entre eux et lui, il y aura cette seule différence qu'Epicure attribuait la génération et la dissolution de ces mondes au mouvement fortuit des atomes; eux, au contraire, devront dire qu'ils ont été créés par Dieu qui ne pouvait, à leur avis, ne pas remplir l'immensité sans borne des lieux qui s'étendent autour de ce monde-ci; ils devront croire également de ces mondes, comme ils le croient de celui-ci, qu'aucune cause ne les saurait détruire... La substance de Dieu, ils ne la bornent pas, ils ne lui imposent aucune détermination, ils ne lui assignent l'étendue d'aucun lieu; ils pensent, comme il convient de le faire au sujet de Dieu, qu'elle est partout, tout entière, par une présence incorporelle; vont-ils donc dire qu'elle est absente de l'immense espace de ces lieux extérieurs au monde,

27. AUGUSTIN, *De Civitate Dei,* XII, XVIII, 1, trad. G. COMBÈS modifiée.

qu'elle occupe le seul lieu où se trouve ce monde-ci, ce lieu si exigu en comparaison de cette étendue infinie ? Je ne pense pas qu'ils aillent jusqu'à formuler de telles sottises.

« Puis donc qu'ils affirment l'existence d'un seul Monde, dont la masse corporelle est très grande, mais qui est, cependant, fini et qui réside, borné, en son lieu; puisqu'ils déclarent qu'il a été créé par l'œuvre de Dieu; ce qu'ils répondent à cette question : Pourquoi Dieu s'est-il abstenu de toute œuvre au sein de ces lieux infinis qui sont hors du Monde ? qu'ils se le répondent à eux-mêmes lorsqu'ils demandent : Pourquoi Dieu s'est-il abstenu de toute œuvre durant ces temps infinis qui ont été avant le Monde ? »

« Dira-t-on que ce sont conceptions vides que celles par lesquelles on imagine un lieu infini, alors qu'il n'y a pas de lieu hors de ce Monde ? Nous répondrons de même que ces temps écoulés pendant lesquels Dieu serait demeuré oisif sont des conceptions vides, car il n'y a pas eu de temps avant que le Monde ne fût [28]. »

« Entre le temps et l'éternité, on pose, avec raison, cette distinction : Le temps n'existe pas sans un changement qui s'opère par le mouvement, tandis que, dans l'éternité, il n'y a aucun changement. Dès lors, il est évident que le temps n'eût point été si une créature n'avait été produite, en laquelle quelque chose changeât par un mouvement; dans ce changement, dans ce mouvement, des états différents, qui ne peuvent coexister, cèdent et se succèdent les uns aux autres, et de leurs durées plus longues ou plus courtes, résulte le temps.

« C'est Dieu, dont l'éternité est exempte de tout changement, qui crée et ordonne le temps; comment serait-il possible de prétendre qu'il a créé le Monde après l'écoulement d'une durée, c'est ce que je ne voie point, à moins de prétendre aussi que le Monde a été précédé par quelque autre créature dont les mouvements servissent à définir le cours du temps. Mais les Saintes Lettres, dont la véracité est absolue, disent que Dieu a créé le ciel et la terre au commencement; on doit donc entendre par là que Dieu n'avait rien créé auparavant; en effet, s'il avait créé un certain être avant toutes les autres choses qu'il a créées, c'est de cet être là qu'on eût plutôt dit : Dieu l'a créé au commencement. Dès lors, il n'est point douteux que le Monde n'a pas été créé dans le temps, mais avec le temps, *proculdubio, non est Mundus factus in tempore, sed cum tempore.*

« Ce qui est fait *dans* le temps est fait après un certain temps et avant un certain autre temps, après le temps passé et avant

28. AUGUSTIN, *De Civitate Dei,* XI, V, trad. P. DUHEM, II, p. 465-466.

le temps futur; mais (lorsque le Monde fut créé), il ne pouvait pas y avoir un temps passé, puisqu'il n'y avait aucune créature dont le changement, effet du mouvement, produisît le temps.

« Le Monde a été créé *avec* le temps, si le mouvement, producteur de changement, a été créé lors de la fondation du Monde [29]. »

Les philosophes néo-platoniciens reconnaissaient bien que Dieu est cause du monde, mais cette causalité, selon eux, n'était pas une causalité volontaire, libre, une causalité de décision, une causalité créatrice. Nous lirons, au chapitre prochain, les textes où Plotin exprime le genre de causalité qu'il attribue à l'Un. Les néo-platoniciens n'admettaient pas non plus, comme nous l'avons déjà vu, l'idée d'une initiative créatrice, d'un commencement du monde, et ceci pour éviter d'attribuer à Dieu un caprice. Saint Augustin invite alors ses adversaires à porter leur attention sur un autre problème, celui de l'âme. Pour être cohérente, la thèse néo-platonicienne doit poser que l'âme humaine aussi est coéternelle à Dieu, tout comme le monde, et c'est ce qu'enseigne en effet cette philosophie. L'âme est parcelle de la substance divine. Saint Augustin attaque alors ce système au nom de l'expérience, et sur le point le plus faible non seulement du néo-platonisme mais de toutes les métaphysiques qui considèrent l'âme comme une part de la substance divine, et donc coéternelle à Dieu : la doctrine de la chute. C'est un fait d'expérience que l'âme est malheureuse, misérable, soumise aux passions, aux imperfections, au vice, à la peur et au chagrin, etc. Il y a donc, par rapport à la condition supposée éternellement divine de l'âme, quelque chose de nouveau qui est survenu à l'âme. Le mythe orphique, Empédocle, Platon dans le *Phèdre*, le *Phédon*, la *République*, Plotin et ses disciples, parlent alors d'une chute, d'une catastrophe. Dans le système qu'ils nous proposent, il y a donc aussi une initiative, non plus créatrice, mais catastrophique. Ils nous répondent que l'âme déchoit et tombe, mais remonte à sa condition divine, selon des cycles périodiques éternellement répétés. Mais alors, l'âme ne sera jamais heureuse ?

« Mais pourquoi a-t-il plu au Dieu éternel de faire alors le ciel et la terre, qu'auparavant il n'avait pas faits ? Si ceux qui parlent ainsi veulent prétendre que le monde est éternel, sans aucun commencement, et n'a donc pas été fait par Dieu, ils tournent complètement le dos à la vérité et sont en proie à la folie mortelle de l'impiété. Car, outre les voix prophétiques, le monde lui-même, par ses changements et ses révolutions si bien ordonnées comme par la splendeur de toutes les choses visibles, proclame silencieusement, pour ainsi dire, et qu'il a été fait, et

29. AUGUSTIN, *Ibid.*, XI, VI, trad. P. DUHEM, II, p. 466-467.

qu'il n'a pu l'être que par un Dieu ineffablement et invisiblement grand, ineffablement et invisiblement beau.

« Pour d'autres, le monde est certes l'œuvre de Dieu; toutefois, il n'a pas eu de commencement temporel, mais un principe de création, en sorte que, d'une manière qu'on a peine à comprendre, il ait toujours été fait. Ceux-là, s'imaginent, par cette manière de parler, mettre Dieu à couvert de toute apparence de résolution capricieuse : peut-on croire, en effet, que tout à coup lui serait venue à l'esprit l'idée jamais conçue auparavant de faire le monde, et qu'il ait acquis une volonté nouvelle, alors qu'il est de tout point immuable ? Mais je ne vois pas comment, en d'autres domaines, ils peuvent soutenir cette opinion, surtout à propos de l'âme. S'ils prétendent en effet qu'elle est coéternelle à Dieu, il leur devient impossible d'expliquer d'où lui est survenue une misère nouvelle, jamais éprouvée par elle auparavant dans son éternité. Diront-ils qu'elle a toujours subi des alternatives de misère et de bonheur ? Il sera nécessaire aussi de dire que ces alternatives ne cesseront pas. D'où une conséquence absurde : quand même on la dit heureuse, elle ne l'est certainement pas, si elle prévoit sa misère et sa honte future; si elle ne les prévoit pas mais s'estime devoir être toujours heureuse, une fausse croyance la rend alors bienheureuse, or rien de plus insensé ne peut se dire. Et si l'on pense que toujours, au cours des siècles infinis, elle a traversé des alternatives de misère et de bonheur, mais que maintenant, enfin délivrée, elle ne retombera plus dans la misère, on reste néanmoins obligé d'admettre qu'elle n'a jamais été véritablement heureuse, mais va commencer seulement à l'être d'un bonheur nouveau, qui ne trompe pas. On avouera donc alors qu'il lui survient quelque chose de nouveau, quelque chose de grand et de magnifique qu'elle n'a jamais connu auparavant durant son éternité. Niera-t-on que Dieu, par un dessein éternel, soit la cause de cette nouveauté ? c'est nier en même temps qu'il soit l'auteur de sa béatitude, ce qui est une abominable impiété. Diront-ils que Dieu lui-même par un dessein nouveau a décidé que l'âme désormais serait heureuse pour toujours ? Comment alors le montreront-ils indemne de cette mutabilité qu'eux non plus ne veulent pas admettre [30] ? »

Nous reviendrons longuement sur ces problèmes de l'âme dans les chapitres suivants. Ce qui est important dans le texte de saint Augustin que nous venons de lire, c'est la liaison qu'Augustin, à juste titre, discerne entre l'anthropologie et la cosmologie. N'importe quelle anthropologie n'est pas appariée à n'importe quelle cosmologie. La cosmologie antique, dont la thèse

30. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XI, IV, 2, trad. G. COMBÈS.

première était l'éternité et la divinité du monde, comportait nécessairement une anthropologie selon laquelle les âmes, d'essence divine, tombent dans le monde, selon des cycles éternellement répétés; l'idée d'éternité du monde est liée à la doctrine de la préexistence des âmes, et celle-ci à son tour au mythe de l'éternel retour. Nous verrons comment Origène avait déjà souligné la connexion organique entre ces thèses.

Il n'en reste pas moins que la critique qu'Augustin adresse au platonisme et au néo-platonisme à propos de cette doctrine de la chute de l'âme, du retour, et de sa chute renouvelée indéfiniment, porte aussi contre le système d'Origène, qui propose une fois de plus ce thème orphique et platonicien de la chute des intelligences dans les corps, de leur retour à une condition divine et incorporelle, et de la réitération au moins possible de la chute.

Dans le livre XII de la *Cité de Dieu*, Augustin revient sur ce problème et sur cette difficulté que représentait, pour un philosophe de formation platonicienne, la non-éternité de l'homme. « En traitant le problème de l'origine du monde, écrit saint Augustin, nous avons répondu à ceux qui refusent de croire que le monde a commencé et n'a pas toujours existé [31]. » Saint Augustin avait souligné la connexion entre la thèse hellénique de l'éternité du monde et l'autre thèse non moins constante dans toute la tradition platonicienne, celle de l'éternité de l'âme. Les philosophes païens demandaient « pourquoi l'homme n'a pas été créé lors des temps innombrables et sans fin du passé, mais si tard que, d'après l'Ecriture, nous comptons moins de six mille ans depuis sa création [32] ». Le nombre d'années, remarque saint Augustin, ne change rien au problème philosophique lui-même. Six mille ans, six cent mille ou six cents millions d'années ou plus, comparés à l'éternité sans fin de Dieu, doivent être tenus pour rien. Le problème demeure : pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé l'homme plus tôt ? Pourquoi l'homme n'est-il pas créé de toute éternité ?

« Or pour résoudre ce problème, des philosophes de ce monde ont cru devoir introduire une marche circulaire du temps, *circuitus temporum*, pour renouveler la nature en y introduisant perpétuellement les mêmes êtres; ainsi se succéderaient sans arrêt les mouvements périodiques de siècles qui viennent et s'en vont, soit que ces révolutions s'accomplissent dans un monde permanent, soit qu'à de certaines époques un monde mourant et renaissant présente sans cesse comme nouveaux les mêmes êtres passés et futurs. De cette dérision, ces philosophes ne peuvent

31. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XII, XIII, trad. cit.
32. AUGUSTIN, *Ibid.*

aucunement affranchir l'âme immortelle, fût-elle en possession de la sagesse : sans arrêt, elle va vers une fausse béatitude et revient sans arrêt vers une misère véritable. Comment serait-elle vraie, cette béatitude en l'éternité de laquelle on n'a jamais foi, quand l'âme y est, ou pleine d'ignorance au sein de la vérité, si elle ne connaît pas sa misère future; ou, si elle la craint, pleine de misère au sein de la béatitude ? Mais si elle passe à la béatitude sans crainte de retour à la misère, c'est donc qu'il survient dans le temps quelque chose qui ne finit pas dans le temps. Pourquoi dès lors n'en serait-il pas de même du monde ? Pourquoi en serait-il autrement de l'homme fait dans le monde [33] ? »

Les philosophes éviteraient ainsi, écrit saint Augustin, je ne sais quels faux cycles, *falsi circuitus*, enseignés par une fausse sagesse, en adoptant la saine doctrine du chemin droit *recti itineris*.

« Il en est qui invoquent ce passage de l'*Ecclésiaste* : « Ce qui « a été est ce qui sera et ce qui s'est fait est ce qui se fera : il n'y « a rien de nouveau sous le soleil. Qu'il y ait quelque chose dont « on dise : vois ceci, c'est du nouveau ! Cela a déjà été aux « siècles qui furent avant nous. » Il s'agirait selon eux de ces révolutions qui ramènent aux mêmes états tous les mêmes êtres [34]. »

Mais, remarque justement saint Augustin, dans le livre de l'*Ecclésiaste*, il n'est pas question du retour éternel cosmologique, au sens où les philosophes grecs l'entendent, mais de ce qui est écrit plus haut dans le même livre : « Une génération s'en va, une génération vient... Le soleil s'est levé, le soleil s'est couché... Le vent va vers le midi..., etc. » A l'intérieur du monde, il y a des rythmes, des répétitions saisonnières; les hommes et les événements se répètent, sans être identiques cependant. Aujourd'hui, au XX^e^ siècle, nous ajouterions : les civilisations naissent, les civilisations meurent, selon, aussi, un certain rythme, et non sans certaines répétitions. Mais ces reprises à l'intérieur de l'histoire ne sont nullement identiques au mythe antique de l'Eternel retour.

« Mais loin de nous, loin de la foi véritable, *absit autem a recta fide*, de penser que ces paroles de Salomon imposeraient à notre foi ces révolutions des philosophes qui font tourner en cercle les temps et les choses temporelles. Ainsi, dans l'école de l'académie d'Athènes, le philosophe Platon a, dans son siècle,

33. AUGUSTIN, *Ibid.*, XII, XIV, 1, trad. cit.
34. AUGUSTIN, *Ibid.*, XII, XIV, L. Origène invoquait précisément ce texte de l'*Ecclésiaste*, cf. p. 403.

enseigné des disciples : de même, dans des siècles innombrables du passé, à intervalles très éloignés mais bien définis, dans la même cité, dans la même école, le même Platon aurait eu les mêmes disciples et il les retrouvera au cours des innombrables siècles de l'avenir. Loin de nous, dis-je, de telles croyances ! Une seule fois, en effet, le Christ est mort pour nos péchés, et, ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus : la mort n'a plus d'empire sur lui (*Rom.*, VI, 9); *semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris*... Et nous, après la résurrection, nous serons éternellement avec le Seigneur [35]. »

SYNÉSIOS DE CYRÈNE

La doctrine de l'éternel retour demeurait une des thèses essentielles de l'hellénisme. Jusqu'au sein de l'Eglise, elle garda quelque temps encore des représentants isolés. Ainsi ce philosophe devenu évêque, Synésios de Cyrène (370-415 environ) :

« ... l'unité d'un monde tout parfait, où une dépendance étroite unit nécessairement la patrie que nous habitons et les corps célestes qui nous environnent. Ceux-ci terminent-ils leur cycle et reprennent-ils leur course — croyons-en la doctrine commune aux Egyptiens et aux Hellènes —, le retour de leur influence ramène ici-bas les conjonctures d'autrefois [36]. »

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE

Némésius d'Emèse, dans le chapitre de son *De natura hominis* consacré au déterminisme astral, souligne comment le fatalisme astral est lié à la doctrine de l'éternel retour. Les stoïciens, écrit-il, disent que les planètes reviennent à la même place qu'elles occupaient au commencement, lorsque initialement le monde a été constitué. Dans des cycles de temps déterminés il y a une conflagration et une destruction des êtres, et puis, de nouveau, le monde est reconstitué identique; les astres se transportent de la même manière, sans aucune différence par rapport

35. Augustin, *Ibid.*, XII, XIV, 2, trad. cit.
36. Synésios de Cyrène, *De Providentia*, *PG*, LXVI, 1277 A/C, cité et traduit par C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris, 1951, p. 116.

à leur période antérieure. Il y aura de nouveau un Socrate et un Platon, et chacun des hommes avec ses amis et ses concitoyens; les mêmes conjonctures, les mêmes entreprises, et tout sera reconstitué identique, ville et campagne. Il y aura ainsi une reconstitution *(apokatastasis)* du tout, non pas une fois, mais plusieurs fois; bien plus, indéfiniment et sans terme les mêmes choses seront reconstituées. Et les dieux, qui ne sont pas soumis à la corruption, et qui accompagnent ces cycles, par une seule période du cycle ils connaissent tout ce qui adviendra dans les périodes suivantes. Car rien n'arrivera d'étranger à ce qui s'est fait antérieurement, mais tout sera identique et sans aucune différence jusqu'aux moindres choses. Et c'est à cause de cette Restauration de toutes choses, disent certains, que les Chrétiens ont imaginé la résurrection. Ceux qui disent cela se trompent grandement. Les paroles du Christ en effet enseignent qu'une seule et unique fois aura lieu cet événement de la résurrection, et non d'une manière périodique [37].

Après saint Augustin, la discussion entre philosophes païens et philosophes chrétiens, au sujet de l'éternité ou de la non-éternité du monde, se poursuit. Et, au XIII^e siècle, elle reprendra, comme on sait, avec la pénétration de l'aristotélisme et de la philosophie arabe. Mais, dès saint Augustin, la pensée chrétienne a pris conscience de ses propres exigences en ce qui concerne ce problème. Des arguments nouveaux pourront être présentés, de part et d'autre, mais, du point de vue métaphysique, les positions chrétiennes sont désormais acquises et fixées. Il nous suffira ici de rappeler quelques noms pour le seul VI^e siècle.

ENÉE DE GAZA

Enée de Gaza, qui fut élève du néo-platonicien Hiéroclès à Alexandrie, écrivit un dialogue philosophique, *Théophraste, ou de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps* [38]. Nous retrouverons plus loin ce dialogue, à propos de la critique qu'Enée de Gaza y développe des doctrines platoniciennes et néo-

37. Nemesius d'Emèse. *De natura hominis*, XXXVIII, *PG*, XL, 760-761: Εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως, καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσεσθαι, τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια.
38. *PG*, t. 85, col. 865-1004. Sur Enée de Gaza, cf. Basile Tatakis, *La Philosophie byzantine*, fasc. suppl. à *l'Histoire de la Philosophie* de Bréhier, 1959, p. 27, et bibliographie p. 90-91.

platoniciennes : préexistence de l'âme, chute de l'âme, et métensomatose. Dans ce dialogue, Enée de Gaza aborde la question de l'éternité du monde et repousse la doctrine aristotélicienne et néo-platonicienne. « Les astres sont la chose la plus charmante du ciel, mais ils sont mortels [39]. »

ZACHARIE DE MITYLÈNE

Zacharie de Mitylène écrit un dialogue sur la création du monde, où l'on voit un chrétien et un néo-platonicien s'affronter, et où le philosophe chrétien s'efforce de convaincre son interlocuteur que le monde n'est pas coéternel à Dieu. Une évolution se manifeste en ce qui concerne le néo-platonisme. Le chrétien peut dire à son interlocuteur : « Nous sommes d'accord pour considérer Dieu comme créateur et cause du monde. » Le philosophe néo-platonicien répond : Oui [40]. (Plotin aurait concédé que Dieu est cause, mais non qu'il soit créateur.) Le philosophe chrétien s'efforce de faire admettre au néo-platonicien que tout être créé est second par rapport au Créateur non seulement du point de vue de la cause, mais aussi du point de vue du temps. Pour défendre l'éternité du monde contre le chrétien, le philosophe néo-platonicien, qui s'appelle dans ce dialogue Ammonius, objecte ceci : « Si le ciel (le monde) est bon, bon aussi le Père et le Créateur de cet Univers, pourquoi donc les chrétiens ne veulent-ils pas que (ce monde) qui est beau soit conséquence éternelle et éternellement conjoint au Bien ? Et s'il est beau, cet Univers, comme nous en sommes d'accord, comment Dieu voudrait-il le détruire, cet Univers harmonieux et bien constitué, sans être méchant ? La jalousie est en effet étrangère au Bien et à l'Un [41]. » « Comment ce qui est beau n'existerait-il pas toujours [42] ? »

39. *PG*, 85, 961 B, cité par B. Tatakis, *Op. cit.*, p. 33.

40. Zacharie de Mitylène, *De mundi opificio, contra philosophos disputatio*, *PG*, LXXXV, 1113.

41. Zacharie de Mitylène, *Ibid.*, *PG*, LXXXV, 1029 : ΑΜΜ. Εἰ τοίνυν, ἢ δ'ὃς μὲν, ὁ οὐρανὸς, ἀγαθὸς δὲ καὶ ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς Πατὴρ καὶ Ποιητὴς, πῶς οὐ τὸ καλὸν τῷ ἀγαθῷ τὸν ἅπαντα αἰῶνα συνέπεσθαι καὶ συνεζεῦχθαι Χριστιανῶν βούλονται παῖδες; Καὶ εἰ καλὸν, ὥσπερ οὖν ὡμολόγηται, τόδε τὸ πᾶν, πῶς τὸ καλῶς ἔχον καὶ ἁρμοσθὲν εὖ, λύειν ἐθέλειν, οὐ κακοῦ; ...Φθόνος γὰρ ἔξω τἀγαθοῦ καὶ ἑνός...

42. Zacharie de Mitylène, *Ibid.*, *PG*, LXXXV, 1031 : Πῶς τοίνυν μὴ εἰς ἀεὶ τὸ καλόν;

Dieu, dit Zacharie, est créateur des substances elles-mêmes, et non pas, comme dans votre doctrine, créateur des formes seulement, lui qui a donné la forme et l'espèce à la matière informe et sans espèce [43].

PROCOPE DE GAZA

Procope de Gaza écrit une *Réfutation des éléments théologiques de Proclus*, et un *Commentaire de la Genèse*, où il combat la doctrine de l'éternité du monde et de la matière [44].

Sans entreprendre ici l'analyse de ce commentaire, notons seulement que Procope de Gaza souligne la relation qui existe entre la thèse de l'éternité du monde et celle des cycles éternels. Si Dieu et le monde sont simultanés, contemporains, il n'y a rien de nouveau dans le monde. C'est le destin qui y règne, et les cycles qui reviennent toujours sur eux-mêmes [45].

JEAN PHILOPON

Jean Philopon écrit, contre Proclus, un traité *De aeternitate mundi* [46] et un *De opificio mundi* [47]. Il y combat, au moyen d'une réflexion philosophique dans le premier ouvrage, la thèse de l'éternité du monde. Le second ouvrage est un commentaire philosophique du récit sacerdotal de la création [48].

43. Zacharie de Mitylène, *Ibid.*, *PG*, LXXXV, 1076; cf. résumé du dialogue de Zacharie dans B. Tatakis, *Op. cit.*, p. 34 sq.

44. *PG*, LXXXVII, 1, 29. Cf. bibliographie dans B. Tatakis, *Op. cit.*, p. 38.

45. Procope de Gaza, *Comment. in Gen., Prologue*, *PG*, LXXXVII, I, 33 : Εἰ ἅμα Θεὸς ἅμα κόσμος, οὐδὲν καινὸν ἐν τῷ κόσμῳ, τῆς εἱμαρμένης καθ' ἑαυτὴν προνοίᾳ συμπεπλεγμένης, καὶ τῶν ἀποκαταστάσεων ἀεὶ γινομένων...

46. Ed. H. Rabe, Leipzig, coll. Teubner.

47. Ed. G. Reichardt, *Ibid.*

48. Cf. Tatakis, *Op. cit.*, p. 39 sq.

GENNADE DE CONSTANTINOPLE

Gennade, patriarche de Constantinople, dans les fragments de son commentaire sur la Genèse, nous apprend que certains disent ceci : Il fallait que Dieu, puisqu'il voulait créer l'Univers, n'attende pas si tard, mais qu'il le fasse beaucoup plus tôt [49].

Les discussions sur ce problème reprendront avec une ferveur et une vie nouvelles lorsque les livres d'Aristote seront lus en chrétienté, au XIII[e] siècle, avec les livres des philosophes aristotéliciens arabes.

49. GENNADE DE CONSTANTINOPLE, *Fragmenta in Genesin*, *PG*, LXXXV, 1624.

DEUXIÈME PARTIE

LES PROBLÈMES DE L'ANTHROPOLOGIE

C'est encore des problèmes métaphysiques de la création qu'il va être question dans les chapitres suivants de notre travail, mais, cette fois-ci, plus précisément, de la création de l'homme. Nous avons d'ailleurs entrevu précédemment que les problèmes concernant la création du monde ne sont pas séparables de ceux concernant la création de l'homme.

Nous avons rappelé, dans notre *Introduction,* quels sont les principes métaphysiques de l'anthropologie biblique : l'homme est créé, il n'est pas fait de la substance d'un dieu. Contre les mythologies aussi bien égyptiennes que babyloniennes, qui considéraient l'homme comme fait de la substance d'un dieu, la théologie biblique affirme que l'homme est créé, à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais non de la substance de Dieu. L'homme est créé « âme vivante ». L'homme est une âme vivante, et c'est Dieu qui crée cette âme vivante qu'est l'homme. Mais l'homme est aussi un corps, fait de la terre. C'est Dieu qui a modelé l'homme corporel. L'homme n'est pas composé de deux substances hétérogènes, une âme qui serait de la substance du dieu, et un corps qui proviendrait d'un autre principe. L'homme est chair, c'est-à-dire qu'il est une âme vivante dans le monde créé par Dieu, monde matériel, monde biologique. Les expressions « toute âme », et « toute chair » sont synonymes. Nous sommes dans une perspective absolument étrangère au dualisme. La multiplicité des êtres, la multiplication des êtres, leur fécondité, n'est pas la conséquence d'une dispersion, d'une division de l'Ame unique et divine, mais le fruit d'une fécondité créatrice bénie par Dieu.

Nous allons voir comment la pensée chrétienne, dans les premiers siècles, prend conscience de ses propres implications et exigences à propos de ces problèmes concernant l'anthropologie. La pensée chrétienne, fondée sur la révélation judéo-chrétienne,

va retrouver les principes qui sont inscrits dans les textes de cette révélation. Elle va retrouver les principes de l'anthropologie biblique, qui sont organiquement liés aux principes mêmes de la théologie biblique. La théologie biblique, la théologie chrétienne, n'est pas compatible avec n'importe quelle anthropologie. Des relations précises existent entre la théologie de la création et le statut métaphysique de l'homme, entre la théologie de l'incarnation et cette même anthropologie.

La pensée chrétienne va prendre conscience explicitement de ses propres exigences en matière d'anthropologie, dans une confrontation et une lutte constante avec d'autres systèmes, d'autres métaphysiques, comportant des anthropologies radicalement différentes. Cette confrontation, cette polémique, sera coextensive à toute l'histoire de la pensée chrétienne. Nous n'aborderons ici que les aspects les plus significatifs de cette confrontation dans les premiers siècles de la pensée chrétienne. Mais au XIII^e siècle, à la Renaissance, au XIX^e siècle avec l'idéalisme allemand, c'est toujours le même conflit qui réapparaît entre la pensée chrétienne d'une part, fondée sur des principes métaphysiques dont l'origine est biblique — et le platonisme, le néo-platonisme, l'aristotélisme, la gnose d'autre part. Les analyses que nous allons entreprendre pour les premiers siècles ont donc valeur de modèle : comment la pensée chrétienne a-t-elle réagi au néo-platonisme et à la gnose dans les premiers siècles de l'ère chrétienne ? Quels sont les principes qui se sont dégagés ? Les résultats acquis seront valables aussi lorsque la pensée chrétienne aura à affronter au XIII^e siècle l'aristotélisme néo-platonisant, à la Renaissance le néo-platonisme redécouvert, et, plus tard, au XIX^e siècle, l'idéalisme allemand.

Avant d'entreprendre l'analyse des problèmes que la pensée chrétienne aura à résoudre en ce qui concerne la métaphysique de l'homme, il importe que nous retracions, le plus brièvement possible, au moins le schéma de ce que furent les thèmes, les gestes métaphysiques, contre lesquels la pensée chrétienne eut à lutter, et en présence desquels elle eut à prendre conscience de ses propres exigences.

Nous proposons donc ici, dans un chapitre préliminaire, quelques notices, extrêmement succinctes, visant simplement à remettre devant les yeux du lecteur les thèmes métaphysiques que la pensée chrétienne va avoir à critiquer. Ces notices, il va sans dire, sont loin d'être exhaustives. Il était impossible d'entreprendre l'examen des polémiques chrétiennes contre ces thèmes, sans au moins très brièvement évoquer ce contre quoi a porté cette polémique. Chacune des notices ici proposées aborde un domaine qui mérite, et qui a souvent trouvé, des études exhaus-

tives. Nous nous étendons davantage sur le thème de la chute de l'âme et de l'individuation dans les Upanishad et chez Plotin, parce qu'à notre connaissance le thème n'a guère été abordé pour lui-même jusqu'ici. Nous nous contentons de quelques indications sommaires lorsque le travail a été fait par des maîtres, comme c'est le cas pour la cosmogonie et l'anthropologie orphique, pour Platon, pour l'hermétisme et la gnose.

Il ne s'agit donc, dans ce chapitre préliminaire, répétons-le, que d'un rappel de ce que fut ce thème, ce geste métaphysique, contre lesquels la métaphysique chrétienne a dû se définir.

CHAPITRE PREMIER

LE THÈME : DIVINITÉ, PRÉEXISTENCE, CHUTE ET RETOUR DE L'AME

1. DANS LES UPANISHAD

Nous commencerons par un bref aperçu sur ce que fut ce thème dans les Upanishad. C'est là que, à notre connaissance, ce thème fut, pour la première fois dans l'histoire, développé et chanté avec magnificence. C'est là que ce thème est, pour la première fois, exposé dans sa plénitude et toutes ses conséquences.

Nous n'avons pas ici à entrer dans le problème historique des filiations possibles entre cette doctrine des livres sacrés de l'Inde, et l'orphisme, le néo-platonisme, la gnose. C'est là une question qui n'est pas de notre ressort ni de notre compétence. Nous nous contenterons, à défaut des certitudes sur les rapports historiques entre ces doctrines, de décrire brièvement la *structure* du thème proposé, sans préjuger de la question des influences historiques réelles. Nous nous contentons de noter les analogies, les identités, entre les doctrines proposées ici et là, sans nous permettre de décider si ces affinités dans la structure du mythe proviennent d'une influence historique, ou bien si elles sont tout simplement le résultat d'une intuition commune, retrouvée à des époques et dans des lieux différents.

Les Pères citent souvent la doctrine des brahmanes. Plotin s'est engagé dans l'armée de l'empereur Gordien, en vain d'ailleurs, pour prendre connaissance directe, nous dit son biographe Porphyre, de la philosophie qui se pratique chez les Perses et de celle qui est en honneur chez les Indiens (*Vie de Plotin,* § 3). L'auteur de l'*Elenchos* consacre une notice aux brahmanes [1].

1. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Elenchos,* I, 24, éd. Wendland, p. 28.

Il est donc fort possible qu'une influence historique réelle se soit exercée sur Plotin par exemple, et que les Pères aient eu connaissance de la doctrine des Upanishad. Mais ce n'est pas ici notre problème, et notre travail se situe au plan de l'analyse phénoménologique des thèmes et des structures métaphysiques, non au plan de l'histoire [2].

Si l'on voulait — ce qui n'est pas ici le cas — exposer la métaphysique des Upanishad, on pourrait, pour rendre compte de la doctrine de l'Absolu selon les Upanishad, choisir deux moments : 1. L'Absolu « avant » la procession, l'Absolu en soi, l'Un avant que le multiple n'en procède. 2. L'Absolu retrouvé après le retour des êtres multiples à l'Un. Il en va de même, nous le noterons, lorsque l'on veut exposer la métaphysique de Plotin.

Mais notre propos n'est évidemment pas ici de nous engager dans un exposé de la métaphysique de l'Absolu selon le Veda et les Upanishad. Nous voudrions simplement illustrer par quelques textes la doctrine upanishadique de l'individuation, de la chute des âmes, et de leur ensomatose.

Au commencement, il y a l'Un, indifférencié, indivis. Mais, selon un hymne du *Rig-Véda*, il y a une genèse de l'Un. Trouverait-on dans ce texte le thème, que nous avons déjà relevé dans le poème babylonien de la création, de la théogonie, de la naissance de dieu à partir d'un chaos préexistant ? N'est-il pas

2. Pour ce qui concerne ce problème historique, cf. JEAN FILLIOZAT, *La Doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte, Revue d'Histoire des Religions*, 1945, p. 59 sq. Du même : *Les Echanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne, Revue historique*, janv. 1949, p. 1 sq. « Dans les *Philosophoumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies* (I, 24), Hippolyte a exposé à Rome, vers 230, et donc avant que Plotin vînt s'y établir en 245, la doctrine des brahmanes (...) L'étude de son texte montre qu'il s'agit... d'un document dont l'essentiel est de source récente et dont l'exactitude est remarquable... Il a sur les idées des brahmanes des (notions précises) dont il est aisé de contrôler l'authenticité par la comparaison avec les textes brahmaniques, spécialement des *Upanishad*, où elles se retrouvent. Loin donc d'être un texte banal, reproduisant comme tant d'autres quelques lieux communs anciens sur la sagesse des brahmanes, le texte d'Hippolyte est un témoignage décisif de la connaissance réelle des spéculations psychologiques et métaphysiques de l'Inde dans la Rome du IIIe siècle. » (P. 27-28.) M. MAUSS, *Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale*, Congrès d'hist. du christianisme, *Ann. d'hist, du chr.*, III, Paris, 1928. J. PRZYLUSKI, *Indian influence on western thought before and during the Third Century, J. of the Greater India Soc.*, janv. 1934, p. 1-10. O. LACOMBE, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, Annuaire 1950-1951 de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. H. DE LUBAC, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952, chap. I.

indiqué dans ce texte que c'est l'*éros* qui est au principe de cette genèse, comme dans le poème cosmogonique d'Hésiode ?

1. Ni le non-Etre n'existait alors, ni l'Etre.
Il n'existait ni l'espace aérien, ni le firmament au-delà.
Qu'est-ce qui se mouvait puissamment ? Où ? Sous la garde de [qui ?
Etait-ce l'eau, insondablement profonde ?

2. Il n'existait en ce temps ni mort, ni non-mort;
il n'y avait de signe distinctif pour la nuit ou le jour.
L'Un respirait de son propre élan, sans qu'il y ait de souffle.
En dehors de Cela, il n'existait rien d'autre.

3. A l'origine les ténèbres étaient cachées par les ténèbres.
Cet univers n'était qu'onde indistincte.
Alors, par la puissance de l'Ardeur, l'Un prit naissance,
(principe) vide et recouvert de vacuité.

4. Le désir en fut le développement originel,
(désir) qui a été la semence première de la Conscience.
Enquêtant en eux-mêmes, les Poètes surent découvrir par leur [réflexion le lien de l'Etre dans le non-Etre... [3].

Dans certains textes brahmaniques, on trouve l'idée d'une genèse de l'Absolu; l'Absolu s'engendre lui-même :

« Ce monde, en vérité, n'était rien au début. Il n'y avait ni ciel ni terre, ni atmosphère. Cet être non-être eut une pensée : « Je « veux être » [4]. »

« Au commencement, il n'y avait rien ici-bas. Tout était enveloppé par Mrtu (la mort), par la faim, car la faim est Mrtu. Il conçut cette pensée : Puissé-je me réaliser ! Tout en priant, il se mit en mouvement; tandis qu'il priait les eaux naquirent et il se dit : En vérité, c'est tandis que je priais que m'est échu le bonheur [5]. »

L'Un est seul au commencement, et il n'y trouve pas plaisir. Pour se réaliser, l'Absolu engendre le monde et s'y mêle. La cosmogonie est théogonie. Ainsi l'Absolu peut jouir des êtres :

« En vérité, Prajapati seul existait au commencement; seul, il ne trouvait point de plaisir; ayant médité sur lui-même, il créa de nombreux êtres vivants : il les vit qui se tenaient tels des pierres, inintelligents, sans vie comme des pieux. Et il ne

3. *Rig.Véda*, X, 129, trad. L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956, p. 125.
4. *Sat. Br.*, I, 4, 5, 8.
5. *Brhad-Aranyaka Up.*, I, II, 1, trad. E. SÉNART.

trouvait point de plaisir. Il réfléchit : Je m'introduirai à l'intérieur de ceux-ci pour les animer.

« Se rendant semblable au vent, il s'introduisait en eux; mais, en tant que l'Un, il ne le put pas. Alors, il se partagea en cinq...

« Celui-ci (Prajapati), en vérité, s'étant partagé en cinq se mit dans le cœur. D'essence spirituelle, il a le souffle pour corps, la lumière pour forme, la vérité comme vocation et l'espace comme âme. Alors en vérité, son but atteint, du fond de son cœur, il souhaita : Puissé-je jouir des objets !

« Alors il écarta les ouvertures et jouit des objets matériels par l'intermédiaire des cinq brides.

« Les organes de la perception, voilà ce que sont les cinq brides [6]. »

L'Absolu prononce : Je suis. Il prend, semble-t-il, conscience de soi et de son individualité. Il a peur. Il souffre de sa solitude. Il se divise :

« L'*atman* existait seul, à l'origine, sous la forme de Purusa. En regardant autour de lui, il ne vit rien d'autre que lui-même. Il prononça d'abord : Je suis. D'où le nom de « moi »...

« Il eut peur : c'est pourquoi celui qui est seul a peur. Puis il considéra : « Puisqu'il n'existe rien d'autre que moi, de quoi « aurais-je peur ? » Et, du coup, sa peur s'évanouit. De qui aurait-il eu peur ? C'est d'un autre qu'on a peur.

« Il n'avait pas non plus de plaisir : c'est pourquoi le plaisir n'est pas pour qui est seul. Il souhaita un second. Or, il avait l'ampleur d'un homme et d'une femme qui se tiennent embrassés. Il se divisa en deux; de là furent l'époux et l'épouse... Il s'unit à elle : de là naquirent les hommes.

« Alors elle réfléchit : « Comment, m'ayant engendré de lui-« même, s'est-il uni à moi ? Allons, il faut que je me cache ! » Ce disant, elle devint vache, lui taureau; il s'unit à elle : de là naquirent les vaches. Elle devint jument, lui étalon; elle ânesse, lui âne, etc.

« Il connut : En vérité, je suis la création, car c'est moi qui ai tout produit. Ainsi, il fut la création [7]. »

On le voit, selon ces textes, le monde et les êtres sont *engendrés* par l'Absolu, et à l'origine de cette génération, il y a une scission, une division. On retrouvera ce thème, nombre de siècles plus tard, dans les théosophies allemandes. Le monde, selon la Brhad-Aranyaka-Upanishad, est né d'une suite de générations. Dans les systèmes gnostiques aussi, nous trouverons des

6. *Maitry Up.*, II, 6, trad. A. M. Esnoul, 1952, p. 16.
7. *Brhad-Aranyaka Up.*, I, iv.

généalogies cosmogoniques. Le premier moment donc, pour l'Absolu, c'est le moment de la réflexion, qui implique et entraîne une scission; cette division à son tour permet à l'Absolu d'engendrer les êtres.

« De toutes choses au commencement, mon ami, il n'y avait, seul et sans second, que l'être. Quelques-uns disent, il est vrai : De toutes choses, au commencement, il n'y avait, seul, et sans second, que le néant. De ce néant, naquit l'être.

« Mais comment, continua-t-il, en serait-il ainsi, mon ami ? Comment l'être naîtrait-il du néant ? En vérité, c'est l'être qu'il y avait au commencement, l'être, seul et sans second.

« Il pensa : Puissé-je me multiplier ! Puissé-je enfanter ! Il produisit le *tejas* (feu-chaleur). Le *tejas* pensa : Puissé-je me multiplier ! Puissé-je enfanter ! Et il produisit les eaux...

« Les eaux pensèrent : Puissions-nous nous multiplier ! Puissions-nous enfanter ! Elles produisirent la nourriture. C'est ainsi que partout où il pleut, la nourriture est en abondance. C'est de l'eau que naît la nourriture.

« L'Etre pensa : Je veux, par l'âme individuelle vivante, entrer dans ces trois règnes (ciel-tejas, atmosphère-eaux, terre-nourriture), et établir la distinction du nom et de la forme. Je les veux faire chacun triple (en les combinant avec les deux autres). Et il entra dans les trois règnes par l'âme individuelle et établit la distinction du nom et de la forme [8]. »

« Le Soi (l'atman) seul était ceci (idam, ce qui deviendra l'univers) à l'origine. Rien d'autre (que lui) ne clignait. Il considéra : « Je veux engendrer les mondes » [9]. »

La chute, le « péché originel », c'est l'individuation. C'est le fait de se penser comme individu, de se penser comme *je*, ou *moi*, de s'attribuer des propriétés à soi-même, comme distinct de l'autre :

« En pensant « Je » ou « ceci est à moi », on lie soi-même avec soi-même comme un oiseau avec des lacs [10]. »

On trouve la même idée chez Plotin. Le principe de la chute, pour les âmes, c'est d'avoir voulu s'appartenir à elles-mêmes, d'avoir voulu devenir individuelles, d'avoir voulu devenir des « je ». Nous citerons plus loin ces textes de Plotin.

Comme chez Plotin, la question se pose de savoir pourquoi les âmes, au lieu de demeurer dans l'Un, dans la béatitude de l'Absolu, se sont séparées, et se sont individualisées, ou, plus exactement, pourquoi l'Absolu n'est pas resté un, et pourquoi

8. *Chandogya Up.*, VI, 2 et 3, trad. E. Sénart, 1930.
9. *Aitareya Up.*, I, 1, trad. L. Silburn, Paris, 1950.
10. *Maitry Up.*, VI, 30.

il s'est divisé. A cause d'une insatisfaction, répondent les textes que nous avons cités. L'Un n'avait pas plaisir à être seul.

« Les âmes particulières, *jivatmanah*, résultent donc de l'individualisation de Brahman. Pourquoi et comment cette individualisation s'est-elle effectuée ?

« Cette question ne semble pas avoir beaucoup tourmenté les auteurs des anciennes Upanishad. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la théosophie se contente d'affirmer et laisse subsister le mystère. Aujourd'hui encore, les occultistes posent en principe la non-dualité, et enseignent que l'âme individuelle monte de degré en degré vers la perfection suprême d'où elle émane; mais ils ne disent pas pourquoi, au lieu de jouir immédiatement de cette félicité, elle s'est soumise au long pèlerinage qui finalement la ramène au point de départ.

« Quand elles abordent la troublante question : Pourquoi y a-t-il des êtres individuels ? les Upanishad se tirent en général d'embarras au moyen d'un mythe. Ce qui montre combien celles même qui ne sont pas particulièrement anciennes sont encore peu dégagées de leurs attaches brahmaniques, c'est qu'elles reproduisent les motifs et les formules qui ont déjà servi à satiété dans les ouvrages théologiques [11]. »

En s'individualisant, c'est-à-dire, comme nous allons le voir, en entrant dans des corps, les âmes entrent dans le règne du monde, du souci, du malheur; elles s'engagent dans le cycle éternel des incarnations et des réincarnations. Elles se limitent en se divisant. L'individuation est limitation. La détermination est négation.

« Dans l'illusion de son cœur, l'homme se croit une personne, une monade; il se dit : « Je suis un tel; telle chose est à moi. » Cette erreur et les actes qui en sont la conséquence inévitable l'enlacent indéfiniment dans le réseau de l'existence individuelle.

« En effet, l'âme en s'individualisant est devenue limitée; elle est devenu « jouisseuse », *bhoktar*, c'est-à-dire qu'elle est entrée en contact avec le non-moi; elle a connu les alternatives de plaisir et de douleur; elle a mesuré l'instabilité et la vanité des choses finies. En un mot, elle est devenue malheureuse. Car « hors de l'*atman* absolu, tout n'est que souffrance »; c'est le refrain que répète la *Brhad-Aranyaka-Upanishad* dans une des lectures dont elle est formée [12]. »

L'individuation est ensomatose. L'âme préexistante dans le Tout, dans l'Absolu, s'individualise et entre dans un corps. C'est

11. Paul Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, t. I, *La Théosophie brahmanique*, Paris, 1906, p. 85.
12. P. Oltramare, *Ibid.*, p. 93-94.

dans le corps que l'âme connaît le plaisir, et s'adonne à des activités pour procurer à son corps des plaisirs. C'est cela l'aliénation de l'âme dans ce monde de l'illusion et du souci.

« Atman qui se tient en tous les êtres, tous les êtres aussi sont en lui, c'est en le voyant distinctement qu'on va au Suprême Brahman et par nul autre moyen.

« ... Ce même Atman quand il est égaré par la Mâyâ, ayant pris un corps, revêt toute activité. Avec les femmes, les aliments, les boissons et autres voluptés diverses, il se dirige, à l'état de veille, vers l'assouvissement.

« A l'état de rêve, l'âme incorporée (Jîva) goûte le bonheur et le malheur dans le monde des vivants construit par sa propre Mâyâ. Mais, pendant le sommeil sans rêves, tout ayant disparu, enveloppée d'obscurité, elle se dirige vers une forme faite de bonheur.

« Puis, sous l'influence de l'enchaînement des œuvres accomplies en d'autres existences, cette même âme incorporée (Jîva) dort éveillée; elle joue dans les trois villes, cette âme individuelle. D'elle naît cette chose belle, complète, multiforme (qu'est le monde) [13]. »

La naissance est un malheur. Elle n'est pas, comme dans la pensée biblique, création d'un être nouveau, mais descente d'une parcelle de l'Absolu dans un corps qui l'aliène, qui l'endort, qui lui apporte l'oubli, le souci, le malheur. Le salut c'est de se délivrer du corps, qui est la prison de l'âme. La philosophie est un apprentissage de la mort.

« Cet esprit *(purusa)*, en vérité, quand, en naissant, il entre dans un corps, se charge de maux ; quand, s'en échappant, il meurt, il se débarrasse des maux [14]. »

Les Upanishad ont pour parler du corps des termes et des accents qui préfigurent les exécrations des gnostiques contre le corps. Le corps est une chose dégoûtante. Les corps sont comparés à des « cruches » dans lesquelles l'âme universelle est divisée, à des « forteresses » dans lesquelles Brahman est emprisonné : « Dans cette forteresse de Brahman qu'est le corps... [15]. »

« O Seigneur ! dans ce corps insubstantiel et puant, magma d'os, de peau, de muscles, de moelle, de chair, de sperme, de sang, de mucus, de larmes, de chassie, d'excréments, d'urine, de bile et de phlegme, à quoi bon la satisfaction des désirs ? Dans ce corps en proie au désir, à la colère, à la convoitise, à l'égarement, à la crainte, à l'abattement, à la jalousie (astreint) à la

13. *Kaivalyopanisad*, 11 sq., trad. B. Tubini.
14. *Brhad-Aranyaka Up.*, IV, 3, 8, trad. E. Sénart.
15. *Chandogya Up.*, VIII, 1, 1, trad. E. Sénart.

séparation d'avec ce qu'on aime, à l'union avec ce que l'on n'aime point, à la faim, à la soif, à la vieillesse, à la mort, à la maladie, à la peine et aux autres misères, à quoi bon la satisfaction des désirs [16] ? »

Que fera le sage ? Le sage se délivrera de ce corps et des soucis du corps. Il se délivrera de la préoccupation des plaisirs et des peines. Il fera, en sens inverse, le chemin qu'a parcouru l'âme pour devenir individuelle en entrant dans un corps. En se délivrant du souci et des liens du corps, le sage surmontera l'illusion de l'individualité, de l'existence personnelle. Il retrouvera l'Unité antérieure.

« *L'atman* est semblable à l'espace et les âmes aux espaces vides dans une cruche; les agrégats (du corps) sont comme des cruches, voilà l'exemple du devenir.

« De même que les cruches étant détruites, les espaces qui étaient dans les cruches se résorbent dans l'espace (total), de même ici les *jîva* dans l'*atman* [17]. »

La science, la gnose, c'est de reconnaître que, dans chacune des âmes individuelles apparemment, il y a en fait l'Absolu fragmenté selon l'apparence, mais qui en fait demeure l'Un. Ainsi la lune unique se reflète dans l'eau mobile en des images multiples. Une fois les corps détruits, rien ne sépare plus chaque parcelle de l'Absolu de l'Absolu lui-même :

« Un Atman unique doit être reconnu dans les états de veille, de rêve, de sommeil profond. Pour celui qui est allé au-delà des trois états il n'est pas de renaissance.

« Unique, il demeure, en effet, âme individuelle en chaque être, telle la lune reflétée dans l'eau, il est vu un ou multiple.

« Comme, lorsque est détruite une jarre qui enferme de l'espace, la jarre est détruite mais non l'espace, ainsi en est-il pour le Jîva (l'âme incorporée) comparable à la jarre.

« Ses formes diverses se brisent, comme une jarre, toujours à nouveau : il ne sait pas qu'elles se sont brisées, cependant il sait éternellement [18]. »

Le sage, s'étant délivré du corps, connaît son essence divine, retourne à son Lieu initial, et sait que toutes choses sont l'Un. « L'Absolu, tu l'es. » *Tat tvam asi.* L'essence par laquelle tout est animé, c'est l'atman; et toi-même, tu es cela [19]. C'est le thème fondamental des Upanishad.

« Ceci, en vérité, est cela. *Tad vai tat.* Ceci n'est rien que cela,

16. *Maitry Up.*, I, 3, trad. A. M. Esnoul.
17. *Karika* III de la *Mandukya Up.*, trad. E. Lesimple.
18. *Brahmabindupanishad*, 12-14, trad. B. Tubini.
19. *Chandogya Up.*, VI, 8, 7 sq.

rien que le réel. Qui connaît ce grand génie premier-né, qui sait que *brahman* est toute réalité, celui-là est maître des mondes [20]. »

La multiplicité des êtres n'est qu'apparence. La diversification est l'illusion par excellence. Croire à cette diversification, c'est le péché par excellence : c'est adhérer à l'individuation, à la multiplicité. La science consiste à se défaire de l'illusion du multiple, et à reconnaître que tout est l'Un. Celui qui croit à la diversité est aliéné dans la matière et la corporalité ; il est condamné à la réincarnation, jusqu'à ce qu'il se libère de cette illusion fondamentale :

« C'est par la pensée seule qu'on peut voir ceci : il n'y a ici-bas aucune diversité. Il va de mort en mort celui qui croit voir ici-bas de la diversité [21]. »

Au contraire, celui qui reconnaît l'identité de l'Absolu sous l'apparence du multiple, celui-là est sauvé :

« — Qui es-tu (demande la lune) ? — Je suis toi. (Celui qui a ainsi répondu, la lune) le laisse passer au-delà. »

« Brahman l'interroge « qui es-tu ? » — Il doit lui répondre : (...) Tu es toi-même le Soi de chaque être. Ce que tu es, je le suis [22]. »

« Ce suprême Brahman, Atman universel, grande demeure de tout ce qui existe, plus subtil que le subtil, constant, il est toi, en vérité, toi, en vérité, tu es lui !

« Ce qui, dans l'état de veille, de sommeil, de sommeil sans rêves et autres manifestations apparaît, quand on a reconnu : « C'est le Brahman, c'est moi-même » on est délivré de tous liens...

« Par moi, en vérité, tout ce qui existe est né, en moi tout est fondé, en moi tout va à la destruction, ce Brahman sans dualité c'est moi [23]. »

Les Upanishad, comme l'hermétisme et comme Plotin, privilégient le sommeil comme voie de connaissance de l'Absolu. Le sommeil sans rêve est en effet l'état où le sentiment de l'individualité est aboli. C'est selon la tradition indienne, un état qui du point de vue métaphysique est privilégié :

« Lorsque endormi, on ne désire aucun désir, qu'on ne voit aucun rêve, cela est le sommeil profond; ce qui est à l'état de

20. *Brhad-Aranyaka Up.*, V, 4, 1, trad. E. Sénart. L'éminent indianiste commente en note : *Tad* = ceci, le monde sensible; *etad* = cela, le *brahman*.
21. *Katha Up.*, IV, 11, trad. L. Renou.
22. *Kausitaki Up.*, première leçon, trad. L. Renou, p. 16 et 26.
23. *Kaivalyopanisad*, I, 16-19, trad. B. Tubini.

sommeil profond devenu un bloc de connaissance globale, jouissant de félicité, ayant pour bouche la pensée... [24]. »

Le sommeil sans rêves est, métaphysiquement, un réveil, tandis que le réveil à la vie courante, à la vie mondaine, est une torpeur, un sommeil, une oblitération. Ainsi le sommeil sans rêves peut-il être appelé « réveil » :

« Quand l'âme qui était endormie par l'illusion sans commencement se réveille elle perçoit la non-dualité éternelle, sans sommeil, sans rêve.

« Si la diversité existait, elle disparaîtrait sans aucun doute. La dualité n'est rien qu'illusion, la non-dualité est la réalité suprême [25]. »

« Connais de moi, mon ami, la vérité sur le sommeil. Quand on dit d'un homme qu'il dort, il est alors uni à l'être. Il est entré dans le soi *(svam apito bhavati)*; c'est pourquoi on dit qu'il dort *(svapiti)*; c'est qu'il est entré dans le soi [26]. »

Pour atteindre au salut, à l'Absolu, il ne faut rien ajouter, il faut retrancher : retrancher l'illusion de l'existence individuelle, retrancher cet obstacle, ce lien, cette chaîne que constitue le corps, qui est l'instrument de l'individuation. C'est par l'ascèse, par son propre effort que l'on atteint le salut, l'Absolu. Point n'est besoin, comme dans les systèmes chrétiens et juifs, d'un don de la grâce de Dieu, puisque ce Dieu, je le suis.

En retournant à l'Absolu, on se délivre de l'individualité comme de la corporalité. Ou, plus exactement, c'est en se délivrant de la corporalité et de l'individualité qu'on atteint à l'Absolu. Comme les rivières perdent leur individualité en se perdant dans l'Océan, ainsi en est-il des âmes. L'individuation, la détermination, est négation. Le salut nous délivre de ces déterminations que sont la forme particulière, le nom propre :

« Comme les rivières qui coulent disparaissent dans l'océan, perdant nom et forme, de même celui qui sait, affranchi du nom et de la forme, accède à l'Etre divin, plus haut que ce qu'il y a de haut.

« Qui connaît ce suprême *brahman* devient lui-même le *brahman*. ... Il passe outre la souffrance. Il passe outre le mal. Délivré des nœuds intérieurs, il devient immortel [27]. »

On sait l'importance que la tradition hébraïque biblique, présente aussi dans le Nouveau Testament, attache au nom propre, à la singularité des êtres, considérés comme irremplaçables parce que créés chacun unique par une décision expresse et consciente

24. *Mandukya Up.*, 5, trad. E. LESIMPLE.
25. *Karika* I de la *Mandukya Up.*, trad. E. LESIMPLE.
26. *Chandogya Up.*, VI, 8, 1, trad. E. SÉNART, p. 83.
27. *Mundaka Up.*, III, 2, 8-9, trad. J. MAURY.

du Créateur. Nous sommes ici, avec la tradition indienne, aux antipodes de la pensée hébraïque et chrétienne.

L'Un est le Tout. Il n'y a pas de création. Il n'y a pas d'êtres en dehors de l'Absolu, autres que l'Absolu. Tout est l'Un.

« Le *brahman* l'abandonne celui qui voit *braham* en dehors de l'*atman*; le pouvoir l'abandonne celui qui voit le pouvoir en dehors de l'*atman*; les mondes l'abandonnent celui qui voit les mondes en dehors de l'*atman*; les dieux l'abandonnent celui qui voit les dieux en dehors de l'*atman* ; les êtres l'abandonnent celui qui voit les êtres en dehors de l'*atman*; tout l'abandonne celui qui ne voit rien en dehors de l'*atman*. *Brahman*, pouvoir, mondes, dieux, êtres, l'*atman* est tout ce qui est [28]. »

La mort, c'est la libération de l'âme qui s'enfuit de cette forteresse qu'est le corps, de cette cruche désormais brisée, qui lui donnait l'illusion de la fragmentation du Tout. La mort entraîne donc l'abolition de l'illusion de l'existence individuelle, et par là même l'abolition de la conscience personnelle. La conscience implique et présuppose en effet dualité. Mais le salut par la délivrance hors des liens du corps nous fait passer par delà la dualité :

« Comme un morceau de sel jeté dans l'eau s'y dissout et il n'y a pas moyen de le saisir, mais en quelque point qu'on prenne de l'eau toujours on trouve du sel, de même en vérité ce grand Etre, infini, sans limites, tout spirituel; il surgit de ces éléments et disparaît avec eux, car, je l'affirme, il n'y a pas de conscience après la mort. » [...]

« Là où il y a comme dualité, l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre, l'un interpelle l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre; mais quand tout est devenu le soi de chacun, qui et par qui pourrait-il sentir ? Qui et par qui pourrait-il voir ? Qui et par qui pourrait-il interpeller ? Qui et par qui pourrait-il penser ? Qui et par qui pourrait-il connaître ? Ce par quoi il connaît tout, par quoi le pourrait-il connaître ? Le connaisseur, par qui le connaître [29] ? »

« Quand il y a dualité, l'un voit l'autre, l'un sent l'autre, l'un goûte l'autre, l'un parle à l'autre, l'un entend l'autre, l'un pense l'autre, l'un touche l'autre, l'un connaît l'autre; mais si le seul *atman* est tout l'homme, qui verrait-il et comment ? qui sentirait-il et comment [30] ?... »

Le sage qui a atteint à la Connaissance — c'est-à-dire à la

28. *Brhad-Aranyaka Up.*, II, IV, 6, trad. E. SÉNART.
29. *Brhad-Aranyaka Up.*, II, 4, 12-14, trad. E. SÉNART. Cf. PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 39-40.
30. *Brhad-Aranyaka Up.*, IV, 5, 15, trad. E. SÉNART.

reconnaissance gnostique par excellence : je suis d'essence divine, je suis parcelle de l'Absolu —, celui-là est passé par delà le souci du monde; il ne s'inquiète plus de rien, il ne désire plus rien, il n'est plus soumis à l'éthique, à la distinction du bien et du mal; il a dépassé l'ascèse elle-même, qui n'est qu'un moyen pour accéder à la Connaissance.

« ... le *brahman* qui se révèle, qui ne nous échappe pas, *atman* intérieur qui est dans tout, explique-le moi. — C'est ton propre *atman* qui est dans tout. — Comment est-il... cet *atman* qui est dans tout ? — Ce tien *atman* qui respire dans le *prana*, c'est lui qui est en tout... C'est ton propre *atman* qui est en tout...

« Quand ils connaissent cet *atman*, les brahmanes cessant de désirer un fils, de désirer la richesse, de désirer aucun bien de ce monde, pratiquent la vie des moines mendiants. C'est que désirer un fils ou désirer la richesse, désirer la richesse ou désirer les biens de ce monde, c'est toujours désirer. C'est pourquoi le brahmane renonçant au savoir se contenterait de l'ignorance; il devient alors ascète par le renoncement au savoir et à l'ignorance; puis renonçant à la fois et à la non-ascèse et à l'ascèse, il est brahmane. — Par quoi est-il vraiment brahmane ? — Par quoi il l'est, c'est ce par quoi il est tel. Tout ce qui n'est pas cela (scil. *brahman*) est souffrance [31]. »

« Comme un homme dans les bras d'une femme aimée ne sait plus rien du dehors, rien du dedans, de même ce personnage, embrassé par l'*atman* intellectuel, ne sait plus rien du dehors ni du dedans. C'est pour lui la condition bienheureuse où tout désir est comblé, où il n'est du désir que de l'*atman*, où il n'y a plus de désir.

« Là, le père n'est pas père, la mère n'est pas mère, les mondes ne sont pas mondes, les dieux ne sont pas dieux, les Vedas ne sont pas Vedas. Là, le voleur n'est pas voleur, l'avorteur n'est pas avorteur... l'ascète n'est pas ascète; ni bien ni mal ne le lie aux actions; car il est alors par delà toutes les souffrances du cœur.

« Encore qu'il ne voie pas les objets, il reste pourtant capable de voir; la vision n'échappe pas au voyant qu'il est, car elle est indestructible; seulement il n'est pas de second, d'objet autre séparé, qu'il puisse voir.

« Encore qu'il ne sente plus aucune odeur, il reste, pourtant, capable de sentir; l'odorat n'échappe pas au sentant qu'il est, car il est impérissable; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse sentir.

« Encore qu'il ne goûte aucune saveur, il reste, pourtant,

31. *Brhad-Aranyaka Up.*, III, IV et V.

capable de goûter; le goût n'échappe pas au goûteur qu'il est, car il est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse goûter... (...)

« Encore qu'il ne pense à rien, il reste, pourtant, capable de pensée; la pensée n'échappe pas au penseur qu'il est, car elle est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse penser (...)

« Encore qu'il ne connaisse pas, il reste, pourtant, capable de connaissance; la connaissance n'échappe pas au connaisseur qu'il est, car elle est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse connaître.

« C'est seulement quand il existe un autre (un objet) que l'on peut voir cet autre, sentir cet autre, goûter cet autre, exprimer cet autre, entendre cet autre, penser cet autre, toucher cet autre, connaître cet autre.

« Au milieu de l'océan, un voyant unique, sans second (sans objet à percevoir), tel est, ô roi, le monde de *brahman*... [32]. »

Ainsi l'Absolu est-il comme un foyer d'où procèdent éternellement par fulgurations des êtres qui sont sa substance même et qui éternellement retournent à Lui. La vie de l'Absolu est cycle. Cette doctrine des fulgurations et des étincelles, elle se retrouve dans la gnose juive, qui est la Kabbale, et chez Leibniz. La doctrine des étincelles prisonnières dans la matière est un des thèmes que la Kabbale a emprunté aux systèmes gnostiques des premiers siècles. Ce thème se trouvait déjà dans les Upanishad. L'idée que la vie de l'Absolu est cycle éternel de procession et de conversion fait le fond du néo-platonisme qui sera développé avec magnificence par Plotin.

« Voilà la vérité. De même que d'un feu flambant, jaillissent par milliers des étincelles de même nature, de même, mon cher, de l'Impérissable naissent les êtres divers, et c'est en lui aussi qu'ils retournent [33]. »

La métaphysique des Upanishad est-elle strictement idéaliste et moniste, ou bien au contraire la matière a-t-elle, dans les Upanishad, quelque réalité — réalité opposée à celle de l'Un, et dans ce cas nous serions déportés vers une métaphysique dualiste ? Nous laisserons aux historiens de la pensée indienne le soin de déterminer ce point. Paul Oltramare, quant à lui, estime qu'il y a ambiguïté et oscillation entre ces deux tendances dans la métaphysique des Upanishad. Il faut en effet expliquer d'où proviennent ces corps mauvais dans lesquels l'âme s'est aliénée, perdue; d'où provient cette tendance à l'individuation,

32. *Brhad-Aranyaka Up.*, IV, 3, 21-32, trad. E. SÉNART.
33. *Mundaka Up.*, II, I, 1, trad. J. MAURY.

quel est le principe de l'illusion. Faut-il attribuer à un principe étranger, opposé à l'Absolu, ce que la Kabbale appellera « l'écorce » des êtres, leur matérialité, leur corporalité ? Ou bien au contraire est-ce dans l'Absolu lui-même que nous trouverons les motifs de son aliénation, et, en quelque sorte, du mal ? Entre le dualisme des principes, et le monisme qui réintègre le principe négatif, le principe du mal et de la division au sein de l'Absolu lui-même, la pensée théosophique oscille, de siècle en siècle. En ce qui concerne la théosophie brahmanique : « On peut, écrit P. Oltramare, se représenter de deux façons la non-dualité. Ou bien, par *advaita*, on entend affirmer simplement l'identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle, et, à côté de la notion d'âme, on laisse subsister celle de nature et de matière; — ou bien on pousse à ses dernières limites la logique du monisme, et l'on nie la réalité du monde objectif. » « Telle qu'elle est exprimée dans les Upanishad, la pensée hindoue oscille entre ces deux concepts. Tantôt il semble que l'âme s'est individualisée en s'emparant de la matière pour l'animer; tantôt au contraire, les phénomènes du monde sensible se résolvent en processus exclusivement intellectuels et subjectifs [34]. »

Les âmes préexistent, nous l'avons noté, à leur naissance. La naissance n'est pas un commencement d'être; c'est seulement l'émergence, au niveau des phénomènes, de l'âme préexistante. La mort n'est pas annihilation, c'est seulement, pour l'âme insuffisamment purifiée, le passage d'un corps dans un autre corps.

« L'inspiré (l'*atman*) ne naît ni ne meurt. Il ne vient de nulle part et ne devient personne. Non né, permanent, constant primordial, il n'est pas détruit quand le corps est détruit [35]. »

Dans ces conditions, bien vain est le remords de celui qui croit tuer un autre homme. Pas plus que la naissance n'a de réalité ontologique, pas plus que la mort n'a de gravité. Il s'agit seulement, dans l'un et l'autre cas, d'un passage, du passage d'un corps dans un autre corps. C'est ce que disent expressément certaines Upanishad. C'est ce que reprendra la Bhagavad-Gîta.

« Si le tueur croit qu'il tue, si le tué croit qu'il est tué, ni l'un ni l'autre n'ont la vraie connaissance : celui-ci n'est pas tué, (l'autre) ne tue pas [36]. »

« Tu t'apitoies là où la pitié n'a que faire, et tu prétends parler raison. Mais les sages ne s'apitoient ni sur qui meurt ni sur qui vit.

34. P. Oltramare, *Op. cit.*, p. 88.
35. *Katha Up.*, II, 18, trad. L. Renou.
36. *Katha Up.*, II, 19, trad. L. Renou.

« Jamais temps où nous n'ayons existé, moi comme toi, comme tous ces princes; jamais dans l'avenir ne viendra le jour où les uns et les autres nous n'existions pas.

« L'âme, dans son corps présent, traverse l'enfance, la jeunesse, la vieillesse; après celui-ci elle revêtira de même d'autres corps. Le sage ne s'y trompe pas.

« Les impressions des sens, ô fils de Kuntî, chaud et froid, plaisir et peine, vont et viennent : elles sont fugitives; il n'est, ô Bhârata, que de les supporter.

« Car l'homme qu'elles ne troublent pas, ô taureau des hommes, l'homme ferme, indifférent au plaisir et à la peine, celui-là est mûr pour l'immortalité.

« Pas d'existence pour le néant, pas de destruction pour l'être. De l'un à l'autre le philosophe sait que la barrière est infranchissable.

« Indestructible, sache-le, est la trame de cet univers; c'est l'Impérissable; la détruire n'est au pouvoir de personne.

« Les corps finissent; l'âme qui s'y enveloppe est éternelle, indestructible, infinie. Combats donc, ô Bhârata !

« Croire que l'un tue, penser que l'autre est tué, c'est également se tromper; ni l'un ne tue ni l'autre n'est tué.

« Jamais de naissance, jamais de mort; personne n'a commencé ni ne cessera d'être; sans commencement et sans fin, éternel, l'Ancien (= l'Ame) n'est pas frappé quand le corps est frappé.

« Celui qui le connaît pour indestructible, éternel, sans commencement et impérissable, comment cet homme, ô fils de Prithâ, peut-il imaginer qu'il fait tuer, qu'il tue ?

« Comme un homme dépouille des vêtements usés pour en prendre de neufs, ainsi l'âme, dépouillant ses corps usés, s'unit à d'autres, nouveaux.

« Le fer ne la blesse pas plus que le feu ne la brûle, ni l'eau ne la mouille, ni le vent ne la dessèche.

« Elle ne peut être ni blessée, ni brûlée, ni mouillée, ni desséchée; permanente, pénétrant tout, stable, inébranlable, elle est éternelle.

« Insaisissable aux sens, elle ne peut être imaginée et n'est sujette à aucun changement. La connaissant telle, tu ne saurais concevoir aucune pitié.

« Que si, même, tu pensais qu'elle naît ou meurt indéfiniment, même alors, ô héros, tu ne devrais concevoir aucune pitié pour elle.

« Car ce qui est né est assuré de mourir et ce qui est mort, sûr de naître; en face de l'inéluctable, il n'y a pas de place pour la pitié...

« Dans tout corps cette âme, ô Bhârata, demeure éternellement intangible; renonce donc à t'apitoyer sur l'universelle destinée [37]. »

Pas plus que le crime contre l'homme, l'amour humain n'a de réalité ontologique. Là où l'individualité, l'existence personnelle, ne sont qu'illusion, le mal et le bien, l'amour ne peuvent être aussi qu'illusion. Il n'y a pas d'amour possible pour l'autre, puisque l'autre n'est pas autre chose que le Soi, l'Absolu qu'on est soi-même.

« En vérité, ce n'est pas pour l'amour de son mari, qu'on chérit un mari; mais c'est pour l'amour de soi (ou *du* soi) qu'on chérit un mari.

« Ce n'est pas pour l'amour de sa femme qu'on chérit une femme : mais c'est pour l'amour de soi qu'on chérit une femme.

« Ce n'est pas pour l'amour de ses fils qu'on chérit des fils : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit des fils.

« Ce n'est pas pour l'amour de la richesse qu'on chérit la richesse : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit la richesse.

« Ce n'est pas pour l'amour de *Brahman* qu'on chérit *Brahman* : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit *Brahman*.

« Ce n'est pas pour l'amour du pouvoir qu'on chérit le pouvoir : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit le pouvoir.

« Ce n'est pas pour l'amour des mondes qu'on chérit les mondes : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit les mondes.

« Ce n'est pas pour l'amour des dieux qu'on chérit les dieux : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit les dieux.

« Ce n'est pas pour l'amour des êtres qu'on chérit les êtres : c'est pour l'amour de soi qu'on chérit les êtres.

« Nul objet que l'on chérisse par amour de lui, mais, toujours, par amour de soi.

« C'est le soi, en vérité, qu'il faut regarder, qu'il faut écouter, qu'il faut penser, qu'il faut méditer. O Maitreyi, c'est seulement en regardant le soi, en l'écoutant, en le pensant, en en prenant conscience qu'on connaît tout ce qui est [38]. »

Il nous a paru éclairant de donner, trop brièvement, quelques textes qui illustrent un thème métaphysique lequel fait le fond de la métaphysique des Upanishad. En effet, ce thème, ce « Geste » métaphysique s'oppose, point par point, nous l'avons noté, aux tendances et aux principes congénitaux de la métaphysique biblique et chrétienne. Là où la tradition hébraïque et chrétienne voit une création, positive et voulue, les Upanishad

37. *La Bhagavad-Gîtâ*, II, 11-30, trad. E. SÉNART.
38. *Brhad-Aranyaka Up.*, II, IV, 5, trad. E. SÉNART, p. 31.

décrivent une génération qui est, semble-t-il, nécessaire à la genèse même de l'Absolu, selon certains textes, un processus illusoire selon d'autres textes : l'existence multiple ne serait que l'illusion de l'âme aliénée dans un corps mauvais qui lui impose le souci de son existence particulière, et l'apparence de son existence individuelle. Là où la tradition hébraïque, et après elle chrétienne, voit constitution d'êtres créés distincts et corporels, la tradition de l'Inde croit apercevoir une chute de l'Ame du Tout dans des « vases » multiples, ou tout au moins une réflexion de l'Un dans ce miroir morcelant qu'est la matière corporelle; l'existence multiple ne serait qu'illusion, l'illusion et le mal par excellence. L'individuation serait le péché originel du monde. Là où la tradition juive et chrétienne établit des relations personnelles et éthiques entre un Absolu considéré comme transcendant, personnel, créateur, et les personnes humaines, les Upanishad conduisent le sage à surmonter aussi bien l'illusion de l'existence personnelle que les exigences éthiques qui en résultent.

L'auteur de l'*Elenchos*, au IIIe siècle de notre ère, a retenu la doctrine de l'âme et du corps qui est enseignée par la théosophie brahmanique. Les brahmanes, écrit l'auteur de l'*Elenchos*, vivent nus; ils disent en effet que le corps a été donné à l'âme par Dieu comme un revêtement [39]. Dieu est lumière, et eux seuls, les Brahmanes, peuvent le connaître parce que seuls ils ont rejeté cette vanité qui est la tunique de l'âme [40].

2. *DANS LA PENSÉE GRECQUE ANTIQUE ET CLASSIQUE*

Le thème de la divinité essentielle de l'âme, fragment de Dieu, de la chute de l'âme dans un corps mauvais, de la métensomatose, et finalement de la libération de l'âme qui échappe, grâce à l'ascèse, au cycle des réincarnations, se retrouve dans la pensée grecque antique et classique. Nous ne pouvons songer ici à

39. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Elenchos*, I, 24, éd. WENDLAND, p. 28 : διαβιοῦσι δὲ γυμνοί, τὸ σῶμα ἔνδυμα τῇ ψυχῇ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγονέναι λέγοντες...
40. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Ibid.* : αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμᾶνες λέγουσιν διὰ τὸ ἀπορρῦψαι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅς ἔστι χιτὼν τῆς ψυχῆς ἔσχατος.

entreprendre un exposé de ce que fut ce thème dans la pensée grecque : des ouvrages classiques y ont consacré des chapitres auxquels nous renvoyons le lecteur [41]. Quelques indications suffiront ici.

L'ORPHISME

La théogonie et la cosmogonie orphiques représentent déjà tout ce que la pensée chrétienne va combattre dans les systèmes gnostiques. L'idée même de théogonie, bien entendu. Le thème de la théomachie, lequel implique le polythéisme. « Si la légende de Zagreus mis en pièces par les Titans plonge ses racines dans l'ancienne et sauvage coutume des Thraces, écrit Erwin Rohde, elle appartient au cercle de la pensée grecque par son développement tout entier [42]. » La légende a été repensée allégorisée, elle a pris un sens métaphysique. « Les méchants Titans appartiennent à l'antique mythologie grecque. Devenus ici meurtriers du dieu, ils représentent le principe du mal. Ils mettent l'Un en mille pièces; par le crime, la divinité une se perd dans la pluralité des créatures de ce monde. Elle renaît comme unité dans le Dionysos né de Zeus pour la seconde fois. Mais — poursuit la légende — Zeus anéantit par sa foudre les Titans qui avaient dévoré les membres du dieu; leur cendre donne naissance à la race humaine, dans laquelle, en raison de son origine, le bien, dérivé de Dionysos-Zagreus est mélangé au mal, élément fourni par les Titans [43]. »

Nous avons là un thème qui, déjà présent dans les théogonies babyloniennes, se retrouve dans le mythe d'Isis et d'Osiris, dans la théogonie iranienne et dans le mythe manichéen. A l'origine des choses, une guerre entre les dieux, entre deux principes, l'un bon, l'autre mauvais. La race humaine est faite du mélange

41. Nous ne pouvons non plus donner ici une bibliographie du sujet; ce n'est pas le lieu; indiquons simplement les exposés de E. Rohde, *Psyché*, en particulier les chapitres consacrés à l'orphisme et au pythagorisme; Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, chap. II consacré aux cosmogonies orphiques et le chap. III consacré à Pythagore; J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*; M. J. Lagrange, *Les Mystères : l'orphisme ;* W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque ;* P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, en particulier le chapitre consacré à l'orphisme et au pythagorisme; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational;* Martin P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, Munich, 1955, t. I, p. 684 sqq. : *Die orphische Kosmogonie et Anthropogonie.*

42. E. Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1952, p. 360.

43. E. Rohde, *Ibid.*, p. 360-361.

de ces deux principes; elle est d'essence divine par l'élément de la substance divine qui est en elle; elle est aussi formée d'une part de la substance mauvaise.

« Le mélange dont est composé son être prescrit à l'homme la voie dans laquelle il doit aspirer à marcher. Il doit se libérer de l'élément titanique et retourner pur auprès du dieu dont une partie est vivante en lui. La distinction entre les éléments titaniques et dionysiaques dans l'homme traduit sous une forme allégorique la distinction populaire entre le corps et l'âme, et prétend établir en même temps par des raisons profondes la supériorité d'un de ces côtés de la nature humaine sur l'autre. L'homme doit, selon la doctrine orphique, se dégager des liens du corps, dans lesquels l'âme est enfermée comme le prisonnier dans sa prison. Mais elle a un long chemin à parcourir avant d'arriver à sa libération. Elle n'a pas le droit de dénouer elle-même ses liens par la violence, et la mort naturelle ne les dénoue que pour peu de temps. Car l'âme se voit, malgré elle, enfermée dans un nouveau corps. Tandis que, sortie de celui qu'elle vient de quitter, elle voltige librement dans les vents, elle est aspirée par un autre être, et ainsi, ballottée entre une vie libre et sans liens et des incarnations toujours nouvelles, elle parcourt le vaste « cercle de la nécessité », partageant la vie de beaucoup de corps d'hommes et d'animaux. La « roue des naissances », κύκλος τῆς γενέσεως, paraît tourner sur elle désespérément; dans la poésie orphique se fait jour, peut-être pour la première fois, la désolante pensée de l'éternelle répétition des stades de la vie déjà vécus, puisque se répètent sans cesse les mêmes conditions, par un cours naturel des choses qui revient éternellement à son principe, et qui entraîne aussi l'homme dans le vain tourbillon de sa révolution sur lui-même [44]. »

Μέρος αὐτοῦ (τοῦ Διονύσου) ἐσμέν. Nous sommes un fragment, une partie, du dieu. Cette idée présente déjà dans le poème babylonien de la création, nous allons la retrouver chez Plotin, dans l'hermétisme et dans le manichéisme. C'est l'idée même contre laquelle les Pères vont combattre et à laquelle ils vont opposer l'idée que l'âme humaine est créée, n'est pas *pars divinae substantiae.*

Nous avons vu que la pensée chrétienne rejette le mythe de l'éternel retour. Ce mythe est essentiellement lié à celui de la métensomatose. Comme le note Rohde (p. 364, n. 2), ce qui est plutôt illogique, dans ce système, c'est d'admettre l'interruption du mouvement en cercle par le fait que quelques âmes y échappent.

44. E. Rohde, *Ibid.*, p. 362-364.

Il y a pour l'âme une délivrance. Elle peut espérer sortir du cercle de la nécessité et des réincarnations. C'est Orphée et les cérémonies orphiques qui apportent le salut. C'est Dionysos lui-même qui affranchit ses adorateurs. La « vie orphique », Ὀρφικοὶ βίοι (PLATON, *Lois*, VI, 782 c), c'est l'ascèse qui libère. « L'*ascétisme* est la condition fondamentale de la vie pieuse. Il n'exige pas l'exercice des vertus civiles; la discipline et la transformation morale du caractère ne sont pas indispensables. L'unique principe de la vie morale consiste ici à se tourner vers le dieu, à se détourner non pas des fautes morales et des erreurs de la vie terrestre, mais de la vie terrestre elle-même, à répudier tout ce qui enchaîne l'âme au corps mortel [45]. » « Pour expier une « faute », l'âme est bannie dans le corps; le salaire du péché est ici la vie terrestre, qui est la mort de l'âme... L'âme, qui vient de Dieu et qui aspire à retourner à lui, n'a pas d'autre devoir à remplir sur terre, et par conséquent pas de morale à observer; c'est de la vie elle-même qu'elle doit s'affranchir, de l'élément terrestre qu'elle doit se purifier [46]. » La purification, c'est-à-dire la séparation de l'âme et du corps, est la voie du salut. Nous retrouverons exactement le même thème dans la gnose, et chez Plotin. Ce n'est pas à vrai dire une vie éthique, au sens juif et chrétien, qui est prescrite ici, pas plus que dans les Upanishad. Ce ne sont pas nos relations d'homme à homme, qu'il faut réformer, ni d'homme à Dieu. Il s'agit de retourner là-bas d'où nous venons, et de fuir d'ici-bas. Nous ne sommes pas sur le plan de l'éthique. L'éthique en fait, comme dans les Upanishad, et comme dans la gnose, est évacuée. L'éthique n'est possible que dans une perspective personnaliste.

La purification permet le retour de l'âme à sa condition divine. Ainsi se clôt le cycle. Le multiple était sorti de l'un, il retourne à l'un et s'y résorbe, ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι (DIOGÈNE LAERCE, *Proem.*, 3). L'âme retourne là-bas d'où elle est tombée. Une feuille d'or provenant de Petelia, en Italie méridionale, et datant du IVe ou IIIe siècle av. J.-C., indique à l'âme l'itinéraire : « Tu trouveras à gauche de la demeure d'Hadès une source auprès de laquelle s'élève un cyprès blanc. De cette source ne t'approche pas trop près. Mais tu en trouveras une autre : elle vient du Lac de Mémoire. Son eau fraîche coule rapidement, et il y a des gardiens devant elle. Prononce ces mots : « Je suis l'enfant de la terre et du Ciel étoilé, mais mon « origine est le Ciel. Cela, vous le savez vous-mêmes. Mais je « suis desséché de soif et je me meurs. Donnez-moi bien vite

45. E. ROHDE, *Ibid.*, p. 365.
46. E. ROHDE, *Ibid.*, p. 367.

« l'eau fraîche qui s'échappe du Lac de Mémoire. » Et d'eux-mêmes, ils te donneront à boire l'eau de la source sacrée, et ensuite parmi les autres héros tu seras le maître [47]. » L'âme se ressouvient de son essence divine, et cette réminiscence la fait retourner à sa condition divine.

Une feuille d'or provenant de Thurium, en Italie méridionale, et datant aussi du IVe ou IIIe siècle av. J.-C., enseigne clairement ce rétablissement dans la condition divine : « Salut ô toi qui as souffert la peine. Cela tu ne l'avais jamais souffert avant. D'homme tu es devenu dieu... [48]. »

Trois autres feuilles provenant aussi de Thurium, et de la même époque, font parler l'âme en ces termes : « Je viens des purs, ô pure reine de ceux des régions inférieures... Car j'avoue que je suis, moi aussi, de votre race sacrée. Et j'ai payé le prix d'actions injustes, soit que la chance m'ait abandonné ou bien des dieux immortels, ou ... par la foudre lancée des étoiles. Je me suis évadé du triste cycle lassant...

« — Heureux et bienheureux, tu seras un dieu et non un mortel... [49]. »

« L'âme ayant subi la peine complète de ses œuvres d'iniquité s'est enfuie du cercle des peines et des tristesses », nous dit une autre tablette trouvée dans les tombes orphiques de Thurium.

Nous ne pouvons suivre le développement de ce thème dans toute la pensée grecque. Rappelons simplement quelques textes qui illustrent cette croyance constante à la divinité de l'âme tombée, à la réincarnation, puis à la libération et au retour par l'ascèse. « Ceux que Proserpine a lavés de leur antique souillure, au bout de huit ans elle renvoie leurs âmes au soleil d'en haut; de ces âmes naissent des rois illustres, des hommes invincibles par leur vigueur ou excellents par leur sagesse; après leur mort, ils sont honorés par les hommes comme des héros. » (PINDARE.) Les vers d'or pythagoriciens attestent la même croyance : « Et si tu parviens, après avoir abandonné ton corps, dans le libre éther, tu seras dieu immortel incorruptible et à jamais affranchi de la mort. » (70, 71.) « Mais toi prends courage puisque tu sais que la race des hommes est divine. » (63.) « Si l'on en croit les pythagoriciens, dit Eudème (*Physique*, 13, 3, fr. 51), il viendra un jour où moi aussi je serai de nouveau là, une baguette entre les mains, à parler devant vous, qui serez assis comme vous l'êtes; et toutes les autres choses seront comme elles sont et

47. Cité par W. K. C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque*, trad. franç., Paris, 1956, p. 193.
48. W. K. C. GUTHRIE, *Ibid.*, p. 194.
49. W. K. C. GUTHRIE, *Ibid.*, p. 194.

l'on peut dire que le temps sera le même. » « Selon les témoignages des anciens théologiens, c'est pour être châtiée que l'âme est associée au corps et qu'elle y est ensevelie comme dans un tombeau. » (*Philolaos*, fr. 14.) Ultérieurement, les commentateurs platoniciens interpréteront cette doctrine dans le sens de leur propre métaphysique. Bacchos déchiré est l'âme de l'univers. L'Ame unique et universelle se multiplie, se fragmente dans les multiples êtres vivants. La naissance manifeste cette division.

« La naissance est une descente; la mort une réascension. » (PLUTARQUE, *De l'âme*, VI, 2.) « Le but des *télétés*, dit Olympiodore, c'est de faire remonter les âmes vers cette fin, là d'où elles ont fait leur première descente au commencement. » (*Comment. sur le Phédon*, éd. Novin, p. 121.)

Nous retrouverons exactement ce thème dans la gnose.

Selon un fragment conservé d'Anaximandre (fr. I) : « A la mort les choses retournent à ce dont elles sont sorties, comme il est prescrit, car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le temps marqué. »

EMPÉDOCLE

Quelques fragments conservés de l'œuvre d'Empédocle attestent que celui-ci appartenait à la même tradition de pensée.

Il n'y a pas de création d'êtres, nous dit Empédocle. Tous les êtres préexistaient au sein de l'Un.

« Je veux encore te dire une autre chose : il n'existe de « création » (φύσις) pour rien de ce qui est périssable, pas plus que de disparition dans la funeste mort, mais seulement un mélange et une modification de ce qui a été mélangé existe : mais « création » (φύσις), au sujet de ceci, n'est qu'une appellation forgée par les hommes [50]. »

Aristote confirme qu'en effet les « Anciens » ne croyaient pas à la génération, à la naissance, pas plus qu'à la destruction :

50. EMPÉDOCLE, *Sur la Nature*, fr. 8, trad. ZAFIROPULO, Paris, 1953. Nous avons ajouté des guillemets au mot « création » qui ne traduit que très approximativement φύσις, et pour ne pas tirer à nous, fût-ce dans une opposition, le texte d'Empédocle. Néanmoins, il reste que, dans ce fragment, Empédocle nie la « naissance » des êtres, l'innovation d'existence.

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ'ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

« En effet, les premiers qui s'adonnèrent à la philosophie, cherchant la vérité et la nature des êtres, furent détournés et pour ainsi dire poussés de force sur une mauvaise voie, par inhabileté; selon eux, nul être n'est engendré ni détruit, parce que ce qui est engendré doit l'être nécessairement ou de l'être ou du non-être, deux solutions également impossibles : en effet, l'être ne peut être engendré, car il existait déjà, et rien ne peut être engendré du non-être car il faut quelque chose comme sujet. Puis, d'un tel point de départ aggravant les conséquences, ils vont jusqu'à prétendre que la multiplicité n'est pas, mais seulement l'être lui-même. » (*Physique*, I, 8, 191 a, trad. H. Carteron.) On le voit, la pensée grecque antique était absolument étrangère à l'idée hébraïque d'une création d'être nouveau, et qui ne préexistait d'aucune façon. Nous sommes, du point de vue des principes métaphysiques, aux antipodes.

La naissance n'est pas, dans cette tradition de pensée à laquelle appartient Empédocle, une création d'être, comme dans la tradition hébraïque : les âmes préexistaient, et la naissance n'est qu'une manifestation, au plan des apparences, de ce qui préexistait au sein de l'Un.

« Etres puérils ! Car ils n'ont point souci de pensées profondes ceux qui croient fermement que peut naître ce qui n'existait pas ou que quelque chose peut entièrement périr et se détruire tout à fait [51]. »

L'Un vit d'une vie rythmique, selon des phases d'expansion et de contraction, de dispersion et de retour à soi. La naissance des êtres — naissance apparente — c'est le moment de la division, de la dispersion. La mort, le moment du retour, de la concentration, du recueillement. Le principe de la dispersion, c'est la Haine. Le principe de la dispersion est donc un principe négatif — c'est, pour user du jargon hégélien, la « négativité »; il est responsable de la « création » du monde. Le principe du retour, c'est l'amour; il annihile la création multiple.

« Je vais t'annoncer deux choses : tantôt, en effet, l'Un grandit, jusqu'à demeurer seul, à partir du multiple, tantôt il se divise à nouveau et de l'Un surgit le multiple. Ce qui est mortel a deux modes de naissance et deux modes de destruction : car d'une part la réunion de tout enfante, puis détruit selon le premier; selon l'autre, ce qui est formé s'envole en tous sens lorsque tout se sépare à nouveau. Et cet échange continuel ne prend jamais

51. EMPÉDOCLE, *De la Nature*, fr. 11, trad. cit.

νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
ἢ τι καταθνήισκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντηι.

fin, tantôt tout se réunissant dans l'Un grâce à l'Amour, tantôt à nouveau chaque (élément) étant emporté séparément par la répulsion de la Haine. Ainsi, pour autant que l'Un est accoutumé à naître du multiple et qu'inversement le multiple surgit de la dissolution de l'Un, dans cette mesure et ils naissent et leur vie n'est pas immuable. Mais dans la mesure où l'éternel échange ne prend jamais fin, dans cette mesure ils demeurent toujours immuables à travers le cycle.

« ... J'ai à te faire une double annonce : tantôt, en effet, l'Un grandit à partir du multiple jusqu'à demeurer seul, tantôt il se divise à nouveau et de l'Un surgit le multiple (*Ibid.*, fr. 17). »

Déjà, chez Anaximandre, c'est l'ἀδικία qui est responsable de ce que la pluralité des êtres est sortie de l'unique ἄπειρον, et elle doit expier ce crime par un châtiment. Le principe de l'existence du multiple est mauvais.

L'âme humaine préexistait. Elle était divine. Le sage est celui qui sait son essence divine. « Je marche parmi vous en dieu incorruptible, affranchi de la mort à jamais (*Purification*, fr. 112). » Mais il y a eu une chute. Cette chute est responsable de mon existence terrestre, corporelle : « De quels honneurs, de quels sommets de félicité suis-je tombé... (fr. 119). » Nous sommes tombés dans le monde et dans la corporalité. « Nous sommes arrivés dans cette caverne ouverte... (fr. 120). » La naissance est cette catastrophe, la chute de l'âme dans un corps qui l'exile. A la naissance, « je pleurai et je criai en voyant ces lieux auxquels je n'étais pas accoutumé (fr. 118) ». Le corps est pour nous comme un revêtement étranger : « En les revêtant d'un vêtement de chairs qui leur est étranger... (fr. 126). » C'est la purification, ce sont les purifications, qui permettent à l'âme de retourner là-bas d'où elle est tombée. Tant que l'âme n'est pas purifiée, elle se réincarne dans d'autres corps. « Car moi, en effet, j'ai été déjà un garçon, une fille, une plante, un oiseau et un muet poisson qui bondit hors de la mer... (fr. 117). » Lorsque l'homme mange une bête, il commet un crime, puisqu'en cette bête une âme divine est prisonnière : « N'allez-vous pas cesser ce meurtre à odieuse clameur ? Ne voyez-vous pas que vous vous dévorez les uns les autres dans votre indifférence envers l'esprit (fr. 136) ? »

La réincarnation, la transmigration des âmes de corps en corps, est, selon Empédocle comme dans l'Inde, la conséquence nécessaire du péché, le châtiment infligé aux âmes insuffisamment purifiées :

« Il existe un oracle de la Nécessité, des dieux, décret ancien, éternel, scellé par de puissants serments : si jamais quelqu'un souille criminellement ses propres mains par un meurtre, celui également qui, dans la Haine, a failli en jurant de faux serments, ceux-là, parmi les démons qui ont obtenu très longue vie, doivent

errer trois fois dix mille saisons loin des bienheureux, naissant sous toutes les formes des mortels dans le cours du temps, échangeant un dur sentier de la vie contre un autre. Car la puissance de l'air les chasse dans la mer et la mer les vomit sur le seuil de la terre, la terre à son tour dans les rayons du brillant soleil et celui-ci enfin les rejette dans le tourbillon de l'air. L'un les reçoit de l'autre, mais tous les ont en horreur. Et moi, je suis maintenant l'un d'eux, vagabond banni de chez les dieux, ayant mis ma confiance en la Haine furieuse... (fr. 115). »

Comme le remarque E. Rohde, ce sont « la pureté et l'ascétisme qui, ici encore, rendent inutile une morale positive et transformant l'homme, préparent la voie des naissances plus pures et meilleures [52] ».

EMPÉDOCLE LU PAR L'AUTEUR DE L'*ELENCHOS*

Voyons comment l'auteur de l'*Elenchos* a lu et interprété, selon les normes de son milieu et de son époque, les textes d'Empédocle dont il ne nous reste aujourd'hui que quelques fragments. L'auteur de l'*Elenchos* rapproche la doctrine d'Empédocle de celle du gnostique chrétien Marcion. L'auteur de l'*Elenchos* fait de Marcion un disciple d'Empédocle : « Pensant que la plupart des hommes ne remarqueraient pas en lui un disciple non du Christ, mais d'Empédocle qui vivait longtemps avant lui, Marcion adopta la doctrine de ce philosophe et enseigna que les causes du Tout sont au nombre de deux : La Discorde et l'Amitié [53]. » Suit un exposé de la doctrine d'Empédocle, telle que la comprenait l'écrivain chrétien du IIIe siècle. Retenons l'exposé qu'il fait de la doctrine de l'Amitié et de la Discorde. Nous verrons comment l'écrivain chrétien souligne ce qui, dans ce mythe, est foncièrement contraire à la métaphysique chrétienne : l'idée qu'un principe négatif, mauvais, est la cause de la création; que le passage de l'Un au multiple est la conséquence d'un mal; que l'abolition de l'existence multiple est un bien; l'idée d'une *apostasis* de l'Un, par la faute du principe mauvais; la migration des âmes; le mariage considéré comme un mal, parce qu'il coopère à l'œuvre de multiplication et de dispersion.

« L'Amitié (ἡ Φιλία) est une sorte de paix, de concorde et

52. E. Rohde, *Psyché*, trad. cit., p. 412.
53. Pseudo-Hippolyte, *Elenchos*, VII, 29, trad. Siouville, p. 128.

d'amour qui veut que le monde soit un, parfait et bien uni (ἕνα τέλειον κατηρτισμένον). La Discorde (τὸ νεῖκος) au contraire ne cesse de déchirer (διασπᾷ) le (monde) un (τὸν ἕνα), de le découper en menus morceaux et de faire, de ce qui est un, des êtres nombreux (ἐξ ἑνὸς πολλά). La Discorde, qu'Empédocle dit être « οὐλόμενον », c'est-à-dire pernicieuse, est la cause de la création tout entière : ἔστι τὸ μὲν νεῖκος αἴτιον τῆς κτίσεως πάσης, car son grand souci est d'assurer, à travers tous les âges, la perpétuité de cette création. Ainsi c'est la Discorde, la pernicieuse Discorde, qui est l'ouvrière et la cause de la naissance de tous les êtres existants; et c'est l'Amitié qui fait sortir du monde les êtres créés, qui les transforme et qui les rétablit dans l'unité : τῆς δὲ ἐκ τοῦ κόσμου τῶν γεγονότων ἐξαγωγῆς καὶ μεταβολῆς καὶ εἰς τὸ ἓν ἀποκαταστάσεως ἡ φιλία. Ces deux principes, dit Empédocle, sont immortels, incréés et n'ont jamais eu de commencement. Voici d'ailleurs en quels termes il s'exprime : « Assurément ces choses existaient aupa-
« ravant et elles existeront; et jamais, je pense, l'inextinguible
« durée ne sera privée de ces deux choses. » Quelles sont ces deux choses ? La Discorde et l'Amitié. Car elles n'ont pas eu de commencement, mais elles existaient avant (toutes choses) et elles existeront toujours, parce que, étant inengendrées, elles ne sont pas sujettes à la corruption. Quant au feu, à l'eau, à la terre et à l'air, ces éléments meurent et revivent. Lorsque ces êtres auxquels la Discorde a donné naissance viennent à mourir, l'Amitié les recueille et les amène au Tout pour les lui ajouter et les unir intimement avec lui, afin que le Tout demeure un, grâce à l'ordonnance homogène et uniforme que lui assure sans cesse l'Amitié. Quand l'Amitié a ainsi ramené la pluralité à l'unité et rattaché à l'Un les êtres dispersés, la Discorde, à son tour, arrache de l'Un et crée des êtres multiples, c'est-à-dire le feu, l'eau, la terre, l'air, les animaux engendrés de ces éléments, les plantes et toutes les parties du monde que nous observons [54]. »

« La Discorde... arrache de ce monde, qui est un, les éléments dont elle fait des êtres multiples. C'est ce que dit Empédocle en parlant de sa propre naissance : « Moi aussi, comme eux, je suis
« à présent banni de Dieu et errant. » Ce qu'il appelle Dieu, c'est l'Un et l'unité de cet (Un) dans lequel il était avant d'en avoir été arraché par la Discorde et d'être devenu l'un de ces êtres multiples qui doivent leur naissance à la différenciation opérée par la Discorde, θεὸν καλῶν τὸ ἓν καὶ τὴν ἐκείνου ἑνότητα ἐν ᾧ ἦν πρὶν ὑπὸ τοῦ νείκους ἀποσπασθῆναι καὶ γενέσθαι ἐν τοῖς πολλοῖς τούτοις τοῖς κατὰ τὴν τοῦ νείκους διακόσμησιν. C'est le démiurge de ce monde qu'Empédocle appelle la Discorde furieuse, agitée et instable.

54. Pseudo-Hippolyte, *Ibid.*, VII, 29, trad. cit., p. 130.

Telles sont la condamnation et l'inéluctable loi auxquelles sont soumises les âmes que la Discorde arrache de l'Un pour les créer et les former. C'est ce qu'Empédocle dit à peu près en ces termes : « Celui qui, à une faute commise, ajoute encore le parjure, a en « partage, ainsi que les démons, une vie de longue durée ». Ce sont les âmes qu'Empédocle appelle démons à longue vie, parce qu'elles sont immortelles et vivent de longs âges : « (Il leur « faut) errer loin des bienheureux pendant trente mille ans ». Il appelle bienheureux ceux que l'Amitié a rassemblés de la pluralité dans l'unité du monde intelligible. Quant aux autres, dit-il, ils errent et, « au cours de naissances successives, revêtent « par intervalles toutes sortes de formes d'êtres mortels, chan-
« geant de chemins pénibles de vie ». Empédocle déclare que les migrations des âmes d'un corps dans l'autre et leurs transformations sont des sentiers pénibles. C'est ce que signifient ces paroles : « Changeant de sentiers de vie difficiles ». Car les âmes passent d'un corps dans un autre; la Discorde les déplace pour les châtier; elle ne les laisse pas demeurer dans l'Un, mais elle les frappe de toutes sortes de châtiments en les transportant d'un corps dans un autre. « Une force éthérée, dit Empédocle, pré-
« cipite les âmes dans la mer, la mer les rejette sur le sol de la
« terre, la terre les repousse vers les rayons du soleil brillant et
« celui-ci les lance dans les tourbillons de l'éther : (les éléments)
« se les renvoient tour à tour et tous les ont en horreur. » Tel est le châtiment qu'inflige le Démiurge, à la manière du forgeron qui, pour transformer le fer, le tire du feu et le plonge dans l'eau. L'éther, d'où le Démiurge précipite les âmes dans la mer, c'est le feu; (ce qu'Empédocle appelle) χθών, c'est la terre. Il enseigne donc que les âmes passent de l'eau dans la terre, de la terre dans l'air. C'est ce que signifient ces paroles : « La terre repousse (les
« âmes) vers les rayons du soleil brillant, et celui-ci les lance
« dans les tourbillons de l'éther : (les éléments) se les renvoient
« tour à tour, et tous les ont en horreur. »

« Ces âmes haïes, torturées et châtiées en ce monde, l'Amitié, d'après Empédocle, les rassemble. Elle est bonne, elle a pitié de leurs gémissements et de l'état désordonné et malheureux auquel les réduit la furieuse Discorde. Elle s'empresse et s'efforce de les retirer peu à peu du monde et de les incorporer à l'Un, afin que, sous son impulsion, tous les êtres aboutissent à l'unité. A cause donc de l'état de fractionnement dans lequel la pernicieuse Discorde met ce monde, Empédocle exhorte ses disciples à s'abstenir de tous les êtres ayant eu vie. Car, dit-il, ces corps d'animaux qu'on mange sont les demeures d'âmes châtiées. Il apprend aussi aux adeptes de ces doctrines à s'abstenir de tout commerce avec la femme, pour ne pas coopérer et collaborer aux œuvres que crée la Discorde sans cesse occupée à défaire et

à mettre en pièces l'œuvre de l'Amitié. C'est la plus grande des lois qui président au gouvernement du Tout, comme Empédocle le déclare à peu près en ces termes : « Il est une nécessité, un « décret des dieux ancien, éternel, scellé par d'inviolables « serments. » Il appelle nécessité le passage de l'unité à la pluralité sous l'action de la Discorde et de la pluralité à l'unité sous celle de l'Amitié. Quant aux dieux (dont il parle) il y en a quatre, comme je l'ai dit, qui sont mortels : le feu, l'eau, la terre, l'air; et deux qui sont immortels, inengendrés, perpétuellement en guerre l'un contre l'autre : la Discorde et l'Amitié. La Discorde ne cesse de se livrer à l'injustice, à la cupidité, et d'arracher à l'Amitié les choses qui lui appartiennent pour se les approprier. L'Amitié, au contraire, qui reste toujours absolument bonne et cherche à assurer l'unité, appelle et ramène, pour en faire un seul et même Un, les êtres arrachés au Tout, torturés et châtiés par le Démiurge dans l'acte de la création. Telle est la philosophie que nous enseigne Empédocle sur la naissance du monde, sur sa destruction et sur la nature composée du bien et du mal[55]. »

PLATON

On a distingué justement[56], dans l'œuvre de Platon, une double tendance, un double mouvement. Il y a d'abord cette tendance dualiste, que Platon semble bien hériter de la tradition dite orphique. Le monde sensible s'oppose au monde intelligible, comme l'ombre à la réalité. L'âme bienheureuse et divine est tombée dans un corps mauvais, qui l'emprisonne. Il faut fuir d'ici-bas et retourner à notre chère patrie. La fuite, c'est s'assimiler au dieu. La philosophie est une méditation de la mort, une préparation à la mort, une purification par laquelle l'âme se sépare du corps. La matière est le principe du mal qui sévit nécessairement en ce bas monde.

Mais il y a aussi dans l'œuvre de Platon une tendance plus optimiste, qui s'exprime surtout dans l'œuvre de la vieillesse de Platon, dans le *Timée* et dans les *Lois*. L'information du monde par l'Ame est un bien pour le monde. L'Ame du Monde organise la matière et la met en ordre.

Cette double tendance se retrouve dans l'hermétisme et chez Plotin. Plotin lui-même a remarqué cette ambivalence de la

55. Pseudo-Hippolyte, *Ibid.*, VII, 29, trad. cit., p. 131 sq.

56. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. XII-XIII.

philosophie platonicienne en ce qui concerne la doctrine de l'âme. Et chez Plotin, qui d'une part enseigne aussi la chute de l'âme et d'autre part condamne les gnostiques, nous retrouverons la même ambivalence, comme si le pessimisme absolu n'était pas une position tenable, mais devait toujours être compensé par un optimisme qui, au sein du même système, s'y oppose.

« Il nous reste le divin Platon qui a dit sur l'âme beaucoup de belles choses; en plusieurs endroits de ses traités, il a parlé de sa venue en ce monde, et nous avons l'espoir d'en tirer quelque chose de clair. Que dit donc ce philosophe ? Il apparaîtra qu'il ne dit pas toujours la même chose, de manière qu'on puisse voir facilement son intention. Mais toujours il garde le mépris du sensible et reproche à l'âme son union avec le corps; il dit qu'elle est dans une prison, qu'elle est en lui comme en un tombeau et que, dans les mystères, on prononce une grande parole, en disant que l'âme est en prison. La caverne, chez lui, comme l'antre chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde, où la marche vers l'intelligence, dit-il, est pour l'âme la délivrance de ses liens et l'ascension hors de la caverne. Dans le *Phèdre*, la perte de ses ailes est la cause de son arrivée ici-bas; elle remonte; puis l'achèvement de la période la ramène ici. Ce sont des jugements, ou un tirage au sort, ou un hasard, ou une nécessité qui envoient ici d'autres âmes. Ainsi d'après tous ces passages, la venue de l'âme dans le corps est chose répréhensible.

« Mais, parlant dans le *Timée* de l'univers visible, il fait l'éloge du monde et déclare qu'il est un dieu bienheureux; l'âme est un don de la bonté du démiurge, destiné à mettre l'intelligence dans l'univers; car il faut qu'il ait l'intelligence; mais cela n'est pas possible s'il n'a une âme. C'est pourquoi l'âme de l'univers a été envoyée en lui par Dieu, ainsi que l'âme de chacun de nous, afin que l'univers fût parfait ; car il doit y avoir dans le monde sensible autant d'espèces animales et les mêmes que dans le monde intelligible[57]. »

Cette double tendance de la philosophie platonicienne a-t-elle eu dans l'histoire ultérieure de la pensée une importance égale ? Il ne nous appartient pas ici de l'évaluer. Ce qui est certain, c'est que dans la pensée chrétienne, la tendance dualiste, après avoir constitué une forte tentation pour la métaphysique et la spiritualité chrétienne, a été repoussée par l'Eglise, au même titre que la gnose, dans laquelle maint Père de l'Eglise a cru retrouver un rejeton du platonisme. C'est donc surtout la tendance dualiste, qu'on peut appeler, au moins du point de vue de la forme des thèmes, « orphique », qui doit nous préoccuper ici.

57. Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 1, trad. E. Bréhier.

La doctrine platonicienne de l'âme, dans le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, le *Gorgias*, est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la rappeler ici. On connaît les textes célèbres du *Phédon* : « Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir !... Inversement, (...) si nous devons jamais savoir purement quelque chose, il nous faudra nous séparer de lui et regarder avec l'âme elle-même les choses en elles-mêmes (...) Pendant le temps que peut durer notre vie, c'est ainsi que nous serons, semble-t-il, le plus près du savoir, quand le plus possible nous n'aurons en rien avec le corps société ni commerce à moins de nécessité majeure, quand nous ne serons pas non plus contaminés par sa nature, mais que nous serons au contraire purs de son contact, et jusqu'au jour où le Dieu aura lui-même dénoué nos liens. Etant enfin de la sorte parvenus à la pureté parce que nous aurons été séparés de la démence du corps, nous serons vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous... [58]. »

« Mais une purification, n'est-ce pas en fait justement ce que dit l'antique tradition ? Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens ? (...) N'est-il pas vrai que le sens précis du mot « mort », c'est que l'âme est détachée et mise à part du corps ? (...) Oui, et par ce détachement-là, comme nous le disons, ceux qui le plus l'ont toujours et qui seuls l'ont à cœur, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher : l'objet propre et l'exercice des philosophes est même de détacher l'âme et de la mettre à part du corps [59]. »

Dans des textes bien connus, Platon fait allusion à la doctrine orphique de l'âme :

« Le nom [sc. corps] m'en paraît complexe; pour peu qu'on en modifie la forme, il l'est au plus haut point. Certains le définissent le *tombeau (sêma)* de l'âme, où elle se trouverait présentement ensevelie; et, d'autre part, comme c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations, à ce titre encore il est justement appelé *signe (sêma)* d'après eux. Toutefois ce sont surtout les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la *garder (sôzetai)*, elle a comme enceinte le corps qui

58. PLATON, *Phédon*, 66 b sq., trad. L. ROBIN.
59. PLATON, *Ibid.*, 67 c, trad. cit.

figure une prison; qu'il est donc, suivant son nom même, le *sôma* (la *geôle*) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette... [60]. »

« Socrate : — Je me demande, pour ma part, si Euripide n'a pas raison de dire :

Qui sait si vivre n'est pas mourir
Et si mourir n'est pas vivre ?

« Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau... [61]. »

Dans le *Phédon*, dans le *Ménon*, dans le *Phèdre*, Platon évoque la doctrine orphique des renaissances :

« Est-ce en somme chez Hadès que sont les âmes des trépassés, ou n'y sont-elles pas ? Le fait est que, d'après une antique tradition que nous avons déjà rappelée, là-bas sont les âmes qui sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici même et renaissent de ceux qui sont morts. Et s'il en est ainsi, si des morts renaissent les vivants, qu'admettre, sinon que nos âmes doivent être là-bas ? Car sans doute il ne saurait pas y avoir de nouvelle naissance pour des âmes qui n'existeraient pas, et c'en serait assez pour prouver cette existence, d'avoir réellement rendu manifeste que la naissance des vivants n'a absolument pas d'autre origine que les morts [62]. »

« J'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines...

« Ils disent donc que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle sort de la vie, ce qu'on appelle mourir, tantôt elle y rentre de nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite... [63]. »

C'est dans le *Phèdre* que Platon raconte comment l'âme perd ses ailes, et prend un corps de terre; il expose la raison qui fait tomber les ailes, et comment, après un cycle de mille ans, les âmes doivent tirer au sort et choisir une deuxième existence, « le choix de cette existence dépendant de la volonté de chacune ». Platon évoque alors la doctrine pythagoricienne du passage de l'âme dans un corps de bête, et, au sortir d'un corps de bête, dans un corps d'homme: « C'est à ce moment qu'en une existence de bête vient passer une âme d'homme, tout comme d'une existence de bête, revient à la condition humaine celui qui fut une fois homme [64]. »

Thème que nous retrouverons chez Plotin, et chez Origène.

60. PLATON, *Cratyle*, 400 c, trad. L. MÉRIDIER.
61. PLATON, *Gorgias*, 492 e - 493 a, trad. A. CROISET.
62. PLATON, *Phédon*, 70 c-d, trad. cit.
63. PLATON, *Ménon*, 81 a-b.
64. PLATON, *Phèdre*, 246 d - 249 b.

Dans le texte du *Phèdre* se trouve affirmée la liberté du choix que fait l'âme du corps dans lequel elle va descendre. Même idée dans la *République* :

« Proclamation de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Ames éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est pas un génie qui vous tirera au sort, c'est vous qui allez choisir votre destin. Le premier que le sort aura désigné choisira le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. Pour la vertu, elle n'a point de maître; chacun en aura plus ou moins, suivant qu'il l'honorera ou la négligera. Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause [65]. »

Nous trouvons ici encore exprimée la doctrine selon laquelle la chute des âmes, ou du moins le choix que les âmes font de tel ou tel corps, est libre. Le péché est donc antérieur à l'ensomatose, il est la cause des ensomatoses mauvaises, celles où l'âme choisit un corps qui la conduit au péché. L'ensomatose elle-même est imposée par la nécessité. Mais chaque âme choisit le corps et la condition qu'elle préfère. Il y a là une oscillation entre l'idée d'une nécessité de la chute et celle d'une libre option de l'âme, oscillation qui se retrouvera chez Plotin. Toutes les doctrines de la chute de l'âme oscillent entre ces deux thèses. Seul, peut-être, Origène a choisi la thèse exclusive de la liberté des âmes spirituelles, pour expliquer leur chute.

Citons enfin ce texte du *Politique,* où la renaissance des âmes est située dans l'éternel cycle cosmique :

« Lorsqu'en effet le temps assigné à toutes ces choses fut révolu et que l'heure fut venue où le changement devait se produire, lorsque précisément se trouva disparue en son entier cette race née de la terre, chaque âme ayant acquitté son compte de renaissances et étant retombée en semence dans la terre autant de fois que l'exigeait sa loi propre... [66]. »

L'âme est inengendrée et immortelle en vertu de sa propre nature. L'incorruptibilité lui appartient nécessairement [67]. C'est précisément cette thèse platonicienne que les Pères de l'Eglise, Justin, Tatien, Tertullien, Arnobe, critiqueront au nom de la métaphysique chrétienne de la création : l'âme humaine est créée; elle n'est pas, de soi, immortelle; si elle est en fait immortelle, ce n'est pas en vertu de sa propre nature, ou de son essence divine, mais par don.

65. Platon, *République,* X, xv, 617 d, trad. E. Chambry.
66. Platon, *Politique,* 272 d-e, trad. A. Diès.
67. Platon, *Phèdre,* 245 c sq.

ARISTOTE

On sait maintenant que « pendant la première partie de sa vie, Aristote a fait sienne la conception dualiste et platonicienne des relations entre l'âme et le corps [68] ». « Le divin Aristote, écrit Proclus, nous apprend aussi pour quelle raison l'âme, venant de l'autre monde dans celui-ci, oublie ce qu'elle a contemplé là-haut, tandis que, ayant quitté cette vie, elle se rappelle parfaitement dans l'au-delà ce qu'elle a éprouvé sur cette terre... » « Il dit en effet que certaines personnes, lors du passage de la santé à la maladie, oublient jusqu'aux lettres qu'elles ont apprises, tandis que la même chose n'arrive jamais à quelqu'un qui recouvre la santé après une maladie. On en conclura que pour l'âme la vie en dehors du corps est un état naturel et doit donc être assimilée à la santé, tandis que la vie dans le corps est opposée à la nature et doit s'assimiler à la maladie. Dans l'au-delà, les âmes mènent une vie qui leur est naturelle; ici-bas, leur vie est plutôt contraire à la nature. Rien d'étonnant, dès lors, si venant ici-bas, elles oublient les choses de là-haut, tandis que, quittant ce monde pour un monde supérieur, elles gardent le souvenir des choses d'ici-bas [69]. »

Saint Augustin nous apprend, en suivant l'*Hortensius* de Cicéron, qu'Aristote enseignait la doctrine selon laquelle c'est à cause de crimes commis dans une vie antérieure, et pour expier ces crimes, que nous sommes nés, en sorte que notre condition, la condition de notre âme, est semblable à celle que les Etrusques infligeaient à leurs prisonniers : on liait les captifs vivants à des corps morts; ainsi nos âmes sont attachées à des corps, comme des vivants à des morts [70].

Pour être sauvés, il nous faut retourner au séjour d'où nous sommes venus, σωθῆναι πάλιν ὅθεν ἐληλύθαμεν [71].

Au terme de l'évolution intellectuelle d'Aristote, au contraire, le dualisme orphique et platonicien est rejeté. « Voici encore une

68. F. Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote,* Louvain, 1948, p. 86.
69. Proclus, *In Plat. remp.,* II, p. 349, 13, Kroll, cité par Nuyens. *Op. cit.,* p. 84.
70. Augustin, *Contra Julianum Pelag.,* IV, 78, cité par Nuyens, *Op. cit.,* p. 90. *Aristotelis fragmenta selecta,* par Ross, p. 41.
71. Fragment conservé par Jamblique, *Protr.,* 12; *Aristotelis fragmenta selecta* de Ross, p. 51, cité par Nuyens, *Op. cit.,* p. 92, et X. Jaeger, *Aristoteles,* Berlin, 1955, p. 101, note 3.

absurdité entraînée par cette doctrine et par la plupart de celles qui traitent de l'âme : c'est qu'elles unissent et placent l'âme dans un corps, sans préciser en rien la raison de cette union, ni comment le corps se comporte. Pourtant il peut sembler qu'une telle explication soit indispensable... Or ces philosophes s'efforcent seulement d'expliquer la nature de l'âme, mais, en ce qui concerne le corps qui la recevra, ils n'apportent aucune détermination supplémentaire : comme s'il était possible que, conformément aux mythes pythagoriciens, une âme quelconque pût revêtir un corps quelconque ! (C'est absurde), car il semble bien que chaque corps possède une forme et une figure qui lui est propre... [72]. » « L'âme est une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé [73]. » « C'est pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est matière [74]. »

On conçoit que la pensée chrétienne, après avoir rejeté le dualisme anthropologique d'origine orphique et platonicienne, ait préféré l'analyse d'Aristote contenue dans le *De Anima,* laquelle respecte mieux les données de l'expérience.

Selon le stoïcisme, enfin, l'âme humaine est un fragment détaché de la divinité [75], elle est parcelle de Dieu, fragment de Dieu et par là même immortelle. C'est ce que les Pères reprocheront à la doctrine stoïcienne de l'âme. « Ils divisent, écrit Epiphane, l'unique divinité entre une multitude de substances partielles, le soleil, la lune, les astres, l'âme, l'air et les autres choses. Ils professent des transvasements des âmes et des métensomatoses de corps en corps, les âmes se séparant des corps ou bien au contraire les revêtant de nouveau et de nouveau revenant à naître... Ils pensent que l'âme est parcelle de Dieu et immortelle [76]. »

72. ARISTOTE, *De Anima*, I, 3, 407 b, trad. J. TRICOT.
73. ARISTOTE, *Ibid.*, II, 1, 412 b.
74. ARISTOTE, *Ibid.*, II, 1, 412 b.
75. Cf. E. RHODE, *Op. cit.*, p. 519. L'âme est ἀπόσπασμα de l'ἔμψυχος κόσμος ; ἀπόσπασμα τοῦ Θεοῦ, Θεία ἀπόμοιρα, ἀπόρροια.
76. EPIPHANE, *Panarion, haer.* 5, éd. HOLL, p. 183, *PG*, XLI, 201 ; H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 588 : μερίζουσι δὲ οἱ αὐτοὶ τὴν μίαν θεότητα εἰς πολλὰς μερικὰς οὐσίας, εἰς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, εἰς ψυχὴν καὶ ἀέρα καὶ τὰ ἄλλα· μεταγγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα, καθαιρομένων ⟨ψυχῶν ἀπὸ⟩ σωμάτων ἡ δ' αὖ πάλιν εἰσδυουσῶν καὶ ἀνάπαλιν γεννωμένων [...] μέρος δὲ θεοῦ καὶ ἀθάνατον τὴν ψυχὴν ἡγοῦνται.

3. DANS L'HERMÉTISME, LA GNOSE ET LE MANICHÉISME

DANS L'HERMÉTISME

Les textes que nous avons évoqués semblent suffire à montrer que le thème de la divinité antérieure de l'âme, de sa chute, et de son retour à sa condition primitive, est un thème très ancien, que les spéculations gnostiques des premiers siècles de l'ère chrétienne n'ont pas inventé.

En ce qui concerne l'hermétisme, le thème de l'origine céleste de l'âme, de sa chute, et de son retour, a été traité d'une manière magistrale par le P. Festugière, dans le tome III de *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* consacré aux doctrines de l'âme. Il nous suffira donc de rappeler les conclusions du P. Festugière et de lire quelques-uns des textes les plus significatifs à cet égard que contient le *Corpus Hermeticum.*

La double tendance qu'il avait déjà relevée chez Platon, le P. Festugière la discerne de nouveau ici :

La pensée religieuse de l'époque gréco-romaine, écrit le P. Festugière, « est dominée par deux tendances, qu'on peut dire une tendance optimiste et une tendance pessimiste ».

« Dans la première, le monde est considéré comme beau : il est essentiellement un ordre (κόσμος). La région sublunaire elle-même manifeste cet ordre, par le retour des saisons, par la configuration harmonieuse de la terre et l'équilibre qui s'y fait entre les quatre éléments qui la composent, par la structure admirable des êtres vivants et en particulier de l'homme, par la subordination naturelle des plantes et des animaux à l'homme. Mais l'ordre apparaît surtout dans la région du feu ou de l'éther qui se trouve au-dessus de la lune. Là subsistent les astres, les planètes d'abord, dont les cercles concentriques se meuvent selon des mouvements complexes mais réguliers, puis les astres fixes, attachés à la voûte suprême du ciel. Un tel ordre suppose un Ordonnateur : c'est là, pour l'hermétisme, une vérité d'évidence. En sorte que la vue du monde conduit naturellement à la connaissance et à l'adoration d'un Dieu démiurge du monde.

« Dans la seconde, le monde est considéré comme mauvais. Le

désordre y domine, du fait de ce désordre initial et foncier que constitue, chez l'homme, la présence d'une âme immortelle, originellement pure et divine, dans un corps matériel, corruptible et souillé de par son essence même...

« Voilà les deux tendances entre lesquelles se répartissent les écrits philosophiques de l'hermétisme [77]. »

« Sur les vérités les plus essentielles de la religion — sur Dieu, sur le monde et sur l'âme humaine —, le *Corpus hermeticum* présente deux doctrines inconciliables qui entraînent deux attitudes exactement opposées. Dans l'une de ces doctrines, le monde est pénétré par la divinité, donc beau et bon : par la contemplation de ce monde on atteint Dieu (V, VIII, IX). Dans l'autre doctrine, le monde est essentiellement mauvais, il n'est pas l'œuvre de Dieu, en tout cas, du Premier Dieu, car ce Premier Dieu se tient infiniment au-dessus de toute matière, il est caché dans le mystère de son être : on ne peut donc atteindre Dieu qu'en fuyant le monde, on doit se comporter ici-bas comme un étranger (I, IV, VI, VII, XIII) [78]. »

« Le dogme premier de l'anthropologie, dans les systèmes de philosophie religieuse sous l'Empire, écrit le P. Festugière, est l'origine céleste de l'âme, soit qu'on la tienne pour de la même essence que les astres, soit qu'on la regarde, en tant qu'incorporelle et indissoluble, comme semblable aux Idées, ou au divin, ou à Dieu... Cette doctrine est aussi le fondement de la gnose... [79]. » Le P. Festugière cite, à ce propos, ce texte de Cicéron : « Ceux qui dirigent les cités humaines et en maintiennent le salut, comme ils sont venus de là-haut, là-haut retournent » (*hinc profecti huc revertantur* [80]) ; le témoignage de Tertullien : « Quelques-uns croient qu'ils sont descendus du ciel et ils sont aussi assurés dans cette persuasion que dans leur conviction de remonter là-haut » (*quidam de caelis devenisse se credunt tanta persuasione quanta et illuc indubitate regressuros repromittunt* [81]) ; et celui d'Arnobe : « Vous prétendez, vous

77. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, 1949, p. X-XI; le P. Festugière indique les traités qui appartiennent à l'un et l'autre courant. *Courant optimiste : CH*, II, V, VI, VIII, IX-XII (avec des morceaux empruntés à la tendance dualiste), XIV, XVI, l'*Asclépius* dans l'ensemble, certains morceaux de Stobée. *Courant pessimiste : CH*, I, IV, VII, XIII, certains morceaux de l'*Asclépius* et le fond de Stobée *(Koré Kosmou)*.

78. A. J. Festugière, *L'Hermétisme*, Lund, 1948, p. 10.

79. A. J. Festugière, *La Révélation*, t. III, *Les Doctrines de l'Ame*, 1953, p. 33.

80. *Songe*, 13; cf. Tusc. I, 72 : *Ad illos a quibus essent profecti reditum facile patere.*

81. Tertullien, *De Anima*, éd. Waszink, 23, 1.

autres, retourner de vous-mêmes à la cour du Seigneur comme au séjour qui vous appartient en propre, sans que rien ne vous en empêche » (*vos in aulam dominicam tamquam in propriam sedem remeaturos* [82]). « Le fondement de cette croyance, partout rapportée à Platon, est, on le voit, partout le même : les âmes remontent au ciel parce qu'elles en sont descendues, elles ne regagnent le ciel que parce qu'elles appartiennent au ciel [83]. »

« Le dogme de l'origine céleste de l'âme revêt, chez Hermès, deux aspects. L'âme est divine, soit parce qu'elle est littéralement fille de Dieu (*CH*, I) ou détachée de la substance de Dieu par une sorte d'émanation (*CH*, XII, 1), soit parce qu'elle a été créée par Dieu à l'aide d'un mélange « psychique » qui, parmi ses éléments, comporte quelque chose de Dieu lui-même [84]. »

Nous avions déjà noté, à propos de la théosophie brahmanique, telle qu'elle se présente dans les Upanishad, qu'un problème fondamental demeure sans réponse : pourquoi l'Absolu, pourquoi l'Un, se disperse-t-il, se divise-t-il en une multitude d'âmes, au moins selon l'apparence ? En d'autres termes, pourquoi y a-t-il une chute des âmes qui s'éloignent de l'Un, qui s'en séparent ? Pourquoi y a-t-il, chez les âmes, cet oubli de leur origine divine, et cette aliénation dans les corps, cet exil ? Pourquoi faut-il qu'un enseignement, une gnose, une ascèse soit nécessaire pour faire retourner les âmes multiples à l'Unité primitive dont elles n'ont jamais cessé, en réalité, de faire partie ? Pourquoi l'illusion du multiple, de la diversité du monde, de la douleur et du souci ? Les Upanishad ne semblent pas répondre à cette question fondamentale de la chute.

Dans les documents qui nous sont conservés de l'orphisme, il est aussi question d'une faute commise, et dont l'existence corporelle est l'expiation. Chez Platon, nous l'avons remarqué au passage, deux explications semblent se relayer : c'est d'une part la nécessité qui impose aux âmes la descente dans les corps. Mais c'est, d'autre part, une option libre qui leur fait choisir tel ou tel corps. Dans l'hermétisme, dans la gnose, et, nous le verrons, chez Plotin, la même ambiguïté se manifeste en ce qui concerne le problème du motif de la chute.

« Si l'âme en effet, fille de Dieu, est par définition bienheureuse, pourquoi s'en vient-elle ici-bas ? Dans l'hermétisme même, on découvre sur ce point deux doctrines. Tantôt l'homme est considéré comme l'ornement du monde, il achève la beauté du monde au regard de Dieu, et c'est donc en vertu d'un décret

82. Arnobe, *Disputationes*, II, 33.

83. A. J. Festugière, *Op. cit.*, p. 33.

84. A. J. Festugière, *L'Hermétisme*, p. 39.

divin que l'humanité existe (*CH*, IV, 2, *Ascl.*, 8 et 10); tantôt, au contraire, l'homme doit son origine à un péché originel du Premier Homme Céleste. On retrouve la même dualité de doctrine dans d'autres gnoses, et, de fait, l'on ne peut guère concevoir que ces deux termes : ou un décret divin, ou un choix personnel de l'âme. Ainsi chez les novateurs d'Arnobe, l'âme est tantôt envoyée par Dieu (II, 37), tantôt descendue en vertu d'un choix spontané (II, 37, *Nec imprudentes adpeterent*, II, 44); Numénius penche pour le choix *(desiderio latenti)*, Porphyre pour le décret divin, l'âme étant envoyée ici-bas afin que, connaissant *materiae mala*, elle retourne au Père (de même Jamblique, *Myst.*, VII, 8); selon les gnostiques de Plotin, l'âme est tantôt venue ici-bas par ordre de l'Ame du monde, tantôt venue d'elle-même (ici encore, et la rencontre est curieuse, en vertu d'un péché de narcissisme, II, 9, 10.26) [85]. »

Pour illustrer le type « optimiste » d'explication au problème de la descente de l'âme, citons cette page de l'*Asclépius* :

« — Pourquoi donc a-t-il fallu, ô Trismégiste, que l'homme fût établi dans la matière au lieu de vivre en la félicité suprême dans la région où Dieu habite ?

« — Voilà une bonne question, Asclépius, et je prie Dieu qu'il me donne le moyen d'y répondre. Car, si tout dépend de sa volonté, ce sont bien surtout ces discussions sur le Tout suprême, ce Tout qui fait l'objet de notre recherche actuelle.

« Ecoute donc, Asclépius. Quand le Seigneur et le Créateur de toutes choses, qu'à bon droit nous appelons Dieu, eut fait, second après lui, le dieu visible et sensible (...) — quand donc Dieu eut produit cet être, le premier qu'il eût tiré de lui-même mais le second après lui, et que celui-ci lui eut paru beau, puisqu'il était totalement comblé de la bonté de tous les êtres, il l'aima comme l'enfant de sa divinité. Alors donc, en Dieu tout puissant et bon, il voulut qu'il existât un autre être qui pût contempler celui qu'il avait tiré de lui-même, et aussitôt il créa l'homme, qui doit imiter et sa raison et le soin qu'il prend des choses... Or donc, après avoir créé l'homme « essentiel », comme il voyait que cet homme ne pouvait prendre soin de toutes choses s'il ne le couvrait d'une enveloppe matérielle, il lui donna le corps pour domicile, et il prescrivit que tous les hommes fussent tels, en composant, de l'une et l'autre nature, une fusion et un mélange uniques dans la proportion convenable. C'est ainsi qu'il forma l'homme de la nature de l'esprit et de celle du corps, c'est-à-dire de l'éternelle et de la mortelle, pour que le vivant formé de la sorte pût satisfaire à sa double origine, admirer et

85. A. J. Festugière, *L'Hermétisme*, p. 39.

adorer les choses célestes, prendre soin des choses terrestres et les gouverner [86]. »

Dans le type « optimiste » d'explication, c'est donc une nécessité divine qui est imposée à l'âme; elle doit descendre, parce qu'ainsi le veut la perfection du monde. A l'âme d'y consentir, si elle en a la sagesse ! Dans l'explication dite « pessimiste », c'est une faute libre de l'âme qui entraîne sa chute [87].

C'est, comme chez Plotin, une « audace », qui est responsable de l'apostasie de l'âme. Ce second type d'explication se subdivise en deux : le péché a été commis avant la chute, et la chute est le châtiment du péché ; le péché, c'est la chute elle-même. Le P. Festugière a analysé minutieusement les textes qui se rapportent à chacun de ces thèmes. Nous y renvoyons le lecteur.

L'homme est double. Il est composé d'une âme divine enfermée dans un corps, qui est son enveloppe.

« Seul donc parmi les vivants, l'homme est double, et l'une des parties qui le composent est simple, celle que les Grecs nomment « essentielle », et nous, « formée à la ressemblance de Dieu ». L'autre partie est quadruple, celle que les Grecs nomment « matérielle », et nous « terrestre ». C'est d'elle qu'a été fait le corps, qui sert d'enveloppe à cette partie de l'homme dont nous venons de dire qu'elle est divine, pour que, dans cet abri, la divinité de l'esprit pur, seule avec ce qui lui est apparenté, c'est-à-dire les sens de l'esprit pur, se repose seule avec soi, comme retranchée derrière le mur du corps [88]. »

La descente de l'âme dans le corps, l'ensomatose, engendre l'oubli, l'ignorance. L'âme est aliénée dans le corps, séparée d'elle-même, de son vrai moi :

« Considère l'âme d'un enfant, mon fils : quand il ne lui revient pas encore d'être séparée d'avec son vrai soi et que le corps auquel elle appartient n'a encore qu'un petit volume et n'a pas atteint son plein développement, comme elle est belle à voir de tout côté, à cette heure où elle n'a pas été souillée encore par les passions du corps et qu'elle est presque suspendue

86. *Corpus Hermeticum, Asclépius*, 7-8, trad. A. J. Festugière, II, p. 304-306.

87. Pour l'explication optimiste, cf. Festugière, *La Révélation...*, III, p. 73-77; pour l'explication pessimiste, *Ibid.*, p. 77-96.

88. *Corpus Hermeticum, Asclepius*, 7, trad. cit., t. II, p. 304 : Solum enim animal homo duplex est; et ejus una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, ousiôdès, quam vocamus divinae similitudinis formam; est autem quadruplex, quod hulikon Graeci, nos mundanum dicimus, et quo factum est corpus, quo circumtegitur illud, quod in homine divinum esse iam diximus, in quo purae mentis divinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa conquiescat tamquam muro corporis saepta.

encore à l'Ame du Monde ! Mais quand le corps a atteint son volume et qu'il a arraché et tiré l'âme en bas vers les pesanteurs corporelles, l'âme, s'étant séparée de son vrai moi, enfante l'oubli : alors elle n'a plus de part au beau-et-bon; et c'est l'oubli qui la rend mauvaise [89]. »

« Ciel, principe de notre naissance, éther et air, mains et souffle sacré du Dieu Monarque, et vous, regards des dieux, astres resplendissants, lumière indéfectible du soleil et de la lune, frères de lait issus de la même origine, vous tous de qui brutalement séparées nous subissons des misères, et plus de misères encore, puisque, arrachées à des choses grandes et brillantes et à la sainte atmosphère et au firmament magnifique, et, qui plus est, à la vie bienheureuse que nous menions avec les dieux, nous allons être ainsi emprisonnées en des tentes ignobles et viles ! Qu'avons-nous donc, malheureuses, commis de si affreux ? Quel crime, qui mérite ces châtiments actuels [90] ? »

Le salut consiste à déchirer cette tunique qui nous revêt et nous emprisonne, à détruire cette chose étrangère qu'est notre corps, et qui nous impose l'ignorance et l'oubli :

« Où courez-vous, ô hommes, ivres que vous êtes, ayant bu jusqu'à la lie le vin sans mélange de la doctrine d'ignorance, que vous ne pouvez même pas porter, mais que déjà vous allez vomir ? Tirez-vous de l'ivresse, arrêtez ! Regardez en haut avec les yeux du cœur. Et si vous ne pouvez pas tous, du moins ceux qui le peuvent. Car le mal de l'ignorance inonde toute la terre, il corrompt l'âme emprisonnée dans le corps, sans lui permettre de jeter l'ancre aux ports du salut. Ne vous laissez donc pas entraîner par la violence du flot, mais, profitant d'un contre-courant, vous qui pouvez aborder au port du salut, jetez-y l'ancre, et cherchez-vous un guide qui vous montre la route jusqu'aux portes de la connaissance, là où luit la lumière brillante, pure de toute obscurité, là où nul n'est ivre, mais où tous demeurent sobres, élevant le regard du cœur vers Celui qui veut être vu. Car il ne se laisse ni entendre ni décrire, et il n'est pas visible aux yeux du corps, mais seulement à l'intellect et au cœur. Mais, d'abord, il te faut déchirer de part en part la tunique qui te revêt, le tissu de l'ignorance, le support de la malice, la chaîne de la corruption, la geôle ténébreuse, la mort vivante, le cadavre sensible, le tombeau que tu emportes partout avec toi, le voleur qui habite en ta maison, le compagnon qui, par les choses qu'il aime, te hait, et par les choses qu'il fait, te jalouse. Tel est

89. *Corpus Hermeticum*, X, 15, trad. cit., I, p. 120.
90. *Koré Kosmou*, 34-35, trad. A. J. Festugière, in *La Révélation*, III, p. 63.

l'ennemi que tu as revêtu comme une tunique, qui t'étrangle et t'attire en bas vers lui, de peur que, ayant jeté les yeux en haut et contemplé la beauté de la vérité et le bien qui réside en elle, tu ne viennes à haïr la malice de l'ennemi, ayant compris toutes les embûches qu'il a dressées contre toi, en rendant insensibles les organes des sens qui ne paraissent point et qui ne sont pas tenus pour tels, les ayant obstrués par la masse de la matière et remplis d'une volupté dégoûtante, afin que tu n'aies ni oreille pour les choses qu'il te faut entendre ni regard pour les choses qu'il te faut voir [91]. »

DANS LA GNOSE

L'âme est, de soi, ontologiquement, divine. Elle est parcelle de la substance divine, mais exilée, aliénée, tombée, déchue. Elle a oublié son essence divine, sa nature véritable, son lieu d'origine. La Gnose, la Connaissance, c'est essentiellement la connaissance par l'âme de ce qu'elle est : divine; d'où elle vient : de Dieu; où elle est tombée: dans le monde, dans la matière, dans le corps; et vers quoi elle tend : retourner à sa condition première, divine. Ainsi le mythe gnostique, comme celui que nous avons trouvé dans la théosophie brahmanique, et dans l'orphisme, est-il un mythe cyclique : l'aventure cosmique et humaine peut être représentée schématiquement par un cycle : le lieu d'origine, l'éloignement, la chute, puis le retour à ce lieu d'origine. A la fin, il n'y aura rien de plus qu'au commencement. La fin est identique au commencement. C'est le principe que nous verrons formulé expressément par Origène. Il n'y a rien de nouveau, rien qui soit créé. Ce qui semble nouveau, c'est ce qui préexistait au sein de la divinité. La naissance est déchéance. Le monde est chute. Ce que les chrétiens appellent création est au contraire une catastrophe. La naissance qui dans la Bible est une bénédiction, dans la Gnose est la conséquence d'un malheur : la chute de l'âme préexistante dans un corps. La fécondité qui dans la tradition hébraïque est bénie, dans la Gnose est l'expression même du mal. La génération est le péché par excellence puisqu'elle fait tomber des âmes divines dans des corps mauvais où elles seront aliénées, où elles oublieront leur essence divine. Le corps est mauvais, il est l'étranger, la prison, le vêtement, la

91. *Corpus Hermeticum*, VII, trad. cit., I, p. 81-82.

chaîne, la geôle. Le monde matériel n'a pas été créé par le Dieu bon, mais par un démiurge mauvais. Le « corps » appartient aux œuvres du mauvais.

Le schéma cyclique de la Gnose s'exprime, par exemple, dans ces textes : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? — Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? — Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? — Qu'est-ce que la *génération* ? Et la régénération [92] ? »

« Je suis fils venu du Père, du Père préexistant... Je suis venu (ici-bas) tout voir, ce qui m'est étranger et ce qui m'est propre... Je tire ma race du Préexistant, et je retourne de nouveau dans ma demeure propre, d'où je suis venu... [93]. »

« Celui qui possédera ainsi la Gnose connaît d'où il est venu et où il va. Il sait, comme quelqu'un qui, ayant été ivre, s'est désenivré et qui, revenu à lui-même, a rétabli ce qui lui est propre [94]. »

« Si quelqu'un possède la Gnose, il prend ce qui lui est propre et il le ramène à soi [95]. »

« Quand vous vous connaîtrez, alors vous serez connus et vous saurez que vous êtes les fils du Père qui est vivant [96]. »

« Les disciples dirent à Jésus : Dis-nous comment sera notre fin. Jésus dit : Avez-vous donc découvert le commencement pour que vous cherchiez la fin ? Car là où est le commencement, là sera la fin. Heureux celui qui se tiendra dans le commencement, et il connaîtra la fin et il ne goûtera pas la mort (log. 17, p. 13). » « Vous trouverez le Royaume, car vous êtes (issus) de lui et

92. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 78, trad. F. Sagnard, *SC*, p. 202 : Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.

93. Texte cité par Irénée, *Adv. Haer.*, I, xxi, 5, *PG*, VII, i, 668 : Ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ Πατρὸς, Πατρὸς προόντος (...) Ἦλθον πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια (...) Κατάγω δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ προόντος, καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα.

94. *Evangelium Veritatis*, éd. M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956, f. xi, p. 22.

95. *Evangelium Veritatis*, f. xi, p. 21, 10. Cf. aussi ce fragment de Valentin : « Vous êtes immortels depuis le commencement, vous êtes les enfants de la vie éternelle : ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας. » Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, p. 58. *Actes de Thomas*, XLIII, cité par Puech, *La Gnose et le temps*, p. 104 : γένωμαι κἀγὼ ἐλευθέρα καὶ συναθροισθῶ εἰς τὴν ἀρχαιόγονόν μου φύσιν.

96. *L'Evangile selon Thomas*, éd. et trad. A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Yassah abd al Masih, Paris, 1959, log. 3, p. 3.

de nouveau vous y retournerez (log. 49, p. 29). » « Jésus a dit : S'ils vous disent : d'où êtes-vous nés ?, dites-leur : nous sommes nés de la lumière, là où la lumière est née elle-même... (log. 50, p. 29). »

Comme chez Plotin, l'oubli joue un rôle capital dans le système gnostique. Nous sommes parcelle de Dieu, mais nous l'avons oublié. Nous sommes Dieu, nous sommes en Dieu, mais nous ne nous en souvenons plus. « C'était une grande merveille qu'ils fussent dans le Père sans le connaître, et qu'ils eussent pu d'eux-mêmes s'évader au dehors... [97]. » Nous lirons chez Plotin la même idée : ils ont oublié Dieu leur Père, et pourtant ils ne sont pas loin de lui.

La connaissance suffit ainsi à sauver l'âme exilée. Les Pères de l'Eglise ont souvent souligné la liaison, la connexion qui existe entre une métaphysique de ce type, et l'hérésie pélagienne : la grâce n'est pas nécessaire dans un système métaphysique où l'âme est parcelle de la substance de Dieu. L'âme se sauve parce que, quoiqu'elle l'ait oublié, elle est divine. La connaissance, la reconnaissance de son essence, constitue le mouvement même par lequel l'âme retourne à son essence, à sa vérité, à son lieu d'origine. La théologie chrétienne de la grâce et de la charité est liée organiquement à une métaphysique de la création. La théosophie gnostique, qui ignore ou évacue la création effective des êtres, en affirmant leur divinité essentielle, évacue aussi cette relation d'amour et de grâce entre Dieu et l'homme, qui constitue l'essence du christianisme.

On trouve dans le *Ginza*, le *Trésor* des Mandéens, de nombreux textes qui expriment cette expérience de la chute de l'âme dans le corps et dans le monde où elle se sent exilée, aliénée, souillée, perdue. Nous n'en citerons ici que quelques échantillons [98].

« Pourquoi m'avez-vous arraché à mon lieu d'origine et pourquoi m'avez-vous jeté dans des corps puants (VII) ? » « Qui m'a jeté dans la douleur du monde, dans les ténèbres mauvaises (p. 457) ? » « Nous sommes jetés dans les ténèbres mauvaises (p. 254). » « Délivre-nous de l'obscurité de ce monde où nous sommes jetés. » « Je suis une étincelle de la grande Vie. Qui m'a jetée dans la misère des anges (p. 463) ? » « J'entends la voix de l'âme qui pleure dans le corps (p. 568). » « J'ai peine et mal dans l'habit corporel dans lequel ils m'ont portée et m'ont jetée (p. 461). »

97. *Evangelium Veritatis*, f. XI, p. 21, 27.

98. *Ginza der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski, Göttingen, Leipzig, 1925.

« C'est la voix de l'âme
Qui en son lieu se lamente et pleure...
Que dois-je avec toi, mon corps,
Entreprendre dans le monde de là-bas ?
Si tu étais, mon corps, un vêtement d'éclat et de lumière,
Je te revêtirais,
Et tu monterais avec moi dans la maison de Vie.
Si tu étais une ceinture d'éclat et de lumière,
Tu serais lié autour de mes reins,
Et tu monterais avec moi dans la maison de Vie.
... Ainsi parlait et parlait l'âme,
Et le corps ne l'accompagna point [99]. »

Nous n'insisterons pas sur la description des thèmes gnostiques afférents à cette doctrine de la préexistence de l'âme divine, de sa chute dans des corps, et, enfin, de sa libération. L'orchestration du thème de la chute a en effet été analysée par Hans Jonas dans son livre, déjà cité, *Gnosis und Spätantiker Geist,* I (nouv. éd., Göttingen, 1954), en particulier dans le chapitre intitulé : *Der Logos der Gnosis,* p. 94 sq.

DANS LE MANICHÉISME

L'exposé du mythe manichéen a été fait d'une manière magistrale par H. C. Puech [100]. Nous n'avons ici qu'à rappeler quelle est, dans ses grandes lignes et ses thèses essentielles, la métaphysique immanente à ce mythe, en renvoyant, pour le détail même du mythe, aux ouvrages classiques qui lui sont consacrés. Il importe en effet d'avoir présente à l'esprit la structure métaphysique du mythe manichéen, pour comprendre la critique qu'en feront les Pères de l'Eglise, au nom des principes et des exigences métaphysiques du christianisme.

99. *Ginzâ,* 536, éd. Mark Lidzbarski; nous empruntons la trad. franç. de ces citations à S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* Paris, 1947, chap. V. Cf. H. C. Puech, *Histoire générale des religions,* éd. Quillet, chap. consacré au Mandéisme.

100. H. C. Puech, *Le manichéisme,* Paris, 1949. Chapitre *Manichéisme* dans l'*Histoire générale des religions,* Quillet, éd. « *Le Prince des ténèbres en son royaume* », Etudes carmélitaines, *Satan,* Paris, 1948. On trouvera dans les notes de ces ouvrages des références bibliographiques nécessaires. A. Adam, *Texte zum Manichäismus,* Berlin, 1954, constitue un choix commode de textes fondamentaux sur le manichéisme. Bibliographie essentielle en introduction.

Contrairement à la métaphysique des Upanishad, de Plotin ou d'Origène, pour qui, au commencement, il y a l'Un, dans la métaphysique immanente au manichéisme, au commencement il y a deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, tous deux incréés, éternels. A la suite d'une initiative du principe mauvais, le principe bon est entraîné dans une guerre, où il se perd, s'exile, s'aliène dans le royaume mauvais qui est la matière. Des parcelles du principe bon sont prisonnières du principe mauvais, et c'est ce mélange qui constitue le monde. Quel est le devoir du sage ? Se souvenir qu'il est une parcelle de la substance divine aliénée dans la matière, et libérer cette parcelle, afin de la faire retourner à Dieu. L'homme concret est composé de deux substances : une substance qui est cette parcelle divine prisonnière, et le corps qui est l'œuvre du principe mauvais. Le salut, c'est, comme dans l'orphisme, la séparation. Une purification insuffisante entraîne la réincarnation. Au terme du processus, les deux principes, le bon et le mauvais, sont de nouveau séparés.

Il y a donc, dans le mythe manichéen, deux principes, et trois moments : le moment de la séparation antérieure, le moment du mélange, de l'aliénation, de la guerre; et le moment final, de la séparation définitive.

« D'abord (il faut) discerner les deux principes.

« Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes : s'il ne discerne pas cela, comment (pourrait-il) mettre en pratique (la doctrine) ?

« Ensuite (il faut) comprendre les trois moments (qui sont) :

« 1° le moment antérieur;

« 2° le moment médian;

« 3° le moment postérieur.

« Dans le moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres; il existe seulement, à part l'une de l'autre, la lumière et l'obscurité; la nature de la lumière est la sagesse; la nature de l'obscurité est la sottise; dans tout leur mouvement et dans tout leur repos, il n'est aucun cas où ces deux principes ne s'opposent.

« Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière; elle se donne libre carrière pour la chasser; la clarté vient et entre dans l'obscurité, et s'emploie tout entière pour la repousser. Par la « grande calamité » (= le corps) on a le dégoût (qui fait qu'on veut) se séparer du corps; dans la « demeure enflammée » (= le monde), on fait le vœu (par lequel) on cherche à s'échapper. On fatigue le corps pour sauver la nature (lumineuse); la sainte doctrine est fermement établie. Si on faisait du faux le vrai, qui oserait écouter les ordres (reçus) ? Il faut bien discerner, et chercher les causes qui délivrent.

« Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion sont achevés; le vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine; la lumière est retournée à la grande lumière; l'obscurité, de son côté, est retournée à l'obscurité amassée. Les deux principes sont reconstitués; tous deux se sont restitué (ce qu'ils se tenaient l'un de l'autre) [101]. »

« Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, nous avons connu les deux racines et la Loi des trois moments. Nous avons connu que la racine lumineuse était le domaine du Ciel et que la racine obscure était le domaine de l'enfer. Nous avons connu ce qui existait avant qu'il n'y eût les terres et les cieux. Nous avons connu comment les dieux et les démons ont lutté, comment la lumière et les ténèbres se sont mélangées, et qui a créé les terres et les cieux. Nous avons connu comment les terres et les cieux des archontes (?) seront anéantis, comment la lumière et les ténèbres seront séparées, et ce qui arrivera ensuite [102]. »

Le premier temps : Les deux principes.

Les textes qui attestent la doctrine des deux principes sont fort nombreux. Citons-en quelques-uns.

« Lorsque vint le saint Esprit, il nous a révélé le chemin de la vérité; il nous a enseigné qu'il y a deux natures, celle de la Lumière et celle des Ténèbres, séparées l'une de l'autre depuis le commencement [103]. »

« Bienheureux celui qui (connaît) les deux arbres et les sépare l'un de l'autre, et qui sait qu'ils ne sont pas nés l'un de l'autre, issus l'un de l'autre, et qu'ils ne sont pas non plus sortis d'une seule (souche). L'homme qui les sépare, celui-là montera jusqu'à l'éon de Lumière [104]. »

« Viens, mon Seigneur Jésus, Sauveur des âmes, toi qui m'as sauvé de la torpeur de l'ivresse et de l'erreur du Monde.

« Tu es le Paraclet, que j'ai aimé depuis ma jeunesse... [...]

« J'ai distingué les deux Arbres et les deux Royaumes, j'ai

101. *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, traduit et annoté par ED. CHAVANNES et P. PELLIOT, in *Journal asiatique*, janv.-avril 1913.

102. *Khuastuanift*, cité par CHAVANNES, art. cité, p. 161. A. VON LE COQ, *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan*, 1910. W. BANG, *Manichäische Leien-Beichtspiegel*, Le Muséon, 36, Louvain-Paris, 1923.

103. *A Manichaean Psalmbook*, II, éd. ALLBERRY, *Ps.* 223, p. 9.

104. *Kephalaia, Manich. Handschriften der staatlichen Museen Berlins*, Bd. I, herausg. von C. SCHMIDT, Stuttgart, 1940, p. 22-23; cité en franç. par S. PETREMENT, *Op. cit.*, p. 201.

distingué la source amère et l'essence sainte de Dieu. J'ai distingué la Lumière de la Ténèbre, la Vie de la Mort, le Christ et l'Eglise de la tromperie du Monde.

« J'ai connu mon âme et ce corps, qui est sur elle; j'ai connu qu'ils sont ennemis depuis la création du monde, j'ai connu les deux natures, celle de la Divinité et celle de l'Ennemi, qui sont toujours séparées. En vérité, le corps de mort et l'âme sont toujours en désaccord... [105]. »

« A l'origine, il y avait deux substances divisées par nature. Sur l'Empire de la Lumière dominait Dieu le Père, perpétuellement vivant dans sa souche sainte, magnifique dans sa puissance, vrai par son essence même, toujours heureux dans sa propre éternité. Il contenait en lui la Sagesse et les Sens vitaux. Par eux, il comprenait aussi les douze Membres de sa Lumière, qui sont les richesses affluentes de son Royaume, et en chacun desquels sont cachés des milliers de trésors incalculables et immenses. Ce Père, souverain en sa gloire et incompréhensible en sa grandeur, possédait encore unis à lui les bienheureux et glorieux Eons dont on ne peut apprécier le nombre ni l'étendue. Ce générateur saint et illustre vivait donc avec eux sans qu'aucun indigent ou aucun infirme se trouvât dans son insigne Royaume. Ce Royaume lui-même, infiniment splendide, a été si bien fondé sur la terre lucide et bienheureuse qu'il ne peut être ébranlé, ni renversé par personne [106]. »

« D'un côté et sur un flanc de cette terre illustre et sainte se trouvait la terre des Ténèbres, profonde et immensément grande, qu'habitaient des corps ignés, race pestiférée. Là se trouvaient des ténèbres infinies, émanées du même principe et viles comme lui avec leurs rejetons. Au-delà venaient des eaux fangeuses et troubles avec leurs habitants. A l'intérieur soufflaient des vents terribles et violents avec leur prince et leurs pères. Puis se présentait la région corruptrice du feu avec ses chefs et ses nations. Enfin, au centre, s'étendait un pays plein d'obscurité et de fumée où demeurait le souverain horrible de tout ce monde, entouré d'un nombre incalculable d'autres princes dont il était comme

105. *A Manichaean Psalmbook*, *Ps.* 248, ADAM, *Texte*, p. 42.

106. *Epître du Fondement*, citée par AUGUSTIN, *Contra Epist. Fund.*, 16, trad. P. ALFARIC, *Les Ecritures manichéennes*, Paris, 1919, p. 61 : Haec quippe, inquit, in exordio fuerunt, duae substantiae a sese divisae. Et luminis quidem imperium tenebat Deus pater, in sua sancta stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales... Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri au concuti possint. (ADAM, *Texte*, p. 28.)

la tête et l'organe unique. Telles étaient les cinq natures de cette terre pestiférée [107]. »

« Si vous voulez connaître la doctrine de Manès, écoutez ce que je vous en dis en peu de mots : Il vénère deux dieux inengendrés, existant par eux-mêmes, éternels, l'un opposé à l'autre. L'un, il l'appelle bon, l'autre, mauvais; l'un, lumière, l'autre, ténèbre. Et l'âme, qui est dans l'homme est, selon lui, une parcelle de la lumière; le corps, au contraire, est de la ténèbre, et l'œuvre de la matière [108]. »

« Il pose deux principes, Dieu et la matière, Dieu est le bon, la matière est le mauvais. Dieu surabonde en bien plus que la matière en mal. Il appelle matière non pas ce que Platon entendait par ce nom : celle qui devient toutes choses lorsqu'elle reçoit la qualité et la forme; c'est pourquoi Platon l'appelle réceptacle universel, mère, nourrice; ni ce qu'Aristote appelle ainsi : l'élément, dont il y a forme et privation. Mais (Mani) entend par matière quelque chose d'autre. Le mouvement désordonné qui est dans chacun des êtres, c'est cela qu'il appelle matière. Avec Dieu sont ordonnées d'autres puissances, qui sont comme ses servantes, toutes bonnes. Et, pareillement, d'autres puissances sont adjointes à la matière, toutes mauvaises. Le brillant, la lumière, le supérieur, tout cela est avec Dieu. Inversement, l'obscur, et la ténèbre et l'inférieur, avec la matière. Dieu a des tendances, mais elles sont bonnes aussi; et la matière, pareillement, a des tendances, mais toutes mauvaises [109]. »

---

107. Augustin, *Ibid.*, 19 (XV) : Juxta unam vero partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera. Hic infinitae tenebrae, ex eadem manantes natura inaestimabiles, cum propriis fetibus : ultra quas erant aquae coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus; quarum interius venti horribiles ac vehementes cum suo principe et genitoribus. Rursum regio ignea et corruptibilis cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur inmanis princeps omnium et dux, habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat mens atque origo : haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae. (Adam, *Texte*, p. 28.)

108. Hegemonius, *Acta Archelai*, VII, *PG*, X, 1437 sq.; *GCS*, éd. Beeson, p. 9 : Εἰ τὴν τοῦ Μάνη πίστιν ἐθέλετε μαθεῖν, παρ' ἐμοῦ ἀκούσατε συντόμως· οὗτος δύο σέβει θεοὺς ἀγεννήτους, αὐτοφυεῖς, ἀϊδίους, ἕνα τῷ ἑνὶ ἀντικείμενον· καὶ τὸν μὲν ἀγαθόν, τὸν δὲ πονηρὸν εἰσηγεῖται, φῶς τῷ ἑνὶ ὄνομα θέμενος καὶ τῷ ἑτέρῳ σκότος· καὶ τοῦ μὲν φωτὸς εἶναι μέρος τὴν ἐν ἀνθρώποις ψυχήν, τοῦ δὲ σκότους τὸ σῶμα καὶ τὸ τῆς ὕλης δημιούργημα.

109. Alexandre de Lycopolis, *Tractatus de placitis manichaeorum*, II, *PG*, XVIII, 413; éd. A. Brinkmann *(Bibl. Teubn.)*, Leipzig, 1895; Adam, *Texte...*, p. 54. Trad. allem., H. H. Schaeder, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig, 1927, p. 107 sq.

Δύο ἀρχὰς ἐτίθετο, Θεὸν καὶ ὕλην. Εἶναι δὲ τὸν Θεὸν ἀγαθὸν, τὴν δὲ ὕλην κακόν. Ἀγαθῷ δὲ πλεῖον τὸν Θεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην. Τὴν δὲ ὕλην λέγει οὐχ ἣν Πλάτων τὴν πάντα γινομένην, ὅτ' ἂν λάβῃ ποιότητα καὶ σχῆμα· δι' ὃ πανδεχῆ καὶ μητέρα καὶ τιθὴν καλεῖ· καὶ Ἀριστοτέλης τὸ στοιχεῖον, περὶ ὃ τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις· ἀλλ' ἕτερον τι παρὰ ταῦτα. Τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ. κ.τ.λ.

« Voulant prouver que Dieu n'est pas la cause du mal, Mani oppose à Dieu le mal préexistant; inengendré, comme il dit, opposé à l'Inengendré, vivant opposé au Vivant, se dressant toujours contre Dieu et lui faisant la guerre, et ne cessant jamais de lui faire des ennuis... [110]. »

« Ils imaginent deux natures contraires qui sont mêlées dans les êtres... En effet, disent-ils, d'où viendraient les maux, si ce n'était d'un certain principe [111] ? »

C'est ainsi que commence un livre de Mani : « Il y avait Dieu, et la matière; la Lumière, et la ténèbre; le Bien, et le mal; ils étaient absolument opposés en toutes choses, en sorte qu'ils n'avaient rien de commun l'un avec l'autre, tous les deux inengendrés et vivants... [112]. »

« Celui-ci (= Mani) dit qu'il y a deux (principes) inengendrés et éternels, Dieu et la Matière, et il appelle Dieu Lumière, et la Matière ténèbre. Il dit que la Lumière est le Bien, la Ténèbre le Mal. Il leur a donné aussi d'autres noms. La Lumière, en effet, il l'a appelée Arbre bon, rempli de bons fruits; la Matière au contraire (il l'a appelée) Arbre mauvais, portant des fruits en rapport avec ses racines [113]. »

« Il dit qu'avant que le ciel et la terre n'existassent ainsi que

---

110. Titus de Bostra, *Libri tres adversus Manichaeos*, I, 1, *PG*, XVIII, 1069 : Κακίας γὰρ ἀναίτιον ἀποδεῖξαι τὸν Θεὸν βουληθεὶς, κακίαν προϊὼν ἀντέστησεν αὐτῷ· ἀγέννητον, ὥς φησιν, ἀγεννήτῳ, ζῶσαν ζῶντι, ἀεὶ μὲν ἐπανισταμένην καὶ μαχομένην, καὶ οὔποτε μὴ οὐχὶ πράγματα παρέχουσαν αὐτῷ.

111. Titus de Bostra, *Ibid.*, I, iv : δύο γὰρ ἐναντίων φύσεων κρᾶσιν ἐν τοῖς οὖσι φανταζόμενοι... Πόθεν, λέγοντες, τὰ κακὰ, εἰ μὴ ἔκ τινος ἀρχῆς καὶ ταῦτα τυγχάνει;

112. Cité par Titus de Bostra, *Ibid.*, I, v : Γράφων τοίνυν ἐκεῖνος αὐτὸς, ὁ χαλεπώτατα μανείς, ἄρχεται πανταχοῦ· Ἦν Θεὸς, καὶ ὕλη· φῶς, καὶ σκότος· ἀγαθὸν, καὶ κακόν· ἐν τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ, ἀγέννητά τε καὶ ζῶντα ἄμφω.

Cf. Fragment cité par Epiphane, *Panarion, Haer.*, 66, 13 : Ἦν Θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ.

113. Théodoret, *Haeret. Fabul. compendium*, I, 26, *PG*, LXXXIII, 378 B (milieu du v^e^ siècle) : Οὗτος (sc. Μάνης) δύο ἀγεννήτους καὶ ἀϊδίους ἔφησεν εἶναι, Θεὸν καὶ Ὕλην καὶ προσηγόρευσε τὸν μὲν Θεὸν Φῶς, τὴν δὲ Ὕλην Σκότος· καὶ τὸ μὲν Φῶς Ἀγαθόν, τὸ δὲ Σκότος Κακόν· ἐπιτέθεικε δὲ καὶ ἄλλα ὀνόματα· τὸ μὲν γὰρ Φῶς ὠνόμασε δένδρον ἀγαθόν, ἀγαθῶν πεπληρωμένον καρπῶν· τὴν δὲ Ὕλην δένδρον κακόν, συμβαίνοντας τῇ ῥίζῃ φέρον καρπούς.

tout ce qui s'y trouve, il y avait deux principes, l'un bon, l'autre mauvais. Le bon habitait dans le pays de la lumière et il l'appelle *le Père de grandeur.* Les manichéens disent qu'en dehors de lui résident ses cinq demeures, l'intelligence, la science, la pensée, la réflexion, le sentiment. Il appelle le mauvais principe *le Roi des ténèbres,* et il dit qu'il réside dans sa terre ténébreuse, dans ses cinq mondes, le monde de la fumée, le monde du feu, le monde du vent, le monde des eaux et le monde des ténèbres [114]. »

« Chacun d'eux (= des deux principes) est incréé et sans commencement, et le Bien qui est la Lumière et le Mal qui est à la fois les Ténèbres et la Matière, et ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre [115]. »

« La différence qui sépare les deux principes est aussi grande que (celle qu'il y a) entre un roi et un porc. L'un (le Bien) vit dans les lieux qui lui sont propres comme dans un palais royal, l'autre (le Mal), à la façon d'un porc, se vautre dans la fange, se nourrit et se délecte de la pourriture, ou comme un serpent est blotti dans son repaire [116]. »

« Manès a dit : Deux principes sont le commencement du monde; l'un est la lumière, l'autre les ténèbres. Chacun d'eux est séparé de l'autre; la lumière est le plus grand, le premier, elle est infinie; c'est le dieu, le roi du paradis de la lumière. Elle a cinq membres qui sont : la longanimité, la science, la raison, l'invisibilité, l'intelligence... L'autre principe c'est les ténèbres, et ses membres sont au nombre de cinq : le brouillard, la flamme, le vent pestilentiel, le poison, l'obscurité [117]. »

Dans le dialogue enfin entre un manichéen et un chrétien orthodoxe, dialogue attribué à Jean Damascène, l'orthodoxe demande à son interlocuteur :

« Y a-t-il, selon toi, un seul principe des êtres, ou deux ? Le manichéen répond : — Deux, l'un bon, et l'autre mauvais. Le

114. Théodore bar Kônai, *Liber scholiorum,* XI, *CSCO,* script. syri. ser. II, Bd 66, éd. A. Scher, trad. franç. : H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir,* Paris, 1898, appendice II : *Extraits du « Livre des scholies » de Théodore bar Khouni.* Cf. F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme,* I, *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai,* Bruxelles, 1908. Texte traduit en allemand, in Adam, *Texte,* p. 15 sq.

115. In Sévère d'Antioche, *Homélie* CXXIII, trad. M. A. Kugener, in F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme,* p. 91-92; Adam, *Texte,* p. 11.

116. In Sévère d'Antioche, *Ibid.,* trad. cit., p. 97; Adam, *Texte,* p. 11.

117. An-Nadim, *Kitab al-Fihrist,* éd. G. Flügel, trad. allem. G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften;* trad. franç., H. Pognon, *Op. cit.,* p. 184, n. 1.

principe bon je l'appelle arbre bon, fournisseur et producteur de tout bien, et qui ne peut pas fournir un fruit mauvais; l'autre mauvais, ténèbre, corruption, arbre mauvais, producteur de tout mal et de toute malignité, et incapable de produire un fruit bon [118]. »

Le deuxième temps : Le mélange, la guerre et l'aliénation de la substance divine.

Ainsi, au commencement, les deux Principes, les deux Natures, sont séparés. Ils sont voisins, mais n'ont pas de contact. Le premier temps est pur, mais fragile. Car la nation des ténèbres va entreprendre une agression contre le royaume de Lumière, que pourtant la *Lettre du Fondement* nous disait invulnérable. Pour le détail du mythe, nous renvoyons de nouveau aux ouvrages de M. Puech. Rappelons simplement ici l'essentiel.

Cette guerre qui commence entre les deux Principes rappelle les théomachies des mythologies babyloniennes, et du mazdéisme, où Ahriman sort de l'abîme infernal pour s'élever vers la clarté infinie d'Ormuzd [119].

Au commencement, il y a donc la séparation absolue des deux Principes, l'un bon et l'autre mauvais, l'antithèse pure.

Mais le principe mauvais, le « Roi des ténèbres », projette de monter vers le « pays de la lumière » qu'il se prend à désirer [120].

« Il y eut un temps, dit Mani, où la matière était mue d'un mouvement désordonné; et elle engendrait, et elle croissait, et elle continuait de projeter (d'émettre) des puissances. En croissant, elle s'avançait, ignorant l'existence du Bien. Lorsqu'elle se fut avancée davantage et qu'elle vit la terre et la lumière du Bien, elle entreprit de marcher sur un domaine qui n'était pas le sien. Le Bien envoya une certaine Puissance... pour garder les frontières. Lorsque la matière vit la Puissance qui lui était envoyée, elle fut prise d'envie pour elle, et en fut comme amoureuse. Saisie d'un élan plus fort, elle la dévora... Ainsi se produisit ce mélange

118. Jean Damascène (?), *Dialogus contra Manichaeos,* 1, *PG,* XCIV, 1508 :

O. Μίαν ἀρχὴν λέγεις τῶν ὄντων, ἢ δύο;

M. Δύο, μίαν μὲν ἀγαθὴν, καὶ μίαν πονηρὰν· καὶ τὴν μὲν ἀγαθὴν ὀνομάζω δένδρον ἀγαθὸν, παντὸς ἀγαθοῦ περιεκτικὸν καὶ ποιητικὸν, μὴ δυνάμενον καρπὸν κακὸν ποιεῖν· τὴν δὲ πονηρὰν, σκότος, φθορὰν, δένδρον πονηρὸν, παντὸς πονηροῦ καὶ κακίας ποιητικὸν, μὴ δυνάμενον καρπὸν ἀγαθὸν ποιεῖν.

119. F. Cumont, *Op. cit.,* p. 13.

120. Titus de Bostra, I, XII.

et cet amalgame, dit-il; la puissance du bien est absorbée par la matière qui l'engloutit. Et ainsi, des deux substances, fut créé l'univers, mais par le bien évidemment, car le mal n'avait pas prévu la genèse du monde [121]. »

« Il dit qu'il y a eu un mélange et une mixture de ces deux principes. Il exprime ce mélange par l'image de deux rois qui se font la guerre l'un à l'autre, ennemis depuis le commencement, chacun étant maître en son propre domaine. La Ténèbre, sortant de ses propres frontières, s'est approchée de la Lumière pour lui faire la guerre. Le Père bon, sachant que la Ténèbre avait envahi sa terre, a projeté, de sa propre substance, une Puissance appelée la Mère de la Vie. Et celle-ci à son tour a émis le Premier Homme... et les cinq éléments. Ce sont le vent, la lumière, l'eau, le feu et la matière. Les ayant revêtus comme d'une panoplie de guerre, il est descendu en bas, et il a combattu la Ténèbre. Les Princes de la Ténèbre ont contre-attaqué, ont dévoré une part de sa panoplie, l'Ame. Alors le Premier Homme a été terriblement opprimé, là, en bas, par la Ténèbre. Et si le Père n'avait écouté sa supplication, et n'avait envoyé une autre puissance émise par lui — puissance appelée Esprit vivant —, et si ce dernier, descendant, ne lui avait donné la main droite, et ne l'avait fait remonter hors de la Ténèbre, le Premier Homme, retenu (par la Ténèbre), aurait couru un grand danger. Depuis lors il a laissé l'Ame en bas. Et c'est pourquoi les manichéens, lorsqu'ils se rencontrent, se donnent la main droite : signe qu'ils sont sauvés de la Ténèbre... Alors l'Esprit vivant créa le monde...[122] . »

« La matière en est venue à désirer d'accéder à la région supérieure. Y étant parvenue, elle a admiré la splendeur et la lumière qui était auprès de Dieu. Elle veut s'emparer de ce principe,

121. Titus de Bostra, *Adv. Manich.*, I, xii : Ἦν γὰρ ποτε, φησὶν, ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει καὶ ἐγέννα, καὶ ηὐξάνετο, καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις· αὐξηθεῖσα τοίνυν ἀνήγετο, οὐκ εἰδυῖα τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὕπαρξιν. Ὡς δὲ ἐπὶ πλέον ἀναχθεῖσα εἶδε τὴν γῆν τε καὶ τὸ φῶς τοῦ ἀγαθοῦ, ἐπιβῆναι τοῖς μὴ ἰδίοις ἐπιχειρεῖ· ὁ δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινὰ [...]

Θεασαμένη γὰρ ἡ ὕλη τὴν ἀποσταλεῖσαν δύναμιν προσεκίσσησε μὲν, ὡ δή ἐρασθεῖσα· ὁρμὴ δὲ πλείονι λαβοῦσα ταύτην κατέπιε [...]

Γέγονε τοίνυν μίξις καὶ κρᾶσις τοῦτον, φησὶ, τὸν τρόπον τῆς τε καταποθείσης δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς καταπιούσης ὕλης· καὶ οὕτως ἐξ ἀμφοῖν ἐδημιουργήθη τόδε πᾶν, ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δηλαδή· οὐ γὰρ ἂν προὐνόησεν ἡ κακία κόσμου γενέσεως.

122. *Acta Archelai*, VII : μῖξιν δὲ ἤτοι σύγκρασιν τοῦτον λέγει γεγονέναι τὸν τρόπον, ἀπεικάζων τοὺς δύο τῷδε τῷ παραδείγματι, καθάπερ δύο βασιλεῖς ἀντιμαχόμενοι πρὸς ἀλλήλους, ὄντες ἀπ' ἀρχῆς ἐχθροὶ καὶ ἀνὰ μέρος ἑκάστου τὰ ἴδια ἔχοντος· κατὰ δὲ σύστασιν τὸ σκότος ἐπελθὸν ἐκ τῶν ὁρίων αὐτοῦ προσεμαχήσατο τῷ φωτί· γνόντα δὲ τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος, ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκός, προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον τὰ πέντε στοιχεῖα. κ.τ.λ.

mais Dieu la repousse. Dieu délibère sur la manière de se protéger, mais il est sans ressource du point de vue du mal, pour se défendre; car il n'y a pas de mal dans la demeure de Dieu. Il envoie donc une certaine puissance, que nous appelons âme, dans la matière, puissance qui est complètement mêlée dans la matière. Ce sera en effet la mort de la matière, que la séparation ultérieure d'avec cette puissance. Ainsi c'est selon la providence de Dieu que l'âme est mêlée à la matière, comme une chose dissemblable est mêlée à une chose dissemblable. Dans ce mélange, l'âme compatit avec la matière... [123]. »

« L'occasion de monter jusqu'aux mondes de la Lumière leur fut fournie par leur révolte... Ils furent... excités et instigués les uns par les autres à se rendre jusqu'aux frontières de la terre glorieuse de la Lumière. Quand ils virent le spectacle (de la Lumière) admirable et splendide, qui est beaucoup supérieure à la leur, alors ils se réunirent — c'est-à-dire la Matière ténébreuse — et ils complotèrent contre la Lumière en vue de s'y mélanger. Ils ne savaient pas, à cause de leur folie, qu'un Dieu puissant et fort y habitait. Ils cherchèrent donc à monter et à s'élever, parce qu'ils n'avaient jamais entendu parler de la divinité, ou qu'ils ne s'étaient (jamais) rendu compte qui était Dieu. Mais ils jetèrent un regard insensé par suite du désir du spectacle de ces mondes bénis, et ils pensèrent qu'il allait devenir le leur. Tous les membres de l'Arbre des Ténèbres, qui est la Matière corruptrice, s'élevèrent donc et montèrent avec des puissances nombreuses dont il est impossible de dire la quantité. Tous étaient revêtus de la matière du feu. Et ces membres étaient différents. Les uns, en effet, avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie; les autres, incorporels et intangibles, avaient une intangibilité subtile, comme les démons et les spectres des fantômes. Après s'être élevée, toute la Matière monta avec ses vents, ses tempêtes, ses eaux, ses démons, ses fantômes, ses princes et ses puissances, tous recherchant avec soin comment ils s'introduiraient dans la Lumière. A cause de l'agitation qui fut suscitée des profondeurs contre la Terre de Lumière et contre ses fruits saints, il était nécessaire qu'une parcelle de la Lumière vînt se mélanger à ces méchants, afin que les ennemis fussent pris au moyen du mélange, qu'il y eût la paix pour les bons, que

123. Alexandre de Lycopolis, *Op. cit.*, III; A. Adam, *Texte...*, p. 55 : Εἰς ἐπιθυμίαν οὖν ποτε τὴν ὕλην ἐλθεῖν εἰς τὸν ἄνω ἀφικέσθαι τόπον· ἀφικομένην δὲ, θαυμάσαι τό τε λαμπρὸν καὶ τὸ φῶς ὅσον ἦν παρὰ τῷ Θεῷ. Καὶ δὴ θέλειν τὴν ἀρχὴν ταύτην κατασχεῖν, τὸν Θεὸν παρωσαμένην. Τὸν δὲ καὶ βεβουλῆσθαι μὲν ταύτην τιμωρήσασθαι, ἀπορεῖν δὲ κακοῦ, ᾧ καὶ τιμωρήσηται· μὴ γὰρ εἶναι κακὸν ἐν Θεοῦ οἴκῳ. Πέμψαι οὖν τινα δύναμιν τὴν ὑφ' ἡμῶν καλουμένην ψυχὴν ἐπὶ τὴν ὕλην, ἥτις αὐτῇ διὰ πάσης μιχθήσεται.

la nature du Bien fût conservée, cette nature bénie ayant été délivrée du feu de la Matière et de la teigne corruptrice; que, d'autre part, les Lumineux fussent débarrassés de la Matière par la puissance qui (y) avait été mélangée, afin que la Matière fût détruite et que l'Arbre de Vie devînt Dieu en tout et sur tout. Dans le monde de la Lumière, en effet, il n'y a pas de feu brûlant qui puisse être lancé contre le Mal, le fer tranchant n'existe pas, il n'y a pas d'eaux suffocantes, ni aucune autre mauvaise chose semblable. Tout, en effet, est Lumière et région noble (chez lui), et il ne peut pas lui nuire, mais il y a cette issue, c'est-à-dire ce moyen pour que les ennemis, après avoir été dispersés par la parcelle détachée de la Lumière, arrêtent leur élan et soient pris au moyen du mélange [124]. »

« Ils disent aussi que cette parcelle de Lumière qui s'est mélangée à la Matière a été cause de la création de ce monde; que Dieu a été forcé de créer toute chose à cause de ce mélange avec le Mal. S'il n'en était pas ainsi, pourquoi, disent-ils, Dieu aurait-il eu besoin du monde et des hommes qui ne devaient pas l'écouter ? Toutes les choses ont été constituées à la suite de ce mélange et avec elles aussi l'homme. Car il est aussi une parcelle de l'ensemble du monde [125]. »

Dans le dialogue entre un manichéen et un chrétien orthodoxe attribué à Jean Damascène, et dont nous avons lu le commencement (p. 298), l'orthodoxe demande à son interlocuteur manichéen :

« O. — Ces deux principes ont-ils quelque chose de commun ou non ? Le manichéen répond : — Ils n'ont absolument rien de commun et ils sont opposés l'un à l'autre.

O. — Sont-ils l'un dans l'autre, l'un avec l'autre, ou séparés ?

M. — Ils étaient séparés au commencement, chacun dans ses propres domaines.

O. — Comment sont-ils maintenant mêlés ?

M. — Le Bien était dans son propre lieu, en toute excellence et béatitude, et la matière, d'autre part, ou bien encore le mal, privée de vie, sans mouvement, affreuse, ténèbre horrible à voir, sans sensibilité, pendant de longs siècles. Et puis, plus tard, la Matière se révolta contre elle-même et ses Fruits se firent la guerre les uns aux autres. Les uns poursuivant, les autres fuyant, ils parvinrent aux frontières de la Lumière. Et voyant la Lumière, ils désirèrent sa beauté, et cessèrent de se faire la guerre mutuellement, et, s'étant mis d'accord, ils montèrent contre la Lumière. Alors le Bien envoya une puissance venant de lui, et, un engagement ayant eu lieu, les Archontes de la Ténèbre dévorèrent la

124. Sévère d'Antioche, *Homélie* CXXIII, trad. cit.
125. Sévère d'Antioche, *Ibid.*

partie de la Lumière. Car le Bien avait permis qu'une Puissance venant de lui fût enlevée de force; et, ayant eu peur qu'ils ne se rendissent maîtres de son domaine, il a fait cela afin que, par l'intermédiaire de cette part qu'il avait livrée, il en vînt à dominer sur le mal. Et ainsi se produisit la compénétration du Bien et du Mal. De la part du Bien furent faites les âmes; de la substance du mal, les corps [126]. »

Plus loin, le manichéen reprend l'exposé du drame qui est à l'origine du monde : « Il y avait, comme je l'ai dit, Dieu et la Matière, chacun dans ses propres régions. Dieu était vie, lumière, mouvement, connaissance, intelligence, et tout bien; la matière, mal, corruption, obscurité, mort, tranquillité et repos et immobilité de toute manière. Puis, après de nombreux siècles, la Matière se révolta contre elle-même, et ses propres fruits se révoltèrent les uns contre les autres, et ainsi ils se poursuivaient les uns les autres [lacune]. Il y avait, comme je l'ai dit, Dieu et la Matière, c'est-à-dire deux principes. L'âme est une parcelle de la Lumière, tandis que le corps est une œuvre de la Ténèbre et de la Matière. Voici comment se fit le mélange. Chacun des principes était de son côté. Le principe bon était dans une partie (de l'espace), le principe mauvais dans trois parties. Ensuite, le principe mauvais se mit en mouvement, dans un élan désordonné, et sortit de ses frontières, et vint aux frontières du Principe bon. Le sachant, le Principe bon émit de lui-même une Puissance, appelée la Mère de Vie. Et la Mère de Vie émit le Premier Homme (...) Le Premier Homme se revêtit des cinq éléments (l'air, le vent, la lumière, l'eau et le feu) et il s'en alla combattre la Ténèbre. Les Archontes de la Ténèbre dévorèrent une partie de sa panoplie : l'âme. Ils s'emparèrent du Premier Homme, et il fut torturé par eux, en étant dans la Ténèbre. Et il cria vers le Principe bon, et celui-ci émit une autre Puissance, appelée Esprit vivant. Et il vint, et il donna sa main droite au Premier Homme, et il le fit remonter. Mais il laissa en bas la partie que les

126. Jean Damascène, *Dial. contra Manich.*, II, *PG*, XCIV, 1508 sq. : Ἦν ὁ ἀγαθὸς ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ, ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ μακαριότητι, ἡ δὲ ὕλη, ἤγουν ἡ κακία, ἄζωος, ἀκίνητος, αἰσχρὰ, σκότος δυσειδὲς, ἀναίσθητος ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνας· ὕστερον δὲ ἐστασίασεν ἡ ὕλη πρὸς ἑαυτὴν, καὶ οἱ καρποὶ αὐτῆς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους· καὶ τῶν μὲν διωκόντων, τῶν δὲ φευγόντων, ἔφθασαν εἰς τὰ ὅρια τοῦ φωτός· καὶ ἰδόντες τὸ φῶς, ἐπεθύμησαν τοῦ κάλλους αὐτοῦ, καὶ ἐπαύσαντο τοῦ πρὸς ἀλλήλους πολέμου, καὶ συμφωνήσαντες πρὸς ἀλλήλους, ἐπέθεντο τῷ φωτί· καὶ, ἀπέστειλεν ὁ ἀγαθὸς τὴν δύναμιν παρ' αὐτοῦ, καὶ συμπλοκῆς γενομένης, ἔφαγον μέρος τοῦ φωτὸς, οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους. Παρεχώρησε γὰρ ὁ ἀγαθὸς ἁρπαγῆναι δύναμιν ἐξ αὐτοῦ· καὶ φοβηθεὶς, ἵνα μὴ κατακυριεύσωσι τοῦ τόπου αὐτοῦ, τοῦτο ἐποίησεν, ἵνα διὰ τῆς μοίρας, ἧς παρέδωκε, κατακυριεύσῃ τῆς κακίας. Καὶ οὕτως ἐγένετο σύγκρασις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ. Ἐκ γὰρ τῆς μοίρας τοῦ ἀγαθοῦ, ἐγένοντο αἱ ψυχαὶ, ἐκ δὲ τῆς οὐσίας τῆς κακίας, τὰ σώματα.

Archontes avaient dévorée, c'est-à-dire l'Ame. C'est d'une part du Principe bon que sont faites les âmes. De la substance du Mal, les corps [127]. »

Dans la *Chronique* de Michel le Syrien, nous lisons cette notice que nous laissons ici entière pour ne pas la démanteler, encore que certains thèmes évoqués concernent des moments ultérieurs de notre exposé :

« Il dit (qu'il y a) un dieu dans la Lumière (...) et qui occupe les régions orientales, occidentales, septentrionales et supérieures. L'autre, qu'il nomme le Mal, est dans la Matière; il occupe les régions australes et inférieures. La Matière ayant été troublée, ses enfants s'insurgèrent les uns contre les autres : (ce sont) les démons, le feu, l'eau, et les idoles. En se poursuivant les uns les autres, ils arrivèrent jusqu'au ciel, lieu de la Lumière, et ils voulaient mélanger leurs ténèbres avec la Lumière et avec le Bien. Quand Dieu les vit, il les enchaîna en cet endroit. Il prit une parcelle de la Lumière, et la jeta vers la matière. Celle-ci l'ayant absorbée, y demeura attachée. A cause de cela Dieu fut contraint de créer le monde. Ils disaient qu'Adam et Eve provenaient de Séqla, le prince de la Matière, et de Nabrôël. Ils disaient que le soleil et la lune sont des barques qui reçoivent les âmes des hommes et tout ce qu'il y a de Bon mélangé avec la Matière, et le font monter au lieu de la Lumière, jusqu'à ce que la Lumière soit purifiée du mélange avec le Mal; et alors, Dieu livrera la Matière au feu, avec les âmes de ceux qui n'ont pas cru en Mânî (...). Ils disaient aussi que le mariage vient du Mal, et ils niaient la résurrection. Ils disaient que les âmes changent successivement de corps; que tout est animé : même la terre et les eaux; que Notre Seigneur n'a pas pris un corps et une âme, mais qu'il s'est manifesté et a souffert en apparence [128]. »

Ainsi, dans un premier temps, la guerre entre le Principe divin et le Principe infernal s'achève par une victoire du Principe mauvais.

Mais, en se livrant au Royaume du mal, en s'aliénant dans la Matière, le Principe divin prépare en fait sa victoire définitive. Il ne peut vaincre qu'en consentant à cette aliénation, à cet exil, provisoires. C'est par cette aliénation même que le Principe divin triomphera du Principe mauvais.

On saisit ici un mouvement dialectique qui n'est pas sans rappeler, d'une manière anticipée, des spéculations postérieures : l'Absolu s'aliénant dans la Nature, pour se retrouver après avoir surmonté cette aliénation et ce déchirement.

127. Jean Damascène (?), *Dial. contra Manich.*, 28, *PG*, XCIV, 1532.

128. *Chronique* de Michel le Syrien, livre VI, chap. ix, éd. et trad. J. B. Chabot, t. I, p. 199-200, Paris, 1899.

Le thème de l'aliénation, de l'exil de la Substance divine dans la matière se retrouve dans la tradition kabbalistique et dans le hassidisme. La doctrine des parcelles lumineuses, des étincelles, prisonnières dans la matière, et qu'il faut délivrer, pour les aider à retourner à Dieu d'où elles procèdent, se trouve déjà dans le manichéisme.

« Le Père de la Lumière bienheureuse connut la grande souillure et la dévastation qui venaient des Ténèbres et qui pouvaient atteindre ses saints Eons, si quelque divinité remarquable, éclatante et douée de puissance, ne leur était opposée, qui soumettrait et détruirait la race ténébreuse et qui, par cette destruction, assurerait un repos éternel aux habitants des régions lumineuses [129]. »

« Il ajoute que le Roi des ténèbres ayant projeté de monter vers le pays de la lumière, ces cinq demeures eurent peur. Il ajoute qu'alors le Père de la grandeur réfléchit et dit : « Je « n'enverrai à la guerre aucune de ces cinq demeures qui sont « mes mondes, parce qu'elles ont été créées par moi pour la « tranquillité et la paix, mais j'irai moi-même et je lutterai « contre lui. » Il dit que le Père de la Grandeur créa la Mère de la Vie, que la Mère de la Vie créa l'Homme primitif (littéralement : le premier homme, *enashâ qâdmâyâ;* cf. dans la Kabbale, *adam qadmôn*) et que l'Homme primitif créa ses cinq fils, comme un homme qui revêt des armes pour le combat... L'Homme primitif projeta devant lui sa lumière, et, en la voyant, le Roi des ténèbres réfléchit et dit : « Ce que j'ai cherché au loin, je l'ai « trouvé près de moi. » Alors l'Homme primitif se donna lui-même comme aliment, avec ses cinq fils, aux cinq fils des ténèbres, ainsi qu'un homme qui, ayant un ennemi, mélange dans un gâteau un poison mortel et le lui donne. Il ajoute que, lorsque les fils des ténèbres les eurent mangés, l'intelligence fut enlevée aux cinq dieux lumineux et qu'ils devinrent, par le fait du poison des fils des ténèbres, semblables à un homme mordu par un chien enragé et par un serpent [130]. »

C'est le moment « médian », celui du *mélange*.

De ce « mélange » résulte la création du monde, qui n'est donc pas, comme dans la théologie biblique, l'œuvre libre d'un seul et unique Absolu qui crée par charité, mais l'œuvre mêlée de deux principes, l'un bon et l'autre mauvais. Et dans le processus de la création, c'est le principe mauvais qui a eu l'initiative.

« Le Paraclet vivant vint à moi et me parla. Il me révéla le

129. *Epître du Fondement*, in Augustin, *Contra Epist. Fund.*, 19, trad. cit.

130. Théodore bar Kônai, *Op. cit.*, trad. cit., p. 184-186; F. Cumont, *Op. cit.*, p. 13-18; Adam, *Texte*, p. 16 sq.

mystère secret qui était caché au monde et aux générations, le mystère de la profondeur et de la hauteur, il me révéla le mystère de la lumière et des ténèbres, le mystère de la lutte et le mystère de la guerre que les ténèbres ont allumée; il me révéla comment la lumière... s'est mélangée aux ténèbres, et comment ce monde a été construit [131]. ».

« Le péché qui s'était mélangé dans les Archontes avec la lumière sortit en même temps qu'elle et dans la même proportion [132]. » « Le péché, sorti des Archontes, tomba sur la terre, la moitié sur la partie humide et la moitié sur la partie sèche. La première moitié se changea en une bête horrible semblable au Roi des ténèbres. Adamas-Lumière fut envoyé contre elle, lui livra bataille et la vainquit. Il la renversa sur le dos, la frappa au cœur de sa lance, poussa son bouclier sur sa bouche, plaça un de ses pieds sur ses cuisses et l'autre sur sa poitrine. Le péché qui était tombé sur la partie sèche se mit à germer sous la forme de cinq arbres [133]. » « Les filles des ténèbres étaient grosses antérieurement de leur propre nature. Par suite de la beauté des formes du Messager qu'elles avaient vues, elles avortèrent, leurs fœtus tombèrent sur la terre et mangèrent les bourgeons des arbres [134]. » Selon saint Augustin, ces avortons tombés sur la terre purent y vivre, y croître, s'accoupler et se multiplier, et d'eux sont nés tous les êtres pourvus de chair qui se meuvent sur la terre, dans l'eau et dans l'air [135].

Si, selon Théodore, le ciel est constitué par les peaux des Archontes écorchés et dépecés, les montagnes, selon Jean Damascène, furent faites de leurs os, les terres de leur chair [136].

« L'Esprit Vivant ordonna à trois de ses fils que l'un tuât, que l'autre écorchât les Archontes, fils des Ténèbres et qu'ils les amenassent à la Mère de Vie. La Mère de Vie tendit le ciel de leurs peaux; elle fit onze (ou douze) cieux. Ils jetèrent leurs corps sur la terre des Ténèbres; ils firent huit terres, et les cinq fils de l'Esprit Vivant furent initiés chacun à sa tâche.

131. *Kephalaia,* I, *Manich. Handschriften der staatlichen Museen Berlins,* Bd. I, herausg. von C. SCHMIDT, Stuttgart, 1940, cité en français par S. PÉTREMENT, *Op. cit.,* p. 200.
132. THÉODORE BAR KÔNAI, in F. CUMONT, *Op. cit.,* p. 39.
133. *Ibid.,* p. 39.
134. *Ibid.,* p. 40-41.
135. AUGUSTIN, *Contra Faustum,* VI, 8, cité par F. CUMONT, *Op. cit.,* p. 41 : Eosdem abortivos fetus et masculos et feminas de caelo in terram cecidisse, vixisse, crevisse, concubisse, genuisse. Hinc esse dicunt originem carnium omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere.
136. JEAN DAMASCÈNE, *Contra Manich.,* 29, *in* F. CUMONT, *Op. cit.,* p. 26. Cf. AUGUSTIN, *Contra Faustum,* XX, 9 : Spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum;... mundum fabricantem.

C'est l'Ornement de Splendeur qui retient les cinq dieux resplendissants par leurs reins, et, au-dessous de leurs reins, les cieux furent étendus. C'est le Porteur qui, agenouillé sur un de ses genoux, soutient les terres. Lorsque les cieux et les terres eurent été faits, le grand Roi d'Honneur s'assit au milieu du ciel et monta la garde pour les garder tous [137]. »

On le voit par ces textes : dans le manichéisme, c'est le principe bon qui est créateur, quoique utilisant la substance mauvaise.

« Il y a toutefois sur ce point, note M. H.-C. Puech, une différence entre la gnose classique et le manichéisme : tandis que, dans le gnosticisme, le monde est l'œuvre d'un Dieu inférieur ou mauvais, le « Démiurge » manichéen est une puissance émanée du monde lumineux, et l'organisation de l'univers revient ici à des entités supérieures et bonnes qui font du cosmos une vaste machine défensive destinée à limiter autant que possible les dégâts provoqués par l'irruption du Mal, à prévenir les attaques futures de l'Obscurité et à permettre le dégagement progressif, et donc le salut, des parcelles de Lumière englouties à la suite de la catastrophe initiale (cf., en ce sens, l'excellente formule d'Evodius, *De fide* 49 : *Manichaeus enim duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram malam, bonam quae fecit mundum, malam de qua factus est mundus*). Le manichéisme demeure là-dessus fidèle à l'une des inspirations fondamentales du mazdéisme. Le mazdéen conçoit, lui aussi, la Création comme une riposte d'Ohrmazd aux entreprises d'Ahriman et de ses auxiliaires, l'effet d'une volonté bonne qui trouve là le moyen de s'opposer à la jalousie et aux assauts du Malin, de paralyser les tentatives des Puissances destructrices et de protéger ainsi les créatures. Cf. *Shkand-gumânîk vichâr,* IV, 73-80, VII, 14-25, et, tout particulièrement, VIII, 50-53, trad. DE MENASCE : « Il faut savoir, en outre, que le motif et la cause de ses actions (sc. du « Créateur sage, omniscient, tout puissant ») sont uniquement de repousser et de prévenir le dommage qui provient de l'Adversaire et du Destructeur, lequel est, nécessairement, extérieur, et que c'est là le motif propre et la cause de la création. Il faut savoir aussi que ce Créateur sage a une volonté bonne, que sa volonté est constamment bonne [138]. »

137. THÉODORE BAR KÔNAI, in F. CUMONT, *Op. cit.,* p. 26.
138. H. C. PUECH, *Le Manichéisme,* p. 153, n. 274. Cf. aussi AUGUSTIN, *De haer.,* XLVI : Iste duo principia inter se diversa et adversa, eademque aeterna et coaerterna, hoc est semper fuisse, composuit : duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est. Quarum inter se pugnam et commixtionem, et boni a malo purgationem, et boni quod purgari non

Comme nous avons pu le lire déjà plusieurs fois, dans le système manichéen, les âmes sont parcelles, fragments de la Lumière, du Principe bon, tandis que les corps sont l'œuvre et la substance du Principe mauvais, de la Matière. Le dualisme anthropologique répond au dualisme métaphysique et cosmique, à moins que ce ne soit le dualisme métaphysique qui résulte, par projection, d'un sentiment de schisme absolu en l'homme entre « l'âme » et le « corps ».

« Les manichéens disent : Le corps que nous portons vient de Satan, l'âme vient de Dieu. Et le corps est par nature mauvais, parce qu'il procède du Mal. L'âme par nature est belle, car elle tient son origine du Beau. Ainsi il y a deux principes et deux substances. Et les deux principes sont devenus deux causes, l'un du corps mauvais, l'autre de l'âme qui est bonne. L'âme est donc bonne, le corps mauvais [139]. »

Selon Augustin, le dualisme anthropologique se précise, ou se complique, dans le manichéisme, par la doctrine des deux âmes : l'une qui est de Dieu, qui est parcelle de Dieu, l'autre qui provient de la nation des ténèbres, et que Dieu n'a ni engendrée ni créée [140]. Mais cette interprétation d'Augustin n'est pas confirmée par ailleurs.

---

poterit, cum malo in aeternum damnationem, secundum sua dogmata asseverantes, multa fabulantur, quae cuncta intexere huic operi nimis longum est. Ex his autem suis fabulis vanis atque impiis coguntur dicere, animas bonas, quas censent ab animarum malarum naturae scilicet contrariae commixtione liberandas, ejus cujus Deus est esse naturae. *Proinde mundum a natura boni, hoc est, a natura Dei factum, confitentur quidem, sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.* Ipsam vero boni a malo purgationem ac liberationem, non solum per totum mundum et de omnibus ejus elementis virtutes Dei facere dicunt, verum etiam Electos suos per alimenta quae sumunt. Et eis quippe alimentis, sicut universo mundo, Dei substantiam perhibent esse commixtam...

139. Sérapion de Thmuis, *Adv. Manich.*, XII, *PG*, XL, 909; Adam, *Texte*, p. 59 : Φασὶ γὰρ Μανιχαῖοι· — Τὸ σῶμα ἐφορέσαμεν τοῦ Σατανᾶ, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ Θεοῦ· καὶ τὸ μὲν σῶμα οὕτω πέφυκε κακὸν, ἐκ κακοῦ προελθόν· ἡ δὲ ψυχὴ πέφυκε καλὴ, ἐκ καλοῦ ἔχουσα τὴν ἀρχήν· οὐκοῦν δύο ἀρχαὶ καὶ δύο οὐσίαι· καὶ ἀρχαὶ δύο γεγόνασιν αἰτίαι, καὶ ἡ μὲν σώματος κακοῦ, ἡ δὲ ψυχῆς ἀγαθῆς. Ἀγαθὴ οὖν ἡ ψυχὴ, πονηρὸν δὲ τὸ σῶμα.

140. Augustin, *De duabus animabus contra Manich.*, I : Animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa Dei esse substantia, alterius vero Deum nec conditorem quidem velint accipi... XII, 16 : Duo animarum genera esse dicunt, unum bonum, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua materia vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa ejus omnino substantia pars quaedam processisse dicatur ; alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertinere credunt credendumque commendant : et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse praedicant : atque ista duo genera fuisse aliquando discreta, nunc esse

L'âme de l'homme est *parcelle* de Dieu, parcelle de la Substance divine aliénée dans la matière.

M. Puech a rassemblé les textes où s'affirme cette consubstantialité de l'âme à Dieu, dont elle est un fragment, une parcelle, tombée dans la matière [141]. Citons quelques-uns de ces textes, les plus significatifs. « Dans le manichéisme, nous avertit M. Puech, avant de nous présenter ces textes, les âmes humaines sont des parties ou des parcelles de l'Ame universelle (c'est-à-dire de l'âme même de Dieu) englouties dans les Ténèbres à la suite de la défaite de l'Homme Primordial et avec l'Homme Primordial lui-même. » Celui-ci est l'âme, le « moi » de Dieu; il est *de substantia dei, id ipsum existens quod deus est* (Augustin, *Contra Faust.*, XI, 3), une « projection » ou une « émanation » de la substance divine, une « partie » de Dieu : *Ipsa vero pars ejus, hoc est de lumine lumen, de bono bonum, de sancto sanctum, de aeterno aeternum, de deo deus, de omnipotente omnipotens* (Evodius, *De fide*, 12); *Portio, membrum, proles de ipsa substantia (Dei), ex una eademque substantia* (Augustin, *Conf.*, VII, II, 3); *Particula Dei substantiae* (Augustin, *De vera religione*, IX, 16); une « portion » ou une « parcelle » de la Lumière. L'Homme Primordial est une « émanation consubstantielle à sa source » (Jean l'Orthodoxe, *Discussion avec un manichéen*, *PG*, XCVI, 1321 A/B). « Par voie de conséquence, poursuit M. Puech, chacune des âmes humaines est, à son tour, une particule de l'âme morcelée de l'Homme Primordial et, à ce titre, elle aussi, une partie de la Lumière ou de Dieu. Les âmes particulières sont des « portions » et des « membres » de Dieu ou des parties de l'âme universelle. Autant dire que l'âme est issue de la substance divine elle-même (Jérôme, *C. Joh. Hierosol.*, 17 et 21), qu'elle a une nature et une substance identiques à celles de Dieu (Augustin, *C. mendacium*, V, 8-9) ou encore — et les

---

commixta. (...) Quaerere poteram, utrum illud malum genus animarum, antequam bono misceretur, habuisset aliquam voluntatem. Si enim non habebat, sine peccato atque innocens erat, et ideo nullo modo malum.

De vera religione, IX, 16 : Duas animas esse in uno corpore existimant : unam de Deo, quae naturaliter hoc sit quod ipse; alteram de gente tenebrarum, quam Deus nec genuerit, nec fecerit, nec protulerit, nec abjecerit; sed quae suam vitam, suam terram, suos fetus et animalia, suum postremo regnum habuerit, ingenitumque principium; sed quodam tempore adversus Deum rebellasse, Deum autem cum aliud quod faceret non haberet, et quomodo aliter posset hosti resistere non inveniret, necessitate oppressum misisse huc animam bonam, et quamdam particulam suae substantiae, cujus commixtione atque miscela hostem temperatum esse somniant, et mundum fabricatum.

141. H. C. Puech, *Le Manichéisme*, p. 154, n. 275.

textes sont alors formels — qu'elle est « consubstantielle » à Dieu (*Acta Archelai*, XXXVI, 8) [142]. »

Nemesius d'Emèse, dans son *De natura hominis*, consacre un chapitre au problème de l'âme, et, dans ce chapitre, il cite les diverses opinions concernant la nature de l'âme. Après avoir évoqué les thèses des philosophes grecs, Nemesius poursuit : « De plus, il y en a qui ont pensé qu'il n'y a qu'une seule et unique âme commune à tous les êtres, divisée en petites parcelles dans chaque être particulier, et qui de nouveau revient à elle-même et se récupère : ainsi les manichéens, et quelques autres [143]. »

Plus loin, dans la notice qu'il consacre spécialement à la doctrine manichéenne de l'âme, Nemesius écrit ceci :

« Examinons maintenant l'opinion des manichéens au sujet de l'âme. Ils disent qu'elle est immortelle et incorporelle. Ils disent aussi qu'unique et seule est l'âme de tous les êtres, morcelée et divisée en descendant dans tous les corps particuliers, inanimés et animés; les uns en ont une plus grande part, les autres une plus petite; ceux qui en ont une plus grande, ce sont les corps animés; ceux qui en ont une plus petite, ce sont les corps inanimés; ceux qui en ont le plus, de beaucoup, ce sont les corps célestes. En sorte que les âmes de chaque corps particulier sont les parcelles de l'âme universelle. S'ils disaient que l'âme se partage tout en restant indivisible, comme la voix en ceux qui l'entendent, il n'y aurait qu'un demi-mal. Mais en fait ils disent que la substance elle-même de l'âme est divisée en parcelles. Et, ce qui est le pire de tout : ils veulent que l'âme soit (disséminée) dans les éléments, et qu'elle se partage entre les éléments dans la genèse des corps, et puis que, de nouveau, elle revienne à elle-même lorsque les corps sont détruits, comme de l'eau qui serait divisée puis de nouveau réunie et mêlée. Ils disent que les âmes pures vont dans la Lumière, parce qu'elles sont lumière, tandis que celles qui sont souillées par la matière vont dans les éléments, et puis, à partir des éléments, dans les plantes et dans les bêtes. Ainsi ils divisent la substance de l'âme, ce qui revient à la déclarer corporelle; ils la soumettent aux passions, quoiqu'ils la disent immortelle... Ils disent que les âmes sont châtiées par les métensomatoses... [144]. »

142. Nous renvoyons, pour toutes les références adjointes à chaque expression, à la note de M. PUECH, *Op. cit.*

143. NEMESIUS D'EMÈSE, *De natura hominis*, II, *PG*, XL, 537 : Ἔτι δὲ πρὸς τούτοις, οἱ μὲν, μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν τῶν πάντων ψυχὴν νενομίκασι, κατακερματιζομένην εἰς τὰ καθ' ἕκαστα, καὶ πάλιν εἰς ἑαυτὴν συνιοῦσαν, ὡς οἱ Μανιχαῖοι, καὶ ἄλλοι τινές.

144. NEMESIUS D'EMÈSE, *De natura hominis*, *PG*, XL, 577 : Φασὶ μὲν γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον καὶ ἀσώματον· μίαν δὲ μόνην εἶναι, τὴν τῶν πάντων

Cette chute, cette aliénation, est-elle volontaire ou nécessaire ? La même question se posera pour Plotin, à propos de la chute des âmes. Ici, nous retrouvons la même ambiguïté. « Sans doute l'envoi de l'Homme Primordial est-il présenté par les adversaires du manichéisme comme un acte auquel Dieu a été contraint par nécessité (cf. AUGUSTIN, *De vera religione*, IX, 16 : *Necessitate oppressum*; EVODIUS, *De fide*, 31 : *Nam deus vester, o Manichaei, labe ac vastitate inpendente pressus est, non libera voluntate processit ad pugnam, sed necessitate conpulsus est...*). Mais quelques manichéens, au moins, protestaient qu'il avait été, au contraire, pleinement volontaire (FORTUNATUS, dans AUGUSTIN, *Contra Fortunatum*, 27 : *Non necessitate facimus subditum esse deum, sed voluntarie misisse animam*), et Alexandre de Lycopolis (*Contra Manich. opinion.*, 3, p. 5; 26, p. 6, 2) suggère, de son côté, que le Mélange a été « prévu » par Dieu [145]. »

Dans ce premier temps, celui de la défaite, les hypostases divines aliénées dans la Matière perdent le souvenir de leur essence divine, perdent la conscience de ce qu'elles sont. L'aliénation est complète, dans tous les sens du terme. C'est le moment de la négativité.

« L'âme se tourna en bas vers la Matière; elle s'en éprit et, brûlant du désir d'éprouver des plaisirs corporels, elle ne voulut plus s'en détacher. Ainsi naquit le monde. De ce moment, l'âme s'oublia elle-même; elle oublia sa demeure primitive, son centre véritable, son existence éternelle... Mais, ne voulant pas abandonner l'âme dans sa dégradation avec la Matière, Dieu la dota d'une intelligence et de la faculté de percevoir, dons précieux qui devaient lui rappeler sa haute origine, le monde spirituel..., qui devaient lui rendre la conscience d'elle-même, lui indiquer qu'elle était étrangère ici-bas... Dès que l'âme a reçu cette instruction par la perception et l'intelligence, dès qu'elle a repris conscience d'elle-même, elle désire le monde spirituel, comme un homme transporté sur une terre étrangère soupire après ses foyers lointains. Elle est convaincue que, pour retourner à son état primitif, elle doit se détacher des liens mondains, des concupiscences sensuelles, de toute chose matérielle [146]. »

ψυχὴν, κατακερματιζομένην καὶ κατατεμνομένην εἰς τὰ καθ' ἕκαστα σώματα, ἄψυχά τε καὶ ἔμψυχα· καὶ τὰ μὲν πλείονος αὐτῆς μετέχειν, τὰ δὲ ἐλάττονος· πλείονος μὲν, τὰ ἔμψυχα· ἐλάττονος δὲ, τὰ ἄψυχα· πολλῷ δὲ πλείονος, τὰ οὐράνια· ὡς τῆς καθόλου ψυχῆς μέρη τὰς καθ' ἕκαστον εἶναι ψυχάς. [...] Τὴν οὐσίαν αὐτὴν τῆς ψυχῆς καταμερίζεσθαι λέγουσι·

145. H. C. PUECH, *Le Manichéisme*, p. 168, n. 309.

146. EL-KHATIBÎ, cité, après CHWOLSOHN, REITZENSTEIN et JONAS, par H. C. PUECH, *Le Manichéisme*, p. 156, n. 278.

Les corps sont l'œuvre de la nature mauvaise [147], de la matière. Ils sont, pour l'âme, prison. *Sed Manichaei corpora humana opificium dicunt esse gentis tenebrarum et carceres, quibus victus inclusus est deus* (AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XX, 21). Dieu est fragmenté, et prisonnier dans les corps.

Dans ces corps, les parcelles de la substance divine *oublient* leur essence divine et ne savent plus qui elles sont. « Lorsque je fus enchaîné dans la chair, j'ai oublié ma divinité, Christ [148]. »

Les parcelles aliénées de la substance divine ont perdu l'intelligence et le savoir. Lorsque le Prince des Ténèbres et ses fils eurent dévoré l'Homme Primordial et ses fils, « l'intelligence fut enlevée aux cinq dieux lumineux, et ils furent comme un homme mordu par un chien enragé ou par un serpent, au moyen du venin des Fils des Ténèbres [149] ».

« O Dieu de lumière, chère âme ! qui a obscurci ton œil lumineux ? ... Sans cesse tu tombes d'une misère dans une autre, et cela même, tu ne le reconnais pas... Et qui t'a de ta magnifique terre divine conduite en exil, et qui t'a enchaînée, et qui t'a enfermée dans cette sombre prison ? ... O Dieu de lumière, chère âme, qui t'a déchirée de la vie éternelle [150] ? »

La Substance divine est aliénée dans la matière et dans la nature. Elle souffre à chaque pierre broyée, à chaque plante arrachée, à chaque arbre brisé, à chaque fruit cueilli, à chaque bête dévorée. Elle « naît, souffre et meurt chaque jour [151] ». *Patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, ab omni ligno suspensus* [152]. Jésus est crucifié sur chaque arbre. Jésus est présent dans les aliments consommés. *Per fabulam vestram in escis omnibus Christus ligatus apponitur adhuc ligandus visceribus vestris* [153].

« Jésus montra à Adam les Pères résidant dans les hauteurs et

147. Cf. *Skand Gumanik-Vicar*, XVI, 8-9, éd. DE MENASCE, *Collectanea Friburgensia*, nouvelle série, 30, p. 253, cité par H. SÖDERBERG, *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949, p. 63 : « Il dit en outre que le *getih* est une œuvre d'Ahriman, et, d'une façon générale, que toute production corporelle est créature d'Ahriman. »

148. *A Manichaean Psalm-Book*, éd. ALLBERRY, p. 17.

149. THÉODORE BAR KÔNAI, ADAM, *Texte*, p. 17. Cf. aussi textes cités par SÖDERBERG, *Op. cit.*, p. 150; et H. C. PUECH, *Le Manichéisme*, p. 81. EVODIUS, *De Fide*, 35 : Quam partem dicunt... cum autem ad carnem venerit, omnem intelligentiam amittere.

150. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, cité par S. PÉTREMENT, *Op. cit.*, p. 185.

151. EVODIUS, *De Fide*, XXXIV.

152. AUGUSTIN, *Contra, Faustum*, XX, 2.

153. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XX, 13; cité in F. CUMONT, p. 48 : cf. TITUS DE BOSTRA, *Op. cit.*, I, XXXVI : παθητὸς μὲν κατ' αὐτοὺς ὁ Θεὸς, ἀπαθὴς δὲ ὁ Σατάνας.

sa propre personne exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens, mélangée et emprisonnée dans tout ce qui existe, liée dans la puanteur des Ténèbres [154]. »

Les manichéens disent que « la partie elle-même de Dieu est mêlée partout dans les cieux, sur la terre, sous la terre, dans tous les corps, secs et humides, dans toutes les chairs, dans toutes les semences des arbres, des herbes, des hommes, des animaux... Elle y est liée, opprimée, souillée, et eux, les manichéens disent qu'ils la délient, qu'ils la libèrent et la purifient [155] ».

Mani n'a pas honte de dire que même les pierres sont animées, et que toutes choses sont animées, même celles qui, manifestement, ne le sont pas. En sorte que cette Puissance venue du Bien est retenue prisonnière dans les pierres, cette puissance qui est la nature du Bien est enchaînée dans des pierres inanimées [156].

Le monde est la « Croix de la lumière ». La Lumière divine est crucifiée dans le monde tout entier.

Aussi le manichéen s'abstiendra-t-il, autant qu'il est en son pouvoir, de participer à ce supplice continuel infligé au Principe divin aliéné dans la Nature. Il se refusera à tuer, non seulement les hommes, mais les bêtes. Il se refusera à consommer quoi que ce soit d'animal. Le pur manichéen n'abattra pas d'arbre, il ne coupera pas d'épi sur sa tige, il n'arrachera pas les mauvaises herbes d'un champ ou d'un jardin. Les manichéens ne tuent rien de ce qui a vie, c'est-à-dire qui est habité par une parcelle de la Substance divine. Même le figuier verse des larmes lorsqu'on lui arrache son fruit. Même les pierres ont la possibilité de souffrir [157].

« Il vaut la peine de connaître toute la raison de votre abstinence superstitieuse. Voici comment l'expose votre fondateur : Un membre de Dieu a été mêlé, dit-il, à la substance mauvaise pour la réfréner et pour comprimer son extrême fureur (ce sont vos

154. THÉODORE BAR KÔNAI, in F. CUMONT, *Op. cit.*, p. 48.

155. Cf. AUGUSTIN, *De natura boni*, 44 : Ipsam partem naturae dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium... ligatam oppressam, pollutam, quam solui, liberari, purgarique dicunt.

156. TITUS DE BOSTRA, *Adv. Manich.*, II, XXXV : Οὐκ αἰσχύνεται δὲ καὶ τοὺς λίθους ἐψυχῶσθαι λέγων, καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα, καὶ τὰ σαφῶς ἄψυχα εἰσηγούμενος· ὡς ἀπ' ἐκείνης δὴ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως, ἔτι καὶ ἐν λίθοις κατεχομένης. [...] ...τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐν λίθοις ἀψύχοις φάσκειν πεπεδῆσθαι.

157. Les textes concernant ces doctrines ont été rassemblés par P. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918, p. 126 sqq. H. C. PUECH, *Le Manichéisme*, p. 83.

propres termes); le monde a été fait du mélange des deux natures, à savoir celle du bien et celle du mal. La partie divine se purge chaque jour de toute partie du monde et réintègre ses royaumes. Mais en s'exhalant de la terre et en gagnant le ciel, elle pénètre dans les plantes que leurs racines fixent à la terre, et ainsi elle féconde et fait vivre toutes les herbes et tous les arbres. C'est de cette végétation que les animaux tirent leur nourriture. S'ils s'accouplent, ils lient dans leur chair ce membre divin. Le détournant ainsi de son droit chemin et entravant sa course, ils le jettent dans une voie d'errements et de souffrances. Mais si les aliments composés de légumes et de fruits entrent dans les corps des saints, c'est-à-dire des manichéens, leur chasteté, leurs prières et leurs psaumes purifient tout ce qu'il y a dans ces aliments de beau et de divin, c'est-à-dire le mettent parfaitement en état de regagner ses propres royaumes à l'abri de toute souillure. Voilà pourquoi vous défendez de donner à un mendiant, qui n'est pas manichéen, du pain, des légumes, ou même la chose commune à tous, de l'eau, de peur que ses péchés ne souillent le membre de Dieu, mêlé à ces aliments, et n'empêchent son retour.

« Quant aux viandes, vous dites qu'elles sont un amas de souillures. En effet, vous affirmez que quelque chose de la partie divine s'échappe quand on cueille les légumes et les fruits, quand on les abîme en les pressant, en les broyant, en les cuisant, même en les mordant, ou en les mâchant; s'échappe toutes les fois que les animaux bondissent, se remuent, travaillent, font n'importe quoi; s'échappe même pendant notre sommeil quand la chaleur interne opère en notre corps ce qu'on nomme la digestion. Ainsi la nature divine s'échappant en tant d'occasions, quelque chose d'entièrement souillé demeure, qui devient chair par l'accouplement, avec une âme de bonne espèce néanmoins, car s'il s'échappe beaucoup de bien parmi ces mouvements, tout le bien ne s'échappe pas. Mais lorsque l'âme quitte la chair, il ne reste qu'un amas de souillures. Dès lors, l'âme de ceux qui mangent de la viande se souille [158]. »

Dans une telle vision du monde, on conçoit que le mariage, qui entraîne la perpétuation de cette captivité des âmes dans la matière, dans les corps, qui continue en somme l'aliénation de la Substance divine dans la matière mauvaise, soit le péché par excellence. Comme dans l'orphisme, comme dans la gnose, le désir et la procréation constituent le mal premier, celui qu'il

158. Augustin, *De mor. eccl. cathol. et de mor. manich.*, II, xv, 36, trad. cit., modifiée. Cf. Alexandre de Lycopolis, *Op. cit.*, XXV, col. 445 : Ἀπέχονται δὲ ἐμψύχων.

faut déraciner d'abord. On voit par là comment tout le mythe manichéen porte en fait contre la sexualité.

Saint Augustin nous relate, dans son livre sur les mœurs des manichéens, que ceux-ci recommandaient à leurs adhérents un calendrier :

« N'est-ce pas vous qui estimez que d'engendrer des enfants est un péché plus grave que l'union charnelle, parce que c'est enchaîner les âmes dans la chair ? N'est-ce pas vous qui aviez l'habitude de nous commander d'observer, autant que possible, le temps où la femme après les règles était apte à la conception, et de nous abstenir pendant ce temps de coucher avec elle, afin de ne pas engager une âme dans la chair [159] ? »

L'aliénation de la Substance divine dans la matière s'opère par la naissance, mais elle se perpétue aussi par la renaissance, la transmigration des âmes, ce que le manichéisme appelle le « transvasement » des âmes insuffisamment purifiées :

« Je vous dirai aussi comment l'âme est transvasée dans cinq corps... Elle est transvasée dans un corps de chien, ou de chameau, ou de tout autre animal. Si l'âme a été meurtrière, elle est transportée dans un corps de *kelephôn* (animal inconnu). Si elle a moissonné, dans des corps de muets. Les moissonneurs, tous ceux qui moissonnent, sont semblables aux princes des ténèbres qui ont dévoré une part de la panoplie du Premier Homme. C'est pourquoi il est nécessaire qu'ils soient transvasés dans de l'herbe, ou dans un haricot, ou dans de l'orge, ou dans un épi de blé, ou dans une plante potagère, afin qu'à leur tour ils soient moissonnés et coupés. Et si quelqu'un mange du pain, il est nécessaire aussi qu'il soit mangé, étant devenu pain. Si quelqu'un tue un oiseau, il sera oiseau. Si quelqu'un tue une souris, lui aussi

159. Augustin, *De mor. eccl. cath. et de mor. manich.*, II, xviii, 65 : Nonne vos estis qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum ? Nonne vos estis qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur ? Augustin, *Contra Secundinum manichaeum*, XXI: Non enim tam fornicatio displicet in fornicatione, quam quod in matrimonium commutata est, et conversa ad pudicitiam conjugalem; ubi Deum creditis vestrum in procreando filios arctioribus carnis vinculis colligari : cui putatis parcere meretrices, quia dant operam ne concipiant, ut ab officio pariendi liberae, libidini serviant. Feminae quippe conceptus apud vos carcer est et vinculum Dei. Hinc tibi etiam illud displicet, *Erunt duo in carne una*... Hinc displicet, *Crescite et multiplicamini*; ne Dei vestri multiplicentur ergastula. Cf. aussi Alexandre de Lycopolis, *Tract. de plac. manich.*, XXV, *PG*, XVIII, 445 : Τὸ δὲ ἀπέχεσθαι γάμου καὶ ἀφροδισίων, δεδειότας μὴ, κατὰ τὴν τοῦ γένους διαδοχὴν, ἐπὶ πλέον ἐνοικήσῃ τῇ ὕλῃ ἡ δύναμις ἡ θεία, κ.τ.λ...

deviendra souris. Si quelqu'un est riche dans ce monde-ci, lorsqu'il s'en ira de sa demeure présente, il est nécessaire qu'il soit transvasé dans le corps d'un pauvre, afin qu'il erre en mendiant, jusqu'à ce qu'il aille après cela dans le supplice éternel. Ce corps étant la chose des Archontes et de la Matière, il est nécessaire que celui qui plante un arbre à fruit passe dans de multiples corps, jusqu'à ce que cet arbre soit abattu. Si quelqu'un se bâtit une maison, il sera dispersé dans tous les corps. Si quelqu'un se baigne dans l'eau, c'est son âme qu'il enfonce (dans la ténèbre). Et si quelqu'un ne donne pas aux Elus ce qu'on leur doit par respect pour eux, il sera châtié dans les générations, et il se métensomatosera dans des corps de catéchumènes, jusqu'à ce qu'il fasse de multiples dons... Et lorsqu'ils vont manger du pain, ils prient d'abord ainsi en s'adressant au pain : ce n'est pas moi qui t'ai moissonné, ce n'est pas moi qui t'ai moulu, ce n'est pas moi qui t'ai broyé, ce n'est pas moi qui t'ai jeté dans le four. Mais c'est un autre qui a fait cela, et qui m'a apporté (le pain). Moi, je mange sans être coupable. Et lorsqu'il a prononcé ces paroles par devers lui, il dit au catéchumène : J'ai prié pour toi [160] ! »

Troisième temps : Libération, séparation, purification; temps terminal.

Le Principe bon, le « Père de la Grandeur », s'aliène dans la matière, dans l'obscurité. En un premier temps, l' « Homme Primordial » envoyé dans l'Obscurité est vaincu par l'Obscurité. Mais cette défaite n'est qu'un moment dialectique dans un processus qui conduira à la victoire, à la libération, de l'Ame du dieu bon exilée dans la Matière. « Cet envoi et cette défaite, qui sont le principe du « Mélange », sont en même temps à l'origine du Salut. D'une part, ce qui a été englouti par les Ténèbres, c'est l'âme du Fils de Dieu, lequel n'est lui-même qu'une hypostase de l'âme de son Père. C'est donc bien, comme on l'a dit, une partie vivante et lumineuse de Dieu qui est retenue dans les entrailles de l'Obscurité. D'autre part, si l'épisode accuse une vue pessimiste de la genèse du monde, dont l'histoire s'ouvre ainsi sur une victoire du Mal, on y devine déjà une intention salutaire. L'engloutissement de l'âme de l'Homme Primordial par les Démons peut, en effet, apparaître comme un sacrifice volontaire consenti et accompli par Dieu, ou comme une ruse de guerre dont la réussite tournera plus tard à l'avantage de l'humanité,

160. HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, 10.

comme un subterfuge ou un pis-aller, en tout cas, qui limite les ravages du Mal et prépare à l'avance la défaite de la Matière [161]. »

Le Dieu s'engage dans une aventure, il consent à un exil, à une aliénation, voire à un sacrifice. La vie même de Dieu n'est pas exempte de tragique, de négativité.

Le salut consiste donc à se séparer, à se délivrer, du corps et de la matière; à prendre conscience de sa véritable nature, de son vrai moi, de son moi divin. Il faut s'éveiller à la vie véritable, qui est la vie divine, sortir de la torpeur où nous a plongé la matière. Si l'homme parvient à se libérer complètement des liens de la matière, son âme rejoindra après sa mort la chère Patrie, la patrie lumineuse, le Royaume du Père. Si l'âme n'a pas su se libérer des liens du corps, elle renaîtra dans un autre corps; elle sera « transvasée ». Elle sera condamnée à subir le cycle des réincarnations, des métensomatoses.

Le Bien, ou Dieu, désire libérer l'Ame de la matière, la faire sortir d'une certaine manière de la matière, et ramener à soi cette Puissance, qu'il appelle l'Ame, et qui a été absorbée par la matière [162].

L'Homme primitif recouvre la raison et il adresse à sept reprises une prière au Père de la Grandeur. Celui-ci est ému de pitié, et, pour porter secours à l'Homme primitif, il évoque — seconde création — l'Ami des Lumières, l'Ami des Lumières évoque le grand ban, le grand ban évoque l'Esprit vivant [163].

« Ils s'en allèrent vers la terre des Ténèbres et trouvèrent l'Homme primitif absorbé par les Ténèbres, lui et ses cinq fils. Alors l'Esprit Vivant cria à haute voix, et cette voix fut semblable à un glaive aiguisé et elle découvrit la forme de l'Homme primitif [164]. »

L'Esprit Vivant s'adresse à l'Homme primitif prisonnier du Principe mauvais :

« L'Esprit Vivant dit : « Salut à toi, être bon au milieu des « méchants, être lumineux au milieu des ténèbres, dieu qui

161. H. C. PUECH, *Le Manichéisme*, p. 77.

162. TITUS DE BOSTRA, *Adv. Manich.*, I, XIII : Τό τε δὴ σπουδαζόμενόν ἐστι τῷ ἀγαθῷ τὴν ψυχὴν ἐλευθερῶσαι τῆς κακίας· καὶ ταύτην ἀντλῆσαι τρόπον τινὰ ἐκ τῆς ὕλης. *Ibid.*, I, XXIX : Σπουδάζειν δέ φησι τὸν Θεὸν τὴν καταποθεῖσαν δύναμιν, ἣν καλεῖ ψυχὴν ἁπάντων, αὖθις πρὸς ἑαυτὸν ἀναδέξασθαι· ἵνα μὴ τὸ ἑαυτοῦ ἀπεράντως ἀεὶ προσδεδεμένον τῇ ὕλῃ, καὶ τιμωρούμενον διατελῇ. Cf. EPIPHANE, *Panarion*, Haer., 66,9, éd. HOLL, III, p. 30: Ἔφασκε δὲ πάλιν, ὅτι ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ βουλευομένη τὴν ψυχὴν τὴν ἐν ἅπασι διαχυθεῖσαν -εἶναι γάρ φησι αὐτὸς, καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Μανιχαῖοι, τὴν ψυχὴν μέρος Θεοῦ, καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἀποσπασθεῖσαν, ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἀρχόντων τῆς ἀντικειμένης ἀρχῆς τε καὶ ῥίζης καταβεβλῆσθαι ἐν τοῖς σώμασι...

163. THÉODORE BAR KÔNAI, in F. CUMONT, *Op. cit.*, p. 20.

164. *Ibid.*, p. 20.

« réside au milieu des animaux de colère qui ne connaissent pas « leur honneur. » L'Homme primitif lui répondit : « Viens dans « la paix, toi qui apportes une denrée de quiétude et de paix. » Il lui dit encore : « Comment vont nos pères, les fils de la lumière, « dans leur cité ? » L'Appelant lui répondit : « Ils vont « bien » [165]. »

L'Esprit Vivant fit sortir l'Homme primitif de sa prison profonde, en lui tendant la main :

« L'Esprit Vivant tendit la main droite à l'Homme primitif, et c'est pourquoi, quand les manichéens se rencontrent, ils se donnent la main droite, pour indiquer qu'ils ont été sauvés des ténèbres [166]. »

« Jésus le lumineux s'approcha de l'innocent Adam et le réveilla d'un sommeil de mort, afin qu'il fût délivré de nombreux esprits. Comme un homme juste qui trouve un homme possédé par un démon redoutable et qui l'apaise par son art, ainsi était Adam quand cet ami le trouva plongé dans un profond sommeil, le réveilla, le fit bouger, le tira du sommeil, chassa de lui le démon séducteur et enchaîna loin de lui la puissante Archonte femelle. Alors Adam s'examina lui-même et sut qui il était [167]. »

« L'acte eschatologique qui clôt le drame cosmologique, « le « Troisième Temps » ou « le Moment final » du mythe, consistera donc bien dans le retour des deux Substances à leur état primitif de séparation, dans le rétablissement de la dualité radicale qui avait marqué « le Temps » ou « Moment initial ». Toutefois la situation n'y sera plus la même qu'au principe : l'épreuve du Mélange et sa défaite dernière auront rendu l'Obscurité incapable de renouveler désormais sa tentative d'envahissement du Royaume de Dieu. La disjonction des deux Natures, la supériorité du Bien, la sécurité et la paix de la Lumière, seront alors définitives [168]. »

Dans la tragédie du mythe manichéen, le mal, le péché, le malheur, ne sont pas le fait de l'âme humaine, de la liberté humaine, mais proviennent du mal, du malheur, survenu à Dieu lui-même, par la faute du Principe mauvais. L'âme humaine est plutôt la victime que l'agent de cette tragédie. La responsabilité humaine est écartée d'une manière mythique, repoussée, renvoyée sur des Entités mythiques. L'homme est victime d'un drame cosmique, d'une gigantomachie. Le *Livre des Géants* est le titre d'un livre de Mani. L'homme est victime d'une théomachie. C'est la perversité du Principe mauvais, la faiblesse du

165. *Ibid.*, p. 24.
166. Hégémonius, *Acta Archelai*, 7.
167. Théodore bar Kônai, in F. Cumont, *Op. cit.*, p. 46-47.
168. H. C. Puech, *Le Manichéisme*, p. 85.

Principe bon, qui sont responsables du malheur de l'âme prisonnière dans la matière. Comment l'homme serait-il responsable, comment serait-il jugé, dans ces conditions ? C'est le reproche que les Pères feront au système manichéen : il évacue la liberté et la responsabilité humaine dans le mal. Nous retrouverons cette critique dans notre chapitre consacré à la polémique antimanichéenne, et dans celui consacré au problème du mal. L'éthique, au sens authentique de ce terme, une fois de plus est privée de toute signification réelle.

4. CHEZ PLOTIN

On ne saurait surestimer l'importance de Plotin, pour toute l'histoire de la pensée aussi bien chrétienne que juive et arabe, et pour l'histoire de la pensée moderne depuis la Renaissance. Le « Geste » de la métaphysique plotinienne a exercé sur la pensée chrétienne, pour ne parler ici que d'elle, une séduction, une fascination, dont elle est loin d'être aujourd'hui délivrée. C'est contre les principes métaphysiques du néo-platonisme, magnifiquement orchestrés par Plotin, et contre la gnose, que la pensée chrétienne, au cours des siècles, a dû s'efforcer de prendre conscience de ses propres principes métaphysiques, de son propre « Geste ». Au XIII[e] siècle encore, c'est un aristotélisme mêlé de néo-platonisme que la pensée chrétienne doit affronter. A partir de la Renaissance, c'est un néo-platonisme gnostique qui, jusqu'à l'idéalisme allemand, rivalise avec la pensée chrétienne orthodoxe. Chez Bergson encore, pour une part, c'est le néo-platonisme qui est présent et agissant.

Pour comprendre comment la pensée chrétienne va réagir et se constituer en présence du « Geste » néo-platonicien, il importe donc que, brièvement, nous en dégagions l'allure et le sens. Nous retrouverons ce « Geste », mêlé à des principes métaphysiques chrétiens, dans l'amalgame origéniste qu'est le traité *Des Principes*. Ici, avec Plotin, il s'exprime à l'état pur.

Du point de vue de la structure et de la signification des thèmes et des gestes métaphysiques, nous sommes tout près des Upanishad. Au commencement, il y a l'Un. Au commencement de l'exposé, s'entend, car l'Un est par delà le temps. L'Un est principe, source. Il faut parler de Lui au commencement et au terme de l'exposé. Car tout procède de Lui et tout retourne à Lui.

Au commencement, il y a l'Un. Mais pourquoi l'Un n'est-il pas

resté seul en lui-même ? Pourquoi y a-t-il aussi autre chose que l'Un ? Pourquoi y a-t-il du multiple ? Pourquoi y a-t-il des êtres ?

On le voit, c'est le problème même de la création qui est posé ici dès l'abord. Mais le propre de la pensée grecque antique c'est précisément d'ignorer l'idée hébraïque de création. L'idée biblique de création signifie, nous l'avons vu, don, liberté généreuse. Elle implique, elle requiert, elle appelle une théologie de la charité. Rien de tel dans la pensée antique, hors du phylum de pensée hébreu. La pensée grecque a bien reconnu qu'en Dieu il n'y a pas de jalousie, que Dieu est bon, qu'il est le Bien. Mais l'idée d'une création par *agapê* n'a pas été atteinte par la pensée païenne. C'est, peut-on dire, le secret de la tradition juive et chrétienne. En dehors de cette idée d'une création qui procède de l'*agapê* de Dieu, que reste-t-il comme explications possibles ? Ou bien le kosmos est incréé, parce qu'il est dieu lui-même. Ou bien il procède de Dieu comme son ombre, son image, son reflet, avec une nécessité éternelle. Ou bien encore il représente, par rapport au Principe, une déchéance, une dégradation. De l'Un, qui est source lumineuse, le multiple procède en se dégradant de plus en plus, au fur et à mesure qu'il s'éloigne, dans l'obscurité.

Plotin oscillera entre l'idée d'une nécessité de la procession à partir de l'Un, et l'idée d'un schisme, d'une *apostasis*, qui serait responsable de l'existence multiple et individuelle.

L'âme désire « résoudre ce problème si rebattu chez les anciens sages : comment de l'Un, tel qu'il est d'après nous, une multiplicité quelconque, une dyade ou un nombre viennent-ils à l'existence ? Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? Comment pensons-nous ramener cette multiplicité à l'unité ? Traitons ce sujet en invoquant Dieu lui-même... (V, 1, 6) [169] ».

Il n'y a pas de chute dans l'Un. La doctrine de la chute ne se trouvera qu'après l'Un. C'est la séparation d'avec l'Un qui constitue la première faute. Mais au niveau de l'Un où nous sommes, c'est une nécessité qui explique la procession première à partir de l'Un. Tout être parvenu au point de perfection engendre nécessairement. Comment l'Un, qui est la perfection même, n'engendrerait-il pas ?

« Or, dès qu'un être arrive à son point de perfection, nous voyons qu'il engendre; il ne supporte pas de rester en lui-même; mais il produit un autre être; et ceci est vrai non seulement des

169. Nous citons le plus souvent Plotin d'après la traduction d'Emile Bréhier, éd. Les Belles Lettres. Nous modifions souvent cette traduction sur certains points; parfois nous nous sommes risqué a refaire complètement une traduction.

êtres qui ont une volonté réfléchie, mais encore de ceux qui végètent sans volonté, ou des êtres inanimés qui communiquent tout ce qu'ils peuvent de leur être. Par exemple le feu réchauffe; la neige refroidit; le poison agit sur un autre être; enfin toutes les choses, autant qu'elles peuvent, imitent le principe en éternité et en bonté. Comment donc l'être le plus parfait et le Bien premier resterait-il immobile en lui-même ? Serait-ce par envie ? Serait-ce par impuissance, lui qui est la puissance de toutes choses ? Et comment alors serait-il encore le principe ? Il faut donc que quelque chose vienne de lui, puisque les êtres tiennent de lui le pouvoir d'en faire exister d'autres (car c'est nécessairement de lui qu'elles le tiennent). Le principe générateur doit être le plus vénérable; mais l'être engendré immédiatement après lui est supérieur à tous les autres. » (V, 4, 1.)

Comme le note Bréhier à propos de ce texte, « le but de Plotin est ici, avant tout, de séparer le mode de production de l'Un, de toute volonté réfléchie et raisonnée; son seul moyen est de l'assimiler à la génération biologique, à la croissance d'une plante ou même, allant encore au-dessous, à la production d'une force matérielle (t. V, p. 80) ». La conscience réfléchie exprime et manifeste déjà un schisme, une distance au sein de l'Un, une χώρα.

L'Un ne supporte pas de rester en lui-même. Ce sont des analogies végétales, même purement matérielles, qui servent à Plotin pour exprimer cette procession hors de l'Un. Nous sommes aux antipodes d'une création réfléchie, voulue, librement décidée, de type personnel.

Il n'y a pas, de la part de l'Un, une décision, une initiative réfléchie de créer, comme dans la théologie biblique. Nous ne sommes pas dans une métaphysique de la création. Il n'y a pas volonté créatrice, il n'y a évidemment pas charité créatrice :

« Si donc il y a un second terme après lui, il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille, et en un mot sans aucun mouvement. De quelle manière donc ? Et que faut-il concevoir autour de lui s'il reste immobile ? Un rayonnement qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme la lumière resplendissante qui environne le soleil naît de lui, bien qu'il soit toujours immobile. Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur; et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout en sont la preuve : tant qu'ils existent, il vient d'eux tout alentour une émanation, réalité véritable dont jouit tout le voisinage. De plus tous les êtres arrivés à l'état

parfait engendrent; donc l'être toujours parfait engendre toujours; il engendre un objet éternel; et il engendre un être moindre que lui. » (V, 1, 6.)

Notons dans ce texte que l'Un engendre « *sans qu'il le veuille* ». L'Un rayonne le multiple comme le Soleil rayonne une infinité de rayons, une lumière qui émane de lui. De même que tous les êtres produisent « *nécessairement* » de leur propre essence une réalité qui tend « *vers l'extérieur* », de même l'Un. L'être parfait engendre donc nécessairement, et éternellement, « et il engendre un être moins parfait que lui ». Involontaire, nécessaire, éternelle, descendante, telle est la procession plotinienne.

Notons en effet que, dans ces deux textes que nous venons de citer, Plotin souligne, dans la dernière phrase, que l'être engendré est nécessairement moindre que l'être générateur. La procession est nécessairement descendante; c'est un mouvement qui va du supérieur à l'inférieur, de l'intérieur à l'extérieur; c'est une dégradation, et une détente; cette détente est multiplication. Voilà le premier geste fondamental du néo-platonisme plotinien que nous voulions relever. Toute création du multiple est détente, dégradation, et non position créatrice. Ce geste, cette idée métaphysique, traduit une expérience psychologique, l'expérience de la détente qui produit bien en nous la multiplicité et l'éparpillement. Une expérience psychologique transposée en cosmologie et en théosophie, telle pourrait bien être la clef du néo-platonisme, comme d'ailleurs des systèmes gnostiques.

« Car un être achevé doit engendrer, et une si grande puissance ne doit pas rester stérile. Mais il n'est pas possible non plus en ce cas, que l'être engendré soit supérieur ; étant une image du générateur, il lui est inférieur. » (V, 1, 7.)

« On a montré ailleurs qu'il doit y avoir quelque chose après l'Un; d'une manière générale, l'Un est une puissance, et une immense puissance; la preuve doit s'en tirer de toutes les autres choses; il n'en est aucune, même parmi les dernières, qui n'ait le pouvoir d'engendrer. Il faut ajouter maintenant que les êtres engendrés ne peuvent monter, mais descendent toujours d'un degré et s'accroissent en multiplicité... » (V, 3, 16.)

« ... C'est que ce qui vient de lui ne doit pas être identique à lui; supérieur non plus; car qu'y a-t-il de supérieur à l'Un, qui est au-delà de tout ? Donc inférieur, c'est-à-dire moins parfait. Qu'est-ce qui est moins parfait que l'Un ? C'est le non-un, donc le multiple, mais comme il aspire à l'un, c'est l'un-multiple. » (V, 3, 15.)

A propos de la Beauté, Plotin exprime le même thème, le même « Geste » :

« Car plus elle va vers la matière en s'étendant dans l'espace, plus elle s'affaiblit, plus elle est au-dessous de celle qui reste

dans l'Unité; tout ce qui s'éparpille, s'écarte de soi-même, qu'il s'agisse de la vigueur physique, de la chaleur, de la force en général et aussi de la beauté; et le premier agent, pris en lui-même, doit toujours être supérieur au produit... » (V, 8, 1.)

Ce thème ou ce « geste », selon lequel la procession est nécessairement descente et dégradation, ne sera peut-être pas sans jouer un rôle dans la genèse de l'arianisme. Nous laissons aux historiens le soin de le déterminer. La théologie trinitaire devra se constituer contre ce geste, en affirmant l'égalité du Fils et du Père [170].

Pas plus que la procession du Fils à partir du Père n'est, dans le christianisme, une descente ni une dégradation, pas plus la création elle-même ne représente-t-elle un mouvement descendant. Bien au contraire, elle pourrait se symboliser par un geste ascendant : le geste par lequel le Créateur suscite, en partant de rien, des êtres qu'il élève à lui progressivement, afin de les créer « à son image et à sa ressemblance ». La création se définit finalement, nous le verrons, comme une *theiôsis*, une divinisation, une élévation du créé à Dieu.

Dans un autre texte, que nous retrouverons à propos de l'âme, Plotin explique la procession du multiple à partir de l'Un par une nécessité de manifestation :

« Il ne doit pas exister une seule chose; sinon, tout demeurerait caché, puisque les choses n'ont dans l'Un aucune forme distincte; aucun être particulier n'existerait, si l'Un restait immobile en lui-même; il n'y aurait pas cette multiplicité d'êtres issus de l'Un, s'il n'y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d'âmes... » (IV, 8, 6.)

« L'intelligible ne peut être le terme dernier de la réalité ;

---

170. « La hiérarchie dont parle le néo-platonisme est donc essentiellement descendante; les degrés y sont le résultat d'une dégradation. Rien qui rappelle la Trinité chrétienne. Si ce thème philosophique a exercé une influence, ce n'est point sur la théologie orthodoxe, mais sur Eusèbe, Arius, Astérius, pour qui, « la création ne pouvant participer à la main toute pure du Père », Dieu « crée d'abord, seul, un être unique seul μόνος μόνον, pour créer ensuite, par son moyen, tout l'univers ». (ATHANASE, *Cont. Arianos, oratio* II, 24, *PG*, XXVI, 200 A.) R. ARNOU, *Platonisme des Pères, DTC*, XII, 2323. « Le fond de la doctrine plotinienne est donc bien l'idée de hiérarchie, d'une hiérarchie descendante d'intermédiaires qui s'étagent, de moins en moins parfaits, à mesure qu'ils s'éloignent du principe de l'unité et se rapprochent de la matière... On aura beau insister sur le fait que ces intermédiaires, l'Intelligence et l'Ame, forment avec le principe inengendré une espèce de trinité, on devra tout de même avouer que le dogme chrétien, loin d'être sorti de là, s'est trouvé corrompu chaque fois qu'en essayant de l'expliquer, on s'est trop souvenu de ces spéculations. » (*Ibid.*, col. 2327.)

il doit agir de deux manières, en lui-même, et sur autre chose que lui. Il faut donc qu'il y ait quelque chose après lui; s'il était seul, il n'y aurait plus rien au-dessous de lui, ce qui est tout à fait impossible. Une puissance merveilleuse circule en lui; et c'est pourquoi il agit. » (II, 9, 8, 21.)

« La multiplicité consiste-t-elle dans l'éloignement de l'un ? L'infinité est-elle un éloignement absolu qui vient de ce que la multiplicité est innombrable, et fait-il que l'infinité soit le mal et que nous soyons nous-mêmes mauvais, lorsque nous sommes multiplicité ? Car être multiple pour une chose, c'est, par incapacité de se concentrer en soi, s'éparpiller, s'étendre et se dissiper : si, dans cet éparpillement, elle est absolument privée de l'Un, elle devient une multiplicité où il n'y a rien qui unisse une partie à l'autre... [171]. »

Le sage, nous dit Plotin, « voit les beautés de cet univers sensible, et il les dédaigne parce qu'il les voit incarnées en des corps, souillées par le lieu même où elles résident, et se divisant dans l'étendue [172] ».

Comment le *Noûs*, que nous traduirons par *l'Intellect*, procède-t-il de l'Un ?

« Nous disons donc que le *Noûs*, l'Intellect, est une image de l'Un; mais il faut parler plus clairement; d'abord il faut que l'être engendré soit en quelque manière semblable à l'Un, qu'il conserve bien les caractères de l'Un, qu'il y ait entre lui et l'Un la ressemblance qu'il y a entre la lumière et le soleil. Mais l'Un n'est pas l'Intellect. Comment donc engendre-t-il l'Intellect ? Parce qu'il voit en se tournant vers lui-même; et cette vue, c'est l'Intellect. » (V, 1, 7.)

L'Intellect, le *Noûs*, c'est le monde intelligible, *kosmos noêtos* (VI, 9, 5). C'est dans ce monde intelligible que se trouve la racine de la distinction et de la multiplicité. C'est dès le niveau transcendant du monde intelligible que s'est manifestée cette *audace* qui a consisté à s'écarter de l'Un; elle est le principe de l'*apostasis* laquelle engendre le multiple :

... L'Intellect (*Noûs*)... est le monde intelligible; et il faut dire que ce Noûs, dans le calme et l'immobilité, contient tout en lui-même et qu'il est toutes choses, multiplicité indivise et pourtant distincte; la distinction n'y est pas celle des paroles qui sont pensées une à une; et pourtant il n'y a pas de confusion entre

171. VI, 6, 1 : Ἆρ' ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἑνός, καὶ ἡ ἀπειρία ἀπόστασις παντελὴς τῷ πλῆθος ἀνάριθμον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο κακὸν ἡ ἀπειρία καὶ ἡμεῖς κακοί, ὅταν πλῆθος; Καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ μένειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον.

172. VI, 7, 31 : Ὅτι ἐν σαρξὶ καὶ σώμασιν ὁρᾷ αὐτὰ ὄντα καὶ μιαινόμενα τῇ παρούσῃ οἰκήσει καὶ τοῖς μεγέθεσι διειλημμένα.

ses parties; chacune s'avance séparée des autres; il en est comme dans les sciences; tout ce que l'on sait est indivisible et pourtant tout est séparé de tout. Telle est donc cette multiplicité où tout est ensemble, et ce monde intelligible. Il est voisin du Premier, et la raison nous affirme qu'il existe nécessairement, si l'on admet l'existence de l'âme. Il est supérieur à l'âme; mais il n'est pas le Premier, parce qu'il n'est ni un ni simple; c'est l'Un qui est simple et qui est principe de toutes choses. Il est antérieur à celui des êtres qui a la valeur la plus haute, parce qu'il y a nécessairement un terme antérieur à l'Intellect. Celui-ci veut être l'Un; pourtant il n'est pas l'Un, mais semblable à l'Un; l'Intellect ne se disperse pas, il reste véritablement avec soi-même parce qu'il est tout près de l'Un et qu'il vient après lui; *mais il a eu l'audace de s'écarter de l'Un...* » (VI, 9, 5.)

Il y a donc au niveau du monde intelligible une faute, un drame, une catastrophe. Quoi qu'il en ait, par cette idée que nous retrouverons mainte fois chez lui, Plotin s'apparente à la gnose. Toute la cosmogonie plotinienne manifestera une hésitation, une oscillation, entre une doctrine de la procession nécessaire et une doctrine de la chute. Son admiration pour la beauté du monde, son platonisme, le préservera du pessimisme absolu des gnostiques, qui ne voient que chute. Son pessimisme à l'égard de la réalité matérielle, corporelle, l'incitera à adopter le mythe de la chute qu'il lisait déjà chez Empédocle, dans certains dialogues de Platon, et qu'il trouvait dans l'ambiance intellectuelle de son temps.

Comment se fait cette procession, cette *apostasis* qui est à l'origine de la multiplicité ?

« C'est que l'Intellect ne contemple pas un objet unique; car, même lorsqu'il contemple l'Un, l'Intellect ne le contemple pas comme on contemple un objet un; sinon, l'Intellect (le *Noûs*) ne serait pas engendré. Il commence bien par un objet, mais il n'en demeure pas là; et, sans s'en apercevoir, il devient multiple, comme appesanti; il se déploie, voulant posséder tous les êtres (il eût été meilleur pour lui de ne pas le vouloir; car ainsi il devient le second principe). Il se déploie donc comme un cercle, qui, en se déployant, devient une figure, une surface, une circonférence, un centre, des rayons, un haut et un bas, un lieu meilleur, qui est celui d'où partent les rayons, et un lieu pire, qui est celui où ils se dirigent... » (III, 8, 8.)

De même que la procession à partir de l'Un ne s'opère pas en vertu d'une décision volontaire et réfléchie de l'Un — nous l'avons vu —, de même, à partir du *Noûs*, le monde sensible ne procède pas à la suite d'un raisonnement, mais en vertu d'une nécessité inhérente à la nature de l'Intelligible :

« Ce monde n'est pas né par suite d'un raisonnement établis-

sant qu'il fallait qu'il soit, mais en vertu d'une nécessité inhérente à la nature de second rang (le *Noûs*). Car cette nature n'était pas telle qu'elle pût être le dernier des êtres. » (III, 2, 2.)

Ce monde existe nécessairement :

« On aurait tort de blâmer ce monde et de dire qu'il n'est pas beau, et qu'il n'est pas le plus parfait des êtres corporels. Il ne faut pas non plus accuser celui qui est cause de son existence; d'abord il existe nécessairement et il n'existe pas en vertu d'un raisonnement, mais c'est par sa nature qu'un être supérieur engendre un être semblable à lui. » (III, 2, 3.)

Le monde est éternel :

« Si nous supposions que le monde n'a pas toujours existé, et qu'il est né à un certain moment, nous établirions une providence... qui s'applique aux choses particulières; elle serait une prévision et un calcul de Dieu, qui se demanderait comment créer cet univers et le rendre le meilleur possible. » (III, 2, 1.)

« Le monde n'a jamais commencé (le contraire est absurde, on l'a déjà dit), et cela fait foi de son avenir. Pourquoi y aurait-il un moment où il ne serait plus ? Les éléments ne s'usent pas, comme du bois et autres choses pareilles; et s'ils subsistent toujours, l'univers subsiste. » (II, 1, 4.) « Le cosmos est éternel; il a toujours eu et il aura toujours le corps qu'il possède. » (II, 1, 1.) « Ce monde n'a pas commencé et ne finira pas; il existe toujours, aussi longtemps que les intelligibles [173]. » (II, 9, 7.)

« Demander pourquoi le monde a été fait, c'est demander pourquoi il y a une âme ou pourquoi le Démiurge produit. C'est donc d'abord admettre un commencement de ce qui a toujours été. C'est ensuite croire qu'il est devenu la cause de son ouvrage, après avoir lui-même changé et subi des modifications. » (II, 9, 8.)

Dans l'*Ennéade III*, dans le traité consacré à l'éternité et au temps, Plotin se demande comment s'est produite la chute du temps à partir de l'éternité. Là encore, au sein de l'éternel, une insatisfaction, une instabilité, une curiosité, est à l'origine de cette chute :

« Il faut nous reporter à cette manière d'être qui était celle de l'éternité : vie immuable, donnée tout entière à la fois, absolument fixe, en repos dans l'Un et dirigée vers l'Un. Il n'y avait pas encore de temps, ou du moins il n'y en avait pas pour les êtres intelligibles; cela ne veut pas dire que le temps sera engendré après eux, mais qu'il leur est postérieur logiquement et par nature. Puisque ces êtres restent en eux-mêmes dans une

173. « C'est, note E. Bréhier, le point capital qui sépare l'hellénisme du christianisme... »

tranquillité (ἡσυχία) absolue, de quelle chute est donc né le temps ? ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος.

« Avant d'avoir engendré l'antériorité et de lui avoir lié la postérité, il reposait dans l'être; il n'était pas le temps, il gardait sa complète immobilité dans l'être. *Mais la nature curieuse d'action* (φύσεως δὲ πολυπράγμονος, on pourrait presque traduire : qui se soucie pour beaucoup de choses...), *qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea,* et lui aussi se mit en mouvement; ils se dirigèrent vers un avenir toujours nouveau, un état non pas identique à leur état précédent, mais différent et sans cesse changeant. Et après avoir cheminé quelque peu, ils firent le temps, qui est une image de l'éternité. Il y avait en effet dans l'âme une puissance agitée, τις δύναμις οὐχ ἥσυχος, qui voulait toujours faire passer ailleurs les objets qu'elle voyait dans le monde intelligible; mais l'âme se refusait à ce que tout l'être intelligible lui fût présent d'un seul coup. Elle fait comme la raison spermatique qui sort d'un germe immobile, se développe en évoluant peu à peu, semble-t-il, vers la pluralité, et manifeste sa pluralité en se divisant; au lieu de garder son unité interne, elle la prodigue à l'extérieur, et perd sa force dans ce progrès même... [174]. » (III, 7, 11.)

Le temps, inversement, est aboli lorsque l'âme s'unit à l'intelligible (III, 7, 12).

Nous trouvons dans ce texte l'idée que la temporalité est l'indice et le résultat d'une chute. Nous trouvons de plus l'idée que nous verrons souvent exprimée à propos de la chute des âmes : l'insatisfaction de sa condition éternelle au sein de l'Ame totale, l'agitation, le désir de s'appartenir, le désir coupable de s'individualiser, et la préoccupation sont la cause de la chute des âmes dans les corps où elles deviennent des fragments, des parcelles.

Il y a donc eu un drame dans l'éternité, et ce drame est à l'origine du monde spatial et temporel.

Enfin, la dernière phrase de ce texte exprime bien une des tendances les plus profondes de la pensée plotinienne : la multiplication traduit une détente et une déperdition. Plotin prend l'exemple du germe qui croît en se divisant, et Plotin affirme que la raison spermatique « perd sa force » dans ce développement. En fait, dans la nature, dans la réalité biologique, il n'en est rien,

174. Traité 45 dans l'ordre chronologique. On voit que Plotin n'a pas abandonné dans ses derniers traités sa doctrine de la chute.

Sur le problème du temps et sur celui de la chute de l'âme, cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* Paris, 1933, chap. I-III.

mais l'exemple choisi par Plotin n'en est que plus significatif pour manifester la tendance de sa propre pensée.

Dans le monde intelligible il n'y a pas de fragmentation, pas encore d'individuation, du moins en acte; les âmes ne sont pas encore devenues des parcelles, des fragments :

« La nature du *Noûs* et de l'être est le monde véritable et premier, qui n'est pas séparé de lui-même, ni affaibli par la fragmentation; il ne manque de rien même en ses parties, puisqu'aucune de ces parties n'est arrachée du tout; mais sa vie tout entière et le *Noûs* tout entier vivant, unifiés et pensant ensemble présentent même le fragment comme le tout qui s'aime soi-même, sans que l'un soit séparé de l'autre, sans que l'un soit devenu seul et étranger aux autres; c'est pourquoi nul fragment ne nuit à un autre, même s'ils sont contraires. Il est partout un et parfait de quelque côté qu'on le prenne et il n'a pas en lui d'altération; car nul ne fait quelque chose contre un autre. Pourquoi ferait-il puisqu'il n'a besoin de rien ? Pourquoi, s'il est *logos* ferait-il un *logos* ? S'il est *Noûs*, un *Noûs* ?... » (*Enn.*, III, 2, 1, 26.) Le *Noûs* est la totalité unifiée des êtres :

« Là-bas, tous les êtres sont ensemble et néanmoins distingués, διακεκριμένα. » (V, 9, 6.)

Il existe donc une certaine distinction dès le niveau du monde intelligible, mais cette individuation, cette distinction des parties n'est pas une séparation. Il existe, nous dit l'*Ennéade* V, 7, des idées des choses particulières. Et cependant, d'autres textes, que nous allons lire, nous enseignent que l'âme se divise et se fragmente en descendant dans les corps. Individuation par la matière, ou individuation précédant la venue dans la matière ? Plotin affirme en même temps la distinction des êtres au plan du monde intelligible, et l'unité des âmes libérées du corps. Là encore, il y a, nous semble-t-il, une hésitation, une oscillation, dans la pensée de Plotin, oscillation nécessaire d'ailleurs, car l'existence individuelle est un fait, un fait d'expérience, qu'aucune métaphysique n'ose résorber complètement par la doctrine de l'individuation par la descente dans les corps matériels. On retrouve chez Bergson la même indécision à propos du même problème de l'individuation, et, comme Bergson, Plotin s'en tire en munissant ses affirmations de : « en quelque sorte », « d'une certaine manière ». Nous retrouverons plus loin ce difficile problème de l'individuation, qui est au centre de nos préoccupations dans cet exposé.

De l'Un jusqu'à l'existence végétale, il y a continuité dans la procession. L'Intellect est engendré dans le mouvement par lequel il se tourne vers l'Un, et par son arrêt dans ce mouvement de conversion. Est-ce à dire que, si la conversion avait été totale,

l'Intellect se serait résorbé dans l'Un ? A propos de cette *stasis* plotinienne, souvenons-nous de l'idée bergsonienne selon laquelle, dans l'Elan vital, l'interruption équivaut à une inversion. La *stasis* du *Noûs* produit le *Noûs* comme une hypostase distincte de l'Un.

A propos de l'âme, Plotin nous dit que c'est la partie « la plus audacieuse et la plus imprudente » d'elle-même qui s'avance jusqu'au règne végétal. Là encore, nous retrouvons « l'audace » de la procession, et une sorte de faute. L'idée d'une descente de l'âme jusqu'au règne végétal se retrouve, nous le verrons, dans le *Peri Archôn* d'Origène; c'est une idée qui se retrouvera encore à la Renaissance chez les néo-platoniciens et kabbalistes. Bien plus, nous trouverons chez eux l'idée que même les réalités matérielles et minérales ne sont pas sans être animées. *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt* (SPINOZA, *Ethique*, II, schol. de la prop. XIII). Jusque chez Bergson, nous pourrons relever des indices de cette doctrine : la matière n'est-elle pas, selon l'*Evolution créatrice*, du psychisme inverti ?

« L'un est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien, et n'a besoin de rien; étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui. La chose engendrée se retourne vers lui, elle est fécondée, et tournant son regard vers lui, elle devient intelligence. Son arrêt (στάσις), par rapport à l'Un, la produit comme être; et son regard, sa contemplation tournée vers lui, comme Intellect (νοῦς). Et puisqu'il s'est arrêté pour le regarder, il devient à la fois Intellect et être.

« Etant semblable à l'Un, il produit comme lui, en épanchant sa multiple puissance; ce qu'il produit est une image de lui-même; il s'épanche comme l'Un, qui est avant lui, s'est épanché. Cette énergie qui procède de la substance, c'est l'Ame; dans cette génération, l'Intellect demeure immobile ; de même la génération de l'Intellect s'est opérée sans que cesse de demeurer immobile Celui qui est avant lui. Mais l'âme, elle, ne reste pas immobile en produisant, mais elle se meut pour engendrer une image d'elle-même. (...)

« Pourtant rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède; c'est ainsi que l'âme semble s'avancer jusqu'aux plantes; elle s'y avance en un sens, puisque le principe végétatif appartient à l'âme; mais elle ne s'y avance pas tout entière; elle vient dans les plantes, parce qu'en descendant jusque-là dans la région inférieure, elle produit une autre existence dans cette procession même, et par bienveillance envers les êtres inférieurs; mais pour cette partie supérieure d'elle-même qui se rattache à l'Intellect et constitue sa propre intelligence, elle la laisse demeurer immobile en elle-même. (...)

« La procession se fait donc ainsi du premier au dernier ;

chaque chose reste toujours à sa place propre; la chose engendrée a un rang inférieur à celui de son générateur... Lorsque l'âme vient dans la plante, c'est une partie d'elle-même qui est dans la plante; c'est sa partie la plus audacieuse et la plus imprudente, puisqu'elle s'est avancée jusque-là. Lorsque l'âme est dans une bête, c'est la prédominance de la puissance sensitive qui l'y a conduite... » (V, 2, 1-2.)

L'idée d'ensomatose, que nous avons déjà vue exprimée dans les Upanishad, chez Empédocle, chez Platon, dans l'hermétisme et dans les systèmes gnostiques, est une idée philosophique qui traduit, nous semble-t-il, une expérience psychologique. Une psychologie exprimée et transposée sur le plan de la cosmogonie, disions-nous à propos de la doctrine plotinienne de la procession des êtres multiples à partir de l'Un. A plus forte raison, à propos de l'anthropologie, l'expérience fondamentale nous semble-t-elle être psychologique. Comme dans les Upanishad, comme chez Platon et chez les gnostiques, l'existence corporelle est ressentie comme un exil, une aliénation. L'homme se ressent étranger à son propre corps. Le corps est expulsé, il devient *autre chose* que l'homme, et l'âme humaine s'apparaît comme prisonnière dans cette chose qu'est le corps. Cette doctrine relève d'une expérience pathologique de l'existence corporelle.

Plotin nous relate une de ses expériences de « descente » dans le corps :

« Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure; mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps. » (IV, 8, 1.)

Plotin, nous dit son biographe Porphyre, semblait avoir honte d'être dans un corps. Dans ce sentiment, il se refusait à rien raconter sur ses ancêtres, ses parents ou sa patrie. Il ne voulait souffrir ni peintre ni sculpteur; et même, comme Amelius lui demandait de permettre qu'on fît son portrait, il lui dit : « N'est-ce pas assez de porter cette image dont la nature nous a revêtus ? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde? » Il refusa donc et ne consentit pas à poser (*Vie de Plotin,* 1). « Quand il était encore enveloppé du corps ... » écrit ailleurs Porphyre (chap. 23, p. 27). Le corps est une enveloppe, et une prison.

« Mais après s'en être délivré... » (*Ibid.,* p. 27.) Porphyre, comme son maître Plotin, conçoivent nettement le corps comme quelque chose d'étranger à eux-mêmes, quelque chose en quoi ils sont aliénés.

A propos de la doctrine de l'homme et de la descente des âmes dans les corps, nous verrons la métaphysique plotinienne écartelée entre deux tendances, l'une que l'on peut appeler optimiste, et qui vient du *Timée* : l'âme descend afin d'animer, d'achever le monde; cette descente est nécessaire; — l'autre pessimiste, apparentée aux thèmes du *Phédon,* du *Phèdre* et du *Banquet,* plus encore aux thèmes hermétiques et gnostiques : la descente de l'âme dans les corps est un mal, une catastrophe, c'est le mal primordial, ce qu'on pourrait appeler, en transposant une expression chrétienne, le « péché originel ». Par cette seconde tendance, la pensée plotinienne s'apparente à la métaphysique des Upanishad. Nous noterons au passage les nombreuses analogies et ressemblances entre les deux doctrines, celle de Plotin et celle des Upanishad, à propos de l'individuation et de l'ensomatose. Le lecteur établira d'ailleurs de lui-même le parallèle.

Ces deux tendances, l'une optimiste, l'autre pessimiste, dans l'explication de la chute des âmes, le P. Festugière les avait déjà soulignées dans l'hermétisme. Il établit lui-même la comparaison avec Plotin :

« La même ambiguïté reparaît chez Plotin. D'une part, la πρώτη ἑτερότης est une τόλμα, donc une faute. Plotin ne laisse point de doute à ce sujet. Il dit en IV, 8, 5.16 : « Puisque la faute « (τῆς ἁμαρτίας) est de deux sortes, l'une à l'occasion de ce « qui a déterminé la chute, l'autre à l'occasion de ce que « l'âme, une fois venue ici-bas, agit mal ; le châtiment de « la première consiste dans ce que l'âme a subi du fait de sa « chute même (ὃ πέπονθε κατελθοῦσα). » Mais d'autre part, c'est une loi que l'âme descende (IV, 8, 7.1) : « Comme la nature « est de deux sortes, l'une intelligible, l'autre sensible, il est « meilleur assurément pour l'âme d'être dans l'intelligible, « *mais il est nécessaire* (ἀνάγκη γε μὴν ἔχει) que, avec la nature « qu'elle a, elle participe aussi à l'être sensible. » Il est nécessaire qu'il y ait des vivants : toute partie du monde doit être habitée selon le *Timée* (41 b 7 sq.); « Croissez et multipliez », dit le *Poimandrès.* Il est nécessaire que l'âme, comme le marquait Plotin (IV, 8, 5.27), « ordonne ce qui est après elle ». Ainsi voit-on que, et chez l'hermétiste et chez Plotin, l'ambiguïté provient de la même cause. Tous deux, après Platon, ressentent comme un mal la présence de l'âme dans le corps, tous deux aspirent à la délivrance. Mais Plotin refuse de tenir le monde pour entière-

ment mauvais. Et le dualiste du *Poimandrès* ne s'y résigne pas non plus [175]. »

Cette oscillation entre deux types d'explication, entre deux tendances pour justifier ou du moins expliquer la venue des âmes dans les corps, Plotin l'avait lui-même relevée chez son maître Platon, aussi clairement que possible (cf. texte cité, p. 277).

La thèse que l'on peut appeler « optimiste » en ce qui concerne la descente des âmes, s'énonce à peu près ainsi : il est nécessaire que l'âme descende, pour animer toute la réalité, pour aller au bout de ses virtualités, pour manifester ce qu'elle contient. Ce qui est contenu dans l'Ame doit s'exprimer, se manifester complètement. L'émanation doit aller jusqu'au bout de ses possibilités, jusqu'à la matière que la lumière venue de l'Un éclaire et anime.

« Il ne doit pas exister une seule chose; sinon, tout demeurerait caché, puisque les choses n'ont dans l'Un aucune forme distincte; aucun être particulier n'existerait, si l'Un restait immobile en lui-même; il n'y aurait pas cette multiplicité d'êtres issus de l'Un, s'il n'y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d'âmes. De même les âmes ne doivent pas exister seules, sans qu'apparaissent les produits de leur activité; il est inhérent à toute nature de produire après elle et de se développer en allant d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible; le terme antérieur reste à la place qui lui est propre; mais son conséquent est le produit d'une puissance ineffable qui était en lui; il ne doit pas immobiliser cette puissance et, par jalousie, en borner les effets; mais elle doit avancer toujours, jusqu'à ce que tous ses effets parviennent dans les limites du possible au dernier des êtres, en raison de l'immensité de cette puissance qui étend ses dons à tous les êtres et ne peut rien laisser sans une part d'elle-même. » (IV, 8, 6.)

« Car il n'y a rien qui empêche un être d'avoir la part de bonté qu'il est capable de recevoir. Si la nature de la matière est éternelle, il est impossible, puisqu'elle existe, qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose, autant qu'elle est capable de le recevoir; et si la production de la matière est une suite nécessaire des causes antérieures à elle, elle ne doit pas non plus dans ce cas être séparée de ce principe, comme si ce principe, qui lui donne, par grâce, l'existence, s'arrêtait par impossibilité d'aller jusqu'à elle. » (IV, 8, 6, suite.)

« Il y a deux natures, la nature intelligible et la nature sensible; il est mieux pour l'âme d'être dans l'intelligible, mais il

175. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, p. 95-96.

est *nécessaire*, avec la nature qu'elle a, qu'elle participe à l'être sensible. » (IV, 8, 7.)

« Mais celle qu'on appelle l'âme du Tout ne se trouve jamais en train de mal agir; elle ne subit aucun mal; elle saisit par la contemplation intellectuelle ce qui est au-dessous d'elle, et elle se rattache toujours aux êtres supérieurs, autant que les deux choses sont possibles simultanément; et elle prend à ces êtres pour donner en même temps à ceux d'ici, puisque, étant une âme, il est impossible qu'elle ne soit pas en contact avec eux. » (IV, 8, 7.)

Nécessité de manifestation. Il est nécessaire que l'âme manifeste ce qu'elle contient en elle-même, virtuellement, et comme d'une manière cachée. Si nous pouvions nous permettre une transposition audacieuse et exprimer une idée analogue en termes freudiens, nous dirions : il est nécessaire que l'âme *abréagisse* ce qu'elle contient en elle, qu'elle manifeste ses tendances latentes, fussent-elles vicieuses, afin de les connaître d'une manière consciente, et de s'en libérer.

Chez Plotin, on trouve l'idée gnostique selon laquelle il est bon que l'âme fasse l'expérience du mal, afin que, l'ayant connu, elle s'en libère, et jouisse, après sa conversion, et son retour à sa chère patrie, d'une paix qu'aucune tentation de descente ne vienne plus troubler. L'âme s'engage volontairement dans une aventure, une aliénation, dans une expérience du mal, et cela n'est pas mauvais, si elle parvient à s'en affranchir, et à profiter de cette expérience :

« Ainsi l'âme, cet être divin, issu des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps : elle qui est la dernière des divinités vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice, pour avoir manifesté ses puissances et avoir produit des actes et des actions : toutes ces forces, inactives dans le monde incorporel, seraient vaines si elles ne passaient toujours à l'acte; l'âme même ignorerait qu'elle les possède, si elles ne se manifestaient et ne procédaient d'elle; car l'acte manifeste toujours une puissance cachée et invisible qui n'est pas en elle-même une vraie réalité. » (IV, 8, 5.)

Saint Augustin nous rapporte, dans *la Cité de Dieu* (X, 30) que Porphyre enseignait une doctrine analogue : *Dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala, ad Patrem recurreret, nec aliquando jam talium polluta contagione teneretur.*

L'Odyssée de la Conscience ne doit pas s'épargner l'expérience du mal, du déchirement, de l'aliénation, du négatif. C'est dans

cette expérience même qu'elle s'enrichit, et c'est en passant par la médiation de la négativité qu'elle peut atteindre à son âge adulte.

L'expérience du mal donnera à l'Ame une connaissance distincte du bien. Cette aventure était nécessaire pour affermir l'Ame dans sa condition et pour qu'elle demeure dans l'Intelligible :

« D'ailleurs il lui est possible de remonter à la surface, et, ayant acquis l'expérience de ce qu'elle a vu et de ce qu'elle a subi ici, de comprendre ce qu'est l'existence dans l'intelligible et d'apprendre à connaître plus clairement le bien par la comparaison avec son contraire. Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé. » (IV, 8, 7.)

Contre les gnostiques, par ailleurs, Plotin réagit devant le thème de la chute, et affirme que l'âme demeure au sein de l'intelligible; c'est ainsi qu'elle organise le monde. Ainsi, optimiste et hellène devant la gnose, Plotin oscille entre la doctrine de la chute et une doctrine où l'âme ne déchoit pas :

« Pour nous, nous pensons que la cause productrice du monde n'est pas que l'âme s'incline vers la matière, c'est plutôt qu'elle ne s'incline pas; car s'incliner, c'est évidemment oublier les intelligibles; et si elle les avait oubliés, comment façonnerait-elle le monde ? D'où vient qu'elle produit le monde, sinon des intelligibles qu'elle a vus là-bas? Si elle s'en souvient pour le produire, c'est qu'elle ne s'est pas inclinée du tout (car elle n'en a pas alors une vision obscure), si même elle ne s'incline pas plutôt vers le monde intelligible, afin de préciser sa vision; car, si elle en a quelque souvenir, pourquoi n'aurait-elle pas la volonté de retourner à lui ? » (II, 9, 4.)

Mais, à côté de cette explication qu'on peut appeler « optimiste » de la descente des âmes, on trouve chez Plotin, et c'est le cas le plus souvent, une explication de type catastrophique : la descente de l'âme est une faute, elle est le résultat d'une chute.

C'est toujours le problème de l'Un et du multiple auquel nous avons affaire. La question est toujours de savoir pourquoi l'Absolu, l'Un, n'est pas resté seul en lui-même; pourquoi le multiple ? Pourquoi les âmes, si elles étaient bienheureuses dans le sein de l'Ame universelle, dans le Monde intelligible, parmi les dieux bienheureux, sont-elles venues dans ce monde du souci, de la douleur, du changement ?

C'est, nous dit Plotin, qu'un désir s'est ajouté à l'Ame. L'Ame a été prise d'un désir, elle a été saisie d'une insatisfaction, cette insatisfaction que nous avons déjà vue nommée à propos de la

chute du temps. L'Ame a voulu s'individualiser. Voilà le péché originel.

Comme nous l'avons déjà noté, dans une perspective métaphysique où n'entre pas en jeu l'idée d'une création des êtres par Charité, la multiplicité des êtres ne peut s'expliquer que par une émanation analogue à l'irradiation du soleil qui disperse dans une obscurité de plus en plus profonde et vaste des rayons innombrables, ou par une chute, une dispersion peccamineuse, fautive, une individuation malheureuse et coupable. Plotin oscille entre ces deux types d'explication, penchant, selon les textes, vers l'une ou vers l'autre.

« Puisque l'intelligible est séparé, comment l'âme vient-elle dans un corps ? — Tout ce qui est simple intelligence est un être impassible, qui reste éternellement là-bas, menant une vie purement intellectuelle parmi les êtres intelligibles; car il n'a ni tendance ni désir. Mais l'être qui s'adjoint le désir, venant après l'Intellect qui est là-bas, s'avance dès lors davantage par cette addition; il tend à produire un ordre conforme à ce qu'il a vu dans l'Intellect; il en est comme gros, et il ressent les douleurs de l'enfantement; alors il s'efforce de produire et de créer. L'âme tendue par cet effort qui s'exerce dans le sensible, associée à l'âme universelle... exerçant avec elle sa providence sur le Tout, veut en gouverner un fragment *(meros)* en s'isolant; venue en cette portion dans laquelle elle est, elle n'appartient pourtant pas tout entière au corps, mais elle garde quelque chose d'extérieur à lui... » (IV, 7, 13.)

La dernière phrase de ce texte annonce un thème que nous allons voir constant chez Plotin : l'âme ne descend pas tout entière dans le corps; elle n'est pas complètement aliénée dans l'ensomatose. Quelque chose d'elle-même reste là-haut, dans l'Ame universelle, parmi les Intelligibles. C'est ce qui permettra la « conversion » et le salut. C'est ce qui permet la connaissance. Par cette pointe de l'âme qui demeure là-haut et qui ne descend pas, l'âme peut se souvenir de sa condition passée, se souvenir et connaître son essence divine, et retourner là-bas d'où elle vient, s'étant connue elle-même.

Mais, pour l'instant, nous en sommes à la phase de la descente. Cette descente est une fragmentation, une parcellisation; l'âme s'occupe d'une partie du tout au lieu de s'occuper du Tout; elle se limite par ce souci même; elle s'aliène dans ce corps dont elle se soucie.

Là-haut, les âmes sont bienheureuses, dans l'Ame universelle et dans l'Intelligible. Que n'y restent-elles ? peut-on objecter. Plotin nous répond que les âmes se sont lassées d'être dans l'unité de l'Ame universelle. Elles ont été saisies d'une insatisfaction; elles veulent devenir des âmes individuelles, chacune

pour soi. C'est cela le péché, et l'ensomatose, par laquelle on se préoccupe de cette parcelle de matière qu'est le corps. C'est la chute. L'ensomatose, la chute, l'individuation, le souci, constituent un seul et même processus.

Heureusement, par une partie d'elle-même, l'âme demeure là-haut et ne descend pas !

« Les âmes, si elles restent dans l'intelligible avec l'âme universelle, doivent échapper à la souffrance; elles sont avec elle au ciel et partagent son gouvernement, comme les rois qui sont avec le souverain suprême gouvernent avec lui sans descendre en personne du palais; les âmes sont alors ensemble et dans le même lieu. Mais elles changent et passent de l'universel au particulier, au fragment *(meros)*; chacune veut être à elle-même; elles se fatiguent d'être avec un autre; elles se séparent, chacune à part pour soi-même. Restée pendant longtemps dans cet éloignement et cette séparation du tout, sans diriger son regard vers l'intelligible, elle devient un fragment *(meros)*, elle s'isole, elle s'affaiblit, elle multiplie son action *(polupragmonei)* et n'envisage que des fragments; appuyée sur un seul objet séparé de l'ensemble, elle s'éloigne de tout le reste; elle vient et se tourne vers cet unique objet, battu par tous les autres; elle s'écarte de l'ensemble; elle gouverne avec difficulté son objet particulier; elle est maintenant en contact avec lui; elle le garantit des objets extérieurs, elle lui est présente et y pénètre enfin en grande partie. Voilà d'où vient ce qu'on appelle la perte des ailes, et l'emprisonnement dans le corps, pour l'âme qui a dévié de la voie innocente dans laquelle elle gouvernait les êtres supérieurs, guidée par l'âme universelle; et cet état antérieur était de toute manière meilleur quand elle montait. Donc l'âme, après sa chute, a été prise, elle est enchaînée, elle n'agit que par les sens, parce qu'elle est empêchée, au début, d'agir par l'intelligence; elle est, dit-on, dans un tombeau et une caverne, mais en se retournant vers la pensée, elle se délivre de ses liens, et elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres. Car elle contient toujours malgré tout une partie supérieure. Les âmes ont nécessairement une double vie; elles vivent en partie de la vie de là-bas, et en partie de la vie d'ici, davantage de l'une, lorsqu'elles peuvent être en relation plus intime avec l'intelligence, et davantage de l'autre, dans le cas où elles y sont contraintes par leur nature ou par des circonstances accidentelles. » (IV, 8, 4.)

Dans nombre de textes, Plotin affirme que l'individuation provient de l'ensomatose. La fragmentation provient de la descente dans les corps. C'est une *apostasis* par laquelle l'âme se sépare de l'unité primitive.

Comme toujours, Plotin ajoute que la séparation n'est pas totale, que l'âme ne s'est pas éloignée tout entière :

« C'est dans le monde intelligible qu'est l'être véritable; l'Intellect (le *Noûs*) est sa partie la meilleure ; mais les âmes y sont aussi; car c'est de là-bas qu'elles viennent ici. Et ce monde-là contient des âmes sans corps, tandis que celui-ci contient les âmes qui sont venues dans des corps et divisées (fragmentées, μερισθείσας) par les corps. Là-bas, l'Intellect total simultanément, ὁμοῦ πᾶς, et non divisé ni fragmenté; toutes les âmes à la fois, en même temps, en un monde unique, et non pas dans la distance spatiale. Le *Noûs* éternellement indivis et non fragmenté, l'âme là-bas indivise et non fragmentée; mais il est dans sa nature d'être fragmentée. Et sa fragmentation, *c'est son éloignement du monde intelligible, et sa venue dans le corps,* καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι. On dit justement qu'elle est « divisible dans les corps » parce qu'elle s'éloigne ainsi et se divise. En quel sens donc reste-t-elle également indivisible ? *C'est qu'elle ne s'est pas éloignée tout entière,* qu'il y a une partie d'elle-même qui n'est pas venue, dont la nature n'est pas d'être partagée : οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη ... » (IV, 1; traité 21e.)

L'âme n'a pas supporté l'unité primitive. Elle a déchiré cette unité, elle s'est séparée, elle a voulu devenir individuelle :

« Mais l'âme est sortie du monde intelligible, elle n'a pas supporté l'unité; elle s'est recherchée elle-même et elle a voulu être autre chose, et elle s'est comme penchée... » (IV, 4, 3.)

En devenant un individu particulier, on cesse d'être le Tout que l'on était primitivement, et que, d'une certaine manière, on ne cesse pas d'être encore : c'est la doctrine même des Upanishad. Nous retrouverons, souvent avec les même mots, la même doctrine de l'individuation par l'ensomatose, le souci, la doctrine de la fragmentation de l'Ame qui devient partie, fragment; la même doctrine du retour par le mouvement inverse qui surmonte le mal que l'individuation a opéré.

« Car devenu un homme, on s'éloigne d'être tout; et il faut cesser d'être un homme (particulier) pour s'élever comme dit Platon, et gouverner tout l'univers; devenu souverain de l'univers, on crée l'univers [176]. »

Mais la doctrine de l'individuation par l'ensomatose se heurte chez Plotin à la doctrine, également professée, de l'existence des idées des choses particulières. Il existe donc, comme nous l'avons

176. V, 8, 7 (31) : Ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος· παυσάμενος δὲ τοῦ ἄνθρωπος εἶναι « μετεωροπορεῖ » φησι « καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ »· γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ.

déjà vu, une certaine individuation au niveau transcendant, et antérieurement à l'ensomatose.

Comment concilier ces deux points de vue ? Plotin ne nous le dit pas. Il se contente d'affirmer l'individuation par l'ensomatose et en même temps une certaine multiplicité dans l'Ame universelle antérieurement à l'ensomatose :

« Donc, l'unité de l'âme n'exclut pas la multiplicité des âmes, pas plus que l'unité de l'être n'exclut les êtres multiples, ni la multiplicité, là-bas, n'est en opposition avec l'unité... Avant les corps, il y a une Ame et des âmes multiples. Dans le Tout, les âmes ne sont pas en puissance; chacune est en acte. Et l'unité de l'Ame totale n'empêche pas que la multiplicité des âmes soit en elle, et la multiplicité n'empêche pas l'unité. Car elles sont distinctes sans être distinctes et elles sont présentes les unes aux autres sans être des étrangères; car elles ne sont pas séparées par des frontières, comme les sciences multiples ne sont pas séparées dans une seule âme, et l'âme unique est telle qu'elle peut avoir en elle-même toutes les âmes. C'est ainsi qu'une telle nature est infinie. » (VI, 4, 4.)

Dans un texte obscur, Plotin affronte l'antinomie au moins apparente entre la doctrine de l'individuation par l'ensomatose et la doctrine de l'individuation antérieure à l'ensomatose (IV, 2, 1, ligne 30, sq.).

L'antinomie apparente se résout peut-être par la considération des *points de vue* : du point de vue de l'Ame universelle, il y a unité, encore que diversité des âmes. Le point de vue de la séparation des âmes, de la fragmentation, n'est qu'un point de vue apparent, le nôtre, celui d'âmes engagées dans la matière et incorporées. Ce second point de vue est illusoire. La division, l'individuation, est l'illusion par excellence, celle qui provient du point de vue où nous sommes placés. C'est la doctrine même des Upanishad. Plotin, nous le verrons, exploitera cette idée pour montrer comment en fait, dans la vérité ontologique, nous sommes tous un. Nous examinerons plus loin ces textes capitaux qui définissent le mouvement inverse à celui de la procession, ce mouvement de la conversion et du retour qui défait ce que la procession a fait.

« L'Ame est une et infinie; et toutes choses en elle sont rassemblées à la fois; et elle contient chaque chose distincte et non distincte jusqu'à la séparation; comment est-elle aussi infinie ? On peut dire qu'elle est infinie parce qu'elle contient toutes choses à la fois, toute vie, toute âme et toute intelligence. Chacune de ces choses n'est pas séparée par une frontière; c'est pourquoi elle est une. L'Ame unique ne doit pas posséder une seule vie, mais une infinité de vies; et cependant une seule vie, et cette vie unique, unique en ce sens que toutes les âmes sont

là à la fois, non pas rassemblées en une unité, mais procédant à partir d'une unité et demeurant là où elles ont leur principe; mieux, elles n'ont pas de principe et ne commencent pas d'exister, mais toujours elles ont été ainsi; car là-bas il n'y a pas de naissance. Il n'y a pas de division non plus; elle paraît être divisée seulement à celui qui la reçoit. » (VI, 4, 14.)

Le résultat de la descente des âmes dans les corps, c'est l'oubli. L'âme a oublié sa véritable nature, elle ne sait plus qui elle est, elle a oublié son origine et son essence divine. Les âmes sont fascinées par ce corps dont elles se soucient. L'Individuation a provoqué l'amnésie :

« D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe du mal pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes. Joyeuses de leur indépendance, elles usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui : comme des enfants, arrachés à leur père, et élevés longtemps loin de lui, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leurs pères. Ne le voyant plus et ne se voyant plus elles-mêmes, elles se méprisent parce qu'elles ignorent leur race. Elles estiment tout le reste, et il n'est rien qu'elles n'admirent plus qu'elles-mêmes; tout les frappe d'étonnement, les passionne et les tient suspendues ; et elles rompent elles-mêmes autant qu'elles peuvent avec les choses dont elles se sont éloignées par mépris pour elles; si bien que la cause de leur totale ignorance de Dieu se trouve être leur estime pour les choses d'ici-bas et leur mépris d'elles-mêmes [177]. »

Comment s'opère cette descente des âmes dans des corps ? C'est l'objet de la quatrième *Ennéade* que de nous le dire :

Les âmes voient, du haut du ciel intelligible, les corps possibles qu'elles pourraient informer. Et elles sont fascinées...

« Et les âmes humaines ? Elles voient leurs images comme dans le miroir de Dionysos, et, d'en haut, elles s'élancent vers elles. Elles ne tranchent pourtant pas leurs liens avec leurs principes, qui sont des intelligences; elles ne descendent pas avec leur intelligence; elles vont jusqu'à la terre; mais leur tête reste fixée au-dessus du ciel. Il arrive pourtant qu'elles descendent assez bas, parce que leur partie intermédiaire est contrainte de donner tous ses soins au corps besogneux jusqu'où elles s'étendent. Mais leur père Zeus a pitié de leur fatigue; il rend

177. V, I, 1 : Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

périssables les liens qui les attachent à la peine; et il leur donne un repos temporaire, en les libérant de leur corps, afin qu'elles puissent, elles aussi, venir dans la région intelligible, où reste éternellement l'âme de l'univers sans se tourner vers les choses d'ici-bas... » (IV, 3, 12.)

Les âmes sont libres de descendre et de choisir le corps qui leur convient. Au principe de la chute, il y a un acte de liberté :

« Chacune descend en un corps fait pour la recevoir et conforme à sa propre disposition intérieure; elles sont transportées dans le corps avec lequel elles ont le plus de ressemblance, l'une dans le corps d'un homme, l'autre dans le corps d'une bête, différente pour chacune.

« L'inévitable nécessité et la justice consistent ainsi en une nature qui commande à chaque âme de se diriger, suivant son rang, vers l'image engendrée, modelée sur sa propre volonté et ses dispositions intimes; toutes les âmes de cette espèce sont dans le voisinage de l'objet vers lequel les portent leurs dispositions intimes; au moment voulu, il n'est pas besoin d'un être qui les envoie et qui les conduise, afin qu'elles entrent à tel moment dans tel corps; le moment venu, elles y descendent spontanément et elles entrent où il faut. Ce moment est différent pour chacune; mais quand il est arrivé, elle descend, comme à l'appel d'un héraut, dans le corps qui lui est conforme; c'est à croire qu'elle est alors mue et emportée par une puissance magique d'une attraction irrésistible. » (IV, 3, 13.)

La mesure de l'ensomatose, le degré de la procession, dépendent des dispositions de l'âme. La différence qui existe entre les âmes provient de cette liberté antérieure, selon laquelle chacune a choisi un corps différent. Doctrine que nous retrouverons telle quelle chez Origène.

« Donc les âmes se penchent hors du monde intelligible, descendent d'abord dans le ciel et y prennent un corps; à travers le ciel, elles vont plus ou moins près des corps terrestres, selon qu'elles s'étendent plus ou moins en longueur. Les unes passent du ciel à des corps inférieurs; les autres entrent d'un corps inférieur dans un autre, parce qu'elles n'ont pas la force de se soulever de terre, toujours tirées vers la terre par leur pesanteur et par l'oubli qui s'est appesanti sur elles. La différence qu'il y a entre elles provient soit des corps où elles ont pénétré, soit de leurs conditions, soit de leurs régimes, soit du caractère différent qu'elles apportent avec elles, soit de toutes ces raisons, soit de quelques-unes d'entre elles... » (IV, 3, 15.)

« Disons brièvement... que la différence qu'elles ont dans le caractère et les actes réfléchis dérive et de leurs corps et des vies antérieurement vécues; Platon dit en effet que les âmes font choix d'une vie conforme à leurs vies antérieures. » (IV, 3, 8.)

« Il faut admettre aussi que l'âme, avant d'arriver à la naissance, apporte avec elle des qualités propres; viendrait-elle dans un corps, si elle n'était pas grandement disposée à pâtir. » (II, 3, 10.)

Cependant cette liberté originelle qui préside à la chute des âmes et qui détermine le degré de cette chute, dans des corps plus ou moins parfaits, n'est pas une liberté réfléchie, volontaire. C'est une décision semble-t-il inconsciente, instinctive :

« La venue des âmes n'est pas volontaire, et elles n'ont pas été envoyées; ou du moins leur volonté ne consiste pas en une volonté de choix; elles se meuvent vers le corps sans réflexion, comme l'on saute d'instinct, ou comme l'on est porté sans réflexion à désirer le mariage et, parfois, à accomplir de belles actions. Mais tel être a toujours fatalement telle destinée, celle-ci maintenant, et, en un autre moment, une autre. » (IV, 3, 13.)

Certains textes avancent l'idée que les âmes descendent pour éclairer les ténèbres inférieures, et cependant cette mission que les âmes semblent se donner à elles-mêmes n'est pas un bien pour elles :

« Certaines âmes descendent ensuite plus bas pour éclairer les régions inférieures; mais ce n'est pas un bien pour elles de procéder si avant. » (IV, 3, 17.)

Nous avons déjà trouvé ce thème dans les écrits hermétiques et gnostiques.

Cette descente pour éclairer les régions inférieures n'est pas sans danger pour l'âme. Préoccupées par le soin qu'elles donnent aux choses inférieures, les âmes oublient leur essence véritable, et s'aliènent :

« Les choses éclairées exigent tout leur soin; de même que, sur un vaisseau ballotté par la tempête, le pilote s'applique tout entier au soin du navire et se néglige lui-même au point d'oublier qu'il risque d'être emporté par le naufrage, de même les âmes glissent plus bas qu'il ne faut et perdent de vue leurs intérêts propres; retenues à leurs corps, elles sont enchaînées par des liens magiques et tout entières possédées par leur sollicitude pour la nature du corps. » (IV, 3, 17.)

Les deux tendances, l'une optimiste, l'autre pessimiste, qui président à l'explication de la chute des âmes dans les corps selon Plotin, tendances qui entraînent deux types d'explication différents, ne semblent pas à Plotin lui-même inconciliables ni contradictoires. La descente des âmes pour achever et éclairer l'univers n'est pas, nous dit-il, en contradiction avec l'idée d'une faute et d'un châtiment. La nécessité de cette descente ne s'oppose pas à la liberté initiale des âmes :

« Il n'y a donc pas de divergence entre toutes ces expressions : la semence des âmes dans le devenir; leur descente destinée

à l'achèvement de l'univers; le châtiment; la caverne; la nécessité et la liberté de cette descente, puisque la nécessité implique la liberté; l'existence dans le corps, comme en une chose mauvaise; pas plus qu'avec les expressions d'Empédocle : l'exil qui sépare de Dieu, le voyage errant, la faute; ni avec celle d'Héraclite : le repos dans l'exil; et en général, la liberté dans la descente n'est pas contradictoire avec la contrainte. C'est toujours involontairement qu'on va au pire; mais comme on y va par son mouvement propre, on peut dire que l'on subit la peine de ce qu'on a fait. D'autre part, puisqu'une loi éternelle de la nature nécessite ces actions et ces passions, puisque l'être qui se joint au corps en descendant de la région supérieure vient, par son arrivée, au-devant des besoins d'un autre être, on n'est en désaccord ni avec soi-même ni avec la vérité, en disant que c'est Dieu qui l'a envoyé. Et en effet les derniers effets d'un principe se rapportent toujours au principe d'où ils sont issus, même si les intermédiaires sont nombreux. Quant à la faute, elle est double; celle dont l'âme est accusée pour être descendue, et celle qui consiste dans les mauvaises actions qu'elle commet une fois venue ici. L'une est son état même d'abaissement; pour l'autre, quand l'âme plonge moins profondément dans le corps et s'en retire plus vite, elle est digne d'être jugée selon ses mérites... Ainsi l'âme, cet être divin, issu des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps; elle qui est la dernière des divinités vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice... » (IV, 8, 5.)

Quoi qu'il en soit de cette question de l'origine de la chute, une chose est certaine, c'est que la descente dans les corps entraîne pour l'âme une limitation. L'existence antérieure au sein de l'Ame universelle était bienheureuse, divine. Nous n'étions pas séparés de la Totalité. Le corps est venu s'ajouter à l'âme, et nous sommes en quelque manière des êtres doubles. Heureusement, comme en chaque occasion Plotin le rappelle, la séparation n'est pas totale.

« Avant de naître dans ce devenir, nous étions là-bas, hommes et quelquefois dieux, âmes pures et intelligence unie à la Substance tout entière; nous étions des fragments *(merê)* du monde intelligible, non séparés ni retranchés, mais nous étions du Tout; maintenant même, nous n'en sommes pas retranchés. Mais maintenant, de cet homme-là s'est approché un autre homme qui veut exister, et qui nous a trouvés; car nous n'étions pas à l'extérieur du Tout; il nous a entourés, et il s'est joint à cet homme que chacun d'entre nous était alors, et nous sommes

devenus les deux-ensemble, et non plus cet autre, que nous étions d'abord; et quelquefois nous sommes seulement celui que nous nous sommes ajouté en second, cet homme antérieur que nous étions, d'une autre manière, n'est plus là. » (VI, 4, 14.)

Ce texte qui enseigne la préexistence des âmes bienheureuses dans le monde intelligible est évidemment inspiré de Platon. Nous verrons que chez Origène, dans les mêmes termes, la même doctrine se trouve exposée.

L'union avec le corps est un mal, parce que c'est pour l'âme une limitation. La détermination que l'âme reçoit par l'ensomatose est limitation, fragmentation. L'âme, en s'incorporant, devient *meros*. Doctrine que nous avons lue dans les Upanishad et que nous lirons encore chez Origène.

« Mais cette relation avec le corps est un mal, et il est bon de s'en affranchir. Pourquoi ? Bien que l'âme n'appartienne pas à ce corps, on dit pourtant qu'elle est l'âme de ce corps; elle devient ainsi en quelque façon une âme particulière, et elle sort du tout; son activité n'est plus dirigée vers le tout, bien qu'elle soit elle-même le tout; c'est comme si l'on savait complètement une science et si l'on ne considérait jamais qu'un théorème de cette science; le bien, pour le savant, c'est d'avoir en vue non pas une partie de la science, qu'il possède, mais toute cette science. Ainsi cette âme, qui appartient au monde intelligible tout entier et qui cache dans l'universalité de ce monde ce qu'elle a de particulier, bondit en quelque sorte hors de l'être universel dans un être particulier, sur lequel elle dirige une activité particulière. C'est comme si un foyer, qui peut tout brûler, était contraint de brûler quelques petits objets, quoiqu'il garde sa puissance entière. L'âme, quand elle est complètement séparée du corps, c'est chaque âme sans être chaque âme; mais, lorsqu'elle se sépare de l'âme universelle non pas en s'éloignant d'elle, mais lorsqu'elle devient en acte une chose particulière, elle est alors un fragment de l'âme universelle, et non pas l'âme universelle, bien que, en un autre sens, elle garde l'universalité. Enfin, si elle ne préside pas à un corps, elle est entièrement universelle, bien qu'elle soit particulière en puissance. » (VI, 4, 16.)

La descente de l'âme dans la matière et le corps est une aliénation, une extériorisation : l'âme devient extérieure à elle-même, en descendant :

« Il ne lui est plus permis de rester en elle-même, parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure, et obscure : πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν. » (I, 6, 5.)

Le mal est ainsi pour l'âme quelque chose qui lui est surajouté, quelque chose d'extérieur qui colle à elle. C'est une addition, une adjonction, προσθήκη, προστέθεν. C'est le mélange de l'âme avec la

matière qui est le mal, la souillure — doctrine qui est celle même de Mani.

Comme nous le verrons en traitant de la conversion et de la purification, le salut consistera donc simplement à ôter ce qui s'est ajouté à l'âme, la matière, le corps.

La faiblesse de l'âme (ἀσθένεια ψυχῆς) provient de ce que quelque chose est ajouté à l'âme. Elle n'est pas « dans l'âme séparée de la matière (cette âme en effet est pure; elle a comme on dit des ailes; elle est parfaite et ne trouve pas d'obstacle à son activité)... ». Cette faiblesse est donc « dans l'âme déchue qui n'est ni pure ni purifiée; et la faiblesse est, pour cette âme, non pas la suppression de quelque chose qu'elle possède, mais l'addition d'un élément qui lui est étranger, comme le phlegme ou la bile dans le corps. Et, si l'on saisit clairement et comme il convient la cause de la chute de l'âme, la solution de la question devient évidente. La matière est une réalité et l'âme aussi; et il y a pour elles un seul et même lieu (il n'y a pas en effet une région séparée pour l'âme, par exemple la région terrestre pour la matière, et la région de l'air pour l'âme...) ». La matière « est la cause du devenir et de la venue des âmes en elle; car l'âme ne viendrait pas en la matière, si la matière ne lui était présente. Telle est la chute de l'âme; elle vient dans la matière et s'affaiblit, parce qu'elle n'a plus toutes ses puissances...

« C'est donc la matière qui est pour l'âme cause de faiblesse et de vice; c'est elle d'abord qui est mauvaise et qui est le premier mal; à cause de la matière, l'âme qui l'a subie devient génératrice du devenir; en communion avec la matière, elle devient mauvaise; la présence de la matière en est la cause... ». (I, 8, 14.)

« Soit donc une âme laide, intempérante et injuste; elle est pleine de nombreux désirs et du plus grand trouble, craintive par lâcheté, envieuse par mesquinerie; elle pense bien, mais elle ne pense qu'à des objets mortels et bas; toujours oblique, inclinée aux plaisirs impurs, vivant de la vie des passions corporelles, elle trouve son plaisir dans la laideur. Ne dirons-nous pas que cette laideur elle-même est survenue en elle comme un mal acquis, qui la souille, la rend impure et y mélange de grands maux ? De sorte que sa vie et ses sensations ont perdu leur pureté; elle mène une vie obscurcie par le mélange du mal, une vie mélangée en partie de mort; elle ne voit plus ce qu'une âme doit voir; il ne lui est plus permis de rester en elle-même, parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure et obscure. Impure, emportée de tous côtés par l'attrait des choses sensibles, contenant beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et accueillant une forme différente d'elle, elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur; c'est comme si un homme plongé dans la boue d'un bourbier ne

montrait plus la beauté qu'il possédait, et comme si l'on ne voyait de lui que la boue dont il est enduit; la laideur est survenue en lui par l'addition d'un élément étranger, et s'il doit redevenir beau, c'est un travail pour lui de se laver et de se nettoyer pour être ce qu'il était. Nous aurons donc raison de dire que la laideur de l'âme vient de ce mélange, de cette fusion, et de cette inclination vers le corps et vers la matière. La laideur pour l'âme, c'est de n'être ni propre ni pure, de même que pour l'or, c'est d'être plein de terre : si on enlève cette terre, l'or reste; et il est beau quand on l'isole des autres matières et qu'il est seul avec lui-même. De la même manière, l'âme isolée des désirs qui lui viennent du corps, avec qui elle a une union trop étroite, affranchie des autres passions, purifiée de ce qu'elle contient quand elle est matérialisée, et restant toute seule, dépose toute la laideur qui lui vient d'une nature différente d'elle. » (I, 6, 5.)

« ... L'action de se retirer et de se séparer, non pas seulement de ce corps, mais aussi de tout ce qui est ajouté à l'âme (...) C'est à la naissance que s'opère l'addition; ou plutôt la naissance est à l'origine d'une autre espèce d'âme. Comment se fait cette naissance a déjà été dit : l'âme descend, et de l'âme vient autre chose qui descend quand elle s'incline vers le bas... Cette inclinaison, comment n'est-ce pas un péché ? Si l'inclinaison consiste à illuminer les régions inférieures, ce n'est pas un péché, pas plus que de porter ombre. Le coupable, c'est l'objet illuminé; s'il n'existait pas, l'âme n'aurait rien à illuminer. » (I, 1, 12.)

L'union de l'âme et du corps est un mal, parce que le corps souille l'âme et l'obscurcit :

« Car il y a deux raisons qui nous rendent insupportable l'union de l'âme et du corps; c'est d'abord qu'elle est un obstacle à la pensée, et ensuite qu'elle remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de craintes... » (IV, 8, 2.)

« La nature corporelle est mauvaise à cause de la part de matière qu'elle renferme; mais elle n'est pas le premier mal. » (I, 8, 4.)

« Le principe du devenir, c'est la nature matérielle, et elle est si mauvaise qu'elle remplit de mal l'être qui n'est pas encore en elle et ne fait que la regarder. » (I, 8, 4.)

La métensomatose.

Les âmes peuvent descendre non seulement dans des corps d'hommes, mais encore dans des corps d'animaux, et même de plantes. C'est l'Ame universelle qui déchoit jusque-là, qui descend dans la matière, en sorte que, *omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt.*

« En ce qui concerne l'âme des autres vivants, celles qui parmi elles sont tombées et venues même jusque dans des corps de bêtes, il est nécessaire que celles-ci aussi soient immortelles. Et s'il y a une autre espèce d'âmes, elle ne doit pas venir d'ailleurs que de cette nature vivante, puisqu'elle est elle-même cause de vie pour les autres animaux : et je parle même de l'âme des plantes. Toutes sont issues du même Principe, puisqu'elles ont une vie propre, qu'elles sont incorporelles et indivisibles et qu'elles sont des substances. » (IV, 7, 14.)

« Il y a des âmes qui changent de corps, et renaissent chaque fois sous un aspect différent; lorsqu'elles le peuvent, elles s'échappent à la naissance et s'unissent à l'âme de l'univers. » (III, 2, 4.)

« Et les bêtes ? (...) S'il y a en elles, comme on dit, des âmes humaines qui ont péché, la partie supérieure et séparée de ces âmes ne vient jamais jusqu'aux bêtes; elle les assiste, sans leur être présente... » (I, 1, 11.)

Combien de temps dure cette Loi des réincarnations ? Autant que l'impose la Loi de justice, qui châtie l'âme de ses vices. Jusqu'à ce que l'âme délivrée de la roue des réincarnations se délivre de la nécessité de l'ensomatose, et atteigne l'Absolu, le Divin. Voici un texte qui semble traduit des Upanishad : la doctrine est identique.

« Où va l'âme lorsqu'elle sort du corps ? — Elle n'est plus ici, où elle n'a plus rien pour la recevoir; car elle ne peut demeurer en rien qui ne soit fait naturellement pour elle. Elle s'en va donc... Si elle prend un autre corps, elle est en lui, et le suit où sa nature le fait exister et naître. Mais comme il y a bien des lieux, le lieu où est une âme doit varier avec ses dispositions intérieures et se conformer à la Dikè qui règne sur les êtres. Personne n'échappe aux châtiments qu'il convient de subir pour une conduite injuste. La loi divine ne peut être évitée, et elle a en elle-même le pouvoir d'accomplir ce qu'elle a décidé; sans le savoir, le coupable est transporté aux lieux où il convient qu'il subisse sa peine; emporté par un mouvement incertain, flottant partout, il finit, après bien des errements, et après s'être beaucoup fatigué à une vaine résistance, par tomber au lieu convenable; et il s'offre volontairement à une souffrance involontaire. La loi prescrit la quantité et le temps des peines; et au même moment où cesse la peine, il a le pouvoir de quitter le lieu du châtiment, grâce à l'harmonie qui domine toutes choses.

« Mais il faut avoir un corps pour sentir un châtiment corporel; les âmes pures, qui ne subissent plus du tout l'attrait d'un corps, ne peuvent plus être du tout les âmes d'un corps quelconque. Puisqu'elles ne sont en aucun endroit du corps, puisqu'elles n'ont pas de corps, elles sont là où se trouve la Substance,

l'Etre et le Divin, en Dieu; là, et avec ceux-là et en lui sera une telle âme. » (IV, 3, 24.)

« L'âme, en sortant du corps, devient celle de ces fonctions qui avait en elle le plus de développement... » Ici Plotin cite un texte de Platon : « Ceux qui ont conservé intacte en eux l'humanité redeviennent des hommes; ceux qui n'ont vécu que par les sens deviennent des bêtes et des bêtes féroces, si cette vie des sens s'accompagne d'un caractère emporté, etc... » (III, 4, 2.) (Voir aussi VI, 7, 6 et 7.)

Cette doctrine de la métensomatose est une thèse normale dans cette métaphysique qui considère l'âme comme une étrangère exilée dans un corps. Préexistante au corps, elle le quitte pour rejoindre le Lieu d'où elle vient, ou bien pour retomber dans un autre corps. Certains néo-platoniciens, comme Porphyre et Jamblique, n'accepteront pas la doctrine de la descente des âmes dans des corps de bêtes [178].

Cette doctrine de la transmigration des âmes de corps en corps sera vivement critiquée, comme nous le verrons, par les Pères de l'Eglise.

Enfin, l'Ame descend jusqu'aux plantes :

« La procession se fait donc ainsi du premier au dernier; chaque chose reste toujours à sa place propre; la chose engendrée a un rang inférieur à celui de son générateur; et chaque chose devient identique à son guide, tant qu'elle suit ce guide. Lorsque l'âme vient dans la plante, c'est une partie d'elle-même qui est dans la plante; c'est sa partie la plus audacieuse et la plus imprudente, puisqu'elle s'est avancée jusque-là... » (V, 2, 2.)

On reprochera à Origène la même thèse.

Le retour.

Si les âmes se sont individualisées, si elles sont devenues des fragments, des *merê* par l'ensomatose, c'est donc qu'elles n'étaient pas fragmentées, individualisées, avant cette chute dans les corps; c'est donc que la conversion, le retour, la libération et le salut, nous feront découvrir l'unité ontologique de tous les êtres.

Comme la métaphysique des Upanishad, la métaphysique de Plotin enseigne en effet cette unité ontologique de tous les êtres.

Il nous faut maintenant aborder ce mouvement de retour par lequel les âmes se délivrent de ces liens que constituent leurs

178. PORPHYRE, fr. 11; cf. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, x, 30; JAMBLIQUE, cité par NEMESIUS, *De natura hom.*, 2.

corps, se purifient, échappent à l'individuation, et surmontent l'illusion du multiple.

L'Ame ne descend pas tout entière. Nous avons déjà vu souvent affirmée cette thèse, dans divers textes cités de Plotin. Par cette partie suprême d'elle-même qui n'est pas descendue dans le corps, qui n'est pas immergée dans le monde du devenir, qui n'est pas exilée, l'âme demeure là-haut, dans l'Ame universelle, tout près de l'Un, dans le Monde intelligible. L'âme particulière demeure enracinée par en haut dans l'Ame du tout, et elle n'en est pas complètement séparée. C'est cette partie d'elle-même qui demeure là-haut qui va permettre le mouvement de retour, la conversion. Rassemblons quelques-uns des textes principaux qui enseignent cette doctrine :

L'âme, « venue en cette portion dans laquelle elle est, n'appartient pourtant pas tout entière au corps, mais elle garde quelque chose d'extérieur à lui... ». (IV, 7, 13.)

« Et s'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contrairement à l'opinion des autres, il n'est pas vrai qu'aucune âme, pas même la nôtre, soit entièrement plongée dans le sensible; il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible; mais si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment des objets contemplés par la partie supérieure de l'âme... » (IV, 8, 8.)

« Là-bas, l'âme est aussi indivise et sans partage; mais il est dans sa nature d'être partagée. Sa division en parties, c'est son éloignement du monde intelligible et sa venue dans le corps. On dit justement qu'elle est divisible dans les corps parce qu'elle s'éloigne ainsi et se divise. En quel sens donc reste-t-elle également indivisible ? C'est qu'elle ne s'est pas éloignée tout entière, qu'il y a une partie d'elle-même qui n'est pas venue, dont la nature n'est pas d'être partagée... » (IV, 1.)

« Notre âme a une partie qui est toujours près des intelligibles, une autre qui est en rapport avec le sensible, une autre qui est entre les deux; nature unique à puissances multiples, tantôt elle se rassemble tout entière dans sa partie la plus parfaite et se joint au meilleur des êtres ; tantôt sa partie inférieure est entraînée et entraîne avec elle la partie moyenne; car il n'est pas permis que l'âme soit entraînée tout entière. Elle éprouve ce malheur, parce qu'elle n'est point restée dans cette région de beauté où est restée l'âme qui n'est pas une partie de nous-mêmes et dont nous ne sommes plus une partie; c'est cette âme qui fait don à tout le corps de ce qu'il peut recevoir d'elle; tout en restant immobile, sans avoir besoin d'agir, de réfléchir ni de rien corriger, elle le gouverne et en ordonne les parties, simplement en contemplant ce qui est avant elle, grâce à sa merveilleuse puissance. Plus elle s'attache à la contemplation, plus elle est belle et puissante; elle donne ce qu'elle tient d'en haut à ce qui vient après elle; elle l'illumine parce qu'elle est toujours illuminée. » (II, 9, 2.)

Le début du texte cité *Enn.*, IV, 8, 8 : « et s'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contrairement à l'opinion des autres... » atteste bien la conscience qu'avait Plotin de prononcer une thèse qui n'était pas communément admise dans l'école néo-platonicienne. Cette idée que l'âme ne descend pas tout entière, qu'elle ne se sépare pas tout entière, qu'une part d'elle-même demeure comme enracinée dans la contemplation de l'Intelligible, sans qu'elle le sache et donc d'une manière inconsciente, tant qu'elle n'a pas opéré la « conversion » qui lui permet de redécouvrir son essence divine, cette thèse ne se trouve pas chez Platon. Elle se trouve, par contre, dans les Upanishad.

Les néo-platoniciens postérieurs feront grief à Plotin d'avoir soutenu cette opinion, et ils la critiqueront [179].

Comme le remarque le P. Festugière, c'est ce qui distingue Plotin de la doctrine du Corpus Hermeticum : chez Plotin, les âmes ne sombrent pas tout entières, tandis que dans la littérature hermétique, l'homme tout entier descend dans la matière. Il est complètement aliéné et exilé. Selon Plotin, une part demeure à l'abri de ce malheur.

Une part, la meilleure, de notre âme, n'est pas descendue, et demeure au sein de l'Ame universelle, tout près de l'Un. Mais nous ne le savons pas, nous l'avons oublié. L'âme demeure par sa pointe enracinée dans l'Ame universelle, mais d'une manière pour nous inconsciente. La conscience représente pour Plotin une dualité, et déjà une dégradation. Elle implique un schisme. C'est par-delà la conscience, ou en deçà de la conscience, que se trouve l'unité originelle. « La conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne ; tout seuls, ces actes ont plus de pureté, de force, de vie; oui, dans l'état d'inconscience, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense; cette vie ne se

179. Cf. PROCLUS, *in Tim.* (ad 43 A), III, éd. Diehl, p. 323 : « L'âme descend donc tout entière selon Platon (...) En sorte que, ce que Plotin en dit apparaît comme une nouveauté : il prétend en effet qu'elle ne descend pas tout entière... » PROCLUS, *Inst. Theol.*, 211, éd. Dodds, p. 185 : « Toute âme particulière, descendant dans le devenir, descend tout entière, et il n'y a pas une part d'elle-même qui demeure en haut, et une part qui descend... » Par contre, DAMASCIUS, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, éd. RUELLE, II, p. 254, soutient le point de vue de Plotin : « Il est véritable l'enseignement de Plotin, selon lequel l'âme ne descend pas tout entière... » Nous devons ces références au P. Festugière.

disperse pas dans les sensations et se rassemble en elle-même et au même point. » (I, 4, 10.)

On peut se demander s'il y a homogénéité concernant les thèses de Plotin sur l'inconscience et la conscience. D'une part, la conscience représente une dualité, et donc une dégradation, un affaiblissement. La sagesse consisterait donc à retourner par-delà la conscience. En conformité avec cette idée les textes qui valorisent le sommeil sans rêve, comme dans les Upanishad. Mais, par ailleurs, nous sommes ici-bas inconscients (voir IV, 8, 8; V, 1, 12 : « Nous n'avons pas conscience de tout ce qui est dans l'âme dès maintenant. ») du fait qu'une partie de notre âme, la partie supérieure, n'est pas descendue, et qu'elle demeure là-haut dans le monde intelligible. Il semble donc que la sagesse consiste à reprendre conscience, à nous ressouvenir de notre essence divine, ce qui est une connaissance, une gnose. Oscillation, semble-t-il, entre une valorisation de l'inconscience et un appel à la conscience. L'Un est par-delà la conscience, parce qu'il est par-delà la dualité. Et c'est pourtant à l'oubli, à une méconnaissance, que nous devons de ne plus savoir que nous avons le dieu pour père.

Le mouvement de retour, la conversion, l'*epistrophê*, consiste essentiellement à refaire le chemin inverse de celui qu'a suivi la procession et la chute. Il s'agit de remonter cette pente que la procession a descendue, de défaire ce que la procession a fait, ou plutôt de refaire ce que la procession a défait. Il s'agit d'annuler, en un mot, ce que la procession a provoqué. Faute ou nécessité, la procession a conduit l'âme individuelle dans un monde mauvais, dans un corps où elle est embourbée, souillée, malheureuse, exilée, aliénée, oublieuse de sa véritable nature, de sa vie antérieure, de sa divinité. Il faudra défaire tout ce que l'illusion et l'apparence ont fait, redonner à l'âme tombée dans le corps la mémoire et la ressouvenance de sa condition et de son essence véritables, afin de permettre à l'âme de retourner là-bas, dans sa chère patrie, d'où elle vient, auprès de l'Un, dans l'Ame universelle qu'elle n'a en fait jamais complètement quittée.

La procession a été définie comme un mouvement qui va vers l'extérieur, c'est-à-dire vers l'inférieur. La conversion est le mouvement inverse : de l'extérieur, vers l'intérieur, et de là vers le supérieur :

« ... Dans votre contemplation, ne laissez pas votre pensée se précipiter au dehors... Qu'on se retire du monde extérieur, et qu'on se tourne totalement vers l'intérieur; qu'on ne se penche pas sur les choses du dehors; qu'on ignore tout, d'abord en y disposant son âme, et au moment de la contemplation, en en chassant toute forme... » (VI, 9, 7.)

La première étape consiste à libérer l'âme des liens du corps qui l'emprisonne et la souille. Ce sera le rôle des vertus purificatrices :

« Car suivant un vieux discours, la tempérance, le courage, toute vertu et la prudence elle-même sont des purifications. C'est pourquoi les mystères disent à mots couverts que l'être non purifié, même dans l'Hadès, sera placé dans un bourbier, parce que l'être impur aime les bourbiers, à cause de ses vices, comme s'y complaisent les porcs, dont le corps est impur. En quoi consisterait donc la véritable tempérance sinon à ne pas s'unir aux plaisirs du corps, mais à les fuir parce qu'ils sont impurs et ne sont pas ceux d'un être pur ? Le courage consiste à ne pas redouter la mort. Or la mort est la séparation de l'âme et du corps. Il ne redoutera pas cette séparation, celui qui aime à être isolé du corps. La grandeur d'âme est le mépris des choses d'ici-bas. La prudence est la pensée qui se détourne des choses d'en bas et conduit l'âme vers le haut. L'âme, une fois purifiée, devient donc une forme, une raison; elle devient toute incorporelle, intellectuelle; elle appartient tout entière au divin, où est la source de la Beauté, et d'où viennent toutes les choses du même genre. » (I, 6, 6.)

La purification, *katharsis*, est séparation du corps. « En se séparant du corps, l'âme se recueille en elle-même avec toutes ses parties qui avaient un lieu distinct; elle est tout à fait impassible; elle ne sent plus que les plaisirs indispensables... Elle ne sent plus les souffrances, ou bien, si cela ne lui est pas possible, elle les supporte sans aigreur... » (I, 2, 5.) « La purification, être purifié, c'est la suppression de tout ce qui est étranger τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός... » (I, 2, 4.)

« La purification consiste à isoler l'âme, à ne pas la laisser s'unir à d'autres choses; qu'elle ne les regarde pas; qu'elle n'ait pas non plus d'opinions étrangères à sa nature, qu'il s'agisse d'une opinion quelconque ou de ces opinions qu'on appelle passions... Si c'est s'éloigner d'en bas pour aller à l'opposé, en haut, comment ne serait-ce pas là une purification ? Quant à la séparation, c'est l'état de l'âme qui n'est plus dans le corps au point d'être à lui, semblable à une lumière qui n'est plus dans la brume... » (III, 6, 5.)

« Retranche toutes choses : *aphele panta.* » (V, 3, 17.)

« Prenons donc une âme, non pas celle qui, étant dans le corps, attire à elle des désirs irrationnels ou des sentiments violents et qui accueille les autres passions, mais une âme qui s'est purifiée de tout cela et qui, autant que possible, n'est pas en relation avec le corps. Il est clair, d'après elle, que les maux

s'ajoutent à l'âme et viennent d'ailleurs et que, si elle est pure, les biens, la prudence et les autres vertus sont en elle comme sa propriété. Si telle est l'âme, lorsqu'elle revient en elle-même, comment n'est-elle pas d'une nature pareille à celle que nous disons appartenir à tout l'être divin et éternel. » (IV, 7, 10.)

Il faut nous délivrer de ce corps, qui est pour nous une chose étrangère, un objet en qui nous sommes exilés, aliénés, emprisonnés, souillés, et fuir, là-bas fuir... [180].

Dans sa diatribe contre les gnostiques, Plotin résume, en quelques mots, ce qu'il faut recevoir de l'enseignement des anciens, ces « hommes divins » : l'immortalité de l'âme ; le monde intelligible; le dieu premier; il faut que l'âme fuie la

180. Cf. PORPHYRE, *Principes de la théorie des Intelligibles*, § 34, trad. E. LÉVÊQUE, in M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, 1857, p. LIV-LV :

« D'abord, le fondement et la base de la purification, c'est de se connaître soi-même, de savoir qu'on est une âme liée à un être étranger et d'essence différente.

« Ensuite, quand on est persuadé de cette vérité, il faut se recueillir en soi-même en se détachant du corps et en s'affranchissant complètement de ses passions. Celui qui se sert trop souvent des sens, bien qu'il le fasse sans attachement et sans plaisir, est distrait cependant par le soin du corps et y est enchaîné par la sensibilité. Les douleurs et les plaisirs produits par les objets sensibles exercent sur l'âme une grande influence et lui inspirent de l'inclination pour le corps. Il est important d'ôter à l'âme pareille disposition. »

PORPHYRE, *Sur le précepte : Connais-toi toi-même*, extrait de STOBÉE, cité et traduit par E. LÉVÊQUE, in BOUILLET, *Op. cit.*, p. LIV-LV :

« Comme en descendant ici-bas nous sommes revêtus de l'*homme extérieur* et que nous tombons dans l'erreur de croire que ce qu'on voit de nous est nous-mêmes, le précepte *Connais-toi toi-même* est fort propre à nous faire connaître quelles facultés constituent notre essence... Platon a raison de nous demander dans le *Philèbe* de nous séparer de tout ce qui nous entoure et nous est étranger, afin de nous connaître nous-mêmes à fond, de savoir ce qu'est l'*homme immortel* et ce qu'est l'*homme extérieur*, image du premier, et ce qui appartient à chacun d'eux. A l'*homme intérieur* appartient l'intelligence parfaite; elle constitue l'homme même, dont chacun de nous est l'image. A l'*homme extérieur* appartient le corps avec les biens qui le concernent... »

JAMBLIQUE, *Traité de l'âme*, XVI, in STOBÉE, *Eclogae physicae*, trad. E. LÉVÊQUE, in BOUILLET, *Op. cit.*, t. II, p. 659. Cf. FESTUGIÈRE, *Révélation...*, III, p. 242 :

« Quant à la purification, elle a pour but de délivrer l'âme des choses étrangères, de lui rendre son essence propre, de lui donner la perfection, la plénitude, l'indépendance, de lui faciliter son retour (ἄνοδος) au principe qui l'a engendrée, de conduire les substances particulières à s'unir aux substances universelles et à participer à leur puissance, à leur vie et à leur fonction. »

compagnie du corps; la séparation de l'âme et du corps; la fuite, du devenir vers la substance [181].

« C'est pourquoi « il faut s'enfuir d'ici » et nous séparer de tout ce qui s'est ajouté à nous-mêmes. Il ne faut pas que nous soyons cet être composite, ce corps animé, où la nature du corps domine et où il reste à peine une trace de l'âme, la vie commune de l'âme et du corps étant plutôt celle du corps; tout ce qui dépend de cette vie est corporel. A une autre âme, étrangère à cette vie, appartient le mouvement qui nous porte vers la région supérieure, vers la beauté et vers l'être divin, à qui nul ne commande...

« Les maux viennent du mélange... » (II, 3, 9.)

Puisque le mal, pour l'âme, est quelque chose qui lui est surajouté, une addition, il suffit de nettoyer l'âme, de la décrasser, de la délivrer de ce supplément, pour la rendre à sa pureté native :

« Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il se dégage de belles lignes dans le marbre; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste... » (I, 6, 9.)

En se nettoyant de la gangue qui l'enveloppe et la salit, l'âme retrouve sa pureté originelle, son essence première. Elle se souvient de sa nature, qui est divine.

« C'est pourquoi il faut deux raisonnements pour s'adresser à ceux qui sont en cette disposition, si l'on veut qu'ils se retournent en sens contraire, vers les êtres primitifs et qu'ils soient ramenés jusqu'au terme suprême, l'Un et le Premier. Que sont l'un et l'autre discours ? L'un montre l'infamie des choses que l'âme honore maintenant (...); l'autre enseigne et fait ressouvenir à l'âme quelle est sa race et sa dignité. » (V, 1, 1.)

« Avant qu'on ait atteint cette séparation par la pratique de la philosophie, qu'en était-il ? (...) Une partie de l'âme est séparée du corps et se sert de lui, et une autre partie y est mélangée et passe elle-même au rang d'organe; la philosophie fait alors retourner cette seconde partie à la première et elle détourne celle-ci, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, pour qu'elle ne passe pas tout son temps à s'en servir. » (I, 1, 3.)

181. II, 9, 6 : ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν.

C'est par cette partie en nous qui est divine que l'âme rejoint le divin. Notre âme est de race divine. Directement, sans ces nombreux intermédiaires que les gnostiques instituaient entre le Divin et nous, l'âme peut rejoindre Celui qu'elle n'a jamais tout à fait quitté :

Notre âme est d'essence divine, elle est « de la même espèce », ὁμοειδὴς, que les dieux (V, 1, 2, 44). « Puisque l'âme est une chose si précieuse, et divine, recherche Dieu avec assurance à l'aide d'un tel principe et remonte jusqu'à lui : les intermédiaires ne sont pas nombreux. Considère donc, en cette âme divine, comme la partie la plus divine, celle qui est voisine de l'être supérieur après lequel et duquel vient l'âme... » (V, 1, 3.)

La reconnaissance de notre nature divine, et le mouvement par lequel nous retournons au Lieu d'où nous procédons, constituent un seul et même acte. C'est le salut lui-même.

« Si donc une âme se connaît elle-même (...), elle tournera autour du Centre dont elle est issue; elle se suspendra à lui; elle se rassemblera vers ce point, vers lequel devraient se porter toutes les âmes, mais vers lequel se portent seules les âmes des dieux, éternellement. En se portant vers lui elles sont des dieux; car est dieu ce qui est attaché à lui; ce qui s'est séparé davantage c'est l'homme de la multitude et la bête.

« Ce qui est en quelque sorte comme le centre de l'âme, est-ce cela que nous cherchons ? Ou bien faut-il penser plutôt que c'est autre chose : ce en quoi tous les centres se rencontrent ? (...)

« Car dans l'âme et autour d'elle se trouve l'*antique nature* (ἡ ἀρχαία φύσις). C'est d'elle que les âmes proviennent; bien plus, elles en sont toutes séparées (χωρισθεῖσαι ὅλαι).

« Maintenant, puisqu'une partie de nous-mêmes est retenue par le corps (comme si quelqu'un avait les pieds dans l'eau, mais par le reste du corps se trouvait au-dessus de l'eau); nous élevant au-dessus du corps par la partie de nous-mêmes qui n'est pas immergée en lui, nous touchons et nous nous rattachons par notre propre centre à celui qui est comme le centre de toutes choses, comme les centres des grands cercles d'une sphère coïncident avec le centre de la sphère qui les comprend; et nous avons en lui le repos [182]. »

En se délivrant du corps et de l'existence corporelle, on cesse de se préoccuper d'une portion de la matière, on cesse de se *soucier* d'un fragment de la réalité; on cesse d'être limité à cette science particulière à laquelle nous confinait l'existence corporelle; on se délivre de l'individuation, on cesse d'être un être particulier, puisque l'individualité et la particularité étaient

182. VI, 9, 8 (8) : l'expression ἀρχαία φύσις se retrouve dans VI, 5, 1.

effectuées par l'ensomatose et par la matière. On redevient l'Universel qu'on était avant la chute. On enlève ce qui vous était surajouté, le corporel, qui vous limitait et vous diminuait.

En quittant le corps, en laissant tomber ce qui nous individualisait, ce qui nous limitait, et faisait de nous un être particulier, nous empêchant d'être le Tout, nous rejoignons ce Tout, qui est l'Un. Nous reconnaissons que tous, les êtres individuels, nous ne sommes qu'Un :

« Nous ne sommes pas séparés de l'être, mais nous sommes en lui; et lui n'est pas séparé de nous; tous les êtres donc ne font qu'un : Οὐκ ἀπέστημεν ἄρα τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν αὐτῷ, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο ἡμῶν· ἓν ἄρα πάντα τὰ ὄντα (VI, 5, 1). »

« Nous remontons vers l'être dont nous procédons. Nous avons alors la connaissance intellectuelle des êtres, sans le secours d'images ni d'empreintes. S'il n'en est pas besoin, c'est que nous sommes ces êtres mêmes. Dans la participation à la vraie science, nous sommes ces êtres; nous ne les recevons pas en nous, mais nous sommes en eux. Et comme d'autres, tout aussi bien que nous, sont alors ces êtres, tous nous sommes tous ces êtres; tous ensemble nous sommes ces êtres; donc, à nous tous, nous ne faisons qu'un, πάντα ἄρα ἐσμὲν ἕν. Mais regardant hors de l'être dont nous dépendons, nous ignorons que nous sommes un. Nous sommes tous comme une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine, vers le dedans, par un sommet unique. Si l'on pouvait se retourner ou si l'on avait la chance « d'avoir les cheveux tirés par Athéna » on verrait à la fois Dieu, soi-même, et l'être universel, θεόν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται. On ne se verrait pas d'abord comme identique au Tout; mais ensuite, comme il n'y a pas un point où l'on peut fixer ses propres limites, de manière à dire : « jusque-là, c'est moi », on renonce à se séparer de l'être universel, et l'on va à lui, sans d'ailleurs changer de place, mais en restant immobile là même où est situé le Tout. » (VI, 5, 7.)

« Si tu es dans le Tout, tu ne chercheras plus rien d'autre; si tu y renonces, tu inclineras ailleurs, tu tomberas, et tu ne verras plus sa présence parce que tu regardes ailleurs. Mais si tu ne cherches plus rien, comment éprouveras-tu sa présence ? C'est que tu es près du Tout et que tu ne t'es pas arrêté à un fragment du Tout; tu ne dis plus de toi-même : « je suis tel »; tu laisses le « tel », et tu deviens le Tout; et cependant déjà auparavant tu étais le Tout; mais comme quelque chose d'autre t'était ajouté, en plus du Tout, tu étais diminué par cette adjonction; ce n'est pas, en effet, de l'être que venait cette adjonction (car tu ne peux rien lui ajouter, à l'être), mais du non-être. Devenu quelqu'un, un individu particulier, c'est par ce non-être qu'il n'est plus le Tout, sauf s'il rejette ce non-être. Tu t'accrois donc toi-même

en laissant tomber les autres choses, et le Tout t'est présent, à toi qui as écarté le reste. Mais si tu demeures avec les autres choses, le Tout n'apparaît pas. Il n'est pas nécessaire qu'il vienne pour être présent : c'est toi qui es parti, lorsqu'il n'est pas là. Si tu t'éloignes, ce n'est pas de lui que tu t'éloignes (car lui il reste présent), et tu n'es pas parti quelque part mais, présent, près de lui, tu t'es détourné et tu as regardé à l'opposé. » (VI, 5, 12.)

Plotin se pose la question :

« Est-ce que mon âme et la tienne ne font qu'une, est-ce que toutes les âmes ne font qu'une seule âme ? » (IV, 9, 1.)

Plotin s'objecte à lui-même : « Il est absurde que mon âme et celle d'un autre individu quelconque soient une seule âme. Il faudrait, quand j'éprouve une sensation, que cet individu l'éprouvât aussi, qu'il fût bon quand je suis bon, qu'il désirât quand je désire, et en général que nous eussions les mêmes impressions l'un que l'autre et que l'univers, de telle manière que, si j'ai une impression, l'univers la sente avec moi. Et s'il n'y avait qu'une âme, comment y aurait-il des âmes raisonnables et d'autres sans raison, des âmes dans les animaux et d'autres dans les plantes ? » *(Ibid.)*

A cette objection qu'il s'est adressée à lui-même, Plotin répond :

« Si mon âme et celle d'un autre ne font qu'une seule âme, il n'est pas vrai pour autant que le composé (d'âme et de corps) soit identique chez l'un et l'autre. Ce qui est identique chez l'un et chez l'autre n'éprouvera pas les mêmes passions dans chacun. » (IV, 9, 2.)

Plotin conclut : « Il n'est ni absurde ni paradoxal d'admettre que ce qui est en moi et en toi soit identique, et il n'est pas nécessaire que, ce que je ressens, un autre aussi le ressente aussi pareillement. Même dans un corps unique, l'impression qui affecte une main n'est pas sentie par l'autre, mais par l'âme qui est dans l'ensemble du corps. Si donc tu devais connaître toi aussi ce que je ressens, il faudrait un corps unique où nos deux corps s'uniraient; ainsi liées ensemble, les deux âmes auraient les mêmes sensations. » *(Ibid.)*

En retournant là d'où nous venons, nous reprenons aussi conscience de notre propre nature, de notre propre essence, qui est divine. Et, réciproquement, c'est en nous connaissant nous-mêmes, en redécouvrant notre essence divine, que nous retournerons vers le lieu de notre bonheur :

« Dieu, dit Platon, n'est extérieur à aucun être; il est en tous les êtres; mais ils ne le savent pas. Ils fuient loin de lui, ou plutôt loin d'eux-mêmes. Ils ne peuvent donc atteindre celui qu'ils ont fui, ni en chercher un autre après s'être perdus eux-mêmes; un fils, tombé dans la démence et hors de lui-même, reconnaîtra-t-il son père ? Mais celui qui apprend qui il est saura

aussi d'où il vient [183], ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν. » (VI, 9, 7.)

« Donc lui, qui n'offre en lui aucune différence est toujours présent; mais nous ne lui sommes présents que lorsque l'altérité n'est plus en nous. Lui ne tend pas vers nous de manière à nous entourer, c'est nous qui tendons vers lui et qui l'entourons. Mais, si nous sommes toujours autour de lui, nous ne regardons pas toujours vers lui. Un chœur en chantant fait toujours cercle autour du coryphée, mais il peut se détourner vers les spectateurs; ce n'est que lorsqu'il se tourne vers lui, qu'il chante comme il faut, et qu'il fait un cercle parfait; de même nous l'entourons toujours, lui; lorsque nous cesserons de l'entourer, ce sera pour nous la destruction totale et nous ne serons plus; mais nous ne sommes pas toujours tournés vers lui; et lorsque nous regardons vers lui, c'est là notre fin et notre repos; notre voix ne détonne plus et nous dansons vraiment autour de lui une danse inspirée.

« Dans cette danse, on contemple la source de vie, la source de l'intelligence, le principe de l'être, la cause du bien, la racine de l'âme : ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς. » (VI, 9, 8-9.)

« L'âme, fécondée par Dieu, est grosse de tous ces biens, et c'est pour elle le principe et le terme; principe, parce qu'elle vient de là-bas; terme, parce que le bien est là-bas, et que, arrivée là-bas, elle redevient ce qu'elle était; ici-bas, et dans ce bas-monde, c'est la chute et la fuite et la perte des ailes. Ce qui montre qu'il y a le Bien là-bas c'est l'Eros inné et connaturel à l'âme... » (VI, 9, 9.)

« Il faut donc encore remonter vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes. Si on l'a vu, on sait ce que je veux dire et en quel sens il est beau. Comme Bien, il est désiré et le désir tend vers lui; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voit seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être. » (I, 6, 7.)

---

183. Cf. *Extrait de Théodote*, 78, 2 (cité p. 290), et *Evangelium Veritatis*, cité *ibid.*

« Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage. » (I, 6, 8.)

« Car si on voit des beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles sont des images, des traces et des ombres; et il faut s'enfuir vers cette beauté dont elles sont les images. » (I, 6, 8.)

Cette connaissance, par laquelle nous nous reconnaissons identiques à l'Un, à la racine de nous-mêmes, est un *contact* qui transcende le discours et le raisonnement discursif :

« La pensée discursive, afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, que parcourir dans ce qui est absolument simple ? Il suffit alors d'un contact intellectuel, νοερῶς ἐφάψασθαι, Mais, au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui. Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudainement la lumière : cette lumière vient de lui, et elle est lui-même. Il faut penser qu'il nous est présent, lorsqu'il nous éclaire, ainsi qu'un autre dieu qui vient dans une demeure à l'appel qu'on lui fait; s'il n'était venu, il ne nous aurait pas éclairé. Ainsi l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait. Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière, la vision qu'elle en a non pas grâce à une autre lumière, mais grâce à cette lumière même qui lui donne la vision. Car c'est cette lumière par laquelle elle est éclairée, qu'il lui faut contempler; le soleil non plus n'est pas vu par une autre lumière que la sienne. Mais comment y arriver ? Retranche toutes choses, ἄφελε πάντα. » (V, 3, 17.)

La pensée discursive, le raisonnement, sont l'indice d'un fléchissement, d'une détente, et le signe que l'âme se soucie, autrement dit qu'elle est descendue dans le corps, qui est l'objet de son souci :

« L'âme use-t-elle du raisonnement avant d'entrer dans le corps et après en être sortie ? — Dans sa résidence actuelle, elle emploie le raisonnement (ὁ λογισμός), lorsqu'elle est dans l'incertitude, lorsqu'elle est pleine de préoccupations, et surtout lorsqu'elle est affaiblie; car, avoir besoin de raisonner, c'est le résultat d'un amoindrissement de l'intelligence qui ne se suffit plus à elle-même. De même, dans les arts, le raisonnement intervient, si l'artisan se trouve embarrassé; tant qu'il n'y a pas de difficulté, l'art agit souverainement. » (IV, 3, 18.)

De l'intelligence au raisonnement discursif, il y a dégradation, descente [184].

La pensée qui se soucie se porte vers les objets extérieurs dont elle se soucie; elle est une pensée dirigée vers les choses extérieures; elle devient étrangère à elle-même. C'est l'intelligence « pratique », l'intelligence qui pense en vue de l'action. Au contraire la pensée qui s'est détachée des objets extérieurs, qui a cessé de se soucier des choses extérieures intéressant son corps, cette pensée est revenue à elle-même par un mouvement qui la détourne des choses extérieures et inférieures afin de la ramener vers l'intérieur, et de là vers le supérieur : c'est une intelligence « convertie », qui a opéré la « conversion », *épistrophê*.

Cette intelligence se connaît elle-même. La conversion est le mouvement par lequel la pensée reprend conscience d'elle-même.

« C'est qu'elle n'est pas une intelligence pratique; l'intelligence pratique, qui regarde les objets extérieurs et qui ne reste pas en elle-même a la connaissance de ces objets; et il n'est point nécessaire, si elle se livre entièrement à la pratique, qu'elle ait connaissance d'elle-même. Mais celle qui n'a pas à agir (car, en l'absence d'objet extérieur, l'intelligence pure n'a pas de désirs) se tourne vers elle-même; et il est non seulement vraisemblable, mais nécessaire que cette conversion ἡ ἐπιστροφὴ, soit une connaissance d'elle-même. » (V, 3, 6.)

On notera les affinités, pour ne pas dire l'identité, entre cette doctrine de l'intelligence soucieuse et discursive, opposée à l'intelligence libérée, détachée, et contemplative, donc intuitive, et la doctrine bergsonienne de l'intelligence hantée, habitée par des habitudes venues de la pratique et de la fabrication (intelligence soucieuse), opposée à « l'intuition » qui n'est rien d'autre qu'une intelligence « convertie », détachée, cessant d'être soucieuse, et tournée vers la contemplation pure.

Quant à l'Un, « ceux qui ont été en contact avec lui savent bien qu'il ne faut pas lui attribuer la pensée (noèsis) ». (VI, 7, 40.)

On se souvient du texte que nous avons cité de la Brhad-Aranyaka-Upanishad : « Là où il y a dualité, l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre... Mais celui pour qui toutes choses sont devenues Soi, qui et comment pourrait-il sentir, qui et comment pourrait-il voir..., qui et comment pourrait-il penser, qui et comment pourrait-il connaître ? » (II, 4.)

184. εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς (IV, 8, 1).

Ethique ?

Nous avons vu que le mal, pour l'âme, ne provenait pas « de la suppression de quelque chose qu'elle possède, mais de l'addition d'un élément qui lui est étranger, comme le phlegme ou la bile dans le corps ». (I, 8, 14.) Il suffit, pour l'âme, de se délivrer de ce supplément qui lui vient de la matière, de cette adjonction qui lui vient du corps, pour qu'elle retrouve sa pureté native.

Notons à quel point nous sommes, dans une telle perspective, en dehors de l'éthique, si nous entendons le terme d'éthique dans le sens que lui attribue la tradition chrétienne. Dans la perspective plotinienne, c'est plutôt d'une hygiène qu'il faudrait parler. L'âme s'est salie, elle s'est embourbée, encrassée, mêlée, il suffit de la séparer *(chorizein)*, de la purifier *(catharsis)* pour qu'elle retrouve sa vérité et son être, nous n'osons pas dire sa sainteté, parce que précisément le terme de sainteté prend son sens dans une perspective tout autre, celle du judaïsme et du christianisme.

Dans cette dernière problématique, la juive et la chrétienne, le mal ne provient nullement pour l'âme d'une salissure, d'une tache, ni d'un contact avec la matière — mais d'un acte d'iniquité, crime, injustice, qu'elle commet librement, volontairement, et qui atteint autrui, qui blesse autrui. Autrement dit, dans la perspective biblique et chrétienne, l'éthique ne se définit pas dans une problématique où la « matière » joue le rôle de causalité, mais dans une relation existentielle de l'homme avec l'homme, son compagnon, et avec Dieu, son Créateur : dans une relation de je à tu, de toi à moi.

On trouve chez Plotin les éléments d'une justification esthétique du mal. Le mal se justifie dans le monde, comme la dissonance dans la symphonie, comme tel détail, telle couleur, dans un tableau, qu'il faut considérer dans son ensemble, dans sa totalité, pour pouvoir le juger à sa juste valeur. *Eis to pan aei horan.* Le vieil adage platonicien demeure régent. Cette justification esthétique du mal, nous la retrouverons dans la tradition néo-platonicienne ultérieure, chez Leibnitz en particulier.

« Et nous, nous sommes comme ces critiques ignorants, qui accusent un peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout; tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient. Les cités bien gouvernées ne sont pas celles qui sont composées d'égaux. C'est comme si on blâmait un drame, parce que tous ses personnages ne sont pas des héros, et que

l'un d'eux est un serviteur ou un homme grossier et mal embouché; si l'on supprime ces rôles inférieurs, il perd sa beauté, puisqu'il n'est complet qu'avec eux. » (III, 2, 11.)

D'ailleurs, puisque, comme nous l'avons vu, l'existence individuelle est le résultat d'une procession qui doit être annulée, puisque l'existence individuelle est le résultat d'un processus négatif, la mort n'a rien de redoutable : c'est la dissipation violente de cette illusoire existence individuelle, que nous sommes invités, de toute manière, à surmonter. L'hypothèse de la transmigration des âmes ou métensomatose vient encore diminuer le tragique de la mort. Plotin l'expose à propos de la mort des bêtes :

« Mais alors d'où vient la nécessité de la guerre implacable qui règne chez les animaux et chez les hommes ? — Si les animaux se dévorent les uns les autres, c'est un indispensable échange entre des êtres qui d'ailleurs, même si on ne les tuait pas, ne pourraient durer éternellement. Si, au temps où ils doivent quitter la vie, leur mort peut être utile à d'autres animaux, pourquoi déprécier cet avantage ? Qu'a-t-on à dire, si être dévoré, c'est naître sous une forme ? Ainsi l'acteur, tué sur la scène, change de costume et reparaît dans un autre rôle; il n'est pas mort réellement. Si donc la mort consiste à changer de corps, comme l'acteur change de costume, ou bien quelquefois à quitter tout corps, comme un acteur qui sort définitivement du théâtre pour ne plus jamais reparaître sur la scène, qu'a de terrible ce changement des animaux les uns dans les autres ? Cela ne vaut-il pas beaucoup mieux pour eux que de n'être pas nés du tout [185] ? »

« Il y a dans l'univers une vie multipliée qui produit tous les êtres dans leurs formes variées et ne se lasse pas de toujours produire ces jouets beaux et gracieux que sont les êtres vivants [186]. »

Mais pour les hommes, la même justification est valable. La mort consiste à quitter son corps, pour en reprendre un autre. Qu'y a-t-il là de terrible ? La douleur de l'homme doit être considérée comme un spectacle théâtral, avec le détachement qui est le nôtre au spectacle ; la douleur des hommes n'est pas « sérieuse » :

« D'autre part, si les hommes s'arment les uns contre les autres, rappelons-nous qu'ils sont mortels; ces combats en bon ordre, qui ressemblent à des danses pyrrhiques, nous montrent que les grandes affaires des hommes ne sont que jeux; ils nous

185. III, 2, 15. Cf. *Bhagavad-gîtâ*, texte cité p. 262-264.

186. III, 2, 15. Cf. PLATON, *Lois* 803 c : « L'homme est un jouet de Dieu. »

montrent que la mort n'a rien de redoutable; mourir dans la guerre et dans les combats, c'est devancer quelque peu le terme de la vieillesse; c'est partir plus vite pour revenir plus vite. Mais s'ils restent vivants et si on leur prend leurs biens, ils reconnaîtront par là que ces biens n'étaient pas à eux; plaisante possession pour les voleurs eux-mêmes, qui peut leur être enlevée par d'autres ! Si elle ne leur est pas enlevée, ils perdent encore plus à la garder ! Considérons comme un spectacle au théâtre, ces meurtres, ces morts, ces prises et ces pillages de villes; tout cela, ce sont des changements de scène, des changements de costumes, les lamentations et les gémissements des grands rôles. Car, dans toutes ces circonstances de la vie réelle, ce n'est pas l'âme au dedans de nous, c'est son ombre, l'homme extérieur, qui gémit, se plaint et remplit tous ces rôles sur ce théâtre à scènes multiples, qui est la terre entière. Tels sont les actes de l'homme qui ne sait vivre que d'une vie inférieure et extérieure; il ignore que ses larmes et ses occupations les plus sérieuses ne sont que des jeux. Seul l'homme sérieux doit prendre au sérieux les choses sérieuses; le reste des hommes n'est qu'un jouet. Ils prennent leurs jouets au sérieux parce qu'ils ignorent ce qui est sérieux, et parce qu'ils sont eux-mêmes des jouets... Pensons bien aussi que les larmes et les gémissements ne sont pas nécessairement l'indice de maux véritables ; les enfants pleurent et se lamentent pour des maux sans réalité. » (III, 2, 15.)

On se souvient de textes analogues que nous avons cités de la Baghavad-Gîtâ : la mort est illusoire, tuer ou mourir sont aussi actes ou passions illusoires.

On voit que nous sommes aux antipodes du point de vue biblique et chrétien, qui considère la naissance comme une chose réelle, l'existence individuelle comme une réalité ontologique, la mort comme une réalité sérieuse, tragique, et le meurtre comme un crime contre l'homme. Ces larmes que Plotin ne prend pas au sérieux, ces larmes et ces gémissements, ce sont d'eux que se préoccupent les prophètes d'Israël; ce sont les larmes et les cris des innocents qui montent jusqu'à Dieu : « Il essuiera toute larme de leurs yeux. » Et ce sont des vraies larmes que verse Jésus sur le corps de son ami mort, sur la foule sans berger, sur Jérusalem qui va être dévastée.

L'acte de la vie, selon Plotin, est un acte d'artiste, comparable au mouvement du danseur; le danseur est l'image de cette vie qui procède avec art (III, 2, 16). « En opposant les parties de l'univers les unes aux autres, elle les crée défectueuses, et elle produit la guerre et le conflit entre elles ; ainsi elle est un ensemble un, sans être une unité indivisible; elle est en guerre avec elle-même dans ses parties; elle a pourtant la même unité et la même liaison que le sujet d'un drame, qui est un, malgré les

nombreux conflits qu'il contient. Mais le drame accorde ensemble tous ces conflits grâce à la liaison que l'auteur introduit dans l'ensemble; or, dans l'univers, il y a une raison unique, et c'est de son unité que vient le conflit entre les parties séparées. Il vaut donc mieux comparer l'harmonie de l'univers à celle qui résulte des contraires, et chercher pourquoi il y a des contraires dans les raisons des choses. Dans la musique, les sons aigus et les sons graves sont rendus consonnants par des rapports rationnels; ces rapports, qui sont des accords, conspirent tous à l'harmonie du tout, qui n'est qu'un rapport plus vaste, dont ils sont eux-mêmes les portions les plus petites. De même dans l'univers, nous voyons des contraires : le blanc et le noir, le chaud et le froid, l'animal ailé et l'animal sans ailes, celui qui a des pieds et celui qui n'en a pas, l'être raisonnable et l'être sans raison; tous sont les parties d'un unique animal qui est l'univers ; et l'univers est d'accord avec lui-même, bien que ses parties soient souvent en conflit. » *(Ibid.)*

C'est un cycle que l'âme décrit, en partant de ce Lieu d'où elle procède, pour retourner à son existence antérieure dans ce même Lieu intelligible d'où elle est venue. Ce cycle est analogue, sinon identique, au cycle gnostique, décrit en de multiples textes. Il est bien évident que dans une telle métaphysique, dans une telle mystique, la temporalité réelle n'a rien à faire; elle ne sert qu'à défaire, mais elle ne représente pas une création réelle. Ce cycle est-il éternel ? Est-il éternellement répété ? Il semble que chez Plotin, comme chez Spinoza, ce soit bien un cycle éternel comme le monde, mais non répété indéfiniment comme dans la mythologie stoïcienne.

CHRISTIANISME ET NÉOPLATONISME

Avant d'aborder, dès notre prochain chapitre, la manière dont la pensée chrétienne, à travers les Pères des premiers siècles, prend conscience de son opposition aux thèmes et Gestes ici exposés, et affirme, avec cette différence, ses propres principes, ses propres thèses, il n'est peut-être pas inutile de récapituler les résultats obtenus, et de marquer déjà les différences qui existent entre ces Gestes de la métaphysique néo-platonicienne, et les Gestes de la pensée chrétienne, telle qu'elle se définit par ce qui la fonde : l'Ancien et le Nouveau Testaments.

L'Absolu, selon la Bible, crée le ciel et la terre, et tous les êtres qu'ils renferment. Il crée consciemment, d'une manière réfléchie, volontaire. Il juge sa création, l'estime, l'approuve, et

continue de la conduire à son terme, d'une manière réfléchie, dans sa sagesse et son intelligence, avec la coopération d'une créature, la dernière, l'homme.

L'Un de Plotin — Plotin insiste sur ce point — ne crée pas le monde et le multiple. Le multiple procède de l'Un par une nécessité qui s'exprime mieux par des images végétales ou même minérales que par des analogies personnalistes. La procession est éternelle et nécessaire, mais non voulue.

Dans la métaphysique et la théologie biblique, la création n'est pas nécessaire. Elle est voulue et libre. Elle n'est pas éternelle; elle commence, elle se manifeste par une infinité de commencements, autant que de naissances, autant que de créations.

La procession plotinienne est descendante; elle est nécessairement dégradation; l'engendré est nécessairement inférieur au générateur.

Dans la théologie chrétienne, il y a bien aussi une « procession » des personnes. Mais cette procession n'est pas une dégradation. L'erreur de l'arianisme a peut-être consisté à introduire dans la théologie chrétienne de la Trinité le schéma et le « Geste » métaphysique du néo-platonisme. Quant à la création, elle est bien plutôt une élévation à partir de rien, qu'une procession ou une descente à partir de l'Un. L'histoire de la création est celle d'une ascension vers Dieu, d'une élaboration progressive d'un être capable de Dieu, capable de participer à la vie de Dieu, en devenant semblable à Dieu, afin de pouvoir être cohéritier du Fils. La doctrine chrétienne de la création s'achève par la doctrine de la *théiôsis* : d'animal, l'homme devient ultérieurement spirituel, afin de participer au divin. La création est une élévation vers Dieu, et non une descente inconsciente et nécessaire à partir de Dieu.

La procession, chez Plotin, la descente, le passage de l'Un au multiple, de l'Intelligible au sensible, de l'Eternité au temps, est pensée, selon nombre de textes que nous avons cités, comme une faute, une *apostasis*, et le résultat d'une audace, d'une curiosité coupable. La chute des âmes sera pensée comme manifestant un désir coupable de s'appartenir, d'être chacun pour soi, de s'individualiser. A l'origine de la procession, il y a une faute, de type catastrophique. Cette idée est corrigée par Plotin dans certains autres textes où c'est la tendance optimiste qui triomphe. Même ambiguïté chez Platon et dans le *Corpus hermétique*. Les textes exprimant l'idée d'une faute précosmique, préempirique, rapprochent Plotin des gnostiques, que Plotin combat par ailleurs. En effet, un certain optimisme concernant le monde ne disparaît jamais complètement chez Plotin, qui admire trop la beauté du monde pour le déclarer mauvais. Cependant la condition de l'âme dans ce monde sensible est mauvaise, et il eût

mieux valu qu'elle demeurât dans l'intelligible, encore que, grâce à cette descente, l'âme organise et illumine le sensible.

Cette idée d'une faute précosmique est absolument étrangère à la théologie biblique. Ce qui est grave, du point de vue de l'histoire de la théologie chrétienne, c'est qu'en fait certains penseurs chrétiens ont mêlé cette idée d'une faute préempirique avec la doctrine biblique du péché. Cette confusion, dont les conséquences se font encore sentir dans la spiritualité chrétienne commune aujourd'hui, porte sur ce qui n'a strictement aucun rapport : dans la métaphysique néo-platonicienne, la faute préempirique, précosmique, est à l'origine du multiple, et de l'existence empirique, corporelle; elle est à l'origine, au principe de la création. *Elle est la création elle-même.* C'est la multiplicité des êtres, l'individuation, l'ensomatose, qui est le mal, la faute. Dans la tradition biblique au contraire, le péché est l'acte empirique et historique de l'Homme, de l'homme créé corporel, de sa liberté. La création elle-même est pure, et ne résulte aucunement d'un péché commis au sein du monde intelligible, au sein de la divinité. La création n'est pas un mal, mais un bien.

On voit que les deux thèmes, celui, néo-platonicien et gnostique, de la chute précosmique, et celui, biblique, du péché de l'homme, n'ont *aucun* rapport. La confusion entre ces deux thèmes hétérogènes a entraîné en ce qui concerne la doctrine du « péché originel » une contamination qui a transformé l'idée positive du péché de la tradition biblique, en une idée mythologique de « chute » où se mêlent des thèmes issus de métaphysiques étrangères.

La dialectique de l'Un et du multiple, chez Plotin, est une dialectique descendante; le mouvement est celui de la dispersion, de la dégradation, de la détente.

Dans la tradition biblique au contraire, nous l'avons vu, la multiplication des êtres est comprise comme le fruit d'une fécondité créatrice : c'est exactement le mouvement inverse. Une seule multiplicité est pensée comme négative, c'est celle de la mort et de la poussière; encore reste-t-il que l'espoir d'une « relevée » des morts soulève même cette dialectique pessimiste de l'Un et du multiple.

Chez Plotin, la fragmentation de l'Ame universelle en âmes particulières s'opère, ou du moins se manifeste et s'achève, par la dissémination dans la matière, par la descente dans les corps. Ainsi, par cette ensomatose, l'âme devient fragment, elle devient particulière, individuelle, limitée. *Omnis determinatio negatio.* Elle oublie sa condition divine, elle oublie qu'elle est l'Ame universelle, parce qu'elle se soucie de ce fragment particulier de matière qu'est son corps, en lequel elle est exilée.

Dans la tradition biblique, les âmes sont *créées*, voulues pour

elles-mêmes, particulières. L'individuation n'est pas le résultat d'un processus négatif, d'une chute, mais le fruit d'une volonté positive de création.

Chez Plotin, l'individualité est quelque chose de négatif. Dans la Bible, de positif.

De plus, cette existence individuelle n'est nullement, dans la pensée biblique, pensée comme la conséquence d'une venue dans les corps. Il n'y a pas de préexistence des âmes, et l'homme est créé corporel.

Chez Plotin, les âmes sont des fragments de la substance totale, divine, tombées dans la matière. Dans la pensée biblique, les âmes ne sont nullement des fragments de Dieu, mais des créatures de Dieu, ce qui est tout à fait différent. L'existence individuelle et corporelle n'est nullement la conséquence d'une faute, elle n'est pas un exil d'âmes préexistantes. L'âme est créée dans une condition charnelle, elle commence d'exister. La naissance marque bien une création, tandis que dans le néo-platonisme comme dans les Upanishad, la naissance ne marque que l'émergence au niveau des phénomènes, au niveau de la réalité empirique, d'âmes qui préexistaient au sein de l'Ame universelle.

L'anthropologie néo-platonicienne est résolument dualiste, puisqu'elle pense l'homme comme composé de deux substances, l'une préexistante, l'âme, tombée dans l'autre, et prisonnière de l'autre, le corps.

L'anthropologie vétéro-testamentaire comme celle du Nouveau Testament pense l'homme comme une unité, ce qui n'exclut pas un déchirement et des contradictions, sur un autre plan, non plus entre « l'âme » et le « corps », mais entre la volonté de l'homme et celle de Dieu, entre l'ordre naturel perverti par le péché, et l'ordre surnaturel et spirituel qui est l'ordre de Dieu, dialectique exprimée par saint Paul dans l'opposition entre la « chair » et l' « esprit ».

Le mal, chez Plotin, outre la décision initiale qui a provoqué la descente des âmes, c'est l'attachement à la matière, au sensible, au corps. L'éthique biblique et chrétienne est située sur un tout autre plan. Ce n'est pas la matière, ni le « corps » qui, du point de vue chrétien, sont mauvais, mais la liberté humaine qui décide le mal.

Le salut, dans la perspective plotinienne, consiste à se dégager des liens du corps, de la matière, du souci, à fuir ce monde matériel et sensible, à retourner vers l'Un d'où l'on procède. Il suffit pour cela de se débarrasser de ce *prostethen*, de cette addition, de cette adjonction matérielle, qui souillent et recouvrent l'âme humaine, comme la terre ou la rouille recouvrent la statue d'airain. Il suffit donc d'opérer un nettoyage, d'enlever tout ce qui est étranger à l'âme, tout ce qui lui vient de la matière

en laquelle elle est enlisée. L'ascèse suffit, et le mouvement de conversion par lequel on se détache du monde sensible et du corps pour se tourner vers le lieu d'où l'on vient. On prend connaissance du lieu d'où l'on vient en se remémorant son essence divine.

Du point de vue de la théologie juive et chrétienne, les choses ne sont pas aussi simples. Il ne suffit pas de se débarrasser des passions sensibles et de toute attache corporelle. Il ne suffit pas de mourir à la vie biologique. L'ascèse ne suffit pas, loin de là. Quand bien même je donnerais mon corps au feu ou aux fauves, si je n'ai pas la charité, je n'ai rien. Ce qui compte, ce n'est pas mon détachement des choses du monde, mais ma justice, qui est charité.

Dans le néo-platonisme, la voie d'accès au salut s'opère sur un plan qui est en fin de compte esthétique. Il s'agit de purifier, de nettoyer l'âme pour la rendre belle et capable d'atteindre à la beauté. Mais *l'autre, l'homme,* mon compagnon de vie, n'entre pas en ligne de compte. Il n'apparaît pas à l'horizon. Il faut se libérer du mal, se libérer des passions, se purifier de tout attachement au corps et à la matière, afin de se libérer, et de fuir, d'ici-bas vers notre chère patrie. C'est *pour soi* qu'il faut se libérer des passions sensibles et des liens du corps, mais non *pour l'autre.* Dans la perspective biblique, puis juive et chrétienne, le mal, le péché, sont pensés par rapport à l'autre, aux autres. Le mal, ce n'est pas un mythe, mais *le mal fait à l'autre, aux autres,* le crime. Le mal ne peut se définir sans cette relation à l'autre. La connaissance de Dieu, selon l'Ecriture, ne saurait se réaliser sans cette justice qui est fonction de l'autre : « Il faisait droit et justice... Il jugeait la cause du malheureux et du pauvre... N'est-ce pas là me connaître — oracle de Yahweh ? » (*Jér.*, XXII, 16.)

Enfin, si selon Plotin le terme de la conversion est le retour à l'Un, par lequel l'âme, connaissant sa nature divine, retourne là d'où elle vient, et se retrouve identique à l'Ame du Tout, dans la perspective chrétienne, qui est personnaliste, les êtres créés distincts et voulus individuels, personnels, ne se résorbent pas dans l'Unité divine. Ils ne sont pas des fragments de la Substance divine, et ils ne réintègrent pas l'Unité. Ils sont créés, et ils sont appelés, invités, d'une manière personnelle, à participer à la vie personnelle de Dieu.

Au terme comme au principe des deux métaphysiques et des deux mystiques, nous sommes exactement dans la contradiction point par point, terme à terme. Création, liberté créatrice de Dieu, création des êtres corporels, individuels, personnels, péché, pardon et grâce, communion, divinisation gracieuse, tout cela,

qui est l'essentiel du christianisme, est absolument étranger à Plotin.

Rassemblons les thèses communes aux métaphysiques de la chute que nous avons examinées :

L'âme est incréée. Elle est fragment, parcelle, de la Substance divine.

Elle préexiste à sa naissance dans ce monde empirique.

Elle est tombée, déchue, dans ce monde de la matière, du souci et de la douleur;

— par suite d'une faute précosmique, préempirique, ou du moins en conséquence d'un drame, d'un malheur, inhérent à la vie même de l'Absolu.

Cette « chute » est-elle volontaire ? ou nécessaire ? Ici le mythe hésite, entre deux points de vue.

Cette descente des âmes est-elle bénéfique, en fin de compte, ou simplement malheureuse ? — Le mythe oscille là aussi entre deux tendances, une tendance optimiste, qui voit dans cette descente une phase d'un processus nécessaire et utile, phase qui doit être comprise comme moment dialectique dans l'aventure de l'Absolu qui s'aliène pour se retrouver ultérieurement après avoir surmonté le déchirement et la négativité; - et une tendance pessimiste, selon laquelle la chute est une catastrophe et un péché.

L'homme empirique est donc double : il est une substance, l'âme, tombée dans une autre substance, le corps, la matière.

C'est le corps, la matière, qui sont responsables de l'oubli où est l'homme de sa véritable nature, de son essence divine; l'homme est endormi, plongé dans une torpeur, dans l'oubli, à cause de son corps.

Le salut consiste à se délivrer de la matière, du corps, et du souci pour le corps.

C'est la connaissance qui permet à l'homme de se délivrer des liens de la matière où il est exilé; la connaissance est pour l'âme un « réveil », une « ressouvenance », une « réminiscence ».

C'est par l'ascèse que l'âme se délivre des liens de la matière.

C'est par ses propres forces que l'âme se délivre. Le Sauveur, dans le mythe gnostique, n'apporte que la connaissance, qui permet à l'âme de se délivrer. Mais Dieu ne délivre pas l'âme par un don surnaturel et gracieux — puisque l'âme n'est autre chose qu'une parcelle, un fragment, de la substance divine, de l'Absolu. L'âme retourne, si elle le peut, à son Origine, seule et par ses propres forces, sans l'aide de la Charité de Dieu.

Elle retourne à son Lieu d'Origine, à son état antérieur, en sorte que le cycle est fermé; ce qui sera à la fin, c'est ce qui était au commencement.

Les âmes qui ne parviennent pas à se libérer sont condamnées

à la réincarnation, à la métensomatose, jusqu'à purification complète.

Tout ce drame est le drame même de Dieu, de l'Absolu. Il est, du point de vue humain, sans contenu éthique.

Du point de vue de l'anthropologie biblique et chrétienne, nous avons les thèses adverses :

L'âme est créée. Elle n'est pas une parcelle de l'Absolu.

Elle ne préexiste pas à sa naissance empirique. La naissance est vraiment une création nouvelle.

Elle est *née, créée,* et non *tombée* ni *déchue.*

Il n'y a pas de faute ni de drame précosmique antérieur à cette naissance, et qui explique cette naissance. La naissance est bonne, voulue par le Dieu créateur. La naissance n'est pas un malheur, mais un don, une bénédiction.

L'homme n'est pas composé de deux substances. Il est un. Il est créé une âme vivante; il est créé corporel.

La matière, le corps, n'aliènent en aucune façon l'âme humaine, l'âme qu'est l'homme. L'homme est créé corporel par construction, et non par accident. Le corporel est en son ordre excellent. Il est création de Dieu.

Le salut ne consiste pas à se délivrer de la matière ni à fuir le corps.

Le salut ne provient pas simplement de la connaissance, mais de la vie de Dieu, donnée à l'homme par un don gracieux pour qu'il se sanctifie.

L'homme ne peut se sauver par ses propres forces naturelles; il n'est pas seul dans l'œuvre du salut. Ils sont deux dans l'œuvre du salut : Dieu le créateur et sauveur, et l'homme qui avec l'aide de Dieu coopère à sa sanctification et à sa justification.

L'ascèse est utile comme moyen de croissance et de sanctification, mais n'est ni suffisante ni en soi un moyen de salut; elle risque même d'être une expression de l'orgueil chez celui qui prétend ainsi se sauver seul, sans la grâce.

L'âme ne « retourne » pas à un lieu d'origine; elle n'a pas d'existence antérieure; elle avance vers son terme, son but et sa fin, qui se trouvent non pas dans le passé, en arrière, mais dans l'avenir, au terme de la Création.

Il n'y a pas de réincarnation.

Le drame humain est bien un drame de la liberté humaine, un drame historique, et non un drame mythique, théogonique. Le drame humain a un contenu éthique : l'homme a la responsabilité éthique de sa destinée et de celle de ses compagnons de vie.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE DU THÈME : DIVINITÉ, PRÉEXISTENCE, CHUTE, TRANSMIGRATION DES AMES, AVANT ORIGÈNE

JUSTIN

Dès saint Justin nous trouvons une critique et un refus très net des principes fondamentaux de l'anthropologie platonicienne.

Dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin raconte comment, avant sa conversion au christianisme, et après avoir cherché vainement auprès des philosophes stoïciens, péripatéticiens, pythagoriciens, et platoniciens, la philosophie qui conduit vers Dieu, il rencontra au bord de la mer un vieillard. Un dialogue s'engage entre eux. Justin soutient à ce moment-là le point de vue platonicien. La philosophie, dit-il au vieillard, c'est la science de l'être et la connaissance du vrai. Le vieillard demande à Justin : « L'intelligence de l'homme verra-t-elle Dieu sans être revêtue de l'Esprit saint ? » Justin répond, en platonicien qu'il était alors :

« Platon dit, en effet, répliquai-je, que l'œil de l'esprit est bien ainsi, qu'il nous a été donné pour pouvoir contempler par sa propre transparence l'être lui-même... Il se trouve tout de suite inné aux âmes de bonne nature, par une certaine affinité (διὰ τὸ συγγενὲς, par le fait qu'elles sont de même origine, de même race) et le désir de le voir.

— Quelle est donc, dit-il, cette affinité (συγγένεια, cette communauté de race, d'origine) que nous avons avec Dieu ? L'âme est-elle à son tour divine et immortelle ? Est-elle une partie de l'Intellect royal lui-même (αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος) (*Philèbe*, 30 d) ? De même que celui-ci voit Dieu, pouvons-nous avec notre esprit saisir le divin et dès à présent avoir déjà le bonheur ?

— Parfaitement, dis-je.

— Mais toutes les âmes, demanda-t-il, dans tous les êtres vivants, sont-elles capables de le comprendre ? ou bien l'âme humaine diffère-t-elle de l'âme d'un cheval ou d'un âne ?

— Non pas, elles sont les mêmes en tous, répondis-je.

— Des chevaux et des ânes, dit-il, verront donc ou ont déjà vu Dieu ?

— Non, dis-je, pas plus que la plupart des hommes; ce sont seulement ceux qui vivent selon le droit, purifiés par la justice et toutes les autres vertus.

— Ce n'est donc pas, reprit-il, par l'affinité (διὰ τὸ συγγενὲς) que l'homme voit Dieu, ni parce qu'il est intellect (οὐδ' ὅτι νοῦς στιν), mais parce qu'il est vertueux et juste.

— Assurément, dis-je, et parce qu'il a de quoi connaître Dieu (διὰ τὸ ἔχειν ᾧ νοεῖ τὸν θεόν).

— Mais alors, les boucs ou les brebis faillissent à la justice ?

— En aucune façon, répliquai-je.

— Ces animaux, dit-il, verront donc Dieu, eux aussi, d'après ce que tu dis ?

— Non pas, car leur corps de par sa nature les en empêche (τὸ γὰρ σῶμα αὐτοῖς, τοιοῦτον ὄν, ἐμπόδιόν ἐστιν).

— Si ces animaux pouvaient prendre la parole, reprit-il, sache bien qu'ils pourraient à plus juste titre décrier notre corps à tous. Mais laissons ce point et qu'il te soit accordé comme tu dis. Réponds-moi sur ceci : Est-ce lorsque l'âme est encore dans le corps, qu'elle a la vision de Dieu, ou lorsqu'elle l'a quitté ?

— Tant qu'elle est dans une forme humaine, l'âme, dis-je, peut acquérir cette vision par l'intelligence; mais c'est surtout lorsqu'elle est déliée du corps et qu'elle revient à elle-même, qu'elle atteint ce qu'elle avait toujours désiré.

— Est-ce qu'elle s'en souvient, lorsqu'elle retourne dans un homme ?

— Je crois que non, dis-je.

— Quel profit ont donc celles qui ont vu, et qu'est-ce que celui qui a vu a de plus que celui qui n'a pas vu, s'il ne s'en souvient pas, j'entends s'il ne se souvient de cela même d'avoir vu ?

— Je ne sais que dire, répartis-je.

— Et les âmes jugées indignes de cette vision, que leur arrive-t-il ? dit-il.

— Elles sont enchaînées dans un corps de bête et c'est là leur châtiment.

— Elles savent donc que c'est pour cette raison qu'elles sont dans de tels corps et qu'elles ont péché ?

— Je ne pense pas.

— Mais alors, elles non plus ne tirent aucun profit de leur punition, semble-t-il; je dirais même qu'elles ne sont pas punies si elles ne comprennent pas la punition.

— Non, en effet.

— Les âmes ne voient donc pas Dieu; elles ne changent pas davantage de corps. Car elles sauraient qu'elles sont ainsi punies et elles craindraient de pécher encore, même par hasard. Quant à savoir si elles peuvent connaître qu'il y a un Dieu, que la justice et la piété sont bonnes, j'en tombe aussi d'accord, dit-il.

— Tu as raison, répondis-je.

— Ces philosophes ne savent donc rien sur ce point, puisqu'ils ne peuvent pas dire ce que c'est que l'âme ?

— Il ne le paraît pas.

— On ne doit pas dire non plus qu'elle est immortelle; car si elle est immortelle, évidemment elle est aussi non engendrée [1] : (εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή).

— Elle est, en effet, non engendrée et immortelle, suivant certains philosophes appelés platoniciens.

— Dis-tu aussi que le monde est inengendré ?

— Il en est qui le disent, je ne suis pas toutefois de leur avis.

— Et tu fais bien. Car quelle raison a-t-on de penser qu'un corps aussi solide, résistant et compact, qui change, périt et naît chaque jour, n'a pas été produit par une cause ? Mais si le monde est engendré, il faut que les âmes aussi soient produites, et qu'elles n'existent pas d'elles-mêmes, car c'est à cause des hommes et des autres êtres vivants qu'elles sont produites, puisque tu soutiens qu'elles sont produites tout à fait à part et non avec le corps qui leur est propre.

— Il me semble bien qu'il en est ainsi.

— Elles ne sont donc pas immortelles ?

— Non, puisque le monde nous paraît engendré lui aussi.

— Mais je ne dis pas du tout que toutes les âmes meurent : ce serait vraiment une bonne affaire pour les méchants; mais au contraire que les âmes des hommes pieux restent dans un endroit meilleur, celles des injustes et des méchants dans un pire, en attendant alors le temps du jugement. Ainsi les unes, celles qui auront paru dignes de Dieu, ne meurent plus; les autres sont châtiées tant que Dieu veut qu'elles existent et qu'elles soient châtiées...

(...) Ou bien l'âme est vie, ou bien elle a la vie: Ἡ ψυχὴ ἤτοι ζωή ἐστιν ἢ ζωὴν ἔχει. Si elle était vie, c'est un autre être qu'elle ferait vivre et non pas elle-même, tout de même que le mouvement met en mouvement plutôt un autre être que lui-même. Toutefois, que l'âme vive, personne n'y contredit. Mais si elle vit, ce n'est pas parce qu'elle est vie, mais parce qu'elle a reçu une part de vie; or ce qui participe à quelque chose est différent de ce à quoi il

1. Ou : *increée,* selon que l'on lit ἀγέννητος avec la tradition manuscrite, ou ἀγένητος.

participe. Or l'âme participe à la vie, puisque sa vie, c'est Dieu qui la veut. Aussi n'y participera-t-elle plus, lorsqu'il ne voudra plus qu'elle vive. Car la vie ne lui appartient pas en propre, comme elle appartient à Dieu. De même que l'homme n'existe pas perpétuellement, et que le corps ne subsiste pas toujours uni à l'âme, mais que, lorsque cette harmonie doit être détruite, l'âme abandonne le corps et l'homme n'existe plus, de même aussi, lorsque l'âme doit cesser d'être, l'esprit de vie s'échappe d'elle; l'âme n'existe plus et s'en retourne à son tour là d'où elle avait été tirée.

— A quel didascale, dis-je, peut-on donc recourir et où trouver aide, si même ceux-là n'ont pas la vérité ?

— Il y eut dans les temps reculés, et plus anciens que tous ces prétendus philosophes, des hommes heureux, justes et chéris de Dieu, qui parlaient par l'Esprit saint, et rendaient sur l'avenir des oracles qui sont maintenant accomplis : on les appelle prophètes. Eux seuls ont vu et annoncé la vérité. [...] Leurs écrits subsistent encore maintenant, et ceux qui les lisent peuvent, s'ils ont foi en eux, en tirer toutes sortes de profits, tant sur les principes que sur la fin, sur tout ce que doit connaître le philosophe [2]. »

La critique que Justin met dans la bouche du vieillard porte sur plusieurs points essentiels.

L'âme n'est pas fragment, *meros,* de l'intelligence divine. Ce n'est pas par une communauté de race, d'origine, que nous pouvons connaître Dieu, mais par le don de l'Esprit saint. Ce n'est pas parce que notre intelligence est intelligence qu'elle connaît, par le fait même, Dieu, mais il faut une conversion morale. Ce n'est pas le corps en tant que tel qui fait obstacle à la connaissance. La métensomatose est rejetée, et critiquée. L'âme n'est pas incréée, elle n'est pas, de soi, immortelle [3]. Le monde est créé, et les âmes, qui font partie du monde, sont créées aussi. Si les âmes ne meurent pas, ce n'est pas en vertu de leur essence, mais par don. En effet, l'âme n'est pas vie, elle reçoit la vie. C'est Dieu qui est vie. L'âme n'est pas divine. Elle reçoit l'existence du don créateur de Dieu.

Cette prise de position, très ferme dès Justin, de la pensée chrétienne en ce qui concerne l'anthropologie platonicienne, a été suivie par Tatien, Irénée, Tertullien, Arnobe, etc., et constitue un acquis sur lequel on ne reviendra pas. Nous trouvons chez Tatien, mêlée à des considérations diverses qui n'ont pas eu la même fécondité, l'expression de la même thèse :

2. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon,* IV-VI, trad. G. ARCHAMBAULT.

3. Voir PLATON, *Phèdre,* 245 c sq. où s'exprime la thèse que Justin semble combattre ici.

TATIEN

« L'âme humaine, en soi, n'est pas immortelle, ô Grecs : elle est mortelle; mais cette même âme est capable aussi de ne pas mourir. Elle meurt et se dissout avec le corps si elle ne connaît pas la vérité, mais elle doit ressusciter plus tard, à la fin du monde, pour recevoir avec son corps, en châtiment, la mort dans l'immortalité; et d'autre part, elle ne meurt pas, fût-elle dissoute pour un temps, quand elle a acquis la connaissance de Dieu. Par elle-même elle n'est que ténèbres, et rien de lumineux n'est en elle. Ce n'est donc pas l'âme qui a sauvé l'esprit; elle a été sauvée par lui... C'est pourquoi l'âme livrée à elle-même s'abîme dans la matière et meurt avec la chair; mais si elle possède le concours de l'esprit divin, elle ne manque plus d'aide; elle monte vers les régions où la guide l'esprit, car c'est en haut qu'il a sa demeure, et c'est en bas qu'elle a son origine. Or dès l'origine l'esprit fut associé à l'âme; mais il l'abondonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle gardait une étincelle de sa puissance; séparée de lui, elle ne pouvait voir le parfait; elle cherchait Dieu et dans son erreur elle se forma des dieux multiples, suivant les contrefaçons du Démon. L'esprit de Dieu n'est point en tous; mais en quelques-uns qui vivent justement il est descendu, s'est uni à leur âme, et par ses prédictions a annoncé aux autres âmes les choses cachées [4]. »

IRÉNÉE

Irénée (*Adv. Haer.*, II, XXXIV) reprend la critique que Justin adresse à la théorie de la métensomatose, et à la doctrine selon laquelle l'âme serait immortelle parce qu'incréée.

Le Seigneur, écrit Irénée, a enseigné d'une manière parfaitement claire que non seulement l'âme persévère dans l'existence après la mort, que les âmes ne passent pas d'un corps dans un autre corps, mais encore qu'elles gardent le « caractère » du corps, ce par quoi elles sont adaptées à tel corps et non à tel autre, enfin qu'elles se souviennent des actions qu'elles ont faites ici-bas. La parabole du mauvais riche et du pauvre

4. TATIEN, *Discours aux Grecs*, XIII, trad. cit., *EP*, 157 : Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ...

Lazare (*Luc*, 16) montre bien que les âmes continuent d'être, qu'elles ne passent pas d'un corps dans un autre, qu'elles ont cette figure humaine par laquelle elles peuvent être reconnues, et qu'elles se souviennent de ceux qui sont ici [5].

On oppose à cela que des âmes qui ont commencé d'exister peu de temps auparavant ne peuvent pas persévérer dans l'être pendant une longue durée de temps; il faut ou bien qu'elles soient inengendrées, pour être immortelles; ou bien, si elles ont eu une génération et un commencement, elles mourront avec le corps.

Que ceux qui raisonnent ainsi apprennent que, sans commencement et sans fin, vraiment et toujours le même, seul Dieu l'est, lui qui est le Seigneur de toutes choses. Mais tous les êtres qui proviennent de lui, tous les êtres créés, par là même sont inférieurs par rapport à Celui qui les a faits, car ils ne sont pas inengendrés; ils persévèrent et continuent d'exister dans la durée des siècles, de par la volonté du Dieu créateur. En sorte que c'est Dieu qui leur donne, au commencement, la naissance, et ensuite l'existence continuée.

De même, en effet, que le ciel, le soleil, la lune, les étoiles, alors qu'ils n'existaient pas, ont été créés, et durent un long temps par la volonté de Dieu, ainsi en est-il des âmes et des esprits, et, plus généralement, de tous les êtres créés. Toutes les choses créées ont un commencement, le commencement de leur création, elles persévèrent dans l'existence autant que Dieu veut qu'elles existent et qu'elles durent.

Ce n'est pas de nous, ni de notre propre nature que nous tenons la vie : elle est donnée selon la grâce de Dieu. Et ainsi, celui qui préservera le don de la vie, et qui rendra grâces à Celui qui l'a fourni, celui-là recevra aussi pour la durée des siècles de nombreux jours, comme dit la Bible. Mais celui qui rejettera la vie, et qui, ingrat, s'élèvera contre son créateur, à cause du fait même qu'il est créé, celui qui n'aura pas connu Celui qui donne l'existence, celui-là se prive lui-même pour l'éternité de la continuation de la vie.

De même en effet que le corps animal n'est pas lui-même l'âme, mais qu'il participe à l'âme, autant que Dieu le veut; de même

5. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXXIV, 1, *PG*, VII, 1, 834 : Plenissime autem Dominus docuit, non solum perseverare, non de corpore in corpus transgredientes animas; sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eumdem, et meminisse eas operum, quae egerunt hic, et a quibus cessaverunt, in ea relatione, quae scribitur de divite et de Lazaro... Per haec enim manifeste declaratum est, et perseverare animas, et non de corpore in corpus transire, et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quae sint hic.

l'âme elle-même n'est certes pas la vie, elle participe à Dieu qui lui fournit la vie. C'est pourquoi la parole prophétique au sujet du premier homme créé s'exprime ainsi : « il a été fait âme vivante ... », pour nous enseigner que l'âme a été créée vivante par une participation à la vie. En sorte qu'il y a une distinction qu'il faut saisir entre l'âme, d'une part, et la vie, d'autre part. C'est Dieu qui donne la vie et la perpétuité de l'existence; les âmes qui n'existaient pas, si elles persévèrent ensuite dans l'être, c'est que Dieu a voulu qu'elles soient, et qu'elles subsistent [6].

L'homme est créé, il commence d'exister, il a commencé d'être créé. C'est ce qui distingue l'homme du Verbe de Dieu : l'homme n'est pas incréé, tandis que le Verbe est incréé; l'homme ne coexiste pas de toute éternité avec Dieu, tandis que le Verbe coexiste de toute éternité avec le Père. — Nous retrouvons ici la distinction, que nous avons évoquée dans un chapitre précédent, entre création et génération. — C'est par l'éminente bonté de

6. Irénée, *Adv. Haer.*, II, xxxiv, 2, *PG*, VII, 1, 835-837 : Si qui autem in hoc loco dicant, non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperint, in multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse, ut sint immortales; vel si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori; discant, quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt, et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum, secundum voluntatem factoris Dei; ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat.

Quemadmodum enim coelum, quod est super nos, firmamentum, et sol, et luna, et reliquiae stellae, et omnia ornamenta ipsorum, cum ante non essent, facta sunt, et multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei : sic et de animabus, et de spiritus, et omnino de omnibus his, quae facta sunt, cogitans quis, minime peccabis : quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse, et perseverare voluerit... Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est; sed secundum gratiam Dei datur. Et ideo qui servaverit datum vitae, et gratias egerit ei qui praestitit, accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum. Qui autem abjecerit eam, et ingratus exstiterit factori, ob hoc quod factus est, et non cognoverit eum qui praestat, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia...

Sicut autem corpus animale, ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult; sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. Unde et propheticus sermo de Protoplasto ait : *Factus est in animam vivam;* docens nos, quoniam secundum participationem vitae vivens facta est anima : ita ut separatim quidem anima intelligatur, separatim autem, quae erga eam est, vita. Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non exsistentes dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit.

Dieu que l'homme reçoit l'existence et commence d'être créé [7].

Irénée rejette, comme l'ensemble des Pères, la doctrine de la transmigration des âmes. Les raisons de ce rejet sont essentielles à la métaphysique et à la théologie chrétienne. Nous les trouverons exprimées nombre de fois par les Pères. La doctrine de la transmigration des âmes est en fait liée intrinsèquement à un système dont nous avons essayé d'évoquer les grandes lignes dans notre chapitre précédent. La métaphysique chrétienne est radicalement, structurellement, différente de la métaphysique qui caractérise ce système. L'idée de transmigration des âmes est liée à l'idée de divinité, de chute, et de purification progressive des âmes. Elle implique, on l'a noté, le mythe de l'éternel recommencement. La philosophie chrétienne a rejeté ces diverses thèses dès les premiers siècles.

Mais, outre les raisons de fond au nom desquelles la pensée chrétienne repousse l'idée de métensomatose, les Pères s'efforcent d'opposer une critique philosophique, rationnelle, à cette idée. Les arguments qu'ils avancent pour critiquer telle ou telle idée adverse sont souvent moins intéressants, en tout cas moins importants pour notre propos, que les raisons au nom desquelles ils s'efforcent de repousser la thèse, que les principes en vertu desquels ils s'y opposent. Ce sont ces principes métaphysiques qui nous intéressent directement ici. Les arguments et les critiques que les Pères opposent à telle ou telle thèse métaphysique adverse peuvent être plus ou moins convaincants pour nous aujourd'hui. Ce n'est pas cela qui importe, mais ce au nom de quoi ils s'opposent. Nous ne nous étendrons donc pas ici sur les arguments, parfois solides, parfois contestables, que les Pères opposent à leurs adversaires. Nous les signalerons dans la mesure où ils présentent en effet un intérêt philosophique.

Le plus souvent, ces arguments ne sont pas originaux. Ils font partie d'un arsenal polémique que l'on se repasse d'un auteur à l'autre. Ainsi, Irénée repousse l'idée de transmigration en arguant que, s'il y avait passage d'un corps dans un autre, les âmes se souviendraient de leur existence antérieure. Si en effet les âmes ont été envoyées dans les corps en châtiment pour des fautes commises antérieurement, il importe qu'au moins elles sachent ce qu'elles ont fait, pour profiter de ce châtiment, et sortir du cycle des réincarnations.

7. Irénée, *Adv. Haer.*, II, xxv, 3, *PG*, VII, 1, 799 : In quantum minor est ab eo, qui factus non est, et qui semper idem est, ille qui hodie factus est, et initium facturae accepit... Non enim infectus es, o homo, neque semper coexsistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum ; sed propter eminentem bonitatem ejus, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei qui te fecit.

Irénée sait que, selon Platon, avant de descendre dans les corps, les âmes buvaient le philtre de l'oubli. Nous avons vu que, dans les diverses doctrines qui enseignent la chute de l'âme dans le corps, c'est le corps qui est responsable de l'oubli où se trouve l'âme de sa condition antérieure, de sa condition première, qui est divine. A quoi Irénée répond : Si c'est un breuvage d'oubli qui fait perdre à l'homme la mémoire de son existence antérieure, comment, ô Platon, le sais-tu, tant que ton âme est dans le corps ? On le voit, l'objection est assez courte. Elle sera souvent reprise [8].

TERTULLIEN

Tertullien critique, de même, la doctrine platonicienne de l'âme incréée, divine, la doctrine de l'ensomatose, et la doctrine de la transmigration.

Nous n'avons pas ici à traiter pour elle-même de l'anthropologie de Tertullien. Il nous suffit de voir comment Tertullien est, à propos des problèmes que nous évoquons, le témoin d'une prise de conscience, par la pensée chrétienne, d'une incompatibilité entre les principes anthropologiques du platonisme, et les exigences métaphysiques, en ces mêmes domaines, du christianisme.

Contre Hermogène, écrit Tertullien, nous avons vu que l'âme provient du souffle de Dieu, non de la matière *(ex dei flatu, non ex materia)*, selon la parole de l'Ecriture : « Dieu insuffla un

8. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXXIII, 1, *PG*, VII, 1, 830-831 : De corpore autem in corpus transmigrationem ipsorum subvertamus ex eo, quod nihil omnino eorum, quae ante fuerint, meminerint animae. Si enim ob hoc emittebantur, uti in omni fierent operatione, oportebat eas meminisse eorum quae ante facta sunt, uti ea quae deerant, adimplerent, et non circa eadem semper volutantes continuatim, miserabiliter laborarent. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXXIII, 2, *PG*, VII, 1, 831 : Ad haec Plato, vetus ille Atheniensis qui et primus sententiam hanc introduxit, cum excusare non posset, oblivionis induxit poculum, putans se per hoc aporiam hujusmodi effugere; ostensionem quidem nullam faciens, dogmatice autem respondens, quoniam introeuntes animae in hanc vitam, ab eo, qui est super introitum daemone, priusquam in corpora intrent, potantur oblivione. Et latuit semetipsum in alteram majorem incidens aporiam. Si enim oblivionis poculum potest, posteaquam ebibitum est, omnium factorum oblitterare memoriam; hoc ipsum unde scis, o Plato, cum sit nunc in corpore anima tua, quoniam, priusquam in corpus introeat, a daemone potata est oblivionis medicamentum ?

souffle de vie sur la face de l'homme, et l'homme fut créé une âme vivante [9]. » (*Gen.*, 2, 7.)

Nous attribuons donc un commencement à cette âme qui provient du souffle de Dieu. Thèse que Platon exclut, puisqu'il veut que l'âme soit innée et incréée *(innatam et infectam)*. Nous, nous enseignons qu'elle est née, et qu'elle est créée, qu'elle a un commencement [10].

« Quelques-uns croient qu'ils sont descendus du ciel et ils sont aussi assurés dans cette persuasion que dans leur conviction de remonter là-haut... » (23, 1.) « Je m'afflige que Platon soit devenu, en toute bonne foi, le pourvoyeur de tous les hérétiques. C'est de lui en effet que vient cette thèse, enseignée dans le Phédon, que les âmes venues ici-bas proviennent de là-haut, et que d'ici elles retourneront là-haut... » (23, 5.) « Pour nous faire admettre cette doctrine, et que l'âme tout d'abord passait sa vie au ciel avec Dieu dans le commerce des Idées, et que c'est de là-haut qu'elle a été transférée ici-bas, et qu'elle se rappelle ici-bas ce qu'elle a connu antérieurement des modèles idéaux, Platon a élaboré un nouvel argument, à savoir qu'apprendre est se ressouvenir : en effet, lorsqu'elles viennent de là-haut ici-bas, les âmes commencent par oublier les objets de leur contemplation antérieure, puis, instruites par les objets visibles, elles s'en ressouviennent. Dès lors, puisque c'est par un argument de telle sorte que se sont faufilées, du fait de Platon, les doctrines qu'empruntent les hérétiques, je réfuterai suffisamment les hérétiques si je supprime l'argument de Platon. » (23, 6.)

D'abord, écrit Tertullien, je ne concéderai pas à Platon que l'âme soit capable d'oubli, puisque Platon lui a accordé une divinité telle qu'elle est tenue pour l'égale de Dieu. Platon déclare que l'âme est innée, ce qui suffirait à attester sa pleine divinité. Platon ajoute qu'elle est immortelle, incorruptible, incorporelle, parce qu'il attribue ces propriétés aussi à Dieu, invisible, impossible à représenter, d'une forme unique, primitive et souveraine, rationnelle, intellectuelle. Qu'attribuerait-il de plus à l'âme s'il disait que l'âme est divine ?

Nous, qui estimons que rien n'est égal à Dieu, par là même nous estimons que l'âme est de loin inférieure à Dieu, parce que nous reconnaissons que l'âme est née, et par là d'une divinité

9. TERTULLIEN, *De Anima*, 3, 4, éd. Waszink. Cf. aussi TERTULLIEN, *De Anima*, 22, 2 : Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. Sequitur nunc ut quomodo ex una redundet consideremus, id est, unde et quando et qua ratione sumatur.

10. TERTULLIEN, *De Anima*, 4, 1.

plus diminuée (*litt.* « plus délayée », *dilutioris divinitatis*) et d'une félicité plus chétive; comme souffle, et non comme esprit *(ut flatum, non ut spiritum)*; si elle est immortelle, cela est, en elle, ce qui relève de la divinité; — elle est cependant passible, cela par le fait qu'elle est née; elle est donc capable de dévier de sa condition primitive; d'où enfin une affinité avec l'oubli.

L'oubli de l'âme est donc pensable du point de vue chrétien. Mais dans l'hypothèse platonicienne, l'oubli est en contradiction avec la doctrine de la divinité de l'âme. Pour que l'âme puisse être tenue à juste titre pour divine, par l'égalité de toutes ses propriétés avec Dieu, il faut qu'elle ne soit soumise à aucune passion, et donc qu'elle ne soit pas soumise à l'oubli.

De plus, une âme si divine, qui a su cependant perdre la mémoire, pourra-t-elle retrouver le souvenir perdu ? Elle qui n'aurait pas dû oublier (si elle a oublié...), je ne sais si elle sera capable de se ressouvenir. L'oubli et la ressouvenance conviennent à mon âme, mais non à l'âme platonicienne (24, 1-3).

En second lieu, ajoute Tertullien, j'objecterai à Platon : est-ce par nature que l'âme est, selon toi, en possession de la connaissances des Idées, ou non ? — Certes, par nature, me répondras-tu. — Eh bien dans ce cas, personne ne te concédera qu'une science naturelle à un être puisse être abolie. Les choses apprises peuvent être abolies, les arts, les sciences, les doctrines; peut-être même les aptitudes et les affections, qui paraissent être naturelles, mais qui ne le sont pas vraiment, car elles dépendent de l'influence des lieux et des milieux, des institutions, de la santé et de la liberté humaine. Mais la science de ce qui est inhérent à la nature d'un être ne peut disparaître, même chez les bêtes (24, 4-7).

D'où viendrait cet oubli ? — De la longueur du temps. — Réponse qui ne prévoit pas l'objection ! La quantité de temps n'a rien à faire avec une chose que l'on dit innée et que par là on croit éternelle. Ce qui est éternel, par là même qu'il est inné, n'admettant aucun commencement ni aucune fin, ne supporte aucune modalité temporelle; ce qui n'est affecté par aucune modalité temporelle n'est pas non plus soumis à aucun changement temporel, et la multitude des temps n'a pas de force contre lui (24, 7).

Si le temps est la cause de l'oubli, pourquoi, dès le moment où l'âme est introduite dans le corps, la mémoire est-elle abolie, comme si, à partir de ce moment-là seulement, l'âme avait à supporter le temps, alors que, sans aucun doute, dans son existence antérieure, sans le corps, elle n'a pas été sans le temps *(sine tempore)* ? Entrée dans le corps, oublie-t-elle tout de suite, ou un peu plus tard ? Si c'est immédiatement, elle n'a pas pu supputer la multitude du temps. Si c'est un peu plus tard, l'âme conserve donc la mémoire pendant cet intervalle de temps qui

précède le temps de l'oubli ? Et pourquoi donc alors ensuite oublier, et de nouveau ensuite se ressouvenir ? Tout le temps de la vie ne suffira pas, je pense, à détruire le souvenir d'une si grande durée d'existence antérieure au corps (24, 8.)

Mais voilà que Platon attribue la cause de cet oubli au corps, comme s'il était digne de foi qu'une substance qui est née éteigne la vertu d'une substance innée. Il y a de grandes et multiples différences parmi les corps, selon la nationalité, la taille, la manière d'être, l'âge, l'état de santé. Estimera-t-on aussi qu'il y a des différences dans les oublis ? Mais en fait l'oubli est uniforme. Une corporéité multiforme ne sera donc pas la cause d'un résultat uniforme (24, 9).

De nombreux documents, suivant le témoignage de Platon lui-même, prouvent que l'âme est capable de divination. Si le corps ne constitue pas un obstacle à la divination, il ne le fera pas non plus, je pense, pour la mémoire (24, 10).

Après divers arguments d'école, Tertullien conclut sa critique par cette dernière objection :

Pourquoi ne nous souvenons-nous pas tous également, puisque tous également nous avons oublié ? Seuls les Philosophes se souviennent. Pas tous les philosophes, certes. Platon seul parmi tous les philosophes des nations a oublié les Idées et s'est ressouvenu d'elles.

En conclusion, si cette argumentation fondée sur la doctrine de l'oubli ne tient pas, toute la thèse s'écroule, à laquelle cette argumentation était accommodée : la doctrine selon laquelle les âmes innées, ayant vécu parmi les choses célestes, étaient conscientes là-bas des choses divines; de là-bas elles sont tombées ici-bas, et se souviennent... (24, 11-12).

Platon aurait pu rétorquer à Tertullien, à propos de cette dernière critique, que si seuls quelques philosophes se souviennent de leur vie antérieure, de leur « chère patrie », de leur existence parmi les Intelligibles, c'est que la plupart des hommes sont enfoncés dans les préoccupations du corps et l'illusion de la vie empirique. Seuls les sages se délivrent de ce souci qui engendre l'oubli de l'âme, qui l'aliène et l'enténèbre.

Mais la critique de Tertullien, et, après lui, des philosophes chrétiens, porte, en ce qui concerne le point essentiel : pourquoi des âmes censées divines sont-elles tombées dans la condition de l'oubli et de la méconnaissance de leur vraie nature ? A cette question, aucune des métaphysiques qui enseignent la chute de l'âme n'a répondu autrement que par un mythe.

Mais poursuivons notre lecture de Tertullien.

Comment les âmes dérivent-elles d'une seule âme, quand, où et de quelle manière sont-elles reçues : *Quomodo animae ex una redundent, quando et ubi et qua ratione sumantur* (25, 1) ?

Certains présument que l'âme n'est pas conçue dans l'utérus, et qu'elle n'est pas fabriquée et produite avec la chair, mais que, l'accouchement une fois opéré, elle est introduite du dehors *(extrinsecus)* dans l'enfant qui n'est pas encore vivant (25, 2).

Tertullien fait appel au témoignage des femmes, qui sentent en elles l'enfant tressaillir et vivre (25, 3 sq.).

Après avoir répondu aux médecins et aux philosophes par des arguments d'expérience, Tertullien fait appel aux souvenirs bibliques : les enfants tressaillent et même prophétisent dans le sein des saintes femmes; les deux enfants se battent dans le sein de Rebecca; Jean tressaille dans le sein d'Elisabeth lorsque Marie vient rendre visite à celle-ci. Dans le livre du prophète Jérémie, nous lisons (*Jér.*, I, 5) : « Avant de te former dans le ventre de ta mère, je t'ai connu. » Ainsi Dieu nous forme dans l'utérus, et il insuffle le souffle de vie. « Avant que tu sois sorti du sein maternel, je t'ai consacré », dit encore le Seigneur à Jérémie *(Ibid.)*. Dieu ne connaîtrait pas l'homme dans l'utérus s'il n'y était tout entier (26).

Comment donc l'être animé est-il conçu ? La substance de l'âme et du corps est-elle formée simultanément, ou bien est-ce que l'une précède l'autre ? Nous disons que les deux sont conçues, formées et achevées simultanément, de même que simultanément les deux sont mises au monde. Juge en effet de l'origine première par la fin dernière : si la mort n'est pas autre chose que la séparation de l'âme et du corps, le contraire de la mort, la vie, ne sera pas autre chose que l'union du corps et de l'âme. Nous reconnaissons que la vie existe dès la conception, parce que nous revendiquons la présence de l'âme dès la conception; la vie commence avec l'âme (27, 1-3).

D'un seul homme dérive toute cette grande multitude d'âmes : *Ex uno homine tota haec animarum redundantia, observante scilicet natura dei edictum : crescite et in multitudinem proficite* (27, 9).

Quelle est donc cette antique tradition restée dans la mémoire de Platon, au sujet du cycle des âmes, qui partent d'ici pour être là-bas et de nouveau viennent ici-bas et naissent en sorte qu'elles vivent de nouveau après la mort (28, 1) [11] ?

Certains disent que c'est une tradition pythagoricienne. Albinus estime qu'elle est divine, et qu'elle provient peut-être de Mercure l'Egyptien.

11. Quis ille nunc vetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeuntes sint illuc et rursus huc veniant et fiant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici vivos ?

Le *palaios logos* dont parle Platon (*Phédon*, 70 c) c'est la tradition orphique. « Le fait est que, d'après une antique tradition que nous avons déjà rappelée, là-bas sont les âmes qui y sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici même et renaissent de ceux qui sont morts. Et s'il en est ainsi, si des morts renaissent les vivants, qu'admettre, sinon que nos âmes doivent être là-bas ? » (trad. L. Robin.)

Mais il n'y a pas de tradition divine, si ce n'est celle qui nous vient du Dieu unique, par les prophètes, par les apôtres, par le Christ (28, 1).

Si les vivants provenaient des morts, comme les morts proviennent des vivants, le nombre de tous les hommes serait toujours demeuré le même et identique, ce nombre précisément qui pour la première fois serait entré dans la vie. Cependant, nous lisons dans les mémoires des antiquités humaines que petit à petit le genre humain est devenu plus abondant, soit que les peuples aborigènes, nomades, bannis ou conquérants s'emparent de nouvelles terres, tels que les Scythes envahissant l'empire des Parthes, Amyclée le Péloponnèse, Athènes l'Asie, les Phrygiens l'Italie, les Phéniciens l'Asie; soit que les migrations ordinaires, afin de se débarrasser d'un surcroît de population, versent sur les frontières éloignées l'essaim d'une nation. La terre est de plus en plus cultivée de jour en jour et plus peuplée qu'autrefois. Tout est frayé, tout est connu, tout s'ouvre au commerce; des domaines agréables ont effacé les déserts célèbres; les champs cultivés ont dompté les forêts; les animaux domestiques ont mis en fuite les bêtes sauvages; les sables sont ensemencés; les pierres brutes sont taillées; les marais sont desséchés; il s'élève plus de villes qu'autrefois de chaumières; déjà les îles ont cessé d'être un lieu d'horreur et les rochers n'ont plus rien qui épouvante; partout des maisons, partout un peuple, partout une république, partout la vie. Témoignage suprême de l'accroissement de l'humanité : nous sommes à charge au monde; à peine si les éléments nous suffisent; les nécessités deviennent plus pressantes, et cette plainte est dans toutes les bouches : la nature ne va plus être capable de nous soutenir, *iam nos natura non sustinet* ! Il est vrai que les pestes, les famines, les guerres, les gouffres qui ensevelissent les cités, doivent être regardés comme un remède, espèce de tonte pour le genre humain qui croît d'une manière insolente... (30, 1-4).

Dans le chapitre 32 du *De Anima*, Tertullien s'attaque à la doctrine de la métensomatose, sous la forme qui choquait le plus les docteurs chrétiens, le passage d'une âme d'homme dans un corps de bête, et inversement d'une âme de bête dans un corps d'homme. « Nous disons, écrit Tertullien, que l'âme humaine ne peut d'aucune manière être transférée dans les bêtes, même si,

selon certains philosophes, elle est constituée de substances élémentaires [12]. » (32, 2.)

Les arguments que Tertullien invoque pour défendre la thèse de l'orthodoxie chrétienne n'ont plus rien qui puisse nous convaincre. Nous les épargnerons donc au lecteur. Pour ne prendre qu'un exemple, comment une âme, nous dit Tertullien, qui se tenait fixée près du sol, qui avait peur de toute hauteur et de toute profondeur, qui avait le vertige déjà sur les degrés d'une échelle, pourrait-elle se réincarner dans un corps d'aigle ? Comment une âme nourrie d'aliments choisis, délicats, ruminera-t-elle de la paille, des épines, les feuilles amères et sauvages, si elle passe dans le corps d'une chèvre ? Comment l'âme d'un homme remplira-t-elle un éléphant ? Comment s'introduira-t-elle dans un moucheron ?

Tertullien ajoute que si l'âme subit des transformations pour se réincarner dans des corps de bêtes, elle ne sera donc plus ce qu'elle a été; et dans ce cas, cesse la métensomatose, puisque ce n'est plus la même âme qui passe dans un corps de bête (32, 7).

Il n'y a métensomatose que s'il y a identité de l'âme qui la subit.

« Si quelque philosophe soutenait, comme Labérius le dit sur la foi de Pythagore, qu'après la mort un mulet est changé en homme, une femme en vipère, et s'il brandissait tous les arguments, avec toute la force de son éloquence, en faveur de cette opinion, n'emporterait-il pas votre assentiment et ne ferait-il pas entrer la foi dans votre esprit ? D'aucuns se persuaderaient même qu'il faut s'abstenir de la chair des animaux, pour ne pas acheter par hasard au marché du bœuf provenant de quelque aïeul ! Mais, en vérité, si un chrétien assure qu'un homme redeviendra un homme et que Gaius redeviendra Gaius, à l'instant même, on cherche une vessie, et on le chassera, je ne dis pas seulement avec des huées, mais à coups de pierres !

« Comme si la raison, quelle qu'elle soit, qui justifie la migration des âmes de corps en corps, n'exigeait pas aussi que les âmes soient rappelées dans les mêmes corps ! Etre rappelées, en effet, c'est être ce qu'elles ont été. Car, si les âmes ne sont pas ce qu'elles ont toujours été, c'est-à-dire si elles ne sont pas revêtues d'un corps humain et du même corps, ce ne seront plus les âmes mêmes qui ont existé. Or donc, comment pourra-t-on parler du retour des âmes qui ne sont plus elles-mêmes ? Ou elles sont devenues autres et elles ne seront plus elles-mêmes, ou

12. Dicimus animam humanam nullo modo in bestias posse transferri, etiamsi secundum philosophos ex elementiciis substantiis censetur.

elles sont restées elles-mêmes et elles ne viendront pas d'un autre corps. Il faudrait rechercher, à loisir, une foule de passages d'auteurs, si nous voulions nous amuser à examiner en quelle bête chacun a paru devoir renaître. Mais il faut plutôt songer à défendre notre thèse : nous soutenons qu'il est bien plus raisonnable de croire qu'un homme redeviendra un homme, homme pour homme, et pas autre chose qu'un homme; de telle sorte que l'âme, gardant sa nature, reprendra la même condition, sinon la même figure [13]. »

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Clément d'Alexandrie connaît évidemment le thème orphique et platonicien de la divinité, de la préexistence et de la chute des âmes. « Il saute aux yeux, écrit Clément, que les Barbares ont rendu des honneurs exceptionnels à leurs législateurs et instructeurs; ils les ont appelés « dieux ». Ils estiment, nous dit Platon, que ce sont de nobles âmes qui, ayant abandonné les régions supercélestes, ont enduré de descendre vers notre Tartare, revêtu un corps, pris leur part de tous les maux de la vie qui est dans le monde du devenir par sollicitude pour le genre humain, ont établi des lois et enseigné la philosophie [14]. » Certains textes pourraient laisser croire que Clément adoptait cette idée platonicienne d'une préexistence céleste de l'âme et d'une descente dans le corps : « Assurément il existe même certains élus parmi les élus (...) qui cachent au fond de leurs consciences les mystères ineffables... C'est eux que le Verbe appelle la lumière du monde et le sel de la terre. Ils sont la semence divine, image ressemblante de Dieu, dont ils sont les enfants et héritiers légitimes, envoyés ici-bas comme en mission en pays étranger, conformément aux vastes plans bien coordonnés du Père [15]. » Mais d'autres textes excluent formellement cette doctrine : « Il n'est donc pas vrai que l'âme soit envoyée ici-bas en vue d'un sort moins bon — car Dieu opère tout en vue d'une amélioration —, mais l'âme qui se sera décidée pour la

13. TERTULLIEN, *Apologétique*, XLVIII, 1-3, éd. et trad. WALTZING.
14. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, XV, 67, 3-4, *SC*, p. 99.
15. *Quis div. salv.*, § 36, trad. par J. HÉRING, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1923, p. 29. Nous renvoyons à ce travail pour toute cette question.

vie la plus morale conformément à la justice de Dieu, recevra le ciel [16]. »

« Nous n'existions pas avant que Dieu nous ait faits. Car il faudrait savoir où nous étions, si l'on admet notre préexistence, et comment et pourquoi nous sommes venus ici-bas [17]. »

« Les disciples de Marcion, écrit Clément, disent que la nature est mauvaise, qu'elle provient d'une matière mauvaise et qu'elle est l'œuvre du Démiurge « juste » (par opposition au Dieu « bon »). C'est la raison pour laquelle, ne voulant pas remplir le cosmos créé par le Démiurge, ils veulent qu'on s'abstienne du mariage; ils s'opposent ainsi au Créateur... [18]. C'est donc par inimitié pour le Créateur qu'ils sont continents, ne voulant pas user des choses créées par lui. Et pourtant, ceux-ci qui se dressent contre Dieu par leurs raisonnements impies, et font la guerre à Dieu, eux qui ne veulent pas se marier, ils usent pourtant des nourritures créées, et ils respirent l'air du Démiurge. Ils sont eux-mêmes ses œuvres, et ils demeurent dans sa création. Les philosophes, auprès de qui les disciples de Marcion ont appris que la genèse est mauvaise, ne veulent cependant pas que celle-ci soit mauvaise par nature, mais seulement pour l'âme qui a déjà discerné la vérité. Car ils font descendre ici-bas l'âme qui est divine, comme dans un lieu de supplice — le monde —, et selon eux il faut que les âmes se purifient dans ces ensomatoses. Ainsi ce dogme n'est plus la propriété des disciples de Marcion, mais c'est une doctrine qui appartient à ceux qui pensent que les âmes descendent dans des corps, puis qu'elles sont enfermées dans d'autres corps et transvasées [19]. » Clément cite à l'appui des textes d'Héraclite, d'Empédocle, de la Sibylle, de Théognis, d'Euripide et de Platon.

« Les gens qui appartiennent à l'hérésie de Marcion du Pont, c'est par opposition au Démiurge qu'ils rejettent l'usage des choses du monde. La cause de leur austérité ascétique, si toutefois on peut appeler cela de l'ascèse, c'est le Démiurge lui-même, contre qui ce géant, parti en guerre contre Dieu, pense se dresser, en accablant d'invectives la création et l'œuvre de

16. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, XXVI, 167, *PG*, VIII, 1377, trad. J. Héring, *Op. cit.*, p. 30 : Οὔκουν οὐρανόθεν καταπέμπεται δεῦρο ἐπὶ τὰ ἤττω ψυχή, ὁ Θεὸς γὰρ ἐπὶ τὰ ἀμείνω πάντα ἐργάζεσται... κ.τ.λ.

17. Clément d'Alexandrie, *Eclogae Propheticae*, éd. Staehlin, p. 141, 1, 19 sq., fr. 17.

18. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, III, 12, *PG*, VIII, 1113 : Ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην Δημιουργοῦ· ᾧ δὴ λόγῳ μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον τὸν ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ γενόμενον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου βούλονται, ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν...

19. *Ibid.*, III, III, 12, *PG*, VIII, 1116.

Dieu [20]. Certains, qui s'appellent eux-mêmes faussement gnostiques, disent qu'ils sont par nature les fils du Dieu premier; ils pensent pouvoir ainsi profiter de leur noble naissance et de leur liberté : ils vivent comme ils veulent [21]. Ils « épuisent la chair » dans les débauches. D'autres gnostiques au contraire pratiquent la continence ascétique, mais par leur soi-disant continence ils outragent d'une manière sacrilège la création et le saint Démiurge, le Dieu unique et tout-puissant; ils enseignent qu'il ne faut pas accepter le mariage et la procréation des enfants. Ils s'opposent à la création de Dieu par leur fameuse continence [22]. Ils divisent ce que Dieu a uni. Ils disent que l'union de l'homme et de la femme est impure; et pourtant ils tiennent eux-mêmes leur existence de cette union; comment ne seraient-ils donc pas eux-mêmes impurs ? La semence, répond Clément, fait aussi partie des choses que Dieu a sanctifiées; elle est donc sainte. Nous devons sanctifier non seulement l'esprit, mais aussi la vie et le corps. Sinon, comment l'Apôtre pourrait-il dire que la femme est sanctifiée par l'homme, et l'homme par la femme ? Les hérétiques prétendent qu'ils ont déjà reçu la résurrection, et que, pour cela, ils rejettent le mariage. Qu'ils s'abstiennent donc aussi de manger et de boire ! Ils disent que le mariage est fornication, et qu'il a été établi par le diable. Ils disent imiter le Seigneur qui ne s'est pas marié, et qui n'a rien possédé en ce monde. C'est qu'ils ne connaissent pas la cause pour laquelle le Seigneur ne s'est pas marié : d'abord il avait sa propre épouse, l'Eglise; et puis, il n'était pas un homme ordinaire, pour avoir besoin d'un auxiliaire selon la chair; il ne lui était pas nécessaire de procréer des enfants, lui qui demeure éternellement, et qui est né Fils unique de Dieu. C'est lui-même, le Seigneur, qui a dit : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas. » (III, VI.) Le mariage coopère à l'œuvre de la création [23]. La génération

20. Clément d'Alexandrie, *Ibid.*, III, IV, 25, *PG*, VIII, 1129 : Τῶν δὲ ἀφ' αἱρέσεως ἀγομένων Μαρκίωνος μὲν τοῦ Ποντικοῦ... δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν Δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτουμένου. Γίνεται δὲ αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας αἴτιος, εἴ γε τοῦτο ἐγκράτειαν ῥητέον, αὐτὸς ὁ Δημιουργός, πρὸς ὃν ὁ θεομάχος οὗτος γίγας ἀνθεστάναι οἰόμενος, ...κατατρέχων καὶ τῆς κτίσεως καὶ τοῦ πλάσματος.

21. *Ibid.*, III, IV, 30, *PG*, VIII, 1136 : ψευδωνύμως Γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες (...)· υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου Θεοῦ λέγοντες αὐτούς, καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ, ζῶσιν ὡς βούλονται.

22. *Ibid.*, III, VI, 45, *PG*, VIII, 1148 : Τοῖς δὲ εὐφήμως δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἴς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον Δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον Θεὸν, καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιίαν... III, IX, 63, col. 1165 : ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας...

23. *Ibid.*, III, IX, 66, *PG*, VIII, 1168 : ὁ γάμος συνεργάζεται τι τῇ κτίσει.

repose sur l'ordre du Créateur qui a dit : « Croissez et multipliez. » Si la naissance est une chose mauvaise, le Seigneur est donc dans le mal, lui qui a pris part à la naissance, et dans le mal aussi la Vierge qui l'a enfanté. Ils blasphèment la volonté de Dieu, et le mystère de la création, ceux qui accusent la génération [24]. Elle est sainte la genèse, par laquelle le monde a été constitué, par laquelle les substances, les natures, les anges, les puissances, les âmes ont été créés, par laquelle les commandements et la Loi, par laquelle l'Evangile, et la connaissance de Dieu [25]. Sans le corps, comment l'économie de l'Eglise serait-elle venue à terme, puisque le Seigneur lui-même, qui est la tête de l'Eglise, est venu dans la chair ? Le Sauveur n'a-t-il pas guéri les maladies du corps comme les maladies de l'âme ? Si la chair avait été ennemie de l'âme, il n'aurait pas fortifié l'ennemie de l'âme en lui rendant la santé (III, XVII). Ils ont donc tort ceux qui accablent d'invectives la création et accusent le corps. Ils n'ont pas vu que la constitution de l'homme est droite, pour la contemplation du ciel, et la formation des organes est disposée en vue de la connaissance [26]. Certes, la part la meilleure de l'homme, c'est l'âme, et le corps est inférieur. Mais l'âme n'est pas chose bonne par nature, ni le corps n'est chose mauvaise par nature [27]. L'homme est créé dans le monde sensible; il est constitué par la synthèse de choses différentes, mais non pas contraires : l'âme et le corps [28]. Toutes choses proviennent d'un seul Dieu, il n'y a pas, comme le prétendent les gnostiques à propos de l'âme, d'être « étranger » par nature au monde. Il n'y a pas deux substances au principe des choses. Dieu est unique [29].

24. *Ibid.*, III, XVII, 102, *PG*, VIII, 1205 : Εἰ δὲ ἡ γένεσις κακὸν, ἐν κακῷ λεγόντων οἱ βλάσφημοι τὸν γενέσεως μετειληφότα Κύριον, ἐν κακῷ τὴν γεννήσασαν Παρθένον. (...) Βλασφημοῦσι τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ, καὶ τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως, τὴν γένεσιν διαβάλλοντες.

25. *Ibid.*, III, XVII, 103, *PG*, VIII, 1205 : ἁγία δὲ ἡ γένεσις, δι' ἣν ὁ κόσμος συνέστηκεν, δι' ἣν αἱ οὐσίαι, δι' ἣν αἱ φύσεις, δι' ἣν ἄγγελοι, δι' ἣν δυνάμεις, δι' ἣν ψυχαὶ, δι' ἣν ἐντολαὶ, δι' ἣν νόμος, δι' ἣν τὸ Εὐαγγέλιον, δι' ἣν ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ.

26. *Ibid.*, IV, XXVI, 163, *PG*, VIII, 1372 - 1373 : Οὔκουν εὐλόγως οἱ κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα· οὐ συνορῶντες τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θέαν γενομένην, καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιίαν πρὸς γνῶσιν συντείνουσαν...

27. *Ibid.*, IV, XXVI, 164, *PG*, VIII, 1373 : Κρεῖττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὡμολόγηται ἡ ψυχὴ, ἧττον δὲ τὸ σῶμα· ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει, οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα.

28. *Ibid.*, IV, XXVI, 164, *PG*, VIII, 1373-1376 : Ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου, ἐν αἰσθητοῖς γενομένην, ἐκ διαφόρων συνεστάναι, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἐναντίων, σώματός τε καὶ ψυχῆς.

29. *Ibid.*, IV, XXVI, 165, *PG*, VIII, 1376 : ἑνὸς γὰρ τὰ πάντα Θεοῦ· καὶ οὐκ ἄν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος, μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὔσης, ἑνὸς δὲ τοῦ Θεοῦ.

ARNOBE

La doctrine selon laquelle l'âme serait d'essence divine, et serait tombée dans un corps qui lui impose l'oubli de son existence antérieure, est critiquée par Arnobe. Arnobe est postérieur à Origène, mais nous évoquons ici sa polémique contre les « viri novi », parce qu'elle prend place tout naturellement après celles d'Irénée et de Tertullien sur le même sujet. Arnobe, par ailleurs, soutenait des thèses non orthodoxes sur l'âme, créée, selon lui, non par Dieu, mais par un démiurge inférieur, encore qu'appartenant à la cour du Roi suprême. L'âme, selon Arnobe, est corporelle. Ce qui nous intéresse ici, c'est la critique de la divinité et de la préexistence de l'âme, et la thèse fortement exprimée que l'âme, par elle-même, n'est pas immortelle.

Le P. Festugière a analysé minutieusement cette critique faite par Arnobe des thèses gnostiques concernant la divinité de l'âme. Nous utiliserons la traduction des textes que le P. Festugière a faite dans cette étude [30].

« Il n'y a nul danger que nous trompe et nous abuse par de vaines promesses ce que disent certains nouveaux venus qui s'élèvent trop haut dans l'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes : *Que les âmes sont immortelles, toutes proches, en rang de dignité, du Seigneur cause des êtres, étant issues de ce Géniteur et Père, divines, sages, savantes, non susceptibles d'être touchées par aucun corps.*

« *Comme cette vérité est certaine et que, issus du Parfait,*
« *nous avons été doués d'une perfection ineffaçable, nous vivons*
« *sans péché, et, dès lors, sans reproche, bons, justes, droits,*
« *sans qu'on puisse nous accuser d'aucun vice : nulle convoitise*
« *ne nous vainc (nous enchaîne), nulle sensualité ne nous*
« *souille, nous conservons dans son intégrité la teneur de toutes*
« *les vertus. Et puisque nos âmes, à tous, dérivent d'une seule*
« *et même source, nous n'avons qu'un même sentiment, qui est*
« *conforme en tous; nous ne différons ni de mœurs ni d'opi-*
« *nions; tous, nous connaissons Dieu, et la multiplicité des*
« *hommes dans le monde ne fait point multiples les jugements*
« *ni ne les distingue les uns des autres selon une diversité*
« *infinie. Cependant, tandis que nous glissons, par une chute*

30. A. J. FESTUGIÈRE, *La doctrine des « viri novi » sur l'origine et le sort des âmes, d'après Arnobe*, II, 11-66, in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 97-132.

« rapide, vers les corps humains, il sort des cercles du monde « et s'attache à nous des forces, qui font que nous devenons « mauvais et absolument vicieux, qu'en nous bouillonnent les « convoitises et la colère, que nous passons la vie dans la « débauche et sommes condamnés à servir à la lubricité « publique, mettant nos corps en vente et les prostituant. »

— Mais comment des corps peuvent-ils se conjoindre à des incorporels ? Ou comment ce qui a Dieu pour principe et qui est sorti de ses mains peut-il être livré, par des causes moins puissantes, aux souillures des vices [31] ? »

« Voulez-vous, ô hommes, mettre bas cet orgueil et cette arrogance, vous qui vous adjugez Dieu pour père et vous prétendez en possession de la même immortalité que lui ? Voulez-vous rechercher, examiner, scruter ce que vous êtes vous-mêmes, de qui vous êtes, de quel père vous êtes censés issus, ce que vous faites dans le monde, pour quelle raison vous naissez, quel décret vous fait prendre votre élan vers la vie ? Voulez-vous voir à fond, par de silencieuses réflexions, que nous sommes des animaux ou tout à fait semblables aux autres, ou qui n'en diffèrent que bien peu ? » (II, 16, p. 106.)

« Si donc les hommes se connaissaient à fond, ou s'ils avaient conçu quelque soupçon de ce qu'est Dieu, ils ne se seraient jamais attribué une nature divine et immortelle; et ils ne se croiraient pas un sujet éminent parce qu'ils se sont fabriqué des outils. Ils n'auraient jamais poussé l'enflure et l'arrogance jusqu'à se prendre pour des divinités du premier ordre, égales au Souverain Principe, parce qu'ils ont enfanté la grammaire, la musique, l'art oratoire et les formules de géométrie, toutes inventions qui leur font croire que les âmes sont supérieures au soleil et à tous les astres, et qu'elles l'emportent, en dignité et par essence, sur ce Tout dont elles sont membres, le monde. » (II, 19, p. 107.)

« Quand j'entends dire que l'âme est je ne sais quoi d'éminent, voisin et même tout proche de Dieu et que c'est en possession de la science universelle qu'elle quitte les mondes supérieurs et vient étrangère ici-bas, je ne veux pas que cette âme apprenne, mais qu'elle enseigne; et non pas que savante, comme on dit, elle revienne aux rudiments de la science, mais qu'elle conserve tous ses dons quand elle s'enlace aux corps terrestres. Autrement, en effet, comment pourra-t-elle discerner si, ce qu'elle entend, elle l'apprend ou s'en ressouvient ? Il est bien plus aisé de croire

31. ARNOBE, *Adversus Nationes*, II, 15-16, éd. Reifferscheid, *CSEL*, vol. IV, trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Op. cit.*, p. 105. *PL*, V, 833 sq.

que l'âme apprenne une chose qu'elle ignorait que d'admettre qu'elle ait oublié ce que, peu auparavant, elle savait. » (II, 25, p. 109.)

Si l'on objecte que c'est le corps qui est responsable de l'oubli de l'âme, et de la perte de la science : « Que fait-on, répond Arnobe, de ce fameux argument, que les âmes, étant incorporelles, n'ont point de substance (corporelle) ? Ce qui n'appartient aucunement au corps ne peut non plus être empêché par l'obstacle d'un autre corps; et ce qui peut subir le contact d'une chose contraire ne peut non plus perdre quoi que ce soit de sa puissance. De même en effet que le nombre, qui a son fondement dans des corps, demeure intact et inviolable malgré le poids de mille corps, de même faut-il nécessairement que les âmes, si elles sont, comme on le veut, incorporelles, n'oublient rien de leur premier savoir malgré les attaches très solides qui les enlacent aux corps. » (II, 26, p. 109.)

« Et comment peut-on dire que les âmes, quand les enveloppe un corps terrestre, perdent le souvenir de leur savoir premier, alors que, dans le temps même où elles sont logées dans des corps et y deviennent presque insensibles du fait de ce mélange avec la chair, elles gardent la mémoire, tenace et fidèle, de choses que bien auparavant (quatre-vingts ans peut-être ou même davantage) elles ont faites ou subies, dites ou entendues ? Car, si le corps empêche qu'elles se rappellent ce qu'elles ont su depuis toujours et avant leur condition humaine, elles devraient plutôt oublier la vie qu'elles ont menée ici-bas, enfermées dans des corps, que leur vie préempirique, alors qu'elles logeaient au dehors et n'étaient pas encore unies aux hommes... » (II, 28, p. 110.)

« Si les âmes — c'est le nom que vous leur donnez — sont empêchées par l'obstacle des membres de se ressouvenir de leur art d'autrefois, d'où vient que, établies dans les corps eux-mêmes, elles se rappellent qu'elles sont des âmes et n'ont pas de substance corporelle puisqu'elles ont été honorées de la condition d'immortalité; d'où vient qu'elles sachent quel rang elles tiennent parmi les êtres, en quel ordre elles ont été détachées de Dieu leur père, pour quelle raison elles sont parvenues à ces lieux les plus bas du monde, quelles qualités, et venant de quels cercles, elles ont attirées à elles dans leur chute ici-bas ? Comment savent-elles qu'après avoir été très savantes elles ont perdu leurs connaissances à cause de l'enveloppe des corps ? C'est cela même qu'elles eussent dû ignorer, si l'union à un corps leur avait infligé quelque sorte de maladie. Car, savoir ce que l'on a été et ce qu'on n'est plus ne dénote point qu'on ait perdu la mémoire, mais au contraire prouve et témoigne qu'on l'a gardée. » (II, 28-29, p. 110.)

Du point de vue moral aussi la doctrine de la divinité de l'âme est, remarque Arnobe, redoutable :

« Quel homme en effet, même si son naturel le porte à fuir toujours la honte et l'infamie, quand il entendra dire aux plus sages que les âmes sont immortelles et ne sont pas assujetties aux lois de la Destinée, ne se jettera pas tête baissée dans tous les crimes, n'ira pas entreprendre, sans trembler, les actions défendues, et n'accordera pas enfin à ses convoitises tout ce que réclame une sensualité intempérante et d'ailleurs assurée d'impunité ? Qu'est-ce qui le retiendra en effet ? La crainte d'un pouvoir supérieur, le jugement divin ? Mais comment se laisserait-il intimider par les tremblements de la peur, étant persuadé qu'il est aussi immortel que le premier Dieu lui-même et qu'il n'en saurait être jugé pour aucun de ses actes, puisque l'immortalité est la même en l'un et l'autre et qu'elle ne peut être maltraitée en l'un des deux par un acte violent de l'autre. — Mais si on se ressouvient des peines infernales et de la variété infinie de leurs supplices ! — Et qui donc aurait la sottise et l'impéritie de croire que des âmes incorruptibles puissent être endommagées par les ténèbres du Tartare, ou les fleuves de feu, ou les bourbiers aux fangeux abîmes, ou le supplice des roues tournantes ? Ce qui est intangible et à l'abri des lois de la dissolution, qu'on le plonge dans des fleuves de feu ou le roule dans des torrents de boue, que l'écrasent en leur chute des roches surplombantes ou l'avalanche de monts énormes, cela n'en reste pas moins vierge de tout contact, inaccessible à l'atteinte d'aucune passion mortelle. » (II, 29-30, p. 110-111.)

L'espérance de l'immortalité, dans le christianisme, ne repose pas sur la considération de ce qu'est l'âme; l'âme n'est pas, en soi, par soi, immortelle. L'espérance chrétienne repose en Dieu. Arnobe oppose ici, dans une page assez belle, ces deux conceptions, ces deux espérances, l'une païenne, l'autre chrétienne. L'une met sa confiance en sa propre nature, l'autre en Dieu qui est créateur. La doctrine de l'âme divine par essence exclut évidemment la conception chrétienne d'un don surnaturel, de la grâce. C'est une doctrine qui, ontologiquement, est liée au pélagianisme. Et Augustin, qui a combattu la doctrine de l'âme *pars divinae substantiae,* contre les manichéens, est aussi le docteur de la grâce, contre les pélagiens.

« Quand se présente à vous la crainte de la mort, c'est-à-dire de la perdition des âmes, n'est-ce pas agir de bon sens que d'aimer Celui qui promet de nous délivrer d'un si grand péril, de nous tenir fixés à Lui, de L'embrasser et de Le préférer à nos propres vies, pourvu que l'occasion soit juste ?

« Vous, c'est en vous-mêmes que vous mettez le salut de vos âmes, c'est par votre seul effort que vous vous assurez de devenir

des dieux: nous autres, nous ne nous promettons rien de notre infirmité, voyant que notre nature n'a nulle force et que, dans tout combat, elle cède à ses passions.

« Vous croyez, vous, que, à peine dégagés des liens des membres, il vous poussera des ailes qui vous feront gagner le ciel et voler jusqu'aux astres : nous autres, nous redoutons une si grande audace, nous ne nous croyons pas capables d'atteindre aux demeures d'en haut, car nous n'avons même pas la certitude que nous méritions de recevoir la vie et d'échapper aux lois de la mortalité.

« Vous prétendez, vous, retourner de vous-mêmes dans la cour du Seigneur comme en votre propre habitacle, sans que nul ne vous en empêche : nous autres, nous n'avons pas l'espoir que cela puisse se produire sans l'aide du Seigneur des êtres et nous ne jugeons pas convenable d'attribuer à aucun homme tant de puissance et de si grandes libertés. » (II, 33, p. 112.)

Les âmes ne sont pas divines. C'est le point de vue de l'orthodoxie chrétienne. Arnobe y ajoute une seconde thèse : elles ont été créées par un démiurge, « faisant partie de la cour » du Dieu suprême. Cette thèse, évidemment, n'est pas orthodoxe.

« Apprenez cette vérité du Christ, qui la connut et nous la transmit : les âmes ne sont pas filles du Roi suprême, et il est faux qu'elles sachent et qu'on énonce comme une propriété de leur essence qu'elles ont commencé d'exister en tant que nées, comme on le prétend, de ce Roi même; non, elles sont nées d'un autre père, second après Dieu, bien éloigné de l'Empereur quant aux rangs de dignité et de puissance, mais faisant partie de sa cour et noble encore par la sublimité de sa naissance éminente.

« Si les âmes, comme on le raconte, étaient de la race du Seigneur, et que l'âme eût été engendrée par la Puissance Souveraine, rien n'eût manqué à leur perfection puisqu'elles auraient été procréées par la Vertu toute parfaite. Elles toutes n'auraient eu qu'une même intelligence, un même sentiment commun; elles habiteraient toujours la cour du Roi et n'auraient point quitté ce lieu de la béatitude où elles connaissaient et gardaient en mémoire les doctrines les plus augustes, elles n'eussent point, les folles, gagné ces lieux terrestres où elles habitent des corps opaques, enroulées dans les humeurs et le sang, dans ces outres d'excréments, dans ces vases infects d'urine. » (II, 36, p. 114.)

« Loin de nous donc la pensée impie et monstrueuse que le Dieu tout-puissant, auteur, fondateur, créateur des choses sublimes et invisibles, ait engendré des âmes aussi versatiles, de nul sérieux, de nul poids et de nulle constance, si promptes à glisser au vice, si inclinées à tous les genres de péché; qu'à ces âmes, qu'il savait telles et de telle nature, il ait commandé d'entrer dans la prison des corps, où elles seraient exposées

chaque jour aux orages et aux tempêtes de la fortune; où tantôt elles commettraient, tantôt souffriraient le stupre, périraient par le naufrage, les éboulements, le feu des incendies; où elles seraient réduites à l'indigence, à la mendicité, dévorées par la dent des bêtes, infectées par le poison de leurs glandes; où elles marcheraient boiteuses, perdraient la vue, giseraient liées par la paralysie, deviendraient, en un mot, la proie de toutes les maladies qui affligent la misérable humanité et la châtient de leurs fouets; où encore, oubliant qu'elles sortent d'une même source, d'un même père, d'une même tête, jetant bas et brisant les lois de la parenté, elles renverseraient leurs cités, envahiraient et dévasteraient leurs territoires, asserviraient les hommes libres, violeraient les vierges et les épouses de leurs frères, se voueraient mutuellement la haine, jalouseraient la joie et le bonheur d'autrui; où enfin, après s'être toutes maudites, elles se saisiraient et se mordraient à dents cruelles. Loin de nous cette persuasion impie et monstrueuse que Dieu, salut de tous les êtres, source des vertus, colonne de la bénignité, infiniment sage, juste, qui crée toutes choses parfaites et leur fait conserver les mesures de sa pure excellence, ait rien produit de boiteux, rien qui dévie de la droite ligne, ou qu'il ait été, pour aucun être, cause de misères et de périls, ou qu'il ait ordonné et commandé les actions mêmes qui remplissent et occupent la vie des hommes et en ait établi le cours par un décret personnel. C'est là penser trop bassement de Dieu, c'est détruire sa majesté puissante. Tant s'en faut qu'on le croie l'auteur de ces choses qu'au contraire on s'expose au crime d'impiété sacrilège à lui attribuer la paternité de l'homme, cet être infortuné, misérable, qui se plaint d'exister, qui déteste et déplore sa condition, qui ne voit pas qu'il ait été créé pour d'autre motif que parce qu'on craignait que les maux n'eussent point de sujet matériel où se répandre et afin qu'il y eût toujours des misérables dont les tortures offrissent un aliment à je ne sais quelle Force mystérieuse et cruelle, ennemie du genre humain. » (II, 45-46, p. 116.)

CHAPITRE III

LA MÉTAPHYSIQUE DE LA CHUTE ET DU RETOUR DANS LE *PERI ARCHÔN* D'ORIGÈNE

C'est ici, plus que jamais, le lieu de rappeler ce que nous disions dans notre Avant-Propos : nous ne faisons pas ici travail d'historien, mais de philosophe. Nous n'entreprenons nullement ici une monographie sur Origène, mais nous essayons de dégager clairement un thème qui se trouve chez Origène, et qui a provoqué une réaction de la part de la pensée chrétienne.

Ce thème, cette métaphysique de la chute à partir de l'Un, cette doctrine de l'ensomatose, de la diversification et de la dispersion par la matière, puis du retour par sortie du corps, nous l'avons déjà évoquée à propos des Upanishad, à propos de la tradition dite « orphique », à propos des systèmes gnostiques, et de Plotin surtout. Ce thème se retrouve ici, chez un penseur chrétien contemporain de Mani et de Plotin, et qui a peut-être été le condisciple de Plotin. Ce thème a suscité, dans la pensée chrétienne, une réaction qui a permis à la pensée chrétienne de mieux prendre conscience de ses propres implications, de ses propres exigences : c'est ce qui nous intéresse ici.

Le *Peri Archôn* d'Origène, on le sait, ne nous a été conservé que dans la traduction latine de Rufin. Cette traduction, manifestement, a tronqué ou modifié sur nombre de points le texte grec original. Nous connaissons, par des fragments grecs conservés par Epiphane, Justinien, et par des citations textuelles traduites par Jérôme, certains des passages modifiés ou coupés par Rufin.

L'éditeur allemand du *Peri Archôn,* Paul Koetschau, a utilisé, pour reconstituer par endroits le texte grec d'Origène, les anathématismes du V^e^ concile œcuménique. Ces anathématismes portent-ils réellement tous contre la doctrine d'Origène elle-même, ou seulement sur la forme qu'avait prise l'origénisme au VI^e^ siècle ? Nous ne nous engagerons pas dans l'examen de cette question d'histoire. Nous mentionnerons au passage la prudence

avec laquelle il faut utiliser tel ou tel texte inséré par Koetschau dans son édition. L'origénisme a connu, cela est certain, une évolution depuis le maître alexandrin jusqu'aux moines origénistes du VI[e] siècle. Nous serons prudents dans l'utilisation des anathématismes, mais, répétons-le, notre recherche ne se situe pas ici au plan de l'histoire, mais de l'analyse philosophique, et nous nous intéressons davantage ici au thème lui-même, à la structure métaphysique du mythe qu'à la question de l'auteur. D'ailleurs, ce mythe, nous l'avons vu, n'est pas l'invention d'Origène. La question est simplement de savoir dans quelle mesure Origène a été fidèle aux principes et à la logique interne de ce mythe, aux dépens du christianisme, ou, au contraire, dans quelle mesure il a sacrifié la logique du mythe aux exigences philosophiques du christianisme. Ce qui est certain, c'est que, dans cette synthèse de deux métaphysiques incompatibles et hétérogènes, quelque chose a dû être sacrifié, d'un côté, sinon des deux. Il est difficile aujourd'hui de déterminer jusqu'à quel point Origène a été fidèle à la logique du système dit « origéniste ». Ce qui nous importe ici le plus, c'est le système lui-même, et la critique qu'il a suscitée de la part de l'orthodoxie.

Telle ou telle thèse avancée par Origène dans le *Peri Archôn*, Origène l'eût-il contresignée dix ou vingt ans plus tard ? Telle ou telle thèse du traité *Des Principes* ne se trouve-t-elle pas contredite par tel ou tel texte d'une œuvre ultérieure d'Origène ? Ne faisant pas ici une monographie sur la pensée d'Origène, nous n'entrerons pas dans les discussions nécessaires pour établir ce que fut la pensée d'ensemble et définitive d'Origène. Des monographies sur l'œuvre et la pensée d'Origène existent. Ici, nous poursuivons un autre dessein : Origène a formulé distinctement l'incompatibilité entre certaines thèses métaphysiques du paganisme — la doctrine de l'éternel retour, la doctrine de la transmigration des âmes, celle de l'éternité de la matière, par exemple — et le christianisme [1]. En cela il a aidé la pensée chrétienne à prendre conscience de ses propres exigences métaphysiques. Par ailleurs, au moins à une époque de sa vie, Origène a proposé une vision du monde, une synthèse métaphysique et théologique, qui a suscité de la part d'autres penseurs chrétiens une réaction. Quels sont les grands traits qui caractérisent cette vision des choses, quels sont les motifs métaphysiques qui ont commandé la réaction anti-origéniste, voilà ce qui nous intéresse ici [2].

1. Cf. le texte cité plus loin, p. 399.

2. Le système d'Origène a été exposé par : J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884; E. de Faye, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, t. III, Paris, 1928 ; G. Bardy, article *Origène*, *DTC*, 1931;

L'UN

Au commencement, au principe du système d'Origène, comme de la métaphysique des Upanishad, et de celle de Plotin, il y a l'Un.

Dieu n'est pas un corps. Il est une nature intellectuelle simple. Il est *Monade, Hénade*. Il est Intelligence, et Source d'où toute nature intellectuelle ou toute intelligence procèdent.

« Il ne faut donc pas penser que Dieu soit un corps, ou qu'il soit dans un corps. Mais il est une nature intellectuelle simple, qui n'admet en soi absolument aucune adjonction. Il n'y a pas en lui une part supérieure ni une part inférieure, mais il est totalement *monade*, ou mieux *hénade*. Il est intelligence et source d'où procède toute nature intellectuelle, ou intelligence [3]. »

Dieu est absolument un et simple [4]. Il est Intelligence ou plutôt par-delà l'Intelligence et l'Essence, simple, invisible, incorporel [5].

Nous ne pouvons pas voir la nature de la lumière elle-même, c'est-à-dire la substance du soleil; mais nous voyons sa splendeur et ses rayons, et, à partir de là, nous pouvons imaginer quelle est la source de cette lumière [6].

Les œuvres de Dieu sont comme ces rayons du soleil, par rapport à sa nature elle-même et à son essence. Puisque notre intelligence ne peut par elle-même voir Dieu lui-même comme

R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932; H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Teil 2, 1, Göttingen, 1954; H. Cornélis, *Les Fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris, 1959. Nous citons le *Peri Archôn* d'après l'édition de Paul Koetschau, *GCS*, Leipzig, 1913, désignée par *K.*

3. Origène, *De Princ.*, I, 1, 6, *K.*, p. 21 : Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est.

4. Origène, *In Joh.*, I, 20 : ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν.

5. Origène, *Contra Celsum*, VII, 38 : νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεόν. Invisibilité de Dieu : cf. *De Princ.*, II, 4, 3, K., p. 130, 59; IV, 4, 1, K., p. 348-349.

6. *De Princ.*, I, 1, 6, *K.*, p. 20-21 : Verum non videtur absurdum, si ad evidentiorem rei manifestationem etiam alia utamur similitudine. Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, id est substantiam solis, intueri non possunt; splendorem vero eius vel radios fenestris forte vel quibuslibet luminum brevibus receptaculis infusos intuentes, considerare ex his possumus, fomes ipse ac fons quantus sit corporei luminis.

il est, elle accède à l'intelligence du père de toutes choses à partir de la beauté de ses œuvres [7].

Nous n'avons pas à aborder ici la théologie trinitaire d'Origène.

Notons cependant, car cela importe à notre propos qui est métaphysique, que, selon Origène, la procession du Fils à partir du Père marque un amoindrissement, une dégradation. Le Père est Source de la lumière. Le Fils est splendeur de cette lumière. Seul le Père est à proprement parler incréé et inengendré. Seul le Père peut être déclaré à proprement parler bon. Il ne faut prier que le Père.

On décèle, dans cette théologie, l'action du schème néo-platonicien que nous avons relevé chez Plotin : à partir du Premier, de l'Un, toute procession implique une « descente », un amoindrissement.

Le néo-platonisme est installé au cœur de la théologie origéniste de la Trinité.

LA CRÉATION

Dieu est créateur. En maintenant cette affirmation fondamentale, Origène se sépare de la tradition néo-platonicienne [8]. Tout procède de Dieu par création; il n'y a pas de matière coéternelle à Dieu à partir de laquelle Dieu aurait fabriqué son œuvre [9]. Nous avons déjà cité ce texte, reproduit dans la *Préparation Evangélique* d'Eusèbe, où Origène critique très clairement la doctrine d'une matière préexistante [10].

7. *Ibid.* : Ita ergo quasi radii quidam sunt dei naturae opera divinae providentiae et ars universitatis hujus ad comparationem ipsius substantiae eius ac naturae. Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegit.

8. *De Princ.*, I, *Praef.* 4, *K.*, p. 9 : Primo, quod unus est deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa.

9. *De Princ.*, I, 3, 3, *K.*, p. 51 : Quod autem a deo universa creata sint, nec sit ulla substantia, quae non ab eo hoc ipsum ut esset acceperit, ex multis totius scripturae adsertionibus conprobatur, repudiatis atque depulsis his, quae a quibusdam falso perhibentur, vel de materia deo coaeterna vel de ingenitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam, quam vitae qualitatem atque ordinem a deo insitum volunt. Nam et in eo libello qui Pastoris dicitur, angeli paenitentiae, quem Hermas conscripsit, ita refertur : « Primo omnium crede quia unus est deus, qui omnia creavit atque conposuit; qui cum nihil esset prius, esse fecit omnia; qui est omnia capiens, ipse vero a nemine capitur. »

10. Cf. I^re^ partie, chap. II, p. 130. Cf. aussi *PG*, XII, 47.

La doctrine selon laquelle la matière serait coéternelle à Dieu est incompatible avec le christianisme. Origène le souligne, et énumère les autres thèses métaphysiques du paganisme qui sont incompatibles avec le christianisme : la doctrine selon laquelle Dieu ne se soucierait pas des hommes, le fatalisme astral, et l'éternité du monde. Sur ces points, Origène a donc parfaitement conscience de certaines exigences métaphysiques du christianisme :

« Beaucoup de philosophes écrivent qu'il y a un seul Dieu, créateur de toutes choses : en quoi ils sont d'accord avec la Loi de Dieu. D'aucuns ont même ajouté que Dieu a tout fait et qu'il dirige tout par son Verbe et que c'est le Verbe de Dieu qui règle tout : en quoi ils sont d'accord non seulement avec la Loi, mais avec les Evangiles. La philosophie dite morale et naturelle pense à peu près tout ce que nous pensons. Mais elle est en désaccord avec nous quand elle dit que la matière est coéternelle à Dieu, — quand elle soutient que Dieu ne s'occupe pas des choses périssables, que sa providence est réservée aux espaces lunaires, — quand elle fait dépendre la vie des hommes du cours des étoiles, — quand elle dit que le monde durera toujours et n'aura pas de fin. Et il y a encore beaucoup de points sur lesquels les tenants de cette philosophie sont soit en accord soit en désaccord avec nous [11]. »

Mais, comme nous le verrons, au contraire de la vision biblique des choses, la matière, selon Origène, est créée *après* les natures spirituelles, et pour elles, à cause de leur péché. Deux représentations inverses de la création [12].

CRÉATION ÉTERNELLE

Dans l'enseignement de l'Eglise se trouve contenue la doctrine de la création du monde; le monde a commencé, et il sera détruit. Mais, avant ce monde, qu'y avait-il ? Après ce monde-ci,

11. ORIGÈNE, *Hom. Gen.*, XIV, 3, trad. cit., *SC*, p. 231 : Dissidet vero a nobis, cum Deo dicit esse materiam coaeternam. Dissidet, cum negat Deum curare mortalia, sed providentiam ejus supra lunaris globi spatia cohiberi. Dissident a nobis, cum vitas nascentium stellarum cursibus pendunt. Dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum et nullo fine claudendum. Cf. *Comm. in Epist. ad Rom.*, III, 1, *PG*, XIV, 926/D - 927/C.

12. *De Princ.*, II, 2, 2, *K.*, p. 112.

qu'y aura-t-il ? L'enseignement de l'Eglise ne comporte pas, dit Origène, de réponse précise et claire à cette question [13].

Le « commencement », le « principe » dont il est question dans le premier verset de la Genèse, comme au début de l'Evangile de Jean, ne signifie pas, nous dit Origène, un commencement temporel :

« Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre. » « Quel est, nous dit Origène, le commencement de tout, sinon notre Seigneur et « Sauveur universel », le Christ Jésus, « premier né de toute « créature » ? Or c'est dans ce commencement, c'est-à-dire dans son Verbe que « Dieu fit le ciel et la terre », selon ce que dit l'Evangéliste Jean au début de son Evangile : « Au commence- « ment était le Verbe... » L'Ecriture ne parle pas d'un commencement temporel; mais elle dit que c'est « dans ce commence- « ment (= dans ce principe) qu'est le Sauveur, qu'ont été faits « le ciel et la terre et tout ce qui a été fait [14] ». »

En fait, Origène pense que la création est éternelle. Avant ce monde-ci, il y a eu d'autres mondes; et après ce monde-ci, il y en aura encore d'autres.

« De même que nul ne peut être appelé père, s'il n'y a pas de fils, ni maître sans possession ou esclave, ainsi Dieu ne saurait être appelé tout-puissant, s'il n'y a pas des êtres sur lesquels il exerce sa puissance; et, par conséquent, pour que Dieu se manifeste comme tout-puissant, il est nécessaire que toutes choses existent. Car, si l'on voulait prétendre qu'il y a eu soit des espaces, soit des siècles où ce qui a été fait n'était pas encore fait, on montrerait évidemment par là que Dieu n'était pas tout-puissant dans ces espaces et dans ces siècles, qu'il ne l'est devenu que plus tard, à partir du moment où il y a eu des êtres sur lesquels s'est déployée sa puissance. Il y aurait donc eu du progrès en Dieu; il serait devenu meilleur, puisqu'on ne saurait douter qu'il ne vaille mieux être tout-puissant que de ne l'être pas. Or n'est-il pas absurde de supposer que Dieu ne soit arrivé que plus tard, et par voie de progrès, à posséder ce qui convient à sa nature ? Que s'il n'y a jamais eu de moment où Dieu n'ait été tout-puissant, nous devons nécessairement admettre qu'il y a

13. *De Princ.*, I, *Praef.* 7, *K.*, p. 14 : Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.

14. ORIGÈNE, *Hom. Gen.*, I, 1, trad. cit. De même, PHILON, *De opif. mundi*, 26; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, VII, 58.

toujours eu des êtres par lesquels cette puissance s'est manifestée, des sujets soumis à ce monarque suprême [15]. »

Nous trouvons le même argument dans un fragment cité par Méthode d'Olympe, et rapporté par Photius. Origène, écrit Méthode, a dit que l'univers est coéternel à Dieu. Suit un texte d'Origène : Il n'y a pas de démiurge sans œuvres, ni de tout-puissant sans des sujets de cette toute-puissance. Il est donc nécessaire qu'il n'y ait jamais eu de temps où les êtres créés n'aient pas existé. En effet, s'il y a eu un temps où il n'y avait pas de création, puisque, sans création il n'y a pas non plus de créateur, vois quel blasphème s'ensuit. Mais c'est de plus prêter à Dieu le changement et l'altération, à Dieu qui est immuable et inaltérable; en effet, si ultérieurement il a créé l'univers, il est évident qu'il est passé du non-créer au créer; c'est absurde, d'après les prémisses. Il est donc impossible que l'univers ne soit pas sans commencement ni coéternel à Dieu [16].

« Certains adversaires du christianisme ont l'habitude de nous objecter : si le monde a commencé d'exister temporellement, que faisait donc Dieu avant que le monde ne commence ? Prétendre que la nature de Dieu est oisive et immobile est en même temps impie et absurde, aussi bien que de penser que la

15. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 2, 10, *K.*, p. 41-42, trad. DENIS, *Op. cit.*, p. 153, modifiée : Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione vel servo : ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua transisse vel spatia vel quodcumque illud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis vel saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum : et per hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, si quidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem quam non esse. Et quomodo non videtur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit ut haberet ? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata...

16. MÉTHODE D'OLYMPE, *De creatis*, in PHOTIUS, *Bibl.* 235, *PG*, XVIII, 333; *Methodius*, éd. Bonwetsch, *GCS*, 1917, p. 494 : Ὅτι ὁ Ὠριγένης, ὃν Κένταυρον καλεῖ, ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ μόνῳ σοφῷ καὶ ἀπροσδεεῖ Θεῷ τὸ πᾶν. ἔφασκε γάρ, Εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων (τὸν γὰρ δημιουργὸν διά τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι), ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητής ἐστιν, ὅρα οἷον

bonté à un moment donné n'a pas fait le bien, et que la toute-puissance n'a pas exercé son empire [17]. »

Comme nous le verrons de nouveau plus loin, Origène pare à cette objection des adversaires du christianisme en avançant la thèse de la pluralité des mondes.

Cette puissance bienheureuse et créatrice que nous appelons la Trinité, ce Dieu bon et créateur, il est absurde de supposer qu'il ait pu à un moment donné être oisif. De même, il n'est pas permis de penser que ces vertus de bonté et de puissance cessent jamais d'opérer. Dieu n'a donc jamais manqué d'être créateur, donateur de tout bien, et provident [18].

Dieu a toujours été Père; il a, de toute éternité, eu un Fils unique, qui est sa Sagesse. Dans cette Sagesse, qui est de toute éternité avec le Père, la création est préfigurée de toute éternité aussi [19].

ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν. εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. τοῦτο δὲ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. οὐκ ἄρα δυνατὸν, μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ τὸ πᾶν.

17. ORIGÈNE, *De Princ.*, III, 5, 3, *K.*, p. 272 : Sed solent nobis obicere dicentes : Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet ? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.

18. *De Princ.*, I, 4, 3, *K.*, p. 65-66 : Hanc ergo beatam et ἀρχικήν, id est principatum omnium gerentem ⟨δύναμιν⟩ dicimus trinitatem. Hic est bonus deus et benignus omnium pater, simul et εὐεργετικὴ δύναμις et δημιουργική, id est bene faciendi virtus et creandi ac providendi. Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas. Inlicitum namque est vel leviter suspicari has virtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles. Neque enim extrinsecus inpeditas eas esse putandum est, quae in deo sunt, immo quae deus sunt, neque rursum, cum nihil obsisteret, vel piguisse eas agere et operari quae se digna erant vel dissimulasse credendum est. Et ideo nullum prorsus momentum sentiri potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit. Unde consequens est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus videlicet vel creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia virtute providentiae dispensaret. Et per hoc consequens videtur quod neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando non fuerit.

19. *De Princ.*, I, 4, 4, *K.*, p. 66-67 : Sed rursum in hoc humana intellegentia hebetatur atque constringitur, quomodo possit intellegi semper ex quo deus est fuisse etiam creaturas et sine initio, ut ita dixerim, substitisse eas, quae utique sine dubio creatae esse atque a deo factae credendae sunt. Cum ergo haec inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrubique validissimis occurentibus ac repugnantibus et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus, nobis pro exiguo ac brevissimo sensus nostri captu illud occurit, quod sine omni pietatis periculo confitendum est : deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper « adgaudebat » deus « orbe perfecto », ut per hoc etiam semper laetari intellegatur deus. In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat.

20. *De Princ.*, I, 4, 5, *K.*, p. 67-68 : Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia « omnia in sapientia fecisti ». Et si utique « in sapientia omnia » facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant « in sapientia » ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt. Et hoc opinor Salomonem sentientem vel intellegentem dicere in Ecclesiaste : « Quid est quod factum est ? hoc ipsum quod futurum est; et quid est quod creatum est ? hoc ipsum quod creandum est. Et nihil recens sub sole. Si quis quid loquetur et dicet : ecce novum est hoc, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos. » Si ergo singula, quae « sub sole » sunt, fuerunt iam in illis « saeculis, quae fuerunt ante nos », cum nihil recens sit « sub sole », πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἀεὶ ἦν, ἄλλος δέ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἓν ἀριθμῷ· πλὴν ἑκατέρως δηλοῦται ὅτι οὐκ ἤρξατο ὁ Θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ, [[Sine dubio omnia vel genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit.]]

Le fragment grec est extrait de JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam* (MANSI, IX, 528).

De Princ., I, 2, 2, K., p. 30 : In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter exsistunt vel eorum quae accidunt consequenter,

Les créatures ne sont donc pas inengendrées ni coéternelles à Dieu. Dieu a tout créé dans sa Sagesse, et puisque cette Sagesse a toujours été, les créatures ont toujours été préfigurées dans la Sagesse. C'est, nous dit Origène, ce que signifie ce texte de l'Ecclésiaste : « Ce qui a été est ce qui sera et ce qui s'est fait est ce qui se fera : il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Qu'il y ait quelque chose dont on dise : vois ceci, c'est nouveau ! Cela a déjà été aux siècles qui furent avant nous. » Tous les Genres et toutes les Idées ont toujours existé, et on pourrait peut-être ajouter : même pour les êtres singuliers. Il est donc évident que Dieu n'a jamais commencé de créer [20]. La Sagesse joue ainsi, semble-t-il, chez Origène, le rôle que tient, dans la métaphysique de Plotin, le *Noûs*, le monde intelligible, où tous les êtres sont préfigurés, et préexistent de toute éternité. La différence, c'est que, selon Origène, même au plan intelligible, les êtres sont *créés* dans la Sagesse. Du moins est-ce ce qu'on peut entendre à partir de textes formels, déjà cités, d'Origène. Nous verrons que certains témoignages ultérieurs mettent quelque peu en question cette assurance.

LA PUISSANCE DE DIEU EST LIMITÉE

Le nombre des substances rationnelles créées n'est pas infini. Car il faut dire que la puissance de Dieu est finie; si elle était infinie, elle ne se connaîtrait pas elle-même. Car, par nature, l'infini est incompréhensible. Dieu a donc créé autant d'êtres qu'il a pu en embrasser sous son regard et sous sa providence, et en gouverner [21].

Cette doctrine est attestée également par des citations de Théophile d'Alexandrie : « Il prétend que Dieu, par sa volonté, a créé autant de créatures raisonnables qu'il pouvait en gouverner, comparant ainsi la force de Dieu à la faiblesse des hommes [22]. » « Origène dit : Dieu a fait autant d'êtres qu'il pouvait en concevoir, en tenir sous sa dépendance, en gouverner par sa Providence [23]. » « Il a écrit : que Dieu a créé autant de matière qu'il pouvait en organiser et en répartir entre les formes des choses [24]. »

---

virtute praescientiae praeformata atque disposita : pro his ipsis, quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium viarum dei, continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species.

21. *De Princ.*, II, 9, 1, *K.*, p. 164-165 : In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum vel intellectualium, vel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est enim quod praedefinito aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec compraehensio ulla vel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et incompraehensibile erit.

Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν,... ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὅσων ἠδύνατο περιδράξασθαι καὶ ἔχειν ὑπὸ χεῖρα καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο διακοσμῆσαι. *De princ.*, II, cap. 9, 1, *K.*, p. 164. Texte cité par JUSTINIEN, *Epître à Menas*, MANSI, IX, 489, et IX, 525, *PG*, LXXXVI, 1, 497 C.

22. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Lettre Pascale de 402*, in *Lettres de saint Jérôme*, ep. XCVIII, 17 : Tot dicens voluntate sua Deum condidisse rationabiles creaturas, quot poterat gubernare...

23. *Ibid.* : Tanta fecit Deus quanta poterat conprehendere, et sibi habere subiecta, suaque providentia gubernare.

24. *Ibid.*, 18 : Tantam Deum fecisse materiam, quantam ornare poterat et in rerum formas dividere.

LA CHUTE

Si Origène affirme expressément et à plusieurs reprises [25] son adhésion à la métaphysique chrétienne de la création, on peut se demander cependant si la logique de son système rend une telle affirmation pensable; en d'autres termes, la notion de création est-elle intégrée dans la métaphysique d'Origène, ou bien simplement rapportée comme une pièce étrangère, hétérogène, et en fait incompatible avec les principes métaphysiques, les tendances, qui commandent et informent toute la vision du monde d'Origène ?

Certains témoignages formels laissent entendre qu'Origène aurait enseigné la consubstantialité de tous les êtres intelligibles avec Dieu. Avant leur chute, les natures rationnelles n'auraient été, au sein de l'Un, qu'une seule et même substance. De même, après le retour de toutes les substances à l'unité primitive, elles ne constitueraient, de nouveau, qu'une seule substance. Selon son « homme intérieur », en tant qu'âme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme serait, « d'une certaine manière », de la même substance que Dieu. Nous sommes sur la voie qui conduit au spinozisme.

Citons d'abord le témoignage de Jérôme, qui traduit un texte d'Origène appartenant au livre IV du *Peri Archôn* :

« Il ajoute à la fin de ce même volume : « Toutes les natures « rationnelles, c'est-à-dire le Père et le Fils et l'Esprit saint, « les Anges, les Puissances, les Dominations et les autres Vertus, « l'homme lui-même selon la dignité de l'âme, sont d'une seule « substance. Le titre de nature intellectuelle et rationnelle, dit-il, « convient à Dieu, à son Fils unique, au saint Esprit; il convient « aux Anges, aux Puissances, à toutes les Vertus; il convient « à l'homme intérieur, qui a été créé à l'image et à la ressem- « blance de Dieu... D'où l'on conclut que Dieu, et ces êtres sont, « d'une certaine manière, d'une seule substance. » Il ajoute ce seul mot, *quodammodo*, d'une certaine manière, pour éviter le crime d'un si grand sacrilège; lui qui dans un autre endroit ne

---

25. Cf. par exemple : ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 7, 1, *K.*, p. 86 : Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, sive sanctae illae sint, sive nequam; quae omnes secundum propriam naturam incorporeae sunt, sed et per hoc ipsum, quod incorporeae sunt, nihilominus factae sunt; quoniam quidem « omnia a deo per Christum facta sunt », sicut generaliter Iohannes docet in evangelio dicens : « In principio erat verbum », etc...

veut pas que le Fils et le saint Esprit soient de la substance du Père, afin de ne pas paraître diviser la divinité en parties, le voilà qui accorde la nature du Dieu tout-puissant aux anges et aux hommes [26]. »

L'empereur Justinien, dans une lettre que nous lirons en entier plus loin, nous dit qu'à Jérusalem certains moines professent et propagent les erreurs impies de Pythagore, de Platon et d'Origène. Quelles sont leurs « pernicieuses erreurs » ? Ils disent d'abord ceci :

« Les substances intellectuelles (νόες) étaient hors de tout nombre et de tout nom, en sorte que tous les êtres rationnels (τῶν λογικῶν) étaient une unité (ἑνάδα) par l'identité de la substance et de l'énergie et par la puissance et par l'union à Dieu Logos et par la connaissance; et s'étant prises comme d'une satiété de la charité de Dieu et de la contemplation divine, selon la proportion du penchant de chacune vers le pire, elles ont revêtu des corps plus subtils ou plus épais, et elles ont reçu des noms; de là proviennent les puissances célestes qui servent Dieu... [27]. »

26. Jérôme, *Ep.* CXXIV, *ad Avit.*, 15 : In ejusdem voluminis fine conjungit : « Omnes rationabiles naturas, id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, Angelos, Potestates, Dominationes, caeterasque Virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae. Intellectualem, inquit, rationabilemque naturam sentit Deus, et unigenitus Filius ejus, et Spiritus Sanctus; sentiunt Angeli, et Potestates, caeteraeque Virtutes; sentit interior homo, qui ad imaginem et similitudinem Dei conditus est. Ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae. » Unum addit verbum, *quodammodo*, ut tanti sacrilegii crimen effugeret, et qui in alio loco Filium et Spiritum Sanctum non vult de Patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, naturam omnipotentis Dei Angelis hominibusque largitur.

Voici la traduction de Rufin au même endroit, *De Princ.*, IV, 4, 9, *K.*, p. 362 : Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo caelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae, per hoc quod sapientiae et sanctificationis participant, participium sumunt, et humana anima eiusdem lucis et sapientiae participium sumit, erunt et ista unius naturae secum invicem uniusque substantiae; incorruptae autem sunt et inmortales caelestes virtutes : incorrupta sine dubio et inmortalis erit etiam animae humanae substantia.

27. *Lettre du roi Justinien adressée au saint Concile au sujet d'Origène et de ceux qui pensent comme lui*, Mansi, IX, 536-537, *K.*, p. CXXI et 159 : νόες ἦσαν δίχα παντὸς ἀριθμοῦ τε καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων εἶναι τῶν λογικῶν τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ δυνάμει ⟨καὶ⟩ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει· καὶ ὡς κόρον αὐτῶν λαμβανόντων τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον ἑκάστου τροπῆς λεπτομερέστερα ἢ καὶ παχύτερα σώματα ἀμφιάσασθαι καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι. κἀντεῦθεν τὰς οὐρανίους καὶ λειτουργικὰς ὑποστῆναι δυνάμεις.

Hors de tout nombre et de tout nom... Cela signifie, on ne peut plus clairement, que l'individuation est la conséquence de la chute. Avant l'*apostasis* que constitue la chute, toutes les monades étaient dans l'Unité primitive. Nous aurons une contre-épreuve de cette doctrine dans la thèse prêtée aux origénistes par le XIV[e] anathème du concile de Constantinople : après le retour des monades à l'Un, les corps étant détruits tous les *logikoi* ne constitueront plus qu'une seule Unité.

Les idées prêtées par Justinien aux moines origénistes du VI[e] siècle sont-elles celles d'Origène lui-même ? C'est ici qu'il importe d'être prudent, plus prudent que Koetschau peut-être, dans l'utilisation de la lettre de Justinien et des anathématismes du V[e] concile. Ces idées ici exprimées, nous les retrouvons dans les Centuries des « *Kephalaia gnostika* », maintenant traduites d'après une seconde version syriaque par A. Guillaumont, d'Evagre le Pontique [28]. Il semble, d'après les textes cités par Jérôme, que les principes au moins soient déjà dans Origène, si toutes les conséquences n'ont pas été assumées. La logique du système semble bien se présenter ainsi.

Léonce de Byzance nous a conservé, dans son *De Sectis, Act.* X, v [29], une analyse d'un passage du *Peri Archôn* d'Origène, analyse que l'éditeur Koetschau considère comme une citation permettant de reconstituer un fragment authentique [30] d'Origène, en le complétant avec des citations d'autres auteurs :

« Avant la création du monde, toutes les substances intellectuelles (νόες) étaient pures, — les démons, les âmes et les anges; elles servaient Dieu et observaient ses commandements. Mais le diable, qui avait son autonomie (τὸ αὐτεξούσιον), voulut s'opposer à Dieu; et Dieu le repoussa; toutes les autres puissances (δυνάμεις) se détournèrent avec lui; les unes péchèrent beaucoup (πάνυ), elles devinrent les démons; d'autres moins, elles devinrent les anges; d'autres encore moins, les archanges; et ainsi chacune reçut une condition proportionnée à son propre péché. Restaient les âmes, qui n'avaient pas commis un péché assez grand pour devenir démons, ni assez léger pour devenir des anges. Dieu a donc fait le monde présent, et il a lié l'âme au corps, pour son châtiment. Car Dieu ne fait pas acception de personnes; il n'est pas injuste pour, de toutes ces substances qui sont d'une seule nature (toutes en effet sont rationnelles [λογικά] et immortelles), faire des unes des démons, des autres des âmes, des autres encore des anges; mais il est évident qu'il punit chacune selon son péché : l'une il fait démon, l'autre âme, l'autre ange. Si cela

28. Voir plus loin, p. 451.
29. *PG*, LXXXVI, 1264 sq.
30. Frg. 15; *K.*, p. 95-97.

n'était pas, et si les âmes ne préexistaient pas, pourquoi trouverions-nous certaines, qui viennent de naître, aveugles, alors qu'elles n'ont péché en rien, et d'autres hommes, qui n'ont rien, faisant le mal ? Il est évident qu'il y a une préexistence des péchés pour les âmes, péchés selon lesquels chaque âme reçoit ce qui est juste [31]. Elles sont envoyées loin de Dieu pour leur châtiment, pour recevoir ici-bas un premier jugement ; c'est pourquoi le corps est appelé aussi δέμας, parce que l'âme est liée, enchaînée dans le corps [32].

« S'étant écartées (ἀποστάντες) de leur béatitude première, à cause de la déchéance du premier qui est venue en elles, s'étant incorporées selon différents degrés, elles se sont séparées (ἀπεμερίσθησαν) ; et à partir des substances intellectuelles elles sont devenues les anges, les archanges... [33].

« Elles se sont écartées de l'union de Dieu, ἀποστάντες ... τῆς τοῦ θεοῦ ἑνώσεως [34]. »

On voit, d'après ce fragment reconstitué par Koetschau, que chez Origène, comme chez Plotin, la chute a consisté en une *apostasis*, et cette *apostasis* a été suivie d'une *ensomatose*, et cette ensomatose a provoqué une *fragmentation*, une parcellisation des âmes : les âmes sont devenues, comme chez Plotin, *mérê*. S'étant séparées de l'Unité divine, les âmes sont devenues fragments; elles sont devenues individuelles, et diverses.

Ce thème est commun au néo-platonisme. L'âme, s'étant éloignée du Beau, s'est inclinée vers le mal... [35] « Le second Dieu, cessant d'être près de l'intelligible (πρὸς τῷ νοητῷ) — il aurait été ainsi près de lui-même —, se mit à regarder la matière et, par le soin qu'il en prit, devint étranger à lui-même [36]. » Ce texte de Numénius, plus près de Plotin que d'Origène, nous rappelle un thème que nous avons en effet lu chez Plotin, mais que nous ne voyons pas attesté dans ce qui nous reste des œuvres d'Origène : c'est le souci, le soin de la matière, qui entraîne la chute.

« Clément d'Alexandrie protestait contre cette doctrine si on l'appliquait au Verbe. Mais elle lui paraissait convenable pour expliquer la déchéance de certains anges. Il admettait alors qu'on opposât le multiple à l'unité divine, la dispersion et l'indo-

31. Jusqu'ici Léonce de Byzance.
32. Epiphane, *Panarion*, Haer., 64, 4, *PG*, XLI, 1076. Cf. p. 428.
33. Antipater de Bostra, *Adv. Orig.* (apud Jean Damascène, *Parall. Rupef.*, *PG*, XCVI, 504, et *PG*, LXXXVI, 1264).
34. *Ibid.*
35. Cf. Justinien, *Ep. ad Mennam*, Mansi, IX, 529, *K.*, p. 104 : Ἡ ψυχὴ ἀπορρέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινομένη...
36. Numénius, éd. Thedinga, p. 59, fragment XXVI.

lence à la tension de la vie contemplative [37]. » Ce thème de l'indolence se trouve en effet chez Clément : « Certains glissèrent jusqu'au sol par indolence, parce qu'ils n'avaient pas encore réduit à une seule disposition leur tendance naturelle à se partager entre deux objets [38]. »

« Ce qui s'écarte de Dieu passe de l'unité à la multiplicité. La dispersion est donc la première des fautes; c'est un péché de l'intelligence contre l'éternité divine. Tout relâchement de la contemplation conduit à la déchéance. Les anges se sont dissipés, ce fut leur malheur [39]. »

Pourquoi les substances intellectuelles pures ne sont-elles pas demeurées immobiles, tranquilles, au sein de l'Un ? Pourquoi se sont-elles mises en mouvement ? Pourquoi ont-elles quitté l'Unité primitive ? Pourquoi sont-elles tombées dans des corps divers et sont-elles devenues des choses diverses, célestes et terrestres [40] ? On peut, si l'on se place dans le système d'Origène, se poser ces questions que Plotin lui-même se pose.

Nous l'avons vu par les fragments précédemment cités : les substances intellectuelles créées se sont prises d'une « satiété » de la contemplation divine, κόρος, de dégoût; elles ont été négligentes.

« Lorsqu'il en vient aux créatures rationnelles, écrit Jérôme, Origène dit qu'elles sont tombées, par négligence, jusqu'aux corps terrestres, et il ajoute ceci : « C'est le fait d'une grande « négligence et torpeur, pour chaque être, que de déchoir ainsi « et de s'affaiblir au point de pouvoir, en en venant aux vices, « être enchaîné dans le corps épais des bêtes de somme dépour- « vues de raison. » Et dans les lignes suivantes : « Les uns, « dit-il, par leur volonté propre, demeurent dans le nombre « des saints et dans le service de Dieu. Les autres, par leur « propre faute, sont déchus de la sainteté, et ils en sont venus « à une telle négligence qu'ils se sont même tournés en puis- « sances contraires [41] »

37. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, p. 23.
38. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, vii, 46, *PG*, IX, 465.
39. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, p. 22.
40. Cf. Antipater de Bostra, *Adv. Orig.*, *K.*, p. 96 : Πῶς ἤρξαντο κινεῖσθαι οἱ νόες καὶ πῶς ἔπεσαν εἰς διάφορα σώματα καὶ γεγόνασι διάφορα τάγματα οὐρανίων τε καὶ ἐπιγείων;
41. Jérôme, *Ep. ad Avit.*, 3 : Cumque venisset ad rationales creaturas et dixisset eas per negligentiam ad terrena corpora esse delapsas, etiam hoc addidit : « Grandis negligentiae atque desidiae est, in tantum unumquemque defluere atque evacuari, ut ad vitia veniens, irrationabilium jumentorum possit crasso corpore colligari. » Et in consequentibus : « Quibus, inquit, moti disputationibus, arbitramur

Le premier des deux textes que cite Jérôme semble suggérer, si toutefois on peut se fier à la traduction de Jérôme, qu'Origène semble évoquer la possibilité d'une ensomatose qui descend jusqu'à l'incorporation dans des corps de bêtes. Nous avons vu, chez Plotin, cette idée admise. Origène lui-même l'a-t-il acceptée, au moins à titre d'hypothèse ? Nous verrons qu'Origène critique et rejette la doctrine de la transmigration des âmes. Mais ici, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le monde tout entier est animé : c'est un principe de l'animisme cosmique de la pensée antique. L'animation des êtres inférieurs ne provient-elle pas d'une déchéance, d'une descente de l'âme jusqu'au niveau animal, voire végétal ?

Revenons à la doctrine de la chute.

Prenons un exemple. Un géomètre ou un médecin, tant qu'ils s'exercent dans leur art, leur science leur demeure présente. Mais s'ils se détournent de l'exercice de leur art, s'ils négligent leur science, peu à peu les éléments de leur science leur échappent et tombent dans l'oubli, en sorte que finalement ils ne se souviendront plus de rien. Leur science sera abolie. Inversement, il est certes possible, qu'après un temps de négligence, ils reviennent à eux-mêmes et s'efforcent de réparer leurs oublis, qu'ils retrouvent ce qu'ils avaient perdu. Ainsi en est-il de ceux qui se sont donnés à la science de Dieu. Ils peuvent eux aussi perdre peu à peu cette science [42].

sua sponte alios esse in numero Sanctorum et ministerio Dei; alios ob culpam propriam de sanctimonia corruentes, in tantam negligentiam corruisse ut etiam in contrarias fortitudines verterentur. »

42. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 4, 1, *K.*, p. 63-64 : Ut autem istam deminutionem vel lapsum eorum, qui se neglegentius egerint, ostendamus, étiam similitudine alicuius exempli uti non videtur absurdum. Igitur si sit aliquis qui peritia vel arte, verbi gratia geometriae aut medicinae, paulatim fuerit imbutus usquequo pervenerit ad perfectum, multo scilicet tempore institutionibus atque exercitiis semet ipsum informans, ut ad integrum supradictae artis assumeret disciplinam : huic numquam profecto accidere poterit, ut cum peritus dormierit, evigilet imperitus. Non enim ea, quae per laesionem aliquam vel debilitatem accidunt, in medium adducere aut commemorare nunc convenit; neque enim similitudini propositae exemploque conveniunt. Secundum id ergo, quod proposuimus, geometres ille vel medicus donec exercet se in meditationibus artis suae et rationabilibus institutis, permanet apud eum etiam scientia disciplinae; si vero dissimulet ab exercitiis et neglegat ab industria, paulatim per neglegentiam primo pauca excidunt, tum deinde etiam plura, et ita per multum tempus abeunt omnia in oblivionem, atque universa ex memoria penitus abolentur. Potest sane fieri, ut cum decidere ab initio coeperit et parva adhuc corrumpi neglegentia, si resuscitetur et citius in semet ipsum revertatur, reparet ea, quae adhuc nuper amissa sunt, et recolat ea, quae ab eo fuerant tenui adhuc abolitione sublata. Transferamus nunc haec ad eos, qui dei se scientiae ac sapientiae dediderunt, cuius eruditio atque industria

Négligence, satiété, sont responsables de la chute des substances intellectuelles pures. Elles se sont éloignées de l'Un, elles se sont inclinées. On voit combien ces thèmes sont étrangers à la tradition biblique, et combien ce « péché » des substances rationnelles pures est dépourvu de toute dimension éthique réelle, telle du moins que la Bible comprend l'éthique. En quoi le passage de l'un au multiple peut-il bien être une faute éthique ? Attribuant à des déficiences psychologiques — négligence, satiété — une responsabilité catastrophique, et cosmique, le mythe néo-platonicien évacue par contre les problèmes éthiques réels, qui ne sont, dans sa perspective, que des conséquences de la Chute initiale.

CHUTE PROGRESSIVE ET GRADUELLE

La satiété qui a pris les êtres situés au sommet de la perfection n'a pas provoqué une chute subite, mais progressive et graduelle [43].

LA LIBERTÉ

Par leur propre faute, les substances intellectuelles créées se sont éloignées, plus ou moins vite, plus ou moins loin, dans leur chute. Le jugement de Dieu a confirmé cette libre option. Les unes sont demeurées autour de Dieu, comme sa cour : ce sont les Anges, les Archanges, les Trônes et les Dominations. Les autres se sont éloignées, et sont devenues, comme nous le verrons, des

inconparabilibus omnes reliquas disciplinas supereminet modis, et secundum propositae similitudinis formam vel quae sit adsumptio scientiae, vel quae sit eius abolitio contemplemur ; maxime cum audiamus ab apostolo quod de perfectis dicitur, quia facie ad faciem gloriam domini ex mysteriorum revelationibus speculabuntur.

43. *De Princ.*, I, 3, 8, *K.*, p. 62-63 : Si autem aliquando satietas cepit aliquem ex his, qui in summo perfectoque constiterunt gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est (ita ut fieri possit interdum, si brevis aliquis lapsus acciderit, ut cito resipiscat atque in se revertatur), non penitus ruere, sed revocare pedem et redire ad statum suum ac rursum statuere posse id, quod per neglegentiam fuerat elapsum.

JÉRÔME, *Contra Joh. Hier.*, 19 : Docet Origenes per scalam Jacob paulatim rationabiles creaturas ad ultimum gradum, id est, ad carnem et sanguinem descendere...

astres brillants, la lune et le soleil, les étoiles. D'autres sont descendues plus bas encore : leur ensomatose les a conduites dans la condition humaine. D'autres enfin, déchues d'une manière très grave, sont devenues les puissances hostiles, démoniaques. La diversité des créatures du monde mesure la diversité dans les degrés de la chute [44].

Les substances rationnelles créées sont douées de liberté. Leur chute est le fruit de leur libre arbitre. Toute nature rationnelle est capable de recevoir louange et blâme [45]. Toute créature rationnelle est capable de bien et de mal. Le diable lui-même était capable de bien. Nulle nature qui ne soit capable de bien et de mal, sauf cette nature qui est la Source de tous biens, et celle du Christ. Si quelque autre nature est sainte, elle tient cette sainteté par une inspiration de l'Esprit saint, elle ne la possède pas de par sa propre nature. La sainteté est quelque chose qui lui est conféré, c'est pourquoi elle peut la perdre [46].

A propos du diable, Origène soutient un point de vue qui est parfaitement orthodoxe, et qui sera exprimé maintes fois par les Pères, par Augustin en particulier. Le diable n'est pas mauvais par nature, mais par option libre. Il n'a pas été créé mauvais, mais bon. « En tant qu'il est le diable, il n'est pas l'œuvre de l'artisan divin; en tant qu'il l'est devenu accidentellement, parce qu'il était un être créé (γενητὸς ὤν), comme il n'y a pas d'autre créateur que notre Dieu, il est créature de Dieu [47]. » En cela, Origène s'oppose, avec la pensée chrétienne orthodoxe, aux formes diverses du dualisme gnostique.

Dans l'enseignement de l'Eglise, écrit Origène, il est défini que toute âme rationnelle est pourvue de libre arbitre. Nous ne sommes pas soumis à la Nécessité; nous ne sommes pas contraints de faire de toute manière, même contre notre volonté, le mal ou le bien. Certaines Puissances célestes peuvent bien nous pousser au péché, d'autres nous aider pour notre salut; cependant nous ne sommes pas sous la contrainte de faire ni bien ni mal. Cela contre l'opinion de ceux qui prétendent que le cours des astres détermine les actes humains [48].

Comme les natures raisonnables qui ont été faites au commencement, ont été créées, alors qu'auparavant elles n'étaient pas, par là même qu'elles n'étaient pas et qu'elles ont commencé d'être, elles sont nécessairement changeantes et mobiles, parce que, quelle que soit la vertu communiquée à leur substance, elle ne leur appartient pas par nature, mais elle était donnée par Dieu. Ce qu'elles sont, donc, elles ne le tiennent pas d'elles-mêmes, mais d'un don de Dieu. Or, tout ce qui a été donné peut aussi être enlevé et se retirer. La cause de ce retrait sera que le mouvement de l'âme ne soit pas dirigé droitement et comme il faut. En effet, le créateur a accordé aux esprits créés par lui des mouvements volontaires et libres, par quoi ils s'approprieraient le bien en le gardant par leur propre volonté. Mais la torpeur et la lassitude de l'effort dans la garde du bien et l'éloignement et la négligence des choses meilleures ont donné son origine au retrait du bien. Or, sortir du bien, n'est pas autre chose qu'être établi dans le mal. Et il s'ensuit que dans la mesure où quelqu'un se détourne du bien, dans la même mesure il s'établit dans le mal [49].

---

44. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 6, 2 et 3, *K.*, p. 80-83; JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam*, MANSI, IX, 528; JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 3.

45. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 5, 2, *K.*, p. 70 : Est ergo omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax...

46. *De Princ.*, I, 8, 3, *K.*, p. 99-100 : Secundum nos vero nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax...

Secundum nos namque ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni... Nulla ergo natura est, quae non recipiat bonum vel malum, excepta dei natura, quae bonorum omnium fons est, et Christi...

Si qua autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit.

47. ORIGÈNE, *Comm. in Joh.*, *PG*, XIV, 136 : Serpens fuit aliquando non serpens, *Hom. in Ezéch.*, I, 3, *PG*, XIII, 671.

48. *De Princ.*, I, *Praef.* 5, *K.*, p. 12-13 : Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis ; esse quoque ei certamen adversum diabolum et angelos eius contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendant, nos vero si recte consulteque vivamus, ab huiuscemodi labe exuere nos conemur. Unde et consequens est intellegere, non nos necessitati esse subiectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, inpugnare nos fortasse possint aliquae virtutes ad peccatum et aliae iuvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel recte agere vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quae in nostra sunt posita potestate.

49. *De Princ.*, II, 9, 2, *K.*, 165-166 : Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur; sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac neglegentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum

Origène interprète les chapitres 26-28 d'Ezéchiel comme s'il s'agissait, non du prince de Tyr, mais bien de la chute d'une Vertu céleste. Il ne s'agit pas, dit-il, d'un homme, dans cette prophétie, mais il faut comprendre qu'Ezéchiel raconte la chute d'une Vertu supérieure, qui est tombée de son lieu vers les lieux inférieurs. Les Vertus adverses et ennemies n'ont donc pas été primitivement créées telles; elles ont été créées bonnes, mais elles se sont détournées du bien; elles ont négligé leur bien, elles ne l'ont pas gardé [50].

Ce « prince de Tyr » a été jeté à terre (*Ez.*, 28, 17). C'est dire qu'il n'était pas auparavant à terre, sur la terre. Il s'agit donc bien d'un ange déchu [51].

Comme on l'a remarqué souvent, la doctrine origéniste de la chute n'a aucun rapport avec la doctrine biblique du péché, tel qu'il est présenté par le Jahwiste dans le chapitre III de la Genèse. Pour le Jahwiste, comme pour toute la Bible, le péché est une réalité *historique,* empirique. C'est l'acte historique de l'homme concret qui fait le mal, l'injustice, le crime, etc.

Pour Origène, le premier péché est préhistorique, ou plutôt transhistorique, précosmique : antérieur au monde sensible, il est la cause de ce monde matériel et multiple.

esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret. In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens vel amplius vel parcius bonum neglegens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo videtur semina quaedam et causas varietatis ac diversitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diversitate mentium, id est rationabilium creaturarum (quam diversitatem ex ea causa quam superius diximus putandae sunt concepisse), varium ac diversum mundum crearet.

50. *De Princ.*, I, 5, 4, *K.*, p. 73-74 : Invenimus namque in Hiezechiel propheta duas quasdam prophetias scriptas esse ad principem Tyrri... Secunda vero quoniam evidentissime talis est, ut nihil prorsus de homine, sed de virtute aliqua superiore intellegi debeat, quae delapsa fuerit a superioribus et in inferiora ac deteriora deiecta, ex ipsa deferemus exemplum, ex quo manifestissime demonstretur contrarias istas malignasque virtutes non natura tales esse conditas vel creatas, sed de melioribus venisse in peius atque in deterius esse conversas; beatas quoque illas virtutes non esse talis naturae, quae contrarium recipere non possit, si velit ac neglegat et status sui beatitudinem non omni cautela custodiat.

51. *De Princ.*, I, 5, 4, *K.*, p. 75 : Quod utique significat quia de eo dicitur, qui cum non esset in terra, « in terram proiectus est », cuius etiam « sancta polluta esse » dicuntur. Haec quidem de principe Tyri ex prophetia Hiezechiel, quae in adversariam virtutem referuntur ostendimus, per quae manifestissime demonstratur quod sancta antea virtus haec fuerit ac beata, de qua beatitudine, ex quo in ea « inventa est iniquitas », ruerit in terramque demersa sit, et non per naturam conditionemque talis extiterit — arbitramur ergo dici haec de angelo quodam...

« C'est à ces théologiens gnostiques qu'il a emprunté les principaux éléments de sa doctrine de la chute, pivot de toute sa cosmologie. Mais n'est-ce pas le récit de la Genèse qui lui a suggéré sa doctrine de la chute ? En aucune manière. La chute d'après lui se passe dans le monde transcendant; les acteurs en sont, non pas le premier couple, mais les entités transcendantes elles-mêmes; la cause de leur chute n'a rien à voir avec le péché du premier homme. Origène n'a jamais pris au sens littéral le récit biblique; quand il le commentait, il y mettait, à l'aide de l'allégorie, sa propre doctrine. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le récit de la Genèse lui servait à justifier et à confirmer sa doctrine [52]. »

Il y a cependant entre la doctrine gnostique de la chute et la métaphysique d'Origène, une différence capitale; c'est le rôle qu'Origène attribue à la liberté.

« Si apparente que soit l'affinité qui existe entre la doctrine de la Rédemption d'Origène et celle des grands gnostiques, elle s'en distingue par une très profonde différence. Dans la doctrine de notre théologien, le libre arbitre est un élément essentiel. L'entité rationnelle, qui de chute en chute est devenue un être humain, a failli parce qu'elle l'a voulu. Elle ne se relèvera pas sans qu'elle le veuille. Elle choisira le bien, et c'est alors que commencera son retour à Dieu. Dans les systèmes gnostiques, il n'est pas question de liberté morale. Les docteurs gnostiques enseignaient que l'homme sera nécessairement sauvé. Le salut devient, semble-t-il, affaire de nature. Clément et Origène l'ont nettement aperçu [53]. »

Comme la matérialité, avec la matérialité, la diversification est la conséquence de la Chute.

Lorsqu'il y a une telle diversité dans le monde, et de telles différences entre les êtres rationnels, quelle autre cause faut-il assigner à la diversité de ce monde, si ce n'est la diversité de la chute des êtres qui se sont éloignés de l'Unité d'une manière qui n'est pas égale [54] ?

Le monde est varié et divers; il est constitué de natures rationnelles et divines et de corps divers, et d'êtres animaux, bêtes sauvages, bétail, oiseaux et poissons, etc. Cette diversité, cette variété, provient de la diversité des mouvements par lesquels

52. E. DE FAYE, *Origène*, III, p. 90.

53. *Ibid.*, p. 214.

54. Fragment conservé par JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam*, *K.*, p. 107 : οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, (...) τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτόν... ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων;...

les êtres se sont écartés, par leur chute, de cette unité originelle, et de cette concorde, dans laquelle ils ont été créés par Dieu; ils se sont distraits de cet état de bonté, agités par divers mouvements et désirs qui ont sollicité les âmes; ainsi, ce bien un et indivis ils l'ont divisé en la diversité de qualités des âmes [55].

Dieu, qui est juste, n'a pu créer qu'égales toutes les natures intellectuelles. La diversification, l'inégalité, vient de leur chute, des degrés divers de cette chute. Nous avons déjà vu cette idée exprimée par Origène en divers textes. Abordons maintenant directement le problème que se pose Origène. C'est celui de la justice de Dieu, qui ne peut être l'auteur des inégalités de ce monde, aussi bien angélique qu'humain.

Ce monde, écrit Origène, nous appelons ainsi tout ce qui est soit au-dessus des cieux, soit dans les cieux, soit sur la terre, soit dans ce qu'on appelle les enfers, soit dans quelque autre lieu. Dans ce monde certains être sont dits « supercélestes », c'est-à-dire qu'ils sont vêtus de corps plus célestes et plus splendides; et parmi ceux-ci, même, il convient de distinguer de multiples différences; ainsi, l'Apôtre nous dit qu'autre est la gloire du soleil, autre la gloire de la lune, autre la gloire des étoiles, car même une étoile diffère d'une autre étoile en gloire. Certains êtres sont dits « terrestres », et parmi eux les différences ne sont pas petites. Ainsi parmi les hommes : les uns sont Barbares, les autres Grecs, et parmi les Barbares les uns sont plus sauvages, les autres plus doux. Certains jouissent de lois plus éprouvées, d'autres de lois plus viles et plus rudes; d'autres encore pratiquent des mœurs inhumaines et sauvages, plutôt qu'ils n'usent de lois. Certains hommes sont humiliés et assujettis dès leur naissance, et sont élevés dans l'esclavage, sous la coupe de seigneurs, de princes ou de tyrans; d'autres bénéficient d'une éducation plus libérale et plus rationnelle; les uns sont sains de corps, d'autres sont malades, dès le premier âge, les uns lésés dans la vue, d'autres dans l'ouïe, ou dans le pouvoir de parler; les uns naissent ainsi, d'autres sont privés de leurs sens aussitôt après leur naissance, ou bien souffrent de telles infirmités à l'âge adulte. A quoi bon développer et énumérer toutes les calamités des misères humaines, puisque chacun peut par lui-même les constater ?

Or toutes choses, qui ont été créées, ont été créées par le Christ et dans le Christ, comme le dit saint Paul (*Col.*, I, 16) et le prologue de l'évangile de Jean. Mais dans les psaumes il est

55. ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 1, 1, *K.*, p. 106-107.

aussi écrit : « Tu as fait toutes choses dans la sagesse » (*Ps.* 103, 24). Puisque donc le Christ, qui est Parole et Sagesse, est aussi « Justice », il en résulte sans doute aucun que ces choses qui ont été créées dans la Parole et dans la Sagesse doivent aussi avoir été créées dans la Justice, qui est le Christ. En sorte que, dans ces choses qui ont été créées, il n'y ait rien qui apparaisse comme injuste, comme fortuit, mais que toutes soient conformes à la règle de l'équité et de la justice. Comment toute cette grande variété des choses, toute cette diversité peut-elle être comprise comme très juste et très équitable [56] ?

Si nous disons que ce monde, pris dans sa variété, a été créé par Dieu, ce Dieu que nous disons être bon et juste et très équitable, nombreux sont ceux qui nous objectent ceci (surtout ceux qui, venant de l'école de Marcion, de Valentin et de Basilide, enseignent que diverses sont les natures des âmes) : comment cela convient-il à la justice de Dieu qui fait le monde, qu'aux uns il accorde une habitation dans les cieux, et non seulement une habitation meilleure, mais encore un degré plus élevé, aux uns le degré des « principautés », aux autres celui de « puissances », « dominations », etc... Pour tout dire en un mot, si au Dieu créateur ne manque ni la volonté de réaliser l'œuvre la plus grande et la meilleure, ni la faculté de la réaliser, quelle cause peut bien exister pour que, créant les natures rationnelles, c'est-à-dire ces êtres dont il est lui-même la cause, il fasse les uns plus élevés, et crée les autres du second, du troisième, et de degrés nombreux encore plus bas et plus mauvais ?

Nos contradicteurs nous font encore objection de ce qui existe sur la terre : les uns naissent avec un sort plus heureux, par exemple de la descendance d'Abraham et sont enfants de la promesse; l'un naît d'Isaac et de Rébecca, qui, encore dans le ventre de sa mère, supplante son frère et avant de naître est aimé de Dieu; les uns naissent dans le peuple hébreu, où ils trouvent l'enseignement de la Loi divine, d'autres parmi les Grecs, qui sont aussi des hommes de sagesse et de science non négligeable; mais d'autres parmi les Aethiopiens, qui se nourrissent de chair humaine, d'autres parmi les Scythes, chez qui on pratique le parricide, ou bien chez les Taures où l'on immole les hôtes. Ils nous disent donc, nos contradicteurs : Une telle diversité dans les conditions et les naissances, diversité dans laquelle le libre arbitre n'entre pas en jeu (en effet, nul ne choisit le lieu ni la condition de sa naissance ni sa nationalité), si ce n'est pas la diversité de la nature des âmes qui en est la cause, c'est-à-

56. *De Princ.*, II, 9, 3 et 4, *K.*, p. 166-168.

dire si ce n'est pas la nature mauvaise de l'âme qui destine tel être à une nation mauvaise, la nature bonne qui fait naître dans un bon peuple, — que reste-t-il comme explication, si ce n'est que tout cela se produit par hasard ? S'il en est ainsi, ce n'est donc pas Dieu qui a fait le monde, et le monde n'est pas régi par une Providence, et par conséquent il n'y a pas lieu d'attendre un jugement de Dieu pour chacune de nos actions [57].

Quant à nous, voici ce que nous répondrons, selon nos forces, pour ne pas nourrir par notre silence l'insolence des hérétiques :

Dieu est bon, et juste et tout-puissant. Lorsqu'il créa au commencement ce qu'il a voulu créer, c'est-à-dire les créatures rationnelles, Dieu n'a pas eu d'autre motif de créer que lui-même, c'est-à-dire sa bonté. Puis donc qu'il était lui-même la cause de ces êtres qu'il allait créer, lui en qui il n'y a ni variété ni changement ni impossibilité, il a créé tous les êtres égaux et semblables, puisqu'il n'existait devant lui aucune cause de variété ni de diversité. Mais, comme les créatures rationnelles elles-mêmes, ainsi que nous l'avons souvent montré, sont gratifiées de la faculté du libre arbitre, cette liberté de sa propre volonté a incité chacune soit au progrès par l'imitation de Dieu, ou bien l'a entraîné à la déchéance par négligence. Et voilà la cause de la diversité parmi les créatures rationnelles, qui ne provient ni de la volonté ni du jugement du Créateur, mais de la décision de la propre liberté de chacune [58].

La cause de la diversité des créatures rationnelles ne trouve pas son origine dans la volonté ni dans la décision du Créateur, mais procède de la chute des créatures... Voilà la thèse métaphysique avancée par Origène, thèse diamétralement opposée à l'une des thèses essentielles qui caractérisent la métaphysique

57. *De Princ.*, II, 9, 5, *K.*, p. 168-169.

58. *De Princ.*, II, 9, 6, *K.*, p. 169-170 : Bonum esse et iustum et omnipotentem deum creatorem universorum, quibus valuimus ex divinis scripturis adsertionibus in superioribus frequenter ostendimus. Hic cum « in principio crearet » ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque inpossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae, sicut frequenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocabit vel ad defectum per neglegentiam traxit. Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio.

de la théologie biblique : la diversité des créatures provient d'un acte créateur expressément voulu et béni.

C'est pour échapper à la thèse gnostique selon laquelle les natures spirituelles ont été créées diverses, et par différents créateurs, qu'Origène avance sa propre thèse. Si le Créateur est unique, comment en effet expliquer la diversité des créatures. Pour échapper au dualisme, Origène propose sa propre théorie : la diversité des êtres n'a pas sa cause dans le Créateur, mais dans la diversité des degrés de chute [59].

La diversité parmi les hommes, la diversité d'intelligence et de spiritualité, s'explique de la même manière, et ne constitue qu'un cas particulier de cette loi générale : la diversification des substances intellectuelles déchues provient des degrés divers de leur abaissement. Ainsi s'explique, chez les hommes, la diversité des degrés d'intelligence, par la faute antérieurement commise [60].

« Mais voici Dieu en présence d'une république d'esprits qui exigent l'égalité des droits, en vertu de la justice et de la bonté du Créateur lui-même. Il faut bien la leur accorder, et s'ils la perdent, les en rendre responsables. Dès lors, comme le sort de cette cité céleste détermine l'histoire d'ici-bas, la cosmologie ne dépend plus de l'acte créateur. Elle repose sur une sorte de procession, due à l'initiative des créatures spirituelles, contrôlée

59. *De Princ.*, I, 8, 2, *K.*, p. 98 : Ne forte incurramus in illas ineptas atque impias fabulas eorum, qui naturas spiritales diversas et ob hoc a diversis conditoribus institutas tam in caelestibus quam etiam inter animas hominum fingunt, dum et uni eidemque conditori diversas naturas rationabilium creaturarum adscribi videtur absurdum, sicut vere absurdum est, et causam tamen in eis diversitatis ignorant. Aiunt enim consequens non videri ut unus atque idem conditor, nulla extante causa meritorum, aliis potestatem dominationis iniungat, alios subiciat dominantibus, aliis tribuat principatum, alios subiectos esse principibus faciat. Quae utique omnia, ut ego aestimo, consequentia rationis huius, quam supra exposuimus, redarguit atque confutat, per quam causa diversitatis ac varietatis in singulis quibusque creaturis ostenditur ex ipsarum motibus vel ardentioribus vel pigrioribus, secundum virtutem vel secundum malitiam, non ex dispensantis inaequalitate descendere.

60. *De Princ.*, II, 8, 4, *K.*, p. 162 : Quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil aut perexiguum aliquid. Et inde est unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtunsissimi et penitus indociles nasci. Verum tamen quod diximus mentem in animam verti vel si qua alia quae in hoc videntur aspicere, discutiat apud se qui legit diligentius et pertractet; a nobis tamen non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa.

par la Providence divine. C'est pourquoi une telle doctrine n'est qu'une ébauche de philosophie chrétienne; elle est construite à partir de l'idée de création, et non pas avec elle [61]. »

La diversification des fonctions angéliques n'est pas non plus le fruit de l'arbitraire ni du hasard, mais elle est proportionnée aux mérites de chaque archange ou ange. Ce n'est ni par hasard ni par nature qu'à tel ange est attribuée telle fonction, afin que là non plus on n'accuse pas le Créateur d'injustice. C'est le mérite qui est au principe de l'attribution à chacun de sa propre fonction [62].

Cette idée, que la diversification est le résultat d'une chute, est, peut-on dire, un des thèmes fondamentaux d'une métaphysique qu'on peut appeler néo-platonicienne, et dont l'expression se retrouve depuis Plotin, jusqu'à Bergson : dans l'*Evolution créatrice* aussi, la diversification des êtres, l'individuation, est le résultat d'un mouvement négatif de retombée, de chute; la matérialité, qui n'est que la détente ou l'inversion du courant de conscience lancé à travers la matière, préalablement constituée par la défaite ou l'asthénie d'un moment antérieur de l'Elan vital, est responsable de l'apparence multiple des choses, de leur fragmentation, de leur complexité, de l'individuation des âmes, et du chosisme de notre intelligence.

61. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, p. 24-25.

62. Origène, *De Princ.*, I, 8, 1, *K.*, p. 94-95 : Simili quoque ratione etiam de angelis utendum puto nec aestimandum quoniam fortuito accidat, ut illi angelo illud iniungatur officium, verbi gratia, ut Rafaëlo curandi et metendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaëlo mortalium preces supplicationesque curare. Haec enim officia promeruisse eos non aliter putandum est, quam ex suis quemque meritis et pro studiis ac virtutibus, quae ante mundi istius compagem gesserint, suscepisse... Quae omnia, ut diximus, non fortuito neque indiscrete, sed aptissimo et iustissimo dei iudicio ordinata sunt et pro meritis disposita ipso iudicante et probante... Quae utique omnia non casu neque fortuito geri, neque quia naturaliter tales facti sint, aestimandum est, ne etiam in hoc factoris inaequalitas accusetur; sed pro meritis et virtutibus ac pro uniuscuiusque vigore et ingenio deferri a iustissimo et aequissimo moderatore omnium credendum est deo.

De Princ., I, 8, 4, *K.*, p. 101 : Puto ergo, secundum quod mihi videtur, quod praecedens disputatio sufficienter ostenderit quod non indiscreto vel fortuito aliquo casu isti principatus teneant principatum vel ceteri ordines suum quisque sortiatur officium, sed et pro meritis suis gradum dignitatis huius adepti sunt, licet non sit nostrum vel scire vel quaerere, qui illi actus fuerint, per quos in istum ordinem venire meruerint. Sed hoc tantum scire sufficit ad dei aequitatem et iustitiam demonstrandam, quia secundum sententiam apostoli Pauli « personarum acceptio non est apud deum », quin potius omnia pro meritis singulorum profectibusque dispensat.

LA MATÉRIALISATION

La matérialité est une conséquence de la chute.

Tous les êtres matériels sont des substances intellectuelles déchues. Tous les êtres matériels sont donc animés.

Les créatures intellectuelles demeuraient dans un séjour divin, avant de tomber dans les lieux inférieurs, et, de devenir, d'invisibles qu'elles étaient, visibles. Dès qu'elles furent tombées, elles eurent besoin de corps. C'est pourquoi Dieu leur fit des corps, et créa ce monde matériel et visible. Ainsi les substances intellectuelles autrefois pures et bienheureuses sont « soumises à la vanité [63]. »

La matérialisation est une conséquence de la chute, mais, chez Origène, c'est Dieu qui crée la matière à cause de la chute. Ce n'est pas la chute elle-même qui engendre la matérialité. Origène corrige, sur ce point, le thème néo-platonicien. Il corrige la métaphysique dont il use en introduisant l'idée biblique d'une création de la matière [64].

Dans divers textes, le Nouveau Testament parle de la « fondation du monde » (*Mat.*, 13, 35; 25, 34; *Luc*, 11, 50; *Jean*, 17, 24; *Eph.*, 1, 4; *Apoc.*, 13, 13, 8; etc.). Le terme employé est *katabolè*, qui vient du verbe *kataballô*, jeter de haut en bas. Le mot *katabolè* signifie l'action de jeter les fondements, d'où le fondement, la fondation, le principe, le commencement (cf. Bailly, sub verbo). Origène interprète le mot dans le sens de son système, en allant chercher non pas une étymologie, mais le sens imagé (le geste de jeter en bas) qui est à l'origine du mot, tout

63. Jérôme, *Ep. ad Avit.*, 9 : Statim subjungit : « Divinitatis habitaculum et veram requiem apud superos existimo intelligi, in qua creaturae rationabiles commorantes, antequam ad inferiora descenderent, et de invisibilibus ad visibilia commigrarent, ruentesque ad terram, crassis corporibus indigerent, antiqua beatitudine fruebantur. Unde conditor Deus fecit eis congrua humilibus locis corpora, et mundum istum visibilem fabricatus est; ministrosque ob salutem et correptionem eorum qui ceciderunt, misit in mundum : ex quibus alii certa obtinerent loca, et mundi necessitatibus obœdirent; alii injuncta sibi officia, singulis quibusque temporibus, quae novit artifex Deus, sedula mente tractarent. Et ex his sublimiora mundi loca, sol et luna et stellae, quae ab Apostolo creatura dicuntur, acceperunt. Quae creatura vanitati subjecta est (Rom. VIII) eo quod crassis circumdata corporibus, et aspectui pateat. Et tamen non sponte subjecta est vanitati, sed propter voluntatem ejus qui eam subjecit in spe. »

64. Cf. Origène, *De Princ.*, II, 1, 4, *K.*, p. 110-111; et aussi texte cité p. 130 fragment du *Com. in Gen.* reproduit par Eusèbe, *Praep. evang.*, VII.

comme, de nos jours, un Heidegger procède avec certains mots grecs, pour leur faire exprimer la philosophie de Heidegger. Et Origène nous dit que ce n'est pas par hasard si l'Ecriture utilise le mot *katabolè* pour signifier la fondation du monde, au lieu du terme *ktisis,* qui signifie création : en effet il s'agit bien d'une chute, d'un mouvement de descente de haut en bas, *de superioribus ad inferiora descensum* [65]. On ne peut pas être davantage à contre-sens de l'esprit de l'Ecriture en ce qui concerne la création.

Il ne faut pas, écrit Origène, négliger ce fait remarquable, à savoir que l'Ecriture sainte exprime l'idée de création du monde avec un mot nouveau et propre, en disant *katabolè.* Il est digne d'examen de rechercher ce qui est signifié par ce mot nouveau. Et je pense, puisque la fin et la plénitude des saints sera dans ces choses invisibles et éternelles dont parle l'Apôtre, qu'il faut, à partir d'une méditation sur cette fin, comme nous l'avons fait souvent, penser que le commencement des créatures rationnelles est semblable à cette fin. Si donc les natures intellectuelles ont eu au commencement le mode d'existence qu'elles espèrent avoir à la fin, c'est qu'elles étaient déjà, sans aucun doute, au commencement, parmi ces « choses invisibles et qui sont éternelles ». S'il en est ainsi, la descente des régions supérieures aux régions inférieures ne s'effectue pas seulement pour ces âmes qui l'ont mérité de par la variété de leurs mouvements, mais aussi pour ces natures qui ont été entraînées, pour le service cosmique, des régions supérieures et invisibles à ces régions inférieures et visibles, quoique ne le voulant pas. « Car la créature a été soumise à la vanité, ne le voulant pas... » Les âmes, à cause de l'excessive déchéance de leur intelligence, ont été enfermées dans ces corps épais et compacts : c'est pour elles, à qui cela était désormais nécessaire, que ce monde visible a été créé [66].

65. ORIGÈNE, *De Princ.,* III, 5, 4, *K.,* p. 275.

66. ORIGÈNE, *De Princ.,* III, 5, 4, *K.,* p. 273 : Illud sane otiose praetereundum esse non arbitror, quod scripturae sanctae conditionem mundi novo quodam et proprio nomine nuncuparunt, dicentes καταβολήν mundi ... Dignum igitur videtur inquirere, quid est quod hoc novo nomine indicetur. Et arbitror, quoniam quidem finis et consummatio sanctorum erit in his « quae non videntur et aeterna sunt », ex ipsius finis contemplatione, sicut in superioribus frequenter ostendimus, simile etiam initium rationabiles creaturas habuisse censendum est. Et si tale initium habuerunt, qualem finem sperant, fuerunt sine dubio iam ab initio in his, « quae non videntur et aeterna sunt. Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus

ANIMISME COSMIQUE

L'animisme cosmique n'était pas, bien entendu, une invention d'Origène. C'est bien plutôt la réaction de la pensée chrétienne contre cet animisme cosmique largement répandu dans la mentalité antique qui constitue une originalité. Plotin, pour ne citer que lui, le professe formellement : « Le soleil aussi est un dieu parce qu'il est animé, les astres aussi, et nous aussi... » (*Enn.,* V, 1, 2, ligne 40.)

Dans la préface du *Peri Archôn,* Origène nous dit qu'en ce qui concerne le soleil, la lune et les étoiles, savoir s'ils sont animés ou sans âme, cela n'est pas clairement enseigné par la tradition ecclésiastique [67]. Mais nous savons par des textes et des fragments divers qu'Origène, quant à lui, fidèle à la logique de son système, enseignait cette animation des astres. C'est à cause d'un péché que les substances intellectuelles se sont revêtues de ces corps massifs que sont le soleil, la lune et les étoiles [68].

ad haec inferiora et visibilia deducti sunt, licet non volentes. « Vanitati quippe creatura subiecta est non volens... » » (...) Et his animabus quae ob nimios defectus mentis suae crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus, et propter eos, quibus hoc erat necessarium, mundus iste visibilis institutus est. Ex hoc ergo communiter omnium per hanc significantiam, id est per καταβολήν, a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. Cf. aussi *Comm. in Joh.,* XIX, 22 : πῶς γὰρ δύναται ἔχειν τι ὁ κόσμος οὗτος ἄνω, οὗ ἡ κτίσις καταβολή ἐστιν; οὐ γὰρ ὡς ἔτυχεν ἀκουστέον τοῦ « Πρὸ καταβολῆς κόσμου » (...). καίτοι γε ἐδύναντο λέγειν « πρὸ κτίσεως κόσμου » καὶ μὴ χρήσασθαι τῷ τῆς « καταβολῆς » ὀνόματι. ὅλος οὖν ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐν καταβολῇ ἐστιν.

67. *De Princ.,* I, *Praef.* 10, *K.,* p. 16 : De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur.

68. *De Princ.,* I, 7, 3, *K.,* p. 87-89 : Sed ut manifestius hoc intellegi possit, etiam illud primo debemus inquirere, si animantia haec esse et rationabilia intellegi fas est; tum deinde utrum animae ipsarum pariter cum ipsis corporibus extiterint, an anteriores corporibus videantur; sed et post consummationem saeculi si intellegendum est eas relaxandas esse corporibus, et sicut nos cessamus ab hac vita, ita etiam ipsae a mundi inluminatione cessabunt. Quamvis haec inquirere audaciae cuiusdam videatur, tamen quoniam captandae veritatis studio provocamur, quae possibilia nobis sunt secundum gratiam spiritus sancti scrutari et pertemptare non videtur absurdum.

Putamus ergo posse ea per hoc animantia designari, quod et mandata dicuntur accipere a deo, quod utique non nisi rationabilibus animantibus fieri solet. Ait ergo... mandatum : « Ego autem omnibus stellis praecepi ». Quae sunt autem ista praecepta ? scilicet ut unum-

« Le νοῦς, c'est-à-dire l'intellect, en tombant est devenu âme, et inversement l'âme, édifiée par les vertus, deviendra intellect, nature intellectuelle. Nous pouvons le découvrir en scrutant le cas de l'âme d'Esaü, qui, à cause d'antiques péchés, à cause de péchés antérieurs, a été condamné à une vie pire. Et à propos des êtres célestes il faut affirmer que l'âme du soleil n'a pas commencé d'exister au moment où le monde a été créé, mais avant qu'il n'entre dans ce corps lumineux et ardent. Au sujet de la lune et des étoiles pensons la même chose : pour des causes antécédentes, et quoique contre leur gré, elles ont été soumises à la vanité, en vue des récompenses futures, pour faire non pas leur propre volonté, mais la volonté du Créateur, par qui elles ont été distribuées à ces divers offices [69]. »

---

quodque astrum suo ordine suisque cursibus indultae sibi quantitatis splendorem praebeant mundo. Aliis enim hi, qui vocantur planetae, moventur ordinibus, aliis hi, quos ἀπλανεῖς vocant. In quo illud manifestissime ostenditur, quod neque motus ullius corporis sine anima effici potest, neque quae animantia sunt, possunt aliquando esse sine motu. Stellae vero cum tanto ordine ac tanta ratione moveantur, ut in nullo prorsus aliquando cursus earum visus sit impeditus, quomodo non ultra omnem stoliditatem est tantum ordinem tantamque disciplinae ac rationis observantiam dicere ab inrationabilibus exigi vel expleri ? Apud Hieremiam sane etiam « regina caeli » luna esse nominatur. Quodsi animantes sunt stellae et rationabiles animantes, sine dubio videbitur inter eas etiam profectus aliqui et decessus.

69. Citation d'ORIGÈNE conservée et traduite par JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 6, *K.*, p. 161 : Et post multum de anima tractatum, haec intulit : « νοῦς, id est *mens* corruens, facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet. Quod et de anima Esaü scrutantes possumus invenire, propter antiqua peccata eum in deteriori vita esse damnatum. Et de coelestibus requirendum est, quod non eo tempore quo factus est mundus, solis anima, vel quodcumque eam appellari oportet, esse coeperit, sed antequam lucens illud et ardens corpus intraret. De luna et stellis similiter sentiamus, quod ex causis praecedentibus, licet invitae, compulsae sint subjici vanitati, ob praemia futurorum, non suam facere, sed Creatoris voluntatem, a quo in haec officia distributae sunt. »

ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 7, 4, *K.*, p. 89-90 : Iam vero ea, quae animantia esse et rationabilia consequentia disputationis invenit, utrum cum corporibus pariter animata videantur eo in tempore, cum dicit scriptura quia « fecit deus duo luminaria magna, luminare maius in principatum diei et luminare minus in principatum noctis, et stellas », an non cum ipsis corporibus, sed extrinsecus factis iam corporibus inseruerit spiritum, pervidendum est. Ego quidem suspicor extrinsecus insertum esse spiritum, sed operae pretium videbitur de scripturis hoc ostendere. Nam per coniecturam facilis assertio esse videbitur, scripturarum autem testimoniis utique difficilius adfirmatur. Nam per coniecturas ita possibile est ostendi. Si hominis anima, quae utique inferior est, dum hominis est anima, non cum corporibus ficta, sed proprie et extrinsecus probatur inserta, multo magis eorum animantium, quae caelestia designantur.

Citation par JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 4, *K.*, p. 90 : Solem quoque et

Le soleil et la lune et les astres, eux aussi faisaient partie de cette même unité des êtres rationnels; de par leur penchant vers ce qui est pire, ils sont devenus ce qu'ils sont maintenant [70].

Le soleil, la lune et les étoiles, ne sont pas incapables de conversion. Job le dit bien : « les étoiles ne sont pas pures à ses yeux... » (*Job*, 25, 5). Elles sont donc capables de péché. En fait, elles ont péché, pour devenir ce qu'elles sont, c'est-à-dire matérielles [71].

Le texte célèbre de saint Paul (*Rom.*, 8, 19) sur la création « soumise à la vanité », Origène l'interprète dans la perspective de son système. Ce texte signifie, selon Origène, que les substances intellectuelles préexistantes ont été, par leur faute, soumises à la vanité qu'est la matérialité [72] .

---

lunam et astra cetera esse animantia; immo quomodo nos homines ob quaedam peccata his sumus circumdati corporibus, quae crassa sunt et pinguia, sic et caeli luminaria talia vel talia accepisse corpora, ut vel plus vel minus luceant; et daemones ob maiora delicta aërio corpore esse vestitos.

JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam* (MANSI, IX, 513 D), *K.*, p. 91 : τὸ λέγειν τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ἔμψυχα καὶ λογικάς τινας εἶναι δυνάμεις.

JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam* (MANSI, IX, 532), frag. 13, *K.*, p. 91 : ὅτι δὲ πρεσβυτέρα ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου τῆς ἐνδέσεως αὐτοῦ τῆς εἰς τὸ σῶμα, μετὰ τὸ συλλογίσασθαι ἐκ συγκρίσεως ἀνθρώπου τῆς πρὸς αὐτὸν καὶ ἐντεῦθεν ἀπὸ τῶν γραφῶν οἶμαι ἀποδεῖξαι δύνασθαι.

ORIGÈNE, *Contra Celsum*, V, 10, *PG*, XI, 1196 : εἴπερ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῶά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα, καὶ ἐφωτίσθησαν τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ὑπὸ τῆς σοφίας, ἥτις ἐστὶν ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου. Καὶ γὰρ τὸ μὲν αἰσθητὸν φῶς αὐτῶν ἔργον ἐστὶ τοῦ τῶν ὅλων δημιουργοῦ, τὸ δὲ νοητὸν τάχα καὶ αὐτῶν καὶ ἐκ τοῦ ἐν αὐτοῖς αὐτεξουσίου ἐληλυθός.

70. In JUSTINIEN, *Lettre au concile*, *K.*, p. CXXII et 159; cf. Anathématisme III du Concile de Constantinople, *K.*, *Ibid.* ἀλλὰ μὴν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα, ἐκ τῆς ἐπὶ τὰ χείρω τροπῆς τοῦτο γεγονέναι, ὅπερ εἰσί.

71. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 7, 2, *K.*, p. 87 : Primo ergo videamus, quid ipsa ratio de sole et luna ac stellis inveniat, si rectum est quod quidam putant, convertibilitatis eos esse alienos; et quantum fieri potest de sanctis scripturis primo adhibeatur assertio. Iob namque ita videtur ostendere, quod non solum stellae possint subditae esse peccatis, verum etiam quod « mundae non sint » a contagione peccati. Ita namque scriptum est : « Stellae quoque non sunt mundae in conspectu eius. »

72. *De Princ.*, I, 7, 5, *K.*, p. 91-93 : Sed videamus si qua proprie etiam de ipsis caelestibus significantia apud scripturam sanctam possumus invenire. Paulus apostolus ita ait : quoniam, inquit, « vanitati creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei ». (...) Sed et alibi ipse apostolus dicit : « Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum dei exspectat ». Et iterum alibi ait : « Non solum autem, sed et ipsa creatura congemescit et condolet usque nunc. » (...) Et primo ergo videamus quae est « vanitas », cui « creatura subiecta est ». Ego quidem arbitror non aliam esse vanitatem quam corpora; nam licet aetherium sit corpus astrorum,

Dans son commentaire de l'Evangile de Jean, Origène nous dit : l'âme du soleil aussi, qui est dans un corps, et toute la création au sujet de laquelle l'Apôtre dit : « Toute la création soupire et gémit jusqu'à maintenant... », « toute la création est soumise à la vanité... [73]. »

Et le texte non moins célèbre, *Phil.*, I, 23, « Je désire être résolu et être avec le Christ... », Origène l'applique aux astres qui, eux aussi, comme Paul, désirent être résolus et revenir au Christ. Mais, demeurer dans ce corps céleste et lumineux, pour le soleil, est plus nécessaire, à cause de la révélation des enfants de Dieu... [74].

De même que notre corps est composé de plusieurs membres, et qu'il est informé par une seule âme, ainsi l'univers est comme un immense animal, qui est tenu par la force de Dieu comme par une seule âme [75].

---

tamen materiale est. Unde et Salomon mihi videtur universam corpoream naturam velut onerosam quodammodo et vigorem spirituum retardantem hoc modo compellare : « Vanitas vanitatum, omnia vanitas, dixit Ecclesiastes, omnia vanitas. » « Respexi enim, inquit, et vidi universa quae sub sole sunt, et ecce omnia vanitas. »

Huic ergo « vanitati creatura subiecta est », illa praecipue creatura, quae utique maximum in hoc mundo et egregium operis sui obtinet principatum; id est, sol et luna et stellae « vanitati subiecta » dicuntur, corporibus indita atque ad inluminandi officium humano generi deputata. Et « non, inquit, volens creatura haec vanitati subiecta est ». Non enim voluntate exhibendum suscepit ministerium « vanitati », sed quoniam volebat ille, qui subiciebat, propter eum, qui subiecit...

73. ORIGÈNE, *Comm. in Joh.*, I, *PG*, XIV, 52 : καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου ἐν σώματι, καὶ πᾶσα ἡ κτίσις, περὶ ἧς ὁ Ἀπόστολός φησι· Πᾶσα ἡ κτίσις κ.τ.λ... (*Rom.*, 8,20-22).

74. *De Princ.*, I, 7, 5, *K.*, p. 93 : Puto enim quia similiter possit etiam sol dicere quia « optarem resolvi (vel « redire ») et esse cum Christo; multo enim melius ». Et Paulus quidem addit : « Sed permanere in carne magis necessarium propter vos »; sol vero potest dicere : Permanere autem in hoc caelesti et lucido corpore magis necessarium propter revelationem filiorum dei. Eadem sane etiam de luna et stellis sentienda sunt ac dicenda.

Cf. frag. 14, in JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam* (MANSI, IX, 532), *K.*, p. 93 : νομίζω γὰρ ὅτι λέγοι ἂν ὁ ἥλιος ὅτι κάλλιον « ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον ». καὶ ὁ μὲν Παῦλος· « ἀλλὰ τὸ ἐπιμένειν τῷ οὐρανίῳ τούτῳ σώματι ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς », ὁ δὲ ἥλιος· τὸ ἐπιμένειν τῷ οὐρανίῳ τούτῳ σώματι ἀναγκαιότερον διὰ τὴν ἀποκάλυψιν τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων λεκτέον.

75. ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 1, 3, *K.*, p. 108 : ... Sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam inmensum atque inmane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur.

La diversité du monde ne peut subsister sans les corps [76].

« Dieu, par un art ineffable de sa sagesse, transformant et réparant tout ce qui se fait d'une manière quelconque, pour le faire tourner à quelque chose d'utile et au bien commun, ramena à l'unité ces créatures qui se séparaient les unes des autres par la contrariété de leurs pensées, pour qu'elles formassent, malgré la diversité de leurs mouvements, la plénitude harmonieuse et parfaite d'un seul monde, et que la variété même de leurs volontés tendît à une même fin [77]. »

L'ENSOMATOSE

Les substances intellectuelles pures sont donc tombées selon des degrés divers, et en tombant elles se sont matérialisées et diversifiées.

Certaines de ces natures intellectuelles sont devenues des âmes.

Origène joue sur une consonance, qui n'a évidemment aucune portée étymologique réelle, entre *psuchè* (âme) et *psuchros* (froid). Les âmes sont des intelligences *refroidies*. C'est à cause de leur péché, commis avant l'existence empirique, que les âmes sont venues dans des corps opaques [78].

Des témoignages divers, de Jérôme, d'Epiphane, de Justinien, confirment qu'en effet Origène a avancé dans le *Peri Archôn* la thèse même de cette « antique doctrine » dont nous avons trouvé l'expression dans des fragments orphiques : l'âme est tombée dans le corps par suite d'une faute commise antérieurement, et pour y être châtiée et purifiée.

Origène, écrit Epiphane, dit que l'âme humaine préexistait; que les âmes étaient des Anges et des Puissances d'En Haut. Mais ils sont tombés dans le péché, et c'est pourquoi, par châtiment, ils ont été enfermés dans ce corps. Les âmes sont envoyées par Dieu pour subir un châtiment, afin de subir ici un premier jugement. C'est pourquoi, dit Origène, le corps est appelé *demas*,

---

76. *De Princ.*, II, 1, 4 : Mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest.

77. *De Princ.*, II, 1, 2, *K.*, p. 107, trad. DENIS, *Op. cit.*, p. 176.

78. *De Princ.*, II, 8, 3, *K.*, p. 157-158 : Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigescere, requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή, a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit.

parce que l'âme est liée *(dedesthai)* dans le corps. Origène imagine de nouveau la vieille doctrine mythique des Grecs... [79].

Qui supportera, écrit encore Epiphane, cette doctrine qu'avance Origène : les âmes étaient des anges dans le ciel, et, après qu'elles eurent péché dans les régions supérieures, elles ont été jetées dans ce monde, et, comme dans des tombeaux et dans des sépulcres, ainsi elles ont été reléguées dans les corps, pour subir les peines de péchés antérieurs. Les corps des croyants ne sont donc pas les temples du Christ, mais les prisons des condamnés [80] ?

Justinien relève la même doctrine chez les moines origénistes du VI^e^ siècle :

« Les entités rationnelles se sont refroidies (s'éloignant) de la charité divine, d'où leur nom d'âmes; c'est à cause d'un châtiment qu'elles ont été revêtues de corps plus épais, les nôtres, et elles ont été appelées hommes. Celles qui en sont venues au comble du mal ont revêtu des corps froids et sombres, sont et se nomment démons et esprits du mal. C'est donc en vertu d'un châtiment et d'une punition pour des péchés commis dans une existence antérieure que l'âme a reçu un corps [81]. »

Le récit jahwiste de la Genèse nous dit que, après la faute de l'homme et de la femme, « Dieu fit à l'homme et à la femme des tuniques de peau. » (*Gen.*, 3, 21.) Origène, après bien d'autres d'ailleurs, interprète ce texte dans son système de l'ensomatose : ces peaux dont Dieu a revêtu l'homme et la femme ne sont rien d'autres que les *corps*.

Dans certains textes, cependant, Origène n'avance pas cette interprétation comme une certitude, et on a pu écrire : « Origène échappe aux conséquences de son système par sa familiarité avec la tradition. Malgré la doctrine qu'il a exposée dans le ***Traité des Principes***, il n'affirme pas avec certitude que les corps soient des tuniques de peaux dont les âmes ont été

79. EPIPHANE, *Panarion, Haer.*, 64, 4, HOLL, II, p. 411; *PG*, XLI, 1076 : τὴν ψυχὴν γὰρ τὴν ἀνθρωπείαν λέγει προϋπάρχειν, ἀγγέλους δὲ ταύτας εἶναι καὶ δυνάμεις ἄνω, ἐν ἁμαρτίαις δὲ ἁμπλακησάσας καὶ τούτου ἕνεκεν εἰς τιμωρίαν εἰς τοῦτο τὸ σῶμα κατακεκλεισμένας, πέμπεσθαι δὲ ἀπὸ θεοῦ ⟨κάτω⟩ πρὸς τιμωρίαν, ὅπως ἐνταῦθα πρώτην κρίσιν ὑποδέξωνται. διόπερ, φησί, καὶ δέμας κέκληται τὸ σῶμα, διὰ τὸ δεδέσθαι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι· τὴν πάλαι Ἑλλήνων μυθώδη ὑπόνοιαν φανταζόμενος.

80. EPIPHANE, *Ep. ad Ioh. Hier.*; JÉRÔME, *Epist.*, LI, 4 : Illud quoque quis Origene dicente patiatur quod animae angeli fuerint in caelis, et postquam peccaverint in supernis, deiectas esse in istum mundum, et quasi in tumulos et sepulchra sic in corpora ista relegatas, poenas antiquorum luere peccatorum, et corpora credentium non templa Christi esse, sed carceres damnatorum ?

81. In *Lettre de Justinien au Concile et Anathème IV du concile de Constantinople, K.*, p. CXXII et 160.

revêtues pour expier leurs fautes. Cette interprétation du récit biblique qui venait de Philon avait été repoussée ou ignorée par l'ensemble des théologiens [82]. »

« Qu'étaient ces tuniques de peau ? Il est tout à fait absurde, digne d'une vieille femme et non de Dieu, de penser que Dieu a pris des peaux d'animaux égorgés ou morts autrement, pour les coudre à la façon d'un tailleur et en faire des espèces de vêtements. D'un autre côté, dire, pour échapper à cette absurdité, que ces vêtements de peau ne sont pas autre chose que le corps, c'est une assertion probable et qui peut conduire à la persuasion; ce n'est pas pourtant évident comme la vérité. Car si les chairs et les os sont les tuniques de peau, comment Adam dit-il auparavant : « C'est l'os de mes os et la chair de ma chair ? » Dans ces incertitudes et ces perplexités, quelques-uns ont dit que les tuniques de peau étaient la mortalité dont furent enveloppés Adam et Eve, condamnés à mort pour leur péché. Mais ils ne peuvent démontrer comment Dieu et non le péché (ce qui est plus vrai) a fait la mortalité pour le transgresseur. Ensuite ils devraient dire que les os et la chair étaient naturellement incorruptibles, puisque nos premiers parents n'ont été assujettis à la mortalité, par suite de leur péché, qu'après avoir reçu des corps. D'ailleurs, si le Paradis est un certain lieu divin, qu'ils nous disent comment, dans ce lieu, chaque membre exerçait sa fonction, à moins que les membres n'eussent été faits en vain [83]. »

Mais d'autres témoignages semblent bien indiquer qu'Origène a professé, à un moment au moins de son évolution intellectuelle, cette doctrine des « tuniques de peau » assimilées au corps. Un fragment du *De resurrectione* de Méthode d'Olympe nous dit : Origène imaginait une préexistence mythique de nos âmes. Adam et Eve, selon lui, étaient des *intellects nus* avant de revêtir les tuniques de peau; ils étaient absolument incorruptibles, immortels, exempts des besoins naturels tels que le manger, le boire ou le sommeil [84]. Epiphane nous apprend que, selon Origène,

82. R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, p. 62. En ce qui concerne Philon, cf. *Questions sur la Genèse*, I, 53, trad. arménienne.

83. ORIGÈNE, *In Genesim, PG*, XII, 101, trad. DENIS, *Op. cit.*, p. 189.

84. MÉTHODE D'OLYMPE, *De Resurr.*, éd. BONWETSCH, p. 107, *K.*, p. 159 : ἀπίτω γὰρ ἡμῶν πόρρω ὠριγένης καὶ οἱ τοῦ ὠριγένους μύσται, τῶν ἡμετέρων ψυχῶν προϋπαρξιν μυθικῶς φανταζόμενοι. γεγονὼς γὰρ ἐκεῖνος καὶ ὑπάρξας καὶ εἰς ὀντότητα ἐλθὼν μετα τοῦ δερματίνου χιτῶνος (cf. Gen., 3, 21), οὐκ οἶδα πόθεν ὁρμώμενος ἢ παρὰ τίνος τοῦτο λαβών, γυμνοὺς νόους πρὸ τῶν χιτώνων πάντῃ ἀφθάρτους καὶ ἀνεπιδέκτους θανάτου καὶ ῥεύσεως καὶ βρώσεως καὶ πόσεως καὶ ὕπνου τὸν ἀδὰμ καὶ τὴν εὔαν ἐδογμάτισεν εἶναι.

l'homme, Adam, avait perdu, par son péché, « l'image », le fait d'être « à l'image de Dieu ». Et il ajoute : Origène dit aussi que les tuniques de peau représentent le corps [85].

Avant leur chute, les âmes, ou plus précisément les substances intellectuelles pures, étaient donc *nues*, en ce sens qu'elles étaient sans corps, sans ces corps dont elles ont été *revêtues*.

Cette idée selon laquelle le corps est, pour l'âme, un vêtement qui enveloppe l'âme, nous l'avons déjà trouvée dans les Upanishad. Souvenons-nous de ce texte de l'*Elenchos* où il est dit que, selon les Brahmanes, le corps est un vêtement pour l'âme, τὸ σῶμα ἔνδυμα τῇ ψυχῇ [86].

La descente des âmes dans les corps, l'ensomatose, est proportionnée au degré de la chute, en ce sens très précis : les âmes assument des corps d'autant plus épais qu'elles sont tombées plus bas [87].

Les âmes sont dans les corps comme dans des prisons. Et Origène lit dans sa version grecque des Psaumes : « Avant d'avoir été humilié, moi j'ai péché » (*Ps.* 118, 67); « Retourne, ô mon âme, à ton repos » (*Ps.* 104, 7); « Fais sortir mon âme de la prison » (*Ps.* 141, 8). Il interprète ces textes dans le sens de son système de la préexistence et de la chute des âmes [88].

---

85. EPIPHANE, *Panarion, Haer.*, 64, 4, HOLL, II, 412 : τὸ κατ' εἰκόνα δέ φησιν ἀπολωλεκέναι τὸν Ἀδάμ. ἐντεῦθεν φησὶ καὶ τοὺς χιτῶνας τοὺς δερματίνους ἐπισημήνασθαι τὴν γραφήν· ὅτι, φησίν, ⟨τό⟩ « ἐποίησεν αὐτοῖς χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς » τὸ σῶμα, φησίν, ἐστί.

86. *Elenchos*, I, 24, *W.*, p. 28, cité II[e] partie, chap. 1, p. 265.

87. Cf. textes cités p. 406, *Anath.* II, *K.*, p. 159.

88. JÉRÔME, *Contra Ioh. Hier.*, 7 : *Octo ex Origenis erroribus quaestionum capita Joanni objecta ab Epiphanio.* (*PL*, XXIII, 360.)

... Secundum, quod in hoc corpore quasi in carcere sint animae religatae; et antequam homo fieret in paradiso, inter rationales creaturas in coelestibus commoratae sunt. Unde postea in consolationem suam anima loquitur in Psalmis : « Priusquam humiliarer, ego deliqui », *Ps.*, 118, 67. Et : « Revertere, anima mea, in requiem tuam », *Ps.*, 104, 7. Et : « Educ de carcere animam meam », *Ps.*, 141, 8, et caetera his similia.

... Quartum, quod tunicas pelliceas humana corpora interpretetur, quibus post offensam et ejectionem de paradiso Adam et Eva induti sint, haud dubium quin ante in paradiso sine carne, nervis et ossibus fuerint.

EPIPHANE, *Panarion, Haer.*, 64, 4, HOLL, II, 412 : μαρτυρίας δὲ κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν ἐπιπλάσσεται ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, οὐχ οὕτως ἐχούσας οὐδὲ οὕτως ἐκδεδομένας. τὸ γὰρ εἰπεῖν, φησί, τὸν προφήτην « πρὶν ἢ ταπεινωθῆναί με ἐγὼ ἐπλημμέλησα », [ἐξ] αὐτῆς, φησί, τῆς ψυχῆς ὁ λόγος, ὡς ἄνω ἐν οὐρανῷ πλημμελησάσης, πρὶν ἢ ἐν τῷ σώματι τεταπεινῶσθαι· καὶ τὸ εἰπεῖν « ἐπίστρεψον ἡ ψυχή μου εἰς τὴν ἀνάπαυσιν σου », ὡς τοῦ ἀνδραγαθήσαντος ἐνταῦθα ἐν ἀγαθοεργίᾳ, ἐπιστρέφοντος εἰς τὴν ἄνω ἀνάπαυσίν διὰ τὴν αὐτοῦ τῆς ἐργασίας δικαιοπραγίαν. Texte cité aussi par K., p. 158.

Avant d'être ce qu'elles sont, les âmes étaient donc des substances intellectuelles pures *(noes)*. L'âme est un *noûs* déchu, tombé dans un corps. On se reportera au schéma plotinien concernant la procession de l'âme à partir du monde intelligible qui est le *Noûs*, la seconde hypostase. Plotin ne nous dit pas que l'âme est un *noûs* déchu. Mais la procession de l'âme, la descente des âmes marque cependant, nous dit Plotin, dans la plupart des textes, une aventure funeste. Il aurait mieux valu pour l'âme ne pas procéder si avant dans la matière. Ce n'est pas ce qu'il y a de meilleur pour elle. Tout le mal, pour l'âme, vient du corps et de la matière. Les âmes, par leur origine, s'enracinent dans le *Noûs*, et elles ne s'en séparent jamais complètement. Mais elles oublient leur origine divine.

Nous avons donc, chez Plotin et chez Origène, un même schéma général, que l'un et l'autre modulent de différentes façons. Mais le sens du schéma fondamental est le même : le malheur, pour l'âme, c'est d'être descendue, c'est l'ensomatose, la chute dans le corps matériel. Le salut pour l'âme c'est de retourner là-bas d'où elle vient. Schéma commun au néo-platonisme, à la gnose, à l'orphisme et à la théosophie brahmanique. C'est ce schéma qu'adopte Origène.

La doctrine de la préexistence des âmes se retrouve, chez Origène ailleurs que dans le *Peri Archôn*. Par exemple, *In Joh.*, II, 30 et 31 : « L'âme de Jean-Baptiste était plus ancienne que son corps; elle existait antérieurement et fut envoyée pour servir de témoin à la lumière. » *In Joh.*, XIII, 43 : « ... La descente ici-bas des plus nobles âmes qui apportent parmi les hommes les semences salvatrices; elles viennent à contre-cœur et elles soupirent. Puis leur mission terminée, elles remontent avec allégresse. » Dans ce dernier texte, on voit apparaître une idée différente de l'idée plus fréquente dans le *Peri Archôn*, et selon laquelle la descente des âmes dans les corps proviendrait d'une chute. Ici, il s'agit d'une mission salvatrice. Nous retrouvons ainsi, chez Origène, la même ambivalence, au sujet du motif de la descente des âmes et de leur ensomatose, que chez Plotin : explication de type catastrophique, les âmes descendent dans les corps par suite d'une faute; explication « optimiste », les âmes descendent pour illuminer le monde inférieur. On sait que cette même ambivalence se retrouve dans la plupart des systèmes gnostiques.

LE RETOUR

Le mouvement du « retour » chez Origène est analogue, sinon identique, à celui que nous avons observé chez Plotin. Si la chute des natures intellectuelles pures a provoqué leur diversification, leur matérialisation, l'ensomatose, — le mouvement du retour, la « conversion » consistera dans le mouvement inverse: dématérialisation, retour à l'Un. Jusqu'où Origène poussera-t-il la logique interne de son système ? Si l'on en croit certaines expressions qui lui sont attribuées, Origène aurait soutenu, nous l'avons vu, l'unité substantielle primitive de tous les êtres au sein de l'Un. Le mouvement de retour devrait rétablir cette Unité primitive perdue. C'est en effet une telle thèse que ses adversaires reprochent à Origène. Mais Origène n'a-t-il pas été freiné dans le développement logique de ses principes métaphysiques par la doctrine chrétienne ?

Toujours la fin est semblable au commencement : *Semper enim similis est finis initiis.* Tel est le principe métaphysique, explicitement formulé par Origène [89], qui régit en effet sa méta-

89. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 6, 2, *K.*, p. 79-80 : Talem igitur finem videntes, cum « omnes inimici subjecti erunt Christo », et cum « novissimus inimicus destruetur mors », et cum « tradetur a Christo, cui omnia subjecta sunt, regnum deo et patri » : ab isto, inquam, tali fine rerum contemplemur initia. Semper enim similis est finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium; et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem dei, per subiectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur, omnes scilicet hi, qui « in nomine Iesu genu flectentes « per hoc ipsum subiectionis suae insignia declararunt, qui sunt « caelestium et terrestrium et infernorum »; in quibus tribus significationibus omnis universitas indicatur, hi videlicet, qui ab illo uno initio pro suis unusquisque motibus varie acti per diversos ordines pro merito dispensati sunt; non enim in his bonitas substantialiter inerat, sicut in deo et Christo eius et in spiritu sancto. In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate et sapientia ac de ipsa deitate participant.

JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 3 : Rursumque nasci ex fine principium, et ex principio finem. A propos de ce texte, Koetschau note : von Rufin ungenau und lückenhaft übersetzt. Pour le corriger et le compléter, voir Anathème XV du Concile de Constantinople de 543 : « Si quelqu'un dit : la condition des natures intellectuelles sera la même (au terme) que leur condition primitive, lorsqu'elles n'étaient pas encore tombées ou déchues, en sorte que le commencement est identique à la fin, et que la fin est la mesure du commencement; — qu'il soit anathème. »

physique, comme celle que nous avons trouvée dans les Upanishad dans l'orphisme et chez Plotin. En contemplant la fin dernière des choses — Dieu tout en tous —, nous pouvons nous faire une idée du commencement des choses. Le monde multiple procède d'une Unité, il retourne à l'Unité. L'histoire du monde constitue un cycle. A la fin nous retrouverons la même situation qu'au commencement. Il s'agit de faire revenir toutes choses là où elles étaient avant la Chute, c'est-à-dire dans le sein de l'Unité primordiale.

Une telle thèse, une telle vision du monde, s'oppose évidemment, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, à la vision biblique du monde, où il y a bien en effet une Unité au commencement, mais où la procession du multiple à partir de l'Un ne se définit pas par une chute, mais par une création positive. Dans la perspective biblique, la temporalité mesure cette création positive, irréversible. Et l'union à Dieu, entrevue au terme de l'histoire, n'est en aucune manière un *retour* à l'Un, mais une communion respectueuse des diversités créées. Il n'y a pas identité entre le terme dernier des choses et le commencement. Il y aura *plus* au terme qu'au commencement : une création en plus, d'innombrables êtres, appelés à participer à la vie de Dieu. Mais revenons à Origène.

Le mouvement de procession, de l'Un au multiple, sera suivi d'un mouvement de conversion, du multiple à l'Un. Les natures intellectuelles qui sont descendues jusqu'au rang d'âmes incarnées, et même de démons, peuvent remonter ce chemin qu'elles ont parcouru en le descendant. De même que les anges sont devenus des hommes et même des démons, inversement les démons peuvent devenir des hommes, puis des anges.

Lisons à ce sujet le témoignage de Jérôme qui avait sous les yeux le texte grec du *Peri Archôn* :

« A partir de la fin renaît le commencement, et du commencement la fin, et ainsi toutes choses varient, en sorte que celui qui maintenant est homme, peut, dans un autre monde, devenir démon, et celui qui est démon, s'il agit d'une manière encore plus négligente, sera relégué dans des corps plus épais, c'est-à-dire qu'il deviendra homme. » Ainsi, poursuit Jérôme, il mêle tout : d'un Archange peut advenir le diable, et, inversement, le diable peut redevenir Archange. Jérôme cite la traduction d'un fragment d'Origène : « Ceux qui ont certes été flottants, qui ont bougé, mais qui ne se sont pas écroulés, ils seront soumis ... aux Principautés, aux Puissances, aux Trônes, aux Dominations, et peut-être est-ce de ceux-là que sera constitué le genre humain dans l'un des mondes, lorsque, selon le prophète Isaïe, il y aura de nouveaux cieux et une terre nouvelle. Ceux au contraire qui n'auront pas mérité de retourner à leur

premier état en passant par la condition humaine, deviendront le diable et ses anges, et les pires des démons; et, selon la diversité de leurs mérites, seront affectés à des offices divers dans chacun de ces mondes. » Les démons eux-mêmes et les princes des ténèbres, dans un monde, ou dans des mondes, s'ils veulent se convertir à des choses meilleures, deviendront des hommes, et ainsi reviendront à leur condition antérieure et première. Par les supplices et les tourments, qu'ils auront à supporter pendant un temps long ou bref, instruits dans des corps d'hommes, ils reviendront ainsi de nouveau aux sommets angéliques. D'où l'on peut voir que toutes les créatures rationnelles peuvent le devenir à partir de la condition humaine, non pas une fois et dans un cas exceptionnel, mais assez fréquemment. Nous et les Anges nous serons des démons, si nous agissons avec trop de négligence; et inversement, les démons, s'ils veulent embrasser la vertu, parviendront à la dignité angélique [90].

L'homme est, si l'on peut dire, un lieu de passage : les anges qui déchoient passent par le stade humain, les démons qui se repentent et remontent à leur condition première passent aussi, en sens inverse, par le stade humain. Il y a des anges qui deviennent des démons, en passant par l'humanité, des démons qui redeviennent des anges, en passant aussi par l'humanité.

LA DÉMATÉRIALISATION

Ce mouvement de retour est un processus de dématérialisation. Les âmes abandonnent les corps qu'elles avaient assumés, dont elles avaient été revêtues. L'état final sera donc incorporel. Toute la nature matérielle, corporelle, sera abolie. La création tout entière sera libérée de la servitude de la matière [91].

Les substances corporelles, écrit saint Jérôme, à Avitus, seront, selon Origène, complètement abolies. *Corporales substantias penitus dilapsuras.* Ou, à la fin de toutes choses, les corps futurs

90. JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 3.

91. ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 3, 3, *K.*, p. 117-118 : Si ergo haec habere consequentiam videntur, reliquum est ut status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur... ut tunc etiam usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat.

Frag. 19, in JUSTINIEN, *Ep. ad Mennam* (MANSI, IX, 529), *K.*, p. 118 : Εἰ δὲ τὰ ὑποτεταγμένα τῷ Χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα· καὶ οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, ὑποστησομένης δεύτερον, ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῇ.

seront ce qu'est maintenant l'éther et le ciel, et un corps plus pur, s'il peut s'en concevoir. Dans ces conditions, note Jérôme, on aperçoit clairement ce qu'Origène pense de la résurrection.

Pour qu'on ne pense pas, ajoute Jérôme, que ces idées que nous avançons ici soient de notre invention, voici ses paroles : « A la fin et à la consommation du monde, lorsque, comme de prisons et de cachots, les âmes et les créatures rationnelles sortiront, envoyées par le Seigneur, les unes marcheront lentement, à cause de leur nonchalance; les autres voleront selon une course agile et vive, par suite de leur diligence. Comme toutes ont le libre arbitre et peuvent à leur choix embrasser soit la vertu soit le vice, celles-là seront dans une condition bien pire que celles qui est la leur maintenant, celles-ci parviendront à un état meilleur; car les mouvements divers de la volonté et les vouloirs variés dans chaque cas obtiendront des états divers, c'est-à-dire que des Anges deviendront hommes ou démons, et inversement, les démons deviendront des hommes ou des Anges. »

Après avoir traité longuement de tout cela, poursuit Jérôme, Origène, assurant que le diable n'est pas incapable de vertu, et que cependant il n'a pas encore embrassé la vertu, tout à la fin de son discours il discute de la question de savoir si l'ange, ou l'âme, ou le démon, qui sont selon lui d'une seule et même nature, mais de volontés diverses, peuvent devenir, à force de négligence et de stupidité, des bêtes de somme; si, vu la douleur des peines et l'ardeur du feu, il vaut mieux pour eux choisir l'existence d'une bête brute, et habiter dans les eaux, et choisir le corps de tel ou tel animal; en sorte que nous avons à redouter non seulement les corps des quadrupèdes, mais aussi ceux des poissons. A la fin de sa discussion, pour ne pas être accusé de pythagorisme, doctrine qui enseigne la métempsychose, après une discussion aussi criminelle, par laquelle il a blessé l'âme de son lecteur, « ce ne sont pas là, dit-il, à notre avis, des dogmes, mais seulement des questions et des projets, que nous avons avancés, afin qu'ils ne paraissent pas écartés sans avoir été traités : *Haec, juxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque projecta* [92] ».

92. JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 4, *K.*, p. 93-94. Voici le texte latin de la traduction faite par Jérôme du fragment cité d'Origène : In fine atque in consummatione mundi quando velut de quibusdam repagulis atque carceribus missae fuerint a domino animae et rationabiles creaturae, alias earum tardius incedere ob segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam. Cumque omnes liberum habeant arbitrium et sponte sua vel virtutes possint capere vel vitia, illae multo in peiori condicione erunt quam nunc sunt, hae ad meliorem statum pervenient,

Jérôme nous apporte à ce propos des extraits d'Origène qu'il traduit pour Avitus :

« Si tous les êtres ont vécu sans corps, toute la nature corporelle sera consumée, et retournera au néant, elle qui a été faite une fois du néant; et il y aura un temps où l'usage de la nature corporelle sera de nouveau nécessaire [93]. »

« Si, comme la raison et l'autorité des Ecritures l'ont montré, cette nature corruptible doit revêtir l'incorruptibilité, et cette nature mortelle doit revêtir l'immortalité (*I Cor.*, XV), la mort sera absorbée par la victoire, et la corruption dans l'incorruptibilité, et sans doute toute la nature corporelle disparaîtra, puisque c'est dans cette nature corporelle seule que la mort peut exercer son action. » « Si de telles propositions ne sont pas contraires à la foi, peut-être vivrons-nous un jour sans les corps... Celui qui est parfaitement soumis au Christ est censé n'avoir plus de corps; tous les êtres doivent être soumis au Christ, et nous serons sans les corps, lorsque nous lui serons parfaitement soumis. » « Si tous sont soumis à Dieu, tous déposeront leurs corps, et alors la nature universelle de tous les êtres sera abolie. Si la nécessité le requiert une seconde fois, à cause de la chute des natures rationnelles, de nouveau elle existera. Dieu en effet a laissé les âmes dans la lutte et dans le combat, afin qu'elles comprennent que la pleine et totale victoire, elles ne l'atteindront pas par leurs propres forces, mais par la grâce de Dieu. Et c'est pour cette raison que, en rapport avec la diversité des causes, les mondes seront divers, et on écarte ainsi l'erreur de ceux qui prétendent que les mondes sont semblables entre eux [94]. »

---

quia diversi motus et variae voluntates in utramque partem diversum accipient statum, id est ut et angeli homines vel daemones, et rursum ex his homines vel angeli fiant.

93. JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 5 : « Si omnia, inquit, sine corpore vixerint, consumetur corporalis universa natura, et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo; eritque tempus quo usus eius iterum necessarius sit. »

94. *Ibid.* : Et in consequentibus : « Sin autem, ut ratione et Scripturarum auctoritate monstratum est, corruptivum hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem, *I Cor.*, XV, absorbebitur mors in victoriam, et corruptio in incorruptionem, et forsitan omnis corporea natura tolletur e medio, in qua sola potest mors operari. » Et post paululum : « Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando vivemus. Sin autem, qui perfecte subjectus est Christo, absque corpore intelligitur; omnes autem subjiciendi sunt Christo, et nos erimus sine corporibus, quando ei ad perfectum subjecti fuerimus. » Et in eodem loco : « Si subjecti fuerint omnes Deo, omnes deposituri sunt corpora, et tunc corporalium rerum universa natura solvetur in nihilum. Quae si secundo necessitas postularit, ob lapsum rationabilium creaturarum, rursus existet. Deus

Léonce de Byzance nous a conservé à ce propos une analyse de la doctrine du *Peri Archôn*. « Au sujet de la Restauration (*apokatastasis*) voici ce qu'il (Origène) pense : il y aura une résurrection des morts, et il y aura un châtiment, mais non indéfini. Le corps étant châtié, l'âme est rapidement purifiée, et ainsi elle est rétablie dans son ordre primitif. Et il (Origène)

---

enim in certamen et luctam animas dereliquit, ut intelligant plenam consummatamque victoriam, non ex propria se fortitudine, sed ex Dei gratia consecutas. Et idcirco pro varietate causarum diversos mundos fieri, et elidi errores eorum qui similes sui mundos esse contendunt. »

ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 3, 3, *K.*, p. 118-119 : Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim videtur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere, indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si inmobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem. Cf. JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 5.

JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 10 : Cumque de fine disputare coepisset, haec intulit : « Quia (ut crebro jam diximus) principium rursus ex fine generatur, quaeritur utrum, et tunc futura sint corpora, an sine corporibus aliquando vivendum sit, cum redacta in nihilum fuerint, et incorporalium vita incorporalis esse credenda sit, qualem et Dei novimus. Nec dubium est quin, si omnia corpora ad mundum istum sensibilem pertineant, quae appellantur ab Apostolo visibilia, futura sit vita incorporalium incorporalis. » Et paulo post : « Illud quoque quod ab eodem Apostolo dicitur : « omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei » (*Rom.*, VIII, 21) sic intelligimus, ut primam creaturam rationalium et incorporalium esse dicamus, quae non serviat corruptioni, eo quod non sit vestita corporibus; et ubicumque corpora fuerint, statim corruptio subsequatur. Postea autem liberabitur de servitute corruptionis, quando receperint gloriam filiorum Dei, et Deus fuerit omnia in omnibus. » Et in eodem loco : « Ut autem incorporeum finem omnium rerum esse credamus, illa nos Salvatoris oratio provocat, in qua ait : « Ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint. « Etenim scire debemus quid sit Deus, et quid sit futurus in fine Salvator, et quomodo in sanctis similitudo Patris et Filii repromissa sit, ut quomodo in se illi unum sunt, sic et isti in eis unum sint. Aut enim suscipiendum est universitatis Deum vestiri corpore, et quomodo nos carnibus, sic illum qualibet materia circumdari ut similitudo vitae Dei, in fine sanctis possit aequari; aut, si hoc indecens est, maxime apud eos qui saltem ex minima parte Dei sentire cupiunt majestatem, et ingenitae atque omnia excedentis naturae gloriam suspicari; e duobus alterum suscipere cogimur, ut aut desperemus similitudinem Dei, si eadem semper sumus corpora habituri, aut si beatitudo nobis ejusdem cum Deo vitae promittitur, eadem qua vivit Deus, nobis conditione vivendum est. »

dit que les démons et les anges aussi seront rétablis (dans leur condition première) [95]. »

Toute la nature corporelle sera transmutée. Il n'y aura plus que des « corps spirituels » subtils. Dieu sera tout en tous, en sorte que toute la nature corporelle sera réduite en la meilleure des substances, c'est-à-dire en la substance divine [96].

De même que les *noes*, les substances intellectuelles pures, en descendant, en se refroidissant, étaient devenues des âmes, de même, et inversement, les âmes, en retournant à leur lieu d'origine et à leur nature première, redeviendront des *noes*. Le cycle sera achevé :

« Le νοῦς, c'est-à-dire l'intellect, la substance intellectuelle pure, en tombant est devenue âme, et inversement l'âme, édifiée par les vertus, redeviendra substance intellectuelle. » Noῦς, id est *mens* corruens, facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet [97].

C'est alors la contemplation. Dans l'expression de ce que sera cette contemplation, nous trouvons chez Origène des termes et des thèmes empruntés, les uns, au néo-platonisme, les autres à Saint-Paul. Nous sommes en plein syncrétisme :

« A la fin du second volume, traitant de notre perfection, il dit : « Lorsque nous aurons fait de tels progrès, que nous ne « serons plus ni chairs ni corps, et peut-être même, ni âmes, « mais que notre intelligence et notre intuition seront parve- « nues jusqu'à la perfection, et qu'aucun nuage ne viendra plus « faire obstacle, nous verrons les substances rationnelles et « intelligibles face à face [98] ». »

95. Léonce de Byzance, *De Sectis, Act.* X, VI, *PG*, LXXXVI, 1265 : Περὶ δὲ τῆς ἀποκαταστάσεως οὕτω δοξάζει· ὅτι γίνεται νεκρῶν ἀνάστασις, καὶ γίνεται κόλασις, ἀλλ' οὐκ ἀπέραντος. Κολαζομένου γὰρ τοῦ σώματος κατὰ μικρὸν καθαίρεται ἡ ψυχὴ, καὶ οὕτως ἀποκαθίσταται εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν. Καὶ τοὺς δαίμονας δὲ καὶ ἀγγέλους λέγει ἀποκαθίστασθαι.

96. Fragment cité par Jérôme, *Ep. ad Avit.*, 10, *K.*, p. 290-291 : Et post disputationem longissimam, qua omnem naturam corpoream in spiritalia corpora et tenuia dicit esse mutandam cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum et omni splendore purius convertendam et talem, qualem nunc humana mens non potest cogitare, ad extremum intulit : Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam videlicet, qua nulla est melior.

97. Fragment cité et traduit par Jérôme, *Ep. ad Avit.*, 6.

98. Fragment conservé par Jérôme dans l'*Ep. ad Avit.*, 7 : Cumque in tantum profecerimus ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebimur rationabiles intelligibilesque substantias, facie ad faciem.

RÉSURRECTION ?

On devine, d'après tout cela, nous dit Jérôme, ce qu'Origène pouvait penser de la résurrection. On voit qu'il confirme que tous les corps doivent être abolis, en sorte que nous soyons libérés des corps, comme nous l'étions auparavant, avant que nous ne soyons revêtus de corps épais [99].

Nous verrons plus loin, lorsque nous aborderons les problèmes de la résurrection, quels sont les arguments d'Origène. Ce que la pensée chrétienne orthodoxe a rejeté, c'est le mythe de la chute des âmes préexistantes dans des corps considérés comme des lieux de châtiment. La métaphysique chrétienne de la création considère que la matière et la nature corporelle ont été créées par Dieu non pas à la suite d'une faute précosmique, mais antérieurement à tout péché. L'homme n'est pas corporel par accident, à cause d'un péché commis dans une existence préempirique, mais par nature, en vertu de la création même. C'est tout l'homme qui sera sauvé. La pensée chrétienne rejettera le mythe du retour de l'âme à une existence antérieure incorporelle. C'est précisément contre cela que portera la réaction de l'orthodoxie.

Mais certains problèmes demeurent en ce qui concerne la résurrection, et Origène les a formulés, nous le verrons, d'une manière très forte. Tout n'est pas à rejeter dans les analyses qu'il oppose à ceux qui imaginent par trop naïvement une résurrection des corps, laquelle s'apparente quelque peu à un millénarisme indéfiniment prolongé. Remettons les questions au chapitre que nous leur avons consacré spécialement.

DÉSINDIVIDUALISATION ?

Origène a-t-il été plus loin ? Origène a-t-il été fidèle au principe du système dont il accepte le mouvement d'ensemble ? Il faudrait le penser, si l'on se fiait aux témoignages de Justinien et de Jérôme. La *Lettre* de Justinien adressée au Synode de

99. Jérôme, *Ep. ad Avit.*, 11 : Ex quibus omnibus approbatur quid de resurrectione sentiat, et quod omnia corpora interitura confirmet; ut simus absque corporibus, quomodo prius fuimus, antequam crassis corporibus vestiremur.

Constantinople porte sur la doctrine d'origénistes du VI[e] siècle, et dans quelle mesure ces moines origénistes n'ont-ils pas poussé plus loin que ne l'avait fait Origène la logique du Système ?

A quoi aboutit cette logique poussée jusqu'au terme de ses propres exigences ?

L'abolition des corps entraînera la désindividualisation. Les monades perdront leur nom et leurs différences en perdant leurs corps. Elles reviendront à l'Unité primitive. Selon divers témoignages, Origène aurait enseigné cette réintégration des natures intellectuelles multiples dans le sein de l'Unité primitive. De même que la différenciation avait été le résultat de la chute, de l'*apostasis*, la désindividualisation est la conséquence de la purification, de la désincarnation, du retour, de la « conversion ». De même que toutes les natures intellectuelles ne constituaient qu'une seule Substance antérieurement à leur chute, elles n'en constitueront qu'une après leur retour à l'unité. Le commencement est semblable à la fin. De même que les *noes* étaient « nus » avant de revêtir des corps, ils seront de nouveau « nus » après leur libération et leur retour [100].

PLURALITÉ DES CYCLES

Ce cycle que constitue l'aventure cosmique de la Chute et du Retour, est multiple. Il se répète.

Nous l'avons déjà vu, Origène s'efforce de répondre à l'objection de certains adversaires : Si le monde a commencé d'exister temporellement, que faisait donc Dieu, avant que le monde ne commence ? Il est en effet impie en même temps qu'absurde de prétendre que la nature divine était oisive et inerte, ou bien de penser que la bonté n'exerçait pas le bien, et la toute-puissance n'exerçait pas son empire. Voilà ce qu'ils ont coutume de nous objecter, lorsque nous affirmons que ce monde a commencé à un moment déterminé du temps, et lorsque, sur la foi de l'Ecriture, nous comptons les années de son âge.

Origène propose la solution suivante : Dieu n'a pas commencé d'opérer seulement lorsqu'il a fait ce monde visible-ci, mais, de même qu'après la dissolution de ce monde-ci il y aura un autre monde, de même, avant que celui-ci fût, nous croyons qu'il y en a eu d'autres. Qu'il doive y avoir, après celui-ci, un autre monde, le prophète Isaïe l'enseigne lorsqu'il dit : « Il y aura un nouveau ciel et une terre nouvelle... » Qu'il y ait eu, avant celui-ci, d'autres mondes, c'est ce que montre l'Ecclésiaste : « Ce qui a été fait, c'est ce qui sera, etc. » Ces témoignages prouvent l'un et l'autre qu'il y a eu antérieurement des mondes et que ultérieurement il y en aura encore.

Mais Origène ajoute : Il ne faut pas cependant penser qu'il y a pluralité simultanée des mondes, mais pluralité successive; après ce monde-ci, il y en aura de nouveau un autre [101].

« Dans le second livre, écrit Jérôme, Origène affirme l'existence de mondes innombrables, non pas, comme le pensait Épicure, pluralité des mondes en un même temps, et semblables les uns aux autres; mais, après la fin d'un monde, il y a, selon lui, le commencement d'un autre. Et avant ce monde qui est le nôtre, il y a eu un autre monde, et après celui-ci, il y aura un autre monde, et de nouveau des mondes les uns après les autres. Il hésite sur la question de savoir si un monde futur sera totalement semblable à un autre monde, en sorte qu'il n'y ait entre eux aucune différence, ou bien si jamais un monde ne sera indiscernable totalement d'un autre et totalement semblable [102]. »

100. Cf. *Lettre de Justinien au synode de Constantinople; Anathèmes* 11, 12, 13, 14 et 15; JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 15, cité p. 406.

101. ORIGÈNE, *De Princ.*, III, 5, 3, *K.*, p. 272-273 : Sed solent nobis obicere dicentes : Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet ? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Haec nobis obicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse et secundum scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus. Ad quas propositiones non arbitror aliquem haereticorum secundum rationem dogmatis sui posse facile respondere. Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens : « Erit caelum novum et terra nova, etc. » Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens : « Quid est quod factum est ? Ipsum quod futurum est, etc. » Quibus testimoniis utrumque simul probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc iterum alium futurum.

102. JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 5 : In secundo autem libro mundos asserit innumerabiles, non, juxta Epicurum, uno tempore plurimos et sui similes; sed post alterius mundi finem, alterius esse principium. Et ante hunc nostrum mundum, alium fuisse mundum, et post hunc, alium esse futurum, et post illum, alium, rursumque caeteros post caeteros. Et dubitat utrum futurus sit mundus alteri mundo ita ex omni parte consimilis, ut nullo inter se distare videantur, an certe nunquam mundus alteri mundo ex toto indiscretus et similis sit futurus.

Ibid., 9 : Rursumque de mundo : « Nobis autem, inquit, placet, et

« Il dit que les corps qui ressuscitent, après de nombreux siècles, doivent être réduits à néant, et qu'ils ne reviendront à l'être que quand les âmes, tombées des demeures célestes à des régions inférieures, auront besoin de nouveaux corps, qui seront encore un coup tout différents, puisque les premiers auront été complètement détruits [103]. »

La pluralité des mondes, la pluralité des cycles chute - ensomatose - retour, est requise par le principe même de la liberté. Les substances rationnelles pures sont libres. Cette chute qu'elles ont faites une fois, rien n'empêche qu'elles ne la recommencent. Le plérôme d'Origène n'est pas *stabilisé*. Comme dans la tradition indienne, nous sommes dans une perspective d'éternel recommencement. Mais, dans la mystique de l'Inde, une libération définitive est à l'horizon : lorsque l'âme cesse d'être soumise au cycle des réincarnations. De même, selon un fragment orphique, lorsque nous serons libérés du « triste cycle lassant ». Dans le système d'Origène, il y a bien une perspective

ante hunc mundum alium fuisse mundum et post istum alium futurum. Vis discere quod post corruptionem hujus mundi alius sit futurus ? audi Isaiam loquentem : « Erit coelum novum et terra nova, quae « ego facio permanere in conspectu meo. » (*Is.*, LXVI, 22.) Vis nosse quod, ante fabricam istius mundi, alii mundi in praeterito fuerint ? ausculta Ecclesiastem : « Quid est quod fuit ? Ipsum quod erit. Et quid est « quod factum est ? Ipsum quod futurum est. Et non est omne novum « sub sole quod loquatur, et dicat, etc. » (*Eccl.*, I, 9, 10.) Quod testimonium non solum fuisse, sed futuros mundos esse testatur; non quod simul et pariter omnes fiant, sed alius post alium. »

Ibid., 11 : Rursumque de mundorum varietate disputans, et vel ex Angelis daemones, vel de daemonibus Angelos sive homines futuros esse contestans, et e contrario ex hominibus daemones, et omnia ex omnibus sententiam suam tali fine confirmat : « Nec dubium est quin, post quaedem intervalla temporum, rursum materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur, propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora dilapsae, tantam malitiam receperunt ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multae rationabiles creaturae usque ad secundum et tertium, et quartum mundum, servent principium, nec mutationi in se locum tribuant; aliae vero tam parum de pristino statu amissurae sint ut paene nihil perdidisse videantur; et nonnullae grandi ruina in ultimum praecipitandae sint barathrum. »

Texte cité par JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 12 : « In fine omnium rerum, quando ad coelestem Jerusalem reversuri sumus, adversarium Fortitudinum contra populum Dei bella consurgere, ut non sit eorum otiosa virtus, sed exerceantur ad praelia, et habeant materiam roboris, quam consequi non possint, nisi fortes primum adversariis restiterint. »

103. THÉOPHILE, *Ep. pascale* 401; in *Lettres de S. Jérôme*, XCVI, 15, trad. J. LABOURT.

de libération, mais il reste aussi une possibilité de rechute. La diversité des mondes procède de la diversité des chutes [104].

Nous le savons déjà par le témoignage de Jérôme, Origène discute la question de savoir si, avant ce monde présent, il y a eu un autre monde, et, dans l'affirmative, s'il a été tel que celui-ci, ou un peu différent, ou inférieur. Ou bien encore, s'il n'y avait pas de monde du tout, mais s'il y avait ce qu'il y aura à la fin de toutes choses, lorsque le royaume de Dieu sera institué. Cet état antérieur et premier est contigu à la fin d'un autre monde : de celui après lequel le monde présent a commencé. La chute variée des natures intellectuelles a poussé Dieu à créer ce monde varié et divers. Mais il faut aussi se demander, pareillement, si après ce monde-ci, il y aura un moyen d'amélioration et de purification pour ceux qui n'auront pas obéi à la parole de Dieu. Un autre monde n'est-il pas nécessaire pour que les âmes se purifient davantage dans une vie ultérieure [105].

Nous l'avons vu aussi dans le chapitre que nous avons consacré, dans notre première partie, à la critique de l'éternel retour: Origène critique la doctrine d'un éternel retour de mondes

104. MAXIME LE CONFESSEUR, *Schol. in lib. De ecclesiastica hierarchia*, cap. VI, § VI, *PG*, IV, 173, *K.*, p. CXXIV : ἀεὶ πτῶσις καὶ ἀνάκλισις καὶ μετάπτωσις τῶν οὐρανίων γίνεται νοῶν, ὡς φησιν Ὠριγένης μὲν ἐν τῷ Περὶ ἀρχῶν πρώτῳ λόγῳ οὕτως· Ὁ τοίνυν λόγος, οἶμαι, δείκνυσι πᾶς, πᾶν ὅ τι ποτὲ λογικὸν ἀπὸ παντὸς οὑτινοσοῦν λογικοῦ δύνασθαι· γενέσθαι καὶ μετὰ βραχέα ἐπάγει λέγων· Μετὰ τὸ ἐπὶ πᾶσι τέλος πάλιν ἀπόρρευσις καὶ κατάπτωσις γίνεται.

105. ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 3, 1, *K.*, p. 113-114 : Superest ut post haec requiramus, utrum ante hunc mundum, qui nunc est, mundus alius fuerit, et si fuit, utrum talis fuerit, qualis iste, qui nunc est, an paulo differentior vel inferior; aut omnino non fuerit mundus, sed tale aliquid fuerit, qualem intellegimus illum post omnia finem futurum, cum tradetur regnum deo et patri : qui nihilominus alterius mundi fuerit finis, illius scilicet, post quem hic mundus coepit, lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem. Sed et illud similiter requirendum puto, utrum post hunc mundum curatio aliqua et emendatio futura sit, asperior quidem et doloris plena erga eos, qui verbo dei oboedire noluerunt, per eruditionem vero rationabilemque institutionem, per quam possent ad locupletiorem proficere veritatis intellectum hi, qui in praesenti iam vita in haec se studia dediderunt et mentibus purgatiores effecti, capaces iam hinc divinae sapientiae perrexerunt, et si post haec statim finis omnium consequetur; an pro correctione et emendatione eorum, qui talibus indigent, alius rursum mundus erit, vel similis huic, qui nunc est, vel hoc melior aut etiam multo deterior; et qualiscumque ille erit post hunc mundus, quamdiu erit, aut si omnino erit; et si erit aliquando cum nullus usquam sit mundus, aut si fuit aliquando cum mundus omnino non fuerit; aut si fuerunt plures vel erunt, aut si accidat aliquando, ut alter alteri aequalis et similis per omnia atque indiscretus eveniat. Cf. JÉRÔME, *Ep. ad Avit.*, 5.

identiques à eux-mêmes, et en tout semblables, précisément à cause de la liberté, qu'Origène veut sauver. Ceux qui veulent que les mondes soient indiscernables et en tout pareils, je ne vois pas, dit Origène, par quels arguments ni par quels textes bibliques ils peuvent fonder leur assertion. Si en effet les mondes sont en tout semblables les uns aux autres, Adam et Eve feront donc une seconde fois ce qu'ils ont déjà fait; il y aura de nouveau un déluge; le même Moïse fera sortir les mêmes Hébreux d'Egypte; Judas, une seconde fois, trahira et livrera son Maître; Paul de nouveau gardera les vêtements d'Etienne pendant qu'on lapide celui-ci; et, plus généralement, tout ce que nous avons fait dans cette vie, il nous faudra donc le refaire. Choses qu'on ne peut soutenir, si les âmes agissent selon la liberté de leur décision et de leur vouloir [106].

Origène critique et rejette aussi, au nom de l'enseignement de l'Eglise, de la tradition des apôtres, la doctrine hellénique de la métensomatose, ou transmigration des âmes de corps en corps. Cette doctrine, nous dit Origène, est incompatible avec l'enseignement biblique, formellement attesté, de la fin du monde. La durée limitée du monde, à son tour, est nécessaire pour que Dieu puisse connaître à l'avance tout ce qui se produira dans le monde. En effet, la connaissance ne peut comprendre ce qui est indéfini. Nous retrouvons ici une thèse qui est à mettre en parallèle avec celle que nous avons notée au commencement de notre exposé, et concernant la puissance limitée de Dieu.

Comme le note M. H. C. Puech : « La connexion organique des

106. ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 3, 4, *K.*, p. 119 : Iam vero qui indissimiles sibi mundos ac par omnia pares aliquando evenire confirmant, nescio quibus id possint adserere documentis. Si enim per omnia similis mundo mundus dicitur, erit ut iterum Adam vel Eva eadem faciant quae fecerunt; idem iterum (erit) diluvium, atque idem Moyses rursum populum sexcenta milia numero educet ex Aegypto, Iudas quoque bis dominum tradet, Paulus secundo lapidantium Stephanum vestimenta servabit, et omnia, quae in hac vita gesta sunt, iterum gerenda dicentur : quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et vel profectus suos vel decessus pro voluntatis suae sustinent potestate. Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvente aguntur animae, ut hoc aut illud vel agant vel cupiant, sed quocumque proprii ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum.

Ibid., II, 3, 3, *K.*, p. 119 : Ita ergo mihi inpossibile videtur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid secundo mundum posse reparari; sed inmutationibus non minimis diversos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor.

deux thèses helléniques de l'infinité du monde, d'une part, et de la métempsychose, de l'autre, est bien marquée par Origène, qui montre, en outre, qu'elles sont, l'une et l'autre, incompatibles avec la doctrine chrétienne de la création et de la fin du monde [107]. »

Dans l'Evangile selon Matthieu, 17, 10, les disciples demandent à Jésus : « Que disent donc les scribes, qu'Elie doit venir d'abord ? » Jésus répond : « Oui, Elie doit venir et tout remettre en ordre; mais, je vous le dis, Elie est déjà venu, et ils ne l'ont pas reconnu, mais l'ont traité à leur guise... » Alors les disciples comprirent que ses paroles visaient Jean-Baptiste.

Commentant ce texte, Origène nous explique qu'il ne faut pas entendre ce passage comme si c'était l'âme d'Elie qui s'était réincarnée dans Jean-Baptiste :

« Par ces mots, il ne me paraît pas qu'il soit question de l'âme d'Elie : il faut craindre de tomber ici dans la doctrine de la métensomatose qui est étrangère à l'Eglise de Dieu, qui n'a pas été transmise par les Apôtres et qui n'apparaît nulle part dans les Ecritures. Cette doctrine s'oppose aux textes du Nouveau Testament : « Les choses visibles sont temporaires... » (*II Cor.*, 4, 18), textes qui enseignent que ce monde-ci aura une fin; « le ciel et la terre passeront », « la figure de ce monde passe », « les cieux périront », etc. Supposons que dans cet état de choses, qui doit durer depuis le commencement de ce monde jusqu'à sa fin, la même âme puisse entrer deux fois dans un corps; pour quelle cause y entrera-t-elle ? Si l'âme est entrée deux fois dans le corps à cause du péché, pourquoi n'y serait-elle pas envoyée trois fois et un plus grand nombre de fois, puisque cette vie et les péchés qui y ont été commis ne sont punis que par le passage d'un corps dans un autre ? Si l'on accorde cette conséquence, il n'y aura pas de moment peut-être où l'âme ne subisse cette migration. Car toujours, pour ses péchés antérieurs, elle sera envoyée dans un corps, et ainsi il n'y aura plus la place pour la destruction du monde où « le ciel et la terre passeront ». Quand même on accorderait que celui qui ne se sera rendu coupable d'aucun péché ne reviendra plus dans un corps par la génération, pensez-vous que, dans toute la suite des temps, il puisse se rencontrer une seule âme pure de toute souillure et par conséquent n'ayant pas besoin du passage d'un corps dans un autre ? Admettons pourtant que quelque âme sorte du nombre préfix des âmes et ne rentre plus dans un corps : si la chose se répète indéfiniment, un jour

107. H. C. PUECH, *La Gnose et le Temps*; ERANOS-JAHRBUCH, 1951, XX, Zürich, 1952, p. 66, n. 13.

la génération s'arrêtera dans le cours des âges, le monde se réduisant à un ou deux ou à quelques hommes, lesquels arriveront enfin à la perfection : de sorte que le monde sera détruit parce qu'il n'y aura plus d'âmes passant dans les corps : ce qui ne s'accorde pas avec l'Ecriture. Car l'Ecriture nous fait savoir qu'il y aura un grand nombre de pécheurs au jour de la destruction du monde. C'est ce qui est évident d'après les textes : « Lorsque le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? » De même dans Matthieu nous lisons ceci : « Comme les jours de Noé, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. En ces jours qui précédèrent le déluge, on mangeait et on buvait... », etc.

« Donc les péchés de ceux qui vivront alors devront être punis autrement que par la transcorporation. Il faut donc admettre deux modes généraux de châtiment, l'un par le passage d'un corps dans un autre, l'autre en dehors du corps. Mais alors qu'on nous expose les causes de cette différence. Ou bien ceux qui seront surpris par la fin du monde ne seront pas punis, parce qu'ils rejetteront aussitôt leurs péchés loin d'eux, ou bien, ce qui est plus vrai, il y aura un seul mode de châtiment pour ceux qui ont été dans le corps, c'est-à-dire qu'ils seront punis hors du corps et de l'état présent de cette vie. L'une et l'autre supposition, pour quiconque sait aller au fond des choses, renverse de fond en comble la doctrine de la métensomatose... Les Grecs qui introduisent l'idée de métensomatose ne veulent pas, c'est une conséquence nécessaire, que le monde soit détruit. Nous dirons encore ceci à ceux qui osent prétendre que le monde ne sera pas détruit : si le monde n'est pas un jour détruit, mais s'il demeure indéfiniment, Dieu ne connaîtra pas toutes choses avant qu'elles n'arrivent (...). Car il est impossible que ce qui est indéfini de sa nature soit embrassé par la connaissance qui est essentiellement définie. D'où il résulte qu'il ne pourra y avoir de prophétie, parce que toutes choses sont indéfinies [108]. »

Dans le Commentaire sur le Cantique des Cantiques, c'est encore au nom de la doctrine chrétienne de la fin du monde qu'Origène rejette la doctrine hellénique de la métensomatose :

« On doit se demander quelle est la substance de l'âme. Est-elle corporelle ou incorporelle ? Est-elle simple ou composée de deux, de trois parties ou davantage ? Sa substance, comme quelques-uns le veulent, est-elle renfermée dans la semence

108. ORIGÈNE, *Comm. in Matth.*, XIII, 1, *PG*, XIII, 1088 sq., *GCS*, éd. KLOSTERMANN, I, p. 172-176; texte traduit en partie par J. DENIS, *Op. cit.*, p. 193; nous avons modifié et complété cette traduction.

corporelle, et son commencement est-il contemporain de celui du corps ? Ou bien, parfaite et venant du dehors, se revêt-elle du corps lorsqu'il est préparé et déjà tout formé dans les entrailles de la femme ? Et, dans ce cas, entre-t-elle dans le corps au moment où elle vient d'être créée, et ne l'a-t-elle été que lorsque le corps paraissait déjà formé, de sorte que la raison de sa création paraisse être la nécessité d'animer un corps ? Ou bien, créée auparavant et dès longtemps, doit-on penser qu'elle descende pour quelque raison dans le corps, et s'il y a une raison qui l'y fait descendre, quelle est-elle ? On cherche, de plus, si elle revêt le corps une seule fois et si elle n'en a plus besoin dès qu'elle l'a quitté, ou bien si, après l'avoir quitté, elle le reprend de nouveau, si ensuite elle le conserve toujours, ou si elle le quitte un jour derechef. Et puisque, selon l'autorité de l'Ecriture, il doit y avoir une fin du monde et que cet état corruptible doit se changer en un état incorruptible, on ne peut mettre en question si l'âme peut reprendre un corps une seconde ou une troisième fois dans la condition de la vie présente. Car, si l'on admettait cette supposition, il suivrait nécessairement que, grâce à ces migrations successives de l'âme, le monde ne connaîtrait pas de fin. De plus, la connaissance de l'âme demande que l'on s'enquière s'il y a quelques espèces d'êtres ou quelques esprits de même substance qu'elle, et d'autres d'une substance différente, je veux dire s'il y a des esprits raisonnables comme elle et des esprits privés de raison; si elle est de la même substance que les anges, puisqu'on croit que le rationnel ne diffère aucunement du rationnel, ou bien si elle n'est point telle substantiellement, mais doit le devenir par la grâce au cas où elle le mérite, ou bien s'il est absolument impossible qu'elle devienne semblable aux anges, à moins que la qualité de sa nature ne le comporte. Car il paraît que ce qu'elle a perdu peut lui être rendu, et non que ce que le Créateur ne lui avait pas donné dès le commencement puisse lui être conféré. L'âme doit encore, pour se connaître elle-même, rechercher si ce qui fait sa vertu peut s'ajouter à elle et s'en retirer, si cette vertu est immuable et non accidentelle, ou bien si une fois acquise elle ne peut plus se perdre [109]. »

Dans un fragment du Commentaire sur Matthieu, conservé en traduction latine par Pamphile dans son *Apologie pour Origène,* Origène ajoute un autre argument : Si c'est à cause de péchés que l'âme est contrainte de passer d'un corps dans un autre, quel

109. ORIGÈNE, *In Cant. cantic.*, II, éd. BAERHENS, p. 146-147, trad. J. DENIS, *Op. cit.*, p. 235.

est donc le péché d'Elie qui l'ait contraint de se réincarner dans Jean le Baptiste [110] ?

Origène rejette donc la doctrine orphique et pythagoricienne, qui se retrouve jusque chez Plotin, de la transmigration de l'âme d'un corps dans un autre, à l'intérieur d'une même durée cosmique. Mais cela ne l'empêche pas, comme nous l'avons vu, d'enseigner que, dans un autre monde, il pourra y avoir de nouveau, par suite d'une chute libre des natures intellectuelles pures, une ensomatose. Non pas métensomatose d'un corps dans un autre corps à l'intérieur du même monde donc, mais ensomatoses renouvelées, s'il le faut, lors de chaque chute précosmique, pour les natures intellectuelles situées auprès de l'Un.

Dans le commentaire sur l'Evangile de Jean, Origène précise bien que la question est de savoir si l'âme entre de nouveau, une seconde fois, dans un corps, mais dans le même cycle, dans la même période cosmique, dans la même phase, si l'on peut dire, de l'histoire indéfinie des chutes et des rédemptions. C'est en cela que l'ensomatose se distingue de la métensomatose : la métensomatose, c'est le passage d'une âme de corps en corps, à l'intérieur d'un même monde, tandis que l'ensomatose, c'est la chute de l'âme, ou plutôt de la substance intellectuelle pure, avant la création du monde, chute qui entraîne la création du monde. Le système d'Origène est en cela différent de celui de Plotin, qui enseigne, nous l'avons vu, la métensomatose, jusques et y compris dans des corps de bêtes.

« Il faudra examiner ailleurs, d'une manière toute particulière, avec plus de diligence et d'étendue, la question de l'essence (οὐσίας) de l'âme, celle du principe de sa formation (καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς συστάσεως αὐτῆς), celle de son entrée dans un corps de terre (καὶ τῆς εἰς τὸ γήϊνον σῶμα εἰσκρίσεως αὐτῆς), de ce qui fait le partage de chaque âme en cette vie, et de sa délivrance d'ici-bas (τῶν τε ἐπιμερισμῶν τοῦ ἑκάστης βίου, καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἀπαλλαγῆς). Il faudra se demander s'il est possible ou non qu'elle entre une seconde fois dans un corps, et cela, dans la même

110. ORIGÈNE, *Comm. in Matth.*, lib. VII, cité par PAMPHILE, *Apol. in Origène*, X, *PG*, XVII, col. 608 : Quidam... opinati sunt ex eo quod dictum est : *Ipse est Elias qui venturus est* : animam Eliae eamdem fuisse quam Joannis. Quod enim dixit : *Ipse est Elias*, non ad aliud, sed ad animam referendum putarunt, et ex hoc pene solo sermone dogma introduxerunt μετενσωματώσεως, id est, transmutationis animarum, quasi etiam ipso hoc Jesu confirmante. Sed oportuerat intueri, quia si hoc verum esset, in multis utique prophetarum vel Evangeliorum scriptis simile aliquid inveniri deberet...

Addendum autem et illud, id est, quia si pro peccatis, secundum quod ipsi sentiunt, transmutatio fiat animarum, propter quae peccata Eliae anima transmutata est in Joannem (...) ?

période, dans la même constitution du monde (διακοσμήσει); si c'est dans le même corps ou dans un autre; et, dans le premier cas, si c'est dans le même corps, restant identique quant à la substance (καθ' ὑποκείμενον) et différant quant aux qualités, ou bien identique et pour les qualités et pour la substance; et si elle aura toujours le même corps absolument ou si, quoiqu'il reste le même fond, elle le verra se transformer (ἢ ἀμείψει αὐτό). Il faudra, parmi ces questions, chercher ce qu'est proprement la métensomatose (μετενσωμάτωσις), en quoi elle diffère de l'ensomatose (ἐνσωμάτωσις), et si celui qui admet la métensomatose ne doit pas supposer le monde impérissable. Il faudra, de plus, expliquer et poser les raisons de ceux qui veulent que, d'après l'Ecriture, l'âme soit semée avec le corps, et les conséquences de cette supposition. En un mot, la question de l'âme, considérable et difficile, si l'on doit la résoudre par les textes épars des Ecritures, demande un traité particulier [111]. »

Origène rejette aussi expressément la doctrine de la réincarnation dans des corps de bêtes. Mais, ici encore, il faut distinguer deux choses : le passage de l'âme d'un homme dans un corps de bête, au cours de la même durée cosmique — cela, Origène le rejette; mais Origène a pensé par ailleurs, semble-t-il, que la déchéance de l'âme refroidie et bestialisée pouvait l'entraîner jusqu'au niveau animal. De même que le soleil contient une âme quelque peu déchue, mais cependant encore élevée dans la hiérarchie des êtres, l'animal contiendrait une âme prisonnière à la suite d'une déchéance plus grande. Mais, dans le système d'Origène, la chute est précosmique; c'est à cause d'un péché précosmique que l'âme déchoit et tombe. Dans le mythe des réincarnations, tel qu'on le trouve exprimé par exemple chez Platon, c'est la conduite d'une âme dans l'existence présente qui entraîne sa réincarnation dans des corps plus ou moins dignes, selon cette conduite. Ici, avec Origène, c'est exclusivement, semble-t-il, la négligence, et le refroidissement des substances intellectuelles avant la création du monde, qui commande leur déchéance, et donc leur ensomatose. Il n'en reste pas moins vrai que, selon certains textes que nous avons lus, la conduite en cette vie compte pour l'avenir de l'âme, puisqu'il peut y avoir un retour ascendant à la condition première. Les démons peuvent remonter l'échelle des dégradations, et, repassant par le stade, le niveau « homme », remonter jusqu'au sommet archangélique. Mais ce n'est pas, chez Origène, à l'intérieur

111. *Comm. in Ioh.*, VI, VII, trad. DENIS, *Op. cit.*, p. 234. Le traité, qui semble ici annoncé, n'a jamais été écrit (cf. PAMPHILE, *Apologie*, ch. VIII).

d'une même durée cosmique que s'opère ce passage d'âmes en corps différents. Telle âme démoniaque pourra, dans un autre monde, revenir à une condition meilleure. Telle âme archangélique pourra, dans un autre monde, déchoir et s'incarner dans un astre, un homme, ou un démon — peut-être même une bête. La différence entre la doctrine pythagoricienne et orphique de la transmigration des âmes, et la doctrine origéniste de l'ensomatose recommencée par suite de chutes toujours possibles, tient uniquement, semble-t-il, à cela.

On conçoit que les Pères, peu sensibles à cette subtile différence, aient cru retrouver le dogme pythagoricien de la transmigration dans la doctrine d'Origène.

Dans le tome XI de son Commentaire sur l'Evangile de Matthieu, à propos du texte : « Il ne sied pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (*Mat.*, 15, 26), Origène s'exprime ainsi : « D'autres, étrangers à l'enseignement de l'Eglise, ont compris par là que les âmes passaient de corps d'hommes dans des corps de chiens, selon le mal divers qu'elles ont commis. Quant à nous, nous n'avons nulle part trouvé cela dans la sainte Ecriture. Nous disons qu'une nature de condition plus rationnelle peut déchoir et passer à une nature de condition moins rationnelle; c'est par suite d'une grande insouciance et négligence qu'elle subit cela; de même aussi une volonté moins rationnelle pour avoir négligé la raison, peut se convertir un jour et accéder à un niveau d'existence rationnelle... [112]. »

Ne faisant pas ici l'histoire de la pensée d'Origène, nous n'avons pas à évaluer ici le degré d'assentiment qu'Origène a accordé au mythe dont on trouve des traces dans le *Peri Archôn*. Nous ne faisons pas ici le procès d'Origène, mais le procès d'un mythe, qui a été rejeté par la pensée chrétienne. Dans quelle mesure, au cours de son évolution intellectuelle ultérieure, Origène a-t-il maintenu ou au contraire rejeté les thèmes dont nous trouvons l'expression dans le *Peri Archôn* ? C'est ce qu'il appartient à l'historien de la pensée d'Origène de déterminer. Ici, nous n'avons voulu qu'évoquer un thème dont la structure métaphysique est congénitalement incompatible

112. *Comm. in Matth.*, XI, 17, *PG*, XIII, 964, éd. Benz-Klostermann, p. 64 : Ἄλλοι μὲν οὖν ὑπολαμβανέτωσαν, ξένοι τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου, μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς ἀπὸ σωμάτων ἀνθρωπίνων ἐπὶ σώματα κύνεια κατὰ τὴν διάφορον κακίαν· ἡμεῖς δὲ μηδαμῶς τοῦτο εὑρίσκοντες ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, φαμὲν ὅτι κατάστασις λογικωτέρα μεταβάλλει εἰς ἀλογωτέραν, ἐκ πολλῆς ῥαθυμίας καὶ ἀμελείας τὸ τοιοῦτον πάσχουσα· ὁμοίως δὲ καὶ ἀλογωτέρα προαίρεσις παρὰ τὸ τοῦ λόγου ἠμεληκέναι ἐπιστρέφει ποτὲ εἰς τὸ λογικὴ εἶναι...

avec la métaphysique du christianisme, afin de voir comment, et au nom de quels principes métaphysiques, la pensée chrétienne a réagi contre lui.

Nous ne suivrons pas ici l'évolution ultérieure de l'origénisme. Un système semble particulièrement intéressant, c'est celui d'Etienne bar Sudaili [113], qui nous propose une synthèse d'origénisme, de théosophie moniste, dont les principes fondamentaux ne sont pas sans analogie avec ceux qui commandent la théosophie brahmanique, et qui par ailleurs préfigurent sur nombre de points le système spinoziste.

La postérité de l'origénisme, ou du moins du mythe origéniste dont nous venons d'esquisser la figure, se perpétue d'ailleurs bien au-delà des moines origénistes du VI[e] siècle, condamnés par le cinquième concile œcuménique : jusque dans la dernière philosophie de Schelling [114].

EVAGRE LE PONTIQUE

Indiquons cependant brièvement les grandes lignes du système d'Evagre (IV[e] s.).

Dans le système d'Evagre le Pontique, nous lisons les expressions même qui vont faire l'objet d'anathèmes par le Cinquième Concile œcuménique. Nous retrouvons le système « origéniste » tel qu'il apparaît d'après la Lettre de Justinien au synode et d'après les anathématismes que nous lirons plus loin [115].

Nous trouvons chez Evagre le Pontique le même cycle que dans le *Peri Archôn* d'Origène : 1. Existence antérieure au sein de l'Un. 2. Chute des natures intellectuelles pures, dispersion, ensomatose. 3. Retour à l'Un.

113. Edité en 1927 par F. S. Marsh. Cf. Frothingham, *Stephen Bar-Sudaili, the Syrian Mystic*, Leyde, 1886. Nous avons une brève réfutation de Philoxène de Mabboug, *Epist. ad Abraham et Orestem... de Stephano Bar-Sudaili*, dans Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 31-32.

114. Nous avons rejeté en appendice quelques textes de Schelling qui attestent la permanence du mythe dont nous trouvons chez Origène la trace.

115. Nous citons Evagre d'après la traduction qu'a donnée M. Antoine Guillaumont d'une seconde version syriaque, qu'il a appelée S2, laquelle présente de grandes différences avec la version syriaque jusqu'ici connue. *Les Six Centuries gnostiques des « Kephalaia gnostica »* d'Evagre le Pontique, *PO*, XXVIII, fasc. I, Paris, 1958. Cf. Antoine et Claire Guillaumont, *Le texte véritable des « Gnostica » d'Evagre le Pontique, Revue d'Histoire des Religions*, t. CXLII, 2, (oct.-déc. 1952), p. 156-205.

« Le mouvement premier des natures intellectuelles *(logikoi)* est la séparation du *noûs* d'avec l'Unité qui est en lui. » (III, 22.) Ce thème de la séparation, qui est cause de l'existence multiple, nous l'avons déjà lu chez Plotin et chez Origène. Il se retrouve dans la gnose juive, la kabbale, puis dans l'idéalisme allemand. C'est, comme chez Origène, une négligence qui est responsable de la chute. Par cette négligence, les natures intellectuelles tombent et deviennent des âmes : « L'âme est le *noûs* qui, par négligence, est tombé de l'Unité et qui, par suite de sa non-vigilance, est descendu au rang de la *praktiké*. » (III, 28.) Les natures intellectuelles se sont détournées de l'Un, et ainsi elles sont tombées dans l'ignorance. Thème à la fois gnostique et plotinien. « Ce n'est pas l'Unité qui, à part soi, se met en mouvement; mais elle est mise en mouvement par la réceptivité du *noûs*, lequel, par sa négligence, détourne d'elle son visage et, par le fait d'être privé d'elle, engendre l'ignorance. » (I, 49.) La chute des natures intellectuelles entraîne leur ensomatose. Dieu crée donc un monde pour y loger les âmes pécheresses. Cette ensomatose est responsable de l'individuation, de ce que les êtres portent un *nom*. La chute, comme chez Origène, est graduelle, et l'ensomatose proportionnée à cette chute. « Le jugement de Dieu est la genèse du monde, auquel il donne un corps selon le degré de chacun des *logikoi*. » (III, 38.) « Par ceux qui sont parvenus à l'accomplissement parfait du mal il nous est possible de comprendre la multitude des mondes qui ont été produits; il n'est pas possible, en effet, que nous soyons accomplis tout d'un coup dans l'ignorance, parce que ce n'est pas (possible) non plus dans la science. » (II, 65.) Ce texte évoque la doctrine origéniste de la pluralité des mondes dont chacun est l'étape d'une chute de plus en plus grande, ou au contraire d'une remontée vers la source et le principe, l'Un. « La genèse des corps, ce n'est pas la genèse des *logikoi* qu'elle fait connaître; mais elle introduit la nature des noms, et la composition de ceux-là montre la différence de rang de ceux-ci. » (II, 66.) Les astres sont les corps qui enveloppent des âmes supérieures, des substances intellectuelles dont la chute n'a pas été grave : « Les *noes* des puissances célestes sont purs et pleins de science et leurs corps sont des lumières qui resplendissent sur ceux qui s'en approchent. » (III, 5.) Dans sa condition antérieure, au sein du monde intelligible, l'intelligence était enseignée directement par Dieu; maintenant, tombée dans le corps, c'est par la sensation qu'elle accède à la connaissance : « Au début le *noûs* avait Dieu incorruptible comme docteur des intellections immatérielles; mais maintenant il a reçu la sensation corruptible comme docteur des intellections matérielles. » (III, 15.) Le mouvement de retour est analogue à ce qu'il est chez Plotin et chez Origène. L'âme se purifie en se libérant des liens du corps, par l'ascèse. Mais, chez Origène et chez Evagre, le christianisme se mêle à ce thème commun au néo-platonisme. « Ce n'est pas à chacun qu'il appartient de dire : « Fais sortir mon âme de la prison », mais à ceux qui, à cause de la pureté de l'âme, peuvent même sans ce corps s'approcher de la contemplation des êtres. » (IV, 70.) Le retour à l'Un, c'est l'abolition des corps, l'abolition des noms, l'abolition, semble-t-il, de l'individualité : « Tous ceux qui ont été joints à des corps (en) seront aussi libérés nécessairement. » (I, 58.) Avec les corps, la matière, le monde, seront détruits. Avec l'abolition du nom propre et individuel, sera aussi abolie la distinction des substances : « Accompagnent la science qui concerne les *logikoi*, la destruction des mondes, la dissolution des corps et l'abolition des noms, tandis que reste l'égalité de la science selon l'égalité des substances. » (II, 17.) « Quand les *noes* auront reçu la contemplation qui les concerne, alors aussi toute la nature des corps sera enlevée, et aussi la contemplation qui la concerne deviendra immatérielle. » (II, 62.) « Si le corps humain est une partie de ce monde et que « la forme de ce monde passe », il est évident que la forme du corps aussi passera. » (I, 26.) « La résurrection de l'âme est le retour de l'ordre de la passibilité à l'état impassible. » (V, 22.) Après la destruction des corps, nous atteindrons à la connaissance que nous avions avant notre chute. Nous verrons, alors, face à face, les intelligibles, et nous ne verrons plus les choses corporelles. « Le *noûs* qui possède un corps ne voit pas les incorporels; et, quand il sera sans corps, il ne verra pas les corps. » (IV, 86.) Les natures intellectuelles pures, c'est-à-dire nues, connaissent Dieu face à face, tandis que les intelligences déchues et revêtues de corps ne peuvent connaître que les êtres seconds : « Le *noûs* nu est celui qui, par la contemplation qui le concerne, est uni à la science de la Trinité. » (III, 6.) « Le *noûs* qui possède le vêtement dernier est celui qui connaît seulement la contemplation de tous les êtres seconds. » (III, 8.) Après ce monde, nous aurons des organes de connaissance purs : « Tous les changements qui se sont produits avant le monde à venir ont joint les uns avec des corps excellents, et les autres avec des corps mauvais. Mais ceux qui se produiront après celui qui viendra les joindront tous avec des *organa* gnostiques. » (III, 51.) Le retour à l'Un, la gnose, c'est aussi la divinisation. Les natures intellectuelles revenues à Dieu sont Dieu : « Lorsque le *noûs* recevra la science essentielle, alors il sera appelé aussi Dieu, parce qu'il pourra fonder aussi des mondes variés. » (V, 81)

Ainsi la vision du monde d'Evagre le Pontique nous présente, une fois de plus, l'antique mythe du cycle, mais mêlé de christianisme. Comme toujours, trois temps dans ce cycle : avant la chute, pendant la chute, après la chute ou retour à l'Un. « Avant le mouvement, Dieu était bon, puissant, sage, créateur des incorporels, père des *logikoi* et tout-puissant; après le mouvement il est devenu créateur des corps, juge, gouverneur, médecin, pasteur, docteur, miséricordieux et longamine, et encore porte, voie, agneau, grand prêtre, avec les autres noms qui sont dits par modes. Et il est Père et Principe même avant la genèse des incorporels : Père du Christ, et Principe de l'Esprit saint. » (VI, 20.) « La science première qui est dans les *logikoi* est celle de la Trinité sainte; ensuite il y a eu le mouvement et la liberté, la providence secourable et le non-délaissement, et ensuite le jugement et, de nouveau, le mouvement de la liberté, la providence, le jugement, et cela jusqu'à la Trinité sainte. Ainsi un jugement est interposé entre le mouvement de la liberté et la providence de Dieu. » (VI, 75.)

MARIUS VICTORINUS

On trouve encore chez Marius Victorinus l'expression des thèmes origénistes :

« Les âmes existaient avant le monde... c'est par la disposition divine que les âmes sont venues dans le monde et qu'elles sont délivrées du monde... elles ont été envoyées dans le monde auquel elles préexistaient, puis elles sont délivrées du monde... Je vous informe de nouveau que nos âmes existaient avant l'établissement du monde, car leur substance a toujours existé... Dieu a établi les âmes avant l'établissement du monde. Il les a choisies pour qu'elles fussent saintes, pour qu'elles fussent sanctifiées; et c'est à cause d'elles que le monde a été sanctifié... Le monde ne nous avait pas encore souillés, mais comme notre nature était telle que nous pouvions tomber dans la souillure, Dieu a disposé les choses de telle sorte que, quand nous serions souillés, nous serions rendus purs par sa grâce, c'est-à-dire par le Christ... Nous étions libres avant (l'établissement du) monde. Le monde nous a faits captifs, parce que par notre nature, nous étions capables de tomber et d'être pris. Mais cette captivité a servi à notre bien. Car, quand nous avons connu tous les maux de

notre esclavage et de notre captivité, nous avons été rachetés par le Christ, c'est-à-dire ramenés à la nature primitive que nous avions reçue de Dieu [116]. »

Du point de vue de la doctrine de la temporalité, on voit que le cycle mythique qu'Origène et Evagre, après Plotin et les néo-platoniciens, nous proposent, abolit le temps, si on appelle temps la mesure d'une création qui apporte d'une manière radicale et irréversible du *nouveau* dans l'être. Dans la vision biblique des choses, comme dans la vision bergsonienne, il y a *plus* au terme de la création qu'au commencement : une multiplicité d'êtres en plus, qui ne préexistaient d'aucune façon. Cette précision dont on retrouve souvent chez Bergson l'expression : « qui ne préexistaient d'aucune façon », est essentielle pour comprendre le contenu réel de ce que signifie le temps. L'idée de préexistence est opposée à l'idée de temporalité, parce que contraire à l'idée de nouveauté. Toute doctrine qui enseigne la préexistence des âmes nie de quelque manière la temporalité réelle, c'est-à-dire la création en train de se faire. Et Bergson lui-même n'a pas échappé à cette tentation néo-platonicienne, lorsqu'il parle de ces âmes qui, d'une certaine façon, préexistaient...

Dans le système d'Origène, la fin est toujours semblable au commencement. *Semper similis est finis initiis.* Il n'y a pas d'innovation réelle, de création nouvelle. Il y a un état premier, une catastrophe, et puis le rétablissement de l'état premier, le retour à l'existence antérieure. Schème essentiellement contraire au schème biblique, qui n'est pas cyclique, mais vectoriel, irréversible. La répétition est ce qui précisément est exclu de la vision biblique du monde. L'histoire comporte des analogies, mais pas de répétitions. Entre ces deux schémas, il faut choisir. Et nous verrons la pensée chrétienne osciller entre ces deux schémas, l'un qui lui est proposé par la charte de sa foi, l'Ecriture sainte, l'autre par les philosophies païennes. Aujourd'hui encore, sous mainte querelle, et inaperçue, se retrouve l'opposition entre ces deux schémas. Les uns conçoivent le christianisme selon le schème du cycle, et veulent que le christianisme consiste essentiellement en un retour à ce qui a été brisé, cassé, en une restauration; les autres, plus fidèles à l'expérience concrète et à la pensée de l'Ecriture, veulent que le christianisme soit une création nouvelle. Les uns recherchent la perfection, la plénitude, en arrière, dans le passé. Les autres, avec les pro-

116. MARIUS VICTORINUS, *Comm. in Ephes,* I, 4, *PL,* VIII, 1238 C-1243 C.

phètes d'Israël, y travaillent en regardant en avant, dans l'avenir. Pour les uns le christianisme est nostalgie. Le passé, toujours, est privilégié à leurs yeux, la nouveauté toujours suspecte. Pour les autres, le passé c'est l'enfance, et il nous faut courir, comme le dit saint Paul, sans regarder en arrière, mais tout entiers orientés en avant.

Deux types de christianisme, deux types de spiritualité. Sous des querelles diverses, où se mêlent la théologie, la philosophie, la science et même la politique, ces deux visions fondamentales du monde s'affrontent, d'autant plus violemment que les principes de cette opposition ne sont pas aperçus. Sous les querelles théologiques concernant le « péché originel » par exemple, ce sont encore ces deux visions du monde, ces deux schémas, l'un néo-platonicien, et gnostique, l'autre biblique et chrétien, qui s'affrontent. Nous n'avons pas ici à entreprendre une analyse du problème théologique du « péché originel ». Mais il nous est permis, en philosophe, de dégager les schèmes métaphysiques qui informent secrètement les théologies. Certains identifient plus ou moins explicitement la théologie du péché originel avec ce schème que nous avons vu à l'œuvre chez Origène et que nous retrouverons chez Grégoire de Nysse, chez Augustin, dans des mesures diverses, et sur des plans divers. Le péché originel, pour les uns, c'est ce monde cassé, cette catastrophe originelle qui est proprement à l'origine de notre création. La présente création serait donc, en quelque manière, fausse. Ce n'est pas la création qui *aurait dû* avoir lieu ! Celui qui étudie la présente création d'une manière empirique, en historien, se trompe donc s'il pense pouvoir tirer de cette analyse du phénomène cosmique des conséquences en ce qui concerne la signification de l'être, le sens de l'être. Car, dans l'expérience, il n'a pas trouvé trace de ce moment, qui n'a peut-être duré qu'un instant, et où toute la création a été faussée. La création présente est une déchéance, *katabolè*. Ainsi raisonnent ceux qui soumettent l'enseignement biblique concernant le péché, au schéma néo-platonicien et origéniste. Et c'est pourquoi ils répugnent tant à l'idée d'*évolution* : l'idée d'évolution est vraiment l'inverse de l'idée néo-platonicienne de procession, l'inverse du schéma néo-platonicien procession-conversion. L'idée d'évolution signifie que tout se crée, que tout s'invente, que la création est en train de se faire, génialement, sous nos yeux, et que du nouveau, qui ne préexistait d'aucune façon, apparaît. L'idée de procession puis de conversion signifient que tout être nouveau qui apparaît n'est pas en fait nouveau, mais qu'il préexistait au sein de l'Un, et qu'il s'est détaché de l'Un, qu'il s'est éloigné, qu'il a apostasié. Il n'y a pas création d'être, mais déchéance.

Autant l'idée expérimentale d'évolution est appariée à l'idée

biblique de création, autant le schéma plotinien et origéniste est vraiment l'envers, le contraire, du mouvement de la pensée biblique en ce qui concerne la création.

Avec la réaction antiorigéniste, nous allons voir les Pères prendre conscience, non sans mal, des incompatibilités entre le schème origéniste, qui est celui même du néo-platonisme — et le schème biblique, qui est celui du christianisme. Cela ne se fera pas aisément. Nous allons retrouver, plus ou moins transposé, le schème origéniste chez plusieurs Pères. Mais cependant, petit à petit, et de plus en plus nettement, la pensée chrétienne prend conscience de ses propres exigences. Le travail n'est pas encore aujourd'hui complètement achevé à cet égard. Maints résidus du schéma origéniste demeurent en maint esprit. C'est, aujourd'hui, l'expérience qui doit nous apprendre à nous délivrer de ces résidus d'une pensée mythique. C'est l'expérience qui nous enseigne comment, en fait, la création s'est réalisée, comment elle continue de se faire. La découverte de ce que signifie le temps ne sera guère possible avant qu'une réflexion sur l'expérience cosmique, biologique, historique, permette de dégager le sens de la temporalité. Quoiqu'ils aient sous les yeux la Bible, et qu'ils en soient nourris, les Pères ont difficilement échappé au schéma néo-platonicien qui abolit le temps réel. A part quelques rares exceptions, leur métaphysique du temps est inexistante. Il faudra attendre les temps modernes pour qu'une réflexion sur la durée réelle puisse nous faire échapper au vieux schème mythique et cyclique que le néo-platonisme a légué à la philosophie occidentale.

CHAPITRE IV

LA CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE ORIGÉNISTE

Pas plus que nous n'avons prétendu, au chapitre précédent, nous situer sur le plan de l'histoire de la pensée d'Origène, nous n'entreprenons ici une histoire de la réaction anti-origéniste [1]. Ce qui nous importe ici pour notre part c'est de voir, du point de vue métaphysique comment et pourquoi la pensée chrétienne orthodoxe a réagi au mythe dont nous avons esquissé la structure.

Origène a permis à la métaphysique chrétienne de faire l'essai d'une synthèse entre le christianisme et le néo-platonisme alexandrin. Cette synthèse, nous l'avons noté, n'est pas cohérente; elle éclate constamment en ses propres contradictions. La critique que feront les Pères de l'origénisme sera extrêmement fructueuse pour la métaphysique chrétienne, puisqu'elle permettra à celle-ci de prendre mieux conscience, sur certains points vitaux, de ses propres principes, de ses propres exigences, de sa propre nature. C'est au nom des principes métaphysiques inscrits dans la Bible hébraïque et dans le Nouveau Testament que cette critique se fera.

MÉTHODE D'OLYMPE

Le dialogue *sur la Résurrection* de Méthode d'Olympe est tout entier dirigé contre Origène. Recueillons quelques textes typiques.

« L'homme, par nature, ce n'est ni l'âme sans le corps, ni le

1. Sur cette histoire, on consultera, pour commencer, le livre du P. PRAT, *Origène*, Paris, 1907; l'article *Origénisme*, par G. FRITZ, dans le *DTC*; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III; *L'Eglise au VI^e siècle*; F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Munster, 1899.

corps sans l'âme mais la synthèse composée de la conjonction de l'âme et du corps en une seule forme, qui est belle. Origène, lui, a prétendu que c'est l'âme seule qui constitue l'homme, comme Platon... [2]. »

Méthode d'Olympe, par ces mots, définit le premier point sur lequel la pensée chrétienne va s'opposer à l'anthropologie origéniste, et, par la même occasion, à l'anthropologie platonicienne, néo-platonicienne, et gnostique. L'homme est une unité. Le « corps » et « l'âme » sont les principes constituants de cette unité. Dix siècles avant saint Thomas d'Aquin, la pensée chrétienne avait pris conscience explicitement sur ce point de ses propres exigences.

D'ailleurs, bien avant Méthode, nous l'avons parfois relevé, la pensée chrétienne avait déjà compris que l'anthropologie qui est la sienne ne pouvait être dualiste. Chez saint Irénée, par exemple, un texte comme celui-ci atteste cette prise de conscience : « L'homme étant un être vivant, composé d'une âme et d'un corps, il est juste et nécessaire de tenir compte de ces deux éléments [3]. »

Le corps n'est pas, pour l'âme, une prison, et les âmes ne sont pas prisonnières, contrairement à ce que dit Origène, qui invoque à tort un texte de Jérémie. Le corps n'est pas là pour faire obstacle aux énergies de l'âme. Le corps, bien plutôt, coopère avec l'âme et il agit avec elle [4]. Les tuniques de peau dont Dieu, selon le récit de la Genèse, a revêtu l'homme et la femme, ce ne sont pas les corps [5].

Il y a dans le mythe de la chute des âmes, enfermées dans des corps à cause d'un péché commis dans une existence antérieure, et par châtiment, diverses contradictions internes que les

2. MÉTHODE D'OLYMPE, *De resurr.*, éd. BONWETSCH, p. 272, *PG*, XVIII, 292 : Ὅτι ἄνθρωπος, φησὶ, λέγεται κατὰ φύσιν ἀληθέστατα οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος, οὔτ' αὖ πάλιν σῶμα χωρὶς ψυχῆς· ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν συντεθέν. Ὁ δ' Ὠριγένης τὴν ψυχὴν μόνην ἔλεγεν ἄνθρωπον, ὡς ὁ Πλάτων. Cf. de même *De resur.*, I, 50, 3 : ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν.

3. IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique*, traduit de l'arménien par J. BARTHOULOT, *PO*, XII, p. 757. Cf. TERTULLIEN, *De resurr. mortuorum*, XL, 3 : Porro nec anima per semetipsam homo... nec caro sine anima homo... Ita vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est...

4. MÉTHODE D'OLYMPE, *De resurr.*, apud PHOTIUM *Bibl.*, cod. CCXXXIV, *PG*, XVIII, col. 289-292 : Ὅτι οὐ δεσμόν φησι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς εἶναι, ὡς Ὠριγένης ᾤετο, οὐδὲ δεσμώτιδας τὰς ψυχὰς [καὶ] παρὰ τοῦ προφήτου Ἱερεμίου καλεῖσθαι, διὰ τὸ ἐν σώμασιν αὐτὰς τυγχάνειν. Οὐ γὰρ ἐμποδίζειν τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας τὸ σῶμα τίθεται· συμπεριάγεσθαι δὲ μᾶλλον τὸ σῶμα, καὶ συνενεργεῖν πρὸς ἃ ἡ ψυχὴ ἐπιτρέπει.

5. *Ibid.*, *PG*, XVIII, 268 : Προηπόρηται δὲ·ἤδη, καὶ ἀπεδείχθη, τοὺς δερματίνους χιτῶνας μὴ εἶναι τὰ σώματα.

penseurs chrétiens des premiers siècles ne se privent pas de relever.

Ce qui fait d'abord difficulté, c'est l'idée que l'âme est tombée dans le corps à cause d'un péché commis hors du corps, dans une existence préempirique. Ce n'est donc pas le corps qui est responsable du mal que l'âme commet ?

Mais, d'autre part, si le corps est donné à l'âme, par châtiment, comme une prison, est-ce pour son bien, est-ce pour l'empêcher de faire davantage de mal, ou est-ce au contraire pour qu'elle commette davantage le mal ? Cette dernière hypothèse est absurde. Aucun médecin, aucun éducateur, ne donnent un médicament ou une sanction pour empirer le mal. Comment peut-on dire dans ces conditions que le corps, dans l'existence présente, est responsable du mal que l'âme commet, si le corps a été donné à l'âme comme une prison, pour la châtier et la purifier ? Il faudrait choisir le type d'explication que l'on propose. Si c'est pour châtier et purifier l'âme, le corps doit donc empêcher l'âme de faire le mal, et non pas l'y pousser. Or, nous constatons, dans notre expérience quotidienne, que les âmes « incorporées » sont loin d'éviter le mal.

C'est donc que le mythe de l'âme tombée dans un corps-prison est absurde. Le corps n'est d'aucune manière une prison, et il n'a pas été donné à l'âme postérieurement à un péché [6]. Nous retrouverons la même argumentation fréquemment chez les Pères. Elle a été reprise par Justinien, dans sa lettre à Menas [7].

L'âme, selon Méthode d'Olympe, n'est pas absolument incorporelle. « Dieu seul, écrit-il, cette nature inengendrée qui n'éprouve ni besoin ni souffrance, est déclaré (dans les Ecritures) incorporel; et c'est pourquoi il est invisible, « car Dieu, personne ne l'a vu ». Mais les âmes, corps d'essence intellectuelle, σώματα νοερὰ ὑπάρχουσαι, ont été pourvues par le Créateur et Père de l'univers de membres visibles aux yeux de la raison, εἰς λόγῳ θεωρητὰ μέλη διακεκόσμηνται [8]. » Nous sommes obligés de rappeler de nouveau ici cette distinction que nous avons proposée dès le premier chapitre de ce travail, entre, d'une part, ce que la pensée chrétienne, par l'organe de tel ou tel Père de l'Eglise, rejette, repousse, d'une manière négative, apophatique, et, d'autre part, les spéculations personnelles, les constructions, la philosophie de l'un ou l'autre de ces Pères. Méthode, par exemple, repousse ce qui, dans l'origénisme, est incompatible avec la pensée chrétienne, dont les principes sont inscrits dans l'Ecriture sainte. Cela ne l'empêche pas, par ailleurs, de proposer une théorie qui lui est personnelle et que la pensée de l'Eglise n'accueillera pas.

6. *Ibid.*, *PG*, XVIII, 292 : Ὅτι εἰ δεσμὸς ἐδόθη τὸ σῶμα μετὰ τὴν παράβασιν, ἢ τῶν κακῶν, ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐδόθη τῇ ψυχῇ. Τῶν μὲν οὖν ἀγαθῶν, ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ ἰατρῶν ἢ τεχνιτῶν ἄλλος τῷ ἁμαρτήσαντι δίδωσι φαρμακόν, ὥστε πλέον ἐξαμαρτῆσαι, μὴ ὅτι γε Θεός. Λείπεται δὴ τῶν κακῶν. Ἀλλὰ μὴν ὁρῶμεν, ὡς κατ' ἀρχὰς ὁ μὲν Κάϊν, περικείμενος τοῦτο τὸ σῶμα, ἐφόνευσεν· οἱ δὲ ἐφεξῆς πρὸς ἃς ἀθεμιτουργίας ἐξώκειλαν, δῆλον. Οὐδὲ τῶν κακῶν ἄρα δεσμὸς τὸ σῶμα, οὐδ' ὅλως ἄρα δεσμός· οὐδ' ὕστερόν αὐτὸ ἠμφιέσατο μετὰ τὴν παράβασιν ἡ ψυχή. Cf. *De resurr.*, éd. Bonwetsch, p. 268.

7. *PG*, LXXXVI, 1, 951.

8. *De resurr.*, III, 18, 4, éd. Bonwetsch, p. 415; *PG*, XVIII, 328; trad. J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 94.

Les tuniques de peau, selon Méthode, représentent la mortalité. La mortalité est conférée à l'homme pour détruire le péché. Dieu ne veut pas que le péché soit immortel. « Notre tente, le corps, était auparavant immortelle, mais la désobéissance a entraîné sa ruine et sa chute, Dieu ayant dissous le péché par la mort, afin que l'homme ne restât pas éternellement pécheur et ne fût pas éternellement damné, si le péché vivait ainsi en lui. Et voilà pourquoi aussi l'homme est mort : bien qu'il n'eût pas été créé mortel et corruptible, l'âme a été séparée de la chair, afin que par la mort le péché soit tué [9]. » « Dieu, voyant que par les machinations du diable le mal était devenu immortel..., fabriqua à cause de cela les tuniques de peaux de bêtes, enveloppant pour ainsi dire l'homme de mortalité, afin que, par la dissolution du corps, mourût tout le mal qui avait été engendré en lui [10]. »

« Donc le corps aurait pu vivre éternellement et être immortel, s'il n'avait pas été empêché de goûter de la vie. Mais il en a été empêché, afin que le péché, tué en même temps que le corps, mourût, et que le corps ressuscitât, une fois le péché détruit. Afin donc que l'homme ne devînt pas un mal immortel, je le répète, et éternel, ayant en lui la domination du péché qui pousserait dans un corps immortel et y trouverait une nourriture immortelle, à cause de cela, Dieu l'a rendu mortel en l'entourant de mortalité. Tel était le but des tuniques de peau afin que, par la dissolution du corps et la séparation de ses parties, le péché fût fondamentalement et radicalement détruit tout entier, de façon qu'il n'en restât pas la plus petite racine de laquelle pourraient germer encore de nouveaux rejetons de péchés [11]. »

9. *Banquet des dix vierges*, IX, 2, trad. cit.

10. *De resurr.*, I, 38, éd. Bonwetsch, p. 281; *PG*, XVIII, 293.

11. *Ibid.*, I, 40, 4-6, éd. Bonwetsch, p. 284, trad. Farges, *Les idées...*, p. 115.

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Nous avons déjà lu le texte de saint Cyrille de Jérusalem où celui-ci polémique contre les gnostiques qui prétendaient qu'autre était le dieu bon, autre le dieu juste. Cyrille notait la relation qu'il y a entre cette doctrine théologique, et le dualisme anthropologique : « Certains ont dit qu'autre est le créateur de l'âme et son seigneur, autre le créateur du corps... » Cyrille oppose au dualisme gnostique la thèse chrétienne : « Unique est le Dieu qui est le créateur des âmes et des corps [12]. »

« Tu as constitué l'homme double, formé conjointement d'une âme et d'un corps... C'est le même Dieu qui est à la fois le démiurge de l'âme et du corps [13]. »

« Apprends aussi ceci : avant de naître dans ce monde l'âme n'a péché en rien. Mais, venus sans péché, c'est maintenant que nous péchons, de par notre liberté [14]. »

« Ne me dis pas que le corps est responsable du péché... Le corps ne pèche pas par soi-même, mais par le corps, c'est l'âme qui pèche [15]. »

GRÉGOIRE DE NYSSE

Grégoire de Nysse reprend le schéma cyclique que nous avons vu à l'œuvre chez Origène : la fin est identique au commencement. Si notre vie future doit être angélique, c'est que notre vie première, avant la chute, était déjà angélique. Le salut consiste en un retour à l'existence première. Il s'agit de retourner au paradis perdu :

« La grâce de la Résurrection ne nous est pas présentée autrement que comme le rétablissement dans le premier état de ceux qui sont tombés. En effet la grâce que nous attendons est le

12. Cyrille de Jérusalem, *Catecheses*, IV, 4, *PG*, XXXIII, 457; cf. le texte cité en entier p. 185.
13. *Ibid.*, IV, 18, *PG*, XXXIII, 477 : ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σωματός ἐστι δημιουργός.
14. *Ibid.*, IV, 19, *PG*, XXXIII, 480 : Μάνθανε δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πρὶν παραγένηται εἰς τόνδε τὸν κόσμον ἡ ψυχὴ, οὐδὲν ἥμαρτεν· ἀλλ' ἐλθόντες ἀναμάρτητοι, νῦν ἐκ προαιρέσεως ἁμαρτάνομεν.
15. *Ibid.*, IV, 23, *PG*, XXXIII, 484 : Μὴ λέγε μοι τὸ σῶμα παραίτιον ἁμαρτίας εἶναι... Τὸ σῶμα οὐχ ἁμαρτάνει καθ' ἑαυτὸ, ἀλλὰ διὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχή.

retour à la première vie, où sera ramené dans le paradis celui qui en avait été chassé. Si, une fois rétablie dans l'ordre, notre vie va de pair avec celle des Anges, c'est que la vie avant la faute était en quelque façon angélique. Aussi notre retour au premier état nous rend-il semblables aux Anges [16]. »

La création actuelle, celle dont nous avons ici une connaissance empirique, est, d'une certaine manière, fausse, en ce sens précis que ce n'est pas la création qui *aurait dû* être, s'il n'y avait pas eu la chute. Quels sont les caractères qui définissent cette création empirique, que nous constatons maintenant, mais qui n'était pas dans le plan primitif : la matérialité, la sexualité, la mortalité.

La sexualité, nous dit Grégoire de Nysse, a été ajoutée par Dieu, parce qu'il prévoyait la chute de l'homme. Dans le plan primitif, l'homme se serait multiplié comme les anges. En vue, en prévision de la chute, Dieu ajoute la sexualité, la différenciation, la division en mâle et femelle. La sexualité fait donc bien partie de notre création empirique depuis le commencement, mais non de la création telle que Dieu l'avait primitivement souhaitée :

« Comment, après la constitution de l'image, Dieu a-t-il façonné dans son ouvrage la division en mâle et femelle ? Pour répondre à cette question, nos précédentes considérations vont nous être utiles.

« Celui qui amène toutes choses à l'être et qui, dans son propre vouloir, forme tout l'homme selon l'image divine, répugne à voir se constituer la plénitude numérique des âmes humaines par les apports successifs de générations; sa puissance presciente conçoit globalement dans son ensemble toute la nature humaine et l'élève au pied d'égalité avec les anges. Mais, comme sa puissance qui voit tout lui montre à l'avance la déviation de notre liberté hors de la route droite et la chute qui s'ensuit, loin de la vie des anges, afin de ne pas mutiler le total des âmes humaines qui ont perdu le mode d'accroissement de l'espèce angélique, Dieu, pour ces raisons, établit pour notre nature un moyen plus adapté à notre glissement dans le péché : au lieu de la noblesse des anges, il nous donne de nous transmettre la vie les uns aux autres, comme les brutes et les êtres sans intelligence... Il est réellement devenu bestial, celui qui a reçu ce genre de naissance qui le fait déchoir, à cause de son penchant vers la matière [17]. »

L'homme a d'abord été créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », c'est-à-dire dans une condition angélique. Puis, pré-

16. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XVII, *PG*, XLIV, 188 C-D., trad. J. Laplace, *SC*.
17. *Ibid.*, XVII, *PG*, XLIV, 189 C - 192 A, trad. cit.

voyant notre inclination pour l'inférieur, Dieu a ajouté la sexualité. Ce n'est donc plus, comme dans la pensée biblique, l'homme empirique, concret, corporel, qui a été créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », mais un Homme idéal, total, non sexué, non divisé :

« Je reprends ce que j'ai dit au début : « Faisons l'homme, « dit Dieu, à notre image et ressemblance. Et Dieu fit l'homme; « à l'image de Dieu, Il le fit. » Cette image de Dieu, qui réside en la nature humaine prise dans son ensemble, a atteint sa perfection. Adam, à ce moment, n'existait pas encore. En effet, étymologiquement, d'après ceux qui savent l'hébreu, Adam signifie « ce qui est formé de terre ». Aussi l'Apôtre, qui connaît bien sa langue maternelle, appelle l'homme fait de la terre « le terreux », traduisant en grec le nom d'Adam. Donc l'homme a été fait selon l'image, c'est-à-dire la nature du tout, la créature semblable à Dieu. La toute-puissance de sa sagesse n'a pas produit une partie seulement de ce tout, mais en bloc tout le « plérôme » de notre nature. Il savait bien, lui qui a en ses mains les limites de toutes choses, selon le mot de l'Ecriture... il savait, lui qui connaît chaque être avant même son apparition, et il tenait dans sa pensée le nombre exact de tous les individus composant l'humanité.

« Comme Dieu vit dans l'ouvrage que nous étions notre inclination vers le mal et comme il vit que, par notre déchéance spontanée de la dignité que nous partagions avec les anges, nous chercherions à nous unir avec ce qui était au-dessous de nous, pour ce motif il mêla à sa propre image quelque chose de l'irrationnel. Car ce n'est pas à la nature divine et bienheureuse que peut appartenir la division en mâle et femelle. Dieu applique à l'homme un caractère du règne animal, refusant à notre race le mode de propagation en rapport avec la grandeur de notre création. Ce n'est pas en effet lorsqu'il créa l'homme à son image qu'il y adjoignit le pouvoir de se développer et de se multiplier, mais lorsqu'il divisa l'homme en mâle et femelle. Alors il dit : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre. » Ce genre d'accroissement n'est pas un caractère de la nature divine, mais de l'animal, comme le fait entendre le récit qui prête d'abord ces paroles à Dieu quand il s'agit des animaux. Car si, avant la division en mâle et femelle, il avait prononcé ces mots pour donner à l'homme le pouvoir de se multiplier, nous n'aurions pas besoin de ce mode de reproduction qui est celui des animaux.

« Alors que la plénitude de l'humanité avait été préméditée par l' « activité presciente » de Dieu et que cette plénitude devait se réaliser par ce genre de naissance animale, Dieu, dont le gouvernement ordonne et délimite exactement toutes choses, puisque ce mode de génération était rendu nécessaire pour nous

par ce glissement vers en bas qu'il avait prévu, lui qui voit le futur comme le présent, Dieu établit à l'avance le temps nécessaire à la constitution de l'humanité, en sorte que la venue des âmes dans leur nombre fixe règle la durée et que le courant du temps s'arrêtera, lorsqu'il ne sera plus utile à la venue de la race humaine.

« Avec l'achèvement de la génération humaine, le temps cessera définitivement et alors toutes choses retourneront à leurs éléments primitifs. Dans ce bouleversement universel, l'humanité aussi sera transformée et de son état périssable et terrestre, passera dans un état impassible et éternel... Puisque le plérôme de l'humanité est parvenu à son terme selon la mesure prévue, par le fait que le nombre des âmes n'a plus désormais à s'accroître... [18]. »

Et cependant, Grégoire de Nysse critique son maître Origène, et rejette la doctrine de la préexistence des âmes, que pourtant, par nombre d'expressions, il semble souvent conduit à admettre. Critiquant la doctrine de la préexistence des âmes, Grégoire de Nysse en profite pour critiquer en même temps la doctrine de ceux qui prétendent que l'âme a été créée *après* le corps.

Mais c'est surtout la doctrine de la transmigration des âmes que Grégoire de Nysse combat, et la doctrine de la chute des âmes jusque dans les végétaux. Il est permis de penser que cette critique porte non seulement sur certaines idées qui avaient cours au temps de Grégoire de Nysse, mais aussi sur des idées exprimées dans l'original grec du *Peri Archôn*, et dont nous avons noté quelques traces.

« Certains de nos devanciers, auteurs du traité *Des principes*, ont enseigné que les âmes préexistent et forment pour ainsi dire un peuple dans une cité à part. Là sont placés les modèles du vice et de la vertu. Tant que l'âme demeure dans le bien, elle reste sans l'expérience de liaison corporelle, mais si elle déchoit de la participation qu'elle a avec le bien, elle glisse vers la vie d'ici-bas et ainsi se trouve dans un corps...

« Une autre catégorie d'auteurs, s'attachant à l'ordre suivi par Moïse dans le récit de la formation de l'homme, affirment que temporellement l'âme a été créée après le corps. Dieu, en effet, a d'abord pris de la poussière du sol pour en former l'homme; ensuite il l'a animée de son souffle. Par cette façon de parler, ils établissent que la chair vaut mieux que l'âme, puisque celle-ci est introduite dans une chair formée antérieurement : ils disent en effet que l'âme existe en vue du corps, afin que le corps modelé ainsi ne reste pas sans souffle et sans

18. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XXII, *PG*, XLIV, 204 C-208 A, trad. cit.

mouvement. Or un objet qui existe en vue d'un autre a certainement moins de valeur que ce à cause de quoi il est fait...

« L'une et l'autre hypothèse méritent la critique, à la fois celle qui imagine que les âmes ont mené une existence antérieure dans quelque cité particulière et celle qui tient que les âmes ont été faites après les corps. Il faudrait examiner en détail chacune de leurs affirmations : mais leur critique exacte et la découverte de toutes les invraisemblances qu'elles contiennent exigeraient trop de pages et de temps. Autant que possible, nous examinerons brièvement chacune des deux...

« Les tenants de la première opinion, qui soutiennent que la cité formée par les âmes est plus ancienne que leur existence dans la chair, ne me paraissent pas s'être purifiés de ces doctrines imaginées par les Grecs sur la métempsychose. Un examen attentif ferait voir que cette façon de penser en vient, selon une parenté nécessaire, à soutenir, comme on le prête à l'un de leurs sages, que le même être devient homme, se revêt d'un corps de femme, vole parmi les oiseaux, devient arbuste et finit par vivre dans les eaux...

« La cause de cette absurdité est la croyance en la préexistence des âmes. Le principe à la base de cette opinion l'entraîne logiquement de proche en proche jusqu'à des conclusions invraisemblables. Si l'âme, tirée, à cause du vice, de cet état plus élevé où elle est, après avoir goûté une fois, comme ils disent, à la vie corporelle, devient homme à son tour et si on doit reconnaître que cette vie charnelle est toute soumise aux passions en comparaison de la vie éternelle et incorporelle, il s'ensuit nécessairement que l'âme, dans cette vie où elle trouve en grand nombre les occasions de pécher, en vient à une malice plus grande et connaît de plus en plus l'esclavage des passions. Or, pour l'âme humaine, cet esclavage consiste à ressembler aux animaux. Comme donc elle s'est rapprochée d'eux par sa nature, elle tombe dans la nature bestiale et, une fois sur le chemin du vice, elle ne peut s'arrêter dans la voie qui l'emmène au mal, pas même dans l'irrationnel. L'arrêt dans ce mal est déjà une reprise du chemin vers la vertu. Or il n'est pas question de vertu parmi les animaux. Donc nécessairement l'âme ne cessera de passer dans un état pire, allant toujours à ce qui est plus méprisable et toujours en quête de ce qui est inférieur à la nature où elle est. Et de même que du rationnel, on passera au sensible, de même à partir de ce dernier la chute continue vers l'insensible.

« Jusqu'ici leur façon de parler, dans son développement, même si elle s'emporte hors de la vérité, suit cependant un ordre logique d'invraisemblances en invraisemblances. Mais, du point où elle est parvenue, leur doctrine se perd dans des imaginations incohérentes et logiquement, on entrevoit la perte absolue de l'âme. Lorsque celle-ci glissera de l'état élevé où elle se trouve, elle ne pourra s'arrêter à aucune borne dans le vice, mais, soumise aux passions, de l'état rationnel, elle passera à l'irrationnel; de celui-ci elle se transformera dans les végétaux insensibles; l'état des inanimés n'est pas loin de celui qui n'a pas la sensation; et après vient l'inexistant. En somme, selon ces auteurs, par une suite logique, l'âme s'en ira vers le néant.

« Comme on le voit, le retour à un état meilleur est nécessairement impossible pour l'âme. Mais eux la font revenir de l'arbuste à l'état d'homme, sans voir que de la sorte ils donnent à penser que la vie dans l'arbuste a plus de prix que l'état de vie incorporel. Il a été admis en effet que l'âme, une fois engagée vers le mal, ne cesse naturellement de descendre. Or l'inanimé vient au-dessous des être insensibles et c'est vers l'inanimé que les principes admis au début entraînent l'âme. Comme ces gens ne veulent pas de cette conséquence, ou bien ils enferment l'âme dans un être privé de sensibilité, ou de là ils la font revenir vers la vie humaine; mais alors, comme nous avons dit, ils donnent à penser que la vie de l'arbre a plus de prix que le premier état de l'âme, si précisément la chute vers le vice a commencé en cet état supérieur et si de l'état inférieur commence le retour vers la vertu.

« On le voit, elle n'a ni queue ni tête, cette opinion cherchant à établir que les âmes vivaient indépendantes avant leur existence corporelle et que le vice a été la cause de leur union à un corps. L'invraisemblance de l'opinion qui tient au contraire que l'âme est venue après le corps a été démontrée par ce qui précède. Aussi l'une et l'autre doctrine sont absolument à rejeter.

« Notre façon de penser, il faut sans doute la situer entre ces deux hypothèses. Elle consiste à dire : nous ne croyons pas, selon l'erreur des Grecs, que les âmes emportées dans le mouvement universel ne purent, à cause de la lourdeur contractée dans le vice, conserver l'allure du mouvement céleste et qu'elles tombèrent sur la terre; nous n'admettons pas non plus que l'homme fut d'abord façonné par le Verbe comme une statue d'argile, puis que l'âme fut faite en vue du corps. La nature spirituelle paraîtrait ainsi inférieure à l'ouvrage d'argile [19]. »

Critiquant les deux thèses adverses, celle de la préexistence de l'âme au corps, et celle de la préexistence du corps à l'âme, Grégoire de Nysse rejoint, malgré le dualisme de son anthropologie, la position biblique : l' « âme » et le « corps » ont été créés simultanément, et cela d'autant plus que, dans la pensée biblique, ils ne font qu'un.

19. *De hominis opificio*, XXVIII, *PG*, XLIV, 229 B - 233 B, trad. cit.

« Puisque l'homme est un, dans sa composition d'âme et de corps, son être ne doit avoir qu'une seule et commune origine; autrement dit, si le corps venait d'abord et l'âme ensuite, il faudrait dire l'homme à la fois plus ancien et plus jeune que lui-même. Comme nous l'avons expliqué un peu plus haut, nous tenons que la puissance presciente de Dieu établit d'abord le genre humain en sa totalité, selon le témoignage du Prophète (*Dan.*, XIII, 42) disant que Dieu connaît toutes choses avant qu'elles viennent au monde. Quant à la création des êtres particuliers, un principe ne précède pas l'autre dans l'existence : ni l'âme ne vient avant le corps, ni l'inverse; l'homme ainsi partagé par une différence temporelle serait comme en conflit avec lui-même...

« Il est donc vrai de dire que ni l'âme n'existe avant le corps, ni le corps n'existe à part de l'âme, mais pour tous les deux, il n'y a qu'une seule origine [20]. »

Le problème de l'animation de l'embryon, de la « descente de l'âme dans l'embryon », qui a tant préoccupé les néo-platoniciens, appelle, dans cette perspective, une réponse qui est celle-là même que Grégoire de Nysse présente. L' « âme » est déjà présente dans l'embryon. Il n'y a pas, d'abord un embryon inanimé, et puis, ensuite, une descente de l'âme, à la naissance par exemple, ou à un moment de la parturition. Il le faut bien, nous dit Grégoire de Nysse, puisque le bébé, à l'enfantement, manifeste une énergie nécessaire à cet enfantement !

Même si l'âme « ne se manifeste pas au grand jour par certaines activités, elle n'en est pas moins présente dans l'embryon. En effet la configuration de l'homme à venir y est déjà en puissance, mais l'âme est encore cachée, puisqu'elle ne peut se manifester que selon l'ordre nécessaire. Ainsi elle est présente, mais invisible; elle ne paraîtra que grâce à l'exercice de son activité naturelle, en accompagnant le développement du corps.

« Etant donné que la force nécessaire à l'enfantement ne vient pas d'un corps mort, mais d'un corps vivant, nous en tirons logiquement la conséquence que ce qui sort d'un être vivant pour être l'origine de la vie ne peut être mort et sans âme : car toute chair, si elle n'a pas d'âme, est morte, la mort étant la privation d'âme. Or personne n'ira jusqu'à dire que la privation est antérieure à la possession, en voulant établir que le corps inanimé, qui n'est qu'un mort, apparaît avant l'âme [21]. »

Dans le dialogue avec sa sœur Macrine au sujet de l'âme et de la résurrection, Grégoire de Nysse aborde le même problème

20. *Ibid.*, XXIX, *PG*, XLIV, 233 D - 236 B, trad. cit.
21. *Ibid.*, XXIX, *PG*, XLIV, 236 C, trad. cit.

de la préexistence de l'âme, de la métensomatose, et de l'ensomatose jusque dans les plantes. Après avoir critiqué le mythe de la métensomatose, Grégoire de Nysse critique le mythe origéniste. Relevons quelques arguments en gardant le style direct du dialogue.

Ceux qui sont hors de notre philosophie, dans différentes théories, l'un d'une manière, l'autre d'une autre, ont touché au moins partiellement à la doctrine de la résurrection, sans la concevoir avec précision, mais sans non plus être tout à fait hors de l'espérance qu'elle contient. Certains outragent l'humanité en enseignant que la même âme devient partie de l'homme puis d'un animal sans raison, en revêtant successivement des corps différents, et passant soit dans un oiseau, soit dans un poisson, soit dans une bête qui vit en terre ferme; et puisqu'elle revient de nouveau à la nature humaine, d'autres ont poussé le délire jusqu'à enseigner le passage de l'âme dans les végétaux, et pensent que la vie du bois lui est accordée et familière. D'autres encore estiment que c'est seulement d'un homme que l'âme passe toujours à un autre homme, et qu'elle mène ainsi de toute manière une existence humaine, les mêmes âmes vivant tantôt dans l'un tantôt dans l'autre, et cela continuellement [22].

Cette dernière thèse est moins loin que les autres de la doctrine de la résurrection. Notre doctrine diffère de la leur en ce que nous estimons que notre âme reprendra le même corps, constitué des mêmes éléments [23].

J'ai entendu dire par ceux qui enseignaient ces doctrines que selon certaines nations les âmes vivaient dans une cité qui leur est propre, avant leur vie dans le corps; elles accompagnaient dans leur nature subtile et mue d'un mouvement harmonieux les révolutions de l'univers, mais un certain penchant pour le mal leur a fait perdre leurs ailes et les âmes sont venues dans le corps. D'abord elles sont tombées dans des corps d'hommes mais ensuite, à cause de la parenté des passions avec l'irrationnel, après la séparation d'avec l'existence humaine à la mort, elles tombent jusqu'à cette vie purement physique et inconsciente, en sorte que ce qui est par nature subtil et d'un mouvement harmonieux, tel que l'âme, devienne d'abord pesant et porté vers le bas en venant habiter, par une faute, dans des corps humains; puis, s'éteignant à la vie rationnelle, vienne vivre dans des êtres sans raison; puis encore se séparant même de cette existence sensible, vienne recevoir cette vie insensible qui est dans les plantes. A partir de cette vie-là, de nouveau, par

22. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, *PG*, XLVI, 108.
23. *Ibid.*, 109.

les mêmes degrés, l'âme remonte, et elle est rétablie dans son existence antérieure dans les régions célestes.

Cette doctrine, même des esprits peu habitués au discernement le voient facilement, est sans fondement. Si en effet, par suite d'une faute, l'âme est entraînée jusqu'à la vie végétale du bois, et si de nouveau, à partir de là, elle s'élance, par vertu, vers le céleste, on se demande laquelle des deux a le plus de prix, dans ce système : la vie du bois ou la vie céleste ? Il y a en effet un cycle, à travers les mêmes régions, éternel pour l'âme; où qu'elle soit, elle n'est jamais en repos. En effet si elle tombe de la vie incorporelle dans la vie corporelle, de cette vie-là aussi vers la vie insensible, et de là de nouveau si elle remonte vers la vie incorporelle, — ce n'est rien d'autre qu'une confusion indiscernable de maux et de biens qui est enseignée par ceux qui proposent ces dogmes. Car l'existence céleste ne demeure pas dans la béatitude, puisque le mal s'attache à ceux qui vivent là-bas; et le bois n'est pas dépourvu de vertu, puisque, selon eux, l'âme, à partir d'ici, s'élance de nouveau vers le bien, tandis que là-bas avait commencé le mal. Si dans le ciel l'âme est séduite et enlacée par le mal, et précipitée à cause de cela dans la vie végétale du bois, si elle remonte de là de nouveau vers la vie céleste, c'est donc que la vie matérielle est une purification du mal. Si, comme ils disent, la nature céleste est immuable, comment dans ce qui est immuable y a-t-il place pour la passion ? Et si la nature d'en bas est passible, comment dans ce qui est passible l'âme peut-elle opérer un redressement qui la conduit vers l'impassible ? Ils mêlent ce qui ne peut se mêler, et ils unissent ce qui n'a aucun rapport [24].

En ce qui concerne la question de savoir si les âmes préexistaient, quand et comment elles sont venues dans des corps, si l'on admet que l'âme mène une vie propre dans une certaine condition avant le corps, on est forcé de considérer comme valables les théories absurdes de ceux qui prétendent que les âmes sont venues habiter dans les corps à cause d'un péché... Si l'on ne veut pas tomber dans cette aberration, il reste donc qu'il n'y a qu'une seule et unique origine à l'existence de l'âme et du corps [25].

Dans la *Vie de Moïse,* Grégoire de Nysse rejette de nouveau la doctrine païenne de la métensomatose, et marque à cette occasion les thèses philosophiques incompatibles avec le christianisme :

« Que l'âme soit immortelle, la philosophie étrangère l'enseigne

24. *Ibid.*, 112-116.
25. *Ibid.*, 125.

aussi : c'est là un de ses fruits bien venus et pieux. Mais elle enseigne aussi que les âmes passent des corps dans d'autres corps, et qu'elle quitte une nature rationnelle pour naître dans une irrationnelle : c'est là son incirconcision charnelle et appartenant à une race étrangère. Et ainsi pour d'autres thèses nombreuses de ce genre. Elle dit qu'il existe un Dieu, mais elle pense qu'il est matériel. Elle reconnaît qu'il est démiurge, mais elle pense qu'il a besoin d'une matière pour réaliser son œuvre. Elle accorde qu'il est bon et puissant, mais elle le soumet en nombre de choses à la nécessité du Destin. Et si l'on parcourt ainsi chacune de ses thèses, on voit comment la philosophie du dehors souille ce qu'il y a de beau dans ses doctrines par des absurdités [26]. »

ÉPIPHANE

Epiphane, dans son *Panarion* contre toutes les hérésies, reproche d'abord à Origène d'avoir dit que le Fils monogène ne peut pas voir le Père; que l'Esprit ne peut pas voir le Fils, que les anges ne peuvent pas voir l'Esprit, et que les hommes ne peuvent pas voir les anges. C'est là, nous dit Epiphane, sa première erreur. Origène estime bien que le Fils est de la substance du Père, mais en même temps il enseigne qu'il est créature, κτιστὸν. Il veut que ce soit comme par grâce qu'il soit appelé Fils.

Mais il y a des erreurs encore plus grandes chez Origène. « Il dit en effet que l'âme humaine préexiste, et que ces âmes sont des anges, et des puissances supérieures, mais qui sont tombées dans le péché, et, à cause de cela, ont été emprisonnées dans ce corps; qu'elles ont été envoyées par Dieu, pour subir un châtiment, afin de recevoir ici un premier jugement. C'est pourquoi, dit-il, le corps est appelé *demas,* parce que l'âme est liée *(dedesthai)* dans le corps. Origène a repris le vieux mythe des Grecs... [27]. »

Origène invoque, pour justifier son propre système, des textes empruntés aux Ecritures, alors que ces textes ne contiennent nullement ce qu'il veut leur faire dire. Lorsque le prophète écrit: « Avant d'avoir été humilié, j'ai péché », cela se rapporte, selon

26. Grégoire de Nysse, *De vita Moysis,* II, 40, *PG,* XLIV, 337 A, trad. J. Danielou, *SC.*
27. Epiphane, *Panarion, Haer.,* 64, *PG,* XLI, 1076-1077; Holl, *GCS,* p. 41. Cf. texte grec, p. 428.

Origène, à l'âme elle-même, qui a péché là-haut dans le ciel avant d'avoir été humiliée dans le corps. Et le texte : « Retourne, ô mon âme, à ton repos » se rapporte, selon lui, à l'homme qui, ayant vécu vertueusement ici-bas, retourne au repos de là-haut, à cause de la justice de ses œuvres. Il prétend qu'Adam a perdu le « à l'image de ». D'où, dit-il, la mention des tuniques de peau dans l'Ecriture : c'est le corps. Il rend la résurrection des corps insuffisante, tantôt l'affirmant en parole, tantôt la niant totalement, parfois encore il la maintient partiellement. Il allégorise tout ce qu'il peut [28].

Dans la lettre qu'il écrivit à Jean de Jérusalem, lettre qui nous a été conservée en traduction latine par saint Jérôme, Epiphane reprend contre Origène les mêmes griefs, et il souligne combien le mythe de la chute des âmes dans les corps est contraire à la foi chrétienne : que devient, dans ce système, la résurrection ? Et comment est-il possible de concilier ce mythe avec la doctrine biblique de la multiplication des êtres, multiplication qui est bénie ?

« Peut-on encore souffrir ces propos d'Origène : que les âmes des hommes ont été des anges dans le ciel, qu'après avoir péché là-haut elles furent précipitées dans ce bas monde et que, reléguées dans ces corps humains comme dans des tombeaux ou des sépulcres, elles y expient les peines de leurs péchés d'autrefois, donc que les corps des croyants ne sont pas des temples du Christ, mais des prisons de damnés ? Ensuite, dépravant la vérité de l'histoire par le mensonge de l'allégorie, il multiplie à l'infini ses paroles. Par une sorte de croc-en-jambe à l'usage des simples, au moyen de suggestions variées, tantôt il affirme que les âmes — selon l'étymologie grecque — ont été ainsi appelées parce que, en arrivant des régions célestes aux régions inférieures, elles ont perdu leur chaleur primitive, tantôt que notre corps est appelé, selon les Grecs, « démas », c'est-à-dire « lien », ou selon une autre acception « cadavre », parce que les âmes seraient tombées du ciel; mais que la plupart, selon l'arsenal si varié de la langue grecque, traduisent corps par « sêma », c'est-à-dire « mémorial », parce qu'il retient l'âme enfermée en lui, comme les sépulcres et les tombeaux retiennent les cadavres des morts. Or, si c'est cela qui est vrai, que devient notre foi ? et la prédication de la résurrection ? et la doctrine apostolique qui, dans les Eglises du Christ, s'est conservée jusqu'à ce jour ? et cette fameuse bénédiction adressée à Adam et à sa race, à Noé et à ses enfants : « Croissez, multipliez, rem- « plissez la terre » ! Ce ne sera plus désormais une bénédiction,

28. *Ibid.*, 64, *PG*, XLI, 1077.

mais, selon Origène, une malédiction, puisqu'il change des anges en âmes et, du faîte sublime de la dignité angélique, les dégrade aux rangs inférieurs; comme si Dieu ne pouvait pas accorder au genre humain des âmes en manière de bénédiction, à moins que les anges ne tombent dans le péché; en sorte qu'au ciel il y aurait autant de désastres que de naissances sur la terre.

« Il nous faudrait abandonner la doctrine des apôtres, des prophètes, de la Loi et du Sauveur lui-même, dont la voix résonne dans l'Evangile... [29]. »

« Ce sont des farces et des folies de cette sorte que cet homme, donnant des Ecritures une interprétation incorrecte et différente de la signification véritable, a l'habitude d'affirmer, en les tirant des textes suivants : « avant d'être humilié par la méchanceté, j'ai commis le péché », ou bien : « reviens, mon âme, dans ton repos », ou encore : « tire mon âme de la prison », et en un autre endroit : « Je louerai le Seigneur dans le pays des vivants. » Cependant, le vrai sens de l'Ecriture divine est sûrement différent; c'est lui qui le détourne en faveur de son hérésie par sa méchante interprétation. Ainsi agissent aussi manichéens, gnostiques, ébionites, marcionites, et autres sectes hérétiques... De la très pure source des Ecritures, ils extraient des textes, mais ils ne les interprètent pas dans le sens où ils ont été écrits. La simplicité du langage de l'Eglise, ils prétendent lui faire signifier ce qu'ils pensent eux-mêmes [30]. »

La doctrine de l'ensomatose est rejetée par Epiphane au nom des textes bibliques. On ne peut pas dire, si l'on veut rester fidèle à l'enseignement biblique, que l'âme préexistante soit entrée dans un corps à cause du péché, ni que les fameuses tuniques de peau représentent les corps, puisque l'homme, avant le péché, s'écrie devant la femme qui vient d'être créée : « Celle-ci, cette fois, est l'os de mes os et la chair de ma chair. » C'est donc que l'homme et la femme n'étaient pas incorporels avant le péché :

« Je passe sous silence sa frivole exégèse au sujet des tuniques de peau; que d'efforts, que d'arguments pour nous persuader que ces tuniques de peau ce sont les corps humains ! Voici une citation parmi tant d'autres : « Dieu était-il artisan en cuirs ou « peaux pour traiter les peaux de bêtes, les coudre, en confec- « tionner des tuniques de peau pour Adam et Eve ? Il est donc « manifeste, dit-il, qu'il parle de nos corps. » Mais s'il en est ainsi, comment lisons-nous — avant les tuniques de peau, avant la désobéissance, avant la perte du paradis — qu'Adam dit, au

29. Epiphane, *Ep. ad Ioh. Hieros.*, in *Lettres* de S. Jérôme, ép. LI, 4, trad. J. Labourt.
30. Epiphane, *Ibid., Op. cit.*

sens non pas allégorique, mais littéral : « celle-ci, maintenant, est « l'os de mes os et la chair de ma chair [31] » ? »

De nouveau Epiphane nous apprend que, selon Origène, l'homme aurait perdu « l'être-à-l'image-de-Dieu » après le péché. Nous avons noté, après P. Humbert, que selon la théologie du Code sacerdotal, l'homme n'avait précisément pas perdu cette capacité de transmettre l'image de lui-même, qui a été créé à l'image de Dieu [32].

« Parmi beaucoup d'autres erreurs, il a même osé dire qu'Adam a perdu l'image de Dieu, alors qu'en aucun endroit l'Ecriture ne nous le laisse entendre [33] ! »

Nous retrouverons, dans notre chapitre consacré aux problèmes de la résurrection, les analyses d'Origène sur cette question. Mentionnons simplement ici, que selon Epiphane, les explications d'Origène conduisaient à évacuer la résurrection de la chair.

Il faut ici, semble-t-il, distinguer deux choses. Le système d'Origène, tel qu'il se trouve exprimé dans le *Peri Archôn*, est incompatible avec la vision chrétienne du monde, avec la métaphysique chrétienne. L'irréversibilité de la conception chrétienne de l'histoire, laquelle s'achève par la résurrection des morts, n'est pas maintenue par Origène, qui semble bien avoir supposé qu'une nouvelle chute des natures rationnelles est toujours possible, chute qui entraînera la création d'un nouveau monde. La doctrine origéniste de la préexistence des âmes, et de l'ensomatose, est évidemment incompatible avec l'anthropologie biblique. Pour toutes ces raisons, les Pères sont fondés à attaquer la doctrine origéniste, au nom des principes inscrits dans la révélation biblique.

Mais il n'en reste pas moins que, par ailleurs, Origène affirme la doctrine chrétienne de la résurrection, et qu'il pose au sujet de la résurrection un certain nombre de questions inévitables; bien plus, il donne, à propos de ces questions, sinon des réponses du moins des principes de réponses, qui sont loin d'être sans intérêt, comme nous le verrons. Et les Pères qui, comme Epiphane ou Jérôme, ont voulu maintenir strictement l'enseignement courant à leur époque, concernant la résurrection des corps, prise dans sa matérialité la plus empirique, ne sont pas, semble-t-il, aussi près que ne l'était Origène d'une interprétation exacte de la pensée paulinienne à ce sujet.

Les choses sont donc, à ce propos, mêlées. L'anthropologie d'Origène n'est évidemment pas propre à permettre de com-

31. Epiphane, *Ibid.*, 5.
32. Cf. *Introduction*, p. 54.
33. Epiphane, *Ibid.*, 6.

prendre l'idée juive et chrétienne de résurrection de la chair. Mais il reste à savoir ce que le judaïsme pharisien et le christianisme apostolique entendaient par là. C'est encore un autre contre-sens que d'identifier purement et simplement l'idée de résurrection de la chair (au sens biblique du mot chair), avec l'idée de la résurrection des corps (le mot corps étant pris dans une terminologie dualisée). Nous retrouverons ce problème plus loin.

« Mais qui pourrait supporter avec calme Origène, quand, par ses arguments fallacieux, il nie la résurrection de notre chair véritable, comme il l'expose en toute clarté en son volume d'*Explication du psaume I* et en beaucoup d'autres endroits de ses œuvres [34] ? »

La doctrine origéniste du « retour » et de la restauration de toutes choses est aussi critiquée par Epiphane, non pas en sa structure métaphysique, mais sur une de ses applications : si toutes les natures créées, libres, et déchues, peuvent revenir à leur condition antérieure, comme le voulait Origène, c'est donc que le diable lui-même n'est pas éternellement écarté de Dieu, et qu'il pourra, lui aussi, revenir un jour à sa condition angélique première :

« Ce docteur hors ligne ose enseigner que le diable redeviendra ce qu'il fut, recouvrant son ancienne dignité et montera dans les royaumes célestes. Quelle honte ! qui sera assez sot et stupide pour admettre que saint Jean-Baptiste, et Pierre, et Jean, apôtre et évangéliste, de même Isaïe, Jérémie, et tous les autres prophètes, deviendront les cohéritiers du diable dans le royaume des cieux [35] ? »

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE

Théophile d'Alexandrie va plus au fond des problèmes qu'Epiphane. Dans sa lettre pascale de 401, par des exemples pris dans la Bible, Théophile montre que le système origéniste va à l'encontre de la doctrine biblique de la création. Le monde matériel n'est pas le fruit d'un péché, mais l'œuvre de la bonté de Dieu. La matière n'est pas « vanité ». Théophile rapproche à ce point de vue une des tendances de la pensée d'Origène, du dualisme de Mani, pour qui la matière est mauvaise, principe du mal. Non seulement Dieu a créé la matière, mais il l'a assumée dans l'in-

34. Epiphane, *Ibid.*, 5.
35. Epiphane, *Ibid.*, 5.

carnation, sauvée par la résurrection. Le système anthropologique d'Origène est incompatible avec la doctrine chrétienne du mariage, laquelle est fondée sur les bénédictions que Dieu accorde à la fécondité de l'homme et de la femme.

« Nous n'avons pas acquiescé à sa doctrine : c'est à cause des chutes des créatures raisonnables qu'il conjecture que les corps ont été formés; selon l'étymologie de la langue grecque, dit-il, les âmes sont ainsi appelées parce qu'elles ont perdu la chaleur de l'intelligence et leur brûlant amour pour Dieu, en sorte que, du mot qui signifie froid, elles ont reçu leur nom; nous nous refusons, en effet, à concevoir que l'âme du Sauveur ait été soumise aux mêmes bouffons avatars. Quant au soleil, à la lune et aux étoiles, à leurs courses, ainsi qu'à la magnifique harmonie de l'univers dans la diversité des êtres, nous n'admettons pas qu'elles sont le résultat des causes précédentes, c'est-à-dire des divers péchés et des fautes des âmes, ni que la bonté de Dieu ait été longtemps retardée, en ce sens qu'il n'aurait pas pu créer les créatures visibles, si les créatures invisibles n'avaient failli. Nous n'appelons pas non plus « vanité » la substance corporelle (comme il juge bon de le faire, accédant en d'autres termes aux opinions de Manichée), pour éviter cette conclusion : que, lui aussi, le corps du Christ, soit soumis à une vanité... En effet, si la nature corporelle est vaine et inconsistante — c'est l'erreur d'Origène — pourquoi le Christ est-il ressuscité des morts, pourquoi a-t-il ressuscité nos corps ? (...) Il condamne aussi « le mariage honorable », quand il nie que des corps puissent exister, à moins qu'auparavant des âmes aient péché dans le ciel et, en ayant été précipitées, ne soient enchaînées, pour ainsi dire, au bagne des corps. Que cet homme pense ce qu'il veut, et qu'il parle avec audace; mais qu'il nous entende crier à ses oreilles avec Paul : « Le mariage est honorable et le « lit nuptial est immaculé. » Et comment serait-il immaculé, si l'âme ne peut être enrobée de chair qu'après avoir été souillée par les péchés ? Elle sera coupable, Anne, l'épouse d'Elcana, de demander un enfant mâle, puisque pour satisfaire au désir d'une femmelette, il faudra qu'au ciel des âmes soient en péril, et que l'une d'elles, alourdie par son péché, tombe sur la terre et abandonne sa béatitude première. Et quand Moïse, dans sa supplication s'exprimait ainsi : « Que le Seigneur votre Dieu vous « multiplie... », etc. (*Deut.*, I, 10-11), que demandait-il ? — que des légions d'âmes dans le ciel commissent des péchés pour fonder la nation du peuple israélite ! Il y a une contradiction absolument évidente à ce que... (Moïse) demande que soient multipliés les enfants d'Israël, s'il avait su que cette multiplication était au prix de la ruine d'autant d'âmes (...). Pourquoi David supplie-t-il dans le psaume : « Puisse le Seigneur te bénir de

« Sion ! puisses-tu contempler la prospérité de Jérusalem... et « voir les enfants de tes enfants », si c'est par un péché des âmes que s'augmente la descendance d'un juste ? Il ose dire : « Ainsi sera béni l'homme qui craint le Seigneur », quand il sait que les âmes qui ont failli sont ligotées dans les chaînes que sont les corps, et que, dans cette sorte de cachot, elles expient, par un arrêt de Dieu, les peines dues à leurs péchés ? (...) Ceux, en effet, qui observent les commandements de Dieu ne doivent pas recevoir comme récompense les ruines des âmes tombées du ciel, qui, liées au corps, multiplieraient les descendants de leur progéniture. (...) Si les âmes, après avoir péché, sont envoyées sur la terre pour naître dans des corps, il n'était pas raisonnable qu'Adam et Eve fussent bénis, parce qu'à cause du péché ils méritaient plutôt une malédiction. Enfin, après qu'il les eut créés, il accompagna de paroles de bénédiction ceux que, par la suite, après qu'ils eurent péché volontairement, il frappa de malédiction. De quoi on conclut ceci : ce n'est pas à cause des péchés des âmes que s'est constituée la nature des corps. *Ex quibus colligitur nequaquam propter animarum peccata corporum substitisse naturam* [36]. »

« Pour nous, à cet homme qui a osé écrire : c'est à cause de la ruine des créatures spirituelles qu'ont été créés les corps, disons, excités par le zèle de la foi : « Si cette impiété-là te « plaît, explique-nous comment l'apôtre Paul écrit : Je veux « que les adolescentes se marient, qu'elles procréent des « enfants ? S'il fait du mariage un précepte, est-ce afin que les « corps nés des femmes préparent des prisons pour les anges « tombés des cieux et (d'après toi) changés en âmes ? ou bien « pour que l'union conjugale, obéissant à l'ordre de Dieu, con- « serve le genre humain ? Si, en effet, il veut que les adoles- « centes se marient et procréent des enfants, que par leur minis- « tère naissent des corps humains, et que des âmes errantes « soient revêtues de corps, afin d'endurer des peines et des « supplices, nul ne doutera que les liens du mariage soient accor- « dés aux adolescentes à cause des peines infligées aux âmes, « et non en vue de l'ordre de la génération. » Or il serait inadmissible de croire que l'union de l'époux et de l'épouse n'est pas nouée pour une bénédiction mais pour un péché.

« Dieu, formant Adam et Eve, ne les a pas associés à cause des âmes qui tombaient du ciel ou de la chute des créatures spirituelles, dans cette bénédiction commune : « Croissez et multi- « pliez, leur dit-il, et remplissez la terre. » Car, si c'est à cause

36. Théophile d'Alexandrie, *Lettre pascale de 401*, 17-19, apud Jérôme, *Epist.*, XCVI, trad. cit., modifiée.

de péchés antérieurs commis dans le ciel que les âmes sont envoyées sur terre pour être liées à des corps, Paul ment quand il écrit : « Le mariage est honorable, et le lit nuptial est sans « tache [37] ». »

La logique du système d'Origène, c'est l'orphisme. D'après la logique de ce système, le salut consiste à séparer l'âme du corps, à délivrer l'âme de la prison du corps. Or ce n'est pas ce que le Seigneur vient faire. Bien au contraire, par la doctrine des sacrements, et par sa résurrection, qui est le modèle de notre résurrection, Jésus se situe manifestement dans un autre système de pensée. C'est ce que souligne très bien Théophile d'Alexandrie :

« Par quel raisonnement, par quel enchaînement d'arguties, Origène a-t-il pu être conduit à substituer les ombres de l'allégorie et de vaines images au sens littéral des Ecritures ? Quel prophète a enseigné cette opinion que, à cause de la chute des âmes du haut des cieux, Dieu a été contraint de façonner des corps ? Quel, de ceux qui, selon l'expression de saint Luc, « l'ont vu et ont été les ministres de la parole de Dieu », a, en vertu d'une tradition doctrinale, appris à cet homme que c'est à cause de la négligence, de la mobilité et de l'incapacité de se tenir à un plus haut degré manifestées par les créatures raisonnables, que Dieu s'est vu engagé à créer la diversité du monde qui est sous nos yeux, alors que Moïse, expliquant la création, n'a ni dit ni donné à entendre que, pour des causes antérieures quelconques, d'êtres doués de raison ont été tirés des êtres sensuels, d'êtres invisibles des visibles, d'êtres meilleurs des pires, ce que très clairement enseigne Origène ? Il dit, en effet, que c'est à cause des péchés des créatures spirituelles que le monde a commencé d'être; par là il refuse de célébrer la Pâque avec les saints, puisqu'il ne veut pas dire avec Paul : « les attributs invisibles de Dieu depuis la création du monde « sont compris et contemplés par le moyen des êtres créés (...) ». La beauté du monde n'aurait pas pu exister, s'il n'avait été rempli du décor varié des créatures. Enfin, le soleil et la lune, ces deux grands luminaires, et les autres étoiles, avant d'être ce qu'ils sont (le pourquoi de leur création est attesté par le fonctionnement de leur course quotidienne), n'étaient pas privés de corps; ce n'est pas pour on ne sait quelles causes qu'abandonnant leur simplicité première, ils ont été circonscrits par des corps, comme le rêve Origène, imaginant des dogmes contraires à la foi. Il n'est pas vrai davantage que des âmes, ayant commis quelque péché dans les régions célestes, aient été, pour

37. Théophile d'Alexandrie, *Lettre pascale de 404*, 12, in *Lettres de S. Jérôme*, ép. C, trad. cit., modifiée.

ce motif, reléguées dans des corps. Si les choses s'étaient ainsi passées, il eût fallu que le Sauveur, au lieu d'assumer le corps lui-même, libérât les âmes des corps; il aurait dû, au moment précis où, dans le baptême, il remet les péchés, immédiatement délivrer le baptisé de ces liens du corps qu'Origène affirme avoir été créés à cause des péchés et pour punir le péché. Mais c'est aussi en vain qu'il promet la résurrection des corps, puisqu'il est avantageux pour les âmes de s'envoler au ciel sans être alourdies par le corps. Le Maître lui-même, quand il ressuscita, n'aurait pas dû ressusciter sa chair, mais seulement unir son âme à la divinité, s'il est mieux de vivre sans corps qu'avec un corps [38]. »

Théophile, comme Epiphane, critique l'idée origéniste d'une répétition possible de la Chute précosmique, laquelle entraîne de nouveau l'ensomatose pour les âmes. Le Christ est mort une fois, et la mort n'a plus d'empire sur lui. L'histoire chrétienne est irréversible, unique. La résurrection nous fait entrer dans une durée nouvelle, qui est définitive. Et c'est l'homme tout entier qui sera sauvé — non pas seulement son « âme » :

« Que signifie de répéter que les âmes sont souvent liées aux corps, puis qu'elles en sont séparées, ce qui revient à nous infliger de nombreuses morts ? Origène ignore donc que le Christ est venu non pas pour délivrer, après la résurrection, les âmes des corps ni pour revêtir encore les âmes ainsi libérées de corps nouveaux, en les faisant descendre des régions célestes, puis en les revêtant de sang et de chair — mais bien, pour donner aux corps ressuscités l'incorruption et l'éternité. De même, en effet, que le Christ mort ne meurt plus et n'est plus dominé par la mort, ainsi les corps, quand ils seront ressuscités après la résurrection, n'auront plus à périr une seconde fois ou plus fréquemment; la mort ne les tiendra plus sous sa domination, et ils ne seront pas davantage réduits au néant, car c'est l'homme tout entier qu'a sauvé l'avènement du Christ, *quia totum hominem Christi salvavit adventus* [39]. »

A propos de la création des anges, Théophile reproche de nouveau à Origène d'avoir méconnu les principes de la théologie biblique de la création. Ce n'est pas un péché, ni une chute, qui sont au principe de la création :

« Autre chose qui rend Origène étranger à la Solennité du Christ. Selon lui, les principautés, puissances, vertus, trônes, dominations n'ont pas été, dès le début, créés pour cet emploi; c'est après la création qu'ils ont fait des actes glorieux. Mais

38. Théophile d'Alexandrie, *Lettre pascale de 402*, 10, in *Lettres de S. Jérôme*, ép. XCVIII, trad. cit., modifiée.
39. *Ibid.*, 11.

d'autres êtres, semblables à eux, étant déchus et tombés à un rang inférieur, à cause de leurs défaillances, les premiers ont reçu ces appellations illustres; ainsi — en ce point consiste son erreur — Dieu ne les a pas créés principautés, puissances, et le reste : ce sont les péchés d'autrui qui ont été la matière de leur glorification. Mais comment l'apôtre Paul peut-il écrire : « Dans le Christ tout a été créé au ciel et sur la terre, êtres « visibles et invisibles, soit trônes, soit dominations, soit prin- « cipautés, soit puissances; toutes choses par lui et en lui ont « été créées; lui-même est avant toutes choses ? » Si Origène comprenait la force de cette expression — « par qui, est-il dit, « ont été créées toutes choses » —, il saurait qu'elles ont été créées telles dès le commencement, et que ce n'est pas la défaillance d'autres créatures, ni leur chute vers des degrés inférieurs, qui a donné à Dieu l'occasion de les nommer principautés, puissances et autres vertus, étant donné surtout que la beauté des créatures consiste dans la hiérarchie des dignités. »

Théophile critique la doctrine origéniste selon laquelle la puissance de Dieu est limitée. C'est rapporter à Dieu la faiblesse de l'homme :

« Il prétend que Dieu, par sa volonté, a créé autant de créatures raisonnables qu'il pouvait en gouverner, *tot dicens voluntate sua Deum condidisse rationabiles creaturas, quot poterat gubernare,* comparant ainsi la force de Dieu à la faiblesse des hommes et aux autres créatures (...). Que l'impie écoute et apprenne : la force de Dieu n'est pas limitée au nombre des créatures raisonnables qu'il a faites... S'il a défini le nombre des êtres par le libre agencement de son économie, il ne peut lui-même être lié par une mesure et un nombre (...). Contre cette argumentation, Origène s'est couvert par une réplique bouffonne. Il dit : « Dieu a fait autant d'êtres qu'il pouvait en concevoir, « en tenir sous sa dépendance, en gouverner par sa Provi- « dence, *tanta fecit Deus quanta poterat comprehendere, et sibi « habere subiecta, suaque providentia gubernare* (17-18) ». »

JÉRÔME

Saint Jérôme reprend à son compte les critiques qu'Epiphane avait formulées contre la doctrine du *Peri Archôn.* Dans le livre adressé à Pammachius, contre Jean de Jérusalem, Jérôme s'adresse en fait directement à Jean, et résume les huit erreurs capitales qu'Epiphane a déjà relevées, et reprochées à Jean de Jérusalem :

I. Le passage du *Peri Archôn* où Origène s'exprime ainsi :

« Comme il est incorrect de dire que le Fils peut voir le Père, pareillement, il est inconvenant de penser que le Saint-Esprit peut voir le Fils. »

II. Dans notre corps, comme dans une prison, les âmes sont enchaînées; avant que l'homme ne fût créé au Paradis, elles ont habité parmi les créatures rationnelles dans les régions célestes. De là, par la suite, pour se consoler, l'âme s'exprime ainsi dans les Psaumes : « Avant d'être humiliée, j'ai péché » (*Ps.* 118, 67), et : « Retourne, ô mon âme, dans ton repos » (*Ps.* 114, 7); « Tire mon âme de sa prison » (*Ps.* 141, 8), et autres passages similaires.

III. Origène dit que le diable et les démons feront un jour pénitence et, avec les saints, à la fin des temps, seront admis au Royaume.

IV. Il interprète comme étant les corps humains ces tuniques de peau, dont Adam et Eve furent revêtus après le péché et l'expulsion du Paradis; nul doute qu'auparavant, dans le Paradis, ils n'aient existé sans chair, muscles ou os.

V. Il nie ouvertement la résurrection de la chair, le rassemblement des membres, le sexe qui distingue les hommes des femmes, tant dans l'explication du psaume I que dans beaucoup d'autres traités.

VI. Il allégorise tellement le Paradis qu'il lui ôte toute vérité historique (...).

VII. Les eaux que, dans les Ecritures, on dit être « au-dessus des cieux », ce sont les Vertus saintes et supérieures; celles qui sont sur terre et sous terre, ce sont, à son avis, les Forces hostiles et démoniaques.

VIII. L'image et la ressemblance de Dieu, selon laquelle l'homme avait été créé, s'est — au dire d'Origène — perdue, et a cessé d'exister dans l'homme après l'expulsion du « Paradis [40] ».

Jean de Jérusalem avait formulé la doctrine chrétienne de la création, à laquelle il adhérait :

« De tous les êtres visibles et invisibles, des puissances célestes et des créatures terrestres, c'est un seul et même Dieu qui est créateur, c'est-à-dire la sainte Trinité. C'est ce qu'affirme David : « Par la parole du Seigneur les cieux ont été affer- « mis... » (*Ps.* 22, 6.) C'est le même Dieu qui, ayant pris du limon de la terre, forma l'homme, et par la grâce de sa propre insufflation, lui donna une âme rationnelle, et douée de liberté. L'âme n'est pas une partie de la nature de Dieu, comme cer-

40. JÉRÔME, *Contra Ioh. Hier.*, 7, trad. J. LABOURT, *Lettres de S. Jérôme,* t. IV, appendice, G.

tains le prétendent d'une manière impie, mais elle est créature de Dieu [41]. »

« Nous n'avons jamais cru, et nous n'avons jamais enseigné (Dieu nous en garde !) que les âmes des hommes proviennent de la ruine des anges, ou de leur transformation. Nous proclamons que cette doctrine est étrangère à la prédication de l'Eglise [42]. »

Jérôme, malgré cette profession de foi, soupçonne une ambiguïté en ce qui concerne la préexistence des âmes et pense que Jean, sous des formules apparemment orthodoxes, cache un enseignement ésotérique de type origéniste.

« *Erreurs d'Origène.* Nous recherchons si les âmes, avant que l'homme fût fait dans le paradis, et qu'Adam fût façonné d'un peu de terre, étaient parmi les créatures raisonnables; si elles ont eu un statut propre, si elles ont vécu, quelle fut leur demeure, comment elles subsistaient, et si la doctrine d'Origène est vraie quand il dit que toutes les créatures raisonnables, incorporelles et invisibles, au cas où elles ont été trop négligentes, tombent par degrés jusqu'aux choses inférieures, et qu'elles assument des corps, selon les qualités des lieux vers lesquels elles descendent. Par exemple, d'abord des corps éthérés, puis aériens. Lorsqu'elles sont parvenues au voisinage de la terre, elles sont, dit-il, enveloppées de corps plus épais; enfin, en dernier lieu, enchaînées dans des chairs humaines; les démons eux-mêmes, qui, par un acte de leur liberté, avec leur prince le diable, ont abandonné le service de Dieu, s'ils se repentent un tant soit peu, revêtent une chair humaine, en sorte que, après avoir fait pénitence, après la résurrection, ils retournent au voisinage de Dieu, suivant le même circuit, par lequel ils sont venus dans la chair, libérés même des corps aériens et éthérés. Et alors tous les genoux fléchiront devant Dieu, dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et Dieu sera tout en tous [43]. »

41. JÉRÔME, *Contra Ioh. Hier.*, 15 : Omnium visibilium et invisibilium, coelestium fortitudinum, et terrestrium creaturarum unum et eumdem esse conditorem Deum, id est sanctam Trinitatem, juxta beatum David etc...

Ipse est enim qui, accepto limo de terra, plasmavit hominem, et per gratiam propriae insufflationis animam donavit rationabilem, et liberi arbitrii, non partem aliquam suae naturae (juxta quosdam, qui hoc impie praedicant), sed propriam conditionem.

42. JÉRÔME, *Ibid.*, 15 : Animas vero hominum ex Angelorum ruina, aut ex conversione fieri, neque credidimus aliquando, neque docuimus (absit enim), et alienum hoc esse a praedicatione Ecclesiastica confitemur.

43. JÉRÔME, *Ibid.*, 16 : Quaerimus utrum animae antequam homo in paradiso fieret, et plasmaretur Adam de terra, inter rationabiles fuerint creaturas; utrum proprium statum habuerint, vixerint, moratae sint, atque subsisterint, et an Origenis doctrina sit vera, qui dixit

Jérôme poursuit sa polémique contre Jean de Jérusalem :

« Tu crois que toutes les créatures, visibles et invisibles, un seul Dieu les a faites; cela, Arius aussi le confesse, lui qui dit que toutes choses ont été créées par l'intermédiaire du Fils. Si l'on t'accusait de l'hérésie de Marcion, selon laquelle autre est le Dieu bon, autre le Dieu juste; celui-là créateur des choses invisibles, celui-ci des visibles; — alors à juste titre tu me donnerais satisfaction au sujet de cette question. Tu crois que de l'universalité des êtres la Trinité est créatrice. Cela les ariens et les semi-ariens le nient, eux qui disent d'une manière blasphématoire que l'Esprit saint n'est pas créateur, mais créé. Mais à cette heure qui t'accuse d'arianisme ? Tu dis que les âmes des hommes ne sont pas une part de la nature de Dieu; comme si maintenant Épiphane t'appelait manichéen. Tu réprouves ceux qui affirment que les âmes proviennent des Anges, et qui disent que la ruine des anges est notre substance. Ne dissimule pas ce que tu sais, ne joue pas à la naïveté que tu n'as pas : Origène non plus n'a jamais dit que les âmes proviennent des anges, puisqu'il enseigne que les Anges eux-mêmes sont un nom de fonction et non de nature. Dans ses livres *Peri Archôn,* en effet, il dit que et les Anges, et les Trônes, et les Dominations, et les Puissances, et les chefs du monde et des ténèbres, et tout nom qui est nommé (Éph., I, 21) non seulement dans le monde présent mais dans celui qui vient sont les âmes des corps dont ils se sont chargés, soit par leur propre désir, soit par suite d'une fonction qui leur est confiée. Origène dit encore que le Soleil lui-même et la Lune et tout le chœur des astres, sont les âmes de créatures autrefois purement rationnelles et incorporelles : maintenant soumises à la vanité, évidemment à des corps de feu, que nous appelons, dans notre ignorance et notre grossièreté, les luminaires du monde, elles seront libérées de la servitude de la corruption pour accéder à la liberté de la gloire des fils de Dieu. C'est pourquoi toute la création gémit d'une manière unanime et souffre les douleurs de l'enfantement. Et l'Apôtre se lamente,

cunctas rationabiles creaturas, incorporales et invisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi, et juxta qualitates locorum ad quae defluunt, assumere sibi corpora. Verbi gratia, primum aetherea, deinde aerea. Cumque ad viciniam terrae pervenerint, crassioribus corporibus circumdari, novissime humanis carnibus alligari, ipsosque daemones, qui proprio arbitrio cum principe suo diabolo de Dei ministerio recesserunt, si paululum resipiscere coeperint, humana carne vestiri, ut acta deinceps poenitentia post resurrectionem eodem circulo, quo in carnem venerant, revertantur ad viciniam Dei, liberati vtiam aereis aethereisque corporibus, et tunc omnia genua curvent Deo, coelestium, terrestrium, et infernorum, et sit Deus omnia omnibus.

disant : « Malheureux homme que je suis, qui me libérera du « corps de cette mort ? » Ce n'est pas le moment d'écrire contre ce dogme des Gentils, et en partie platonicien. Il y a à peu près dix ans, dans mon Commentaire sur l'Ecclésiaste, et dans mon explication de l'Epître aux Ephésiens, j'ai expliqué, je pense, mon avis à l'intention des gens raisonnables [44]. »

« Pour l'instant je te demande ceci : réponds-moi brièvement et sans équivoque à la question suivante :

« Lorsque Dieu façonna l'homme du limon, et lui attribua une âme par la grâce de sa propre insufflation : est-ce que cette âme existait auparavant, et où se trouvait-t-elle, elle qui a été donnée ensuite par l'insufflation de Dieu ? Ou bien est-ce que c'est le sixième jour, lorsque le corps fut formé du limon, qu'elle a reçu de la puissance de Dieu l'être et la vie.

« Sur ce point, tu te tais, et feignant d'ignorer ce qu'on te demande, tu t'occupes de questions superflues. Tu laisses Origène sans y toucher, et tu t'emportes contre Marcion, Apollinaire, Eunome, Mani, Arius et contre les inepties des autres hérétiques. On te demande la main, tu tends le pied; et pourtant ce dogme que tu retiens, tu l'insinues d'une manière subreptice. Ainsi tu nous donnes des satisfactions, à nous les rustres, mais en t'arrangeant pour ne pas déplaire au fond à tes amis. Tu dis que des Anges proviennent les démons plutôt que les âmes, comme si les démons eux-mêmes, selon Origène, n'étaient pas les âmes d'un corps aérien, et comme si de ces démons, ultérieurement, s'ils se repentent, ne devaient pas provenir les âmes humaines !

« Tu écris que les Anges sont susceptibles de changement, et sous cette proposition qui est pieuse, tu introduis cette autre qui est impie : en de multiples périodes, les âmes proviennent non pas des Anges, mais de ces substances en lesquelles d'abord les

44. JÉRÔME, *Contra Ioh. Hier.*, 17 : Nec Origenes unquam dixit ex Angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae. In libris enim peri Archôn, et Angelos, et Thronos, et Dominationes, Potestates, et rectores mundi, et tenebrarum, et omne nomen quod nominatur, *Ephes.*, I, 21, non solum in praesenti saeculo, sed in futuro, dicit animas esse eorum corporum, quae vel desiderio, vel ministerio susceperint. Solem quoque ipsum et lunam, et omnium astrorum chorum, esse animas rationabilium quondam et incorporalium creaturarum : quae nunc vanitati subjectae, ignitis videlicet corporibus, quae nos imperiti et rudes luminaria mundi appellamus, liberabuntur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Unde et omnis creatura congemiscit et parturit. Et Apostolus deplorat, dicens : « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ? » Non est istius temporis contra dogma gentilium, et ex parte Platonicum, scribere. Ante annos ferme decem in Commentariis Ecclesiaste, et in explanatione Epistolae ad Ephesios, arbitror sensum animi mei prudentibus explicatum.

Anges ont été changés. Je veux être tout à fait clair : imagine un homme qui, après avoir été privé en punition de ses fautes, du grade de tribun, descende un à un les divers degrés de la hiérarchie équestre, et tombe au rang de simple soldat. Est-il de tribun devenu immédiatement simple soldat ? Non : il est devenu primicier, sénateur, capitaine de deux cents hommes, centenier, commissaire des vivres, chef de ronde, cavalier, et enfin simple soldat; et quoique, jadis tribun, il soit maintenant au dernier rang de la milice, cependant de tribun il est devenu, non pas simple soldat, mais primicier.

« Origène enseigne que, par l'échelle de Jacob, les créatures rationnelles descendent peu à peu jusqu'au dernier degré, c'est-à-dire la chair et le sang; et qu'il n'est pas possible qu'un être soit précipité tout d'un coup du nombre cent au nombre un, obligé qu'il est de passer par tous les nombres intermédiaires, comme par les degrés d'une échelle, avant d'arriver au nombre un; et qu'elles changent autant de fois de corps qu'elles changent de demeures entre le ciel et la terre [45]. »

« Tu dis que l'âme n'est pas de la substance de Dieu. Fort bien. Tu condamnes en effet le très impie Mani, dont le nom seul est une souillure. Tu dis que les âmes ne proviennent pas des anges. J'y consens quelque peu, quoique je sache en quel sens tu l'entends. Nous avons appris ce que tu nies, nous voulons savoir ce que tu crois. Dieu, dis-tu, ayant pris du limon de la terre, a formé l'homme, et par la grâce de sa propre insufflation il lui a donné une âme rationnelle, pourvue du libre arbitre, âme qui n'est pas une part de sa propre nature (comme l'enseignent certains d'une manière impie), mais une « création propre ». Voyez par quel grand détour il énonce ce que nous ne demandons pas ! Nous savons que, de la terre, Dieu a formé l'homme, nous connaissons que Dieu a soufflé sur sa face et qu'il a été fait âme vivante; nous n'ignorons pas que l'âme est rationnelle, et pourvue de libre arbitre, et nous savons qu'elle est création de Dieu. Nul ne doute que Mani se trompe, lorsqu'il dit que l'âme est substance de Dieu. Mais voici ce que je te demande : Cette âme, création de Dieu, libre, rationnelle, et qui n'est pas de la substance du Créateur, quand a-t-elle été faite ? Est-ce en ce temps où l'homme a été fait du limon, et où un souffle de vie a été insufflé sur sa face ? Ou bien est-ce que cette âme qui

45. JÉRÔME, *Ibid.*, 19 : Docet Origenes per scalam Jacob paulatim rationabiles creaturas ad ultimum gradum, id est, carnem et sanguinem descendere; nec fieri posse, ut de centenario numero subito quis ad unum numerum praecipitetur, nisi per singulos numeros, quasi per scalae gradus, ad ultimum usque perveniat; et tot mutare corpora, quot de coelo ad terram mutaverint mansiones.

existait auparavant (qui avait été créée auparavant), qui était et vivait parmi les créatures rationnelles et incorporelles, a été donnée ensuite par une insufflation de Dieu ?

« Sur ce point, tu te tais; tu te fais simple et rustique. Sous des mots de l'Ecriture, tu caches des doctrines qui ne sont pas celles de l'Ecriture. Là où tu dis, ce que personne ne te demande, que l'âme n'est pas une part de la nature divine, tu devrais plutôt nous dire, ce que nous demandons tous, que l'âme n'existait pas auparavant, que Dieu ne l'avait pas créée avant, cette âme qui est censée avoir séjourné déjà une longue période de temps parmi les créatures rationnelles, incorporelles et invisibles.

« Tu ne nous parles de rien de tout cela; tu avances Mani, et tu caches Origène; comme aux enfants qui réclament à manger, les nourrices offrent des jouets, pour détourner leur attention, ainsi toi tu attires vers d'autres questions, pour que, préoccupés par la nouveauté d'une autre question, nous ne demandions plus ce que nous voulons [46]. »

Au chapitre 22 de son livre contre Jean de Jérusalem, Jérôme aborde le problème de l'origine de l'âme, expose les solutions qui ont été proposées à ce problème, et avance sa propre thèse : Dieu crée continuellement des âmes, lors de chaque conception. Nous retrouverons ces problèmes dans le chapitre que nous leur consacrons spécialement [47]. A partir du chapitre 25 du même ouvrage, Jérôme aborde la doctrine d'Origène sur la résurrection, et la critique. Nous lirons aussi ces textes, dans le chapitre consacré aux problèmes de la résurrection.

ISIDORE DE PÉLUSE

Saint Isidore de Péluse, dans une de ses lettres (*Epist.*, IV, 163), reprend un argument que nous avons déjà lu dans Méthode d'Olympe, et que nous lirons encore chez Justinien : la prison de l'âme qu'est le corps, dans le système origéniste, n'empêche pas le péché, mais au contraire le fait augmenter. Comment donc l'âme est-elle châtiée, si elle a reçu licence plus grande pour pécher ? Nul, voulant châtier le pécheur, ne lui donne les moyens d'un plus grand dérèglement. Et puis, selon le système d'Origène, comment peut-on annoncer la résurrection des corps, et non, comme cela serait logique, la restauration des âmes dans

46. Jérôme, *Ibid.*, 21.
47. Cf. plus loin, chap. VI.

leur condition incorporelle ? Selon le système de la chute des âmes préexistantes, comment peut-on comprendre qu'Abraham et Anne se soient plaints de ne pas avoir d'enfants. Comment comprendre les bénédictions de Dieu : « Croissez, et multipliez, et remplissez la terre [48] » ?

AUGUSTIN

Augustin a-t-il connu directement le *Peri Archôn* [49] ? Quoi qu'il en soit de ce problème historique, nous avons d'Augustin quelques textes dirigés contre les thèmes caractéristiques de l'origénisme.

Dans le livre adressé à Orose, Augustin condamne certaines thèses origénistes. Nous ne retiendrons ici que ce qu'il dit de la création. A propos de la doctrine origéniste de la chute des créatures rationnelles, Augustin répond : « Il vaut mieux croire comme nous, que Dieu n'a pas été amené à créer le monde par les péchés des esprits intellectuels, mais que le monde a été créé par la bonté de Dieu; créé grand, bon, par le Bien suprême et incréé [50]. »

Dans *la Cité de Dieu*, au livre XI, après avoir parlé des manichéens qui refusent de considérer la bonté de Dieu comme cause de la création, Augustin en vient à parler d'Origène :

« Mais ceci est beaucoup plus étonnant : certains, qui croient avec nous qu'unique est le Principe de toutes choses, et qu'aucune nature, qui n'est pas ce que Dieu est, ne peut exister si ce n'est par ce Créateur-là, certains n'ont pas voulu croire, bien et simplement, à cette Cause de la création du monde, si bonne et si simple; ils n'ont pas voulu croire que Dieu, bon, ait créé des choses bonnes, qu'elles fussent après Dieu ces choses qui n'étaient pas ce que Dieu est, mais bonnes cependant; nul ne pouvait les créer sinon Dieu qui est bon. Mais ils disent que les âmes — non pas, certes, parcelles de Dieu, mais créées par Dieu — ont péché en se séparant du Créateur; par diverses

48. Isidore de Péluse, *Epist. IV*, 163, *PG*, LXXVIII, 1248-1253. Le texte ici résumé est à la col. 1252.
49. Sur cette question, voir P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, p. 185 sq.
50. *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, 9 : Melius itaque credimus, Deum non peccatis rationalium spirituum adductum esse ad fabricam mundi (...), sed factum esse mundum a Dei bonitate, magnum, bonum, a summo et non facto bono.

étapes, en proportion de la diversité de leurs péchés, du ciel jusqu'à la terre, elles ont, disent-ils, mérité des corps divers, qui sont comme des liens; voilà ce qu'est le monde, voilà la cause de la création : non pas la constitution de biens, mais la répression de maux. Par là, Origène est à juste titre considéré comme coupable. Car, dans les livres qu'il a intitulés *Peri Archôn,* c'est-à-dire *Des Principes,* voilà ce qu'il pense, voilà ce qu'il écrit. Et je m'étonne plus que je ne puis le dire, qu'un homme si savant et si exercé dans les Lettres chrétiennes n'ait pas prêté attention, que cette doctrine est contraire à l'intention de l'Ecriture, qui, après chacune des œuvres de Dieu, ajoute : Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, c'était très bon. L'Ecriture a donc voulu qu'on comprenne qu'il n'y a pas d'autre cause à la création du monde, si ce n'est pour que viennent à l'être des choses bonnes, par Dieu qui est bon. Création dans laquelle, si personne n'avait péché, le monde n'aurait été orné et rempli que de natures bonnes; et, puisqu'en fait il y a péché, toutes choses ne sont cependant pas remplies de péchés... [51]. »

51. AUGUSTIN, *De Civ. Dei,* XI, XXIII, 1 : Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quae non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse; noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona, et essent post Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen quae non faceret nisi bonus Deus. Sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a coelis usque ad terras, diversa corpora quasi vincula meruisse : et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat peri Archôn, id est de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit. Ubi plus quam dici potest, miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non attendisse, primum quam hoc esset contrarium Scripturae hujus tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subjungens, *Et vidit Deus, quia bonum est*; completisque omnibus inferens, *Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde* : nullam aliam causam faciendi mundi intelligi, voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus.

Cf. aussi *De haeresibus,* XLIII : Sunt et alia hujus Origenis dogmata quae ecclesia omnino non recipit; in quibus nec ipsum falso arguit, nec potest ab ejus defensoribus falli (*corr.* : excusari), maxime de purgatione et liberatione, ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae. Quis enim catholicus Christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat eam quam dicit purgationem malorum, id est etiam eos qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierunt, ipsum etiam postremo diabolum atque angelos ejus, quamvis post longissima tempora, purgatos atque liberatos regno dei lucique restitui, et rursus post longissima tempora omnes qui liberati sunt ad

Augustin critique de l'anthropologie néo-platonicienne.

Saint Augustin, dans *la Cité de Dieu,* rejette l'anthropologie platonicienne dans son principe essentiel, c'est-à-dire la doctrine de la divinité de l'âme, coéternelle à Dieu. L'âme est créée, elle commence d'être. Cela n'empêche pas, pour l'avenir, sa durée éternelle :

« Pourquoi donc, en ce domaine que les facultés humaines sont impuissantes à explorer, n'en croyons-nous pas plutôt la divinité qui nous dit que l'âme elle-même aussi n'est pas coéternelle à Dieu mais qu'elle a été créée, elle qui n'était pas.

« Pour justifier leur répugnance à ce croire, les platoniciens se persuadaient qu'ils apportaient un suffisant motif en disant que rien ne pouvait demeurer éternel dans l'avenir que ce qui l'avait toujours été dans le passé; cependant, lorsqu'il parle du monde et de ces dieux dont il écrit que Dieu les a faits dans le monde, Platon dit fort explicitement qu'ils sont venus à l'être et ont un commencement; il affirme néanmoins qu'ils n'auront pas de fin, mais, par un effet de la puissante volonté de leur créateur, demeureront éternellement. Sans doute ont-ils trouvé un moyen de comprendre cela : il ne s'agit pas, disent-ils, du début d'un temps mais de celui d'une promotion à l'être, *non esse videlicet temporis, sed substitutionis initium.* « Si un pied, « disent-ils, avait toujours été de toute éternité imprimé dans « la poussière, son empreinte y serait depuis toujours marquée; « personne ne douterait cependant que cette empreinte eût été « dessinée par le pas d'un homme et l'un ne serait pas antérieur « à l'autre, quoique l'un eût été fait par l'autre; ainsi, disent-ils, « le monde et les dieux qui y ont été créés ont toujours été, « celui qui les a faits existant toujours, et cependant ils ont été « faits. »

« Mais si l'âme a toujours été, faut-il donc dire que même sa misère a toujours été ? Or, si en elle quelque chose qui n'a pas été de toute éternité, est venu à l'être à partir d'un moment déterminé, pourquoi aura-t-il été impossible qu'elle-même fût à partir d'un moment déterminé, sans avoir été auparavant ? Enfin son bonheur, lui aussi, qui doit, comme il le confesse, s'affirmer après l'expérience des maux et persister sans fin, n'a-t-il pas,

hace mala denuo relabi et reverti, et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore ? De qua vanissima impietate adversus philosophos, a quibus ista didicit Origenes, in libris de *Civitate Dei* diligentissime disputavi.

sans aucun doute, commencé à partir d'un moment déterminé ? et cependant il sera toujours, quoiqu'il n'ait pas existé auparavant.

« Il n'y a donc rien qui subsiste de toute cette argumentation par où l'on prétendait que rien ne saurait être sans fin dans le temps que ce qui n'a pas de commencement dans le temps. Car il est apparu que la béatitude de l'âme aura eu un commencement dans le temps et n'aura pas de fin dans le temps [52]. »

Saint Augustin rejette la doctrine platonicienne de la transmigration des âmes, et le mythe de l'oubli, le mythe de l'éternel recommencement des ensomatoses. A ce mythe, Augustin oppose la doctrine chrétienne de l'irréversibilité : l'homme ressuscité ne meurt plus :

« Si l'on juge indécent, quand Platon a parlé, de venir rectifier quelque point de doctrine, pourquoi Porphyre lui-même a-t-il rectifié plusieurs points fort importants ? Platon, la chose est certaine, a écrit qu'après la mort les âmes des hommes font retour sur la terre et jusque dans des corps de bêtes. Cette thèse a également été soutenue par Plotin, le maître de Porphyre; cependant Porphyre l'a rejetée, non sans raison. Selon lui, c'est à des corps d'hommes que reviennent les âmes humaines, non pas sans doute aux leurs qu'elles avaient quittés, mais à d'autres, nouveaux. Il a eu honte, apparemment, de professer l'ancienne thèse, craignant que la mère, après retour dans une mule, ne servît de monture à son fils, et il n'a pas eu honte de professer une thèse où la mère, après retour dans une fille, risque d'épouser son fils. Combien il est plus honnête de croire ce que les saints anges nous ont appris, ce que les prophètes, animés de l'esprit de Dieu, nous ont enseigné, et, après eux, celui même que ses hérauts annoncèrent comme le Sauveur à venir, enfin les apôtres qu'il a envoyés et qui ont rempli le monde entier de l'évangile, combien, dis-je, plutôt qu'à tant de retours en des corps différents, est-il plus honnête de croire à un seul retour définitif de l'âme en son propre corps ! Mais cependant, comme je l'ai dit, c'est par une correction notable apportée à la doctrine traditionnelle que Porphyre a soutenu que les âmes humaines ont du moins dans leur chute l'assurance de retourner à des hommes et n'a pas hésité à renverser leurs prisons animales.

« Il dit encore que Dieu a envoyé les âmes dans le monde afin que, connaissant les maux inhérents à la matière, elles retournassent au Père et ne fussent plus jamais retenues ni

52. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, X, XXXI, trad. J. PERRET.

souillées par le contact du corps. Sur ce point, et en dépit d'une erreur (l'âme a plutôt été donnée au corps pour faire le bien et elle n'apprendrait pas ce qu'est le mal, si elle ne le faisait), sur ce point, cependant, et la question est d'importance, il a rectifié l'opinion des autres platoniciens en ce qu'il a reconnu qu'une fois purifiée de tous les maux et établie avec le Père, l'âme ne souffrirait plus jamais les maux de ce monde. Par cette thèse, il a évidemment ruiné le dogme platonicien par excellence selon lequel il y a passage continuel de la mort à la vie comme de la vie à la mort; il a montré qu'il était faux, comme Virgile semble l'avoir dit après Platon, que les âmes envoyées aux Champs-Elysées après leur purification — ce nom des Champs-Elysées paraît désigner poétiquement les joies des bienheureux — fussent conviées au bord du fleuve Léthé, c'est-à-dire à l'oubli « pour que, libres évidemment de tout souvenir, elles « revoient à nouveau la voûte du ciel d'en haut et commencent « à vouloir retourner dans des corps ».

« Fort justement Porphyre a rejeté cette doctrine, car en vérité il est insensé de croire que dans cette vie de l'au-delà qui ne pourra être pleinement heureuse que si elle est d'abord pleinement assurée d'être éternelle, les âmes regrettent la souillure des corps corruptibles et désirent quitter leur séjour pour retourner à eux, comme si l'effet de la purification suprême était un renouveau du goût de ce qui salit. Car si une purification parfaite produit l'oubli de tous les maux et si, par ailleurs, l'oubli des maux suscite le désir de corps où les âmes seront de nouveau engagées dans les maux, voilà que le malheur sera le fruit du souverain bonheur, la déraison celui de la sagesse achevée et l'impureté celui de la purification suprême. D'autre part, ce n'est pas la vérité qui fera là-bas le bonheur de l'âme, quelque temps qu'il doive durer, puisqu'il faut là-bas qu'on la trompe pour qu'elle soit heureuse. Car elle n'aura pas de bonheur sans sécurité; mais pour être en Sécurité elle devra faussement se croire heureuse pour toujours, faussement puisqu'un jour le malheur viendra, lui aussi. Celui dont la joie proviendra d'une croyance fausse, comment donc se réjouira-t-il de la vérité ? Porphyre a bien vu cela et c'est pourquoi il a dit que l'âme purifiée revenait vers le Père, afin de n'être plus jamais retenue ni souillée par le contact des maux. C'est donc à tort que certains platoniciens ont cru à la nécessité comme absolue de ce cercle où l'on ne s'éloigne des maux que pour y revenir encore [53]. »

53. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, X, XXX, trad. cit.

Aux philosophies et aux religions du paganisme, saint Augustin oppose le christianisme, qui répond à ce désir de libération qui travaille toutes les philosophies et toutes les religions :

Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae...

« Telle est la religion qui constitue la voie universelle de la libération de l'âme, puisque aucune âme ne peut être libérée que par elle. Elle est en quelque sorte la voie royale qui seule conduit à ce royaume dont la grandeur ne chancelle pas au caprice des temps mais s'assure sur la stabilité de l'éternel.

« Or, quand Porphyre, vers la fin de son premier livre du *Retour de l'âme,* dit qu'on n'a pas encore reconnu, pour en former un ensemble doctrinal, ce qui constituerait une voie universelle de la libération de l'âme, que les philosophies les plus véritables sont déficientes à cet égard, tout comme les traditions morales des Indiens, l'induction des Chaldéens ou toute autre voie, enfin que cette même voie universelle n'a pas encore été portée à sa connaissance par l'histoire, il confesse sans aucun doute que cette voie existe, mais qu'elle n'est pas encore venue à sa connaissance. Ainsi ne jugeait-il pas suffisant tout ce qu'il avait appris avec tant d'application sur la libération de l'âme, toutes ces connaissances, toutes ces acquisitions intellectuelles qui nous paraissent, plus qu'à lui-même sans doute, d'une telle portée. Il sentait qu'il lui manquait encore de connaître quelque autorité supérieure, celle qu'il devait suivre en un si grand sujet. Quand il dit que même après avoir étudié les philosophies les plus véritables il n'a pas encore connaissance d'un ensemble doctrinal qui constituerait une voie universelle de la libération de l'âme, il montre assez, me semble-t-il, ou que cette philosophie qu'il a lui-même professée n'est pas très véritable ou qu'elle ne constitue pas une telle voie. Et comment pourrait-elle être très véritable sans constituer cette voie ? Qu'est-ce en effet que la voie universelle de la libération de l'âme sinon celle par laquelle toutes les âmes sont libérées et par conséquent sans laquelle aucune âme n'est libérée. Quand il ajoute : « tout comme les « traditions morales des Indiens, l'induction des Chaldéens ou « tout autre voie », il témoigne explicitement que ni ce qu'il avait appris des Indiens, ni ce qu'il avait appris des Chaldéens ne constitue cette voie universelle de la libération de l'âme... [54]. »

Au livre XIV de *la Cité de Dieu,* Augustin, après avoir analysé avec beaucoup de pénétration et de finesse ce que signifie, dans le langage de l'Ecriture, « la chair » et « l'âme », oppose aux

54. AUGUSTIN, *De Civ. Dei,* X, XXXII, trad. cit.

platoniciens un argument dont nous avons déjà relevé l'expression antérieurement à lui : si le corps est la cause de l'assoupissement de l'âme et de ses vices, comment se fait-il que les âmes désincarnées par la mort, libérées des liens du corps, désirent, selon le mythe antique, retourner dans le corps ? Si c'est le corps qui fait ici-bas chuter l'âme, comment se fait-il que l'âme tombe dans le corps, lorsqu'elle a la chance d'être incorporelle ? Ce n'est donc pas le corps qui est responsable de tous les maux de l'âme et de toutes ses fautes :

« Certes les platoniciens n'ont pas, comme les manichéens, la folie de détester les corps terrestres comme mauvais par nature : ils estiment, en effet, que tous les éléments de ce monde visible et tangible et leurs qualités ont Dieu pour auteur. Toutefois, pour eux, ces organes faits de terre et ces membres voués à la mort impressionnent les âmes au point de faire naître en elles les maladies des désirs et des craintes, du plaisir et de la tristesse. (...) S'il en est ainsi, pourquoi dans le poème de Virgile, Enée aux Enfers apprenant de son père que les âmes retourneront dans leurs corps, s'exclame-t-il, tout étonné de cette opinion : « O Père, faut-il penser que de ces lieux, des âmes « remontent à l'air du ciel et de nouveau retournent dans des « corps pesants ? D'où vient à ces infortunées un désir si « funeste de la lumière ? » (*En.,* VI, 719.) Serait-ce donc sous l'influence de ces organes de terre et de ces membres voués à la mort que des âmes dont la pureté est si fortement proclamée ressentiraient encore un désir si funeste ? Ces âmes ne sont-elles pas purifiées de toutes les pestes corporelles, comme dit le poète, au moment où leur vient le désir de retourner dans des corps ? En conséquence, même s'il se vérifiait, chose dénuée de tout fondement, que les âmes allant et venant sans fin passeraient alternativement de la pureté à la souillure, il serait faux de dire que toutes les agitations coupables et vicieuses de l'âme ont leur origine dans les corps terrestres. Car, d'après les platoniciens eux-mêmes, ce désir funeste, comme dit l'illustre poète, vient si peu du corps qu'il apparaît dans l'âme purifiée de toute peste corporelle, affranchie de tout corps, pour la pousser à rentrer dans un corps... [55]. »

Mais c'est surtout dans la polémique antimanichéenne qu'Augustin a donné, en ce qui concerne ces problèmes d'anthropologie, sa mesure. C'est par là qu'il a fait progresser la pensée chrétienne. Nous retrouverons ces problèmes dans notre prochain chapitre.

55. AUGUSTIN, *De Civ. Dei,* XIV, V, trad. COMBÈS.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Empruntons à Dom H. M. Diepen le résumé et la traduction de la réfutation que saint Cyrille d'Alexandrie oppose à la thèse origéniste de la préexistence et de la chute des âmes [56]. Choisissons, du moins, dans les vingt-quatre points qui constituent cette réfutation, quelques objections significatives :

Il s'agit du texte évangélique : « Le Verbe illumine tout homme qui vient en ce monde. » Ce texte pourrait fournir des armes à ceux qui soutiennent que les âmes préexistaient. Cyrille oppose :

1. Ils disent que l'âme humaine entre en ce bas monde pour y être punie; saint Jean affirme au contraire qu'elle est illuminée à son entrée.

2. Si son illumination n'a lieu qu'au moment de son entrée en ce monde, comment peut-on parler d'une préexistence consciente ?

3. Les commandements divins nous sont donnés pour notre existence présente dans la chair. C'est donc maintenant le temps de notre épreuve et non encore celui de la récompense ou du châtiment.

4. Etrange thérapie céleste de nos âmes : les jeter dans le bourbier de la chair au lieu de les en affranchir !

« Si l'âme a péché dans une existence antérieure et si c'est pour cette raison que, en guise de châtiment, elle a été liée à la chair et au sang, comment se fait-il que ceux qui croient au Christ et ont reçu par là la rémission de leur péché, ne quittent pas aussitôt leur corps, rejetant le vêtement qui leur avait été donné en punition ? Comment la rémission du péché serait-elle parfaite pour l'âme de l'homme, aussi longtemps que celle-ci demeure dans l'état de son châtiment ? Mais bien loin de vouloir rejeter leurs corps, nous voyons les fidèles ajouter à la profession de leur foi au Christ celle de la résurrection de la chair. Comment donc concevoir à la manière d'un châtiment, ce qui est à ce point, jusque dans la confession de la foi, objet de vénération, et ce qui témoigne de la divine puissance du Sau-

56. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire de l'Evangile de saint Jean*, 1, I, *PG*, LXXIII, 133-145; H. M. DIEPEN, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 61 sq.

veur ? Car celui-ci, étant retourné lui-même à la vie, pourra facilement accomplir ces autres merveilles [57]. »

« Si les âmes se sont incarnées en raison de leurs péchés de jadis, et si la nature des corps a été inventée comme un état de châtiment, de quelle utilité nous a été le Sauveur par sa victoire sur la mort ? N'était-ce pas plutôt la corruption qui était devenue notre alliée en ruinant ce qui punissait et en mettant un terme à la colère de Dieu ? Et alors ne faudrait-il pas dire qu'il est logique de rendre grâces à la mort plutôt qu'à celui qui nous a imposé un châtiment perpétuel par la résurrection d'entre les morts ? Mais au contraire, c'est bien d'avoir échappé à la mort que nous rendons grâces. La prise de la chair n'est donc pas un état de châtiment pour l'âme [58]. »

8. « La résurrection est pour la nature un don divin, rajeunissement de sa joie. » Comment serait-elle une punition ?

10. Bénissant Abraham, Dieu lui promet une postérité nombreuse, c'est-à-dire, selon la même folie, la paternité d'une foule sans nombre d'âmes pécheresses, qu'Abraham devra punir en les engendrant à la vie corporelle. Mais c'est là une malédiction au lieu d'une bénédiction !

11. Il faut en dire autant de cette bénédiction de Moïse, transformée en imprécation par ces imposteurs : « Voici que vous êtes devenus nombreux comme les étoiles du ciel. Que le Seigneur, le Dieu de vos pères, vous multiplie mille fois au-delà du nombre présent. »

19. « Isaïe dit que Dieu n'a pas créé cette terre en vain, mais afin qu'elle fût habitée (*Is.*, XLV, 18). Or, il est évident qu'elle n'est pas faite pour être habitée par des esprits purs ou des âmes non revêtues de la chair mais par des hommes corporels qui dans la succession des générations doivent en faire usage. Dieu aurait donc voulu le péché afin que la terre ne fût pas créée en vain ? L'absurdité nous oblige à soutenir le contraire. »

20. « La Sagesse créatrice de toutes choses dit quelque part dans le livre des Proverbes, parlant d'elle-même : « J'étais là, « associée par lui (c'est-à-dire par le Créateur de toutes choses), « à sa joie, me réjouissant tous les jours devant sa face, lorsqu'il « se réjouissait d'avoir achevé le monde et se réjouissait dans « les fils des hommes. » (*Prov.*, VIII, 30-31.) Quand donc Dieu éprouve une grande joie de la création du monde et de son œuvre, l'homme, n'est-il pas tout à fait insensé, celui qui veut rendre l'âme coupable de péchés antérieurs, et qui dit qu'elle

57. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ibid.*, *PG*, LXXIII, 136 C, trad. H. M. DIEPEN, *Op. cit.*, p. 62.

58. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ibid.*, *PG*, LXXIII, 137 A, trad. cit.

s'est incarnée pour cette raison, que c'est son châtiment ? Dieu serait l'auteur non d'un monde mais d'une prison, et il se réjouirait étrangement du supplice des coupables. Où demeure la bonté de celui qui éprouve une telle joie à la vue de choses désordonnées ? Tout au contraire, il est vraiment bon, et pour cela auteur de biens. La prise de la chair n'est donc pas l'entrée dans un état de châtiment [59]. »

24. « Dieu a créé toutes choses dans l'immortalité; il n'a pas fait la mort, c'est par la jalousie du diable qu'elle a fait entrée dans le monde. Mais s'il est vrai que le corps a été donné à l'âme de l'homme en guise de châtiment, pour quelle raison, ô insensés, accusons-nous la jalousie du diable qui met un terme aux misères humaines et détruit notre supplice le corps ? Pourquoi rendons-nous grâces au Sauveur qui nous enchaîne de nouveau aux corps par la résurrection ? Et pourtant, nous lui rendons grâces, et la jalousie du diable a lésé la nature en rendant nos corps corruptibles. Le corps n'est donc pas un état de châtiment, ni le salaire d'un péché précédant cette vie [60]. »

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE

Némésius, évêque d'Emèse, écrit qu'il faut rejeter la doctrine des degrés des âmes, ainsi que celle des remontées et des descentes des âmes qu'Origène introduit. Cette doctrine ne convient pas et ne s'accorde pas à l'Ecriture sainte ni avec les dogmes chrétiens [61].

THÉODORET DE CYR

Théodoret de Cyr, dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques,* évoque les opinions des philosophes grecs sur l'origine de l'âme. Voici ce qu'il écrit de Pythagore et de Platon :

« Pythagore et Platon mettent en scène un peuple d'âmes sans corps et disent que celles qui sont tombées dans quelque

59. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ibid.*, 141 D - 144, trad. cit.

60. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ibid.*, col. 145 A, trad. cit.

61. NÉMÉSIUS D'EMÈSE, *De natura hominis,* III, *PG,* XL, 608 : Τοὺς γὰρ βαθμοὺς τῶν ψυχῶν καὶ τὰς ἀναβάσεις καὶ καταβάσεις, ἃς Ὠριγένης εἰσάγει, μηδὲν προσηκούσας ταῖς θείαις Γραφαῖς, μηδὲ συναδούσας τοῖς τῶν Χριστιανῶν δόγμασι, παραλειπτέον.

faute sont envoyées dans des corps en guise de punition. C'est pour cela que dans le *Cratyle* Platon a appelé le corps un tombeau, parce que, selon lui, l'âme s'y trouve en quelque façon ensevelie. Philolaos le pythagoricien parle dans le même sens; voici ce qu'il dit : « Les théologiens et les devins d'autrefois attestent que c'est par punition que l'âme est liée au corps et qu'elle y est comme ensevelie dans une tombe... [62]. »

Théodoret explique que les philosophes ont été, sur ces questions non seulement en contradiction mutuelle, mais en contradiction avec eux-mêmes. Ainsi, Platon qui enseigne dans certains de ses livres, que l'âme est dans le corps comme dans un tombeau, enseigne le contraire ailleurs :

« Mais Platon l'a oublié; il expose tout le contraire au livre III de la *République :* il faut en effet, dit-il, prendre soin du corps à cause de l'harmonie de l'âme; c'est grâce à lui qu'on peut vivre et bien vivre en annonçant le message de la vérité. Or si c'est par le corps que l'âme vit et vit bien, elle n'existait donc pas avant le corps; mais si au contraire elle préexistait au corps, elle vivait sans doute d'une vie réelle puisqu'elle possède une nature immortelle et raisonnable. Mais si elle vivait antérieurement, elle ne vivait pas bien, étant isolée du corps : c'est une fois dans le corps et après avoir soumis celui-ci à un bon exercice qu'elle a mené une vie droite et qu'elle a obtenu, grâce au corps, des biens dont elle était privée avant d'être dans le corps. Dès lors, pourquoi donc Platon a-t-il dit que l'âme était ensevelie dans le corps comme dans un tombeau [63] ? »

ÉNÉE DE GAZA

Plus généralement, la critique de la doctrine platonicienne et néo-platonicienne concernant la préexistence des âmes, la métensomatose, doctrine liée, comme Origène l'avait souligné, à celle de l'éternité du monde, se poursuit inlassablement, en

62. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques,* V, 13-14, trad. cit., p. 229-230. Πυθαγόρας δὲ καὶ Πλάτων δῆμόν τινα ψυχῶν ἀσωμάτων εἰσάγουσι καὶ τὰς ἁμαρτάδι τινὶ περιπεσούσας τιμωρίας χάριν εἰς σώματα καταπέμπεσθαι λέγουσιν. Τῷ τοι ὁ Πλάτων ἐν τῷ Κρατύλῳ τὸ σῶμα σῆμα κέκληκεν, ὡς ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς οἱονεὶ τεθαμμένης. Ξύμφωνα δὲ τούτῳ καὶ Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ἔφη· λέγει δὲ ὧδε· « Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι ξυνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται. »

63. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique...,* V, 14-15, trad. cit., p. 230.

reprenant le plus souvent les mêmes arguments. Au VI^e siècle, Enée de Gaza écrit un dialogue, *Théophraste,* portant sur ces problèmes (*PG,* LXXXV, et éd. Boissonade).

« L'âme a-t-elle déjà vécu dans une existence antérieure, et vivra-t-elle de nouveau ?

— Oui, elle a déjà vécu, et elle revivra. C'est ce que m'ont enseigné les anciens sages.

— Veux-tu dire qu'un grand nombre de fois la même âme est descendue dans cette existence ?

— Oui, c'est ce que je dis, à moins que tu ne proposes quelque doctrine plus sage... [64]. » (*PG,* LXXXV, 877.)

Théophraste, dans ce dialogue, expose la doctrine des philosophes anciens sur la descente de l'âme dans le corps [65].

« Je vais, comme dans les mystères, te révéler la doctrine secrète des anciens. Héraclite, supposant qu'il y a des alternatives nécessaires, dit que l'âme *monte* et *descend* successivement : car c'est une *fatigue* pour elle de suivre le Démiurge, de faire là-haut avec ce dieu le tour de l'univers, d'être subordonnée à ce dieu et de lui obéir; c'est pourquoi elle descend ici-bas par le désir d'y trouver le *repos* et l'espoir de commander. Empédocle nous effraie en proclamant que c'est une loi pour les âmes qui ont péché de tomber ici-bas; grâce à sa sagesse, il fait végéter dans une plante l'âme dont l'essence est de se mouvoir toujours et de se mouvoir par soi-même. Voici comment s'exprime Empédocle, car je me rappelle à ce propos ses vers :

« *J'ai déjà été jeune fille, jeune homme, arbrisseau et oiseau...*

« Il dévoile ainsi un peu la doctrine que Pythagore enseignait par des symboles. Platon, notre premier maître à tous, dit beaucoup de choses fort belles sur la nature de l'âme et sur ses migrations, mais il n'est point partout d'accord avec lui-même... »

Après Plotin, Enée de Gaza énumère les diverses doctrines de Platon sur la chute de l'âme : dans le *Phédon,* dans la *République,* dans le *Phèdre,* l'âme est enchaînée dans le corps comme dans un tombeau, comme dans une prison; l'univers empirique

64. Enée de Gaza, philosophe chrétien, *Théophraste ou Dialogue sur l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps, PG,* LXXXV, 877 :

Α. Πρότερον ἐνταῦθα προβεβίωκεν ἡ ψυχὴ, καὶ πάλιν βιώσεται;

Θ. Προβεβίωκε καὶ βιώσεται· τουτὶ γάρ με διδάσκειν ἐθέλουσιν οἱ πάλαι σοφοί.

Α. Λέγεις ὡς πολλάκις ἡ αὐτὴ ψυχὴ κάτεισιν εἰς τόνδε τὸν βίον;

Θ. Λέγω γὰρ μὲν οὖν, εἰ μή τι σοφώτερον λέγεις.

65. Nous suivons ici la traduction et l'analyse qu'a faite du dialogue Eugène Lévêque, en complément de la traduction des *Ennéades* de Plotin, par N. Bouillet, t. II, 1859, p. 673 sq.

est une caverne; l'âme a perdu ses ailes, etc... Mais, après avoir ainsi blâmé partout la descente de l'âme, dans le *Timée,* Platon loue la venue de l'âme, admire le monde, le proclame un dieu bienheureux. Il veut persuader que l'âme a été donnée au monde par un bon démiurge... Puis Enée expose la doctrine d'Aristote. Euxithéus, l'interlocuteur de Théophraste, demande : « Que ferai-je ? Je demeure incertain et ne sais que devenir. Je me demande qui je dois suivre. Est-ce Héraclite, selon qui l'âme en fuyant dans cette vie y trouve une trêve aux travaux auxquels elle est soumise là-haut ? ou Empédocle qui précipite l'âme ici-bas en punition de ses fautes ? ou bien Platon, selon qui l'âme vient ici-bas tantôt pour subir un châtiment, tantôt pour rendre l'univers parfait, tantôt volontairement, tantôt involontairement, tantôt par contrainte, tantôt de son propre mouvement ? Car je ne parle pas d'Aristote qui, par une sagesse transcendante, refuse à l'âme l'immortalité... »

Les néo-platoniciens expliquent chacun d'une manière différente les passages dans lesquels Platon dit que l'âme humaine passe dans des corps de bêtes. « Les anciens commentateurs de Platon n'ont rien changé à ce qu'il avait dit à ce sujet, sachant bien que leur maître, instruit dans la doctrine des Egyptiens et leur ayant entendu dire à satiété que l'âme humaine passe dans les corps de tous les animaux, répand ce dogme dans tous ses dialogues. Plotin et Harpocration, Numénius et Amélius (...) affirment qu'il est possible que l'âme... revête le corps de tel ou tel animal selon la disposition dans laquelle elle se trouve. Mais, après ces philosophes, Porphyre et Jamblique, l'un érudit, l'autre inspiré, méprisèrent leurs prédécesseurs à cause de la sagesse qu'ils possédaient eux-mêmes », et rejetèrent la doctrine de la métensomatose en des corps de bêtes. Saint Augustin, nous l'avons vu, avait déjà, sur ce point, opposé Porphyre aux autres néo-platoniciens.

Enée de Gaza fait exprimer par un des personnages de son dialogue l'argument que nous avons déjà lu dans Méthode d'Olympe : « A quoi sert à l'âme d'être délivrée du corps, si elle est renvoyée dans un autre corps ? La mort est superflue, et c'est en vain qu'elle est introduite dans le monde... Si l'âme qui s'abandonne aux excès... était, pour ce fait, condamnée à revivre dans un homme de caractère « *asinin* » afin d'être encore plus esclave de ses passions, elle trouverait dans son châtiment même la permission de se livrer au vice; ainsi, au lieu de réprimer la licence, la punition ne servirait qu'à l'augmenter... »

Contre la doctrine de la préexistence des âmes et de la métensomatose, Enée de Gaza fait énoncer à l'un des personnages de

son dialogue l'argument classique : « Si l'âme avait déjà vécu, elle en aurait un souvenir ou une réminiscence. Car les anciens disent qu'apprendre, c'est se souvenir. Selon eux, l'âme se souvient du Démiurge et de la beauté intelligible dont elle est éloignée depuis longtemps, et elle a oublié complètement sa vie précédente, ses goûts, les choses qui lui sont arrivées, sa patrie et ses parents dont elle s'est séparée récemment. » De plus, si la réincarnation est pour l'âme un châtiment, comment Dieu laisserait-il ceux qu'il châtie ainsi dans l'ignorance de leurs fautes passées, commises dans une vie antérieure ?

Après une longue critique de la doctrine de la métensomatose, Enée de Gaza aborde la question de l'origine de l'âme, et en particulier la question : pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé toutes les âmes dès l'origine ? Réponse : « Il n'y a dans l'univers rien d'oisif, d'inutile ou de superflu. Si, l'homme étant un, nous admettons que l'âme préexiste au corps, qui ne serait formé que beaucoup plus tard, elle resterait oisive avant de descendre ici-bas; elle demeurerait inutile pendant tout ce temps, puisqu'elle ne ferait point passer à l'acte sa puissance et ne connaîtrait pas ce qu'elle possède : car c'est là ce qu'elle gagne à descendre sur la terre. Ce reproche d'oisiveté s'appliquerait surtout à l'âme qui est excellente, ou, comme vous l'appelez, pure et nouvelle, c'est-à-dire qui n'a pas encore été unie à un corps, mais qui vit pour la première fois dans la génération... Il vaut donc mieux que l'âme, dès qu'elle existe, accomplisse sa tâche au lieu de demeurer si longtemps stérile et imparfaite, en ne faisant absolument rien et en ignorant complètement sa puissance : car c'est l'acte qui révèle et qui fait connaître la puissance. » Après avoir répondu à la question : comment est-il possible que l'âme, qui a commencé d'être, puisse cependant être immortelle ? Enée de Gaza explique que Dieu crée continuellement des âmes nouvelles, et cependant le nombre des âmes n'est pas infini, car le monde a eu un commencement, et il aura une fin. Le nombre des âmes est donc limité par la durée même du monde. Enfin, Enée de Gaza traite de la résurrection.

Avec Enée de Gaza, nous sommes largement en dehors des limites que nous nous étions tracées pour le présent travail, mais nous avons voulu donner au lecteur un échantillon des discussions qui se poursuivaient au VI^e^ siècle entre les penseurs chrétiens et les philosophes néo-platoniciens au sujet de l'âme. Les arguments de part et d'autre ne sont guère nouveaux.

JEAN PHILOPON

Jean Philopon, dans le septième livre de son traité *De la création du monde,* consacre un chapitre à la bénédiction de *Gen.,* I, 28 : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre... » Cette bénédiction, et d'autres du même genre, écrit Jean Philopon, attestent que ce n'est pas à cause d'une chute qui les a séparées du bien que les âmes, de la vie incorporelle, sont descendues dans le corps. L'hypothèse d'une chute des âmes est incompatible avec la bénédiction de la Genèse. Si cette hypothèse était vraie, le « croissez, multipliez et remplissez la terre » ne serait pas autre chose qu'une invitation adressée aux âmes de tomber dans un mal extrême : se plonger les unes dans des corps humains, les autres dans des corps de bêtes sauvages, de poissons, d'oiseaux, de reptiles, à cause d'une surabondance de perversité. Ainsi serait accompli l'ordre divin. Et dans ce cas, comment n'aurait-il pas été plus juste de dire aux âmes : « Amoindrissez-vous, diminuez, et videz la terre et les eaux; séparez-vous de ce mal (qu'est l'existence corporelle) et métamorphosez-vous pour accéder à une vie non souillée, afin que soit détruite la nature des corps et que le bien primitif soit rendu aux substances incorporelles. » Comment, dans l'hypothèse de la chute des âmes, peut-on comprendre qu'aux patriarches qui ont été agréables à Dieu par leur foi et leur vie — Abraham, Isaac et Jacob —, Dieu ait promis de faire croître leur descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable des mers, et de faire d'Abraham le père d'une multitude de nations ? Ç'aurait été faire dommage aux âmes que de les faire tomber sur la terre.

Cette doctrine de la chute des âmes est absurde, et c'est bien une bénédiction pour les hommes et les autres vivants que la croissance et la multiplication par laquelle ils remplissent la terre. Elle n'est donc pas vraie la thèse selon laquelle c'est par suite d'une chute des substances intellectuelles que les âmes sont venues ici et ont revêtu des corps, pires ou meilleurs selon la proportion de leur chute [66].

66. JEAN PHILOPON, *De opificio mundi,* VII, 2, éd. G. REICHARDT, p. 284.

BARNASUPHE

Nous trouvons dans le livre de saint Barnasuphe, *Doctrina circa opiniones Origenis, Evagrii et Didymi* (*PG*, LXXXVI, 1, 891 sq.), un dialogue entre un disciple et le vieil abbé. Voyons ici ce que dit le disciple effrayé par les doctrines d'Origène, d'Evagre et de Didyme :

Un frère interrogea le saint vieillard abbé Barnasuphe en ces termes : « Je ne sais, père, de quelle manière je suis tombé sur les livres d'Origène, de Didyme, et sur les *Gnostica* d'Evagre... Ils disent que les âmes des hommes n'ont pas été créées avec les corps, mais qu'elles ont préexisté, substances intellectuelles nues, c'est-à-dire incorporelles; de même aussi les anges étaient des substances intellectuelles nues, et les démons étaient des substances intellectuelles nues. Les hommes ont péché, et ils ont été condamnés à entrer dans ce corps; les anges sont devenus des anges, parce qu'ils se sont gardés; les démons, par suite d'une grande méchanceté, sont devenus tels qu'ils sont. Et ils disent encore d'autres choses de ce genre, et aussi que le châtiment qui vient doit avoir une fin; ils prétendent que les hommes, les anges et les démons redeviendront ce qu'ils étaient, des substances intellectuelles nues; c'est ce qu'ils appellent l'*apokatastasis*. Mon âme est dans l'angoisse, tombée dans le doute : ces choses sont-elles vraies, ou non ? Je t'en supplie, maître, montre-moi la vérité, afin que je m'y tienne et que je ne périsse pas. Car aucune de ces doctrines ne se trouve enseignée dans la sainte Ecriture; Origène lui-même l'affirme fortement dans son commentaire de l'Epître à Tite : elle n'appartient pas aux apôtres ni à la tradition de l'Eglise, cette thèse : l'âme est plus ancienne que la constitution du corps. Il caractérise ainsi comme hérétique celui qui enseigne ces choses. Et même Evagre témoigne dans ses *Chapitres gnostiques* qu'à ce sujet nul n'a rien révélé, le Saint-Esprit lui-même n'a rien enseigné. Il est en effet écrit dans le soixante-quatrième chapitre de la seconde *Centurie gnostique* d'Evagre : « Au sujet des premiers, personne « n'a révélé, mais au sujet des seconds, celui qui a été sur « l'Horeb a enseigné. » Et de nouveau, dans le soixante-neuvième chapitre de la même seconde *Centurie gnostique*, il s'exprime ainsi : « L'Esprit saint n'a pas enseigné la première « division des substances intellectuelles, ni la première subs- « tance des corps. » Qu'il n'y ait pas d'*apokatastasis*, ni de terme au châtiment, le Seigneur lui-même le déclare dans

l'Evangile, en disant : « Ils iront au supplice éternel », et : « Là où le ver ne meurt pas, et le feu ne s'éteint pas ».

« D'où vient donc, maître, qu'ils professent ces doctrines, alors que les Apôtres ne les ont pas transmises, que le saint Esprit ne les a pas enseignées, comme ils en sont eux-mêmes témoins, et qu'elles sont contraires aux Evangiles ? Aie compassion, père, de ma faiblesse, et éclaire-moi au sujet de ces dogmes [67]. »

Pour l'histoire des condamnations de l'origénisme, nous renvoyons le lecteur, comme nous l'avons dit, aux ouvrages indiqués et spécialement consacrés à débrouiller, du point de vue historique, les problèmes difficiles afférant aux conciles de 543 et de 553. Ce qui nous importe ici, ce sont les textes eux-mêmes: la lettre de l'empereur Justinien au patriarche Ménas, qui est suivie de 24 extraits du *Peri Archôn*, et de dix anathématismes que Justinien propose de proclamer contre Origène; la lettre de l'empereur Justinien au saint synode sur Origène, et les quinze anathématismes du V[e] Concile.

Cyrille de Scythopolis, à qui nous devons des renseignements précieux sur la controverse origéniste au VI[e] siècle, nous dit des moines palestiniens de la Nouvelle-Laure : « Sous le couvert de la foi chrétienne, ils adhéraient aux doctrines impies des Hellènes, des juifs et des manichéens, tout particulièrement aux mythes d'Origène [68]. » C'est contre les doctrines de ces moines palestiniens que portent très précisément les lettres de Justinien et les anathématismes que nous allons lire. La question est de savoir, nous l'avons déjà souligné, dans quelle mesure la doctrine qui va être condamnée est bien exactement celle d'Origène. C'est là une question d'histoire qui n'est pas encore parfaitement éclaircie. Pour nous, au plan où nous sommes placés, et pour le but que nous cherchons à atteindre, ce qui nous importe, ce sont les doctrines elles-mêmes, et la réaction qu'elles suscitent de la part de la pensée chrétienne.

---

67. Indiquons ici en grec au moins le passage où le disciple expose la doctrine qui l'effraie : *Sancti Barnasuphii Doctrina circa opinionis Origenis, Evagrii et Didymi, PG*, LXXXVI, 1, 892 : Καὶ λέγουσιν ὅτι οὐκ ἐδημιουργήθησαν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαὶ μετὰ τῶν σωμάτων, ἀλλὰ προϋπῆρχον αὐτῶν νόες γυμνοὶ οὖσαι, τουτέστιν, ἀσώματοι· ὁμοίως καὶ οἱ ἄγγελοι νόες γυμνοὶ ἦσαν, καὶ οἱ δαίμονες νόες γυμνοὶ ἦσαν· καὶ οἱ μὲν ἄνθρωποι παραβάντες, κατεδικάσθησαν εἰς τὸ σῶμα τοῦτο· οἱ δὲ ἄγγελοι γεγόνασιν ἄγγελοι, τηρήσαντες ἑαυτούς· οἱ δὲ δαίμονες ἀπὸ πολλῆς κακίας, τοιοῦτοι γεγόνασιν. Καὶ ὅσῳ ἄλλα λέγουσι τοιαῦτα, καὶ πάλιν ὅτι δεῖ μέλλουσαν κόλασιν τέλος λαβεῖν· καὶ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες ἐπανελθεῖν ἧς (F. ὡς) ὑπῆρχον νόες γυμνοὶ, ὃ λέγουσιν ἀποκατάστασιν.

68. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, éd. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, p. 274, cité par Fritz, *Op. cit.*, col. 1575.

JUSTINIEN

Voici ce qu'écrit Justinien, *Liber adversus Origenem*, adressé au patriarche Ménas (*PG*, LXXXVI, 1, 945-1035) :

« D'abord, Origène a osé prononcer contre la sainte et consubstantielle Trinité des blasphèmes. Il a dit que le Père est plus grand que le Fils, le Fils que le saint Esprit, le saint Esprit que les autres esprits. Il ajoute à son impiété en disant ceci : le Fils ne peut voir le Père, le saint Esprit ne peut pas voir le Fils; le Fils et le saint Esprit sont des créatures [69]; ce que nous sommes par rapport au Fils, le Fils l'est par rapport au Père. Parmi ses blasphèmes, il ajoute encore ceci, dans le premier chapitre de son livre *Des Principes* : « Dans le principe intel-« ligible, Dieu a constitué par sa volonté un nombre de subs-« tances intelligibles tel qu'il pouvait l'embrasser; car il faut « dire que même la puissance de Dieu est limitée; et il ne faut « pas, sous le prétexte de bien parler de Dieu, lui enlever cette « délimitation de sa puissance; car si la puissance divine était « indéfinie, nécessairement elle ne pourrait pas se penser elle-« même; car par nature l'indéfini est incompréhensible. Dieu « a créé autant d'êtres qu'il pouvait en embrasser (comprendre), « en avoir sous la puissance de sa main et en composer sous « sa providence; de même qu'il a créé autant de matière qu'il « en pouvait ordonner. » Quel plus grand blasphème Origène pouvait-il formuler contre Dieu ?

« Impiété et mythologie. Origène dit ceci : « Toutes les « espèces et tous les genres sont coéternels à Dieu; les êtres « intelligibles qui ont péché, et qui, à cause de cela, sont déchus « de leur condition, sont jetés dans des corps, par châtiment, « selon la proportion de leurs propres péchés; et lorsqu'ils se « seront purifiés, ils reviendront de nouveau à leur première con-« dition, ayant rejeté tout mal, et aussi les corps; et de nouveau « une deuxième fois, une troisième fois, un grand nombre de « fois ils seront jetés dans des corps par châtiment. » Il affirme que des mondes différents sont constitués et ont été constitués, les uns ont déjà existé, les autres existeront dans l'avenir. »

« Nourri des doctrines mythologiques des Grecs, et voulant

69. JUSTINIEN, *Liber adversus Origenem, ad Mennam, PG*, LXXXVI, 947 : ὅστις πρὸ πάντων εἰς αὐτὴν τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα βλασφη-μήσας ἐτόλμησεν εἰπεῖν τὸν μὲν πατέρα μείζονα εἶναι τοῦ υἱοῦ, τὸν δὲ υἱὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος... μηδὲ τὸν υἱὸν δύνασθαι τὸν πατέρα ἰδεῖν, μηδὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν υἱόν· καὶ ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτισματά εἰσι.

les répandre, Origène a feint d'interpréter les divines Ecritures, afin d'introduire par ce moyen — ayant mêlé ses abominables dogmes à des souvenirs des divines Ecritures — l'erreur hellénique, manichéenne et arienne, et séduire ainsi ceux qui ne sont pas fortement ancrés dans la connaissance exacte de la divine Ecriture. Qu'est-ce d'autre en effet qu'Origène a exposé, si ce n'est la doctrine de Platon, qui a amplifié la folie hellénique ? Auprès de qui d'autre Arius a-t-il pris sa propre maladie ? En quoi Origène s'éloigne-t-il de Mani lorsqu'il dit que les âmes des hommes sont jetées dans des corps par châtiment à cause des péchés ? Elles étaient, d'abord, selon lui, des substances intellectuelles, et des puissances saintes; ensuite elles ont été rassasiées de la contemplation divine, et se sont tournées vers le pire; c'est ainsi qu'elles se sont refroidies de la charité divine, et c'est de là que vient leur nom d'âmes; c'est par châtiment qu'elles sont jetées dans des corps. Lorsque Dieu dit : « Faisons « l'homme à notre image et à notre ressemblance », ce serait donc, d'après Origène, le corps seul, sans l'âme, qui aurait été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, si l'âme préexistait, et a été jetée dans le corps après qu'il eût été fait, et versée en lui. Dieu serait donc un corps, puisque le corps de l'homme aurait été fait à son image et à sa ressemblance [69 bis].

« Si les âmes, selon la doctrine blasphématoire d'Origène, préexistaient, et ont été envoyées par châtiment à cause d'un péché dans les corps, afin que, châtiées, elles deviennent sages, il faudrait qu'elles ne pèchent plus; en effet, si le corps a été donné à l'âme comme une punition à cause de son péché, afin que l'âme, par les souffrances infligées, soit rééduquée pour honorer Dieu, comment se fait-il que le corps coopère et combatte avec elle pour pécher ? Les chaînes, les prisons, les liens et toutes les choses de ce genre sont appliqués à ceux qu'on châtie pour les empêcher de commettre l'injustice et le crime. Ce n'est pas pour que celui qui a péché pèche encore plus, que les chaînes lui sont données comme aide pour le péché, mais pour qu'il cesse de pécher. Il est donc bien évident que ce n'est pas pour les amender de péchés antérieurs que les âmes ont été jetées dans les corps; mais c'est simultanément que Dieu a créé le corps et l'âme, c'est-à-dire l'homme complet [70]. C'est pourquoi

69 *bis*. Il est bien évident que cette dernière accusation de Justinien porte non seulement à côté, mais exactement à contre-sens de la pensée d'Origène sur ce point.

70. JUSTINIEN, *Liber adversus Origenem, ad Mennam, PG*, LXXXVI, 1re p., col. 951 A-B : Πρόδηλον τοίνυν ὅτι οὐ διὰ σωφρονισμὸν προλάβου-σῶν ἁμαρτιῶν τοῖς σώμασιν ἐνεβλήθησαν αἱ ψυχαὶ κατὰ τοὺς ἐκείνων λήρους, ἀλλὰ κατὰ ταὐτὸν ὁ Θεὸς τό τε σῶμα, τήν τε ψυχήν, τουτέστι τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν. Cf. MÉTHODE D'OLYMPE.

nous attendons la rétribution de ce que nous avons fait, soit de bon, soit de mauvais, par le corps, comme le dit l'Apôtre Paul (*II Cor.*, 5, 10). Il importe de prêter attention aux paroles de l'Apôtre : il ne dit pas que nous serons jugés pour ce que nous avons fait *avant* le corps. Si c'est seulement pour ce qu'il a fait par le corps que l'homme est châtié par Celui qui jugera la terre, ou qu'il recevra récompense, sans qu'il soit fait aucune mention de péchés antérieurs, il est évident que les âmes ne préexistent pas aux corps; si les âmes préexistaient, l'Apôtre aurait parlé des péchés commis avant le corps, comme il a parlé de ceux commis par le corps.

« De notre genèse, Dieu seul est la cause; de même que, lorsque nous n'existions pas, il nous a créés, de même, existants, il nous sauvera par sa grâce. Dieu, qui a dit, « Créons l'homme à notre image et à notre ressemblance », a fait simultanément le corps et l'âme intellectuelle. C'est ensemble qu'il a façonné le corps et créé l'âme pour parfaire un homme complet [71]; car ni le corps sans âme, ni l'âme sans corps ne constituent un homme. L'homme a été créé, comme il est écrit, à l'image et à la ressemblance de Dieu; il a été rendu digne de recevoir l'insufflation divine; cela manifeste que non seulement l'âme est intelligente et rationnelle, mais aussi que l'âme a été créée immortelle, pour commander sur toutes les créatures de la terre; c'est ce qu'écrit aussi Grégoire le Théologien au sujet de l'âme : l'âme vient de Dieu, elle est divine, et elle participe à la noblesse d'en haut. Non pas que l'âme soit, comme certains l'imaginent, de la substance divine; c'est par grâce qu'elle participe à la noblesse d'en haut, c'est-à-dire à l'immortalité [72]. C'est de quoi témoigne aussi Jean patriarche de Constantinople (*Hom.*, XIII, in *Gen.*, II) en ces termes : « Dieu souffla sur sa face un souffle « de vie, et l'homme devint une âme vivante. » De ce texte, certains ont prétendu tirer cette conclusion que l'âme est de la substance de Dieu... »

L'épître de Justinien à Ménas contient des fragments de divers traités concernant ce problème de la préexistence des âmes et de leur chute. Justinien cite les Pères qui ont critiqué cette

71. *Ibid.*, col. 953 A : Ὁ Θεός... ἀμφότερα κατὰ ταυτὸν ἐδημιούργησε, τουτέστι σῶμά τε πλάσας, καὶ ψυχὴν νοεράν τε καὶ λογικὴν δημιουργήσας. Ἅμα γὰρ σῶμα ἔπλασεν ὁ Θεὸς, καὶ τὴν ψυχὴν ἐδημιούργησε τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἀποτελέσας· οὐδὲ γὰρ σῶμα χωρὶς ψυχῆς, οὐδὲ ψυχὴ χωρὶς σώματος ἄνθρωπος.

72. Justinien, *Ibid.*, col. 953 B : οὐχ ὥς τινες φανταζόμενοι λέγουσι τῆς θεϊκῆς οὐσίας ὑπάρχουσαν τὴν ψυχὴν· ἀλλ' ὡς διὰ τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ Θεοῦ γενομένην, καὶ χάρισμα παρ' αὐτοῦ λαβοῦσαν τοῦ νοεράν, καὶ λογικὴν, καὶ ἀθάνατον εἶναι, καὶ μὴ συναποθνήσκειν τῷ σώματι, καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀλόγων ζώων, ἀλλὰ κατὰ χάριν μετέχειν τῆς ἄνωθεν εὐγενείας, τουτέστιν ἀθανασίας.

doctrine : Grégoire le Théologien, Jean de Constantinople. « Les saints pères qui suivaient les Ecritures inspirées ont condamné ces doctrines, avec Origène qui s'adonne à ces mythes [73]. »

Justinien cite encore Pierre, évêque d'Alexandrie et martyr, qui avait consacré un traité ou un sermon à ce thème : l'âme ne préexiste pas et elle n'est pas tombée dans le corps à cause d'un péché antérieur. Nous ne recevons pas dans l'Eglise la doctrine de la préexistence des âmes, et de leur péché dans le ciel. Cette doctrine provient de la philosophie grecque qui est étrangère à ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ [74].

Justinien cite ensuite vingt-quatre extraits du *Peri Archôn*, que nous avons utilisés dans notre exposé de la métaphysique du *Peri Archôn*. La lettre à Ménas se termine par dix anathématismes contre la doctrine d'Origène; parmi ces dix anathématismes, lisons ceux qui nous intéressent ici directement :

I. « Si quelqu'un dit ou tient que les âmes des hommes préexistaient, qu'elles étaient des subtances intellectuelles et des puissances saintes; qu'elles se sont prises de dégoût pour la contemplation de Dieu et qu'elles se sont tournées vers le pire, et que, à cause de cela, elles se sont refroidies de la charité de Dieu (d'où leur nom d'âmes), et que, par châtiment, elles ont été précipitées dans des corps, — qu'il soit anathème [75]. »

II. Si quelqu'un dit ou tient que l'âme du Seigneur préexistait, et qu'elle a été unie au Dieu Logos avant l'incarnation et la génération du sein de la Vierge, — qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit ou tient que d'abord fut formé le corps de notre Seigneur Jésus-Christ dans la matrice de la sainte Vierge, et qu'ensuite lui a été uni le Dieu Logos, et l'âme conçue comme préexistante, — qu'il soit anathème.

VI. Si quelqu'un dit que le ciel, le soleil, la lune, les astres et les eaux qui sont au-dessus des cieux sont des puissances animées et raisonnables, — qu'il soit anathème [76]. »

73. *Ibid.*, 961 A. Il cite aussi Athanase, Basile, Grégoire de Nysse.

74. *Ibid.*, 961 B-C : Τὸ γὰρ μάθημα τοῦτο τῆς Ἑλληνικῆς ἐστι φιλοσοφίας, ξένης καὶ ἀλλοτρίας οὔσης τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θελόντων ζῆν.

75. Εἴ τις λέγει, ἢ ἔχει προϋπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς οἷα πρώην νόας οὔσας καὶ ἁγίας δυνάμεις· κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας, καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπείσας, καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας, καὶ τιμωρίας χάριν εἰς [τα] σώματα καταπεμφθείσας, ἀνάθεμα ἔστω. *PG*, LXXXVI, 1, 989.

Mansi, IX, 533 A sq.; Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, II, 2, p. 1184 sq.; Koetschau, éd. du *De principiis* (= *K.*), p. CVII sq.

Denziger, *Enchiridion Symbolorum*, 203 sq. Cf. Théodore de Scythopolis, *Libellus de erroribus Origenis*, *PG*, LXXXVI, 232, *anath.* I. Profession de foi adressée à l'empereur et aux quatre patriarches d'Orient, en 552.

76. Εἴ τις λέγει, οὐρανὸν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας καὶ ὕδατα

VII. Si quelqu'un dit ou tient que le Seigneur Christ, dans la durée qui vient, sera crucifié pour les démons comme il l'a été pour les hommes, — qu'il soit anathème.

VIII. Si quelqu'un dit ou tient, ou bien que la puissance de Dieu est limitée, et qu'il a créé autant de choses qu'il en pouvait embrasser et comprendre, ou bien que les créatures sont coéternelles à Dieu, — qu'il soit anathème [77]. »

IX. Si quelqu'un dit ou tient que le châtiment des démons et des hommes impies est temporaire, qu'il aura une fin après un certain temps et qu'il y aura une restauration (ἀποκατάστασιν) des démons et des hommes impies, — qu'il soit anathème.

Nous avons cité les anathématismes II et III, bien qu'ils ne concernent pas directement notre sujet, pour montrer cependant quel rapport étroit et nécessaire il y a entre telle anthropologie et telle théologie de l'incarnation. Nous ne pouvons pas, dans le présent travail, entrer dans l'analyse de ces rapports entre l'anthropologie et la théologie de l'incarnation, mais il importait, au passage, d'ouvrir au lecteur des perspectives sur cet ordre de questions. Si la pensée chrétienne a tant médité sur les problèmes anthropologiques, c'est aussi parce que la métaphysique de l'homme est liée organiquement à la théologie de l'incarnation. La théologie chrétienne n'est pas compatible avec n'importe quelle anthropologie. Ainsi apparaissent, sur ce point précis, les relations organiques qui existent entre la métaphysique du christianisme et la théologie chrétienne.

Le neuvième canon condamne la doctrine origéniste des cycles et des répétitions : chutes — ensomatose — retour et restauration. Il faut, à propos de ce genre de condamnations, bien discerner ce que *vise* tel ou tel anathématisme, et ne pas vouloir en déduire ce qu'il n'avait pas *en vue*. Règle élémentaire et trop souvent enfreinte de la lecture des canons conciliaires. Ici, ce qui est visé, c'est toute la métaphysique qu'on peut dire cyclique d'Origène, et sa doctrine des cycles toujours possibles, puisque les substances intellectuelles sont libres et peuvent toujours tomber. C'est la doctrine chrétienne de l'irréversibilité de l'histoire que le concile va affirmer ici.

τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ἐμψύχους καὶ ὑλικὰς (lire : λογικὰς) εἶναί τινας δυνάμεις, ἀνάθεμα ἔστω. Cf. THÉODORE DE SCYTHOPOLIS, *Op. cit., anath.*, VI; *Loc. cit.*, col. 233.

77. La fin du texte dans KOETSCHAU, éd. du *De Princ.*, p. CVIII : Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, ἢ πεπερασμένην εἶναι τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν, καὶ τοσαῦτα αὐτὸν δημιουργῆσαι, ὅσων περιδράξασθαι καὶ νοεῖν ἠδύνατο, ἢ τὰ κτίσματα συναΐδια εἶναι τῷ Θεῷ, ἀ. ἔ. Cf. THÉODORE DE SCYTHOPOLIS, *Op. cit., anath.*, VIII, col. 233.

« Sur ces entrefaites, le V[e] concile œcuménique ayant été convoqué, Origène, Théodore de Mopsueste, les doctrines d'Evagre du Pont et de Didyme sur la préexistence et l'apocatastase furent frappées de l'anathème par le synode en présence et avec l'approbation des patriarches [78]. »

Lettre de l'empereur Justinien au saint synode sur Origène et ses sectateurs.

« Ce fut toujours notre désir, et ce l'est encore, de préserver la sainte et apostolique Eglise de Dieu de toute perturbation, comme il convient, et de voir condamner tout ce qui peut se produire d'opposé à la foi orthodoxe.

« Comme il nous est revenu qu'à Jérusalem certains moines professent et propagent les erreurs impies de Pythagore, de Platon et d'Origène, dit aussi Adamantius, nous estimons nécessaire qu'une enquête soit faite sur ces faits, afin d'empêcher qu'un grand nombre de chrétiens ne soit précipité dans la perdition totale par les erreurs païennes et manichéennes.

« Nous ne voulons relever qu'un petit nombre de leurs pernicieuses erreurs. Ils disent donc que les esprits (νόες) existaient, n'ayant ni nombre, ni nom, de telle sorte qu'il y avait entre eux unité (ἑνάς) par l'identité de substance (οὐσίας) et d'énergie (ἐνεργείας) de même que par leur union (ἑνώσει) avec le Dieu Logos et leur connaissance (γνῶσει) de ce Logos; mais qu'ayant pris dégoût (κόρον) de l'amour divin et de la contemplation (θεωρία) de Dieu, selon le degré de leur chute dans le mal, ils ont été revêtus de corps plus ou moins subtils ou grossiers (λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα) et ont reçu des noms en partage; et que c'est de là que vient l'existence des puissances célestes; (ils disent aussi) que le soleil, la lune et les étoiles font aussi partie de l'unité (ἑνάς) de ces êtres raisonnables et qu'ils ne sont devenus ce qu'ils sont que par suite de leur chute dans le mal.

« (Les êtres raisonnables) dans lesquels l'amour divin s'était refroidi dans une mesure plus grande ont été appelés âmes et enfermés dans des corps plus grossiers tels que les nôtres, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont été enchaînés dans des corps froids et obscurs et sont devenus et s'appellent démons.

« (Ils disent aussi) que la catastase de l'âme est dérivée de la catastase des anges et que de celle de l'âme provient celle des démons et des hommes.

---

78. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita Sabae*, p. 374, cité par FRITZ, *Op. cit.*, col. 1580.

« Que de toute l'unité (ἑνας) des êtres raisonnables, il n'y a qu'un seul esprit qui soit resté inébranlable dans l'amour divin et la contemplation divine, et cet esprit est devenu le Christ-roi et homme.

« Que la destruction des corps sera complète, le Christ lui-même devant rejeter son propre corps, suivi en cela par tous les autres; et que tous seront réintégrés dans la même unité et deviendront esprits (νόες) comme ils l'étaient en leur état préexistant, même le diable et les autres démons seront réintégrés dans la même unité ainsi que les hommes impies et athées, avec les hommes pieux qui portent Dieu en eux, et avec les puissances célestes, et tous jouiront de la même union avec Dieu, comme le Christ, ainsi que c'était le cas au temps de leur préexistence, de sorte qu'il n'y aura plus aucune différence entre le Christ et les autres êtres raisonnables, ni quant à la substance, ni quant à la science, ni quant à la force et à la puissance.

« C'est Pythagore qui a dit que la monade est l'origine de toutes choses. C'est encore Pythagore et ensuite Platon qui ont enseigné l'existence d'un peuple d'âmes incorporelles, parmi lesquelles celles qui ont commis quelque faute sont envoyées en punition dans le corps. C'est pour cette raison que Platon appelait le corps δέμας et σῆμα, l'âme étant enchaînée et ensevelie dans le corps. Quant au jugement futur et à la sanction qui le suit, il dit : « L'âme d'un pédéraste et d'un homme qui a vécu « en faisant le mal, mais sans négliger la philosophie, sera « livrée au châtiment pendant le troisième millénaire, ensuite « elle sera munie d'ailes et à la millième année, elle s'éloignera « libre. Les autres âmes, après cette vie, ou bien paraîtront « devant des tribunaux situés sous cette terre pour y être jugées « et châtiées, ou bien elles seront élevées dans un lieu céleste « pour y subir une peine proportionnée à la manière dont elles « auront vécu. » Il est facile de saisir l'incongruité de cette doctrine. Qui a enseigné à son auteur l'existence de périodes millénaires et le retour des âmes à leur lieu primitif après mille années écoulées ? Ce qu'il note encore ne devrait pas être dit, même par le plus débauché, car il associe aux hommes vertueux le pédéraste et les impudiques, et il les fait tous jouir des mêmes biens.

« Pythagore, Platon, Plotin et leur séquelle admettent l'immortalité de l'âme, mais aussi sa préexistence par rapport aux corps et la chute des âmes pécheresses dans les corps... (texte défectueux à cet endroit); (ils enseignent) la métamorphose des brigands en loups, des astucieux en renards, des coureurs de femmes en étalons.

« La sainte Eglise, fidèle aux enseignements divins, professe la création simultanée du corps et de l'âme et non pas que celle-ci

est antérieure à celui-là, comme le prétend Origène en sa folie. Pour éviter la propagation de ces mauvaises et pernicieuses doctrines, nous vous exhortons, vous qui êtes réunis, à examiner le mémoire ci-joint et à frapper d'anathème toutes les propositions qu'il contient ainsi que l'impie Origène et tous ceux qui pensent ou qui penseront de même [79]. »

ANATHÉMATISMES DES PÈRES DU Vᵉ CONCILE ŒCUMÉNIQUE (formulés avant l'ouverture du Concile)

De cette lettre de l'empereur Justinien, il faut rapprocher les 15 anathématismes du Vᵉ concile œcuménique, réuni à Constantinople. Nous ne lirons que les canons qui intéressent et concernent nos problèmes :

I. « Si quelqu'un souscrit à la doctrine mythique de la pré-

79. *Trad.* G. FRITZ, *DTC*, art. *Origénisme*, t. XI, 2, col. 1581-1585. Texte grec dans F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster*, 1899, p. 90 sq. : Λέγουσι γάρ, ἵνα ἐκ τῶν πολλῶν ὀλίγα μνημονεύσωμεν, ὅτι νόες ἦσαν δίχα παντὸς ἀριθμοῦ τε καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων εἶναι τῶν λογικῶν τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ δυνάμει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει· καὶ ὡς κόρον αὐτῶν λαβόντων τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον ἑκάστου τροπῆς λεπτομερέστερα ἢ καὶ παχύτερα σώματα ἀμφιάσασθαι καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι·

Κἀντεῦθεν τὰς οὐρανίους καὶ λειτουργικὰς ὑποστῆναι δυνάμεις·

Ἀλλὰ μὴν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον τροπῆς τοῦτο γεγονέναι, ὅπερ εἰσί·

Τὰ δὲ ἐπὶ πλεῖον τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα λογικὰ ψυχὰς ὀνομασθῆναι καὶ σώμασι παχυτέροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐμβληθῆναι· τὰ δὲ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς κακίας ἐληλακότα ψυχροῖς καὶ ζοφεροῖς ἐνδεθῆναι σώμασι καὶ δαίμονας γεγονέναι τε καὶ ὀνομασθῆναι·

Καὶ ὅτι ἐξ ἀγγελικῆς μὲν καταστάσεως ψυχικὴ γίνεται κατάστασις, ἐκ δὲ τῆς ψυχικῆς δαιμονιώδης τε καὶ ἀνθρωπίνη·

Ἕνα δὲ μόνον νοῦν ἐκ πάσης τῆς ἑνάδος τῶν λογικῶν ἀκλόνητον μεῖναι καὶ ἀκίνητον τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας, ὃς καὶ Χριστός, βασιλεὺς καὶ ἄνθρωπος γεγονέναι·

Καὶ ὅτι παντελής ἐστι τῶν σωμάτων ἀναίρεσις, αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρώτου ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον σῶμα, καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων· καὶ ὅτι ἀνακομίζονται πάλιν ἅπαντες εἰς τὴν αὐτὴν ἑνάδα καὶ γίνονται νόες, καθὰ καὶ ἐν τῇ προϋπάρξει ἐτύγχανον, ἀποκαθισταμένων δηλονότι καὶ αὐτοῦ τοῦ διαβόλου καὶ τῶν λοιπῶν δαιμόνων εἰς τὴν αὐτὴν ἑνάδα καὶ τῶν ἀσεβῶν καὶ ἀθέων ἀνθρώπων μετὰ τῶν θείων καὶ θεοφόρων ἀνδρῶν καὶ τῶν οὐρανίων δυνάμεων καὶ τὴν αὐτὴν ἐξόντων ἕνωσιν πρὸς τὸν θεόν, ὁποίαν ἔχει καὶ ὁ Χριστός, καθὼς καὶ προϋπῆρχον, ὡς μηδεμίαν εἶναι διαφορὰν τῷ Χριστῷ πρὸς τὰ λοιπὰ λογικὰ παντελῶς, οὔτε τῇ οὐσίᾳ οὔτε τῇ γνώσει οὔτε τῇ δυνάμει οὔτε τῇ ἐνεργείᾳ.

Nous ne pouvons reproduire ici tout le texte grec édité par DIEKAMP, à cause de sa longueur, mais nous avons tenu à mettre sous les yeux du lecteur, au moins les premiers paragraphes, les plus importants.

existence des âmes, et au monstreux rétablissement (dans l'état antérieur) qui se rattache à cette doctrine, — qu'il soit anathème [80]. »

II. « Si quelqu'un dit : la création de tous les êtres rationnels a été celle de substances intellectuelles incorporelles et immatérielles, hors de tout nombre et de tout nom, en sorte qu'elles ont toutes constitué une unité par l'identité de la substance, de la puissance, de l'énergie et par l'union à Dieu Logos, et par la connaissance; mais elles se sont prises de satiété pour la contemplation divine et elles se sont tournées vers ce qui est pire, chacune selon la proportion de son penchant pour lui; elles ont pris des corps plus subtils (litt. composés de particules plus minces) ou plus épais et elles ont reçu des noms parce que, comme de noms, ainsi de corps il y a des différences parmi les puissances d'en haut; et de là proviennent et sont nommés, les uns Chérubins, les autres Principes et Puissances, ou Seigneureries ou trônes ou anges, et autant qu'il y a d'ordres célestes; — qu'il soit anathème [81]. »

II. « Si quelqu'un dit : le soleil et la lune et les astres, qui eux aussi faisaient partie de cette même unité des êtres rationnels, parce qu'ils se sont détournés et portés vers le pire, à cause de cela ils sont devenus ce qu'ils sont; — qu'il soit anathème [82]. »

IV. « Si quelqu'un dit : les entités rationnelles s'étant refroidies de la charité divine ont été revêtues de corps plus épais, les nôtres, et ont été appelées hommes; celles qui ont été jusqu'au comble du mal ont été revêtues de corps froids et sombres, sont et sont nommées démons ou esprits du mal ; — qu'il soit anathème [83]. »

80. Εἴ τις τὴν μυθώδη προϋπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει· ἀ. ἔ. Mansi, IX, 396-400; Hahn, *Bibl. d. Symb.*, p. 227-229; reproduit par Koetschau, p. CXXI-CXXII.

81. *K.*, p. CXXII : Εἴ τις λέγει, πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γεγονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ γνώσει· κόρον δὲ αὐτὰς λαβεῖν τῆς θείας θεωρίας, καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπῆναι κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τοῦτο ῥοπῆς, καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα καὶ ὀνόμα⟨τα⟩ κληρώσασθαι διὰ τὸ ὡς ὀνομάτων οὕτω καὶ σωμάτων διαφορὰς εἶναι τῶν ἄνω δυνάμεων· καὶ ἐντεῦθεν τοὺς μὲν Χερουβίμ, τοὺς δὲ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἢ κυριότητας ἢ θρόνους καὶ ἀγγέλους καὶ ὅσα ἐστὶν οὐράνια τάγματα γεγονέναι τε καὶ ὀνομασθῆναι· ἀ. ἔ.

82. *K.*, p. CXXII : Εἴ τις λέγει, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα, ἐκ παρατροπῆς τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον γεγονέναι τοῦτο, ὅπερ ἐστίν, ἀ. ἔ.

83. *K.*, p. CXXII et 160 : Εἴ τις λέγει, τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα σώμασι παχυτέροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐνδυθῆναι καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι· τὰ δὲ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς κακίας ἐληλακότα ψυχροῖς καὶ ζοφεροῖς ἐνδυθῆναι σώμασι καὶ δαίμονας ἢ πνευματικὰ τῆς πονηρίας εἶναι τε καὶ καλεῖσθαι· ἀ. ἔ.

V. « Si quelqu'un dit : de la condition angélique et archangélique provient la condition psychique, de la psychique la démoniaque et l'humaine; de la condition humaine proviendront de nouveau des anges et des démons et chaque classe des puissances célestes est constituée ou bien tout entière à partir des êtres d'en haut, ou bien des êtres d'en bas ou bien des êtres d'en haut et des êtres d'en bas; — qu'il soit anathème [84]. »

VI. « Si quelqu'un dit : double apparaît le genre des démons; il est constitué à partir d'âmes humaines et d'esprits meilleurs qui sont tombés dans ce genre; une seule intelligence, d'entre toute l'unité des êtres rationnels, est demeurée immuable dans la charité et la contemplation divine; elle est devenue le Christ et le roi de tous les êtres rationnels, et a créé toute la nature corporelle, le ciel et la terre et les corps intermédiaires (...) — qu'il soit anathème [85]. »

VII. « Si quelqu'un dit : Le Christ, dont il est dit qu'il était dans la condition de Dieu, et qui était avant tous les siècles uni au Dieu Logos, à la fin des temps s'est privé lui-même pour descendre jusqu'à la condition humaine, ayant eu pitié, comme ils disent, de la déchéance de ceux qui appartenaient à la même Unité, et, ayant voulu les ramener, est passé à travers tous (les degrés des êtres) et a revêtu différents corps, et a adopté différents noms, s'étant fait tout à tous, ange parmi les anges, mais aussi puissance parmi les puissances, et dans les autres classes ou espèces des natures intellectuelles a pris une forme en harmonie avec chacune; ensuite il a d'une manière presque semblable à nous pris part à la chair et au sang, et est devenu homme pour les hommes; si quelqu'un ne confesse pas que le Dieu Logos s'est abaissé et s'est incarné, — qu'il soit anathème [86]. »

84. *K.*, p. CXXII : Εἴ τις λέγει, ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικὴν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι καὶ ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι, ἀ. ἔ.

85. *K.*, p. CXXIII, incomplet : Εἴ τις λέγει, διττὸν πεφηνέναι τὸ γένος τῶν δαιμόνων συγκροτούμενον ἔκ τε ψυχῶν ἀνθρωπίνων καὶ ἐκ κρειττόνων καταπιπτόντων εἰς τοῦτο πνευμάτων· ἕνα δὲ νοῦν ἐκ πάσης τῆς δῆθεν ἑνάδος τῶν λογικῶν ἀκίνητον μεῖναι τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας ὃν Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα πάντων τῶν λογικῶν παραγαγεῖν πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν, οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν μέσῳ· (...), ἀ. ἔ.

K. ne reproduit pas le grec des anathèmes suivants. Il faut donc les lire dans les éditions citées plus haut ou dans Hefele-Leclercq, *Hist. des Conc.*, II, 2, p. 1193 sq.

86. Εἴ τις λέγει, Χριστὸν λεγόμενον ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἑνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κενῶσαι ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ἐλεήσαντα τήν, ὥς φασιν, γενομένην κατάπτωσιν

XI. « Si quelqu'un dit : le jugement à venir signifie l'abolition totale des corps, et la fin du mythe c'est une nature immatérielle, et rien, dans la durée qui vient, ne subsistera des choses de la matière, mais l'intellect sera nu, — qu'il soit anathème [87]. »

XIII. « Si quelqu'un dit : il n'y aura absolument pas de différence entre le Christ et les êtres intellectuels, ni quant à la substance, ni quant à la connaissance, ni quant à la puissance sur toutes choses ou l'énergie, mais tous seront placés à la droite de Dieu, tout comme celui qu'ils entendent par le Christ, ainsi qu'ils l'étaient dans leur mythique préexistence, — qu'il soit anathème [88]. »

XIV. « Si quelqu'un dit : tous les êtres rationnels constitueront une seule unité, les hypostases et les nombres ayant été abolis avec les corps; la connaissance qui concerne les êtres rationnels sera suivie de la destruction des mondes et du rejet des corps, et de l'abolition des noms; il y aura une identité de la connaissance comme aussi des hypostases; dans le mythique rétablissement de toutes choses (en leur état antérieur), seront seuls des êtres rationnels nus, comme dans leur prétendue préexistence ils l'étaient déjà; — qu'il soit anathème [89]. »

XV. « Si quelqu'un dit : l'existence des substances intellectuelles sera la même que leur existence antérieure, lorsqu'elles n'étaient pas encore tombées ou déchues, en sorte que le commencement est identique à la fin, et que la fin est la mesure du commencement; — qu'il soit anathème [90]. »

τῶν τῆς αὐτῆς ἑνάδος καὶ ἐπαναγαγεῖν αὐτοὺς βουλόμενον διὰ πάντων γενέσθαι καὶ σώματα διάφορα μεταμφιάσασθαι καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι, πάντα πᾶσι γεγενημένον, ἐν ἀγγέλοις ἄγγελον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμεσι δύναμιν καὶ ἐν ἄλλοις τάγμασιν ἢ εἴδεσι τῶν λογικῶν ἁρμονίως ἑκάστοις μεταμορφῶσθαι· εἶτα παραπλησίως ἡμῖν μετεσχηκέναι σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ γεγονέναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπον· καὶ μὴ ὁμολογεῖ, τὸν θεὸν λόγον κενωθῆναι τε καὶ ἐνανθρωπῆσαι, ἀ. ἔ.

87. Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει, καὶ ὅτι τέλος ἐστὶ τοῦ μυθευομένου ἡ ἄϋλος φύσις, καὶ οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπαρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἀ. ε.

88. Εἴ τις λέγει, ὡς οὐδὲ μίαν παντελῶς ἕξει ὁ Χριστὸς πρὸς οὐδὲ ἓν τῶν λογικῶν διαφοράν, οὐδὲ τῇ οὐσίᾳ οὐδὲ τῇ γνώσει οὐδὲ τῇ ἐφ' ἅπαντα δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ πάντες ἐκ δεξιῶν ἔσονταί τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ παρ, αὐτοῖς Χριστός, ὡς καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν μυθευομένῃ προϋπάρξει ἐτύγχανον' ἀ. ἔ.

89. Εἴ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται, τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν συναναιρουμένων τοῖς σώμασι· καὶ ὅτι τῇ γνώσει τῇ περὶ τῶν λογικῶν ἕπεται κόσμων τε φθορὰ καὶ σωμάτων ἀπόθεσις καὶ ὀνομάτων αἱρέσεις, ⟨καὶ⟩ ταυτότης ἔσται τῆς γνώσεως, καθάπερ καὶ τῶν ὑποστάσεων· καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένῃ ἀποκαταστάσει ἔσονται μόνοι γυμνοὶ ⟨οἱ νόες⟩, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν ληρωδουμένῃ προϋπάρξει ἐτύγχανον, ἀ. ε.

90. Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ ἀγωγὴ τῶν νοῶν ἡ αὐτὴ ἔσται τῇ προτέρα, ὅτε οὔπω ὑποβεβήκεσαν ἢ καταπεπτώκεισαν, ὡς τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει καὶ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς μέτρον εἶναι, ἀ. ἔ.

Dans la lettre de Justinien au synode, comme dans les anathématismes que nous venons de lire, on trouve l'expression d'un « origénisme » qui est celui du VI[e] siècle, et où il ne faut pas toujours voir la pensée même d'Origène. Certains thèmes sont déjà formulés par le *Peri Archôn*, d'autres ont sans doute leurs racines et leurs principes dans la métaphysique d'Origène, mais ne sont nulle part, à notre connaissance, formulés d'une manière aussi formelle. Ainsi en est-il de la doctrine la plus marquante qui apparaît ici : l'identité de substance entre les êtres ou natures intellectuelles et l'Unité divine; le retour à l'Un, dans un sens plotinien; la consubstantialité entre le Christ et les êtres qu'il veut ramener à la même Unité dont il fait partie. La *logique* du système d'Origène conduit bien, nous semble-t-il, à ces conclusions, si toutefois on suit jusqu'au bout les exigences des principes qu'on a adoptés au départ. Mais Origène a-t-il eu cette fidélité aux principes du néo-platonisme ? N'a-t-il pas plutôt sacrifié heureusement la logique du mythe aux exigences philosophiques du christianisme ? C'est aux historiens qu'il appartiendra de déterminer ce qu'il faut mettre au compte de l'orthodoxie d'Origène, ce qu'il faut donc lui enlever, du point de vue philosophique, de rigueur, et ce qu'il convient d'attribuer à une évolution ultérieure de l'origénisme.

MAXIME LE CONFESSEUR

La critique des thèmes métaphysiques ou mythiques que l'origénisme a charriés s'est continuée au cours des siècles dans la pensée chrétienne. Maxime le Confesseur, par exemple, reprend, au nom de la doctrine chrétienne de la création, la critique de la doctrine de la préexistence :

Certains, écrit Maxime, disent que les âmes préexistent aux corps; d'autres, au contraire, que ce sont les corps qui préexistent aux âmes. Nous, nous suivons la voie médiane, royale, selon la doctrine des Pères; ni préexistence ni post-existence de l'âme ou du corps, mais nous disons : co-existence... Rien n'est plus à craindre que, si nous disons les âmes préexistantes par rapport aux corps, et les corps inventés à cause d'un châtiment infligé aux âmes, par suite d'un péché commis par les êtres incorporels avant leur naissance, nous n'en venions à poser que cette œuvre magnifique qu'est le monde visible, par laquelle Dieu est connu, annoncé silencieusement, a pour seule cause le

péché. Le péché introduirait ainsi une nécessité qui s'imposerait à Dieu en surplus du projet qui est le sien... [91].

Nous trouvons ici, chez Maxime, une des formulations les plus profondes de la raison pour laquelle la pensée chrétienne rejette cette doctrine de la chute qui aurait provoqué la création du monde matériel : ce mythe contrevient à la doctrine chrétienne et biblique de la création; la création du monde est don, liberté.

JEAN DAMASCÈNE

Jean Damascène, au VIII[e] siècle, réaffirme que, selon les exigences de l'anthropologie chrétienne, le corps et l'âme sont créés en même temps, et non l'âme avant le corps, comme le prétendait Origène [92].

Au XIII[e] siècle, Nicéphore Chumnus écrit un traité contre Plotin, au sujet de l'âme, où il expose que les âmes ne préexistent pas aux corps; qu'elles ne passent pas de corps en corps; qu'il n'y a pas de νοῦς dans les bêtes, et qu'il n'y en aura jamais; et où il traite de la résurrection [93].

Mais le courant de pensée néo-platonicien se continue au cours des siècles, et n'a jamais cessé de trouver des représentants éminents et souvent géniaux. Ainsi, au IX[e] siècle, Jean Scot Erigène reprend le « geste » néo-platonicien, et enseigne à la suite d'Origène, corrigé sur ce point par Grégoire de Nysse, que la multiplicité et la variété du monde proviennent de ce que Dieu avait prévu la chute du premier homme. L'homme a abandonné l'unité de sa nature originelle; et ainsi, il est tombé du lieu des intelligibles dans ce monde sensible, de l'éternité dans le temps, de sa patrie incorruptible dans ce monde de la caducité, des

91. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguorum liber*, *PG*, XCI, 1325-1328 : Τινὲς μὲν γάρ φασιν (...) προϋπάρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς, τινὲς δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν ψυχῶν προϋπάρχειν τὰ σώματα. Ἡμεῖς δὲ τὴν μέσην ὁδὸν ὡς βασιλικὴν κατὰ τοὺς πατέρας ἡμῶν ὁδεύοντες οὔτε προϋπαρξιν οὔτε μεθύπαρξιν ψυχῆς ἢ σώματος, συνύπαρξιν δὲ μᾶλλόν φαμεν (...) οὐδέν ἐστι φοβερώτερον, μήπως προϋπάρχειν λέγοντες τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς, καὶ τιμωρίας ἕνεκεν τῶν ψυχῶν ἐφευρέσθαι τὰ σώματα, διὰ τὴν προγεγενημένην τῶν ἀσωμάτων κακίαν, τῆς τῶν ὁρωμένων ἐκπρεποῦς μεγαλουργίας, δι' ἧς ὁ Θεὸς γινώσκεται σιωπῇ κηρυττόμενος, αἰτίαν (...) εἶναι μόνην ὑποτιθέμεθα τὴν κακίαν, ἀνάγκην ἐπάγουσαν τῷ Θεῷ παρὰ πρόθεσιν ἣν οὐκ εὐδόκησεν οὐσίαν δημιουργῆσαι...

92. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, II, XII, *PG*, XCIV, 921 : Ἅμα δὲ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται· οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, κατὰ τὰ Ὠριγένους.

93. NICÉPHORE CHUMNUS, *Adv. Plotinum de Anima*, *PG*, CXL, 1403, sq.

régions supérieures dans les régions inférieures; l'homme, de spirituel, est devenu animal; de nature simple, il est devenu nature dédoublée par la sexualité; de la multiplication sur le mode angélique, qui est digne, il est passé à la génération corporelle selon le mode animal, honteuse et corruptible. Mais, après avoir reconnu sa faute par la peine qui lui est infligée, l'homme reviendra à l'état de sa dignité première [94].

On le voit : la multiplication des êtres, la diversité des choses, la matérialité, la temporalité, la corporalité et la sexualité, sont attribuées à une chute. C'est précisément contre ce « geste » que toute la pensée chrétienne, au nom des principes inscrits dans l'Ecriture sainte, affirme sa propre doctrine de la création du multiple, de la matière, du corporel, du temporel, et de la sexualité. Jean Scot Erigène, après Origène, reprend le schéma cyclique : chute-retour, qui ne cessera de hanter la pensée occidentale jusqu'aux grands systèmes de l'idéalisme allemand.

THOMAS D'AQUIN

Saint Thomas d'Aquin pose la question : Est-ce que la créature corporelle a été faite à cause de la bonté de Dieu ? Après avoir exposé la doctrine origéniste sur la nature corporelle, saint Thomas déclare : cette position est erronée. D'abord parce qu'elle contredit l'Ecriture qui dit, à propos de la création corporelle : Dieu vit que cela était bon [95].

94. JEAN SCOT ERIGÈNE, *De divisione naturae*, II, 12, *PL*, CXXII, 540 : Etenim, ut ratio edocet, mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si Deus casum et interitum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret, ut saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptibilibus ad caduca, de summis ad ima, a spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione ad pecorinam contumeliosamque corruptibilemque secundum corpus generationem, suum miserabilem interitum tali poena admonitus cognosceret, et ad suae dignitatis pristinum statum poenitendo, superbiamque suam deponendo, divinasque leges, quas transgressus fuerat, implendo redire postularet.

95. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, I pars, *Qu.* LXV, art. II : Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

. . . . . .

Respondeo. — Dicendum quod Origenes posuit (*Peri archôn*, lib. III, c. v) quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus, a principio, creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales : quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis, sortitae sunt maiorem vel mino-

Dans une autre question, concernant la distinction et la diversité des êtres, après avoir encore exposé la doctrine origéniste de la diversification, saint Thomas objecte : selon cette théorie, l'universalité des créatures corporelles n'aurait pas pour fin de communiquer la bonté de Dieu aux créatures, mais serait pour punir un péché; ce qui est contraire, une fois encore, au texte biblique : Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, c'était très bon. Il faut donc dire que la sagesse de Dieu est la cause de la distinction des choses, comme de leur variété [96].

La métaphysique chrétienne de la création a pris pleine conscience d'elle-même.

---

rem gradum, in sua simplicitate remanentes; quaedam vero aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo. — Quae quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturae, quae, enarrata productione cuiuslibet speciei creaturae corporalis, subiungit, *Gen.*, I : *Vidit Deus quod hoc esset bonum*; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse; sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo, si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo; et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia.

96. *Ibid.*, *Qu.* XLVII, art. II : Dicendum quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit (*Peri archôn*, I, VI) a Deo in principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum; et omnes aequales. In quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed, secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum; quod est contra illud quod dicitur, *Genes.*, I : *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XI : *Quid stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat* ? (...)

Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis...

(...) Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi; ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

CHAPITRE V

LA POLÉMIQUE ANTIMANICHÉENNE

Pas plus que nous n'avons exposé en détail le mythe manichéen — travail qui a été fait par d'autres — nous n'analyserons ici point par point la critique que les auteurs chrétiens font, pas à pas, de cette mythologie. Le mythe manichéen, dans le détail du moins de sa dramaturgie, n'a sans doute plus guère d'adhérents aujourd'hui, et le lecteur trouverait fastidieux une analyse détaillée de la réfutation à laquelle se sont livrés les Pères de l'Eglise pendant plusieurs siècles. Ce qui nous importe ici, c'est de relever les thèses métaphysiques que la pensée chrétienne, à travers les Pères, oppose au mythe manichéen [1].

Il faut distinguer ici, une fois de plus, entre l'opposition fondamentale que la métaphysique chrétienne reconnaît entre ses propres principes et les principes du dualisme manichéen, d'une part, et, d'autre part, les arguments philosophiques que tel ou tel penseur chrétien avance pour justifier sa position, pour critiquer celle de l'adversaire. L'argumentation philosophique peut être caduque, fragile, dans tel ou tel cas, l'exigence métaphysique découverte demeure. C'est cette prise de conscience métaphysique du christianisme par lui-même qui nous importe ici. L'argumentation philosophique par laquelle chaque penseur chrétien défend ces principes métaphysiques du christianisme n'est pas ici directement l'objet de notre étude. Nous donnons quelques échantillons de cette argumentation, lorsqu'elle peut

---

1. Pour l'histoire de la polémique antimanichéenne, voir P. ALFARIC, *Les Ecritures manichéennes*, Paris, 1918-1919. En ce qui concerne la critique augustinienne du mythe manichéen, voir P. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, I, *Du manichéisme au Néo-platonisme*, deuxième partie, première section : *Critique du manichéisme*, Paris, 1918.

présenter pour nous aujourd'hui quelque intérêt philosophique ou historique.

L'argumentation philosophique par laquelle l'un ou l'autre penseur chrétien justifie la métaphysique chrétienne est distincte de cette métaphysique. Les Pères de l'Eglise ne sont pas tous nécessairement de « grands » philosophes. Le christianisme transcende chacun d'eux, et, lorsqu'ils n'ont pas un génie philosophique remarquable, ils sont au moins témoins d'une pensée qui s'élabore à travers eux.

Dès la fin du troisième siècle, nous voyons la pensée chrétienne réagir contre le manichéisme. C'est au nom des principes mêmes de la théologie et de la métaphysique biblique que la pensée chrétienne s'oppose au manichéisme. Mais souvent, c'est sur des points d'application particuliers de la métaphysique immanente à l'Ecriture sainte que l'Eglise réagit : ainsi à propos du mariage. « Les manichéens, nous dit un manuscrit de la fin du troisième siècle, attaquent mensongèrement le mariage, disant que celui qui ne se marie pas fait bien... [2]. »

ALEXANDRE DE LYCOPOLIS

Vers la fin du IIIe siècle encore, ou au début du IVe, un philosophe, qui n'était sans doute pas chrétien, Alexandre de Lycopolis, expose et critique, d'un point de vue philosophique, le mythe manichéen. Nous avons utilisé, dans le paragraphe que nous avons consacré au mythe manichéen, certaines de ses notices. La critique rationnelle qu'Alexandre de Lycopolis fait du mythe manichéen est intéressante, mais, pour un homme du XXe siècle, elle va de soi. Nous ne nous attarderons donc pas à l'analyser ici [3].

2. *Papyrus Rylands*, 469. A. ADAM, *Texte...*, p. 52.

3. ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *Tractatus de Placitis Manichaeorum*, *PG*, XVIII, 412 sq. Meilleure édition : *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio*, éd. A. BRINKMANN (Bibl. Teubn.), Leipzig, 1895.

Au début de son livre, Alexandre de Lycopolis parle de « la philosophie des chrétiens », Χριστιανῶν φιλοσοφία.

ACTA ARCHELAÏ

Au IVe siècle, les *Actes d'Archélaus* fournissent des témoignages importants sur la doctrine manichéenne (nous les avons utilisés, p. 296), mais n'apportent pas, du point de vue métaphysique qui est ici le nôtre, des éléments intéressants en ce qui concerne la polémique antimanichéenne [4].

EPHREM

Saint Ephrem, nous l'avons vu (Ire partie, chap. III, p. 184), a consacré des hymnes et des sermons à combattre le marcionisme et le manichéisme. C. W. Mitchell a traduit du syriaque, en 1912, un palimpseste qui contient une réfutation en prose des doctrines de Marcion, Bardesane et Mani [5]. Dans ce traité, saint Ephrem se place à l'intérieur du mythe marcionite, puis du mythe manichéen, et tente d'en montrer les contradictions internes, les absurdités. A ce titre, ce traité est intéressant, car il nous donne de nombreux renseignements sur la structure de ces mythes.

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Vers le milieu du IVe siècle, Cyrille de Jérusalem consacre dans sa sixième catéchèse une notice au manichéisme, mais nous n'y trouvons pas d'arguments nouveaux à glaner pour notre propos [6]. Nous retrouverons plus loin quelques textes de Cyrille, dirigés contre les manichéens, à propos de la liberté.

4. *Acta Archelaï*, *PG*, X, 1405 sq., *GCS*, éd. BEESON.

5. C. W. MITCHELL, *S. Ephraims Prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, Oxford-Londres, 1912, 1921.

6. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, VI, *PG*, XXXIII. Cf. les textes cités p. 185.

SÉRAPION DE THMUIS

Sérapion de Thmuis, dans son livre contre les manichéens, formule déjà une des thèses fondamentales du christianisme en ce qui concerne le problème du mal : le mal n'est pas une substance ni une hypostase. Il est une action, *praxis*, plutôt que substance, et une action qui procède d'un choix réfléchi de la part de ceux dont le libre arbitre est malade [7]. Il n'y a pas lieu de poser une âme par elle-même et substantiellement mauvaise, qui serait ainsi née mauvaise, pas plus qu'un corps en soi et substantiellement mauvais. C'est ce qu'attestent les paroles de l'Ecriture et l'analyse de l'action humaine [8]. Qu'est-ce donc qui pousse les manichéens à lancer des accusations contre le corps, alors qu'ils sont eux-mêmes condamnés par les Ecritures et par les enseignements des Pères [9] ? Nous avons déjà cité (p. 308) le texte de Sérapion de Thmuis où celui-ci cite les doctrines manichéennes concernant le corps, l'âme, les deux principes et les deux substances. Sérapion de Thmuis critique la doctrine manichéenne. Il évoque l'exemple des Apôtres qui, après avoir, comme Paul, péché en s'opposant au Christ et à l'Eglise, se sont convertis. Si les Apôtres étaient d'une nature mauvaise, ils auraient toujours péché. Si au contraire ils avaient été d'une nature bonne, ils n'auraient jamais péché. Si, comme c'est le cas en fait, ils ont commis de grands péchés, et sont venus à ne plus pécher, s'ils en sont venus à une vie sans péché, cela prouve bien la liberté de l'âme, son autonomie capable de choix réfléchi; l'âme n'est pas attachée par nature au mal ou au bien, elle est capable de conversion, elle est capable de se tourner dans le sens où elle veut, de se repentir librement [10].

7. Sérapion de Thmuis, *Adv. Manich.*, *PG*, XL, 904 : Ἔστι μὲν οὖν ἡ κακία ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος· πρᾶξις μᾶλλον ἢ οὐσία οὖσα, καὶ πρᾶξις ἐκ προαιρέσεως συμβαίνουσα περὶ τοὺς νενοσηκότας τὴν προαίρεσιν.

8. *Ibid.*, V, *PG*, XL, 904 : Ὅτι δὲ οὐκ ἔστι καθ' ἑαυτὴν ἰδεῖν ψυχὴν οὐσιώδη κακὴν, οὕτω πεφυκυῖαν καὶ οὖσαν, οὔτε σῶμα καθ' ἑαυτὸ οὐσιῶδες κακὸν, μαρτυροῦσιν οἱ λόγοι καὶ αἱ πράξεις.

9. *Ibid.*, X, *PG*, XL, 908 : Πόθεν οὖν κεκινημένοι Μανιχαῖοι διαβολὰς κατὰ τῶν σωμάτων ἐπηνέγκαντο, ἐκ τῶν γεγραμμένων καὶ ἐκ τῶν παλαιῶν λογίων κατηγορούμενοι;

10. *Ibid.*, XV, *PG*, XL, 912 : (A propos des Apôtres). Εἰ μὲν οὖν φύσεως ἦσαν κακῆς, ἀεὶ ἔπταιον· εἰ δὲ φύσεως καλῆς, οὐδέποτε ἔπταιον· εἰ δὲ πολλὰ σφαλέντες, καὶ μεγάλα ἁμαρτήσαντες, ἐπὶ τὸ μὴ ἁμαρτάνειν ἐληλύθασι, καὶ ἐπὶ τὸ ἀσφαλὲς βεβιωκέναι ἦλθον, δείκνυται ὁ τῆς ψυχῆς ὅρος αὐτεξούσιος ὢν καὶ αὐτοπροαίρετος, μὴ πρός τι πεφυκὼς, προαιρέσει δὲ τὴν μεταβολὴν ποιούμενος, καὶ τρεπόμενος ὅπου καὶ βούλεται, καὶ παλινδρομῶν, ὅπου καὶ προαιρεῖται.

TITUS DE BOSTRA

Nous saisissons déjà, chez Sérapion de Thmuis, la distinction entre nature et liberté qui est en effet essentielle selon le christianisme pour comprendre le problème du mal.

Après Sérapion de Thmuis, Titus, évêque de Bostra, publie quatre livres contre les manichéens. Le texte original grec n'est conservé qu'à moitié et d'une manière très défectueuse [11], mais une version syriaque recouvre la totalité de l'œuvre [12].

Mani, écrit Titus de Bostra, a voulu montrer que Dieu n'est pas responsable du mal. Il a posé en face de Dieu un Mal préexistant, inengendré, selon l'expression même de Mani, opposé à l'Inengendré, vivant opposé au Vivant, et toujours faisant à Dieu la guerre [13]. Titus va réfuter le dualisme manichéen à partir des saintes Ecritures et à partir du sens commun [14]. Les manichéens n'ont pas compris la raison de la création [15], ils diffament toute la création (I, III). Ils imaginent le mélange de deux substances contraires dans les êtres [16]. D'où, en effet, disent-ils, viendraient les maux, si ce n'est d'un certain principe (I, IV)? Et ils disent du mal de toutes les œuvres de Dieu et calomnient l'économie toute sage de sa création (I, IV). N'ayant pas l'intelligence des choses d'ici-bas, ils inventent au sujet des choses de là-haut. Ne comprenant pas comment sont disposées les choses visibles, ils dénoncent l'invisible. Quant à nous, examinant leur doctrine des deux principes, nous montrerons que toutes choses sont bonnes et nécessaires (I, IV).

Dans le système manichéen, chaque principe est limité par l'autre, et aucun des deux n'est illimité. Dieu, selon ce système, est donc limité dans sa substance. Qu'y a-t-il de plus impie ? (I, V.) Comment la raison naturelle admettrait-elle l'idée de deux principes opposés quant à leur substance, puisque déjà le terme de substance leur est commun à l'un et à l'autre ? Deux principes inengendrés ne peuvent être absolument contraires. Le contraire de l'être, c'est le non-être. Deux *êtres* ne peuvent être contraires

11. Titus de Bostra, *Adversus Manichaeos*, *PG*, XVIII, 1069 sq.; Ed. de Lagarde, *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece*, Leipzig, 1859.

12. Ed. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quattuor syriace*, Leipzig, 1859.

13. Titus de Bostra, *Adv. Manich.*, I, III, *PG*, XVIII, 1069 (cf. p. 297).

14. *Ibid.*, I, II : ἔκ τε τῶν ἁγίων Γραφῶν καὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν·

15. *Ibid.*, I, III : Μὴ συνιέντες... τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας τὸν λόγον·

16. *Ibid.*, I, IV.

absolument l'un à l'autre, à plus forte raison deux êtres inengendrés et coéternels (I, VIII-X). Mani prétend que Dieu désire ramener à soi la Puissance, qu'il appelle l'Ame, et qui est absorbée dans la matière. Dieu a donc subi une défaite ? (I, XXIX.) Les âmes pécheresses et qui sont punies sont en fait des parcelles de l'Ame divine aliénées dans la matière. Dieu punit donc sa propre nature [17] ? Selon le manichéisme, Dieu est passible, tandis que Satan est impassible [18].

Dans son second livre, l'évêque de Bostra affirme l'excellence de la création selon la doctrine chrétienne. Les manichéens demandent : « D'où viennent les maux ? » Nous, nous disons fidèlement : un seul Dieu a créé toutes choses. Il n'y a donc rien qui soit, par substance, mauvais parmi les êtres, mais tout est bon et beau, et beau d'une manière diverse, et disposé pour divers usages, et rien de ce qui est fait n'est fait sans raison [19].

Le mal ne provient pas de la création; seule l'injustice des hommes pécheurs est vraiment un mal, et ce mal ne provient pas d'une matière sans commencement (II, I). L'homme a été créé capable de faire le bien et le mal. Si l'homme faisait le mal parce qu'il ne peut pas s'en empêcher, le jugement serait injuste (II, II). Dieu a créé l'homme âme et corps. Il l'a créé libre. L'enfant n'a pas encore accédé au bien parce qu'il ne l'a pas choisi. L'or qui est beau par nature ne l'est pas par raison ni par vertu. L'homme est appelé à être bon par vertu et par choix. Si Dieu n'avait donné à l'homme ce pouvoir qu'est la liberté, c'est donc que Dieu aurait été jaloux, privant l'homme de la liberté, en sorte que celui-ci n'aurait pas eu le pouvoir de devenir bon en vertu d'un choix personnel [20].

Pécher n'est pas pour l'homme chose naturelle ni nécessaire, mais délibérée et volontaire. Le fait que l'homme prenne l'habitude du mal n'enlève rien à cette donnée première (II, V). La guerre elle-même est le fruit du péché de l'homme. La mort n'est pas par nature un mal. Elle est dans l'ordre de la création (II, XII-XIII). La mort et la naissance, les ténèbres et la lumière,

17. *Ibid.*, I, XXXI : Εὑρεθήσεται ὁ Θεὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τιμωρούμενος.
18. *Ibid.*, I, XXXVI : παθητὸς μὲν κατ' αὐτοὺς ὁ Θεὸς, ἀπαθὴς δὲ ὁ Σατανᾶς.
19. *Ibid.*, II, I, *PG*, XVIII, 1132 : ἑνὸς ὄντος Θεοῦ τοῦ πάντα δημιουργήσαντος, οὐδὲν μὲν κατ' οὐσίαν ἐν τοῖς οὖσι κακὸν, πάντα δὲ καλὰ λίαν, καὶ διαφόρως καλὰ...
Ibid., II, II, col. 1133 : Κατ' οὐσίαν οὐδὲν τῶν ὄντων κακον.
20. *Ibid.*, II, IV, *PG*, XVIII, col. 1140 : ἐξουσίαν μέντοι ἔχει κακίας ὁ ἄνθρωπος τῆς πραχθῆναι δυναμένης, οὐχ ἵνα πράξῃ ταύτην, ἀλλ' ἵνα μὴ πράξας ἄριστος ἀναδειχθῇ. Εἰ γὰρ τοῦτο πράττειν τὴν ἐξουσίαν οὐκ εἶχε, φθόνον ἂν ἔδοξεν ὑπέχειν τοῦ δημιουργοῦ πρὸς ἐμπόδιον εὐδοκιμήσεως, καὶ πρὸς στέρησιν ἐλευθεριότητος, ὡς οὐκ ἔχων ἐφ' ἑαυτῷ τὸ γενέσθαι ἀγαθός.

les bêtes utiles et les nuisibles, tout cela fait partie de la création en vertu de la providence de Dieu, et pour notre bien (II, XIX-XX). Il n'y a pas de mal sans liberté et sans choix (II, XXI). Rien dans la création n'est mauvais (II, XXII-XXXII).

Si nous disons que Dieu ne peut pas faire quelque chose d'injuste, nous parlons bien. Mais l'expression « ne peut pas » ne signifie pas que ce soit par impuissance, mais par la perfection du vouloir, et par un choix inébranlable pour le meilleur, qui rejette par là même le pire. Dieu, étant immuable quant à sa nature, a une volonté inébranlable de ne pas faire le mal. C'est ainsi que Dieu a estimé l'homme, le créant à son image : afin que, comme lui-même, Dieu, est bon par la liberté de sa nature, ainsi l'homme soit imitateur de Dieu librement, n'étant pas écarté du mal par impuissance de nature, mais respectant la vertu par liberté [21].

Les manichéens calomnient la procréation des enfants. Ils sont ennemis de la nature des choses, et veulent arrêter le cours de la nature. Dieu a mis dans les corps le désir naturel de l'union sexuelle pour porter les êtres vivants à l'œuvre de la procréation. Le plaisir des corps est sans reproche [22], s'il suit l'ordre et la loi du créateur (II, XXXIII). De même en est-il pour le plaisir de manger et de boire, qui est naturel s'il est dans l'ordre et la mesure de la création (II, XXXIV).

Mani n'a pas honte de dire que même les pierres sont animées, et que toutes choses sont animées [23]. Mani prétend qu'il n'est pas religieux d'atteler un bœuf pour le labour, afin que l'âme envoyée par Dieu ne soit pas asservie à l'extrême. Titus de Bostra répond : Comment se ferait alors la culture des champs ? (II, XXXVI) !

DIDYME D'ALEXANDRIE

Didyme d'Alexandrie, dans son traité contre les manichéens, réfute la doctrine des deux principes. S'il y a deux principes inengendrés et opposés, ou bien ils sont opposés totalement, ou bien ils ont quelque chose de commun. Mais ils ne peuvent être

21. *Ibid.*, II, V, *PG*, XVIII, col. 1141 : Οὕτω μὲν δὴ τὸν ἄνθρωπον τετίμηκεν ὁ Θεός, κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ δημιουργήσαντος αὐτόν· ἵν' ὥσπερ αὐτὸς ἐλευθεριότητι φύσεως ἀγαθός, οὕτω δὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐλευθεριότητι προθύσεως ζηλωτὴς ὑπάρχῃ Θεοῦ, οὐκ ἀδυναμίᾳ φύσεως τοῦ ἁμαρτάνειν ἀπεχόμενος, ἐλευθεριότητι δὲ τὴν ἀρετὴν τιμῶν.
22. Ἀναίτιος τῶν σωμάτων ἡ ἡδονή.
23. *Ibid.*, II, XXXV : Οὐκ αἰσχύνεται δὲ καὶ τοὺς λίθους ἐψυχῶσθαι λέγων, καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα.

totalement opposés l'un à l'autre, comme le prétend Mani. Car ils ont au moins ceci en commun : l'être, et le fait d'être des substances [24]. Rien n'est mauvais par substance, car le mal est une qualité. La qualité n'est pas une substance. Le mal n'est donc pas une substance [25]. Des choses qui sont opposées en tout n'ont rien de commun. En sorte que, de toute nécessité, ce qui appartient à l'un, l'autre ne l'a pas. Le Bien possède la propriété d'être inengendré. Le mal ne la possède donc pas. Le mal n'est donc pas un être [26]. Le diable est un ange qui a été créé par Dieu, et s'il est devenu diable, c'est par un acte de sa liberté. Le nom *diable* ne signifie pas une substance, mais une décision volontaire [27].

ÉPIPHANE

Epiphane reprend l'argumentation de Titus de Bostra qui se transmettra de génération en génération, et dont nous verrons plusieurs fois l'expression.

Deux principes incréés, éternels, coéternels, et opposés en tout, sont en fait, d'un point de vue rationnel, impensables. Poser deux principes incréés, éternels, c'est en fait poser deux dieux. Si ces deux principes sont unis, ils sont en fait indiscernables. S'ils sont opposés, comme le prétend le manichéisme, ils sont donc limités l'un par l'autre. Ils ne sont donc pas parfaits. Car tout ce qui est limité est imparfait. L'idée d'une dualité de principes coéternels est une idée contradictoire, et qui éclate en sa propre contradiction. C'est là l'intuition qui commande toute la critique du dualisme chez Epiphane, et ses successeurs.

Selon la doctrine de l'Eglise (*Panarion, Haer.*, 66, 15) Dieu est totalement étranger au mal, et sans mélange de mal. Dieu n'a rien créé de mal, mais tout ce qu'il a créé est très beau et très bon. Le mal n'existe ni de toute éternité, ni ne provient de Dieu.

24. Didyme d'Alexandrie, *Contra Manichaeos*, I, *PG*, XXXIX, 1085 : Εἰ τοίνυν ἀγένητοι δύο ἀρχαὶ καὶ αὐταὶ ἐναντίοι, ἢ ἐξ ὅλων εἰσὶν τὴν ἐναντιότητα ἔχουσαι, ἢ ὑπάρχει τινὰ αὐταῖς κοινά. Ἀλλ' οὐδὲν ἐξ ὅλων δέχεται ἐναντιότητα· ἔχουσι ἄρα καὶ αὐταὶ κοινὰ, τὸ εἶναι, τὸ οὐσίαι εἶναι, καὶ εἴ τι ἕτερον εὑρίσκεται περὶ αὐτὰς κοινόν.

25. *Ibid.*, II, *PG*, XXXIX, 1088 : Οὐδὲν κατ' οὐσίαν κακὸν, τῷ τὸ κακὸν ποιὸν εἶναι· οὐδὲν δὲ ποιὸν οὐσία· τὸ ἄρα κακὸν οὐκ οὐσία.

26. *Ibid.*, II, *PG*, XXXIX, 1089 : Τῶν δι' ὅλων ἐναντιουμένων οὐδὲν κοινόν. Ὥστε πᾶσα ἀνάγκη τὸ θατέρῳ ὑπάρχον, τῷ λοιπῷ μὴ ὑπάρχειν· ὑπάρχει δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ εἶναι ἀγένητον· τῷ ἄρα κακῷ οὐδέτερον τούτων ὑπάρχει. Μὴ ὂν ἄρα τὸ κακόν.

27. *Ibid.*, XI, *PG*, XXXIX, 1097 : Τὸ γὰρ διάβολος ὄνομα, οὐκ οὐσίαν, ἀλλὰ προαίρεσιν δηλοῖ.

Puisque le mal n'existe pas de toute éternité, et puisqu'il ne provient pas de Dieu, il reste à chercher de quelle manière ce qui n'existe pas de toute éternité, ce qui a commencé d'exister, ce qui périra et ne subsistera pas à la fin, de quelle manière et d'où cela a commencé d'être. Et lorsque nous nous posons cette question, il faut d'abord chercher à comprendre ce qu'est le mal, en qui il apparaît. Est-ce quelque chose qui puisse être circonscrit, comme un corps, a-t-il une substance, possède-t-il une racine ? Si nous examinons la chose à fond en nous-mêmes, nous trouvons que le mal n'est pas une substance, qu'il n'a pas de racine, mais qu'il est seulement quelque chose qui se produit au niveau de l'action humaine. C'est dans notre *faire* qu'il y a mal.

De même, au sujet du diable, il faut raisonner d'une manière identique (66, 16). Le diable n'a pas été créé, au principe de la création, naturellement mauvais. Mais c'est lui-même qui, après un temps, s'est rendu mauvais. Comme toutes choses, le diable avait été créé magnifique par la bonté de Dieu, qui propose à tous les êtres les biens propres qui leur conviennent, afin qu'ils consentent selon un consentement de liberté, κατὰ συγχώρησιν αὐτεξουσιότητος, à tous les biens qui leur sont proposés, par leur propre volonté, ἰδίᾳ βουλήσει. En sorte que Dieu n'est pas la cause des vices, et qu'il y aura un jugement.

Mani, au contraire, voulant éloigner Dieu du mal, pose en face de Dieu le mal comme un égal. Et, en même temps, il n'a pas honte d'accuser toute la création d'être mauvaise.

Avec l'ensemble des Pères, Epiphane oppose à la doctrine manichéenne les textes bibliques du premier récit de la création, où Dieu juge que son œuvre est belle et bonne (66, 18).

Avec l'ensemble des Pères aussi, Epiphane affirme l'unité du composé humain. Le corps et l'âme ont un seul et même créateur, ils sont associés pour une destination commune (66, 43). Epiphane critique la doctrine de la transmigration des âmes (66, 55), et réfute longuement tout le mythe manichéen, au nom de l'Ecriture.

ISIDORE DE PÉLUSE

Nous avons vu, dans la notice que nous avons consacrée aux thèses métaphysiques essentielles du manichéisme, l'importance d'une d'entre ces thèses : l'âme parcelle de la Substance divine, et consubstantielle à Dieu. Cette doctrine, en fait, nous l'avons noté, remonte beaucoup plus haut que le manichéisme. On la trouve déjà exprimée dans des fragments orphiques.

Isidore de Péluse, en une pieuse hyperbole, concède que nous considérons l'âme comme divine, mais aussitôt il corrige ce que cette assertion a d'incorrect du point de vue de la métaphysique chrétienne en précisant : l'âme n'est pas consubstantielle à la divinité et à la nature royale. L'âme est immortelle, mais elle n'est pas une parcelle *(meros)* de la Nature incréée, créatrice et éternelle. Car si l'âme était une partie de la Nature ineffable, elle ne pécherait pas, elle ne saurait être jugée. Si, en fait, elle est passible du péché et du jugement, c'est donc qu'il faut la considérer avec justesse comme étant l'œuvre *(poièma)* de la Substance suprême, mais non la partie *(meros)* de celle-ci; en sorte que la nature divine ne soit pas prise en train de se juger elle-même [28] !

AUGUSTIN

Un traité antimanichéen attribué à Marius Victorinus n'apporte pas d'élément nouveau ni intéressant [29]. C'est avec saint Augustin que la pensée chrétienne réagit enfin en pleine conscience, du point de vue métaphysique, en présence de la dogmatique manichéenne. C'est avec saint Augustin que se formulent en toute clarté les oppositions métaphysiques fondamentales entre le manichéisme et le christianisme. Il est beau de voir la pensée chrétienne se délivrer, par celui-là même qui avait passé neuf années dans le manichéisme, de la tentation manichéenne, la critiquer en toute conscience des principes métaphysiques qui l'informent, la rejeter d'une manière réfléchie au nom des principes métaphysiques de la pensée chrétienne. On comprend ainsi qu'il soit bon que saint Augustin ait connu du dedans, vécu cette hérésie, afin de pouvoir mieux en libérer l'Eglise. Par saint Augustin, la pensée chrétienne a *abréagi* — pour employer un terme psychanalytique — le manichéisme. ***Oportet haereses esse.***

28. Isidore de Péluse, *Epistolarum lib. IV*, epist. CXXIV, *De anima*, *PG*, LXXVIII, 1197 : Θείαν μὲν ἡγούμεθα τὴν ψυχὴν εἶναι (οὐ μὴν τῆς θεωτάτης καὶ βασιλικωτάτης φύσεως ὁμοούσιον) καὶ ἀθάνατον, ἀλλ' οὐ τῆς ἀνάρχου καὶ ποιητικῆς καὶ ἀιδίου μέρος. Εἰ γὰρ ἐκείνης τῆς ἀῤῥήτου ἦν μέρος, οὐκ ἂν ἥμαρτεν, οὐκ ἐκρίθη. Εἰ δὲ ταῦτα πάσχει, τῆς ἀνωτάτω οὐσίας ποίημα δικαίως ἂν πιστευθείη, οὐ μέρος, ἵνα μὴ ἑαυτὴν ἡ θεία φύσις κρίνουσα φωραθείη. Cf. lettre CXXV, *De anima*.

29. Pseudo-Marius Victorinus, *Liber ad Justinum manichaeum contra duo principia manichaeorum et de vera carne Christi*, *PL*, VIII, 999 sq.

A travers la crise manichéenne, la pensée chrétienne a acquis une plus lucide possession et conscience de ses propres principes, de ses propres thèses.

Dans le livre où sont conservés les *Actes de la discussion entre Augustin et le manichéen Fortunat* (392), nous voyons, dès le début de la conversation, Augustin aller droit à ce qui est au cœur de la doctrine manichéenne : « Tout d'abord, j'estime que c'est une suprême erreur que de croire que le Dieu tout-puissant, en qui se trouve notre unique espérance, puisse, par une partie de lui-même, subir violence, ou être souillé, ou être corruptible. Je sais que votre hérésie enseigne cela; non pas avec les mots dont j'use maintenant : car, si l'on vous interroge, vous confessez que Dieu ne peut subir de violence, qu'il est incorruptible et qu'il ne peut être souillé. Mais vous dites que je ne sais quelle autre nation des ténèbres s'est rebellée contre le règne de Dieu; le Dieu tout-puissant, lorsqu'il vit quelle ruine et quelle dévastation menaçait son royaume, s'il n'opposait pas quelque chose à la nation ennemie, a envoyé cette Vertu, qui, mêlée au mal et à la nation des ténèbres, a constitué ce dont le monde a été fabriqué. De là vient qu'ici les âmes bonnes souffrent, sont esclaves, errent, et se corrompent en sorte qu'elles ont besoin d'une manière nécessaire d'un Libérateur, qui les purifie de l'erreur, les délivre du Mélange, et les délivre de la servitude. J'estime qu'il est impie de croire que le Dieu tout-puissant a eu peur d'une nation ennemie, et qu'il a subi la nécessité de nous précipiter dans les tribulations. » (I, 1.)

Fortunat essaie de détourner la discussion du plan théologique au plan moral. Augustin s'y refuse : « Autre est la question des mœurs, autre celle de la foi; je t'ai proposé une discussion sur la foi. » Et, dès qu'il le peut, il pose à Fortunat la question :

« Ces âmes, que vous confessez passer de la mort à la vie par le Christ, quelle est la cause qui les a précipitées dans la mort ? » (I, 4.)

Fortunat biaise, ne répond pas à la question posée, essaie de détourner la discussion, mais Augustin revient à sa question :

- « Je te demande comment nous sommes venus dans la mort, et toi tu me réponds comment nous pouvons être libérés de la mort. » (I, 8.) Augustin ajoute : « Nous nous posons pour l'instant des questions sur la substance de Dieu même : est-ce que quelque chose peut lui nuire, ou non ? Si en effet quelque chose peut lui nuire, il n'est pas au-dessus de toute violence. Si rien ne peut lui nuire, que pouvait lui faire cette nation des ténèbres contre laquelle vous dites que Dieu est entré en guerre avant la création du monde, guerre dans laquelle nous, c'est-à-dire les âmes, qui manifestement ont besoin d'un libérateur, ont été,

selon votre enseignement, mêlées à tout mal et prises dans les filets de la mort. Bref : si cette nation de ténèbres pouvait lui nuire, Dieu n'était pas inviolable; si elle ne le pouvait pas, Dieu est cruel de nous avoir envoyé ici, pour souffrir ces épreuves. » (I, 9.)

Au lieu de répondre à la question posée par Augustin, Fortunat pose à son tour des questions : « L'âme est-elle de Dieu, ou non ? » (I, 9.)

Augustin répond : « Tu me demandes si l'âme est descendue de Dieu; c'est là un difficile problème et une grave question. Mais, qu'elle soit descendue de Dieu ou non, une chose est certaine : l'âme n'est pas Dieu; autre chose est l'âme, autre chose Dieu. Dieu est inviolable, incorruptible, impénétrable, il ne peut être souillé, en nulle partie de lui-même il ne peut se corrompre; en nulle part de lui-même on ne peut lui nuire. Tandis que l'âme, nous voyons qu'elle est pécheresse, qu'elle vit dans la tribulation, qu'elle cherche la vérité, et qu'elle a besoin d'un libérateur. Cette mutation de l'âme me montre que l'âme n'est pas Dieu. Car si l'âme est la substance de Dieu, c'est donc que la substance de Dieu erre, que la substance de Dieu se corrompt, que la substance de Dieu subit violence, que la substance de Dieu est trompée : ce qu'il est sacrilège de dire. » (I, 11.)

Fortunat repose à Augustin la question : « L'âme vient-elle de Dieu ou non ? Est-elle de Dieu, ou non ? » (I, 11.)

Augustin répond : « J'ai nié que l'âme fût substance de Dieu, dans ce sens que je nie qu'elle soit Dieu; mais je pense cependant qu'elle vient de Dieu qui en est l'auteur, car elle a été créée par Dieu. Autre est celui qui crée, autre ce qui est créé. Celui qui crée ne peut de toute manière être corruptible, ce qui est créé ne peut absolument pas être égal à celui qui crée. » (I, 12.)

Fortunat : « Moi non plus, je n'ai pas dit que l'âme était semblable à Dieu... Je te demande où Dieu a-t-il trouvé la substance de l'âme ? »

Augustin : « Je dis que l'âme est créée, comme toutes les autres choses que Dieu a créées. Si tu me demandes d'où Dieu a tiré l'âme, de quoi Dieu a fait l'âme, souviens-toi que tu es d'accord avec moi sur ce point : Dieu est tout-puissant. Celui-là n'est pas tout-puissant qui a besoin d'une matière d'où il tire ce qu'il veut faire. D'où cette conséquence : selon notre doctrine, tout ce que Dieu a fait par son Verbe et sa Sagesse, il l'a fait de rien. » (I, 13.)

La discussion se déplace, et Augustin traite du mal et de la liberté. L'homme est créé libre. Si une « nature contraire » nous force à faire le mal, nous ne pouvons plus être dits pécheurs, puisque nous ne sommes plus libres. L'âme pourrait se plaindre, s'adressant à Dieu, si l'on admet la doctrine manichéenne : « En quoi ai-je péché ? qu'ai-je fait ? Pourquoi m'as-tu chassée de ton

royaume, pour combattre je ne sais quelle Nation ? J'ai été abaissée, mêlée, corrompue, abandonnée; mon libre arbitre ne m'a pas été conservé. Toi, tu as connu la nécessité sous laquelle je suis écrasée : pourquoi m'imputes-tu les blessures que j'ai reçues ? Pourquoi me contrains-tu à la pénitence, puisque tu es la cause de mes blessures ? Tu sais ce que j'ai subi, ce que la Nation des ténèbres a fait en moi : tu en es l'auteur, toi qui ne pouvais subir violence, et cependant as voulu protéger ton royaume, à qui rien ne pouvait nuire, toi qui m'as précipitée dans le malheur. Si vraiment je suis une part de toi, si j'ai procédé de tes entrailles, si je viens de ton règne et de ta bouche, je n'aurais pas dû pâtir dans cette Nation des ténèbres, puisque je suis incorruptible; je ne devrais pas être soumise à cette Nation de ténèbres, si j'étais une part du Seigneur. Comment puis-je être dite une part de toi, si tu es inviolable ? Ou alors comment n'es-tu pas cruel, toi qui as voulu que je souffre pour ce royaume à qui rien ne pouvait nuire venant de cette Nation de ténèbres ?

« Réponds à cela, s'il te plait ! » (I, 17.)

Au commencement de la seconde journée de discussion, Augustin reprend son argumentation : il n'y a péché que là où il y a volonté et liberté. « Si donc il est manifeste qu'il n'y a péché que là où il y a liberté du vouloir, je veux entendre de toi la réponse à cette question : l'âme, que vous dites être partie, ou vertu, ou parole ou quoi que ce soit d'autre de Dieu, qu'a-t-elle fait de mal, pour être punie par Dieu, ou pour faire pénitence pour son péché, ou pour mériter le pardon, puisqu'elle-même n'a péché en rien (II, 20) ?

« Si l'âme est contrainte de faire le mal, ce n'est pas elle qui fait le mal. Si c'est la Nation de ténèbres qui a péché, n'est-il pas absurde que ce soit moi qui fasse pénitence ? Car, selon votre doctrine, je peux dire : Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je commis ? J'étais auprès de toi, j'étais intègre, je n'étais contaminé par aucune faute; c'est toi qui m'as envoyée ici, c'est toi qui as subi la nécessité, c'est toi qui as voulu protéger ton royaume, lorsqu'une grande destruction et dévastation le menaçait. Puisque tu as connu la nécessité sous laquelle je suis écrasé, à laquelle je n'ai pu résister, pourquoi m'accuses-tu, comme si je péchais ? Réponds, sans ambages, s'il te plaît, à cette question ! » (II, 21.) Fortunat répond : « Nous disons que l'âme a été contrainte de faillir par une nature contraire. » (II, 21.) Mais à la question posée par Augustin, Fortunat ne répond toujours pas.

Ce n'est pas une nature contraire qui nous impose nécessité de pécher, réplique Augustin. Nous avons été créés libres. Mais après le péché, nous prenons l'habitude du péché, et cette habitude nous asservit, nous devenons prisonniers de cette habitude

que la liberté s'est faite à elle-même (II, 22). L'expérience quotidienne nous le montre. S'il existe une Nature contraire à Dieu, comment le péché peut-il nous être imputé, puisque nous avons été envoyés dans cette Nature non par notre volonté mais par Dieu lui-même (II, 22) ? En fait, si l'âme est plongée dans le malheur, c'est parce qu'elle a péché (II, 25).

Dans cette discussion, comme dans la suivante, Augustin attaque le mythe de la chute des âmes sur le point qui n'a jamais reçu de réponse de la part des tenants de ce mythe. Si l'âme est *pars Dei,* pourquoi est-elle venue ici, dans ce monde de la douleur et du souci ? Si elle est tombée, qui en est responsable, sinon le Dieu dont elle est une partie ? Si une nature étrangère à Dieu l'a contrainte à tomber dans ce monde du malheur, l'âme n'est donc pas responsable, et Dieu n'est donc pas tout-puissant, puisqu'il a été contraint de s'aliéner partiellement, par cette parcelle de lui-même qu'est l'âme, dans la nature mauvaise. S'il n'a pas été contraint d'envoyer l'âme, partie de lui-même, dans le monde, il est donc cruel de l'avoir fait. Dans tous les cas, la doctrine de la chute des âmes parcelles de Dieu contredit à la nature de Dieu même. La critique augustinienne porte non seulement sur ses adversaires immédiats, les manichéens, mais contre le mythe de la chute en général.

Dans la discussion qu'il eut douze ans plus tard, en 404, avec le manichéen Félix, Augustin pose la même question : si Dieu est tout-puissant, comment la Nation des ténèbres a-t-elle pu accéder à lui, à moins que Dieu n'ait permis cette attaque ? Dieu d'autre part est le juste juge du libre arbitre. Dans le système manichéen, à vrai dire, il ne saurait y avoir aucun péché proprement dit : la Nation des ténèbres ne pèche pas, elle agit selon sa nature; la nature de lumière ne pèche pas non plus, puisqu'elle est contrainte. Pour qu'il y ait péché, il faut qu'il y ait volonté. En fait, l'âme humaine est soumise à la loi du mal, à cause du péché d'Adam. *Manifestum est hoc venisse de traduce primi peccati Adam, et de consuetudine mala* (II, VIII). Si rien ne pouvait nuire à Dieu, pourquoi nous a-t-il envoyés ici ? Si quelque chose pouvait nuire à Dieu, Dieu n'est donc pas incorruptible. La passion du Christ ne doit pas être comprise à la manière manichéenne, comme une aliénation nécessaire. La passion du Christ ne provient pas d'un manque en Dieu, d'une indigence, mais elle est don, miséricorde. *Non est passio Christi ex indigentia, sed ex misericordia* (II, IX).

Enfin s'engage entre Augustin et Félix un dialogue serré, où Augustin presse son adversaire de condamner la thèse selon laquelle Dieu serait corruptible. Félix concède qu'en effet Dieu ne peut être dit corruptible.

Augustin : Cette Part qui a été mêlée à la Nation des ténèbres, est-elle de la nature de Dieu, ou d'une autre nature ?

Félix : De Dieu.

Augustin : Ce qui est de la nature de Dieu, est-ce quelque chose de Dieu, ou quelque chose qui n'est pas Dieu ?

Félix : Ce qui est de Dieu, est Dieu.

Augustin : Si, selon Mani, une partie de Dieu a été enveloppée par les ténèbres, et liée, souillée et polluée, en sorte qu'elle a besoin d'un libérateur qui la purifie, tu dois donc, selon tes propres paroles, condamner Mani.

Le Christ n'est pas venu libérer une partie de Dieu, la nature de Dieu, mais une créature, tombée dans le péché par sa propre liberté. Autre chose est ce que Dieu a engendré de lui-même, autre chose ce qu'il a créé. L'âme a été créée par Dieu, non engendrée de la substance de Dieu (II, XVII). Le Verbe, qu'il a engendré *de se,* ne peut être souillé; l'âme qui a été créée et qui a péché s'est souillée. Si une partie de Dieu, qui est Dieu, peut être souillée, Dieu n'est pas immuable. L'âme n'est pas née de Dieu, mais créée par Dieu (II, XVIII). Elle vient de Dieu, *ex Deo,* mais elle n'est pas de Dieu, *de Deo* (II, XX).

Pris dans l'analyse d'Augustin, Félix consent finalement à anathématiser la doctrine manichéenne.

A travers Félix et le manichéisme, ce n'est pas seulement le système gnostique de son temps qu'Augustin atteignait, mais aussi les formes ultérieures de cette gnose, exprimée dans d'autres siècles en des termes un peu différents, mais qui reviennent à faire de la création et de la rédemption l'aventure d'un Absolu qui s'aliène dans la nature et se libère lui-même en surmontant cette aliénation et ce moment dialectique de la négativité, « sans laquelle il serait solitude sans vie ». Le mal, dans un tel système, ainsi que l'a bien montré Augustin, ne peut plus vraiment être appelé le mal, puisqu'il constitue un élément dans l'aventure ou la genèse de l'Absolu lui-même. La création n'est plus la création, puisque les êtres ne sont pas autre chose que des fragments de la substance divine aliénés dans la nature. La Rédemption n'est plus la rédemption, puisqu'elle ne vise pas à délivrer des créatures, par amour, mais à délivrer une part de l'Absolu aliénée dans la nature. Le mystère de la charité créatrice et rédemptrice de Dieu est évacué.

On voit aussi dans ces discussions comment Augustin a été amené, dans sa polémique contre les manichéens, à forger sa propre théorie du péché originel, qui est censée, selon lui, expliquer le malheur de l'âme dans le monde, malheur que les manichéens prétendaient expliquer par le mythe de la Nature adverse. Cette genèse de la conception augustinienne du péché originel a pesé sur la forme qu'a prise ultérieurement cette

théorie. Aujourd'hui, si la théorie manichéenne du mal ne nous paraît pas recevable, l'explication augustinienne du malheur humain par un péché commis par un individu, Adam, au commencement de l'histoire humaine, ne nous paraît guère plus satisfaisante. L'explication mythique est passée du plan préempirique (faute ou catastrophe précosmique) au plan historique (faute commise par le premier individu humain). Elle a du moins l'avantage de sauver la liberté humaine, et de ne pas rejeter sur une « nature » mauvaise ce qui est notre œuvre. En cela du moins elle est positive. Nous retrouverons le problème ultérieurement.

Dans les nombreux écrits qu'il a consacrés à la polémique antimanichéenne, Augustin développe les thèmes que nous avons vus évoqués dans les discussions avec Fortunat et Félix.

Dans son traité *De Genesi contra Manichaeos,* par exemple, Augustin attaque le manichéisme au cœur même de la doctrine, c'est-à-dire en sa conception de l'Absolu :

Ce qui, écrit saint Augustin, est en question dans notre conflit avec les manichéens, c'est la religion elle-même, c'est-à-dire : que faut-il penser au sujet de Dieu ? Les manichéens ne peuvent nier que le genre humain ne soit dans la misère. Eux, ils disent que c'est la nature de Dieu qui est dans la misère; nous, nous le nions, et nous disons qu'est dans la misère cette nature-là, que Dieu a créée de rien, et que si elle est venue dans le malheur, ce n'est pas qu'elle ait été contrainte, mais par la volonté de pécher. Eux, ils disent que la nature de Dieu est contrainte par Dieu lui-même à la pénitence pour les péchés; nous le nions, mais nous disons que cette nature que Dieu a créée de rien, après qu'elle a péché, est obligée de faire pénitence pour ses péchés. Eux, ils disent que la nature de Dieu reçoit de Dieu lui-même le pardon; nous le nions, mais nous disons que cette nature que Dieu a faite de rien, si elle se détourne de ses péchés et se tourne vers son Dieu, elle reçoit le pardon des péchés. Eux, ils disent que la nature de Dieu est muable nécessairement; nous le nions, mais nous disons que cette nature que Dieu a faite de rien s'est changée par volonté. Ils disent que les péchés étrangers nuisent à la nature de Dieu; nous le nions, mais nous disons que les péchés ne nuisent à aucune nature si ce n'est à celle qui les commet; et nous disons que Dieu est d'une telle bonté, d'une telle justice, d'une telle incorruptibilité, qu'il ne pèche, ni ne nuit lui-même à celui qui n'a pas voulu pécher, et que celui qui a voulu pécher ne peut non plus lui nuire. Ils disent qu'il y a une nature du mal à laquelle Dieu a été contraint de donner une partie de sa propre nature pour y être crucifiée; nous disons qu'il n'y a aucun mal naturel, mais que toutes les natures sont bonnes et que Dieu lui-même est la nature suprême, et que les

autres natures tiennent leur être de lui; et toutes elles sont bonnes en tant qu'elles sont, parce que Dieu a fait toutes choses très bonnes, mais ordonnées selon des degrés divers, en sorte que l'une est meilleure que l'autre... Celui qui a créé toutes choses bonnes par sa volonté ne subit rien de mal par nécessité [30].

Le texte biblique : « Dieu insuffla en ses narines une haleine de vie et l'homme devint une âme vivante » (*Gen.,* II, 7), ne doit pas être compris comme si une partie de la nature de Dieu s'était changée en l'âme humaine, en sorte que nous soyons contraints de dire que la nature de Dieu est muable : c'est l'erreur manichéenne. Les manichéens ont osé dire que l'âme est de la nature de Dieu. Et dans ce cas, la nature de Dieu erre, elle est malheureuse, elle est corrompue par les vices, elle pèche... L'âme a été créée par le Dieu tout-puissant, et donc elle n'est pas une partie de Dieu ni de la nature de Dieu; c'est ce que l'Ecriture enseigne par ailleurs clairement. L'esprit non plus n'est pas incréé, ni de la nature de Dieu; il ne faut pas dire non plus qu'une partie de Dieu s'est transformée en l'esprit de l'homme, lorsque Dieu insuffla sur l'homme le souffle de vie. La saine doctrine rejette une telle interprétation, car l'esprit de l'homme aussi parfois erre, parfois juge sagement, et donc se manifeste comme changeant et muable; ce qu'il n'est pas permis de croire de la nature divine [31].

---

30. AUGUSTIN, *De Gen. contra Manich.,* II, XXIX, 43 : Quoniam cum Manichaeis nobis de religione quaestio est, quaestio autem religionis est, quid de Deo pie sentiatur, quoniam negare non possunt in miseria peccatorum esse genus humanum; illi dicunt naturam Dei esse in miseria : nos negamus, sed dicimus eam naturam esse in miseria, quam de nihilo fecit Deus, et ad hoc venisse non coactam, sed voluntate peccandi. Illi dicunt naturam Dei cogi ab ipso Deo ad poenitentiam peccatorum : nos negamus, sed dicimus eam naturam quam Deus fecit de nihilo, posteaquam peccavit cogi ad poenitentiam peccatorum. Illi dicunt naturam Dei ab ipso Deo accipere veniam : nos negamus, sed dicimus eam naturam quam fecit Deus de nihilo, si se a peccatis suis ad Deum suum converterit, accipere veniam peccatorum. Illi dicunt naturam Dei necessitate esse mutabilem : nos negamus, sed dicimus eam naturam quam Deus fecit de nihilo, voluntate esse mutatam. Illi dicunt naturae Dei nocere aliena peccata : nos negamus, sed dicimus nulli naturae nocere peccata, nisi sua; et Deum dicimus tantae bonitatis esse, tantae justitiae, tantae incorruptionis, ut neque peccet, neque ipse alicui noceat, qui peccare noluerit, nec ipsi aliquis qui peccare voluerit. Illi dicunt esse naturam mali cui Deus coactus est naturae suae partem dare cruciandam : nos dicimus nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse, et ipsum Deum summam esse naturam, caeteras ex ipso esse naturas : et omnes bonas in quantum sunt, quoniam fecit Deus omnia bona valde, sed distinctionis gradibus ordinata, ut sit aliud alio melius... Qui omnia bona facit voluntate, nihil mali patitur necessitate.

31. AUGUSTIN, *De Gen. contra Manich.,* II, VIII, 11 : Sic ergo debemus

On voit saint Augustin interpréter dans un sens orthodoxe, et en effet conforme à l'enseignement total de l'Ecriture, un texte qui pouvait prêter à des interprétations ambiguës. Certains exégètes, nous l'avons noté, pensent que l'école théologique qui a élaboré le récitatif sacerdotal de la création, a elle-même déjà corrigé au moins implicitement le récit jahviste de la création de l'homme, en omettant d'une manière délibérée cet anthropomorphisme où nous voyons un Dieu potier insuffler un souffle de vie à la statue qu'il vient de modeler. L'Ecole sacerdotale aurait ainsi réagi contre un résidu d'un thème mythologique selon lequel l'homme serait créé d'une parcelle de la substance de Dieu. Augustin, en réagissant sur ce même texte, que les théosophies

intelligere hunc locum, ut non quia dictum est, *Insufflavit in eum spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem,* credamus illam veluti partem naturae Dei in animam hominis fuisse conversam, et cogamur dicere naturam Dei esse mutabilem : in quo errore maxime istos Manichaeos veritas premit. Sicut enim est mater omnium haereticorum superbia, ausi sunt dicere quod natura Dei sit anima. Et hinc urgentur a nobis, cum eis dicimus, Ergo natura Dei errat et misera est, et vitiorum labe corrumpitur et peccat; aut etiam, ut vos dicitis, naturae contrariae sordibus inquinatur : et caetera talia quae de natura Dei nefas est credere. Nam factam esse animam ab omnipotente Deo, et ideo non illam esse partem Dei vel naturam Dei, manifeste alio loco scriptum est, dicente propheta, etc... (*Ps.* 32, 15; *Zach.*, 12, 1)...

Ne forte si probaretur his testimoniis animam factam esse, non deessent qui dicerent spiritum hominis non esse factum, et ipsum arbitrarentur esse naturam Dei, et in ipsum dicerent partem Dei esse conversam, cum illa insufflatio Dei facta est. Quod sana doctrina similiter respuit, quia ipse spiritus hominis cum aliquando errat, et aliquando prudenter sapit, mutabilem se esse clamat : quod nullo modo de natura Dei fas est credere.

AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, VII, 3, (II) : Nam cum quidam ex hoc verbo crediderint aliquid esse animam de ipsa substantia Dei, id est, ejusdem naturae cujus ille est, hoc ideo putantes, quia cum homo sufflat, aliquid de seipso ejicit in flatu; hinc potius admonendi sumus, hanc inimicam fidei catholicae reprobare sententiam. Nos enim credimus Dei naturam atque substantiam, quae in Trinitate creditur a multis, intelligitur a paucis, omnino esse incommutabilem. Porro autem animae naturam vel in deterius vel in melius commutari posse, quis ambigit ? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et Deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud quam et ille commutabilis creditur ? Credendum itaque est, et intelligendum, neque ullo modo dubitandum, quod recta fides habet, animam sic esse a Deo tanquam rem quam fecerit, non tanquam de natura cujus est ipse, sive genuerit, sive quoquo modo protulerit.

A propos du même texte, Jean Chrysostome note : Ἐνταῦθά τινες (...) λέγειν ἐπιχειροῦσιν, ὅτι ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχή... et il proteste véhémentement contre une telle interprétation (*In Cap. II Genes., Homil.*, XIII, 2).

gnostiques tiraient précisément dans le sens des mythologies de l'Orient ancien, continue un mouvement de pensée qui est celui-là même de l'Ecole sacerdotale.

Dans ses traités ultérieurs contre le manichéisme, Augustin reprend sa critique de la doctrine centrale du manichéisme : la substance de Dieu aliénée dans la matière, l'âme humaine parcelle de la substance de Dieu :

« Mais lorsque vous commencez à conter vos fables, en proie à un incroyable aveuglement, vous vous persuadez, et vous persuadez à d'autres hommes en proie au même incroyable aveuglement que Dieu est corruptible, sujet au changement, à l'altération, accessible à l'indigence, capable de faiblesse, nullement à l'abri de la misère. Et cela est peu : non seulement, dites-vous, Dieu est corruptible, mais corrompu; il n'est pas seulement sujet au changement, il est changé; à l'altération, il est altéré; à l'indigence, il est indigent; à une atteinte de faiblesse, mais il a été atteint de faiblesse; à la misère, il est misérable. Vous affirmez que l'âme est Dieu ou une partie de Dieu. Je ne vois pas comment n'est pas Dieu ce qu'on déclare une partie de Dieu... [32] »

« Que si une partie de Dieu n'est pas Dieu, Dieu ne peut pas être incorruptible dès là que la corruption est dans une partie de lui-même; ni immuable dès là qu'une partie de lui-même est changée; ni inviolable dès là qu'il n'est pas parfait en toute partie de lui-même; ni sans besoin dès là qu'il s'ingénie à recouvrer une partie de lui-même; ni absolument sain dès là qu'il est faible en quelque partie de lui-même; ni intégralement heureux dès là qu'il a une partie de lui-même sujette à la misère; ni entièrement libre dès là qu'une partie de lui-même est opprimée par la servitude. Voilà ce que vous êtes obligés de dire lorsque vous déclarez que l'âme, que vous voyez accablée de telles calamités, est une partie de Dieu [33]. »

32. AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, II, XI, 21, trad. B. ROLAND-GOSSELIN, *Œuvres de saint Augustin*, Desclée de Brouwer : Sed cum fabulas vestras narrare coeperitis, corruptibilem et commutabilem, et violabilem, et indigentiae obnoxium, et imbecillitatem admittentem, et a miseria non tutum Deum mira caecitate possessi suadetis, et mira caecitate possessis etiam persuadetis. Atque hoc parum est : non enim corruptibilem tantum Deum dicitis, sed corruptum; nec et commutabilem, sed commutatum; nec violabilem, sed violatum; nec qui possit indigentiam pati sed indigentem; nec in quem casura sit, sed in quem ceciderit imbecillitas; nec qui miser esse possit, sed miserum. Animam quippe Deum esse dicitis vel partem Dei. Nec video quomodo Deus non sit, quae pars Dei dicitur...

33. *Ibid.*, II, XI, 23, trad. cit.

Autre difficulté :

« ... Malgré notre zèle à vous écouter, nous étions dans un extrême embarras et ne trouvions aucune issue à cette question : qu'est-ce que la race des ténèbres aurait fait à Dieu, si Dieu avait refusé un combat aussi préjudiciable à sa partie ? En effet, si cette race ne devait pas nuire à Dieu dans son repos, nous avions à déplorer qu'on ait agi cruellement avec nous en nous destinant à ces calamités. Mais si elle devait nuire à Dieu, Dieu n'était pas cette nature incorruptible qui devait être la nature de Dieu. Dans cette question, il s'est trouvé l'un des vôtres pour dire que Dieu n'avait pas voulu se soustraire au mal, ou n'avait pas pris garde à lui, mais que par bonté naturelle il avait voulu rendre à cette nature inquiète et perverse le service de la mettre en ordre. Les livres manichéens ne rendent pas le même son : très souvent ils signifient, très souvent ils disent que Dieu se tient en garde contre ses ennemis. Mais admettons que les manichéens adhèrent à la doctrine de ce manichéen qui ne trouvait rien d'autre à dire : est-ce qu'elle lave Dieu du reproche de cruauté ou de faiblesse ? Car sa bonté pour la race adverse fut un grand fléau pour ses propres amis. Ajoutez que si sa nature était inaccessible à la corruption et au changement, aucune souillure ne pouvait nous changer ni nous corrompre, et que cet ordre qu'il se proposait d'établir en cette nature étrangère, il le pouvait établir sans désordre pour nous [34]. »

La polémique antimanichéenne a conduit saint Augustin à mettre en lumière une distinction que nous avons déjà évoquée, dans notre première partie : celle entre création et génération. Saint Athanase avait élaboré cette distinction par rapport à la théologie trinitaire, et pour sauver le caractère spécifique de la procession du Fils. Le Fils n'est pas créé, mais engendré. Le Fils est de la substance du Père, il est coéternel au Père. La création n'est pas de la substance de Dieu, elle n'est pas coéternelle à Dieu. Augustin reprend cette distinction, non plus par rapport à la théologie trinitaire, mais pour sauver la transcendance de Dieu, et rejeter la doctrine manichéenne de l'aliénation de Dieu dans la matière. L'âme n'est pas une parcelle de Dieu, car si elle était parcelle de Dieu, Dieu serait donc soumis à la misère qui est celle de l'âme humaine. L'âme n'est donc pas engendrée, mais créée. Ce n'est pas une parcelle de Dieu qui est souillée; c'est l'âme qui est souillée par la volonté du péché. L'âme provient de Dieu comme une œuvre provient de son créateur, elle n'est pas

34. *Ibid.*, II, XII, 25, trad. cit. modifiée sur un point.

engendrée comme le Fils l'est par Dieu [35]. Autre chose est ce que Dieu engendre de sa propre substance, autre chose ce qu'il crée. Ce que Dieu engendre est égal au Père; ce que Dieu crée n'est pas égal au Créateur. Autre chose est ce qui tient son existence de Dieu, en ce sens qu'il est ce que Dieu même est : ainsi le Fils unique de Dieu, le Verbe par qui tout a été créé; autres sont les choses qui proviennent de Dieu en ce sens que Dieu a dit, et elles ont été faites; il a ordonné, et elles ont été constituées. Parmi ces dernières, l'âme humaine, qui fait partie des choses que Dieu a créées, et qui n'est pas cela que Dieu a engendré de sa propre substance [36]. L'âme n'est pas de la nature de Dieu, elle a été faite par Dieu. Par son libre arbitre, elle a péché, et par le péché elle a été souillée, et par la miséricorde de Dieu, dans la pénitence, elle a été libérée. Les manichéens au contraire prétendent que c'est la nature de Dieu elle-même, ce que Dieu est, Dieu provenant de Dieu, qui a été emprisonnée dans les ténèbres et souillée. Mais il y a une grande différence entre ce que Dieu engendre de sa substance, et ce qu'il crée, non de sa substance, mais de rien, c'est-à-dire : ce qui n'existait d'aucune manière, a reçu de Dieu l'exister [37].

C'est encore trop peu de chose que de ne pas croire ni dire que l'âme soit une part de Dieu. En effet, nous ne disons pas non plus que le Fils et l'Esprit saint soient partie de Dieu; et

35. AUGUSTIN, *De Actis cum Felice*, II, XX : Sed anima non est pars Dei. Nam jam tu confessus es quia Manichaeus dixit pollutam partem Dei : nos autem pollutam dicimus animam ex voluntate peccati; non esse autem animam partem Dei, non de Deo genitam, sed a Deo factam. Sic ergo dicitur anima ex Deo, quomodo dicitur aliquod opus fabri ex artificio ejus, vel ex ipso factum, non tamen de ipso genitum, sicut filius ejus.

36. *Ibid.*, II, XVII :

F. — Anima nostra ex Deo est, quae polluta est ? (...)

A. — Ego non solum animam, sed et corpus nostrum et omnem creaturam et spiritualem et corporalem ex Deo esse dico : quia hoc habet catholica fides. Sed aliud est quod de se Deus genuit, quod hoc est quod ipse; aliud autem quod fecit Deus. Quod Deus genuit, aequale est patri : quod Deus fecit, non est aequale conditum conditori. Aliud autem dicimus ex Deo esse, quod melius dicitur de Deo esse, quia hoc est quod ipse, sicut unigenitus filius, sicut Verbum ejus per quod facta sunt omnia : alia vero sic dicimus ex Deo, quia dixit, et facta sunt; mandavit, et constituta sunt. Hinc est anima, ex his quae fecit Deus, non illud quod de se genuit.

37. *Ibid.*, II, XVIII : Quia ego dico animam non naturam Dei, sed factam a Deo, per liberum arbitrium peccasse, et peccato esse pollutam, et per Dei misericordiam in poenitentia liberatam : tu autem ipsam naturam Dei, quod Deus est, Deum de Deo dicis in gente tenebrarum captum atque pollutum : et multum interest inter id quod de se Deus genuit, et quod fecit non de se, sed ex nihilo, id est, cum omnino non esset, a Deo accepit ut esset, id est, ut instituetur.

cependant nous disons que le Père et le Fils et l'Esprit saint sont d'une seule et même nature. C'est donc peu de chose que de ne pas dire que l'âme est partie de Dieu : mais il est nécessaire de dire aussi que l'âme et Dieu ne sont pas d'une seule et même nature.

Toute nature est ou bien Dieu lui-même, qui n'a pas d'auteur, ou bien elle tient son être de Dieu, parce qu'elle a Dieu pour auteur. Mais la nature qui a pour auteur Dieu duquel elle tient l'existence est de deux sortes : l'une n'est pas créée, l'autre est créée. Celle qui n'est pas créée, et qui cependant provient de Dieu, ou bien est engendrée par lui, ou bien procède de lui; celle qui est engendrée, c'est le Fils unique; celle qui procède, c'est l'Esprit saint; et c'est là la Trinité qui est d'une seule et même nature. Car ces trois sont un, chacun en particulier est Dieu, et tous ensemble un seul Dieu, immuable, sempiternel, sans commencement ni fin temporels. Tandis que cette nature qui a été faite est appelée créature. Le Créateur c'est Dieu, cette Trinité. La créature est ainsi dite être de Dieu, en ce sens qu'elle ne soit pas faite de la nature de Dieu. On dit qu'elle provient de Dieu parce qu'elle a Dieu pour auteur de son existence; et non en ce sens qu'elle serait née de lui, ou qu'elle procéderait de lui; mais au contraire en ce sens qu'elle a été créée, fondée, faite, en partie d'aucune autre créature, c'est-à-dire tout à fait de rien, comme le ciel et la terre, ou plutôt comme la matière universelle de la masse totale du monde, matière créée avec le monde ; en partie d'une autre nature déjà créée et déjà existante, comme l'homme qui a été tiré du limon, la femme de l'homme, l'homme de ses parents. Toute la créature provient donc de Dieu, mais de Dieu qui crée, soit de rien, soit à partir de quelque chose de déjà créé, mais non de Dieu qui engendre ou qui produit de sa propre substance [38].

38. Augustin, *De anima et ejus origine*, II, 5 : Parum est enim non credere neque dicere quod pars Dei sit anima. Neque enim et Filium vel Spiritum sanctum partem Dei esse dicimus : et tamen dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius ejusdemque esse naturae. Parum est ergo ut non dicamus animam esse partem Dei : sed hoc etiam opus est ut dicamus, non eam et Deum unius ejusdemque esse naturae. (...).

... Omnis quippe natura vel Deus est, qui nullum habet auctorem; vel ex Deo est, quia ipsum habet auctorem. Sed quae habet auctorem Deum ex quo est, aliqua facta non est, aliqua facta est. Porro quae facta non est, et tamen ex ipso est, aut genita est ab illo, aut procedit ex illo : quae genita est, Filius est unicus; quae procedit, Spiritus sanctus : et haec Trinitas unius est ejusdemque naturae. Nam haec tria unum sunt, et singulum quodque Deus, et simul omnia unus Deus,

Le ciel et la terre proviennent de Dieu, en ce sens que Dieu les a créés; mais ils ne sont pas de Dieu, ils ne sont pas de sa substance. Dieu a tout créé par son Verbe non pas à partir de ce qui existait déjà, mais à partir de rien. Si quelqu'un fait une maison, et engendre un fils, l'un et l'autre proviennent de lui, mais le fils est de sa substance, la maison est de terre et de bois. Mais cela parce qu'il s'agit d'un homme, qui ne peut faire quelque chose de rien. Tandis que Dieu, duquel tout provient, par qui tout a été créé, en qui tout subsiste, n'avait pas besoin d'une matière qu'il n'aurait pas faite lui-même pour prêter son concours à la toute-puissance divine [39].

Augustin critique, nous l'avons vu (p. 490), et rejette la doctrine platonicienne et néo-platonicienne de la transmigration des âmes. Mais, écrivait déjà saint Augustin dans un de ses commentaires sur la Genèse, les manichéens sont, en enseignant cette doctrine de la transmigration des âmes, encore pires et plus détestables que les Gentils, parce que ceux-ci au moins distinguent la nature de l'âme de la nature de Dieu [40], tandis que, selon les manichéens, l'âme n'est rien d'autre que la substance

immutabilis, sempiternus, sine temporis ullo initio sive termino. At vero illa natura quae facta est, creatura nuncupatur : Creator autem Deus, illa scilicet Trinitas. Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo, ut non ex ejus natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit : non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit; sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est, omnino ex nihilo, sicut coelum et terra, vel potius universae mundanae molis universa cum mundo concreata materia; partim vero ex alia jam creata atque existente natura, sicut vir ex limo, mulier ex viro, ex parentibus homo : creatura tamen omnis ex Deo, sed creante vel ex nihilo vel ex aliquo, non autem gignente vel producente de se ipso.

39. Augustin, *De natura boni*, XXVI et XXVII : Quia ergo Deus omnia quae non de se genuit, sed per Verbum suum fecit, non de his rebus quae jam erant, sed de his quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit, ita dicit Apostolus, etc...

Ex ipso autem non hoc significat, quod *De ipso*. Quod enim *de ipso* est, potest dici ex ipso : non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim coelum et terra, quia ipse fecit ea : non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si gignat filium, et faciat domum, ex ipso filius, ex ipso domus : sed filius de ipso, domus de terra et ligno. Sed hoc quia homo est, qui non potest aliquid etiam de nihilo facere : Deus autem ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse non fecerat, adjuvari omnipotentiam suam.

40. Augustin se fait sans doute de généreuses illusions sur ce point. Nous l'avons vu : dans l'orphisme aussi l'âme est *meros*, parcelle de Dieu, et cela semble bien être le fond de la métaphysique platonicienne et néo-platonicienne. A partir du moment où l'âme n'est pas créée, elle ne peut être que de la substance de l'Absolu.

même de Dieu, et ils ne tremblent pas de dire cette chose honteuse : il n'y a pas d'herbe ni de ver où cette âme, qui est de la substance de Dieu, ne soit mêlée [41].

Problème du mal.

Au manichéisme, Augustin oppose les deux principes fondamentaux de la métaphysique chrétienne :

1. Dieu le Père tout-puissant a créé toutes choses par son Fils unique, c'est-à-dire par sa Sagesse et sa Force qui lui est consubstantielle et coéternelle, dans l'unité de l'Esprit saint, qui lui est, lui aussi, consubstantiel et coéternel. Cette Trinité est un seul Dieu, et c'est ce Dieu qui a créé toutes choses qui sont, en tant qu'elles sont. En sorte que toute la créature, soit intellectuelle, soit corporelle, ou bien, plus brièvement, et pour user des termes de l'Ecriture, soit invisible, soit visible, n'est pas de la nature de Dieu, mais qu'elle a été faite par Dieu de rien. C'est pourquoi il n'est pas permis de dire ou de penser que la créature universelle soit consubstantielle ou coéternelle à Dieu.

2. Tout ce que Dieu a créé est très bon. Les choses mauvaises ne le sont pas par nature; tout ce qui a nom de mal est ou bien péché ou bien peine du péché. Il n'y a de péché que l'assentiment pervers de la volonté libre lorsque celle-ci s'incline vers les actes que la justice interdit, et dont elle est libre de s'abtenir; c'est-à-dire qu'il y a péché non pas dans les choses, mais dans leur usage non légitime [42].

« Souvent, même presque toujours, manichéens, à ceux que

41. Augustin, *De Gen. ad litt.*, VII, xi, 17 : Manichaei autem qui se christianos vel putant, vel putari volunt, in hac opinione translationis vel revolutionis animarum eo sunt illis Gentium philosophis, vel si qui alii vani homines hoc putent, deteriores et detestabiliores, quod illi animae naturam a Dei natura discernunt, isti autem cum aliud nihil dicant esse animam quam ipsam Dei substantiam, atque id omnino quod Deus est, non trepidant eam tam turpiter commutabilem dicere, ut nullum sit herbae seu vermiculi genus, ubi eam non esse permixtam, vel quo revolvi non posse mirabili opinentur insania.

42. *De Gen. ad lit. imperf. lib.*, I, 2, 3 : Catholica fides... : Deum Patrem omnipotentem universam creaturam fecisse atque constituisse per Filium suum unigenitum, id est Sapientiam et Virtutem suam consubstantialem sibi et coaeternam, in unitate Spiritus sancti, et ipsius consubstantialis et coaeterni. Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, inquantum sunt, catholica disciplina credi jubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo : nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere.

Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde : mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati. Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere; id est, non in rebus istis, sed in usu earum non legitimo.

vous vous efforcez de gagner à votre hérésie, vous demandez d'où vient le mal. Supposez que je vous rencontre aujourd'hui pour la première fois. Je vous prierais de vouloir bien renoncer un instant à l'opinion qui vous fait croire que vous savez d'où vient le mal, et de tenter avec moi d'aller comme des novices à la découverte d'une chose si importante. Vous me demandez d'où vient le mal, et moi à mon tour je vous demande ce qu'est le mal. De qui l'inquisition est-elle plus raisonnable, de ceux qui cherchent d'où vient une chose sans savoir ce qu'est cette chose, ou bien de celui qui pense à chercher d'abord ce qu'est une chose pour ne pas tomber dans la folle absurdité de chercher l'origine d'une chose inconnue ? [43]

« Mais qui a l'esprit assez aveuglé pour ne pas voir que pour un être le mal est ce qui contrarie la nature ? Ceci posé, votre hérésie s'effondre, car aucune nature n'est le mal si le mal est ce qui contrarie la nature. Cependant vous affirmez que le mal est une nature et une substance...

« Lors donc que dans l'Eglise catholique on dit que Dieu est l'auteur de toutes les natures et de toutes les substances, il est entendu en même temps par ceux qui peuvent l'entendre que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Comment donc celui par qui sont toutes les choses qui sont, serait-il encore celui par qui elles ne sont pas, c'est-à-dire déchoient de leur essence et tendent au non-être, déchéance que la raison la plus évidente déclare être spécifiquement le mal ? Mais votre monde du mal, que vous présentez comme le souverain mal, comment peut-il contrarier la nature ou la substance, puisque vous prétendez qu'il est cette nature et cette substance ? Si cette substance se tourne contre elle-même, elle s'ôte l'être. Si elle continue, alors elle parviendra finalement au souverain mal. Mais elle n'ira pas au bout, car non seulement vous voulez qu'elle soit, mais qu'elle soit éternelle. Ce qui est reconnu comme une substance ne peut donc être le souverain mal. »

43. Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, II, ii, 2, 3, trad. cit. : Saepe atque adeo pene semper, Manichaei, ab iis quibus haeresim vestram persuadere molimini, requiritis unde sit malum... Percunctamini me unde sit malum; at ego vicissim percunctor vos quid sit malum. Cujus est justior inquisitio ? eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant; an ejus qui prius putat esse quaerendum quid sit, ut non ignotae rei (quod absurdissimum est) origo quaeratur ?

« Je vous demande encore : qu'est-ce que le mal ? Si vous dites, c'est ce qui nuit, vous ne mentez pas (...) C'est un fait que tout objet nocif prive de quelque bien la chose à quoi il nuit, car s'il n'ôte aucun bien, il ne nuit en rien. Quoi de plus évident ? (...) Mais ceci posé, je pense qu'on aperçoit la conséquence. Dans cette race que vous présentez comme le souverain mal, on ne peut nuire à aucun être dès là qu'il n'y a rien de bon. Que s'il existe deux natures, comme vous l'affirmez, le royaume de la lumière et le royaume des ténèbres, et si, comme vous le dites, le royaume de la lumière est un Dieu à qui vous attribuez une nature simple où l'on ne peut trouver du plus ni du moins, vous êtes obligés de faire un aveu. L'aveu vous répugne véhémentement mais vous êtes obligés de le faire, et le voici : cette nature qui est le souverain bien (...), cette nature est immuable, impénétrable, incorruptible, inviolable, autrement elle ne serait pas le souverain bien, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur. A une telle nature on ne peut nuire d'aucune façon. Donc, si nuire consiste, comme je l'ai montré, à priver d'un bien, on ne peut nuire au royaume des ténèbres qui ne contient pas de bien, on ne peut nuire au royaume de la lumière qui est inviolable : alors, à qui nuira ce que vous appelez le mal [44] ? »

La doctrine catholique « distingue un bien qui est bien souverainement et par soi, qui ne l'est pas par participation de quelque bien mais par sa nature et son essence propre; et secondement un bien qui participe au bien et tient ce qu'il a du souverain bien, lequel n'en demeure pas moins le bien en soi et ne perd rien de soi. Le bien relatif dont nous venons de parler, la doctrine catholique l'appelle créature. A la créature, quelque chose peut nuire, le manque. Dieu n'est pas l'auteur du manque, car Dieu est l'auteur des existences et, si je puis dire, des essences. On voit ainsi ce que nomme le mal : en toute vérité il ne nomme pas une essence mais une privation, en présence d'une nature à laquelle il puisse nuire [45] ».

« Je vous demanderai ... pour la troisième fois ce que c'est que le mal. Peut-être répondrez-vous que c'est une corruption. Qui pourrait nier que ce soit là le caractère général du mal ? En effet, ce qui attaque la nature, c'est cela qui nuit. Or la corruption n'existe pas en soi mais dans une substance qu'elle corrompt, car la substance n'est pas la corruption même. Donc la chose qui est corrompue par la corruption n'est pas la corruption, n'est pas le mal. En effet, ce qui est corrompu est privé de son intégrité et de sa pureté. Ainsi, ce qui n'a pas de pureté

44. *Ibid.*, II, III, 5, trad. cit.
45. *Ibid.*, II, IV, 6, trad. cit.

dont on puisse le priver ne peut se corrompre. Et ce qui en a est bon certainement par participation à la pureté... Voilà pourquoi la race des ténèbres, si elle manquait de tout bien comme vous le dites, ne pouvait se corrompre : elle n'avait rien que la corruption pût lui ôter [46]. »

Quel est l'enseignement catholique ?

« Une substance créée est sujette à la corruption. En effet, la substance incréée, qui est le souverain bien, est incorruptible. Et la corruption, qui est le souverain mal, ne peut pas se corrompre puisqu'elle n'est pas une substance [47]. »

Les manichéens objectaient aux chrétiens : Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme, s'il savait qu'il allait pécher ? Augustin répond : parce que même de l'homme pécheur Dieu était capable de faire sortir une multitude de biens.

Les manichéens attaquent alors la doctrine chrétienne sur le thème du diable. Si, selon les Chrétiens, c'est le diable qui a séduit l'homme, qui a fait le diable ? Augustin répond : Il s'est fait lui-même diable. Car ce n'est pas par nature, mais en péchant qu'il a été fait diable. En tant qu'il est diable, il est mauvais. Mais Dieu est bon et tout-puissant : même de la malice du diable il peut opérer une multitude de biens [48].

Le mal est une corruption, et cette corruption ne provient pas

46. *Ibid.*, II, V, 7, trad. cit.
47. *Ibid.*, II, VI, 8, trad. cit. Cf. aussi : AUGUSTIN, *De natura boni*, IV : Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum : quod nihil est aliud quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est : nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, XI, 17 : Non enim valent intelligere, omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse, et nisi ab illo vero Deo, a quo omne bonum est, esse non posse : malam vero voluntatem inordinate moveri, bona inferiora superioribus praeponendo. AUGUSTIN, *Contra epist. Fundam.*, 39 (XXXV) : Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem ? Possunt quidem aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala nominari : sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio est. (...) Videre jam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum; et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quod si non invenitur in rebus malum nisi corruptio, et corruptio non est natura; nulla utique natura malum est.
48. AUGUSTIN, *De Gen. contra Manich.*, II, 42 (XXVIII) : Quare fecit Deus hominem, inquiunt, quem peccaturum sciebat ? Quia et de peccante multa bona facere poterat...
Iterum dicunt : Quis fecit diabolum ? Se ipse; non enim natura, sed peccando diabolus factus est (...) Imo malus inquantum diabolus est; sed bonus et omnipotens Deus est, qui etiam de malitia ejus multa justa et bona operatur. Non enim diabolo imputatur, nisi voluntas sua, qua conatur facere male, non Dei providentia, quae de illo bene facit.

du Créateur des natures, mais elle provient de ce que ces natures ont été créées de rien, *ex eo, quod de nihilo factae sunt.* En tant que les natures sont, c'est Dieu qui les a faites. Mais Dieu ne les a pas créées en tant qu'elles sont corruptibles. C'est du néant dont elles sont tirées que provient cette corruptibilité. Il ne faut donc pas dire que Dieu n'aurait pas dû faire les natures corruptibles [49].

Le manichéisme rejetait sur le mythe d'une catastrophe précosmique la responsabilité du mal. C'est une Nature mauvaise qui est responsable du mal qui règne ici-bas. Le monde présent est en effet construit par le mélange du Principe bon et du Principe mauvais. Ce mythe permettait à ses adeptes de rejeter sur un Principe mauvais étranger, situé en dehors d'eux, le mal dont ils étaient en fait les auteurs. Le mythe manichéen constitue une tentative pour rejeter sur un Autre la responsabilité du mal. Augustin dénonce cette mystification :

« Jusqu'alors, en effet, il me semblait que ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne sais quelle nature étrangère qui pèche en nous; et il plaisait à mon orgueil d'être en dehors du péché, et, quand je faisais le mal, de ne pas m'en reconnaître coupable devant vous pour obtenir de vous la guérison de mon âme « pécheresse devant vous », et j'aimais à m'excuser en accusant je ne sais quoi d'autre qui était en moi, sans être moi. Et pourtant c'était tout moi, et mon impiété seule m'avait divisé contre moi-même, et ce péché était d'autant plus incurable que je ne me croyais pas pécheur : mon exécrable iniquité préférait, ô Dieu tout-puissant, votre défaite en moi, pour ma ruine, à votre victoire sur moi, pour mon salut [50]. »

Nous avons déjà relevé comment, dans sa discussion avec le manichéen Félix, Augustin oppose à la solution manichéenne

49. AUGUSTIN, *Contra epist. Fundam.*, 44 : Quapropter quamvis sit malum corruptio, et quamvis non sit a Conditore naturarum, sed ex eo sit, quod de nihilo factae sunt...

Neque illud dixeris : Non faceret Deus naturas corruptibiles. In quantum enim naturae sunt, Deus fecit : in quantum autem corruptibiles, non Deus fecit; non enim est ab illo corruptio, qui solus est incorruptibilis.

50. AUGUSTIN, *Conf.*, V, x, 18, trad. de LABRIOLLE : Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem. Verum autem totum ego eram et adversus me impietas mea me diviserat, et id erat peccatum insanabilius, quo me peccatorem non esse arbitrabar, et execrabilis iniquitas, te, Deus omnipotens, te in me ad perniciem meam, quam me a te ad salutem malle superari.

du problème du mal sa propre solution : s'il y a mal et misère pour l'âme, c'est que toutes les âmes humaines descendent d'Adam qui a péché, et en qui nous avons tous péché.

La théorie augustinienne du péché originel est construite d'une part pour répondre au manichéisme, d'autre part pour répondre à l'hérésie pélagienne.

Dans la notice qu'il a consacrée, dans son *De haeresibus*, au manichéisme, par exemple, Augustin reproche aux manichéens :

« Ils attribuent l'origine des péchés non pas au libre arbitre de la volonté, mais à la substance d'une nation adverse. Dans leurs dogmes, ils prétendent que cette substance mauvaise est mêlée aux hommes; que toute chair est l'œuvre, non de Dieu, mais du mauvais esprit, qui est coéternel à Dieu. D'après eux, la concupiscence charnelle, par laquelle la chair désire contre l'esprit, n'est pas une infirmité qui se trouve en nous à cause de la nature qui a été viciée dans le premier homme; mais ils veulent qu'il y ait une nature contraire, qui adhère à nous de telle sorte que, lorsque nous nous en libérons et nous nous en purifions, elle se sépare de nous, et, dans sa propre nature, vit éternellement; voilà, selon eux, les deux âmes, les deux esprits, l'un bon, et l'autre mauvais, qui sont en conflit dans un même homme, lorsque la chair désire contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. Selon les manichéens, ce vice ne sera jamais guéri, comme nous le disons; mais cette substance du mal sera séparée de nous et dissociée, et, à la fin de cet éon, après la conflagration du monde, sera enchaînée dans un globe, comme dans une éternelle prison [51]. »

Nous n'avons pas ici à aborder pour elle-même la théorie augustinienne du péché originel. Il suffit pour notre propos d'indiquer simplement comment cette théorie a trouvé naissance dans la polémique antimanichéenne, et pour résoudre le pro-

51. AUGUSTIN, *De haer.*, XLVI (notice sur les Manichéens) : Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis, sed substantiae tribuunt gentis adversae : quam dogmatizantes esse hominibus mixtam, omnem carnem non Dei, sed malae mentis perhibent esse opificium, quae a contrario principio Deo coaeterna est. Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem; sed substantiam volunt esse contrariam, sic nobis adhaerentem, ut quando liberamur atque purgamur, separetur a nobis, et in sua natura etiam ipsa immortaliter vivat : easque duas animas, vel duas mentes, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Nec in nobis sanatum hoc vitium, sicuti nos dicimus, nunquam futurum : sed a nobis sejunctam atque seclusam substantiam istam mali, et finito isto saeculo post conflagrationem mundi in globo quodam, tanquam in carcere sempiterno, esse victuram.

blème du mal. Lorsque saint Augustin oppose au manichéisme que le mal ne provient pas d'une mythique substance incréée, mais de la liberté humaine, il exprime certainement la pensée constante de l'Eglise. C'est bien l'homme qui fait le mal, librement, et il ne saurait rejeter la responsabilité de ses actes sur aucune « Substance » ou « Nature » étrangère. Tant que saint Augustin demeure sur ce plan critique, il a sans nul doute raison. Lorsqu'il édifie sa théorie d'une transmission de la nature humaine viciée à partir d'un premier individu, nombre d'objections, aussi bien du point de vue philosophique, que du point de vue biblique, sont possibles.

Il y a donc, selon saint Augustin, deux explications au mal. Une explication qui fait appel aux conditions mêmes de la création : la créature, n'étant pas divine, ni partie de Dieu, ni engendrée de Dieu, est nécessairement corruptible, parce que créée de rien. La corruption est un indice naturel, inévitable, de la condition d'être créé. Ou tout au moins la possibilité de se corrompre. Ici s'insère la deuxième explication : l'accident survenu, au commencement de l'histoire humaine ; le péché d'Adam et Eve. Si Adam et Eve n'avaient pas péché, la condition humaine serait autre qu'elle ne l'est aujourd'hui. Nous ne serions pas mortels, car Dieu, par grâce, nous aurait accordé l'immortalité; nous ne serions pas prisonniers de la concupiscence. L'amour lui-même, la sexualité ne seraient pas ce qu'ils sont aujourd'hui.

La réponse d'Augustin à la question posée par le manichéisme, comme par toute la Gnose, *Unde malum* ?, est donc double :

1. D'une part, nous dit saint Augustin, la corruption provient de ce que les natures qui peuvent se corrompre ne sont pas engendrées *de Deo,* mais créées par lui *de nihilo* [52].

2. D'autre part, le péché originel. La nature humaine a mérité, en Adam, le châtiment [53].

Aujourd'hui, au xx[e] siècle, bénéficiant de la réflexion antérieure de siècles de pensée chrétienne et non chrétienne, et profitant aussi de certaines rectifications de perspective imposées par une lecture plus positive de notre expérience cosmique, biologique et historique, nous pourrions dire, sans modifier beaucoup les deux principes de solutions proposés par saint Augustin : Il y a en effet deux causes, ou deux séries de causes, au mal :

52. Augustin, *Contra epist. Fundam.*, 41 : Primo enim brevissime responderi potest quaerentibus unde corruptio est, cum dicitur, ex eo quod hae naturae quae corrumpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de nihilo factae sunt.

53. *Ibid.*, 43 : Hoc namque humana natura in Adam meruit.

1. En vertu même de la création, par le fait même d'une création qui se fait et qui est inachevée, par le fait même d'un « arrangement » tâtonnant, il y a, dans la création, de la douleur, de l'échec. Nous retrouverons plus loin, dans un chapitre spécialement consacré à ce point, la question de savoir pourquoi la liberté humaine en particulier implique et requiert cette possibilité d'échec. Pourquoi la liberté humaine, la nature humaine, ne peut pas être créée achevée, parfaite, d'un seul coup, dès le commencement. Nous verrons la réponse d'un saint Irénée à cette question.

2. La liberté humaine introduit dans le monde un mal qui n'est plus naturel, biologique, cosmique, mais proprement pervers, supplémentaire. Lorsque l'homme massacre, opprime ou torture l'homme, nous sommes vraiment au plan spécifique du mal humain, et non plus au plan biologique de la douleur que le tigre ou le lion infligent à la biche en la dévorant.

Il y a donc bien, en effet, au problème du mal, deux séries de causes distinctes. Un mal qui est antérieur à l'homme, qui fait partie, si l'on peut dire, par construction, de la réalité physique et biologique (ainsi l'entredévorement des animaux). Un mal spécifiquement humain, gratuit, proprement pervers, le mal que la liberté humaine introduit dans le monde.

Après saint Augustin, la polémique antimanichéenne se poursuit pendant des siècles, dans des traités, dans des dialogues. Nous ne ferons pas l'inventaire de cette polémique. Elle a donné naissance à des livres intéressants, mais où les arguments se répètent indéfiniment, sans qu'apparaisse grand-chose de nouveau. Nous glanerons, parmi les traités antimanichéens postérieurs à saint Augustin, quelques textes importants.

ÉVODIUS

Evodius, dans son traité *De fide contra Manichaeos* [53 *bis*], argumente ainsi. Nous résumons :

I. Unique est Dieu, Père, Fils et saint Esprit; invisible, incompréhensible, inviolable, insouillable, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible; lui-même est vraiment lumière, vie et vérité; il est bon, suprême, et tout ce que le

53 *bis*. Ce traité se trouve, dans l'édition des Bénédictins de S. Maur, en appendice au tome des Œuvres d'Augustin consacré aux traités antimanichéens : t. VIII, Pars prior. Nous suivons dans notre résumé l'ordre des paragraphes, indiqués en chiffres romains.

langage humain peut formuler à son sujet. De lui viennent toutes choses, par lui sont toutes choses; toutes choses par lui et en lui ont été créées, comme cela est manifeste dans les deux Testaments pour ceux qui les lisent en cherchant humblement et pieusement; à lui soit la gloire, l'honneur et la puissance dans les siècles des siècles. Amen.

II. A ce Dieu unique, Manichée prétend qu'est opposé on ne sait quel prince d'une race de ténèbres; il assure que ce prince des ténèbres est inengendré, et qu'il n'a pas d'auteur, par lequel il serait créé. S'il est inengendré, et non-créé, il est immortel par soi; et s'il est immortel par soi, ce n'est donc pas Dieu qui seul possède l'immortalité ; et l'Apôtre sera donc déclaré menteur, lui qui dit de Dieu que lui seul possède l'immortalité... (*I Tim.*, 6, 16).

III. Elle est donc fausse, l'assertion de Manichée, selon laquelle on ne sait quelle nature du mal, avec son prince, n'a pas d'auteur, mais est inengendrée. Dieu est-il inengendré, inengendrée aussi la nation des ténèbres ? L'inengendré ne peut être contraire et opposé, comme Mani le prétend, à l'inengendré, ni le voyant au voyant, le régnant au régnant, le vivant au vivant, l'éternel à l'éternel. L'inengendré et l'inengendré, l'éternel et l'éternel, en tant qu'ils sont inengendrés et éternels, ne peuvent être des contraires.

IV. Si quelqu'un se demande ce que c'est que le mal, qu'il écoute l'Apôtre disant : La racine de tous les maux, c'est l'avarice, l'amour de l'argent (*I Tim.*, 6, 10).

V. La cupidité, en chaque homme, n'est pas naturelle, mais volontaire. Manichée lui-même ne peut pas ne pas avouer que les âmes, qu'il considère pourtant comme étant de la substance divine, pèchent par leur propre volonté. Car dans le deuxième livre du Trésor il dit : « Ceux qui par leur propre négligence ont omis de se purifier de la faute (...), n'ont pas obéi aux ordres divins, n'ont pas voulu observer la loi qui leur a été donnée par leur libérateur... », etc... De même, dans l'*Epître du Fondement*, il s'exprime ainsi au sujet de ces âmes qui « par amour du monde ont erré loin de leur nature première lumineuse... ».

VIII. Pécher, qu'est-ce donc sinon ne pas se tenir dans les préceptes de la vérité ou dans la vérité elle-même ? Si ce n'est pas volontairement que les pécheurs pèchent, c'est injustement qu'ils sont jugés.

IX. Le mal ne saurait être une nature, ni une substance, ni une vie; car ces choses-là, nature, substance, vie, sont bonnes en tant qu'elles sont. Tout ce qu'on appelle mal, parmi les hommes, est péché et peine. Le péché est l'œuvre de l'âme raisonnable, qui est pourvue du libre arbitre de la volonté; et la peine est infligée par la justice de Dieu, qui ne fait rien d'injuste.

Les manichéens au contraire prétendent que l'âme n'a pas de volonté libre.

X. Qui ne voit qu'il est absurde de donner des préceptes à qui n'est pas libre de faire ce qu'on lui demande; qu'il est injuste de condamner celui qui n'a pas eu le pouvoir d'accomplir ce qui lui a été ordonné ? Ils ne voient pas, les malheureux, que c'est à Dieu qu'ils attribuent ces injustices.

Le *De fide contra Manichaeos* insiste sur la liberté de Dieu dans la théologie chrétienne, par opposition à la nécessité qui pèse sur le dieu manichéen. Le Dieu chrétien est librement créateur, souverainement. Il dit, et les choses sont créées. Dans le système manichéen, au contraire, ce sont les puissances du mal, c'est le prince des ténèbres et sa nation, c'est la matière inquiète et instable qui ont l'initiative. C'est à cause de l'invasion du royaume de lumière par la nation de ténèbres que le principe bon est amené à créer le monde, en se servant de la matière mauvaise. *Manichaeus enim duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram malam : bonam quae fecit mundum, malam de qua factus est mundus* (XLIX). C'est donc pressé par une nécessité, par un danger redoutable, que le Principe bon se décide à faire le monde et tout ce qu'il contient. Et pour ce faire, il a encore besoin de la matière. C'est précisément ce mythe théomachique que le Code sacerdotal avait repoussé, et avec lui toute la pensée hébraïque. C'est encore ce même mythe théomachique que la pensée chrétienne rejette, dans le manichéisme, en affirmant, comme l'Ecole sacerdotale, l'absolue liberté et souveraineté du Dieu créateur [54].

De même qu'il est libre dans l'œuvre créatrice, le Dieu du christianisme est libre dans l'Incarnation, et dans la Passion. Dans le système manichéen, le Principe bon subit passivement l'assaut des forces mauvaises. Il est atteint dans sa substance même. C'est pour se défendre, pour défendre son royaume, pour protéger ses ressortissants, qu'il accepte le combat.

Dans le christianisme, au contraire, Dieu demeure transcen-

54. Evodius, *De fide contra Manichaeos*, XLI : Sed non mirum quod ita caeci estis, ut non posse ab omnipotente Deo ista fieri putetis : cum etiam dicatis mundum, vel omnia quae facta sunt, non potuisse aliter facere Deum, nisi magna et miserabili necessitate, et nisi esset materia quae illum ad operationem mundi adjuvaret, ut inde posset partem suam liberare. Eligite ergo nunc quid sequi velitis : Deum minus potentem et infirmum, qui necessitate partis suae in miseria constitutae, a materia quam ipse non fecerat, ut mundum faceret adjutus est; an Deum omnipotentem qui nulla necessitate, sed propria voluntate et summa potestate, *dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt; qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt. Ibid.*, XXII : Nullam ergo necessitatem patitur Deus, neque necessitate facit, quae facit, sed summa et ineffabili voluntate ac potestate.

dant. Il n'est jamais aliéné, ni dans la création, ni par l'incarnation [55].

Les manichéens prétendent que le Christ naît chaque jour, que chaque jour il souffre, que chaque jour il meurt. Non pas comme nous, chrétiens, le croyons : en ceux qui souffrent et meurent pour le nom de Jésus, Jésus est réellement présent; il est présent dans l'Eglise persécutée; il est présent dans les martyrs, dans tous les témoins de la justice. Non, ce que prétendent les manichéens, c'est que Jésus est présent dans les courges, dans les poireaux, dans les cloportes [56].

Il y a plus grave encore. A la fin de l'*Epître du Fondement*, Mani assure que la part de Dieu qui est mêlée dans la matière ne pourra pas tout entière retourner à sa liberté première [57]. Une partie de Dieu sera donc éternellement perdue ?

Enfin les manichéens prétendent que la chair ne pourra ressusciter, puisqu'elle a pour auteur le Prince des Ténèbres [58].

Dites-vous bien, ô manichéens : nous ne sommes pas une partie de Dieu, mais nous sommes son œuvre. Dites-vous ceci : Si Dieu

55. *Ibid.*, XXVI : Quia potestate ac voluntate Verbum caro factum est, et natus, et passus, et mortuus, et resurrexit, nulla sua necessitate, sed voluntate et potestate : cujus nulla pars aliquando depraedata, nulla nunc usque captiva est, non solum divinae, sed nec ipsius mortalis quam suscepit : sed nec unquam capi poterit, nisi ab eis qui ei per fidem voluerint mundo corde conjungi. Non sicut deus Manichaei, qui necessitatis malo pressus, hodie hic ex parte, quod negare non possunt, in miseriis et calamitatibus volutatur. *Ibid.*, XXX : Nos enim credimus, ut in Evangelio scriptum est, quia Christus voluit pati, et quando voluit passus est. *Ibid.*, XXVI : Totum autem hoc nulla fecit necessitate. Unde ipse dicit : *Propter hoc me Pater diligit, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam illam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso... potestatem habeo iterum sumendi eam* (*Joan.*, X, 17). Non ergo mali necessitate amisit eam. Voluit enim, ut illa quae in passione ejus facta sunt, omnia fierent ad humanam naturam docendam, non ad suam tuendam. *Ibid.*, XXXI : Nam deus vester, o Manichaei, labe ac vastitate impendente pressus est; non libera voluntate processit ad pugnam, sed necessitate compulsus est; nec praestare aliquid voluit, sed resistere conabatur. Qui etiam in sua substantia, non in suscepto mortali corpore, devoratus atque commixtus est : qui ex parte hodie tenetur, ex parte in globo semper tenebitur.

56. *Ibid.*, XXXIV : Dicitis magno errore, sed tamen dicitis, Christum quotidie nasci, quotidie pati, quotidie mori. Numquid forte in iis qui credunt, et pro nomine ipsius tribulationes mortemque patiuntur ? Non, inquiunt, sed in cucurbitis, et in porris, et in portulaca, et in caeteris hujusmodi rebus.

57. *Ibid.*, XII : Dicit enim in fine ipsius epistolae (= Fundamenti) ipsam Dei partem quae commixta est, non totam posse revocari ad pristinam libertatem.

58. *Ibid.*, XL : Et vos contra reclamatis, carnem hominis non posse resurgere, et eam tenebrarum principem habere auctorem.

a souffert par nécessité, et n'a pas pu échapper autrement qu'en laissant une partie de lui-même subir préjudice, qui donc pourra jamais être libéré de telles nécessités ? Qui donc sera protégé par Dieu, si Dieu n'a pas été capable de se protéger lui-même ? Quand pourra-t-il me libérer de la nécessité de cette captivité, lui qui n'a pas pu me garder dans l'intégrité de son royaume ? Il ne m'a pas abandonné alors que j'étais pécheur, mais c'est lui-même qui m'a envoyé au péché... [59].

LÉON LE GRAND

Léon le Grand, dans l'*Epître XV*, expose et condamne la doctrine des priscillianistes. Du point de vue métaphysique, les thèses priscillianistes sont parentes des thèses manichéennes, et, sur certains points, avec les thèses origénistes. Les priscillianistes, écrit Léon le Grand, assurent que l'âme humaine est de substance divine, et que la nature de notre âme ne diffère pas de la nature du Créateur. Cette doctrine impie, qui procède de certains philosophes et des manichéens, la foi catholique la condamne, sachant qu'aucune créature, aussi sublime et excellente soit-elle, n'est de nature divine. Ce qui est de Dieu même, c'est-à-dire ce que Dieu lui-même est, n'est rien d'autre que le Fils et l'Esprit saint. A part cette Divinité unique, consubstantielle, éternelle et inaltérable de la Trinité, il n'y a rien, parmi toutes les créatures, qui ne soit créé en son commencement, de rien [60].

Les priscillianistes disent encore que le diable n'a jamais été

59. *Ibid.*, XLIX : Dicite vobis, Non sumus partes ejus, sed sumus opera ejus. Dicite vobis, Si Deus necessitate passus est, et evadere aliter non potuit, nisi partis suae pateretur detrimentum; quis aliquando poterit de talibus necessitatibus liberari ? Aut quis erit qui protegatur a Deo non valente se ipsum protegere ? Aut quando me de hac necessitate captivitatis poterit liberare, qui me in integris regnis custodire non potuit ? Non enim peccantem me inde dimisit, sed ad peccata ipsa me misit...

60. LÉON LE GRAND, *Epist.*, XV, v, *PL*, LIV, 682 : ... Animam hominis divinae asserant esse substantiae, nec a natura creatoris sui conditionis nostrae distare naturam. Quam impietatem ex philosophorum quorumdam et Manichaeorum opinione manantem catholica fides damnat : sciens nullam tam sublimem tamque praecipuam esse facturam, cui Deus ipse natura sit. Quod enim de ipso est, id est quod ipse, neque id aliud est quam Filius et Spiritus sanctus. Praeter hanc autem summae Trinitatis unam, consubstantialem, et sempiternam, atque incommutabilem Deitatem, nihil omnium creaturarum est quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit.

bon, et que sa nature n'est pas l'œuvre de Dieu, mais qu'il a émergé du chaos et des ténèbres, car il n'a pas de créateur, mais il est lui-même le principe et la substance de tout mal. Tandis que la foi véritable, catholique, reconnaît que la substance de toutes les créatures, spirituelles ou corporelles, est bonne, et qu'il n'y a pas de nature du mal. Car c'est Dieu qui est le créateur de l'universalité des êtres, et il n'a rien fait qui ne soit bon. D'où il résulte que la diable aussi serait bon, s'il était demeuré dans la condition en laquelle il a été créé [61].

C'est une thèse constante de la pensée chrétienne orthodoxe que le diable a été créé bon, et qu'il n'est devenu mauvais que par sa propre liberté. Nous avons vu, en ce sens, des textes d'Origène et d'Augustin. On reconnaît, dans le texte ici cité de Léon le Grand, des vestiges de l'antique mythologie babylonienne : le principe du mal émerge du Chaos primordial — d'un Urgrund primordial diront les théosophes allemands.

Léon le Grand poursuit son analyse : Ils condamnent le mariage, et ont horreur de la procréation, ce en quoi, comme presque toujours, ils pensent comme les manichéens [62].

Ils prétendent que la création des corps humains est l'œuvre du diable, et que les spermes fécondants dans l'utérus des femmes sont l'œuvre des démons; c'est pourquoi ils rejettent la foi en la résurrection de la chair, parce que la formation du corps n'est pas convenable eu égard à la dignité de l'âme [63].

Ils enseignent que les âmes insérées dans les corps humains ont existé sans corps, et ont péché dans une demeure céleste, et que, à cause de ce péché, elles ont été précipitées des hauteurs dans les lieux inférieurs, et, par l'intermédiaire de puissances aériennes et sidérales, les unes plus dures, les autres plus douces, ont été enfermées dans des corps, selon un sort divers et une condition dissemblable; en sorte que tout ce qui arrive, en cette

61. *Ibid.*, XV, VI, *PL*, LIV, 683 : ... Eos dicere quod diabolus numquam fuerit bonus, nec natura ejus opificium Dei sit, sed eum ex chao et tenebris emersisse : quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia : cum fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confiteatur substantiam, et mali nullam esse naturam : quia Deus est, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret.

62. *Ibid.*, XV, VII, *PL*, LIV, 683 : ... Nuptias damnant, et procreationem nascentium perhorrescunt, in quo sicut pene in omnibus, cum Manichaeorum profanitate concordant.

63. *Ibid.*, XV, VIII, *PL*, LIV, 684 : ... Ipsorum est, plasmationem humanorum corporum diaboli esse figmentum, et semina conceptionum opera daemonum in mulierum uteris figurari : propter quod resurrectionem carnis non esse credendam, quia concretio corporis non sit congruens animae dignitati.

vie, de divers et d'inégal, paraît provenir de causes antécédentes à savoir des péchés antérieurement commis. Mais la foi catholique rejette loin du corps de son unité ces docteurs, elle qui enseigne d'une manière constante et véridique que les âmes des hommes, avant d'être insufflées dans leurs corps, n'existent pas, et qu'elles ne sont pas incorporées par un autre que par Dieu le créateur qui est créateur des âmes et des corps [64].

On reconnaît ici des thèmes origénistes, et ces thèmes auront la vie longue. Nous citons, dans notre *Conclusion*, quelques témoins qui attestent la permanence de ces thèmes au Moyen-Age, et chez Schelling encore on les verra resurgir (cf. Appendice).

DIADOQUE DE PHOTICÉE

« Le mal n'a pas de nature et personne non plus n'est mauvais naturellement; car Dieu n'a rien fait de mauvais. Mais quand, par le désir du cœur, on donne forme à ce qui n'a pas de substance, alors commence d'être ce que voudrait celui qui fait cela... [65]. »

PSEUDO-DENYS

Certains textes du Pseudo-Denys portent contre le dualisme manichéen et formulent les principes de l'ontologie chrétienne orthodoxe :

« Le mal ne procède pas du Bien, ou du moins, s'il procède du Bien, ce n'est pas en tant que mal. Ce n'est pas au feu qu'il appartient de refroidir ni au Bien de produire son contraire.

64. *Ibid.*, XV, X, *PL*, LIV, 684 : ... Referuntur asserere, animas quae humanis corporibus inseruntur fuisse sine corpore, et in coelesti habitatione peccasse, atque ob hoc a sublimibus ad inferiora delapsas, et per aerias ac sideras potestates, alias duriores, alias mitiores, corporibus esse conclusas, sorte diversa et conditione dissimili : ut quidquid in hac vita varie et inaequaliter provenit, ex praecedentibus causis videatur accidere. (...) Sed omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum.

65. DIADOQUE DE PHOTICÉE, *Cent chapitres gnostiques*, III, trad. É. DES PLACES, *SC*, p. 86 : Τὸ κακὸν οὔτε ἐν φύσει ἐστὶν οὔτε μὴν φύσει τίς ἐστι κακὸς· κακὸν γάρ τι ὁ Θεὸς οὐκ ἐποίησεν...

S'il est vrai que tout être procède du Bien (car la nature du Bien est de produire et de conserver les êtres tandis que le mal les corrompt et les détruit), il n'est rien dans les êtres qui procède du mal, et on ne saurait parler de mal absolu, puisqu'un tel mal se détruirait lui-même. S'il en va autrement, c'est que le mal n'est pas entièrement mal, mais qu'il participe en quelque façon au Bien et que bonne est la cause de tout ce qu'il possède d'être [66]. »

« Mais à vrai dire, il faut répondre que ce n'est pas le mal en tant que mal qui produit ni essence ni devenir, et que son seul rôle est de pervertir et de détruire, autant qu'il le peut, la substance des êtres. Si l'on prétend, en effet, qu'il est lui-même générateur et qu'il engendre ceci par le fait même qu'il corrompt cela, nous aurons raison d'objecter que ce n'est pas en tant que corruption qu'il engendre, car, en tant que corruption et que mal, son œuvre unique est de corrompre et de pervertir; c'est du Bien que procèdent tout engendrement et toute essence. En soi le mal est pure corruption; s'il engendre, c'est par l'entremise du Bien. En tant que mal, il n'est ni être ni producteur d'être. » (IV, 20, 717 B.)

« Ce qui n'a aucune part au Bien n'existe point ni n'appartient à rien de ce qui existe. C'est par l'existence du Bien que le mélange (du bien et du mal) se rencontre dans les êtres et les êtres où il apparaît n'existent, comme il n'existe lui-même, que dans la mesure de sa participation au Bien... (On sait que) quiconque n'aurait aucune part d'aucune façon à l'Etre pur serait pur néant [67]. »

« Mais il n'est pas moins impossible de concevoir à l'origine des êtres deux principes opposés qui lutteraient entre eux et dont la lutte se manifesterait à l'intérieur de l'univers : en ce cas, Dieu même n'échapperait ni au souci ni à la contrariété, puisqu'un autre Principe viendrait le troubler. De plus, l'univers entier serait voué au désordre et connaîtrait un perpétuel combat... [68]. »

« Qu'une même réalité soit sous le même rapport en lutte avec elle-même, cela est totalement impossible. Donc le mal n'est pas un être. » (*Ibid.*, 721 B.)

« Les démons eux-mêmes ne sont pas naturellement mauvais.

66. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 19, *PG*, III, 716, trad. M. de Gandillac, *Œuvres du Pseudo-Denys*, Paris, 1943.

67. *Ibid.*, IV, 20, *PG*, III, 720 D, trad. cit., p. 114 : Τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ὄν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι.

68. *Ibid.*, IV, 21, *PG*, III, 721 D, trad. cit., p. 116 : Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι, καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις, καὶ ἐν τῷ παντί, καὶ μαχομένας.

S'ils étaient naturellement mauvais, ils ne procéderaient pas du Bien, ils ne compteraient pas au rang des êtres, et d'ailleurs comment se seraient-ils séparés des bons anges si leur nature avait été mauvaise de toute éternité ? » (IV, 23, 724 C.)

« S'ils n'ont pas toujours été mauvais, leur malice n'est point naturelle, mais elle tient plutôt à une déficience dans les biens angéliques. Et ils ne sont pas totalement privés de bien, puisqu'ils possèdent l'existence, la vie, l'intelligence et qu'il existe au demeurant en eux un certain appétit... Le mal qui est en eux, c'est une déviation, un abandon des biens qui leur conviennent, un insuccès, une imperfection, une défaillance, un affaiblissement de la puissance qui conservait leur perfection, un faux pas et une chute. » (IV, 23, 725 B.) « La race des démons n'est donc pas mauvaise en tant qu'elle se conforme à sa nature, mais bien en tant qu'elle ne s'y conforme pas. Le bien dont ils furent dotés ne s'est aucunement altéré, mais c'est volontairement qu'ils sont déchus. » (725 C.) « Le mal... ne nous appartient pas, ni aux démons ni à nous-mêmes, en tant que mal positif, mais à titre de défaillance et d'imperfection des biens qui nous sont propres. » (IV, 24, 728 A.) « Ce n'est pas non plus à la nature entière qu'on peut reprocher d'être mauvaise. » (IV, 26, 728 C.) « Aucune nature n'est donc mauvaise qu'autant qu'elle s'oppose à elle-même et qu'elle se prive de ce qui lui appartient naturellement. Il en résulte qu'aucune nature n'est en soi mauvaise, mais c'est un mal pour la nature que de ne pas atteindre à la perfection de ce qui lui appartient naturellement en propre. » *(Ibid.)* « Le mal n'appartient pas non plus aux corps... Que le corps... ne soit pas pour l'âme la source de son mal, c'est chose évidente, puisque, même privée du corps, l'âme peut succomber au mal, comme c'est le cas chez les démons. Qu'il s'agisse des intelligences, des âmes ou des corps, le mal consiste toujours en ceci, que la possession de leur bien propre s'affaiblit et déchoit. » (IV, 27, 728 D.) « Il n'est pas moins faux de répéter ce lieu commun : « C'est dans la matière en tant que telle que « réside le mal. » Car, à vrai dire, la matière elle-même participe à l'ordre, à la beauté et à la forme... » (IV, 28, 729 A.) « Le mal psychique ne vient pas de la matière, mais d'un mouvement de désordre, et de rébellion. » (*Ibid.*, 729 B.)

« Au mal n'attribuons donc qu'une existence accidentelle, d'origine étrangère et n'ayant pas son principe propre en soi-même. » (IV, 32, 732 C.) « Le mal, en tant que mal, n'existe ni n'appartient à ce qui existe. Et rien de ce qui existe n'échappe à la Providence, car le mal n'existe pas si on le suppose sans mélange avec le Bien... Aussi bien refuserons-nous de dire avec le vulgaire que la Providence devrait bien nous pousser à la vertu, fût-ce contre notre gré. Détruire la nature n'est pas le

fait de la Providence. En tant que Providence conservatrice de chaque nature, elle s'exerce à l'égard des êtres doués de liberté en tenant compte de cette liberté même. » (IV, 33, 733 B.) « Il n'est donc pas vrai de dire ni que le mal est être, ni qu'il appartient aux êtres. En tant que mal il n'existe aucunement... Ce que les démons possèdent d'être, ils le doivent au Bien, et cet être est bon. » (IV, 34, 733 C.)

JEAN PHILOPON

Dans son traité sur la création du monde, à propos de *Gen.*, I, 2, Jean Philopon expose, s'inspirant d'Aristote, que l'obscurité n'est pas une substance ni une qualité, mais une privation de son contraire, la lumière. Ces remarques sont dirigées contre ce que Jean Philopon appelle la mythologie manichéenne [69].

A propos du texte de *Gen.*, I, 31 : « Dieu vit que cela était très bon », Jean Philopon pose la question : Comment résoudrons-nous la difficulté mise en avant par les manichéens : si tout est très bon, d'où vient donc le mal ? Si toutes choses, disent-ils, sont très bonnes, d'où viennent donc les maux qui sont dans le monde ? Jean Philopon répond, avec toute la tradition chrétienne orthodoxe : Toutes les choses que Dieu a créées sont très bonnes. Dieu n'a créé aucun des maux, et les maux n'ont pas d'hypostase substantielle en eux-mêmes, mais le mal vient de notre libre arbitre. Le mal est l'œuvre de la volonté [70]. Le mal n'est rien de substantiel, mais la cause du mal, c'est le mauvais usage des énergies naturelles par notre libre arbitre. Le libre arbitre n'est pas lui-même un mal. D'une manière générale, il n'y a dans le monde aucun mal substantiel et il n'y a pas de substance du mal; le mal résulte du mauvais usage des énergies naturelles par notre libre arbitre. Ainsi, l'adultère est un mal. En quoi est-il un mal ? Est-ce par l'union en elle-même de l'homme et de la femme ? S'il en était ainsi, l'union qui est selon la loi, et en vue de la procréation des enfants, serait aussi un mal. Dans ce cas, nos adversaires ne devraient pas dire que c'est l'adultère qui est un mal, mais simplement l'union de l'homme et de la femme. Si toute union est un mal, la procréation des enfants aussi est un mal, et son résultat : les hommes. Si la génération est un mal parce qu'elle conjoint l'âme à un corps, la corruption est donc un bien, elle qui délie l'âme du corps. Que personne donc ne fasse reproche aux meurtriers qui accomplissent une œuvre bonne, la mort, en séparant l'âme du corps. Et celui qui est cause de meurtres n'est donc pas mauvais, mais bon. En fait, si le meurtre est un mal, la procréation est un bien, et un bien aussi la cause de la procréation : l'union de l'homme et de la femme. Et l'adultère est mauvais, non pas à cause de l'union en elle-même, mais parce que celui qui commet l'adultère va avec une femme qui est mariée à un autre [71].

69. Jean Philopon, *De opificio mundi*, II, 6, éd. G. Reichardt, p. 69.
70. *Ibid.*, VII, 10, éd. cit., p. 299-300.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE

« D'où donc est-il venu à l'esprit des très pervers manichéens d'établir deux principes incréés et sans commencement : le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres qu'ils ont aussi appelées Matière? Qui, en effet, ne réfutera pas sur le champ l'absurdité (des manichéens) ?... Le principe, en effet, est la cause et l'origine de toute chose et n'a rien au-dessus de lui, de façon à être proprement un principe. Or, lequel des deux principes des manichéens dirons-nous être la cause de l'autre, de façon que nous puissions lui donner le nom de principe ? Le Bien est-il la cause du Mal, ou, au contraire, le Mal est-il la cause du Bien ? Et comment est-il possible que ce qui est bon par essence, soit la cause, la source et l'origine de la substance du Mal ? Ou que, d'autre part, le Mal donne naissance à la nature du Bien qui lui est totalement étranger et contraire ? Le Bien et le Mal prétendent donc tous les deux à tort au nom de principe, puisque aucun n'est supérieur à l'autre ou ne le surpasse en rien [72]. »

« Il dit cependant : « Chacun d'eux, en effet, est incréé et « sans commencement, et le Bien qui est la Lumière et le Mal « qui est à la fois les Ténèbres et la Matière, et ils n'ont rien « de commun l'un avec l'autre. »

« Eh quoi ! Réponds à mes questions. Déclarerons-nous aussi que les deux principes sont infinis ? A ce qui est incréé et sans commencement appartient, en effet, nécessairement aussi l'infini. Et l'infini a comme propriété d'être incorporel. Et ce qui est

71. *Ibid.*, VII, 11, éd. cit., p. 301-302.
72. Sévère d'Antioche, patriarche d'Antioche, 512-518, *CXXIII^e homélie*, trad. M. A. Kugener et F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, II, Bruxelles, 1912, p. 89.

incorporel est évidemment aussi intellectuel. Et comment n'est-il pas manifestement de la dernière folie de dire que la Matière est immatérielle et intellectuelle ? Et si tous deux sont infinis et ne sont retenus nulle part, il est de toute nécessité que des choses tout à fait contraires et opposées et qui par nature ne s'accordent pas ensemble se mélangent. Et dès lors il n'y a plus deux principes, mais un seul principe, mélangé et mêlé. Si, au contraire, chacun d'eux est séparé et a un lieu propre, ils sont finis. Et les choses finies se trouvent nécessairement aussi dans des corps, fût-ce non épais et denses, mais subtils. Les corps ont, en effet, comme propriété d'être finis. Et si (les deux principes) sont finis et (s'ils sont) des corps, comment sont-ils incréés et sans commencement ? Et qu'est-ce qui les sépare donc l'un de l'autre et les empêche de se mélanger ? Il est nécessaire, en effet, qu'il y ait quelque troisième (principe), sans commencement et incréé, pour séparer l'un de l'autre, en tout temps et constamment, le Bien et le Mal, ces natures ennemies et adversaires l'une de l'autre, sans commencement et incréées. Il y a par conséquent trois principes et non pas deux... [73]. »

TIMOTHÉE DE CONSTANTINOPLE

Vers 600, Timothée de Constantinople consacre une notice au manichéisme. Nous pouvons y lire ce qu'il reproche aux manichéens.

« Les manichéens, écrit-il, blasphèment en posant une dyade, une dualité de principes divins de force égale et opposés. L'un serait la cause de la lumière, l'autre de l'obscurité. Ils divinisent le soleil et la lune. Ils appellent le diable archonte de la matière. Ils prétendent que le mariage est une institution du démon. Ils appellent injustice l'aumône que l'on donne aux indigents. Ils disent que le Seigneur n'a rien assumé d'humain en s'incarnant. Et ils évacuent la croix, la mort (du Seigneur) et sa résurrection comme n'étant qu'une apparence. Ils affirment la métensomatose des âmes dans des bêtes sauvages, dans des oiseaux, et dans les bestiaux. Ils disent que tout est animé : le feu, l'air, la terre, l'eau, les plantes, les arbres et les semences... C'est de Marcion et des Mages perses que Mani a pris sa doctrine des deux principes, comme j'ai dit. L'un, selon lui, c'est le Dieu qui est au-

73. *Ibid.*, trad. cit.

dessus de toutes choses; l'autre domine sur notre monde, jusqu'au troisième ciel. C'est lui le diable, qui a donné la Loi de Moïse; c'est lui qui a envoyé les prophètes. Mani ne reçoit pas la Loi donnée par Moïse, ni les prophètes... Il ne croit pas à la résurrection [74]. »

DISPUTES ENTRE MANICHÉENS ET CHRÉTIENS

Après ceux de saint Augustin, nous avons la chance de pouvoir lire plusieurs *dialogues* entre chrétiens et manichéens, dialogues dont les actes nous ont été conservés, ou dialogues fictifs qui mettent en présence d'une manière très vivante les propagonistes des deux visions du monde.

Ces dialogues sont souvent pleins d'intérêt. Nous ne pouvons entreprendre ici de les résumer, mais, à titre d'échantillon, donnons quelques répliques de quelques-uns d'entre eux.

Sous le règne de Justinien, une controverse met aux prises Photius le manichéen avec Paul le chrétien.

Le manichéen pose immédiatement la question centrale qui est en effet le lieu des oppositions entre christianisme et manichéisme :

Le manichéen : — Puisque toi et moi nous sommes d'accord pour dire que ces âmes sont rationnelles et intellectuelles, d'où tiennent-elles donc leur existence ? Est-ce de la substance divine, puisque nous professons aussi son existence, ou bien d'ailleurs [75] ?

74. Timothée de Constantinople, *De recept. haer.*, notice sur les manichéens, *PG*, LXXXVI, I, 19 : Οὗτοι ἰσοσθενῆ καὶ ἀντίθετον δυάδα βλασφημοῦσι θεότητος· τὴν μὲν φωτὸς, τὴν δὲ σκότους παραίτιον. Καὶ ἥλιον καὶ σελήνην θεοποιοῦσι· καὶ τὸν διάβολον ἄρχοντα τῆς ὕλης προσαγορεύουσι· καὶ τὸν γάμον, νομοθεσίαν τοῦ δαίμονος· καὶ τὴν εἰς τοὺς δεομένους μετάδοσιν, καλοῦσιν ἀνομίαν. Τὸν δὲ κύριον οὐδὲν εἰληφέναι σαρκωθέντα, ἀνθρώπινον. Καὶ τὸν σταυρὸν, καὶ τὸν θάνατον, καὶ τὴν ἀνάστασιν, ὡς δόκησιν διασύρουσι. Ψυχῶν δὲ μετενσωμάτωσιν εἰς θῆρας καὶ πτηνὰ καὶ κτήνη δογματίζουσι· καὶ πάντα λέγοντες ἔμψυχα, τὸ πῦρ, τὸν ἀέρα, τὴν γῆν, τὸ ὕδωρ, καὶ φυτὰ, καὶ δένδρα, καὶ σπέρματα (...) Παρὰ δὲ Μαρκίωνος, (...) καὶ τῶν κατὰ Περσίδα μάγων, τὰς ἀφορμὰς λαβὼν, δογματίζει δύο ἀρχὰς, ὡς ἔφην· καὶ τὴν μὲν μίαν, λέγει τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν· τὴν δὲ ἑτέραν, κρατεῖν τὸν καθ' ἡμᾶς κόσμον, ἕως τρίτης τοῦ οὐρανοῦ· καὶ τοῦτον εἶναι τὸν διάβολον, τὸν διδόντα τὸν νόμον τῷ Μωϋσῇ· καὶ τοὺς προφήτας αὐτὸν ἀπεσταλκέναι, μὴ δεχόμενος τὸν διὰ Μωϋσέως δοθέντα νόμον, ἢ τοὺς προφήτας· (...) Ἀνάστασιν δὲ οὐ πιστεύει.

75. *Disputationes Photini manichaei cum Paulo christiano, Disp. I*, *PG*, LXXXVIII, 529 sq. : ΜΑΝΙΧΑΙΟΣ. Ἐπειδὴ ἐμοὶ καὶ σοὶ ὁμολόγηται εἶναι ψυχὰς ταύτας λογικάς τε καὶ νοερὰς πόθεν ἄρα τὴν ὕπαρξιν αὗται ἔχουσιν; ἐκ τῆς θείας οὐσίας, ἐπεὶ καὶ αὕτη παρ' ἡμῶν ὡμολόγηται, ἢ ἑτέρωθέν ποθεν;

La discussion va porter sur ce point. Le chrétien va essayer de convaincre son interlocuteur que Dieu n'a pas créé de sa propre substance, ni d'une matière préexistante. Nous retrouvons les raisons invoquées par saint Augustin : Dieu est absolument sans péché. L'âme, elle, n'est pas sans péché. L'âme n'est donc pas de la substance divine [76]. Si l'âme n'est pas de la substance divine, ni n'est tirée de quelque chose de préexistant, et que, de plus, elle n'est pas par elle-même éternelle (cf. la thèse déjà formulée par les Pères apologistes), il est clair que c'est de rien qu'elle est créée par Dieu [77].

Dans le second entretien entre le chrétien et le manichéen, est abordé le problème du mal. L'interlocuteur chrétien introduit une distinction intéressante. Nous autres chrétiens, dit-il, distinguons deux sortes de choses : les unes dépendent de nous, les autres tiennent à la nature des êtres. De ce qui dépend de nous, nous sommes créateurs et causes; de ce qui est naturel, c'est Dieu qui est cause et créateur [78].

Cette distinction importe pour poser correctement le problème du mal. Ce qui relève de l'ordre de la nature est bon, en tant que tel, puisque Dieu en est le créateur. Le mal est l'œuvre non pas de la nature, mais notre œuvre, l'œuvre de notre liberté. Le manichéen pose la question : D'où vient le mal ? Et le chrétien répond : De notre libre arbitre. — D'où vient le libre arbitre ? — De l'âme. — Et d'où vient l'âme ? — Selon toi, elle vient de la substance divine, et les maux viennent donc aussi, selon toi, de la substance divine; selon ma doctrine, l'âme est créée de rien; et le mal aussi, par conséquent, vient du non-être [79].

Une troisième discussion est consacrée à la lecture de l'Ecriture, au problème de la Loi, à l'interprétation de certains textes de saint Paul, concernant la « chair ».

76. *Ibid.*, *PG*, LXXXVIII, 533 : X. Ὁ Θεὸς παντὶ τρόπῳ ἀναμάρτητος· ἡ ψυχὴ οὐ παντὶ τρόπῳ ἀναμάρτητος· ἡ ψυχὴ ἄρ' οὐκ ἔστι τῆς θείας οὐσίας.

77. *Ibid.*, *PG*, LXXXVIII, 540 : X. Εἰ δὲ οὔτε ἐκ τῆς θείας οὐσίας, οὔτε δὲ ἔκ τινος ὑποκειμένου, οὔτε καθ' ἑαυτὴν ἄΐδιος, δῆλον ὅτι ἐκ μὴ ὄντων, τουτέστιν ὑποκειμένου τινὸς χωρὶς, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δὲ ὡς δημιουργήσαντος γεγένηται.

78. *Ibid.*, *PG*, LXXXVIII, 544 : X. Παρ' ἡμῖν τοῖς Χριστιανοῖς τῶν ὄντων ἡ διαίρεσις οὕτω πώς ἐστιν· ὡς τὰ μὲν αὐτῶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ ἐπὶ τῇ τῶν πραγμάτων φύσει· καὶ τῶν μὲν ἐφ' ἡμῖν, δημιουργοὶ ἡμεῖς καὶ αἴτιοι· τῶν δὲ ἐπὶ τῇ φύσει, αἴτιος καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός.

79. *Ibid.*, *PG*, LXXXVIII, 544 : M. Πόθεν τὰ κακά; X. Ἐκ τῆς προαιρέσεως. M. Πόθεν ἡ προαίρεσις; X. Ἐκ τῆς ψυχῆς. M. Πόθεν ἡ ψυχή; X. Κατὰ σὲ ἐκ τῆς θείας οὐσίας· καὶ τὰ κακὰ ἄρα ἐκ τῆς θείας οὐσίας κατὰ σέ· κατ' ἐμὲ δὲ ἐκ μὴ ὄντων ἡ ψυχή· καὶ τὰ κακὰ ἄρα ἐκ μὴ ὄντων εἰσί.

JEAN DAMASCÈNE

Au VIII[e] siècle, Jean Damascène, dans son *De fide orthodoxa,* reprend une argumentation qui est celle de la polémique antimanichéenne depuis le début : l'idée même de deux principes increés est contradictoire en elle-même.

« Nous pouvons conclure de là qu'il n'existe pas deux principes : l'un bon, et l'autre mauvais. Car le bien et le mal s'opposent entre eux, se détruisent l'un l'autre, et ne peuvent exister ni l'un dans l'autre, ni l'un avec l'autre; chacun sera donc souverain dans son domaine. Et d'abord chacun des deux sera circonscrit, non seulement par le tout, mais aussi par une partie du tout. — De plus, qui aura assigné à chacun son propre domaine ? On ne dira pas qu'ils se sont entendus entre eux, ni qu'ils ont fait un pacte ensemble; car le mal ne serait pas le mal s'il pouvait faire la paix et s'entendre avec le bien, ni le bien ne serait le bien s'il pouvait se conduire amicalement à l'égard du mal. Si c'est un autre qui a assigné à chacun son propre domaine, celui-là sera Dieu. — Il est aussi nécessaire d'admettre l'une ou l'autre de ces deux alternatives : ou bien que les deux principes se touchent et par conséquent se détruisent, ou bien qu'il existe un lieu intermédiaire, où ne se trouve ni le bien, ni le mal, et qui les sépare l'un de l'autre comme une barrière; mais alors on n'aura pas deux principes mais trois. — Il n'est pas moins nécessaire d'admettre l'une ou l'autre de ces alternatives : ou bien ils sont en paix entre eux, ce qui est impossible au principe mauvais, car ce qui est paisible n'est pas mauvais; ou bien ils sont en lutte, et cela est impossible au principe bon, car ce qui lutte n'est pas parfaitement bon; ou bien enfin le principe mauvais lutte et le bon ne lutte pas, et dans ce cas, le principe bon sera dissous par le mauvais, ou sera toujours dans l'affliction et le malaise, ce qui répugne au bien. Il n'y a donc qu'un principe exempt de toute malice [80]. »

Un dialogue, attribué à Jean Damascène, met aux prises un chrétien orthodoxe et un manichéen. Nous avons déjà cité des extraits de ce dialogue, lorsque nous avons esquissé la structure métaphysique du mythe manichéen (cf. II[e] partie, chap. 1, p. 298

80. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa,* IV, 20, *PG,* XCIV, 1193-1196, trad. V. ERMONI, *Saint Jean Damascène,* Paris, 1904, p. 113.

et 302). Nous avons vu comment le manichéen professe la doctrine des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, qu'il compare à deux arbres : l'arbre bon qui produit tout ce qui est bon, et incapable de produire un fruit mauvais; l'arbre mauvais, qui est ténèbre, corruption, producteur de tout mal, incapable de porter aucun fruit bon. Les deux principes n'ont rien de commun, et sont opposés en tout.

Nous n'entreprendrons pas ici l'analyse de tous les arguments que le chrétien orthodoxe oppose à son interlocuteur manichéen. Relevons quelques-uns d'entre eux. L'être est-il contraire à l'être quant à l'exister, ou bien est-ce le non-être qui est le contraire de l'être ? Le manichéen répond : L'être mauvais est opposé à l'être bon. L'orthodoxe : Je ne t'ai pas demandé s'ils sont contraires quant au bon et au mauvais, mais quant à l'être. Car les êtres ne peuvent être absolument et en tout contraires. Par le fait de l'être lui-même, ils ont quelque chose de commun, et c'est le non-être qui est le contraire de l'être. En sorte que si le mal est absolument contraire au bien, le bien existe, et le mal n'existe pas. Le mal est donc une privation d'être. Et si le bien est une substance, le mal est insubstantiel; ou bien alors, ils ne sont pas opposés en tout [81].

Le mal absolu n'apparaît pas parmi les êtres. Car ni Dieu, qui est l'existant par excellence, et cause de l'exister, n'est le mal, ni aucun des êtres qui ont été faits, en tant que tels, n'est un mal. La cause de tout est un Bien, et tous les êtres qui ont été faits par lui sont bons. Tous les êtres ont été produits par lui, du non-être à l'être, et tous sont bons, très bons. Le mal n'est rien d'autre qu'une perte et une privation volontaire des dons accordés par Dieu à la nature raisonnable. (*Ibid.*, 14, *col.* 1517.)

En appendice aux œuvres de saint Jean Damascène, nous lisons, dans la *Patrologie grecque* de Migne, une « discussion entre Jean l'orthodoxe et un manichéen ». La question de l'auteur ne nous préoccupera pas ici. Relevons quelques-unes des idées contenues dans ce texte [82].

L'orthodoxe propose à son interlocuteur manichéen l'objection suivante : « Si le corps provient de la Matière, et l'âme du Dieu bon, selon votre thèse, il faut remarquer que des choses contraires ne peuvent pas être associées dans une synthèse sans qu'il y ait un technicien qui les assemble. Quel est donc, selon vous, celui qui réunit ces choses contraires, l'âme et le corps, pour en faire un seul être vivant ? » Le manichéen répond en exposant sa doctrine : « Le Dieu bon, en présence de la Matière qui se mouvait d'une manière désordonnée, a pris une portion de sa propre puissance, et l'a projetée dans la Matière, voulant ainsi l'appâter par cette amorce. La Matière s'empara de cette portion de la Puissance de Dieu, et la dévora. Et ainsi, du mélange des deux, ont été faits les êtres composés [83]. » Pour réfuter le mythe manichéen, l'orthodoxe demande à son interlocuteur : « Dieu est-il incorporel ? » — « Oui, incorporel », répond le manichéen. — « Comment donc lui qui est incorporel et simple peut-il subir une coupure et une division ? » Le manichéen répond : « Mais je ne dis pas qu'il y a eu une coupure ou une division de la substance divine. Je dis qu'il y a eu une émission *(probolè)* consubstantielle à celui qui l'émet. Et je ne pense pas que vous chrétiens vous puissiez combattre cette thèse, vous qui ne dites pas que le Fils de Dieu et son Logos soit une section *(tmèma)*, un fragment de la substance du Père, mais vous confessez que le Fils est consubstantiel au Père et qu'il a été envoyé dans le monde pour le salut des hommes, comme il est annoncé par la sainte Ecriture. Ainsi, sans qu'il y ait eu fraction, le Dieu bon a émis une Puissance pour arrêter le désordre de la Matière. » L'orthodoxe réplique qu'il a entendu à maintes reprises de la bouche des manichéens que la Matière et Dieu étaient séparés, chacun en ses propres domaines. Le Sud était attribué à la Matière, le Nord, l'Orient et l'Occident au Dieu bon. — C'est en effet ce que nous professons, répond le manichéen. — Mais alors, demande l'orthodoxe, comment ne redoutes-tu pas l'excès de ce blasphème qui consiste à limiter le Divin, que tu reconnais être bon et tout-puissant, et à l'entourer avec la plus détestable matière ? En imposant une limite à Dieu, tu supposes qu'il est dans un lieu (1321). Si donc l'émission qui procède de Dieu s'est effectuée dans un autre lieu, Dieu lui-même demeurant dans sa propre région, comment la substance du Père n'a-t-elle pas été divisée (1321 D) ? Selon Jean, le Logos de Dieu « est venu parmi les siens ». Selon vous, manichéens, il n'est pas venu parmi les siens, mais bien plutôt chez les étrangers (1324 A).

Le manichéen oppose à son interlocuteur la grande objection gnostique : « D'où viennent donc les maladies et les morts, et tous les maux de ce genre ? Si en effet ces maux ne proviennent pas de la Matière sans principe et inengendrée, et mauvaise par nature, Dieu sera coupable de la genèse de ces maux (1325 A). »

81. Jean Damascène (?), *Dialogus contra Manichaeos*, 13, *PG*, XCIV, 1516 : Τὰ γὰρ ὄντα, οὐ παντελῶς ἐναντία· κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινωνοῦσιν ἀλλήλοις, τῷ δὲ ὄντι τὸ μὴ εἶναι ἐναντίον· ὥστε εἰ παντελῶς ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθὸν, οὐκ ἔστι δὲ τὸ κακόν. Ὥστε τὸ κακὸν στέρησίς ἔστι τοῦ εἶναι, καὶ κακὸν λέγεται; καὶ εἰ οὐσία τὸ ἀγαθὸν, ἀνούσιον τὸ κακὸν, ἢ οὐ πάντη ἐναντία.

82. Pseudo-Jean Damascène, *Disputatio cum Manichaeo*, *PG*, XCVI, 1320 sq.

83. *Ibid.*

— Pourquoi, répond l'orthodoxe, se plaçant dans la perspective même de son adversaire, pourquoi appelles-tu maux les maladies et la mort ? La mort ne délivre-t-elle pas l'âme du corps, et ne la débarrasse-t-elle pas des chaînes de la matière ? La maladie fait fondre le corps, ce qui est un bien puisque tu penses que le corps est un mal. Souvent la maladie empêche de commettre un péché, que le malade aurait commis s'il n'avait pas été malade. Mais, par ailleurs, pourquoi honorez-vous suprêmement ce Mal que vous faites profession de détester, en le déclarant semblable au Dieu bon, éternel, sans principe et inengendré ? — Nous ne faisons pas le Mal semblable au Dieu bon. Nous savons que le Dieu suprême est bon, lumineux, tout-puissant; si le Mal est sans principe, il est cependant très inférieur à Dieu (1325 A-B). L'orthodoxe : Tu parais ignorer que le bien et la lumière de Dieu sont communiqués par grâce aussi aux saints anges et à nous les hommes. Mais ce qui constitue la caractéristique de la nature divine c'est le fait d'être sans principe et inengendré : cela ne peut se voir en aucun des autres êtres. Si tu accordes au Mal les caractéristiques qui sont éminemment et premièrement celles de la nature divine, comment ne sera-t-il pas aussi digne de vénération que Dieu ? Dis-moi, où vois-tu que Dieu soit tout-puissant, puisque, selon toi, il n'a pas encore imposé son empire sur la Matière et sur les (archontes) qui procèdent d'elle ? — Le manichéen : — Mais il y aura un temps où Dieu dominera aussi sur la Matière. L'orthodoxe : — Ainsi donc, Dieu n'est pas encore tout-puissant, puisqu'il n'a pas encore imposé son empire sur la Matière qui existe avec lui de toute éternité. Plus tard, ce qu'il n'a pas maintenant, il l'obtiendra, selon toi. Il est maintenant tout-puissant « en puissance ». Il le sera plus tard « en acte ». Réponds-moi : Pourquoi n'est-il pas maintenant tout-puissant ? Est-ce qu'il ne le peut pas, ou bien qu'il ne le veut pas ? Si c'est qu'il ne le peut pas, comment alors peut-il être dit tout-puissant ? S'il ne le veut pas, c'est qu'il est d'abord jaloux du salut des hommes, et puis il se trouve de plus être responsable du mal, puisque, le pouvant, il ne veut pas le supprimer. Le manichéen : — D'où viennent donc les maux ? L'orthodoxe : — Ta question n'est pas logique. Il faut d'abord savoir s'il y a un mal et ce qu'est le mal. Ensuite on pourra rechercher d'où il vient (1325 B-D).

Plus loin, l'orthodoxe adresse à son interlocuteur manichéen une objection traditionnelle : « Dieu sera trouvé se châtiant lui-même, lui-même pécheur, si l'âme qui est jugée provient de sa propre substance. Comment sera-t-elle condamnée, elle qui n'a pas commis le mal volontairement ? Car vous dites que c'est par une nécessité de nature que surviennent les maux. » (1329 D - 1332 A.)

CONCILE DE TOLÈDE

Le Symbole du concile de Tolède, en 400, affirme, contre toutes les hérésies, et surtout contre les priscillianistes, la règle de foi catholique. Relevons, dans cette règle de foi, et dans les anathématismes qui la suivent, ce qui concerne nos problèmes [84] :

« Nous croyons en un seul vrai Dieu, Père et Fils et Esprit saint, qui a fait les êtres visibles et invisibles, par qui ont été créées toutes choses dans le ciel et sur la terre... Nous croyons qu'il y aura une résurrection de la chair humaine. Nous disons que l'âme de l'homme n'est pas substance divine, ni partie de Dieu, mais créature... »

1. Si quelqu'un dit et (ou) croit que ce monde n'a pas été fait par le Dieu tout-puissant, (ce monde) et tout ce qui l'habite, — qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un dit et (ou) croit qu'autre est le Dieu de la Loi ancienne, autre celui des Evangiles, — qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit et (ou) croit, que le monde a été fait par un autre Dieu que (et non par) celui dont il est dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre,* — qu'il soit anathème.

---

84. *Symbolum conc. Toletani anni* 400 (et 447), *ES*, DENZIGER, 19 sq. : Resurrectionem vero futuram humanae credimus carnis. Animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem, sed creaturam (...).

1. Si quis ergo dixerit atque (aut) crediderit, a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse, atque eius omnia instrumenta, anathema sit.

8. Si quis dixerit atque (vel) crediderit, alterum Deum esse priscae Legis, alterum Evangeliorum, A. S.

9. Si quis dixerit atque (vel) crediderit, ab altero Deo mundum fuisse factum quam (et non) ab eo, de quo scriptum est : In principio fecit Deus coelum et terram, A. S.

10. Si quis dixerit atque (vel) crediderit, corpora humana non resurrectura (resurgere) post mortem, A. S.

11. Si quis dixerit atque (vel) crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, A. S.

15. Si quis astrologiae vel mathesiae (sic) aestimat esse credendum, A. S.

16. Si quis dixerit vel crediderit, conjugia hominum, quae secundum legem divinam licita habentur, execrabilia esse, A. S.

17. Si quis dixerit vel crediderit, carnes avium seu pecudum, quae ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporum abstinendas, sed execrandas esse, A. S.

18. Si quis in his erroribus Priscilliani sectam sequitur..., A. S.

10. Si quelqu'un dit et (ou) croit que les corps humains ne ressusciteront pas après la mort, — qu'il soit anathème.

11. Si quelqu'un dit et (ou) croit que l'âme humaine est une portion de Dieu, ou qu'elle est substance de Dieu, — qu'il soit anathème.

FORMULE D'ABJURATION DE PROSPER

Au début du VI[e] siècle, un manichéen, Prosper, abjurait la doctrine manichéenne. La formule d'abjuration, qui nous a été conservée, nous intéresse ici directement [85].

85. *Commonitorium vulgo sancti Augustini episcopi ecclesiae catholicae, quomodo sit agendum cum manichaeis qui convertuntur, PL,* XLII, 1153 sq.

Capitula sancti Augustini quae debeant publica voce relegere et manu propria subscribere in quibus suspicio est quod manichaei sint, PL, LXV, 23 sq. Nous suivons ce second texte. Cf. A. Adam, *Texte...*, p. 90.

1. Qui credit duas esse naturas ingenitas diversis principiis existentes, unam bonam, quod est Deus, alteram malam, quam non creavit Deus, sibi invicem adversantes, anathema sit (*In codice Gervasiano :* habentem principes suos, et mala sua quae non creavit Deus, anath. sit).

2. Qui credit duas naturas bellum inter se gessisse : et partem naturae Dei in eodem bello principibus tenebrarum, et omnibus gentibus ad malam naturam pertinentibus fuisse permixtam et ab eis teneri colligatam, oppressam, inquinatam, per quod et credi facit Dei naturam esse mutabilem et coinquinabilem, anathema sit.

3. Qui credit partem Dei ligatam et iniquitatam teneri in daemonibus, et in omnibus animalibus, fructuumque generibus, et per escas Manichaeorum electorum solvi atque purgari; ut credatur pars Dei polluta teneri in cucumeribus, in melonibus, et radiculis, et porris, et quibuscumque vilissimis herbulis, et ei subveniri, cum ab electis Manichaeorum ista eduntur, anathema sit.

4. Qui credit hominem primum (qui est appellatus Adam) non a Deo factum, sed a principibus tenebrarum genitum, ut pars Dei, quae in eorum membris captiva tenebatur, copiosius et abundantius in eo teneretur, anathema sit.

5. Qui credit eo modo creatum hominem, quod masculi et feminae principes tenebrarum concubuissent, et fetus suos majori principi tenebrarum dedissent, et ille omnes comedisset, et cum sua conjuge concubuisset, atque ita ex illa Atlantem quem blasphemant patrem Adae generasset, ligans in illo magnam partem Dei, quae ligata fuerat in omnibus fetibus principum tenebrarum, quos ei manducandos dederunt, anathema sit.

6. Qui credit principes tenebrarum ligatos esse in coelo velut sphaera, habentes in se colligatam in angustiis atque angoribus vitalem substantiam, hoc est partem Dei, et modo liberari de membris eorum, cum beatus pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula, id est solem et lunam, virtutes suas transfigurat in feminas

1. Celui qui croit qu'il y a deux natures inengendrées qui existent par deux principes différents, l'une bonne, et qui est Dieu, l'autre mauvaise et que Dieu n'a pas créée, et qui a ses princes et ses maux que Dieu n'a pas créés, — qu'il soit anathème.

2. Celui qui croit que les deux natures se sont fait la guerre et qu'une partie de la nature de Dieu, dans cette guerre, a été mêlée aux princes des ténèbres et à tous les genres (d'êtres) qui concernent la nature mauvaise, et que, par eux, elle est tenue

pulchras, quas opponit concupiscendas masculis principum tenebrarum; et in masculos pulchros, quos opponit concupiscendos feminis principum tenebrarum, ut per ipsam concupiscentiam solvatur ex eis vitalis substantia, id est pars Dei, et ex eorum membris liberata purgetur, anathema sit.

7. Qui credit partem Dei, quae de admixtione (commixtione) gentis tenebrarum non potuerit liberari atque purgari, damnari eam, et in aeternum affigi (affici) horribili globo, in quo globo includitur gens tenebrarum, anathema sit.

8. Qui credit legem quae data est per Moysem non esse a bono et vero Deo datam, nec Spiritu Dei boni et veri locutos prophetas qui fuerunt in populo Israël, et in canone Scripturarum divinarum habentur apud catholicam Ecclesiam, anathema sit.

9. Qui credit non habuisse veram carnem Filium Dei Jesum Christum, neque ex semine David natum esse de virgine Maria, neque verum corpus habuisse, nec veram carne mortem fuisse perpessum, et a mortuis resurrexisse, sed tantummodo spiritum fuisse sine carne, sic autem in carne apparere voluisse, ut et caro putaretur quae non erat; atque hoc modo contradicit Evangelio, Domino ipso dicente : *Videte manus meas et pedes meos* etc. (*Luc,* 24, 39). Qui ergo sic confitetur Christum Deum verum, ut integrum etiam hominem neget, anathema sit.

10. Quicunque adventum Spiritus Paracleti, quem Dominus in Evangelio promittit esse venturum in apostolos, post ascensionem Domini, in die Pentecostes, non statim credit impletum; sed post multos annos in Mane vel in Adimanto discipulo ejus venisse credit, anathema sit.

11. Quicunque carnem hanc quam gestamus, id est corpora humana, resurrecturam negat, anathema sit.

12. Qui animas humanas transfundi iterum in aliis corporibus vel animalibus credit, anathema sit.

13. Quicunque solem et lunam naves esse coelestes dicit, ad animas vel Dei substantiam transferendam, et honorem eis, vel luci isti visibili aliquid divinitatis ascribit, et non sicut reliquam creaturam ad ministerium humanum a Domino coeli ac terrae conditam, anathema sit.

14. Qui credit omnem carnem quadrupedum, serpentium, volatilium et natatilium, vel omnium quae in mundo sunt, non a Deo vero creatam, sed a principibus tenebrarum, anathema sit.

.....

16. Qui credit animas humanas ex substantia Dei esse, et corpora humana a principe tenebrarum vel facta vel fieri, anathema sit.

17. Qui credit diabolum non esse a Deo factum angelum bonum, et propria voluntate per superbiam lapsum factum esse diabolum, eumdemque asserit non esse inter reliquos angelos a Deo creatum, sed semper coaeternum Deo fuisse, anathema sit.

enchaînée opprimée, souillée, par quoi on fait croire que la nature de Dieu est muable et souillable, — qu'il soit anathème.

3. Celui qui croit qu'une parcelle de Dieu est retenue, enchaînée et souillée, dans les démons et dans tous les animaux et tous les genres de rejetons (d'arbrisseaux) et que par les nourritures des Elus manichéens elle est libérée et purifiée, en sorte qu'on en vient à croire qu'une part de Dieu, souillée, est retenue dans les melons et les concombres et les racines et les poireaux et dans toutes les herbes, aussi viles soient-elles, et qu'on lui vient en aide, lorsque ces (légumes) sont consommés par les Elus des manichéens, — qu'il soit anathème.

4. Celui qui croit que le premier homme, qui est appelé Adam, n'a pas été créé par Dieu, mais engendré par les princes des ténèbres, en sorte qu'une part de Dieu, qui était retenue prisonnière dans leurs membres, est retenue d'une manière plus copieuse et plus abondante en lui (en l'homme), — qu'il soit anathème.

5. Celui qui croit que l'homme a été créé de la manière suivante : les princes mâles et femelles des ténèbres ont couché ensemble et ont donné leurs fœtus au plus grand prince des ténèbres; celui-ci les a mangés et a couché avec son épouse et c'est ainsi qu'il a engendré d'elle Atlas, qu'ils disent en blasphémant être le père d'Adam, emprisonnant en lui une partie grande de Dieu, partie qui était déjà emprisonnée dans tous les fœtus des princes des ténèbres, fœtus que les princes lui avaient donnés à manger, — qu'il soit anathème.

. . . . . .

7. Celui qui croit que la partie de Dieu, qui ne pourra être libérée et purifiée du mélange avec la nation des ténèbres, sera condamnée et fixée pour l'éternité à un horrible globe, globe dans lequel sera enfermée la nation des ténèbres, — qu'il soit anathème.

8. Celui qui croit que la Loi qui a été donnée par l'intermédiaire de Moïse, n'a pas été donnée par l'unique et vrai Dieu, et que ce n'est pas par l'Esprit du Dieu bon et vrai qu'ont parlé les prophètes qui ont vécu dans le peuple Israël et (dont les livres) sont retenus dans le canon des Ecritures divines par l'Eglise catholique, — qu'il soit anathème.

9. Celui qui croit que le Fils de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, n'a pas eu une chair véritable, qu'il n'est pas né, de la descendance de David, de la vierge Marie, qu'il n'a pas eu un corps véritable, qu'il n'a pas souffert une mort véritable dans la chair; qu'ils est ressuscité d'entre les morts, mais qu'il a seulement été un esprit sans chair, et qu'il a voulu apparaître dans la chair de telle façon qu'on crût qu'il y avait chair, alors qu'il n'y en avait pas, celui qui, ainsi, contredit l'Evangile, où l'on

lit, — c'est le Seigneur lui-même qui parle : Voyez mes mains et mes pieds; touchez et voyez, car un esprit n'a pas d'os ni de chair, comme vous me voyez en avoir; celui donc qui confesse que le Christ est vraiment Dieu de telle manière qu'il nie qu'il (le Christ) soit aussi intégralement homme, — qu'il soit anathème.

. . . . . .

11. Celui qui nie que cette chair que nous portons, c'est-à-dire les corps humains, doive ressusciter, — qu'il soit anathème.

12. Celui qui croit que les âmes humaines sont transvasées de nouveau dans d'autres corps ou dans des animaux, — qu'il soit anathème.

13. Celui qui dit que le soleil et la lune sont des navires célestes, servant à transporter les âmes ou la substance de Dieu, et qui leur assigne, à ces astres ou à cette lumière visible, un honneur de divinité, et qui ne pense pas que (ces astres et cette lumière) soient créés, comme le reste de la création, pour le service de l'homme, par le Seigneur du ciel et de la terre, — qu'il soit anathème.

14. Celui qui croit que toute chair, des quadrupèdes, des serpents, des volatiles et des poissons, ou, en bref, de tous (les animaux) qui sont dans le monde, n'a pas été créée par Dieu, mais par les princes des ténèbres, — qu'il soit anathème.

. . . . . .

16. Celui qui croit que les âmes humaines sont de la substance de Dieu, et que les corps humains ont été ou sont faits par le prince des ténèbres, — qu'il soit anathème.

17. Celui qui croit que le diable n'est pas un ange bon créé par Dieu et qui par sa propre volonté, par orgueil, est tombé et devenu diable —, et qui affirme que le diable n'a pas été créé par Dieu parmi les autres anges, mais qu'il a toujours été, coéternel à Dieu, — qu'il soit anathème.

PETITE FORMULE GRECQUE D'ABJURATION

Au vi[e] siècle est composée la première formule grecque d'abjuration (*PG*, C, 1317-1325). Nous en extrayons ce qui nous intéresse ici du point de vue métaphysique.

« Anathème à Mani ou Manichée et à ses dogmes...

« J'anathématise Marcion et Valentin et Basilide et tout homme qui ose blasphémer et dire quelque chose contre l'ancien et le nouveau Testaments.

« J'anathématise celui qui ne reçoit pas Moïse et les prophètes et tout ce qu'ils ont enseigné ou écrit.

« J'anathématise celui qui se prosterne devant le soleil et la lune et tous les astres comme si c'étaient des dieux.

« J'anathématise tout homme disant qu'il y a deux principes, et que ceux-ci sont opposés l'un à l'autre, inengendrés, l'un mauvais, l'autre bon.

« J'anathématise ceux qui disent que le corps provient du principe mauvais ou qu'il est mauvais par nature.

« J'anathématise tout homme qui ne confesse pas que le ciel, la terre, la mer et tout ce qui est en eux, ont été faits par Dieu seul.

« De plus, j'anathématise celui qui nie que nous et le premier homme, c'est-à-dire Adam qui nous est semblable, ayons été formés de la terre par Dieu... [86]. »

CONCILE DE BRAGA

Le deuxième concile de Braga (561) a énoncé dix-sept anathématismes contre les priscillianistes, dont certains portent contre la dogmatique manichéenne ; d'autres visent plus précisément Priscillien, et l'un, le sixième, porte contre une des thèses origénistes. A des titres divers, ils nous intéressent ici. Nous laissons de côté ce qui concerne les doctrines hérétiques au plan proprement théologique, et traduisons ceux qui concernent nos problèmes métaphysiques [87] :

. . . . . .

4. Si quelqu'un n'honore pas vraiment le jour de la naissance

86. *Formule d'abjuration* (VI[e] siècle), *PG*, C, 1317-1325. A. ADAM, *Texte...*, p. 93 sq. ... Reproduisons ici le texte grec des trois anathématismes les plus importants pour notre propos :

Ἀναθεματίζω δὲ καὶ καταθεματίζω πάντα ἄνθρωπον λέγοντα δύο ἀρχὰς εἶναι, καὶ ταύτας ἀντικαθεστώσας ἀλλήλαις, ἀγεννήτους, μίαν μὲν πονηράν, μίαν δὲ ἀγαθήν.

Ἀναθεματίζω δὲ καὶ τοὺς λέγοντας ὅτι τὸ σῶμα ἐκ τῆς πονηρᾶς συνέστηκεν ἀρχῆς ἢ φύσει κακόν.

Ἀναθεματίζω δὲ πάντα ἄνθρωπον τὸν μὴ ὁμολογοῦντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς γεγενῆσθαι ὑπὸ τοῦ μόνου Θεοῦ.

87. *Concile de Braga* II (561), *Anathématismes*, DENZIGER, *ES*, 231 sq.:

. . . . . .

4. Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat, sed honorare se simulat, ieiunans in eodem die et in Dominico, quia Christum in hominis natura natum esse non credit, sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus, A. S.

5. Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S.

6. Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione pec-

du Christ selon la chair, mais fait semblant de l'honorer, jeûnant ce jour et le jour du Seigneur (le dimanche), parce qu'il ne croit pas que le Christ soit né dans la nature de l'homme, comme Cerdon, Marcion, Manichée et Priscillien, — qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un croit que les âmes humaines ou les anges proviennent de la substance de Dieu, comme l'ont dit Manichée et Priscillien, — qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un dit que les âmes humaines ont péché d'abord dans leur demeure céleste et que, à cause de cela, elles ont été

casse et pro hoc in corpora humana in terra deiectas, sicut Priscillianus dixit, A. S.

7. Si quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit, eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S.

8. Si quis credit, quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, A. S.

9. Si quis animas humanas fatali signo credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, A. S.

. . . . . .

11. Si quis coniugia humana damnat et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S.

12. Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum, et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S.

13. Si quis dicit, creationem universae carnis non opificium Dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Priscillianus dixit, A. S.

14. Si quis immundos putat cibos carnium, quas Deus in usu hominum dedit; et, non propter afflictionem corporis sui, sed quasi immunditiam putarit, ita abstineat ab eis, ut nec olera cocta cum carnibus pergustet, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S.

Cf. aussi W. BANG, *Die Mailänder Abschwörungsformel* (*Le Muséon*, 38, p. 53), A. ADAM, *Texte...*, p. 88 (vers 600).

II. Si quis animam hominis non confitens creaturam sed ex substantiam eam asserat creatoris vel dicat dei portionem anathema sit.

VIII. Si quis duas animas in hominem esse unam de substantiam dei et alteram carnis anathema sit.

IX. Si quis peccatum carnis non dicit pertinere ad animam anathema sit.

X. Et si quis carnem hominis a diabolo vel angelis factam esse dicit et non a deo anathema sit.

XI. Et si quis huius mundi principem hoc est diabolum ex tenebrarum globum adserit procreatum et non a deo bonum angelum factum et propria postremum perversitate mutatum anathema sit.

XII. Si quis luminaria quem deus ad ornamentum vel ad usum lucis creavit demonia vel spiritales nequitias adserat anathema sit.

XIII. Si quis dicit animam de sede caelesti propriis desideriis ad terrena deducta et non corpori iubente domino copulatam anathema sit.

jetées dans des corps humains sur la terre, — qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un dit que le diable n'a pas été d'abord un ange bon créé par Dieu, et que sa nature n'était pas l'œuvre de Dieu, mais dit que celui-ci (le diable) a émergé des ténèbres et qu'il n'a pas d'auteur, mais que lui-même est principe et substance du mal, comme le disent Manichée et Priscillien, — qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un croit que le diable a fait quelques créatures dans le monde, et que le tonnerre et la foudre et les tempêtes et les sécheresses, c'est le diable lui-même qui les fait de sa propre autorité, comme l'a dit Priscillien, — qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit que les âmes sont astreintes au signe fatal (que les âmes et les corps humains sont soumis à la fatalité des astres), comme l'ont dit les païens et Priscillien, — qu'il soit anathème.

.....

11. Si quelqu'un condamne les mariages humains et abhorre la procréation des enfants, comme l'ont dit Manichée et Priscillien, — qu'il soit anathème.

12. Si quelqu'un dit que la formation du corps humain est l'œuvre du diable, et que les conceptions dans les utérus des mères sont réalisées par les opérations des démons, ensuite de quoi il ne croit pas à la résurrection de la chair, comme l'ont dit Manichée et Priscillien, — qu'il soit anathème.

13. Si quelqu'un dit que la création de toute chair n'est pas l'œuvre de Dieu, mais des anges mauvais, comme l'a dit Priscillien, — qu'il soit anathème.

14. Si quelqu'un pense que la nourriture carnée est immonde, alors que Dieu l'a donnée à l'homme pour qu'il en use; et, non pas pour affliger son corps, mais parce qu'il pense que c'est impureté, s'abstient de ces nourritures carnées, en sorte qu'il refuse même de goûter des légumes cuits avec de la viande, comme l'ont dit Manichée et Priscillien, — qu'il soit anathème.

GRANDE FORMULE GRECQUE D'ABJURATION

Du IXe siècle enfin la grande formule grecque d'abjuration, dirigée directement contre les pauliciens, et qui condamne des thèses manichéennes [88] :

« Comment il faut anathématiser par écrit l'hérésie de ceux

88. *PG*, I, 1461-1472, A. Adam, *Texte...*, p. 97 sq.

qui, du manichéisme, viennent à la sainte Eglise de Dieu, catholique et apostolique.

« J'anathématise Manès... qui a osé se nommer soi-même le Paraclet, et Apôtre de Jésus-Christ. (...) J'anathématise tous les dieux que Manès a imaginés, le Père de la Grandeur aux quatre visages, et celui qui est appelé le Premier Homme, et celui qui porte la couronne et celui qui est appelé Vierge de la Lumière, et le Porte-flambeaux et les cinq lumières intelligibles et celui qui est appelé Démiurge et celui qui est projeté par lui, Juste juge, et celui qui porte sur ses épaules la terre, et l'Ancien, et, en général, tous les dieux que Manès forge dans son imagination, et les Eons et les Eons des Eons et tout ce qu'il a inventé au sujet des Géants et des Avortons. J'anathématise tous ceux qui ont dit, qui disent ou qui diront qu'il y a deux principes inengendrés opposés l'un à l'autre, l'un bon, l'autre mauvais. J'anathématise Marcion et Valentin et Basilide et tout homme qui a osé, qui ose ou qui osera blasphémer contre l'Ancien Testament ou contre le Nouveau, et rejeter ou prononcer des paroles outrageantes contre Abraham, Isaac et Jacob, Josué le fils de Navé, Samuel, David, Elie et tous les autres prophètes et les livres qui ont été écrits par eux. Et, simplement en un mot, j'anathématise ceux qui blasphèment contre le Créateur véritable de l'univers, et qui ne reconnaissent pas qu'un seul et même Dieu est celui de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et qui croient que sont saints et amis de Dieu ceux qui prennent séparément dans chacun (qui séparent l'un de l'autre les deux Testaments). J'anathématise tout homme qui ne reconnaît pas qu'il y a un seul et unique Dieu véritable, bon et créateur et tout-puissant, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, avec lui (avec le Christ) et avec le saint Esprit, de rien et sans que rien préexiste, par l'action de sa volonté, a produit le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux, sans avoir eu besoin d'une matière, qui n'existait d'aucune façon, ni des peaux, ni des nerfs, ni des corps, ni des sueurs des archontes mauvais, que Manès a inventés. J'anathématise ceux qui disent que le corps provient du principe mauvais et que, par nature, il est mauvais. J'anathématise le mythe stupide de Mani, dans lequel il dit que le premier homme, c'est-à-dire Adam, n'a pas été créé semblable à nous par Dieu; mais par Saklas l'archonte de la prostitution et par Nebrôd, qu'il dit être la matière, Adam et Eve ont été produits; celui-ci aurait été créé avec la forme d'une bête sauvage, celle-ci sans âme (...). J'anathématise ceux qui disent que notre Seigneur Jésus-Christ s'est manifesté en apparence au monde, et qui ne reconnaissent pas que celui-ci s'est incarné vraiment, de la vierge sainte Marie, descendante de David, et qu'il s'est complètement fait homme, et qu'il a été enfanté par Marie au neuvième mois, et qu'à la trentième

année de son âge il a commencé sa vie publique, et qu'il a été baptisé par Jean le précurseur et le baptiste dans le Jourdain, et qu'il a reçu témoignage de la part du Père céleste, véritable et bon : celui-ci est son Fils, Dieu véritable et consubstantiel au Père; par son incarnation, par sa naissance de la Vierge, devenu homme tout en restant Dieu.

« (...). J'anathématise ceux qui disent que c'est en apparence qu'a souffert notre Seigneur Jésus-Christ... (...). J'anathématise ceux qui disent que Zaradès (Zoroastre), Bouddha, le Christ et Mani et le soleil ne sont qu'un seul et même être (...). J'anathématise ceux qui disent que les âmes humaines sont consubstantielles à Dieu et qu'elles ont été englouties par la matière (...). J'anathématise ceux qui enseignent la métempsychose, qu'ils appellent transvasement des âmes, et ceux qui pensent que les herbes, les plantes, l'eau et toutes les autres choses sont animées, et qui prétendent que ceux qui frappent ces choses que l'on vient de dire seront transformés en elles... J'anathématise ceux qui nient la résurrection des chairs... ceux qui abolissent la liberté et qui disent qu'il ne dépend pas de nous d'être bons ou mauvais, ceux qui prescrivent de s'abstenir de nourritures que Dieu a créées pour être consommées (...). J'anathématise ceux qui font l'infamie qui est contre nature, non seulement les hommes, mais aussi les femmes, rejetant le mariage et s'abstenant de l'union légitime avec la femme afin de ne pas faire d'enfants, disent-ils, et de ne pas faire tomber les âmes dans le bourbier des âmes humaines... »

Quelques siècles plus tard, les principes fondamentaux du manichéisme trouveront une nouvelle expression dans ce qu'on a appelé le néo-manichéisme médiéval. Si le mythe, dans ses détails, n'a plus guère sans doute aujourd'hui d'adhérents, les principes métaphysiques du manichéisme, le manichéisme dans son essence métaphysique, demeurent pour la pensée humaine une des tentations possibles.

CHAPITRE VI

LE PROBLÈME DE L'ORIGINE DE L'AME

Le problème de l'origine de l'âme est, du point de vue de l'anthropologie biblique, un faux problème. Dans l'anthropologie biblique, l'homme *est* une âme vivante. L'homme est créé âme vivante. L'homme est appelé aussi « chair », mais ces deux termes visent une seule et même chose : l'homme vivant, concret, l'homme dans sa structure biologique et psychique conjointement.

La question de savoir d'où vient l'âme, comment elle est conjointe au « corps », si elle préexiste, et si elle « descend » dans le corps lors de la conception, ou bien si elle est créée à la conception en même temps que le corps, est donc une question, qui, du point de vue biblique, est totalement dépourvue de sens. C'est une question qui a un sens dans la perspective d'une anthropologie platonicienne, et néo-platonicienne, dans le système de l'anthropologie gnostique aussi, puisque dans ces métaphysiques, l'âme préexiste au corps, qu'elle est descendue, ou tombée dans un corps. Mais précisément ce n'est pas le cas dans l'anthropologie biblique, qui ne connaît pas deux substances, une âme d'une part et un corps d'autre part, mais une seule substance créée, l'homme concret, sensible, charnel, vivant, conscient, unité psychosomatique.

Les Pères de l'Eglise, dès Justin, s'expriment en fait dans les termes de l'anthropologie platonicienne et néo-platonicienne. Nous n'avons pas relevé les textes qui le montrent : ils sont innombrables. Constamment, les Pères parlent de l'homme avec *le vocabulaire* de l'anthropologie platonicienne et néo-platonicienne, c'est-à-dire en se servant d'un vocabulaire dualiste. Mais autre chose est le vocabulaire, autre chose la pensée qui l'informe, le travaille, le transforme. En fait, et cela nous l'avons noté au passage, les Pères ressentent fortement que l'anthropologie chrétienne ne saurait être dualiste. Un seul Dieu a créé l'homme, âme et corps. Il n'y a pas deux principes à l'origine du

Réel, mais un seul. La pensée chrétienne a rejeté le dualisme ontologique, aussi bien celui de Marcion que celui de Mani. Les âmes humaines ne préexistent pas à leur descente dans le corps. Les âmes humaines ne sont pas des parcelles de la substance divine. Elles sont créées. D'autre part, la matière n'est pas mauvaise, le corporel n'est pas, en tant que tel, mauvais. Tout, dans la création, est bon. C'est l'affirmation du texte de la Genèse qui commande ici toute la métaphysique chrétienne. Non seulement ce texte, mais les textes innombrables de la Bible où la création est magnifiée, exaltée, aimée, chantée. Les textes où la fécondité est présentée comme une bénédiction du Créateur, les textes pauliniens sur le mariage, le texte de l'Epître aux Hébreux sur la sainteté du lit conjugal, les paroles du Christ sur l'unité primitive du mariage. Enfin la doctrine chrétienne des sacrements et de la résurrection, toute la spiritualité évangélique, empêchaient les Pères de virer ou de verser dans le dualisme platonicien, gnostique ou manichéen.

Et nous avons vu les Pères essayer de resserrer, de renouer, de rapprocher et d'unifier ce que le vocabulaire philosophique dissociait : l'âme et le corps. Nous en avons cité quelques exemples. Nous aurions pu en citer bien d'autres. Il est donc significatif de voir la pensée patristique, malgré un vocabulaire dualiste, en dépit d'un milieu intellectuel dualiste, s'efforcer de retrouver une anthropologie unifiée, conforme aux exigences de l'anthropologie biblique. Cette remontée de la pensée chrétienne à travers et à l'encontre du courant d'un langage philosophique dualiste est plus significative encore que ne l'aurait été la continuation étale de l'anthropologie biblique, sans cette résistance à vaincre. Déjà chez nombre de Pères, nous avons relevé des textes qui annoncent et préfigurent la doctrine thomiste concernant l'homme : l'homme est *une* substance, et non la jonction de deux substances.

La tentation était d'autant plus forte, que des analogies de vocabulaire tendaient à enliser l'interprétation de la pensée paulinienne et johannique dans les ornières gnostiques. Paul et Jean n'avaient-ils pas opposé « la chair » à « l'esprit » ? Malgré ces pièges et ces tentations, la pensée chrétienne a résisté à l'attrait de l'anthropologie platonicienne et gnostique. Il est beau de voir un homme comme saint Augustin triompher, grâce à une lecture passionnément attentive de l'Ecriture, des cadres et des schémas de sa propre culture intellectuelle, et retrouver le sens originel des notions bibliques :

« Voyons donc d'abord en quoi consiste vivre selon la chair et vivre selon l'esprit. Quiconque, en effet, jette un simple coup d'œil sur ce que nous avons écrit sans se rappeler ou sans tenir un compte suffisant du langage de la sainte Ecriture, pourrait

s'imaginer que les épicuriens vivent selon la chair, puisqu'ils mettent le souverain bien de l'homme dans la volupté du corps et avec eux tout autre philosophe qui prendrait de quelque manière le bien du corps pour le bien suprême de l'homme ; ainsi que cette foule de gens qui, sans professer aucun système philosophique de ce genre, suivent leur penchant vers le plaisir et ne savent goûter d'autres voluptés que celles de leurs sens corporels. Quant aux stoïciens qui mettent dans l'âme le souverain bien de l'homme, ils vivraient selon l'esprit : l'âme de l'homme, en effet, est-elle autre chose qu'un esprit ?

« Or, d'après le langage de la divine Ecriture, il est manifeste que les uns et les autres vivent selon la chair. Que nomme-t-elle chair en effet ? Sans doute le corps d'un vivant terrestre et mortel comme dans le passage : *Toute chair n'est pas la même : autre celle de l'homme, autre celle de la bête ; autre la chair des oiseaux, autre celle des poissons* (*I Cor.*, 15, 39); mais elle emploie encore ce mot en des sens bien différents; entre autres, elle appelle souvent chair l'homme lui-même, c'est-à-dire la nature humaine, prenant la partie pour le tout. Ainsi dit-elle : *Nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la Loi* (*Rom.*, 3, 20). Qu'a-t-elle voulu signifier de la sorte, sinon tout l'homme. (...) C'est de même qu'il faut entendre : *Et le Verbe s'est fait chair*, c'est-à-dire s'est fait homme. Certains, l'interprétant mal, ont cru que le Christ était dépourvu d'âme humaine (...).

« La divine Ecriture emploie donc « la chair » en de multiples sens qu'il serait trop long de recueillir et d'examiner. Recherchons du moins qu'est-ce que vivre selon la chair ? (...) et pour cela considérons ce passage de l'Epître que l'apôtre écrit aux Galates (*Gal.*, 5, 19 sq. : *Manifestes sont les œuvres de la chair...*, etc.). (...) Parmi ces œuvres de la chair que l'Apôtre dit manifestes et qu'il énumère pour les condamner, il y a non seulement celles qui concernent la volupté charnelle, telles les fornications, les impudicités, le libertinage, les beuveries, les orgies; mais aussi celles qui dénotent les vices de l'âme étrangers à la volupté charnelle. Qui ne voit que l'idolâtrie, les empoisonnements, les inimitiés, les dissensions, les animosités, les cabales, les hérésies, les envies sont plutôt vices de l'âme que de la chair ? Il peut même arriver que l'idolâtrie ou l'hérésie soit une raison de s'abstenir des plaisirs du corps; mais alors même, tout en paraissant contenir et réfréner ses passions charnelles, l'homme est convaincu par le témoignage de l'Apôtre de vivre selon la chair; et dans son abstinence des voluptés de la chair, il fait voir qu'il s'adonne aux œuvres condamnables de la chair... [1]. »

1. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIV, II, 1-2, trad. G. COMBÈS.

« La corruption du corps qui appesantit l'âme n'est pas la cause première du péché, mais elle en est la peine; et ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, mais c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible. (...) Certes de la corruption de la chair naissent certaines excitations au mal et les désirs vicieux eux-mêmes; pourtant il ne faut pas attribuer à la chair tous les vices d'une vie dépravée, pour ne pas en innocenter totalement le diable qui n'a pas de chair... Ces vices qui prévalent chez le démon, l'Apôtre les attribue à la chair que n'a certainement pas le démon... [2]. »

« Il y a deux cités différentes et contraires, car les uns vivent selon la chair, les autres selon l'esprit; ou encore, les uns vivent selon l'homme, les autres selon Dieu. Paul dit clairement aux Corinthiens : *Puisqu'il y a parmi vous de la jalousie et de la dispute, n'êtes-vous pas charnels et ne marchez-vous pas selon l'homme ?* (*I Cor.*, 3, 3.) Marcher selon l'homme, c'est donc être charnel, car par la chair, c'est-à-dire par une partie de l'homme, on entend l'homme. D'ailleurs celui-là même qu'il a appelé plus haut homme animal, il l'appelle ensuite charnel. (Cf. *I Cor.*, 2, 11-15, et *I Cor.*, 3, 1.) (...) Soit l'âme en effet, soit la chair, les deux parties de l'homme, peuvent désigner l'homme tout entier [3]. Ainsi l'homme « animal » n'est pas une chose, et une autre l'homme charnel, mais l'un et l'autre désignent un même homme, celui qui vit selon l'homme. Et quand on lit : *Nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la Loi,* ou encore : *Soixante-quinze âmes descendirent avec Jacob en Egypte* (*Gen.*, 46, 27), c'est toujours l'homme qui est désigné [4]. »

« Il n'y a donc pas lieu, en nos vices et en nos péchés, d'accuser la nature de la chair au risque de faire injure au Créateur, car, dans son genre et dans son ordre, la chair est bonne. Mais abandonner le Créateur qui est bon pour vivre selon une créature également bonne, cela n'est pas bon : soit qu'on opte de vivre selon la chair, selon l'âme ou selon l'homme tout entier composé de chair et d'âme... Car exalter la nature de l'âme comme le souverain bien et condamner comme un mal la nature de la chair, c'est convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair, parce qu'on s'inspire alors de la vanité humaine, non de la vérité divine [5]. »

2. *Ibid.*, XIV, III, 2.

3. Notons ici combien, malgré ses efforts, Augustin reste prisonnier des schèmes de l'anthropologie dualiste : « l'âme » et la « chair », dans l'Ecriture, ne sont pas des « parties » de l'homme. Ce sont des termes qui désignent l'homme lui-même en sa totalité.

4. *De Civitate Dei*, XIV, IV, 2.

5. *Ibid.*, XIV, V : Non igitur opus est in peccatis vitiisque nostris ad Creatoris injuriam carnis accusare naturam, quae in genere atque

De tels textes, où l'on voit la pensée chrétienne prendre explicitement conscience de l'originalité de la terminologie biblique en ce qui concerne l'anthropologie, sont malheureusement rares chez les Pères, et même chez saint Augustin. Le milieu intellectuel imposait des schèmes, des *a priori*, des concepts transmis et reçus sans critique, toute une vision des choses, dont les Pères n'ont pas su se libérer complètement. Il a donc fallu à la pensée chrétienne maintenir et sauver ses propres exigences à travers des problématiques bâtardes, des schèmes et des concepts étrangers à ses propres principes métaphysiques. Il en est résulté de redoutables confusions et d'inextricables complications, tant pour les problèmes relevant de la théologie de l'incarnation et de la résurrection que pour la spiritualité.

« A qui la séparation de tout ce qui est matériel paraît si souhaitable, la résurrection des corps n'offre guère plus d'intérêt qu'aux Athéniens du temps de saint Paul. Origène, quand il admet cette résurrection [6] commet une heureuse inconséquence, en désaccord avec les idées sur la matière qu'il avait empruntées à son milieu. Sous l'action des mêmes influences, d'autres considérèrent comme un gain pour l'âme tout ce que perd le corps. Saint Basile ne voyait-il pas dans la maigreur un gage de sainteté, un corps trop bien portant étant, au contraire, le signe d'une âme en mauvais état ? (...) De là aussi, une dépréciation excessive de la connaissance sensible et un peu de scepticisme à son égard comme dans quelques textes d'Augustin : A qui veut connaître la vérité, les sens ne sont d'aucun secours, ils sont plutôt un obstacle, par exemple *De Gen. ad litt.*, VII, 20, et dans le *De immortalitate animae*, n. 1 : *Nec animus auxiliante corpore intelligit, quia, cum intelligere vult, a corpore avertitur;* cf. *Ibid.*, n. 27. Augustin avait même écrit dans les *Soliloques : Penitus esse ista sensibilia fugienda*, I, XIV, 24; mais, de peur qu'on ne lui prêtât l'erreur de Porphyre : *Omne corpus esse fugiendum*, il se rétracta. *Retract.*, I, IV, c III [7]. »

La confusion inconsciente entre l'anthropologie biblique et l'anthropologie héritée du langage platonicien a conduit la pensée chrétienne à s'enferrer, pendant des siècles, dans des

ordine suo bona est : sed deserto Creatore bono, vivere secundum creatum bonum, non est bonum; sive quisque secundum carnem, sive secundum animam, sive secundum totum hominem, qui constat ex anima et carne (unde et nomine solius animae, et nomine solius carnis significari potest), eligat vivere. Nam qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit, et carnem carnaliter fugit : quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina.

6. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, V, XXII, *PG*, XI, 1216.

7. R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, *DTC*, XII, 2280.

pseudo-problèmes insolubles dans les termes où ils étaient posés, et ceci, nous l'avons noté, surtout à propos de la théologie de l'incarnation, du problème de l'origine de l'âme, de la résurrection, et aussi à propos de la doctrine de la présence réelle dans le pain eucharistique. Là où la Bible dit « la chair », entendant par là l'humanité ou l'homme, les Pères entendaient ou croyaient lire : « le corps ». Qu'est-ce donc que l'incarnation ? Le Logos assume-t-il un « corps » sans âme ? Ce qui est très remarquable, en l'occurrence, c'est de voir que la théologie chrétienne a évité les pièges tendus par des confusions de vocabulaire et de terminologie, et qu'elle a rejeté l'interprétation qui voyait dans l'incarnation une simple ensomatose. Ce que le Logos a assumé, ce n'est pas seulement un « corps », mais une *nature* humaine, « corps et âme » : c'est précisément ce que signifie la notion biblique de « chair ». Malgré un vocabulaire faussé, et à travers les résistances du milieu intellectuel qui est le sien, la théologie chrétienne retrouve la signification authentique de la parole de Dieu — mais à travers quelles difficultés, combien de faux problèmes, et combien de polémiques !

Le problème de l'origine de l'âme est, disions-nous, du point de vue biblique, un faux problème. Il faut ajouter : du point de vue d'une anthropologie positive, telle qu'elle peut se constituer, non pas à partir d'un mythe, comme le mythe de la préexistence et de la chute de l'âme dans le corps, mais à partir d'une réflexion positive sur ce que nous enseignent les sciences biologiques, psychologiques, et l'expérience de la psychopathologie, le problème de « l'origine de l'âme » n'a pas non plus de sens, car il dépend d'une anthropologie qui pose en principe l'existence de deux substances dont l'une s'associe à l'autre, doctrine qui n'a aucun fondement dans la réalité objective, dans la nature des choses. Nous ne nous attarderons donc pas à faire l'histoire de ce pseudo-problème dans la pensée patristique. On trouvera dans les monographies consacrées à Tertullien, Origène, Grégoire de Nysse, Jérôme, Augustin, etc..., l'exposé et l'état du problème chez chacun d'eux. L'histoire du problème de l'origine de l'âme a été faite [8]. Nous ne donnons ici quelques documents concernant ce faux problème que pour mettre en lumière sa nature et pour montrer comment, une fois faussées les données par confusion de systèmes de références hétérogènes et de terminologies incompatibles, inévitablement la pensée était vouée à la contradiction et donc à la polémique. Les Pères, à propos de ce problème, se

8. En dernier lieu, à notre connaissance, par Heinrich Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh, 1950, avec une bibliographie.

sont fatigués en vain. C'est donc en quelque sorte une démonstration par l'absurde que nous proposons ici, et un exemple de réflexion philosophique mal engagée. Les impasses aussi ont leur intérêt dans l'histoire de la pensée.

En gros, et schématiquement, le problème de l'origine de l'âme a reçu trois types de solutions.

1. L'âme est transmise par la génération, en même temps que le corps, par la semence. C'est la thèse de Tertullien, associée à une conception corporelle de l'âme.

2. L'âme préexiste au corps, et descend, librement ou de force, dans le corps, à la conception ou à la naissance. La doctrine d'Origène s'insère dans ce type platonicien.

3. L'âme est créée par Dieu en même temps que le corps. C'est la position la plus proche du point de vue biblique, encore que formulée dans le langage d'une anthropologie dualiste. C'est la solution qu'adopte l'hébraïsant Jérôme.

Si Jérôme s'était dépouillé davantage encore de la terminologie de son milieu culturel, il aurait vu, grâce à sa connaissance de l'Ecriture en sa vérité hébraïque, que l'âme, la *nephesh*, dans le langage de l'Ecriture, c'*est* l'homme lui-même. Le problème de l'origine de l'âme n'est donc pas différent du problème de l'origine de l'homme. L'homme est créé à la conception. C'est vraiment une création qui s'opère lors de la conception, et la Bible voit dans cette création l'œuvre du seul et unique Créateur. C'est bien en effet la position à laquelle Jérôme se rallie, mais sans se départir d'un vocabulaire dualiste, qui l'empêche de dominer le problème, de le résoudre, et d'en fournir la solution claire à son interlocuteur Augustin. Pour résoudre un faux problème philosophique, il faut encore philosopher. Et c'est ce que saint Jérôme ne faisait pas. Le problème de l'origine de l' « âme », du point de vue biblique, n'est pas différent du problème de l'origine de « l'homme » concret, qui est « chair ».

ORIGÈNE

Origène, nous l'avons vu, résout le problème de l'origine de l'âme en affirmant sa préexistence en tant que substance intellectuelle pure et nue. Cette substance intellectuelle, en tombant, s'est refroidie. Elle est devenue âme. Elle est enfermée dans un corps. Le problème de l'origine de l'âme, écrit Origène, n'est pas clairement résolu par l'enseignement de l'Eglise, lequel se fonde sur l'Ecriture. Cela n'est pas étonnant, ajouterons-nous,

puisque dans la problématique biblique le problème ne se pose pas.

« L'âme est-elle transmise à partir de la semence, comme si sa raison ou sa substance était insérée dans la semence corporelle elle-même ? Ou bien a-t-elle une autre origine ? Et ce principe même est-il engendré ou inengendré ? Est-elle introduite du dehors dans le corps, ou non ? C'est ce que l'enseignement de l'Eglise ne définit pas d'une manière claire [9]. »

Pamphile, dans son *Apologie pour Origène*, nous dit ceci : Puisque, parmi tous les auteurs ecclésiastiques, il y a diversité d'opinions sur ce problème de l'âme, les uns pensant ainsi, les autres autrement, et que tous ils pensent des choses différentes, pourquoi faut-il accuser Origène plus qu'un autre ? D'autant plus que les thèses avancées par les uns et les autres paraissent beaucoup plus absurdes, et de plus contradictoires en elles-mêmes. Les uns en effet pensent que les âmes sont créées présentement et insérées dans les corps déjà préparés dans le sein de la femme enceinte. Pensant cela, outre qu'ils ne peuvent fournir des preuves certaines tirées de l'Ecriture sainte, ils accusent donc d'une certaine manière le Créateur d'injustice, puisque, dans cette hypothèse, celui-ci n'aurait pas attribué des existences égales à tous. Dès que l'âme est créée, en effet, et alors qu'elle n'a encore commis aucune faute, elle est cependant insérée par exemple dans un corps aveugle, ou infirme de toute autre manière; d'autres âmes au contraire sont insérées dans des corps sains et plus robustes; aux unes est attribué un long temps de vie, aux autres un très petit : dès leur naissance, elles sont chassées du corps; les unes sont dirigées vers une condition sauvage, où il n'y a rien d'humain ni d'honorable, et où règne la superstition; d'autres sont envoyées chez des gens honorables, sobres, humains, où règnent les lois; elles ont la chance d'avoir des parents religieux, de qui elles recevront une éducation noble et honnête, une formation intellectuelle. Comment donc, ceux qui soutiennent cette thèse, peuvent-ils assigner une si injuste distribution des sorts à la divine Providence qui dispense tout avec justice et égalité, au Dieu bon et juste ? Ceux qui prétendent que les âmes se transmettent par la génération, et sont semées en même temps que la semence corporelle, ne sont pas en meilleure position. Certains vont même jusqu'à prétendre que l'âme n'est pas autre chose que l'insufflation de l'Esprit de Dieu, cette insufflation dont il est dit, dans l'Ecriture, qu'au commencement de la création, Dieu a insufflé en Adam. C'est donc professer que l'âme est de la substance même de Dieu. Comment ne voient-ils pas que ces thèses sont contraires à la doctrine des Ecritures, et à la piété : ce serait en effet la substance même de Dieu qui pécherait, lorsque l'âme, qui est de la substance de Dieu, pèche ! C'est la substance de Dieu qui devrait être punie, lorsque l'âme doit l'être !

(On reconnaît les arguments classiques qu'Augustin opposera au manichéisme.)

Pamphile poursuit : Ceux enfin qui disent qu'une âme a été créée par Dieu, de rien — cette âme qui a été créée la première, en Adam —, et que, de cette âme, toutes les âmes des hommes tirent leur existence, et qui enseignent ainsi une transmission des âmes sur le mode corporel, que démontrent-ils sinon que les âmes sont mortelles [10] ? Pamphile conclut : Puisqu'il y a tant

9. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, *Praef.* 5, *K.*, p. 13 : De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne : non satis manifesta praedicatione distinguitur.

ORIGÈNE, ex *Comment. in Epist. ad Titum*, conservé par PAMPHILE, *Apol. pro Origene*, IX, *PG*, XVII, 604, et XIV, 1306 : Sunt vero et alia quaedam dogmata, quae in apostolicis traditionibus non habentur... utputa, verbi causa dixerim, si quis rationem humanae animae inquirat, cum de ea neque quod ex seminis traduce ducatur, neque quod honorabilior et antiquior corporum compage sit, tradiderit ecclesiastica regula. Propter quod multi nec comprehendere potuerunt qualiter sentiri oportet de animae ratione.

10. PAMPHILE, *Apologia pro Origene*, IX, *PG*, XVII, 604 sq. : Nunc vero cum diversitas sit apud omnes ecclesiasticos, et alii alia de anima sentiant, et omnes diversa, quomodo hic magis quam caeteri incusandus est, maxime cum ea quae a reliquis affirmantur, multo magis et absurda videantur, et sibi ipsa contraria ? Quidam enim opinantur praeparatis jam in ventre mulierum deformatisque corporibus, tunc ad praesens creari animas, et inseri deformato jam corpori. Haec vero sentientes, praeter hoc quod manifestas probationes ex sanctis Scripturis adhibere non possunt, insuper etiam injustitiam quodammodo Conditoris accusant, quod non aequaliter omnes utantur, id est, aequas vitae conversationes tribuat omnibus. Statim enim ut creata fuerit anima, cum nihil utique adhuc in se culpae commiserit, inseritur interdum, si ita acciderit caeco corpori, vel alias debili : aliae vero sanis corporibus et firmioribus : et aliis quidem multum vitae tempus tribuitur, aliis vero brevissimum : ita ut interdum simul ut natae fuerint, exturbentur e corpore : et aliae quidem ad conversationem agrestem quamdam et barbaram, et ubi ex nulla nihil humani aut honesti est, et super omnia ubi paternae superstitionis impietas obtinet, diriguntur : alii vero ad viros honestos, sobrios, humanos, ubi et humanorum legum observatio viget : interdum etiam ad parentes religiosos, ubi educatio nobilis et honesta, ubi etiam eruditio rationabilis, transmittuntur. Quomodo igitur assertores eorum in talibus divinam Providentiam recte omnia dispensantem, et aequa lance moderantem, tanquam boni et justi Dei poterunt assignare ?

Jam vero illi qui ex traduce animas venire affirmant, et simul cum

de thèses diverses sur le problème de l'origine de l'âme, et que les autres ne sont guère satisfaisantes, pourquoi accuser Origène d'hérésie lorsqu'il avance une thèse qui présente au moins l'avantage de préserver la justice de Dieu ?

GRÉGOIRE DE NYSSE

Nous trouvons de même chez Grégoire de Nysse l'exposé qui était alors, semble-t-il, classique, du problème de l'âme :

« Qui connaît l'essence de l'âme, si elle est matérielle ou non, purement incorporelle ou enveloppée d'une certaine forme corporelle ? Quelle est son origine ? Comment s'unit-elle au corps ? Comment s'insinue-t-elle en lui ? Comment s'en sépare-t-elle ? Qu'est-ce qui constitue son lien et son intermédiaire avec le corps ? Comment ce qui échappe au toucher et n'a pas de forme exprimée peut-il être circonscrit dans une surface [11] ? »

JÉRÔME

Dans le livre adressé à Pammachius, contre Jean de Jérusalem, Jérôme évoque les diverses solutions proposées au problème de l'origine de l'âme, et donne sa propre solution : Dieu crée chaque

corporali eas semine seminari : siquidem (ut quidam ipsorum affirmare solent) non aliud dicunt animam esse quam insufflationem Spiritus Dei, illam scilicet quam initio facturae mundi Deus dicitur insufflasse in Adam, de ipsa Dei esse eam substantia profitentes : quomodo non et isti videbuntur quodammodo haec praeter Scripturae regulam, et rationem pietatis asserere, quod substantia Dei est quae peccat, si anima quae de substantia Dei est, peccat; insuper etiam quod et poenis subdenda sit pro peccato ? (...)

Tunc deinde illi qui unam quidem ex nullis substantibus a Deo factam esse dicunt animam, id est illam quae prima facta est in Adam, et ex ea jam omnium hominum animas exsistere, et secundum corporalem sine dubio successionem traducem quoque fieri animarum, etiam ipsi quid aliud ostendunt, nisi animas esse mortales ?

11. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, XII, *PG*, XLV, 945 D : Τίς γάρ ἔστιν ὃς τῆς ἰδίας ἑαυτοῦ ψυχῆς ἐν καταλήψει γεγένηται; Τίς ὁ ἐπιγνοὺς αὐτῆς τὴν οὐσίαν; Ὑλική τίς ἐστιν, ἢ ἄϋλος; καθαρῶς ἀσώματος, ἤ τι καὶ σωματοειδὲς περὶ αὐτήν; Πῶς γίνεται; πῶς κιρνᾶται; πόθεν εἰσκρίνεται; πῶς ἀφίσταται; Τί τὸ συνδεσμοῦν καὶ μεσιτεῦον ἔχει πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν; κ. τ. λ... (Ed. JAEGER, I, 258.)

jour, à chaque conception, des âmes nouvelles, qui ne préexistaient pas. Nous sommes en régime de création continuée :

« Caïn et Abel, ... les premiers entre les premiers hommes, d'où ont-ils acquis leurs âmes ?

« Dans la suite des temps pour le genre humain tout entier, quelles furent les origines des âmes ? Est-ce par transmission, comme chez les bêtes ? De même que le corps est engendré à partir d'un corps, ainsi l'âme est-elle engendrée à partir d'une âme ? Ou bien est-ce que, créatures rationnelles tombées petit à petit par le désir des corps vers la terre, elles ont été en dernier lieu enchaînées à des corps humains ? Ou assurément (ce qui est enseignement de l'Eglise selon la parole du Sauveur : « Mon Père jusqu'à maintenant opère et moi aussi j'opère... » [*Jean*, V, 17]; et ce verset d'Isaïe : « Lui qui forme l'esprit de l'homme en lui... » [*Zach.*, XII, 1]; et dans les Psaumes : « Lui qui a fait le cœur de l'homme dans chacun » [*Ps.*, XXXII, 15]), chaque jour Dieu ne crée-t-il pas des âmes : Dieu dont le vouloir est un faire, et qui ne cesse pas d'être créateur [12] ? »

Dans la lettre CXXV, adressée à Marcellinus et Anapsychia, Jérôme écrit : « Je me souviens de votre petite question, au sujet du statut de l'âme — question à vrai dire qui est éminemment d'Eglise : L'âme est-elle tombée du ciel, comme le philosophe Pythagore, tous les platoniciens et Origène le pensent ? Ou bien provient-elle de la propre substance de Dieu, comme le prétendent les stoïciens, Manichée, et l'hérésie espagnole des priscilliens ? Les âmes sont-elles conservées dans un trésor de Dieu, ayant été créées autrefois, comme le pensent sottement

12. JÉRÔME, *Contra Ioann. Hier. ad Pam.*, 22 : Omne deinceps humanum genus, quibus animarum censetur exordiis ? Utrum ex traduce, juxta bruta animalia : ut quomodo corpus ex corpore, sic anima generetur ex anima ? an rationabiles creaturae desiderio corporum paulatim ad terram delapsae, novissime etiam humanis alligatae corporibus sint ? An certe (quod Ecclesiasticum est secundum eloquia Salvatoris : « Pater meus usque modo operatur, et ego operor; » *Joan.*, V, 17; et illud Isaïae : « Qui format spiritum hominis in ipso; » et in Psalmis : « Qui fingit per singulos corda eorum, » *Ps.*, XXXII, 15), quotidie Deus fabricatur animas : cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat ? Cf. aussi RUFIN, cité par JÉRÔME, *Apologia adv. libros Rufini*, II, 8 : Audio et de anima quaestiones esse commotas (...) Legi quosdam dicentes, quod pariter cum corpore per humani seminis traducem etiam animae diffundantur; et haec quibus poterant assertionibus confirmabant. Quod puto inter Latinos Tertullianum sensisse, vel Lactantium, fortassis et nonnullos alios. Alii asserunt quod, formatis in utero corporibus, Deus quotidie faciat animas et infundat. Alii quod factas jam olim, id est, tunc cum omnia creavit Deus ex nihilo, nunc eas judicio suo nasci dispenset in corpore. Hoc sentit et Origenes et nonnulli alii Graecorum.

certains hommes appartenant à l'Eglise ? Ou bien sont-elles faites chaque jour par Dieu et envoyées dans les corps, selon ce qui est écrit dans l'Evangile : « Mon Père jusqu'à maintenant opère, et moi aussi j'opère » (*Jean*, V, 17) ? Ou bien est-ce par transmission, comme l'affirment Tertullien, Apollinaire, et la plus grande partie des Occidentaux ? Comme le corps provient du corps, ainsi l'âme naîtrait de l'âme, et subsisterait dans la même condition que les bêtes brutes [13] ? »

Jérôme ajoute : « Tu as dans ta contrée un homme saint et érudit, l'évêque Augustin, qui pourra, à ce qu'on dit, t'enseigner de vive voix, et te donner son avis... »

La préférence de Jérôme va à l'idée d'une création continuée et quotidienne des âmes, selon la doctrine de la création continuée exprimée par *Jean*, V, 17, mais, on le voit à la lecture de sa lettre, Jérôme demeure prisonnier d'une problématique selon laquelle l'âme, après avoir été créée, est envoyée *(mittantur)* dans le « corps », c'est-à-dire d'une problématique dualiste. D'où son incapacité à rendre compte de son intuition, qui est juste, et de répondre à Augustin.

AUGUSTIN

Saint Augustin, en effet, a eu connaissance de la lettre envoyée par Jérôme à Marcellinus et Anapsychia, et il va, vainement d'ailleurs, demander à Jérôme des explications sur sa prise de position en ce qui concerne le problème de l'origine de l'âme.

13. Jérôme, *Lettre CXXVI, ad Marcellinum et Anapsychiam*, 1 : Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, imo maximae ecclesiasticae quaestionis : Utrum lapsa de coelo sit, ut Pythagoras philosophus, omnesque Platonici, et Origenes putant; an a propria Dei substantia, ut Stoici, Manichaeus, et Hispana Priscilliani haeresis suspicantur; an in thesauro habeantur Dei, olim conditae, ut quidam Ecclesiastici stulta persuasione confidunt; an quotidie a Deo fiant, et mittantur in corpora, secundum illud quod in Evangelio scriptum est, *Pater meus usque modo operatur, et ego operor;* an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris, et maxima pars Occidentalium autumant; ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. Super quo quid mihi videretur, in opusculis contra Rufinum scripsisse me novi, adversus eum libellum quem sanctae memoriae Anastasio, episcopo Romanae Ecclesiae dedit... Certe habes ibi virum sanctum et eruditum Augustinum episcopum, qui viva, ut aiunt, voce docere te poterit, et suam imo per se nostram explicare sententiam.

Le problème de l'origine de l'âme a préoccupé Augustin pendant toute sa vie [14].

Tel qu'il était posé, le problème de l'origine de l'âme était insoluble, pour Augustin comme pour l'ensemble des Pères. Ce sont les présupposés, procédant de l'anthropologie platonicienne et dualiste, qui n'avaient pas été mis en question, critiqués. Ces présupposés, dont les principes remontent à la mythologie orphique, rendaient en effet le problème insoluble. Nous n'analyserons pas ici les oscillations et les hésitations d'Augustin entre les différentes thèses proposées. On trouvera cette analyse dans les ouvrages spécialement consacrés à la pensée de saint Augustin, et que nous avons signalés. Ici, nous examinerons seulement, à partir de quelques textes, la manière dont saint Augustin traite ce problème mal posé, et quels sont les principes métaphysiques et théologiques qui interviennent dans cette difficile et insoluble problématique qu'Augustin s'impose.

Dès le *De libero arbitrio*, il apparaît que, chez saint Augustin, le problème se complique du fait que, non seulement Augustin hérite d'une anthropologie qui n'est ni critiquée ni mise en question, mais admise comme allant de soi — mais, de plus, que saint Augustin admet aussi, comme allant de soi, une certaine *représentation* du « péché originel », qui tient à une certaine lecture du récit jahviste de la Genèse (chap. III), et des textes célèbres de saint Paul (*Rom.*, V, 12; *I Cor.*, XV, 20).

Dans l'Ancien Testament hébreu, le mot *adam*, toujours et exclusivement au singulier, est un substantif qui désigne non pas un individu particulier, mais l'Homme au sens spécifique, l'humanité, les hommes, l'espèce humaine. Nous ne voulons pas imposer au lecteur l'examen des 539 textes où l'on trouve le mot *adam* dans la Bible hébraïque, textes dont on trouve la référence dans les huit colonnes de la *Concordance* de Mandelkern. Il faut cependant lire la Bible en hébreu pour se rendre compte de la manière dont l'Ancien Testament utilise le mot *adam*. Nos traductions ne permettent pas de le soupçonner. Le plus souvent, nos traductions rendent *adam* par « les hommes ». Mieux vaut peut-être, nous semble-t-il, laisser le singulier de l'original hébreu, et traduire : l'Homme, dans son sens collectif [15].

14. Cf. E. Portalié, article *Augustin, DTC*, I, fasc. VIII, en particulier col. 2359, avec références aux textes où la question est traitée par Augustin. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3e éd., 1949, chap. III, p. 66 sq.

15. Cf. Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, sub verbo. Samuel Amsler, *Adam le terreux, Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1958, II, p. 107 sq. Articles dont nous utilisons ici les analyses et les références.

Le mot hébreu *adam*, qui signifie donc l'humanité, est souvent construit avec un verbe au pluriel :

Osée, 13, 2 : l'homme *(adam)* envoie(nt) des baisers à des veaux.

Jér., 47, 2 : l'homme *(haadam)* crie(nt) et pousse(nt) des hurlements.

Job., 36, 25 : tout homme *(kol adam)* le contemple(nt).

Eccl., 7, 29 : Dieu a fait l'homme *(haadam)* simple et *eux ont* cherché bien des calculs.

Gen., 5, 2 : voici le livre des générations de l'homme *(adam)* au jour où Dieu créa l'homme *(adam)*, il le fit à la ressemblance de Dieu. Mâle et femelle il *les créa* et il *les* bénit et il appela *leur* nom *adam*.

Gen., 6, 1 : lorsque l'homme *(haadam)* commença de se multiplier sur la terre et que des filles *leur* furent nées...

Ces quelques exemples suffisent sans doute à illustrer la manière dont l'hébreu utilise le mot *adam*. Nous pourrions multiplier les exemples de cet emploi d'*adam*, au singulier, qui commande un verbe au pluriel, ou lié, du point de vue du sens, à une phrase où manifestement *adam* est entendu comme un pluriel et accordé à des pronoms au pluriel [15 bis].

« Du sens collectif découle aussi l'emploi d'*adam* sans article comme indéfini, pour désigner un homme, un représentant de l'humanité, ou simplement quelqu'un (*Lév.*, 13, 2; 22, 5; *Num.*, 19, 14). Mais lorsqu'il veut parler d'un individu particulier, l'hébreu prend soin de préciser en disant *ben-adam* (*Ezéch.*, 2, 1; *Job*, 35, 8), ou au pluriel *bené-adam* ou *bené-ha'adam* (*Deut.*, 32, 8; *Gen.*, 11, 5), exactement comme il parle d'une tête de bétail en disant *ben-baqar* (*Gen.*, 18, 7; *Ex.*, 29, 1) [16]. »

« Le début de la narration jahviste ne laisse pas de doute : le terme *adam* y figure précédé de l'article (*Gen.*, 2, 7 sq.). C'est donc que l'auteur l'entend ici comme substantif. Celui dont il raconte la création n'est pas un personnage particulier nommé Adam, mais c'est l'*adam*, l'homme en tant qu'il représente l'humanité dans son ensemble.

« Telle est la forme qu'utilise habituellement le jahviste jusqu'à la fin de son récit. Seuls trois passages font exception

15 *bis*. Cf. aussi *Gen.*, 6, 5 : Yahweh vit que multiple était le mal de *haadam* sur la terre et que toute production des pensées de son cœur, seulement du mal tout le jour. *Gen.*, 6, 7 : Et Yahweh dit : je détruirai *haadam* que j'ai créé de dessus la surface de la terre, depuis *adam* jusqu'à *béhéma* (bête de somme), jusqu'au rampant et à l'oiseau. Dans le récitatif de la création du Code sacerdotal comme dans le document jahviste, le mot *adam* est un collectif, tout comme « le volant », « le rampant », ou « le bétail domestique ».

16. Samuel Amsler, *Ibid.*, p. 108.

dans le texte massorétique : *Gen.*, 2, 20; 3, 17; 3, 21, trois textes – et les seuls — où le terme *adam* se présente précédé de la préposition *le*. Les trois fois, les massorètes ont lu le nom propre Adam, ce qui dépendait d'une simple question de ponctuation de la préposition (sheva au lieu de qameç). Les autres prépositions conservent la consonne de l'article et ne se prêtent donc pas si facilement à cette lecture (2, 21, 22). Aussi partout ailleurs les massorètes n'ont-ils pas pu faire autrement que de respecter le substantif à cause de la consonne de l'article. Ces trois passages trahissent ainsi une tendance massorétique à remplacer le substantif par un nom propre là où la chose était faisable sans toucher aux consonnes. Mais l'apparition régulière de l'article avant 2, 20 et ensuite, même après 3, 21 (3, 22, 24; 4, 1), atteste que l'auteur jahviste entend partout employer le substantif. Le texte massorétique doit être corrigé, ce que reconnaissent la plupart des commentateurs récents, ainsi que les dictionnaires de Brown-Driver-Briggs et de Köhler-Baumgartner [17]. »

Restent, sur les 539 emplois d'*adam* dans la Bible hébraïque, quelques cas où manifestement *adam* est pris comme un nom propre :

Gen., 4, 25 (J.) : *Adam* connut sa femme; elle enfanta un fils et lui donna le nom de Seth... Début d'une généalogie jahviste, dont la suite semble avoir été remplacée par la généalogie sacerdotale de 5, 1 et sq.

Gen., 5, 1 : Voici le livre de la descendance d'*adam*. Le jour où Dieu créa *adam*, il le fit à la ressemblance de Dieu. Mâle et femelle il les créa, il les bénit et il appela leur nom *adam*.

Ce texte, que nous avons déjà cité, présente la curieuse particularité de proposer côte à côte un emploi d'*adam* au sens de nom propre, et un emploi au sens collectif.

I Chronica, I, 1 : Adam, Seth, Enosh, etc... Généalogie.

I Sir., 49, 16, d'après la version grecque.

Dans l'immense majorité des cas, *adam* est donc un nom qui doit se traduire par : l'homme, ou : les hommes, au sens collectif et spécifique. Quelques exceptions, dans les généalogies du jahviste et du Code sacerdotal, puis dans un texte très tardif des Chroniques, enfin dans une version grecque du Siracide. Samuel Amsler note pertinemment la tendance tardive dans le judaïsme à prendre *adam* pour un nom propre, tendance qui se manifeste dans la Peschitto et le Targum, dans les Septante, chez Philon. La littérature juive post-biblique prendra *adam* pour un nom propre, et édifiera des contes et des *midrashim* où *adam* est pris pour un individu. Cette tendance se retrouve dans la littérature chrétienne patristique, ce qui n'est pas étonnant, puisque aussi

17. *Ibid.*, p. 108-109.

bien par les Septante que par saint Paul, les Pères ont hérité de cette lecture. Il n'est pas étonnant non plus que saint Paul lui-même, qui lisait la Bible dans la version grecque des Septante, et qui avait été formé dans la tradition juive de son temps, interprète aussi *adam* dans ce sens.

Le judaïsme post-biblique, le judaïsme rabbinique, a transmis à la tradition chrétienne, aux Pères, une interprétation, une lecture des trois premiers chapitres de la Genèse, qui est, sur ce point, inexacte [18].

Le texte jahviste nous parle du péché de l'*Homme,* et toute la Bible traitera du péché dans sa pleine et intégrale extension en mettant au premier plan les plus considérables parmi les péchés : les péchés des nations en tant que telles, les péchés des classes sociales qui oppriment les pauvres, les péchés des castes dirigeantes, tous ces péchés collectivement commis, par des collectivités qui ignorent le remords, parce qu'elles sont solidaires dans le crime, et qu'elles se donnent bonne conscience à elles-mêmes. Les crimes capitaux commis dans l'humanité sont des crimes commis à ce niveau, collectif. C'est à ce niveau que les prophètes d'Israël analysent le péché.

Nous n'avons pas à aborder ici pour elle-même la théologie augustinienne du péché originel. Rappelons simplement quelques caractéristiques. Le péché originel, selon saint Augustin, c'est d'abord la concupiscence, principalement celle qui se manifeste dans les désirs de la génération : « Ce qui, dans les membres de ce corps de mort, se révolte contre l'esprit, essayant de l'entraîner tout entier à soi, ce qui ne s'exalte ni ne s'apaisse au gré de la raison, voilà le mal du péché dans lequel naît tout homme [18 *bis*]. » « C'est la concupiscence qui tient les enfants non baptisés dans les liens du péché et, même s'ils meurent en bas âge, les mène à la damnation comme des enfants de colère » *(Ibid.)*. En Adam

18. Il y a cependant des exceptions. Ainsi ORIGÈNE, *Contra Celsum,* IV, 40, *PG,* XI, 1093 : « C'est ainsi, au sujet d'Adam et de son péché, que raisonnent ceux qui ont connu qu'en hébreu le mot *adam* signifie l'*homme*. Dans ces paroles où il semble qu'il s'agit d'Adam, Moïse disserte au sujet de la nature humaine. Et, dans le texte : « En Adam « tous sont morts et sont condamnés à la ressemblance de la transgres- « sion d'Adam », ce n'est pas tant d'un seul individu, que de toute l'espèce, que l'Ecriture divine parle : οὕτω δὲ καὶ περὶ τοῦ Ἀδὰμ καὶ περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ φιλοσοφήσουσιν οἱ ἐγνωκότες, ὅτι καθ' ⟨Ἑβραΐδα⟩ φωνὴν ὁ Ἀδὰμ ἄνθρωπός ἐστι· καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως. Καὶ γὰρ « ἐν τῷ Ἀδὰμ (ὥς φησιν ὁ Λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ· » οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου.

18 *bis. De Pecc. Mer. et Rem.*, I, 29. Références dans J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas,* Kain en Belgique, 1922, chap. I.

nous avons tous péché, car nous étions tous en lui, par le *semen* générateur, lorsqu'il a péché. C'est cette unité physique et biologique de la race humaine en Adam qui fournit l'explication du péché originel. C'est la génération, dominée par la concupiscence, qui nous transmet ce mal qu'est le péché originel. Le Christ en est exempt, précisément parce que conçu par une Vierge. Les enfants naissent infectés par la concupiscence des parents. Issus d'un acte de concupiscence, ils héritent d'une nature corrompue. Même dans l'hypothèse où l'âme est créée immédiatement par Dieu, elle se corrompt au contact du corps, qui est un vase vicié, *in vitiato vase corrumpitur* (*Contra Iul.,* V, 4, 17).

L'Eglise, heureusement, on le sait, n'a pas retenu, telle quelle, cette représentation du péché originel. Nous n'avons pas à exposer ici la doctrine catholique du péché originel. Notons seulement les principes auxquels cette doctrine se réfère : 1° L'homme ne fait pas le mal par nature, par construction, en vertu d'une nécessité imposée par création. Dieu n'a pas créé une nature mauvaise. Le péché n'est pas une conséquence nécessaire de la nature humaine, mais l'œuvre de la liberté humaine. Corrélativement, le péché est *apparu,* historiquement, et il y a un premier péché. 2° Dieu est premier, en tant que créateur et en tant que sauveur et rédempteur. La grâce est première. Nous ne pouvons nous sauver, nous justifier, par nos propres forces. Notre sanctification est l'œuvre de Dieu en nous. 3° L'homme n'a pas, par nature, ce qu'il est appelé à devenir, par grâce, à savoir la participation à la vie divine. L'enfant qui naît n'a pas en soi ce dont il a besoin pour accéder à la vie divine, à laquelle pourtant il est destiné. Comme le disait déjà Tertullien, on ne naît pas chrétien, on le devient, — et on ne peut le devenir que par la grâce de Dieu. Le baptême issu de la Croix est le sacrement de cette nouvelle naissance et de cette rédemption rendue nécessaire par le péché.

Nous pouvons nous demander aujourd'hui si l'idée qu'Augustin se fait de la « transmission » du péché originel n'est pas abusivement liée à une théorie de la « transmission » de l'âme. En d'autres termes, la théorie augustinienne de la « transmission » du péché originel n'est-elle pas située d'une manière abusive sur un plan biologique ? Outre que, dans la perspective biblique, il n'y a plus de problème de « transmission » du péché d'*Adam,* puisque le péché dont il est question dans le chapitre III de la Genèse n'est pas celui d'un individu, mais celui de l'Homme, il faut ajouter ceci : il y a bien en fait une transmission du péché, et une hérédité du péché, mais cette transmission, cette hérédité, ne se situent pas sur un plan biologique, et quasi-génétique; elles se situent sur un plan spirituel, moral, sociologique, politique. Il y a bien hérédité et transmission du péché, en ce sens très

précis, et intelligible pour le coup, qu'une société donnée, l'humanité entière, transmet à l'enfant qui naît en son sein, un certain nombre d'idées toutes faites, un système de valeurs, un registre de jugements, des habitudes collectives, des formes de pensée, des structures économiques, sociales et politiques, qui sont par le fait le plus souvent criminelles. L'injustice, le crime, le mépris de l'homme, le racisme, se transmettent en effet dans une société donnée, de père en fils. Et l'enfant qui naît dans une société injuste — c'est le cas de tous les enfants du monde — ne peut accéder à la sainteté, à la justice de Dieu, que par un acte personnel de rupture avec un milieu donné, comme Abraham, le Père des croyants, quitta Ur des Chaldéens, la cité idolâtre, pour suivre l'appel de Dieu. Toute société, en fait, est idolâtre, et sacrifie les enfants des hommes aux idoles, au Baal, au Moloch, à Mammon. C'est le règne du Monde, au sens johannique de ce terme. Augustin a par trop tenté de comprendre cette solidarité humaine du péché sur un plan biologique et quasi-physique. La génération, ce n'est pas seulement la génération physique. C'est aussi l'éducation, la culture, la formation morale.

Le « péché d'*Adam* », c'est, selon une lecture totale et intégrale de la Bible hébraïque et du Nouveau Testament, ce poids du péché de l'humanité qui pèse sur chacun de ses enfants qui viennent au monde. Le baptême et l'exorcisme sont en effet la condition nécessaire pour quitter le système de valeurs — système de crime le plus souvent — qui caractérise le monde. Tout est donc maintenu dans la théologie chrétienne du baptême, du péché et de la grâce. Ne tombe que la forme du *midrash* légué par le judaïsme aux Pères de l'Eglise. Avec lui, tombent un certain nombre de pseudo-problèmes et d'obstacles à l'intelligence du christianisme.

Outre cette lecture commune dans les premiers siècles chrétiens du chapitre III de la Genèse, où *adam* est lu, à tort, comme s'il s'agissait d'un nom propre, Augustin héritait, de plus, d'une traduction de l'*Epître aux Romains*, où le texte, *Rom.*, 5, 12 : « la mort est passée à tous les hommes, parce que tous ont péché... », était traduit en latin par : *In quo omnes peccaverunt. In quo*, c'est-à-dire : *en Adam*. Toute la théorie augustinienne du péché originel est fondée, et justifiée, par cette idée: nous avons tous péché *en Adam*. C'est ainsi que Dieu lui-même est justifié, et notre condamnation légitime.

Si l'on transpose cette idée dans le registre de la pensée biblique, en laissant tomber les contre-sens sur les textes, il en reste quelque chose de vrai, et conforme à la pensée du Jahviste. L'Humanité est pécheresse, depuis le commencement. C'est l'Homme qui est responsable du mal, et non, comme dans les mythologies de l'ancien Orient, les dieux. Nous faisons tous

partie de l'Humanité. Le récit jahviste de *Gen.*, III, entendait parler du péché de l'Humanité, de l'Homme, et donc en fait de notre propre péché, du péché de l'humanité depuis le commencement, et jusqu'à maintenant. Etant donné que, de cet *adam* dont parle le jahviste, nous en sommes, il est donc légitime de dire que nous avons tous péché en *adam*, dans cette Humanité pécheresse depuis le commencement jusqu'à maintenant. Mais, au lieu de traduire le texte hébreu comme s'il s'agissait là d'un individu, il aurait été plus simple, plus exact, plus conforme à la pensée du rédacteur inspiré, de prendre le texte pour ce qu'il veut être : L'Humanité est pécheresse, et nous en faisons tous partie. L'Humanité dont il est question dans *Gen.*, III, c'est nous. Ainsi, substantiellement, l'intuition d'Augustin est conservée, mais sans les inextricables problèmes que son expression suscite.

Les difficultés, que la représentation commune à Augustin et à ses contemporains suscitait, sont exprimées par saint Augustin lui-même dans un passage du *De libero arbitrio :*

« Ici se présente le problème que les hommes ont coutume de ruminer en murmurant entre eux, prêts à accuser quoi que ce soit de leurs péchés, plutôt que de s'en accuser eux-mêmes. Ils disent en effet : « Si Adam et Eve ont péché, qu'avons-nous fait, nous malheureux, pour naître dans l'aveuglement de l'ignorance et les tourments de la difficulté, en sorte que d'abord nous tombions dans l'erreur en ignorant ce que nous devons faire; puis, quand les préceptes de la justice commencent à nous être découverts, nous voulions les accomplir, et que, par la résistance de la concupiscence charnelle, je ne sais quelle difficulté nous en rende incapables [19] ? »

On le voit, la présentation que l'on donnait du récit biblique apparaissait, d'une part, comme une injustice pour les hommes ultérieurs qui, eux, n'ont pas commis le péché d' « Adam » et d' « Eve ». Et d'autre part, cette présentation permettait de renvoyer sur le « premier couple » la responsabilité des fautes actuellement commises, la responsabilité de notre faiblesse présente — ce contre quoi Augustin proteste à juste titre.

Ici se rejoignent le problème de l'origine de l'âme et la représentation que l'on se faisait du « péché originel ». Ce qui est certain, écrit saint Augustin, c'est que « nous naissons, de ce premier couple, avec l'ignorance, la difficulté et la mortalité, parce qu'eux-mêmes, en péchant, ont été précipités dans l'erreur, dans la douleur et dans la mort; ainsi a-t-il paru bon au Dieu suprême et très juste [20] ».

19. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, XIX, 53, trad. cit.
20. *Ibid.*, III, XX, 55.

Nous avons hérité, du premier couple, une nature déchue, désormais mortelle, pécheresse. C'est donc la théorie de la transmission des âmes par génération qui semble le mieux s'accorder avec la conception augustinienne du péché originel. Dans le *De libero arbitrio,* Augustin admet encore que l'autre théorie, celle que nous avons vu proposer par Jérôme (création quotidienne des âmes), est compatible avec la doctrine du péché originel, c'est-à-dire avec la représentation qu'Augustin se fait de cette doctrine :

« Si Dieu a créé une seule âme d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent, qui peut nier d'avoir lui-même péché, quand le premier homme a péché ?

« Mais, si toutes sont créées à part à la naissance de chaque homme, on ne peut trouver mauvais, mais, au contraire, il apparaît très convenable et très conforme à l'ordre, que le démérite du degré précédent appartienne par nature au suivant et que le mérite du degré suivant appartienne par nature au précédent... [21]. »

Dans le *De libero arbitrio,* l'hypothèse platonicienne d'une préexistence de l'âme n'est pas absolument exclue :

« Tu parles là comme si tu avais la conviction évidente que nous n'avons jamais été sages, car tu ne considères que le temps à partir duquel nous sommes nés en cette vie. Mais la sagesse réside dans l'âme, et l'âme n'a-t-elle pas mené une autre vie avant de s'unir au corps et n'a-t-elle pas autrefois vécu avec sagesse ? C'est là une grande question, un grand mystère et qu'il faudra considérer en son lieu [22]. »

« Mais les âmes préexistaient peut-être, en quelque lieu secret assigné par Dieu, et elles sont envoyées pour animer et gouverner chacun des corps de ceux qui naissent : alors, certes, elles sont destinées à cet office pour donner une bonne direction au corps qui naît en portant la peine du péché, c'est-à-dire en subissant la mortalité du premier homme, ce qu'elles font en amendant ce corps par les vertus et en le soumettant à un esclavage parfaitement légitime et convenable...

« Ces âmes, en entrant en cette vie et en subissant la charge de

21. *Ibid.,* III, xx, 56, trad. F. J. Thonnard : Si una anima facta est, ex qua omnium hominum animae trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit ?

Si autem singillatim fiunt in unoquoque nascentium, non est perversum etc...

22. *Ibid.,* I, xii, 24, trad. cit. : Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas nunquam nos fuisse sapientes : attendis enim tempus ex quo in hanc vitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium hujus corporis alia quadam vita vixerit animus, et an aliquando sapienter vixerit, magna quaestio est, magnum secretum et suo considerando loco.

membres mortels, doivent aussi subir et l'oubli de la vie précédente et le travail de la vie présente... [23]. »

« Mais si les âmes, se trouvant dans un autre lieu, ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent spontanément habiter les corps, la conséquence est dès lors facile à voir : tout ce qu'elles éprouvent d'ignorance et de difficulté étant la suite de leur propre volonté, il n'y a nullement à en incriminer le Créateur... [24]. »

« Il y a donc quatre opinions sur les âmes : ou bien elles proviennent toutes d'une seule, par descendance; ou bien à chaque naissance humaine une nouvelle âme est créée; ou bien les âmes, existant déjà en un autre lieu, sont envoyées par Dieu dans les corps de ceux qui naissent; ou, enfin, elles y descendent de leur propre gré. De ces quatre opinions, aucune ne devra être témérairement affirmée, car cette question n'a pas encore été développée et éclairée par les interprètes catholiques des Livres saints, autant que le demanderaient son obscurité et sa complexité; ou, si on l'a déjà fait, ces ouvrages ne sont pas encore parvenus entre mes mains.

« Ayons du moins foi pour n'accepter aucune opinion fausse sur la substance du Créateur ou indigne d'elle... [25]. »

« Ces paroles, d'ailleurs, ne doivent faire croire à personne que nous voulions empêcher les chercheurs compétents d'examiner, selon les Ecritures divinement inspirées, si une âme vient d'une autre, par descendance; ou si les âmes sont créées, chacune, en chacun de ceux qu'elles animent; ou si elles sont envoyées d'ailleurs par ordre divin pour animer et gouverner

23. *Ibid.,* III, xx, 57, trad. cit. : Si vero in Dei aliquo secreto jam existentes animae mittuntur ad inspiranda et regenda corpora singulorum quorumque nascentium, ad hoc utique mittuntur officium, ut corpus quod de poena peccati, hoc est mortalitate primi hominis, nascitur, bene administrando, id est castigando per virtutes, et ordinatissimae atque legitimae servituti subjiciendo...

Quae cum introeunt in hanc vitam, subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam necesse est et oblivionem vitae prioris, et praesentis laborem...

24. *Ibid.,* III, xx, 58, trad. cit. : Si autem alibi animae constitutae non mittuntur a Domino Deo, sed sua sponte ad inhabitanda corpora veniunt...

25. *Ibid.,* III, xxi, 59, trad. cit. : Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinorum Librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litterae pervenerunt. Tantum adsit fides nihil de substantia Creatoris falsum indignumque sentiendi.

les corps; ou si elles s'y introduisent de leur propre volonté [26]. »

Dans le *De Genesi ad litteram,* au livre VII, Augustin émet l'hypothèse d'une création de l'âme par Dieu antérieurement à son insertion dans le corps. Dieu, dans ces premières œuvres qu'il a créées toutes à la fois, a-t-il créé aussi l'âme humaine, pour l'insuffler, en son temps, dans les membres d'un corps formé du limon ? On peut donc croire, si aucune autorité scripturaire ni aucune autre raison ne vient y contredire, que l'homme a été ainsi fait, le sixième jour; la cause du corps humain est présente dans les éléments du monde; mais l'âme elle-même était créée, dès le premier jour, et, créée, elle demeurait cachée parmi les œuvres de Dieu, jusqu'à ce que Dieu l'insère, en son temps, par son insufflation, c'est-à-dire par son inspiration, dans le corps formé du limon [27].

Mais ici, remarque saint Augustin, une question apparaît, qui n'est pas négligeable. Si l'âme était déjà créée, et qu'elle demeurait cachée, où pouvait-elle être mieux que là ? Quelle fut donc la cause pour laquelle l'âme, qui vivait innocemment, fut insérée dans la chair de cette vie, chair dans laquelle, en péchant, elle offenserait celui qui l'a créée, d'où résulterait pour elle la peine méritée de la douleur et le supplice de la damnation ? Faut-il dire qu'elle s'est inclinée, pour administrer le corps, par sa propre volonté ? Dans cette vie du corps, puisqu'on peut y vivre justement ou avec iniquité, elle obtiendrait ce qu'elle a choisi, ou bien récompense pour sa justice, ou bien supplice pour son iniquité, en sorte que, dans cette hypothèse, on ne contredise pas l'avis de l'Apôtre qui dit : ceux qui ne sont pas encore nés n'ont rien fait de bien ni de mal (*Rom.,* IX, 11). Cette inclination de la volonté vers le corps n'est pas encore une action ni de justice ni d'iniquité, au sujet de laquelle il faille rendre compte au Jugement de Dieu, lorsque chacun de nous recevra selon qu'il a agi, dans son corps, soit en bien soit en mal (*II Cor.,* V, 10). Pourquoi donc ne pas croire alors que l'âme est venue dans le

26. *Ibid.,* III, XXI, 62, trad. cit. : Nec iste sermo ad id valuerit, ut quisquam nos prohibere arbitretur ut quaerant qui potuerint secundum Scripturas divinitus inspiratas, utrum anima de anima propagetur, an suo cuique animanti singulae in ipso fiant, an ad regendum animandumque corpus divino nutu alicunde mittantur, vel propria voluntate se insinuent.

27. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.,* VII, XXIV sq. : Illud ergo videamus, utrum forsitan verum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, Deum in illis primis operibus quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret...

Anima vero... creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret.

corps par un ordre de Dieu [28]. Mais si l'âme a été créée pour être envoyée dans un corps, on peut se demander si, en cas de refus de sa part, elle aurait été contrainte [29]. Mais il vaut mieux croire qu'elle le voulait naturellement. c'est-à-dire qu'en elle a été créée une disposition à le vouloir, comme il nous est naturel de vouloir vivre...

On voit, par ce texte, combien la pensée d'Augustin se meut encore, à l'époque où il écrivait ce commentaire « littéral » de la Genèse (401-415), dans une problématique plotinienne. L'âme est créée, certes, mais avant « le corps », et, comme chez Plotin, la question se pose de savoir pourquoi l'âme bienheureuse auprès de Dieu va descendre dans le corps. Est-ce par un acte de sa propre volonté ? Est-ce par une nécessité divine qui lui est imposée ?

Dans le livre X du même commentaire de la Genèse, Augustin aborde de nouveau le problème de l'origine de l'âme, à propos du péché du premier homme. L'Ecriture, nous dit saint Augustin, a bien raconté, au sujet de la chair de la femme, comment elle a été faite, mais elle ne dit rien au sujet de l'âme, *tacuit autem de anima* [30]. Une fois de plus, on remarque le schéma profondément dualiste à travers lequel Augustin lit l'Ecriture. Et, venant à traiter de l'origine des âmes, Augustin se demande si les diverses hypothèses que l'on a proposées sont compatibles avec ce que dit saint Paul dans son Epître aux Romains, 5, 12 sq. : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt...* Ceux qui défendent la théorie de la propagation des âmes s'efforcent de justifier leur doctrine par ces paroles de l'Apôtre. Si c'est seulement selon la chair, disent-ils, que peut être compris le péché et le pécheur, nous ne sommes pas contraints d'admettre, à partir de ces paroles de l'Apôtre, que l'âme

28. *Ibid. :* Sed hic rursus non spernanda oritur quaestio. Si enim jam facta erat anima, et latebat, ubi ei posset esse melius quam ibi ? Quid ergo fuit causae ut anima innocenter vivens insereretur vitae hujus carnis, in qua peccando, ipsum qui eam creavit offenderet; unde eam merito sequeretur laboris aerumna damnationisque cruciatus ? An illud dicendum est, quod ad corpus administrandum voluntate propria fuerit inclinata, in qua vita corporis, quoniam et juste et inique vivi potest, quod eligeret hoc haberet, vel praemium de justitia, vel de iniquitate supplicium, ut nec illi apostolicae sententiae sit contrarium, qua dicit nondum natos nihil egisse boni seu mali ? Illa quippe inclinatio voluntatis ad corpus, nondum est actio vel justitiae vel iniquitatis, de qua ratio reddenda est in judicio Dei... Cur ergo non jam et illud credatur, quod Dei nutu ad corpus venerit...

29. *Ibid. :* Sed si ad hoc anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum, si noluerit, compellatur... (XXVII.)

30. *Ibid.,* X, 1.

procède, provienne, des parents. Mais si, encore que par l'attrait de la chair, c'est cependant l'âme qui pèche, comment faut-il comprendre : *In quo omnes peccaverunt,* si l'âme ne provient pas aussi d'Adam, par propagation, tout comme la chair ?

Il faut faire attention en effet à ceci : que Dieu ne paraisse pas être l'auteur du péché, s'il donne l'âme à la chair, alors que dans cette chair il est nécessaire qu'elle pèche. Il faut se garder aussi de proposer une théorie où il serait possible qu'il y ait une âme (à part celle du Christ) à qui la grâce du Christ ne soit pas nécessaire pour être libérée du péché, puisque, selon l'hypothèse, elle n'a pas péché en Adam : c'est seulement selon la chair que tous auraient péché en Adam, selon la chair qui a été créée à partir d'Adam, et non pas aussi selon l'âme. Hypothèse qui est contraire à la foi de l'Eglise, à tel point que les parents, pour recevoir la grâce du saint baptême, courent même avec des tout petits enfants, avec des bébés. A cet âge pourtant ils n'ont fait ni bien ni mal; l'âme est donc tout à fait innocente, si elle ne provient pas d'Adam par propagation. Comment donc l'âme de l'enfant pourra-t-elle aller à juste titre à la damnation, si elle sort du corps sans baptême ? Celui qui, soutenant cette théorie sur l'âme, pourra néanmoins le démontrer, est digne d'admiration [31] !

Pour traiter et résoudre le problème métaphysique de l'origine de l'âme, Augustin part d'une anthropologie implicite qu'il n'a

31. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.,* X, 18-19 : Nunc itaque et illud consideremus, utrum neutram confirmet sententiam, sed utrique possit accomodari, quod scriptum est, *Per unum hominem peccatum* (*Rom.,* 5, 12-19). Ex his enim verbis Apostoli, qui defendunt animarum propaginem, sententiam suam sic astruere moliuntur : Si secundum solam carnem, inquiunt, potest intelligi peccatum vel peccator, non cogimur in his verbis ex parentibus animam credere; si autem quamvis per illecebram carnis, non tamen peccat nisi anima, quomodo accipiendum est quod dictum est, *in quo omnes peccaverunt,* si non ex Adam etiam anima, sicut caro, propagata est ? aut quomodo *per* illius *inobedientiam peccatores constituti sunt,* si tantum secundum carnem in illo, non etiam secundum animam fuerunt ?

Cavendum est enim ne vel Deus videatur auctor esse peccati, si dat animam carni, in qua eam peccare necesse sit; vel possit esse anima, praeter ipsius Christi, cui liberandae a peccato non sit christiana gratia necessaria, quia non peccavit in Adam, si omnes in eo peccasse secundum carnem tantum quae de illo creata est, non etiam secundum animam dictum est : quod usque adeo contrarium est ecclesiasticae fidei, ut parentes ad percipiendam gratiam sancti Baptismi etiam cum parvulis atque infantibus currant (...) Aetas quippe illa in seipsa nihil egit vel boni vel mali; proinde ibi anima innocentissima est, si ex Adam propagata non est : unde quomodo possit juste ire in condemnationem, si de corpore sine Baptismo exierit, quisquis istam sententiam de anima tenens potuerit demonstrare, mirandus est.

pas critiquée ni mise en question philosophiquement. A travers les schèmes de cette anthropologie dualiste, il prétend lire des textes qui appartiennent à une tradition de pensée qui ignore ce dualisme. De plus, il se mêle à cette problématique déjà insoluble telle quelle, une certaine représentation théologique au sujet du péché originel, et, ce dernier texte le laisse entrevoir, une conception du baptême qui n'est pas complètement purifiée de tous relents magiques. Corrélative à cette conception du baptême, une théorie de la damnation, qui est censée automatiquement résulter chez l'enfant non baptisé de cette privation du baptême, fût-elle accidentelle — théorie de la damnation qui rend désormais tragique ce problème embrouillé de l'origine de l'âme. On conçoit que, dans de telles conditions, Augustin ne soit pas venu à bout de ce problème...

Augustin, avec les représentations théologiques qui étaient les siennes, avec les schèmes philosophiques, au moins implicites et reçus qui l'handicapaient, devait répondre au manichéisme d'une part et à l'hérésie pélagienne d'autre part. Dieu n'est pas la cause du mal, le mal n'est pas une substance incréée et quasi divine; nous sommes libres et responsables. Mais d'autre part, c'est Dieu qui est ontologiquement premier. C'est lui qui opère en nous le vouloir et l'agir. Nous ne pouvons rien si nous ne sommes entés sur le Christ. C'est Dieu qui est créateur, de notre liberté et de notre salut. Par nos propres forces seules nous ne pouvons rien. Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Augustin défend et protège des vérités essentielles au christianisme, mais il est embarrassé par des représentations théologiques et des schèmes philosophiques qui devront être dépassés.

Dans la lettre CLXVI qui date de 415 environ, Augustin écrit à saint Jérôme au sujet du problème de l'origine de l'âme, et expose les difficultés qu'il rencontre pour le résoudre. Résumons ici cette lettre, en traduisant les arguments essentiels. Nous laissons, pour simplifier, et ne pas priver cette lettre de sa vie, l'exposé à la première personne.

La question de l'âme, écrit Augustin, trouble beaucoup de gens; j'avoue que je suis de ce nombre. Ce que, au sujet de l'âme, je tiens pour certain, je vous le dirai; ensuite je vous ferai part des difficultés qui subsistent dans mon esprit.

L'âme de l'homme est immortelle, selon un certain mode qui est le sien; non absolument, comme Dieu, dont il est écrit : « Lui qui seul possède l'immortalité. » (*I Tim.,* 6, 15.) L'Ecriture en effet fait maintes fois mention de la mort de l'âme; par ex. *Mat.,* 8, 22 : « laisse les morts enterrer leurs morts... » L'âme meurt, en devenant étrangère à la vie de Dieu, et cependant elle ne cesse pas tout à fait de vivre dans sa nature; ainsi l'âme est trouvée

mortelle, de par une certaine cause, et cependant ce n'est pas sans raison qu'elle est dite immortelle.

L'âme n'est pas une partie de Dieu. Si elle l'était, elle serait de toute manière immuable et incorruptible. Si cela était, elle ne déchoirait pas vers le pire, ni ne progresserait vers le meilleur; elle ne commencerait pas de posséder en elle-même quelque chose qu'elle n'avait pas; elle ne cesserait pas d'avoir ce qu'elle possédait. Qu'il en soit autrement, point n'est besoin d'un témoignage extérieur pour s'en assurer; il suffit de s'observer soi-même pour se rendre compte. Vainement ceux qui prétendent que l'âme est une partie de Dieu, diront-ils que cette chute et cette honte que nous voyons dans les hommes les plus vils, cette faiblesse et cette tristesse que nous ressentons en nous tous, ne proviennent pas de l'âme elle-même, mais du corps. Qu'importe d'où provient la maladie, puisque si l'âme était immuable et incorruptible, elle ne pourrait être malade d'où que ce soit. Ce qui est vraiment immuable et incorruptible ne peut être altéré ni corrompu par l'intervention d'aucune chose extérieure. Il n'y a pas de nature inaltérable qui, d'une certaine manière, sous certaines influences, et par une partie d'elle-même puisse être altérée. Il est impie de penser que Dieu puisse être autre chose que vraiment et suprêmement inaltérable. L'âme n'est donc pas une part de Dieu.

L'âme est aussi incorporelle; il est difficile d'en convaincre les esprits grossiers; mais je confesse que j'en suis persuadé. Entendons-nous sur les mots, afin d'éviter une querelle purement verbale. Si on entend par corps toute substance, ou essence, tout ce qui d'une certaine manière subsiste en soi, alors l'âme est un corps. De même, si on préfère n'appeler incorporelle que cette nature-là qui est suprêmement inaltérable et présente tout entière en tout lieu, l'âme est encore un corps; car elle ne jouit pas de tels privilèges. Mais si le corps est ce qui est étendu dans un certain espace local, en longueur, largeur et profondeur, et qui se meut, en sorte que par la plus grande partie de lui-même il occupe un plus grand espace, par la plus petite un espace moindre, et qu'il soit lui-même moindre dans une partie que dans le tout, alors l'âme n'est pas un corps. L'âme pénètre le corps tout entier qu'elle anime, non par une diffusion locale, mais par l'action vitale qu'elle y exerce; elle est présente tout entière en chacune de ses moindres parties; elle n'est pas plus petite dans les parties petites, ni plus grande dans les grandes; mais ici plus intense, là plus relâchée, et en toutes les parties du corps tout entière, et en chacune de ces parties tout entière. Sensible à tout ce qui se passe même dans une simple partie du corps, elle le sent tout entière. Lorsque, en un point infime, la chair vivante est touchée, quoique ce lieu touché ne soit pas tout le corps, l'âme tout entière en est avertie. D'où cela provient-il, que par-

vienne à la connaissance de l'âme tout entière, cela qui n'a pas eu lieu dans le corps tout entier, si ce n'est que l'âme est présente tout entière là où le corps a été touché, et que pour autant elle n'a pas abandonné les autres parties du corps ? Si une double impression affecte le corps en deux parties différentes, l'âme de même en est avertie.

Si donc il faut appeler l'âme un corps, elle n'est certes pas un corps comme les corps terrestres, liquides, aériens ou éthérés. Tous les corps de ce genre sont plus grands dans des espaces plus grands, plus petits dans des espaces moindres; aucun d'entre eux n'est présent tout entier en chacune de ses parties. L'on comprend par là que l'âme, qu'il faille l'appeler un corps ou la dire incorporelle, possède une certaine nature qui lui est propre, créée substance bien plus excellente que ces grossiers éléments du monde, substance qui ne peut être pensée d'une manière exacte à l'aide des images des représentations corporelles, empruntées aux perceptions charnelles; elle doit être conçue par la pensée, et connue par une intuition vitale.

Ce que je te dis là, ce n'est pas pour t'enseigner ce que tu sais déjà, mais pour t'indiquer ce que je tiens pour certain concernant l'âme; lorsque j'en viendrai aux questions que je me pose, que nul ne pense que je ne tiens rien de solide concernant l'âme, ni par la science ni par la foi !

Je suis certain encore de ceci : si l'âme est tombée dans le péché, ce n'est pas par une faute de Dieu, ni par une nécessité divine ou humaine, mais par sa propre volonté; l'âme ne peut être libérée du corps de cette mort ni par la force de sa propre volonté, comme si celle-ci se suffisait pour cela, ni par la mort du corps lui-même, mais seulement par la grâce de Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur; il n'y a pas une âme dans tout le genre humain, à qui ne soit nécessaire, pour sa libération, le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ-Jésus. Toute âme qui, sans la grâce du Médiateur et de son Sacrement, à quelque âge que ce soit, est sortie du corps, est vouée au châtiment, et recevra au jugement dernier un corps pour le châtiment. Mais si après la génération humaine, qui est faite d'Adam, elle est régénérée dans le Christ, elle aura le repos après la mort du corps, et recevra un corps pour la gloire.

Voilà ce que je tiens fermement au sujet de l'âme. (3-5.)

Voici maintenant les questions que je me pose.

Où l'âme a-t-elle contracté cette faute par laquelle elle est condamnée, même dans le cas d'un enfant mort prématurément, si la grâce du Christ ne lui est pas venue en aide par le Sacrement dans lequel les petits enfants aussi sont baptisés ? Tu ne fais pas en effet partie de ces gens (les pélagiens), qui prétendent

qu'aucune faute n'est tirée d'Adam, faute qui doit être abolie par le baptême chez l'enfant.

Où l'âme a-t-elle contracté cette faute, à cause de laquelle il faut que l'âme, même dans un âge si tendre, soit libérée par le Sacrement de la grâce chrétienne ?

J'ai écrit, il y a quelques années, un livre au sujet du libre arbitre. J'y mentionne quatre opinions au sujet de l'incarnation de l'âme :

1. à partir de cette âme unique qui a été donnée au premier homme, les autres se propagent;
2. création d'âmes nouvelles pour chacun de nous;
3. existant déjà quelque part, elles sont envoyées par une décision divine;
4. ou bien spontanément elles tombent dans des corps.

J'ai pensé que ces opinions devaient être traitées de telle manière que, quelle que soit celle d'entre elles qui soit vraie, elle ne fasse pas obstacle à mon intention qui était alors de combattre les manichéens, qui essaient d'introduire un principe du mal qu'ils opposent à Dieu. Je n'avais pas encore, alors, entendu parler des priscillianistes, qui inventent des fables blasphématoires assez peu différentes des mythes manichéens. C'est pourquoi je n'ai pas ajouté la cinquième opinion, que tu mentionnes entre autres dans ta lettre : l'âme parcelle de Dieu, *quod anima sit pars Dei.* Cette thèse soulève la question, non pas de l'incarnation, mais de la nature de l'âme. Laissons donc de côté cette erreur hérétique; je désire savoir, parmi les quatre opinions qui restent, laquelle il faut choisir.

Quelle que soit celle qu'il faille choisir, une chose est certaine, c'est qu'elle ne doit pas s'opposer à ce dogme dont nous sommes certains : pour toute âme, même pour l'âme du tout petit enfant, une libération est nécessaire à cause du péché, et il n'y a pas de libération si ce n'est par Jésus-Christ, et celui-ci crucifié.

Ton opinion est certainement celle-ci : Dieu crée chaque âme pour chaque homme qui naît. Pour qu'on n'objecte pas à cette thèse, que Dieu a achevé la création de tous les êtres et qu'il s'est reposé le septième jour, tu invoques le témoignage de l'Evangile : « Mon Père opère jusqu'à maintenant... » (*Jean*, 5, 17).

Dis-moi : si les âmes sont créées une à une pour chaque homme qui naît, et jusqu'aujourd'hui, où pèchent les âmes des petits enfants, pour avoir besoin de la rémission du péché dans le Sacrement du Christ, ayant péché en Adam, à partir duquel s'est propagée la chair du péché ? Ou bien alors, si elles ne pèchent pas, par quelle justice du Créateur sont-elles chargées du péché d'un autre de telle sorte que, insérées dans des membres mortels, il s'ensuive pour elles la damnation, à moins qu'elles ne soient sauvées par l'intermédiaire de l'Eglise ? Tant de milliers d'âmes,

qui sont sorties des corps d'enfants morts sans le pardon du Sacrement chrétien, par quelle justice sont-elles damnées, si, créées nouvelles, sans aucun péché antérieur de leur part, mais par la volonté du Créateur elles sont attachées chacune à chaque être qui naît, créées par Dieu pour les animer et leur être attribuées ? Le Créateur savait bien que chacune de ces âmes, sans qu'il y ait aucune faute de leur part, sortirait du corps sans le baptême du Christ.

Puisque donc nous ne pouvons dire de Dieu, ni qu'il contraint les âmes à devenir pécheresses, ni qu'il punit les âmes innocentes; et puisqu'il ne nous est pas permis de nier que les âmes qui sortent des corps sans le Sacrement du Christ, même celles des petits enfants, sont entraînées dans la damnation, — je t'en conjure, comment se défend cette thèse selon laquelle les âmes ne procèdent pas toutes de l'âme unique du premier homme, mais, de même que cette première âme a été créée pour le premier homme, ainsi pour chaque homme l'âme est créée ? (6-10.)

16 (VI). Mais quand on en vient aux peines infligées aux petits enfants, crois-moi, je suis pris d'une grande angoisse, et je ne sais quoi répondre. Je veux dire non seulement ces peines que comporte après cette vie cette damnation dans laquelle ils sont nécessairement entraînés, s'ils sont sortis de leurs corps sans la grâce chrétienne du Sacrement; mais aussi ces peines que dans cette vie présente nous constatons de nos yeux; le temps me manquerait plutôt que les exemples, si je voulais énumérer ces peines. La maladie, la douleur, la faim et la soif, les infirmités, les esprits impurs. Il faudra démontrer comment ces peines sont subies justement s'il n'y a aucune cause personnelle qui les justifie. Car il n'est permis de dire ni que ces peines existent et que Dieu les ignore, ni que Dieu ne peut empêcher ceux qui font du mal et sont à l'origine de ces douleurs et tourments, ni qu'il impose ou permet ces peines injustement. Dieu est bon, Dieu est juste, Dieu est tout-puissant : en douter serait folie. De tels maux qui échoient aux petits enfants, la cause doit être dite juste. Lorsque ce sont des adultes qui subissent ces peines, nous avons l'habitude de dire ou bien avec Job que Dieu éprouve nos mérites, ou bien comme dans le cas d'Hérode que ce sont nos péchés qui sont châtiés. Et de certains exemples que Dieu a voulu rendre clairs, nous pouvons accorder que l'on conjecture sur ceux qui sont obscurs. Mais cela, chez les adultes. Mais pour les petits enfants que répondre et comment expliquer ? puisque ces peines si grandes ne sont justifiées par aucun péché à punir.

17. Et la diversité des esprits, des capacités ? Certains sont si peu doués qu'ils ne parviendront même pas à apprendre l'alphabet. Certains sont si sots, qu'ils diffèrent à peine des bêtes. On répondra peut-être : ce sont les corps qui font cela.

Mais selon une opinion que nous repoussons, l'âme n'a-t-elle pas choisi son corps ? En choisissant, s'est-elle trompée ? Ou bien, lorsqu'elle a été contrainte d'entrer dans un corps par la nécessité de naître, la foule des âmes avait-elle occupé avant elle les autres corps, en sorte qu'elle-même n'en a pas trouvé d'autre; comme au théâtre, on n'occupe pas la place qu'on veut, mais celle qu'on peut, ainsi l'âme a-t-elle occupé non pas la chair qu'elle a voulu mais celle qu'elle a pu ? Pouvons-nous dire ce genre de choses ? Devons-nous les penser ?

Enseigne-moi ce que nous devons penser, ce que nous devons dire, pour que nous comprenions comment est fondée la thèse selon laquelle les âmes sont créées nouvelles à chaque fois pour chaque corps.

21. Laissons de côté ces souffrances temporaires. Pouvons-nous négliger de même ces paroles de saint Paul : par un seul homme la mort, et par un seul homme la résurrection des morts. De même en effet qu'en Adam tous sont morts, ainsi dans le Christ tous seront vivifiés (*I Cor.*, XV, 21, 22). Par cette sentence apostolique, divine, et claire, il apparaît avec évidence que personne ne va à la mort si ce n'est par Adam; personne ne va à la vie éternelle, si ce n'est par le Christ. Tous ceux qui meurent, c'est en Adam qu'ils meurent; tous ceux qui seront vivifiés, c'est dans le Christ qu'ils seront vivifiés. Et c'est pourquoi, quiconque nous dira que quelqu'un peut être vivifié à la résurrection des morts autrement que dans le Christ, il faut le repousser comme une peste. De même quiconque dira que dans le Christ seront vivifiés même les petits enfants qui sont sortis de la vie sans la participation à son Sacrement, celui-là s'oppose à la prédication apostolique, et condamne l'Eglise tout entière où l'on se hâte et l'on court pour faire baptiser les petits enfants, parce que l'on croit sans aucun doute qu'autrement ils ne peuvent être vivifiés dans le Christ. Celui qui n'est pas vivifié dans le Christ demeure dans cette condamnation dont parle l'Apôtre : « Par le péché d'un seul, à tous les hommes pour la condamnation... » (*Rom.*, 5, 18.) Que les petits enfants naissent chargés de ce péché, toute l'Eglise le croit, et toi aussi tu le crois.

C'est donc de cette condamnation, chez les tout petits enfants, que je cherche la cause. Car si les âmes sont créées nouvelles pour chaque enfant qui naît, je ne vois à cet âge aucun péché, et je ne puis croire que Dieu damne une âme qu'il voit n'avoir aucun péché.

25. Puisqu'il en est ainsi il faut chercher la cause pour laquelle sont damnées des âmes qui sont créées nouvelles pour chaque être qui naît, si des enfants meurent sans avoir reçu le Sacrement du Christ. Qu'elles soient damnées, si elles sortent du corps ainsi, et la sainte Ecriture et l'Eglise sainte en sont témoins. C'est

pourquoi, si cette opinion concernant la création d'âmes nouvelles ne s'oppose pas à cet article de foi fondamental, je l'adopte; si elle s'y oppose, rejette-la toi aussi.

27. La même difficulté attend ceux qui prétendent que les âmes existaient déjà quelque part, préparées au commencement des œuvres divines, et que Dieu les envoie dans les corps. La même question se pose : si les âmes, sans avoir commis de faute, viennent avec obéissance là où on les envoie, pourquoi, si elles achèvent cette vie dans des enfants non baptisés, sont-elles punies ? C'est donc la même difficulté qui subsiste dans l'une et l'autre thèse. Ceux-là croient échapper plus facilement à cette difficulté, qui prétendent que les âmes sont enveloppées dans des corps en proportion de ce qu'elles ont mérité dans une vie antérieure. Que les âmes aient péché dans une vie antérieure, et que, de là elles aient été précipitées dans des prisons de chair, je ne le crois pas, je ne le pense pas, je n'y consens pas. D'abord parce que, selon eux, cette descente de l'âme dans la chair doit s'opérer à travers je ne sais quels circuits, en sorte que, après je ne sais combien de milliers de siècles, de nouveau l'âme doit revenir à ce fardeau de la chair corruptible et aux supplices qui en dépendent; peut-on penser quelque chose de plus horrible que cette opinion ? ensuite quel est le juste défunt dont nous ne devions, s'ils ont raison, être préoccupés ? En effet pourquoi ne pourrait-il pas pécher après ce corps, s'il a pu pécher avant le corps ? Enfin, c'est bien une chose d'avoir péché en Adam — c'est pour cela que l'Apôtre dit : « en qui tous ont péché », *in quo omnes peccaverunt* ; autre chose d'avoir péché hors d'Adam, je ne sais où, et pour cela d'être poussé en Adam, c'est-à-dire dans une chair issue d'Adam, comme dans une prison.

Augustin achève sa lettre par ces mots : Avant de connaître quelle est l'opinion qu'il faut choisir à propos de l'origine de l'âme, je confesse que je crois, non sans raisons sérieuses, ceci : celle qui est vraie ne s'oppose pas à la foi la plus solide et la plus fondamentale de l'Eglise du Christ qui pense que même les petits enfants qui viennent de naître ne peuvent être délivrés de la damnation, si ce n'est par la grâce du nom du Christ qu'il a confiée à ses Sacrements.

Même problématique dans la lettre qu'Augustin écrit en 416 à Océanus [32].

32. Augustin, *Epist.*, CLXXX, *à Océanus*, écrite vers 416 : Sed merito quaeritur, si verum est novas ex nihilo animas singulas singulis nascentibus fieri, quomodo tam innumerabiles animae parvulorum, quas Deo certum est, ante rationales annos, antequam quidquam

Dans la lettre qu'il écrivit à l'évêque Optat, en 418, Augustin reprend la question de l'origine de l'âme.

Il pose d'abord en principe cette thèse qu'il estime être essentielle au christianisme : Par un homme, la mort et par un homme, la résurrection d'entre les morts; de même qu'en Adam tous sont morts, ainsi dans le Christ tous seront vivifiés; par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort; et ainsi la mort est passée dans tous les hommes; car en lui, en Adam, tous ont péché, *in quo omnes peccaverunt.*

Nul ne naît d'Adam sans être pris dans les liens du péché et de la condamnation. Nul n'en peut être libéré, s'il ne renaît pas dans le Christ. Celui qui nie cela n'appartient pas à la communauté de la foi du Christ. Si l'origine de l'âme est obscure, la rédemption est claire; nous ne croyons pas au Christ pour naître, mais pour renaître, quelle que soit la manière dont nous sommes nés [33].

C'est donc sans danger que demeure cachée l'origine de l'âme. Mais jusqu'à un certain point seulement : l'âme n'est pas une parcelle de Dieu, mais une créature. Elle n'est pas née de Dieu, mais elle est créée par lui; elle sera adoptée dans sa « race » par une libéralité admirable de la grâce, non pas en vertu d'une égalité ni d'une dignité de nature. Elle n'est pas un corps, mais esprit; elle n'est pas le créateur, mais chose créée. Elle n'est pas venue dans ce corps corruptible poussée par des péchés commis dans une vie antérieure... [34].

justum injustumve sapere vel capere possint, sine Baptismo de corporibus exituras, juste in damnationem dentur, ab illo utique apud quem non est iniquitas.

33. Augustin, *Epist.*, CXC, 3 : Illud enim ubi vel maxime fides christiana consistit, quod *Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum : sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (*I Cor.*, XV, 21, 22); et quod *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors : et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt;* et quod *Judicium quidem ex uno in condemnationem : gratia autem ex multis delictis in justificationem vitae;* et quod *Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem, et per unius justificationem in omnes homines in justificationem vitae* (*Rom.*, V, 12 sq.) : et si qua alia testimonia declarant neminem nasci ex Adam, nisi vinculo delicti et damnationis obstrictum, neminemque inde liberari nisi renascendo per Christum; tam inconcusse tenere debemus, ut sciamus eum qui hoc negaverit, nullo modo ad Christi fidem, et ad eam quae per Christum datur pusillis et magnis Dei gratiam pertinere. Unde si origo animae lateat, dum tamen redemptio clareat, periculum non est : neque enim in Christum credimus ut nascamur, sed ut renascamur, quomodocumque nati fuerimus.

34. *Ibid.*, 4 : Hactenus autem dicimus sine periculo latere animae originem, ut non tamen eam partem Dei esse credamus, sed creaturam. Nec de Deo natam, sed ab illo factam, atque in ejus genus adoptandam

Ces points sont fermement acquis. Mais l'Ecriture ne nous enseigne pas clairement si les âmes sont créées chacune de rien, ou si elles préexistaient déjà dans leurs parents. Ce qu'il faut en toute hypothèse sauver, c'est la foi par laquelle nous croyons qu'aucun homme, âgé ou enfant nouveau-né, ne peut être libéré de la contagion de la mort antique et de l'obligation du péché qu'il a contracté par sa première naissance, si ce n'est par l'unique médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus [35]. Si tu ne prétends pas que les âmes nouvelles, à cause de l'innocence de leur nouveauté, avant d'user de leur libre arbitre pour pécher, ne peuvent être soumises à la condamnation originelle, et si tu confesses, avec la foi catholique, que ces âmes, même si elles sont sorties du corps dans cet âge tendre, iront à la condamnation de la perdition, si elles ne sont pas libérées par le Sacrement du Médiateur qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu, — cherche où, d'où et quand les âmes ont commencé à mériter la condamnation, si elles sont nouvelles. Mais veille à ce que tu ne fasses pas de Dieu, ni d'aucune nature que Dieu n'a pas créée, l'auteur soit du péché soit de la damnation des innocents. Et si tu trouves ce que je t'exhorte à chercher, ce que moi-même, je l'avoue, je n'ai pas trouvé, défends autant que tu le peux la thèse selon laquelle les âmes des enfants sont d'une telle nouveauté, qu'elles ne sont tirées d'aucune propagation. Et communique-nous fraternellement ce que tu auras trouvé [36].

mirabili dignatione gratiae, non parili dignitate naturae. Nec eam corpus esse, sed spiritum; non creatorem utique, sed creatum. Nec ideo venisse in hoc corpus corruptibile quo gravatur, quod ad illud eam vitae in coelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint.

35. *Ibid.*, 5 : Illa tamen sit fides salva, qua credimus nullum hominem, sive majoris, sive parvulae quamlibet et recentis aetatis, liberari a contagione mortis antiquae et obligatione peccati quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum.

36. *Ibid.*, 13-14 : Quae cum ita sint, si assertio tua non eo tendit, ut novas animas dicas propter innocentiam novitatis suae, antequam ad peccandum libero utantur arbitrio, damnationi originali obnoxias esse non posse; sed eas fide catholica confiteris, etiamsi in illa tenera aetate de corpore exierint, in damnationem perditionis ituras, nisi Sacramento Mediatoris, qui venit quaerere et salvum facere quod perierat, liberentur : quaere ubi, vel unde, vel quando coeperint damnationis meritum habere, si novae sunt, ita sane ut Deum non facias, nec aliquam naturam quam non condidit Deus, vel peccati earum vel innocentum damnationis auctorem. Et si inveneris quod te quaerere admonui, quod ipse adhuc, fateor, non inveni, defende quantum potes, atque assere animarum infantium ejusmodi esse novitatem,

Dans la lettre qu'il écrivit vers 420 à l'évêque Optat, Augustin nous apprend que, cinq ans après avoir envoyé à Jérôme la grande lettre que nous avons résumée sur l'origine de l'âme, il n'a pas encore reçu de Jérôme la réponse à la question posée.

Je l'avoue, écrit saint Augustin, je n'ai pas encore trouvé comment, d'une part, l'âme tire le péché d'Adam (ce qu'il n'est pas permis de mettre en doute), et d'autre part n'est pas elle-même tirée d'Adam [37].

Augustin a défendu contre le manichéisme la liberté et la

---

ut nulla propagatione ducantur; et nobiscum quod inveneris fraterna dilectione communica.

Ibid., 21 : Illud quod ille sentit, promptissime ac libentissime defensurus, si me docere potuerit quomodo animae non ex Adam veniant, et tamen ex illo justam sortem damnationis inveniant, nisi ad remissionem peccatorum renascendo perveniant. Absit enim ut credamus vel animas parvulorum in lavacro regenerationis falsam accipere peccatorum mundationem, vel Deum esse, aut aliquam naturam quam non condidit Deus, illius ex qua mundantur inquinationis auctorem. Donec ergo aut ille rescribat, aut ego, si Deus voluerit, aliquo modo discam, si nullam de illa peccatrice originem ducit, quae causa sit animae subeundi originale peccatum, quod necesse est esse in omnibus parvulis; et quo eam nec Deus cogit insontem, quia peccandi auctor non est, nec ulla mali natura, quia non est; nihil tale audeo praedicare.

Ibid., 22 : Hi autem (sc. Pelage et Celestius) non ideo sunt haeretici, quia dicunt animas originem de illa prima peccatrice non ducere, quod vel aliqua fortasse ratione vera dici potest, vel sine fidei labe nesciri : sed hinc conantur efficere (unde omnino apertissime haeretici judicantur) animas parvulorum nihil mali ex Adam trahere, quod sit lavacro regenerationis expiandum.

37. Augustin, *Epist.*, CCII, altera, *à Optat*, 6, vers 420 : Ego enim adhuc, fateor, non inveni, quemadmodum anima et peccatum ex Adam trahat (unde dubitare fas non est), et ipsa ex Adam non trahatur.

Ibid., 17 : Verum de ipso quoque initio meo ingratus Doctori meo non sum, quod animam humanam spiritum esse non corpus, eamque rationabilem, vel intellectualem scio; nec eam Dei esse naturam, sed potius creaturam aliquatenus mortalem, in quantum in deterius commutari, et a vita Dei, cujus participatione beata sit, alienari potest; et aliquatenus immortalem, quoniam sensum, quo ei post hanc vitam vel bene vel male sit, amittere non potest. Scio etiam non eam pro actibus ante carnem gestis includi in carne meruisse; sed nec ideo esse in homine sine sorde peccati (...). Ac per hoc scio ex Adam per seriem generationis sine peccato neminem nasci; unde et parvulis necessarium est per gratiam regenerationis in Christo renasci.

Ibid., 18 : Tu itaque, mi frater bone, quoniam consulis me, et vis unum horum definiam; utrum animae caeterae ex illo uno homine, sicut corpora per propaginem, an sine propagine, sicut illius unius a Creatore, singulis singulae fiant (ab ipso enim fieri sive sic, seu sic non negamus); patere, ut etiam ipse consulam, quomodo inde anima peccatum originaliter trahat, unde originaliter ipsa non trahitur. Omnes enim animas ex Adam trahere originale peccatum similiter non negamus, ne in Pelagianam haeresim detestabilem irruamus.

responsabilité humaine. Nous l'avons vu : ce qu'Augustin reproche aux manichéens, c'est de rejeter, de repousser la responsabilité du mal sur une « nature » ou sur un « principe » mythiques. En cela, Augustin fait œuvre positive, et chrétienne. Mais la théorie qu'Augustin propose à la place est-elle pleinement satisfaisante ? La représentation qu'Augustin a transmise à la postérité du péché originel n'est-elle pas susceptible de la même critique ? Le mal que l'homme fait aujourd'hui, le crime que l'homme commet aujourd'hui, est-ce bien encore, dans l'hypothèse augustinienne, l'homme actuel qui en est responsable ? N'est-ce pas plutôt une « nature » mauvaise, pervertie, qui lui a été « transmise » par la faute du premier couple ? Cela ne revient-il pas, encore une fois, à rejeter sur un autre la plénitude de la responsabilité qui nous incombe [38] ? Dans le premier homme, nous dit saint Augustin, l'humanité a pris, dans la chair, l'*habitude* du péché [39]. N'est-ce pas là une conception matérialiste de l'hérédité du péché, conception physique, et par là même déterministe ? Ce n'est pas le biologique qui pèse sur l'homme, et dans l'enfant qui naît le péché ne se trouve pas inscrit dans ses tissus ni dans son psychisme. L'hérédité du péché, l'enfant *va la recevoir*, par l'éducation qu'il recevra, le milieu dans lequel il va se former, les exemples qu'il imitera, les formes mentales et les schèmes moraux qu'il va adopter. L'effrayante théorie augustinienne de la damnation des enfants morts sans baptême montre que les plus grands génies, les plus grands docteurs, dans l'Eglise, ne sont pas sans comporter une redoutable ambivalence; la grandeur d'Augustin dans sa lutte antimanichéenne et antipélagienne n'enlève rien à sa faiblesse insigne lorsqu'il prétend construire une théorie capable d'être opposée aux hérétiques. Nous portons, dans l'Eglise, depuis seize siècles, les fruits et le poids de la grandeur et de la faiblesse de saint Augustin [40].

---

38. Augustin, *De haer.*, XLVI (notice sur les manichéens) : Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis, sed substantiae tribuunt gentis adversae : quam dogmatizantes esse hominibus mixtam... Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem; sed substantiam volunt esse contrariam...

39. Augustin, *Contra Fortunatum*, 22 : Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntati ejus resisteret, si vellet Dei praecepta servare. Postquam autem ipse libera volontate peccavit, nos in nécessitatem praecipitati sumus, qui ab ejus stirpe descendimus...

Et hoc est quod adversus animam pugnat, *consuetudo* facta in carne.

40. Au XVII[e] siècle, ce texte de Leibniz atteste que la problématique n'avait guère évolué : « ... Comment l'âme a pu être infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naître trois

opinions sur l'origine de l'âme même : celle de la *préexistence* des âmes humaines dans un autre monde, ou dans une autre vie, où elles avaient péché et avaient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain, opinion des platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henry Morus, Docteur anglais, a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence sont allés jusqu'à la Métempsychose. M. Van Helmont le fils était de ce sentiment, et l'Auteur ingénieux de quelques Méditations métaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander y paraît avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la *traduction,* comme si l'âme des enfants était engendrée (per *traducem*) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré. S. Augustin y était porté, pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des Théologiens de la Confession d'Augsbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les Universités de Iéna, de Helmstät, et autres y ont été contraires depuis longtemps. La troisième opinion et la plus reçue aujourd'hui est celle de la *création* : elle est enseignée dans la plus grande partie des Ecoles chrétiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel. » (LEIBNIZ, *Essais de Théodicée,* 86; GERHARDT, VI, 149; JANET, II, 131.)

CHAPITRE VII

LES PROBLÈMES DE LA RÉSURRECTION

Les problèmes de la résurrection, qui ont tant tourmenté, non seulement les Pères de l'Église, mais aussi les théologiens ultérieurs, sont aussi, pour la plupart, du point de vue de l'anthropologie biblique, des faux problèmes.

Que nous dit l'Ecriture en effet, et le Nouveau Testament plus particulièrement ? Elle nous parle de la résurrection, *anastasis,* tout simplement, ou bien de la résurrection des morts, *anastasis tôn nekrôn,* ou encore de la résurrection d'entre les morts *anastasis ek tôn nekrôn.* Elle ne nous parle jamais de la résurrection *des corps,* et pour cause : une telle expression serait absolument étrangère à l'anthropologie biblique, qui ne connaît pas de *corps* distinct de l'*âme,* qui ignore la distinction, la dichotomie, entre « le corps » et « l'âme ». L'expression : *résurrection de la chair* — qui n'est jamais utilisée dans le Nouveau Testament, mais qui se trouve dans les plus anciens symboles de foi (*carnis resurrectionem, sarkos anastasin*; DENZ.-BANNW., *ES,* 2, 6, 9) — peut avoir un sens authentiquement biblique; elle signifierait alors : résurrection de l'humanité. Dans le symbole de Nicée-Constantinople (*ES,* 86), l'expression *résurrection de la chair* est remplacée par l'expression : *la résurrection des morts, anastasin nekrôn,* qui est conforme à la lettre du Nouveau Testament.

Du point de vue de l'anthropologie biblique, la résurrection « de la chair », c'est la résurrection des hommes, de l'humanité. Du point de vue de l'anthropologie biblique, la question de savoir si « le corps » ressuscitera ou non n'a aucun sens, puisque, dans cette anthropologie, il n'y a pas dichotomie entre « le corps » et « l'âme ». L'espérance biblique, exprimée dans la dogmatique pharisienne, et dans la théologie du Nouveau Testament, c'est que les morts vivront, qu'ils se lèveront, qu'ils seront avec le Seigneur. La question de savoir si les morts ressusciteront

« avec leurs corps » n'a aucun sens du point de vue biblique, puisque la pensée biblique n'a pas décomposé l'homme en deux choses, en deux substances, l'âme d'une part, et le corps de l'autre. C'est une question qui ne peut se poser que si on lit l'espérance juive et chrétienne de la résurrection à travers le prisme ou les catégories de l'anthropologie platonicienne et néo-platonicienne. Comme le problème de l'origine de l'âme, les problèmes inextricables, dans lesquels les Pères vont s'enferrer à ce propos, sont des problèmes typiquement factices, qui proviennent de ce que les Pères ont voulu justifier philosophiquement une idée biblique dans les cadres d'une anthropologie qui lui est non seulement hétérogène, mais qui est aussi incompatible avec l'anthropologie biblique. Il faut ajouter : du point de vue d'une anthropologie positive, ces problèmes n'ont pas plus de sens.

Lorsqu'il est parlé de la résurrection des morts, ou d'entre les morts, la question est de savoir qui ressuscite. La réponse est simple : l'homme. Qu'est-ce donc que l'homme ? Du point de vue biblique, l'homme est une « âme vivante », et la Bible appelle les hommes, l'ensemble du monde vivant, « toute chair ». Ceux qui étaient morts seront vivants. Voilà ce que nous enseigne l'Ecriture. Elle ne nous dit pas que nous serons vivants dans les mêmes conditions empiriques qu'aujourd'hui. Elle nous dit expressément le contraire. A la résurrection, les hommes ne se marieront pas. Nous sommes semés corruptibles, nous lèverons incorruptibles.

La question de savoir si nous ressusciterons « avec nos corps » n'a de sens qu'à partir du moment où l'on fait du corps quelque chose d'autre que l'âme et que l'homme, c'est-à-dire à partir du moment où l'on dissocie l'homme en deux substances, ce que précisément la Bible ne fait pas.

Du point de vue de l'anthropologie hellénique, l'idée chrétienne de résurrection était d'autant plus absurde que *les chrétiens l'exprimaient dans les termes de l'anthropologie hellénique*, c'est-à-dire dualisée. Au lieu de dire tout simplement aux païens qu'ils avaient l'espérance d'une vie, que les morts vivraient, par la grâce de Dieu, les chrétiens ajoutaient : nous ressusciterons *avec nos corps*. Du point de vue même de l'enseignement paulinien, cela n'est pas absolument exact, puisque selon le célèbre chapitre de l'Epître aux Corinthiens consacré à la résurrection, il y aura une transformation radicale de notre nature lors de la résurrection. Ce n'est donc pas ce corps, tel que je le désigne du doigt (= moi, tel que je me désigne du doigt dans ma condition présente) qui ressuscitera tel qu'il est (= tel que je suis) maintenant. C'est bien ce corps (= moi qui suis maintenant corporel) qui ressuscitera, mais transformé radicalement. Les chrétiens avaient donc raison de dire aux païens que c'est l'homme, tout l'homme qui ressuscitera, mais ils avaient le tort d'exprimer cette idée juste dans un vocabulaire qui ne lui était pas adapté, et de faire intervenir l'idée de corps *dans le sens où le mot corps était compris par un platonicien ou un néo-platonicien.* Tout était brouillé, et le malentendu insoluble.

Dans la perspective de l'anthropologie néo-platonicienne, l'âme est venue, descendue, tombée, dans un corps où elle est en quelque mesure prisonnière, diminuée, aliénée. A quoi bon la résurrection « du corps » dans ces conditions ? A quoi bon perpétuer cette aliénation, cette souillure de l'âme ? C'est ce qu'un philosophe comme Celse objecte :

« Une autre de leur extravagance consiste à croire qu'après que Dieu aura allumé le feu, comme un cuisinier, tous les vivants seront grillés et qu'eux seuls demeureront : eux seuls, c'est-à-dire non seulement ceux qui se trouveront alors en vie, mais aussi tous ceux de leur race morts depuis longtemps, qu'on verra surgir de terre avec la même chair que jadis. Voilà une espérance digne de vers. Quelle âme humaine, en effet, pourrait désirer rentrer dans un corps putréfié ? Aussi en est-il parmi vous et parmi les chrétiens qui, loin d'accepter cette croyance, s'accordent à la juger absurde, abominable et impossible. Y a-t-il un corps, qui, après être tombé en décomposition, puisse revenir à son premier état ? N'ayant rien à répondre, ils ont recours à la plus absurde des défaites : ils disent qu'à Dieu tout est possible. Mais Dieu ne peut rien faire de honteux ni rien vouloir de contraire à la nature. Parce que, en proie à une abominable perversion d'esprit, nous nous serons mis en tête quelque lubie infâme, ce n'est pas une raison pour que Dieu puisse la réaliser, ni qu'il faille compter que la chose adviendra. Dieu n'est pas l'exécuteur de nos fantaisies coupables et de nos appétits déréglés, mais le souverain régulateur d'une nature où règnent l'harmonie et la justice. A l'âme il peut bien dispenser une vie immortelle; mais, comme dit Héraclite : les cadavres valent moins que du fumier. Rendre immortelle contre tout bon sens une chair pleine de choses qu'on ne saurait nommer décemment, c'est ce que Dieu ne voudrait ni ne saurait faire. Car Dieu est la raison de tout ce qui existe, et il ne lui est pas plus possible d'agir à l'encontre de la raison que contre lui-même [1]. »

Un philosophe néo-platonicien, appelé à devenir évêque, Synésios de Cyrène, écrit à ceux qui le pressaient d'accepter cette charge :

« Il est difficile, sinon absolument impossible, que des convic-

1. Celse, apud Origène, *Contra Celsum*, V, 14, *PG*, XI, 1201, trad. cit.

tions qui sont entrées dans mon esprit par voie de démonstration scientifique en soient arrachées; et il est bien des points, tu le sais, où la philosophie s'oppose aux idées communément reçues.

« De fait, je ne pourrai jamais estimer que la naissance de l'âme ait suivi celle du corps. Je n'irai pas dire que le monde, dans toutes les parties qui le composent, est voué à la ruine. Quant à la résurrection qu'admet l'opinion courante, c'est là, ce semble, un mystère ineffable, où je ne m'accorde pas, tant s'en faut, avec le sentiment du vulgaire [2]. »

En maintenant envers et contre tout que l'homme ressuscite *avec son corps,* la théologie chrétienne n'entendait pas accepter la position du problème dans la perspective de l'anthropologie dualiste; elle voulait au contraire repousser ce qui dans cette anthropologie était le plus directement contraire à la métaphysique chrétienne, à savoir l'idée que l'âme préexistante était tombée dans un corps, et que le salut consistait à fuir ce corps mauvais pour retourner à la condition première, au sein de l'Un. C'est contre ce mythe, directement contraire à la doctrine biblique et donc chrétienne de la création, que la théologie chrétienne a maintenu, avec raison, que *tout l'homme* est sauvé, ressuscité. Dans l'hypothèse où se trouvait la pensée grecque antique, tout l'homme, c'était, du point de vue chrétien, la somme de l'âme et du corps. Il fallait donc affirmer que l'âme et le corps ressuscitent, de même qu'il fallait maintenir, dans la théologie de l'incarnation, que le Christ a assumé une âme et un corps. Ce n'était pas là canoniser l'anthropologie platonicienne et néo-platonicienne. C'était exprimer une vérité chrétienne dans un langage qui n'était pas le sien congénitalement, mais qui était celui d'une époque. Les difficultés philosophiques tiennent à cela : exprimer une vérité chrétienne dans un langage qui appartient à un univers mental, à une métaphysique, hétérogènes.

On aperçoit, à propos de ces pseudo-problèmes, ce que peut être, ce que signifie, à une époque, et dans un milieu donné, la foi : Une époque, un milieu, nous imposent des formes de pensée, des schèmes, des *Denkformen,* des préjugés et des préconceptions, à travers lesquels, malgré lesquels il nous faut penser des vérités qui ne trouvent pas un terrain philosophique adapté. La fameuse opposition entre la « foi » et la « raison » pourrait bien n'être que cette opposition toute contingente et toute historique entre le christianisme, et certaines formes de pensée, certaines notions et catégories, qu'à tort, dans une époque donnée, nous considérons comme identiques à la raison elle-même, et qui

2. Synésios de Cyrène, *Epître CV,* trad. et cité par Chr. Lacombrade, *Op. cit.,* p. 222.

s'opposent en effet à des vérités de foi. Mais ce n'est pas, en l'occurrence, la raison qui s'oppose au christianisme; c'est un système de concepts, une vision du monde, une pétrification de certaines catégories canonisées indûment qui s'opposent à la vérité. Ainsi, au cours de l'histoire du christianisme, les soi-disant oppositions entre la raison et la foi ont-elles toujours été des oppositions entre une philosophie donnée, et le christianisme. Les mêmes oppositions se sont retrouvées, sur un autre plan, entre les mêmes philosophies et la science. Mais la science impose finalement toujours un renouvellement des catégories et des concepts de ce qu'on appelait prématurément « la raison ». La vertu de foi, pour le chrétien, est en ce sens identique à la vertu d'espérance. Devant telle antinomie ou telle objection qu'on lui oppose, comme venant de la raison elle-même, le chrétien doit savoir que nombre de ces soi-disant dogmes de la raison ne sont en fait que des formes de pensée non critiquées appartenant à des philosophies qui s'identifient elles-mêmes à la raison. La foi, dans ces conditions, consiste à ne pas lâcher le christianisme pour des motifs qui, immanquablement, seront dépassés quelques dizaines d'années plus tard. Les difficultés philosophiques du christianisme ne proviennent pas du christianisme, mais de nos philosophies.

Pas plus que nous n'avons tenté, dans le chapitre précédent, à propos des problèmes concernant l'origine de l'âme, de retracer même succinctement l'histoire de ce problème chez les Pères — histoire qui a été faite et dont on trouve d'ailleurs les éléments dans les monographies consacrées à chacun des Pères en particulier —, nous n'essaierons ici de faire l'histoire des doctrines concernant la résurrection. On trouvera dans les articles des encyclopédies et dictionnaires théologiques, au mot résurrection, l'historique de la question. On trouvera dans chacun des ouvrages consacrés à Tertullien, Origène, ou Grégoire de Nysse, ou tout autre écrivain ecclésiastique des premiers siècles, l'exposé de leurs vues concernant le problème en question.

Nous relèverons ici simplement, en prenant quelques exemples significatifs, les problèmes qui se sont posés à la pensée chrétienne dans les premiers siècles à propos de la résurrection, sans prétendre faire un inventaire exhaustif de toutes les thèses soutenues. Nous écouterons les Pères qui ont porté le plus loin l'analyse des difficultés posées par les interférences entre la philosophie et la tradition juive et chrétienne, et nous tâcherons d'apercevoir les principes qui guident leurs options. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir comment se posent les problèmes, même si ce sont de faux problèmes, et comment ils avancent, non de faire l'histoire complète de leur développement.

A propos de la résurrection, les Pères ont été conduits à aborder un problème métaphysique, qui a été analysé plus tard d'une manière magistrale par Bergson : le possible et le réel.

La position des Pères, à cet égard, est bergsonienne avant la lettre. Nous ne pouvons pas, au nom du réel donné empiriquement, préjuger du possible. Nous ne pouvons pas, au nom du passé, préjuger de l'avenir. Nous ne pouvons pas, au nom de ce qui est actuellement réel, légiférer sur ce qui sera ou ne sera pas possible. Le possible n'est pas antérieur au Réel. Il n'est pas une Nécessité intelligible sur laquelle le Réel se modèle et à laquelle il se conforme. Le Possible est postérieur au Réel. Ce qui est aujourd'hui réel, et donc possible, ne l'était pas, ou aurait pu paraître ne pas l'être, autrefois. Nous ne pouvons pas préjuger du possible, parce que nous sommes dans un monde en régime de création, et que la création est innovation, renouvellement radical, invention d'êtres et de formes d'êtres qui ne préexistaient d'aucune façon. Préjuger du possible futur au nom de l'actuel présent, c'est nier la création. Nier le possible, c'est nier la création. Au nom du réel, écrit Justin, personne n'aurait cru à la possibilité de la création, avant que cette création se fasse. Nous pouvons ajouter aujourd'hui : personne n'aurait cru, voici quelques milliards d'années, à la possibilité de la création de la vie, de l'animalité, bien plus, de la conscience, au spectacle d'un Univers uniquement physique et chimiquement simple. L'antérieur ne contient pas le postérieur. Le passé ne contient pas l'avenir. Nier le possible, c'est nier qu'il y ait un Créateur, c'est nier que du nouveau accède à l'être, qui ne préexistait d'aucune façon. C'est prétendre que le passé, ou le présent, ont droit de légiférer, droit de présomption sur l'avenir.

Le propre du christianisme, c'est d'être une métaphysique de la création. La doctrine chrétienne de la résurrection s'inscrit dans cette métaphysique. Nier le possible, c'est nier le temps, c'est nier que la création soit continuée. La résurrection signifie que Dieu fera une création nouvelle.

JUSTIN

« ... Nous espérons que les morts reprendront leurs corps déposés en terre; car nous disons que rien n'est impossible à Dieu.

« A bien y réfléchir, ne paraîtrait-il pas incroyable, si nous n'avions pas de corps, d'entendre quelqu'un nous dire qu'une simple goutte de sperme humain suffit à produire nos os, nos

nerfs et nos chairs dans la forme où nous les voyons ? Admettons cette hypothèse. Oubliez un instant ce que vous êtes et votre origine. Si quelqu'un, vous montrant d'un côté ce sperme humain et de l'autre l'image d'un homme, vous disait, vous affirmait que ceci peut produire cela, le croiriez-vous, avant de l'avoir vu ? Non, personne n'oserait le contester. C'est ainsi que pour n'avoir pas vu encore d'homme ressuscité, vous ne croyez pas à la résurrection. Tout d'abord, vous n'auriez pas cru possible non plus que l'homme naquît de ce simple germe, et cependant vous croyez que c'est là son origine. De même, vous devez admettre que, dissous dans la terre et réduits à l'état de germes, les corps des hommes peuvent, au temps voulu, par l'ordre de Dieu, ressusciter et revêtir l'incorruptibilité. Quelle idée se font-ils de la puissance divine, ceux qui prétendent que chaque chose doit retourner aux éléments d'où elle est sortie et que Dieu même ne peut absolument rien contre cette loi ? En vérité je ne saurais le dire. Ce que je vois bien, c'est qu'ils n'auraient pas cru à la possibilité de leur propre création, de celle du monde entier, tel qu'il est, et avec l'origine qu'ils lui connaissent. Il vaut donc mieux croire à ce qui surpasse notre nature et la puissance humaine que d'être incrédule comme les autres [3]. »

Ils n'auraient pas cru à la possibilité de leur propre création... Cela est si vrai que, la création étant donnée, étant faite, étant la donnée la plus universelle et la plus constante — en elle nous sommes, nous vivons et nous nous mouvons —, nombre de métaphysiques la nient, pour affirmer que seul l'Un existe, et que nous n'en sommes que des parcelles, des ombres illusoires. L'esprit humain, par l'histoire des métaphysiques, dévoile ainsi une de ses tendances profondes : annihiler la création.

TATIEN

« Et voilà pourquoi nous croyons que les corps ressusciteront après la fin du monde, non pas, comme le veulent les stoïciens, pour que les mêmes choses se produisent sans cesse et périssent selon la succession de certaines périodes, sans aucune utilité, mais, une fois les siècles de ce monde accomplis, définitivement, en considération de l'état des hommes seulement, en vue du jugement. Et nos juges ne sont pas Minos et Rhadamanthe, avant la mort desquels, selon la fable, aucune âme n'était jugée, mais

3. JUSTIN, *I Apologie*, XIX, trad. L. PAUTIGNY.

celui qui doit nous éprouver, c'est Dieu lui-même, notre créateur. Vous pouvez nous tenir, tant que vous voudrez, pour des bavards et des radoteurs; nous n'en avons cure, puisque nous avons foi à cette doctrine. Car, comme je n'étais pas avant que d'être né et j'ignorais qui je devais être — je n'avais en effet qu'une existence latente dans la matière générale de la chair —, et comme une fois né, moi qui n'existais pas autrefois, j'ai cru à mon existence par suite de ma naissance, ainsi, moi qui suis né, qui par la mort ne serai plus et que nul ne verra plus, je serai de nouveau, de même que je suis né après un temps où je n'étais pas. Si le feu détruit ma misérable chair, le monde conserve cette matière qui s'en est allée en fumée; si je disparais dans un fleuve ou dans la mer, si je suis mis en pièces par les bêtes féroces, je suis en dépôt dans le magasin d'un maître opulent. Et le pauvre — je veux dire l'athée — ne connaît pas ce dépôt, mais Dieu, le souverain maître, quand il le voudra, reconstituera dans son état ancien la substance qui n'est visible qu'à lui seul [4]. »

« On dit que le Dieu parfait est corporel; je dis qu'il est incorporel. On dit que le monde est indissoluble; je dis qu'il se dissoudra. On dit que l'incendie final reviendra périodiquement; je dis qu'il aura lieu une fois pour toutes. On dit que nous aurons pour juges Minos et Rhadamanthe; je dis que ce sera Dieu lui-même. On dit que l'âme seule est immortelle; je dis qu'elle partagera l'immortalité avec la chair à laquelle elle est unie [5]. »

ATHÉNAGORE

« On sait vraiment qu'une chose est impossible à quelqu'un, s'il ne sait pas ce qu'il faut faire ou s'il n'a pas assez de force pour réaliser ce qu'il sait. Celui qui ne sait pas ce qu'il faut faire est parfaitement incapable d'entreprendre ou d'accomplir ce qu'il ignore. A son tour, celui qui sait bien ce qu'il faut faire, ainsi que d'où et comment le faire, mais qui n'a pas absolument la force de faire ce qu'il sait ou une force insuffisante, celui-là ne tentera même pas le commencement de l'entreprise, s'il est sage et s'il connaît ses moyens; ou bien, s'il l'entreprend sans réflexion, il sera incapable de la mener au bout. Or il est impossible que Dieu ignore la nature des corps à ressusciter avec leurs moindres parties ou bien ne sache pas où sont passés leurs

4. TATIEN, *Discours aux Grecs*, VI, trad. cit.
5. *Ibid.*, XXV, trad. cit.

éléments dissous et revenus à leurs affinités naturelles, alors même qu'il paraît impossible à l'homme de discerner ces éléments combinés de nouveau avec les matières communes de l'univers. En effet, celui qui n'ignorait pas, avant la création de l'homme, de quels éléments il devait former le corps humain, ni quelles parties de ces éléments il devait choisir pour sa formation, celui-là évidemment, même après la dissolution du corps, saura où se trouve chacun des éléments qu'il a employés pour le construire...

« Maintenant, qu'il ait assez de puissance pour ressusciter les corps, leur création en est une preuve. Car s'il a pu, au commencement, créer le corps de l'homme qui n'existait pas, ainsi que ses principes constitutifs, une fois ce corps dissous de n'importe quelle manière, il le ressuscitera de même : cela lui est aussi facile. Et peu importe, pour cet argument, qu'il faille chercher le principe des corps dans la matière, dans les atomes ou dans les embryons. La puissance, en effet, qui a su organiser la matière qu'on suppose informe de manière à disposer en figures diverses et nombreuses cette masse amorphe et confuse, ou bien réunir en un seul corps les atomes dispersés, ou bien encore épanouir en un corps l'embryon qui est chose une et simple, donner forme et vie à ce qui n'en avait pas, cette même puissance est capable de rassembler ce qui est dissous, de relever ce qui est abattu, de rendre la vie à ce qui est mort et de transformer ce qui est corruptible en un état d'incorruptibilité... [6]. »

« Nous croyons à cet avenir non moins qu'à ce qui est déjà passé. Dès lors, en examinant notre nature, nous aimons cette vie soumise à l'indigence et à la corruption comme conforme à l'existence présente; mais nous attendons avec confiance une vie éternelle et incorruptible. Ce n'est pas un rêve imaginé par les hommes ou un espoir illusoire; c'est une certitude garantie par le plan même du Créateur. Il a créé l'homme avec un corps et une âme immortelle; il lui a donné la raison et la loi naturelle pour garder les préceptes de la vie sage et raisonnable qu'il a lui-même posés. Or nous savons bien que jamais Dieu n'aurait créé un tel être, avec toutes les qualités pour durer toujours, s'il ne le destinait pas à une vie sans fin.

« Ainsi donc, s'il est vrai que le Créateur de l'univers a fait l'homme pour mener une vie raisonnable, pour contempler sa gloire et sa sagesse qui brillent en toutes choses et pour vivre ensuite toujours dans cette contemplation, conformément au plan du Créateur et à la nature qu'il a lui-même reçue, nous

6. ATHÉNAGORE, *De resurrectione mortuorum*, 2-3, trad. J. RIVIÈRE, in *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907.

pouvons dire, puisque la cause est la même, que la naissance de l'homme nous garantit son immortalité, et son immortalité sa résurrection, sans laquelle l'homme ne saurait durer toujours [7]. »

« En effet, si toute la nature des hommes tient sa constitution d'une âme immortelle et d'un corps qui lui est conjoint lors de la création; et si ce n'est pas à la nature de l'âme en elle-même, ni à la nature du corps séparément, que Dieu a destiné une telle création, et la vie et toute l'existence, mais aux hommes constitués de l'une et de l'autre, en sorte que, de ces natures dont ils sont constitués, et dont ils vivent toute leur existence durant, ils parviennent aussi avec elles à une fin unique et commune à l'une et à l'autre — il faut donc que, vivant unique composé de l'une et l'autre nature, qui pâtit de toutes les passions de l'âme et de toutes les passions du corps, qui opère et accomplit toutes les opérations de la sensibilité et de la raison, il faut donc que tout cela, qui est lié, parvienne à une fin unique [8]. »

« Qui donc croirait, s'il n'était instruit par l'expérience, que dans cette goutte de sperme molle et homogène se trouve contenu le principe de tant de facultés diverses, de toute cette masse qui va croître et se développer : je veux dire les os, les nerfs et les cartilages, les muscles et les chairs, les entrailles et toutes les autres parties du corps ? On ne voit rien de tout cela dans le liquide séminal, pas plus qu'on ne voit dans l'enfant les formes de l'homme mûr... [9]. »

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

« Mais tu ne crois pas que les morts se réveillent. Lorsque cela sera, alors tu croiras, que tu le veuilles ou non; et cette foi te sera comptée comme manque de foi, si tu ne crois pas maintenant. Et pourquoi donc ne crois-tu pas ? Ne sais-tu pas que la foi anticipe toutes choses ? Quel paysan pourrait moissonner, s'il n'a pas d'abord eu foi en la terre, pour la semence ? Qui peut traverser la mer, s'il ne se confie pas d'abord au navire et au pilote ? Qui, étant malade, peut guérir, s'il ne se confie pas

7. *Ibid.*, 12-13, *PG*, VI, 996 sq.

8. *Ibid.*, 15 : Εἰ γὰρ πᾶσα κοινῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος ἔχει τὴν σύστασιν, καὶ μήτε τῇ φύσει τῆς ψυχῆς καθ' ἑαυτὴν μήτε τῇ φύσει τοῦ σώματος χωρὶς ἀπεκλήρωσε Θεὸς τὴν τοιάνδε γένεσιν, ἢ τὴν ζωὴν καὶ τὸν σύμπαντα βίον, ἀλλὰ τοῖς ἐκ τούτων γενομένοις ἀνθρώποις, κ. τ. λ... (*PG*, VI, 1004; *EP*, 170.)

9. *Ibid.*, 17.

d'abord au médecin ? Quel art ou quelle science peut-on apprendre, si l'on ne se remet pas entre les mains d'un maître en qui on se confie ? Si donc le paysan a foi en la terre, et le passager dans le navire, le malade dans le médecin, toi tu ne veux pas te confier à Dieu, alors que tu as reçu de lui tant de gages ? D'abord, en ce qu'il t'a créé, de rien à l'être... Et il t'a formé à partir d'une petite substance humide, d'une toute petite goutte, laquelle n'existait pas non plus naguère. Dieu t'a amené à cette vie... [10]. »

PSEUDO-JUSTIN

Le Pseudo-Justin nous apporte un texte particulièrement intéressant pour notre propos, puisque, à travers le problème de la résurrection, il nous montre bien que c'est en fait l'anthropologie chrétienne qui est en question. Et dès les premiers siècles, la pensée chrétienne avait pris conscience des exigences métaphysiques de l'anthropologie chrétienne, exigences dont les principes sont inscrits dans les Livres saints; malgré et à travers une terminologie dualiste, malgré et à travers un langage dualiste, la pensée chrétienne prend conscience que l'homme, selon le christianisme, ne peut pas être conçu, à la manière des platoniciens et des gnostiques, comme une « âme » descendue dans un « corps » étranger et matériel.

« Dieu a appelé la chair aussi à la résurrection, et lui a promis la vie éternelle. Dès là en effet qu'il annonce à l'homme l'heureuse nouvelle du salut, c'est à la chair aussi qu'il annonce cette heureuse nouvelle. Qu'est-ce en effet que l'homme, sinon un être vivant raisonnable composé d'une âme et d'un corps ? Est-ce donc que l'âme en soi-même est l'homme ? Non. Mais elle est l'âme de l'homme. Est-ce qu'on appellera le corps « homme » ? Non. Mais on l'appelle le corps de l'homme. Si donc aucune de ces deux choses à part n'est l'homme, mais si on appelle homme le composé des deux, et si Dieu a appelé à la vie et à la résurrection l'homme, alors ce n'est pas la partie, mais le tout qu'il a appelé, c'est-à-dire l'âme et le corps [11]. »

10. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 8, *PG*, VI, 1036, *EP*, 173.

11. Pseudo-Justin, *De resurrectione*, 8, *PG*, VI, 1585; *EP*, 147 : Ἀλλὰ μὴν κέκληκεν αὐτὴν ἐπὶ τὴν ἀνάστασιν, καὶ ἐπαγγέλλεται τὴν αἰωνίαν ζωήν. Ἔνθα γὰρ τὸν ἄνθρωπον εὐαγγελίζεται σῶσαι, καὶ τῇ σαρκὶ εὐαγγελίζεται. Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὼς ζῷον λογικόν; Μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; Οὔκ· ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχή. Μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; Οὔκ· ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. Εἴπερ οὖν κατ' ἰδίαν μὲν τούτων οὐδέτερον ἄνθρωπός ἐστι, τὸ δὲ ἐκ τῆς

« Ceux-là me paraissent méconnaître toutes les œuvres de Dieu, principalement la création et la formation de l'homme au commencement... L'Ecriture ne dit-elle pas : « Faisons l'homme « à notre image et à notre ressemblance ? » Quel ? C'est évidemment l'homme charnel. Car l'Ecriture dit encore : « Dieu prit de « la poussière de la terre et il façonna l'homme. » Il est donc évident que l'homme qui fut fait à l'image de Dieu était l'homme charnel. Comment, dès lors, ne serait-il pas absurde de dire que la chair qui fut façonnée par Dieu à son image est vile et de nul prix ? Mais, au contraire, que la chair soit précieuse aux yeux de Dieu, nous le savons d'abord parce que c'est lui qui l'a formée : l'artiste, sculpteur ou peintre, aime toujours l'image qu'il a faite. Nous pouvons aussi l'apprendre par tout l'ordre de la création : si tout le reste a été fait pour la chair, c'est qu'elle est bien précieuse pour son auteur.

« Bien, dit-on; mais la chair est pécheresse, au point de faire forcément pécher l'âme avec elle. C'est beaucoup trop l'accuser que de lui imputer les péchés des deux. Comment la chair, en effet, pourra-t-elle pécher toute seule, si l'âme ne la précède et ne l'excite ?... [12]. »

IRÉNÉE

Ce qui différencie fondamentalement, au niveau métaphysique, la doctrine chrétienne de la résurrection des morts, de la théorie platonicienne et néo-platonicienne de l'immortalité de l'âme, nous l'avons déjà souligné : c'est que, dans la perspective chrétienne, l'âme, c'est-à-dire l'homme, est créé. Il doit son existence à un Absolu créateur. La résurrection, comme la création, est comprise comme un don, créateur aussi. Tandis que dans la métaphysique de l'orphisme, du platonisme et de la gnose, l'âme est parcelle de la substance divine. Elle a droit, en vertu de son essence divine, à l'immortalité, à laquelle elle accède si elle se dépouille de l'illusion et de l'impureté que constitue le corps. Deux mystiques, deux spiritualités radicalement différentes. L'âme, ô Grecs, n'est pas de soi immortelle, écrivait Tatien dans un texte que nous avons lu. La métaphysique de la création est une métaphysique de la grâce.

ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος, κέκληκε δὲ ὁ Θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον, οὐ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκληκεν, ὅπερ ἐστὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα.

12. *Ibid.*, 5-6, trad. J. RIVIÈRE, *Op. cit.*

« De même que le bois de la vigne, déposé en terre, porte des fruits en son temps, et que le grain de froment, qui tombe sur la terre et meurt, se multiplie et croît par l'Esprit saint qui embrasse tout..., de même nos corps, déposés dans la terre et dissous en elle, ressusciteront en leur temps, car le Logos de Dieu leur donnera par grâce la Levée, pour la gloire de Dieu le Père. Lui qui crée pour ce qui est mortel l'immortalité et qui, pour ce qui est corruptible, prépare par grâce l'incorruptibilité; car la puissance de Dieu s'accomplit dans la faiblesse. Afin que nous ne nous enflions pas, comme si nous tenions de nous-mêmes cette vie, et que nous ne nous élevions pas contre Dieu, adoptant une mentalité ingrate. Mais, ayant appris par expérience que c'est de sa surabondance, et non de notre propre nature, que nous avons la continuation pour l'éternité... [13]. »

« Si en effet Dieu ne vivifie pas ce qui est mortel, et s'il ne conduit pas le corruptible à l'incorruptibilité, Dieu n'est pas puissant. Mais qu'il est puissant en toutes ces choses, nous devons le comprendre en observant notre commencement : prenant de la poussière de la terre, Dieu fit l'homme. Et cependant il est beaucoup plus difficile et incroyable, alors qu'il n'y avait ni os, ni nerfs, ni veines, ni rien de ce qui constitue l'anatomie de l'homme, de les faire exister, et de créer un être animé et raisonnable, que de rétablir de nouveau cet être créé, après qu'il ait été dissous dans la terre... Celui qui au commencement a créé les êtres qui n'existaient pas, lorsqu'il l'a voulu, combien plus rétablira-t-il, le voulant, ceux qui ont déjà été créés, dans la vie qui leur a été donnée par lui... [14]. »

TERTULLIEN

C'est au nom d'une anthropologie foncièrement dualiste que les gnostiques rejetaient la résurrection. Le monde, la matière, le corps, la chair, sont, selon eux, œuvre du démiurge mauvais,

---

13. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, II, 3, *PG*, VII, 2, 1127 : οὕτω καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα (...) τεθέντα εἰς τὴν γῆν, καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ, ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ Πατρός· ὃς ὄντως τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασίαν περιποιεῖ, καὶ τῷ φθαρτῷ τὴν ἀφθαρσίαν προχαρίζεται, ὅτι δύναμις τοῦ Θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται· ἵνα μὴ ὡς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἔχοντες τὴν ζωὴν, φυσηθῶμεν καὶ ἀπαρθῶμέν ποτε κατὰ τοῦ Θεοῦ, ἀχάριστον ἔννοιαν ἀναλαβόντες· πεῖρα δὲ μαθόντες, ὅτι ἐκ τῆς ἐκείνου ὑπεροχῆς, οὐκ ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως, τὴν εἰς ἀεὶ παραμονὴν ἔχομεν...

14. *Ibid.*, V, III, 2, *PG*, VII, 2, 1130.

du principe mauvais. La détestation de la chair, chez les gnostiques, conduisait à l'interdiction du mariage et au rejet de la résurrection, tout comme à une théologie docète de l'incarnation.

Les « nouveaux sadducéens », nous dit Tertullien, ne croient qu'à une moitié de résurrection, la résurrection de l'âme seule, car ils méprisent la chair et le Seigneur de la chair [15].

Ils sont contraints de comprendre autrement le Christ, afin qu'il ne soit pas tenu pour le Christ du Créateur; ils ont commencé à se tromper en ce qui concerne la chair même du Christ, soutenant qu'elle n'a aucune vérité (Marcion, Basilide), ou bien qu'elle a des propriétés particulières (Valentin, Apelles). Il s'ensuit qu'ils excluent du salut la substance de la chair, dont ils nient que le Christ ait été participant; ils voient bien en effet que c'est une présomption suprême en faveur de la résurrection de la chair, si déjà dans le Christ la chair est ressuscitée. C'est pourquoi nous avons déjà écrit un livre *De carne Christi,* où nous prouvons que la chair du Christ a été solide, contre la vaine thèse de la chair « phantasme », et humaine, contre la doctrine des propriétés particulières. Le Christ est homme, et fils de l'homme. En prouvant que le Christ est charnel et corporel, nous soutenons contre les hérétiques qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Créateur, du moment que le Christ, dans lequel Dieu se manifeste, est bien tel qu'il a été promis par le Créateur. Une fois qu'ils auront été conduits à reconnaître que Dieu est le créateur de la chair, et le Christ le rédempteur de la chair, ils seront aussi convaincus de la résurrection de la chair. Les trois choses sont liées (II, 2-6).

Déjà nous avons combattu les hérétiques dans un traité sur l'unicité de Dieu, *Contre Marcion,* et dans un traité sur la chair du Seigneur, pour poser les fondements de la question présente, consacrée à la résurrection de la chair.

Il n'est pas nécessaire de traiter du salut de l'âme : aucun des hérétiques ne nie le salut de l'âme. Nous avons traité dans un ouvrage spécial des questions concernant l'âme (II, 11-12).

Hérétiques ou païens, sans cesse et en tout lieu, accablent d'invectives la chair, pour son origine, pour sa matérialité, et tous ses avatars; immonde de par son origine issue de la lie de la terre; plus immonde ensuite de par la fange de sa semence, faible, infirme, vicieuse, chargée de misères, importune; et après toute la liste des ignominies, sa retombée dans la terre d'où elle provient et le nom de cadavre; et de ce nom aussi elle périra pour devenir ce qui n'a pas de nom, la mort même de toute expression. C'est cela, cette chair, nous dit l'homme « sage », cette chair qui

15. TERTULLIEN, *De resurrectione mortuorum,* II, 2.

échappe à ta vue, au toucher et à la mémoire elle-même, dont tu veux nous persuader qu'elle sera ramenée de la corruption à l'intégrité, du vide au plein, de rien en un mot à quelque chose ? Il faudra que la rendent le feu et l'eau, les ventres des bêtes sauvages, des oiseaux et des poissons, et la gueule du temps lui-même ? Faut-il espérer que cette chair redeviendra la même que celle qui est tombée à la mort; le boiteux, le louche, l'aveugle, le lépreux et le paralytique reviendront-ils tels quels ? Ou bien ressusciteront-ils intègres, pour craindre de nouveau de telles infirmités ? Qu'en sera-t-il de ce qui est inhérent à la chair ? De nouveau sera-t-elle assujettie à toutes les nécessités, et d'abord au boire et au manger ? Nous faudra-t-il respirer avec nos poumons, être échauffés par nos digestions, et avoir honte de nos parties honteuses, et travailler avec tous nos membres ? Faudra-t-il souhaiter de nouveau ulcères et blessures, fièvres et goutte, et enfin la mort ? Voilà en quoi consiste le souhait de récupérer la chair : désirer de nouveau s'en délivrer ! Et, ajoute Tertullien, nous avons modéré les expressions de nos adversaires, par pudeur... Païens et hérétiques ne ménagent pas les obscénités (IV).

Puisque partout, poursuit Tertullien, le premier bélier qui est dirigé contre nous, c'est le mépris de la chair, il est nécessaire que d'abord aussi nous défendions la chair. Dieu a créé l'homme chair, et tout ce qu'il a promis à l'homme, il ne l'a pas promis à l'âme seulement, mais aussi à la chair (V).

Représente-toi Dieu occupé tout entier à façonner l'homme, avec ses mains, avec sa sagesse et son affection. A travers l'expression de cette glaise qu'il modelait, il pensait au Christ, qui sera homme, limon et verbe fait chair (VI, 3).

Il ne faut pas croire, avec quelques-uns, que ces tuniques de peau dont Adam et Eve furent revêtus à la sortie du paradis aient signifié la chair formée à partir du limon puisque, déjà auparavant Adam avait reconnu dans la chair de la femme la continuation de sa propre substance (VII, 2).

La chair est le domicile de l'âme qui est si proche de Dieu. C'est par la chair que l'âme goûte les fruits du monde, la saveur des éléments; grâce à la chair : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher; la parole n'est possible que par un organe de la chair. Les arts, les sciences, les activités de toutes sortes, toute vie, pour l'âme, n'est possible que grâce à la chair, en sorte que ne pas vivre n'est pas autre chose pour l'âme que se séparer de la chair. Ainsi, même mourir est le fait de la chair, tant le vivre est son fait. Si la chair est associée dans une même destinée à l'âme pour les choses de ce monde, pourquoi pas aussi pour l'éternité (VII, 9-13) ?

C'est la chair qui est lavée dans le baptême, pour que l'âme soit purifiée; c'est la chair qui est ointe d'huile, pour que l'âme

soit consacrée; c'est la chair qui est signée du signe sacré, pour que l'âme soit fortifiée; c'est la chair qui reçoit l'imposition des mains, pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit; c'est la chair qui se nourrit du corps et du sang du Christ, pour que l'âme aussi soit engraissée par Dieu.

Réponds donc ! Que penses-tu de la chair lorsque, pour la foi, traînée en public et livrée à la haine publique, elle combat, lorsqu'au fond des cachots elle se consume dans l'obscurité, dans la saleté, avec une nourriture infecte, sans être même libre de dormir, garrottée sur son grabat, et percée par les roseaux ? Lorsque, revenue à la lumière, elle est déchirée par la torture; lorsqu'enfin elle s'éteint dans les supplices, parfois sur une croix comme celle du Christ, parfois dans des tortures encore plus atroces et plus ingénieuses (VIII) ?

Les adversaires de la résurrection de la chair opposent l'argument qui sera repris et que nous retrouverons dans les siècles suivants : à quoi bon les membres et les organes, si lors de la résurrection ils ne servent plus à rien ? Si les fonctions sont abolies, les organes n'ont plus de raison d'être, et ni les corps. A quoi bon, disent-ils, cette ouverture de la bouche, cette rangée de dents, la gorge, l'estomac, les entrailles, si nous n'avons plus besoin de manger ni de boire ? A quoi bon les pieds, les mains, si nous n'avons plus besoin de travailler ? Pourquoi les reins, gonflés de semences, et les organes génitaux de l'un et l'autre sexe, la matrice et les seins, s'il n'y a plus de copulation, d'enfantement ni d'allaitement (LX, 1-3) ?

A quoi bon en un mot le corps tout entier, puisque le corps tout entier sera inutile ?

Tertullien répond que les fonctions des organes ne dureront que jusqu'au jour où la vie sera transportée dans l'éternité, comme le corps sera transformé d'animal en spirituel, lorsque ce corps corruptible héritera l'incorruptibilité.

Mais les membres seront cependant nécessaires. Libérés de leurs fonctions, ils seront gardés pour les jugements de Dieu. Le tribunal de Dieu exige l'homme tout entier.

Ici-bas déjà nous pouvons suspendre les fonctions de certains organes : ainsi les vierges et les continents (LX, 4; LXI).

Tertullien, comme l'ensemble des Pères, entend par « la chair » une substance autre que « l'âme », contrairement à la terminologie biblique. En défendant « la chair » contre ses détracteurs gnostiques, Tertullien retrouve une exigence en effet authentiquement inhérente à l'anthropologie chrétienne, laquelle est fondée sur l'anthropologie biblique. Mais, comme la plupart des Pères, Tertullien est prisonnier du schème anthropologique

dualiste, au moment même où, au nom des principes métaphysiques du christianisme, il le combat. Tertullien, comme la plupart des Pères, entend par résurrection de la chair, et résurrection des corps, la résurrection de *quelque chose d'autre que l'âme.* Ce sont *deux* choses, *deux* substances, associées certes mais distinctes, qui, selon Tertullien, et après lui Méthode d'Olympe, Jérôme et bien d'autres, doivent ressusciter.

Les Pères défendent à juste titre certaines exigences métaphysiques de l'anthropologie chrétienne, et en revendiquant la résurrection pour « les corps » c'est cette anthropologie chrétienne qu'ils veulent en fait défendre. Mais ils le font avec un vocabulaire et des schèmes philosophiques qui sont précisément ceux de leurs adversaires. On conçoit que ceux-ci aient pu difficilement être convaincus, au plan philosophique.

« Puisque le motif de la résurrection est le jugement fixé par Dieu, il est nécessaire que l'homme même qui a existé soit reproduit, pour recevoir de Dieu la récompense du bien ou le châtiment du mal. Et voilà pourquoi les corps seront aussi reconstitués, d'abord parce que l'âme seule ne peut rien souffrir, sans une matière stable, à savoir la chair, et puis parce que le traitement que les âmes subiront en vertu du jugement n'a pas été mérité par elles sans la chair dans laquelle elles ont tout fait.

« Mais, dit-on, comment la matière, une fois dissoute, peut-elle être reproduite ? Jette les yeux sur toi-même, tu es homme, et tu trouveras une raison de croire. Demande-toi ce que tu étais avant d'exister. Rien, assurément, car tu t'en souviendrais, si tu avais été quelque chose. Toi donc, qui n'étais rien avant d'exister, toi qui, de même, ne seras rien quand tu auras cessé d'exister, pourquoi ne pourrais-tu pas sortir une seconde fois du néant par la volonté de celui-là même qui a voulu une première fois te faire sortir du néant ? Qu'y aura-t-il d'extraordinaire pour toi ? Tu n'étais pas et tu as été fait; quand tu ne seras plus, tu seras fait encore. Explique, si tu le peux, comment tu *as été* fait, et puis tu pourras me demander comment tu *seras* fait. Et d'ailleurs, tu seras fait plus facilement ce que tu as été une fois, puisqu'il n'a pas été difficile de te faire ce que tu n'avais jamais été auparavant.

« Doutera-t-on peut-être de la puissance de Dieu, qui a créé, de rien, ce corps gigantesque du monde, non moins que s'il le tirait du vide et du néant de la mort, qui l'a animé par cet esprit qui a animé toutes choses... [16]. »

16. TERTULLIEN, *Apologétique,* XLVIII, 4-7, éd. et trad. WALTZING.

JOSÈPHE LE CHRÉTIEN

« ... Jusqu'au moment que Dieu a fixé pour faire la résurrection de tous, sans changer les âmes de corps, mais en ressuscitant les mêmes corps. Parce que vous les voyez toujours décomposés, vous refusez de croire, ô Grecs. Apprenez à ne pas refuser de croire. Car puisque vous croyez, selon la doctrine de Platon, que l'âme a été faite par Dieu nascible et immortelle, ne refusez pas de croire que Dieu a aussi la puissance de revivifier le corps, composé des mêmes éléments, et de le rendre immortel, car on ne peut pas parler pour Dieu de puissance et d'impuissance. Nous donc nous croyons que le corps aussi ressuscite. Car il se corrompt certes, mais il n'est pas détruit. Car la terre, recevant ses restes, les conserve; et à l'exemple de la semence qui a reçu de l'engrais et a été unie à la terre fertile, il fleurit. La graine semée est semée nue, et, par l'ordre de Dieu qui l'a créée, elle pousse et ressuscite habillée et glorifiée, mais après qu'elle a été décomposée par la mort et mêlée à la terre. Ce n'est donc pas une vanité que notre foi à la résurrection des corps; mais, s'il est décomposé pour un temps à cause de la désobéissance qui eut lieu aux origines, il est placé dans la terre comme dans un creuset pour être façonné de nouveau, non pas tel (qu'il était), se corrompant, mais pur et ne se corrompant plus. Ainsi à chaque corps sa propre âme sera rendue; celle-ci ne sera pas affligée d'avoir revêtu le corps, mais elle se réjouira avec lui de demeurer pure avec lui pur [17]. »

ORIGÈNE

Origène, comme ses prédécesseurs, reprend l'image paulinienne de la première Epître aux Corinthiens: l'homme mort est comme une graine qui germera, et d'où sortira un corps nouveau. Après Justin et bien d'autres, Origène oppose aux négateurs de la

17. Fragment conservé par les *Sacra Parallela*, avec le nom d'auteur et le titre indiqué par PHOTIUS : *De Josèphe, extrait du traité intitulé contre Platon, au sujet de la cause du tout, et contre les Grecs*, texte cité et traduit par P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, p. 73-78. Notre citation se trouve à la page 75-76. Edition du texte grec : *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, hrsg. v. K. HOLL, *TU.*, XX, 2. Heft, p. 137 sq. Un passage est cité dans *EP*, 395.

résurrection la puissance créatrice de Dieu, qui se manifeste en fait dans la création qui est sous nos yeux.

« Nier la résurrection sous prétexte qu'elle est impossible, c'est oublier la puissance de celui qui l'a promise. Qu'y a-t-il de plus impossible parmi les choses impossibles, s'il est permis de parler ainsi, que la vivification du corps, que la création du ciel, du soleil, de la lune, de tout l'univers ?

« Considérons, si vous voulez, l'origine de l'homme. Vous voici en présence d'un germe humain. Si l'on vous disait : Ce germe sera un homme; il prendra une forme; il en sortira des os, des chairs, des nerfs, des veines; il marchera. De ce germe vil, imperceptible, surgira un homme doué de mouvement et d'un organisme animé. N'accuseriez-vous pas de folie celui qui vous tiendrait un pareil langage, si vous n'aviez pas l'expérience de la chose [18] ? »

Mais, avec Origène, le problème de la résurrection fait un pas en avant. Origène réfléchit philosophiquement au problème de la résurrection, en même temps qu'il tient compte d'une manière plus conséquente de ce qu'avait écrit saint Paul à propos de la résurrection. Origène, dans le *Contra Celsum*, V, 17, répond à Celse. Nous avons lu plus haut ce que Celse reprochait à la doctrine juive et chrétienne de la résurrection. Origène répond : Celse a compris de travers les saintes Ecritures, ou bien il les a reçues de gens qui ne les avaient pas comprises. Celse n'a pas saisi le sens des textes de saint Paul : « Nous ne nous coucherons pas tous (dans la mort), mais tous nous serons changés. » « Les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. » (*I Cor.*, XV, 51, 52.)

Nous n'avons jamais dit, poursuit Origène, ni nous, ni les Ecritures, qu' « avec les mêmes chairs », et sans avoir reçu une transformation dans le sens du mieux, « vivront ceux qui sont morts depuis longtemps ». En prétendant que nous l'ayons dit, Celse nous diffame. Car nous entendons les Ecritures nous parler en maints endroits d'une manière digne de Dieu. Il suffit ici de rappeler la lettre de Paul aux Corinthiens. (Origène cite ici *I Cor.*, XV, 35 sq. que nous avons traduit p. 76.) Vois donc comment, dans ce texte, Paul dit bien que ce n'est pas le corps qui a été semé qui renaîtra tel quel. Mais c'est selon Paul, à partir d'une graine semée et jetée nue dans la terre, que Dieu,

18. ORIGÈNE, *In I Cor.*, XV, 23; CRAMER, *Catena in Epist. ad Cor.*, Oxford, 1841, p. 294-296; texte cité et traduit par F. PRAT, *Origène*, 1907, p. 90.

donnant à chacune un corps propre, opérera la résurrection (*Contra Celsum*, V, 18).

Nous entendons le Logos nous enseigner, par nombre de textes, la différence qu'il y a entre ce qui est semé, et ce qui est ressuscité par lui : « On est semé dans la corruption, on lève dans l'incorruptibilité »; etc. (*I Cor.*, XV, 43; cf. p. 76). Que celui qui en est capable comprenne ce qui est signifié par ces mots : « Tel est le terrestre, tels sont les terrestres; tel le céleste, tels aussi les célestes. » (*I Cor.*, XV, 48.) « La chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, ni la corruption n'héritera l'incorruptibilité. » (*I Cor.*, XV, 50.)

Notre espérance, continue Origène, n'est donc pas une espérance de vers, et notre âme ne désire pas le corps corrompu, comme nous l'impute Celse (*Contra Celsum*, V, 19).

Que nul ne soupçonne, écrit Origène, que nous soyons, en disant cela, du nombre de ces gens qui se disent chrétiens, mais qui rejettent la doctrine de la résurrection selon les Ecritures. Nous gardons la volonté de l'Eglise du Christ, et la grandeur de la promesse de Dieu (V, 22). Nous ne disons donc pas que le corps corrompu retournera à sa nature initiale; de même le grain de blé corrompu ne reviendra pas à sa condition de grain de blé. Nous disons ceci : de même que, du grain de blé se lève l'épi, ainsi un *logos*, une « raison », est présent dans le corps, *logos* incorrompu à partir duquel le corps ressuscitera dans l'incorruption [19].

La comparaison paulinienne de la Première aux Corinthiens, où Paul essaie d'expliquer à ses interlocuteurs ce que sera la résurrection à partir de l'analogie botanique du grain de blé qui tombe en terre (analogie reprise d'ailleurs dans le Quatrième Evangile : « Si le grain de blé ne meurt pas... »), cette analogie a été souvent, comme on le voit ici, prise par les Pères dans un sens physique. Les Pères ont cru trouver dans cette image paulinienne une justification physique, biologique, de la résurrection [20]. Prise à ce niveau, l'analogie ne tient évidemment pas. Le grain de blé semé se transforme dans la terre, mais ne se

19. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, V, 23 : Ἡμεῖς μὲν οὖν οὐ φαμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου· λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ.

20. Cf. aussi ISIDORE DE PÉLUSE, *Ep.*, I, CCLXXXIV, 350, *A Synésios au sujet de la résurrection*, *PG*, LXXVIII, 329 C; cité par CHR. LACOMBRADE, *Op. cit.*, p. 259 :

« Puisque Dieu peut tirer du néant ce qu'il veut et le produire au jour, il pourra bien davantage changer les êtres qui, nés sous forme corporelle, sont retournés à la terre. L'avènement et la manière de

corrompt pas. Tandis que le cadavre se corrompt, et se disperse en poussière. L'idée qu'Origène introduit ici porte donc à faux. L'idée d'un *logos* qui demeurerait incorrompu dans le cadavre, germe de la résurrection future, ne tient pas. Ce qui est valable dans l'argumentation d'Origène, c'est le sens authentiquement paulinien de la *transformation* radicale que représente, du point de vue empirique, la résurrection. La résurrection, ce n'est pas le rétablissement des corps que nous sommes tels que nous sommes aujourd'hui. Sur ce point, Origène est en avance sur ses contemporains, et fidèle disciple de saint Paul.

C'est dans le commentaire sur le Psaume I qu'Origène analyse ce que peut signifier l'expression résurrection « des corps » :

« Quoiqu'ils aient l'air de se prononcer catégoriquement sur ce sujet, il est évident, si l'on vient à les interroger, qu'ils ne savent ce qu'ils disent et qu'ils ne peuvent garder les conséquences qui résultent de leurs paroles. Leur demandez-vous de quoi il y a résurrection : du corps, répondent-ils, de ce corps dont nous sommes actuellement revêtus. Pressez-les en leur demandant si c'est de toute la substance du corps ou non; ils vous répondront, avant de réfléchir, que c'est de toute la substance du corps. Si, vous prêtant à leur simplicité, vous ajoutez, sous forme de question : Est-ce que nous reprendrons en même temps tout le sang que nous avons perdu de temps à autre par des saignées, et, de plus, toute la chair qui a pu être la nôtre, tous les poils qui ont pu pousser sur notre corps, ou seulement ceux qui nous restaient au moment de notre décès ? Ils auront recours à cette défaite, qu'il faut laisser faire à Dieu ce qu'il veut. Les plus avisés et les plus braves d'entre eux, pour n'être pas réduits par le raisonnement à réunir en une seule masse tout le sang qui, à plusieurs reprises, est sorti de notre corps, déclarent que les corps ressusciteront dans l'état où ils se trouvaient quand nous sommes morts. Mais vous leur objectez que, de même que les aliments sont digérés et s'assimilent à notre corps en changeant d'apparence, de même nos corps sont convertis en d'autres, et qu'étant dévorés par des oiseaux de proie ou des bêtes carnivores, ils deviennent partie de leur être. Ces bêtes sont mangées par les hommes ou par d'autres animaux et, se transformant à leur tour, elles deviennent partie des hommes ou des animaux qui en ont fait leur nourriture. Et cela se renouvelle fréquemment. C'est donc une nécessité que les mêmes molécules fassent

cette résurrection à venir, c'est le mystère de la germination qui te l'apprendra, et la transformation de toutes les plantes qui meurent en hiver pour reprendre vie au printemps. »

partie du corps de plusieurs hommes. Auquel appartiendront-elles dans la résurrection ? Donc (avec votre explication grossière de la résurrection des corps) il vous arrivera de rouler, dépourvus de raison, dans un abîme de niaiseries et de nonsens. Pressés de ces objections, les gens simples (et qui ne voient d'abord aucune difficulté dans le sens littéral des textes évangéliques) en reviennent à leur réponse par trop commode que tout est possible à Dieu [21]. »

Origène propose sa propre théorie, qui nous rapproche du point de vue hylémorphiste :

« Tout ami de la vérité, qui considère ce point, doit lutter pour la résurrection, et sauver la tradition des anciens, mais prendre garde à ne pas tomber dans un verbiage vide de sens, absurde et indigne de Dieu. Sur quoi il faut bien comprendre que tout corps assujetti par la nature aux lois de la nutrition et de l'élimination — soit plante, soit animal — change constamment de substratum matériel. Aussi compare-t-on bien le corps à un fleuve, parce que, à parler exactement, le substratum primitif ne demeure peut-être pas même deux jours identique en notre corps, bien que l'individu, Pierre ou Paul, soit toujours le même (et non pas seulement l'âme, dont la substance en nous n'éprouve ni écoulement ni accroissement). Cependant la condition du corps est de s'écouler : la forme caractéristique du corps, τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον, demeure identique, et aussi les traits qui distinguent corporellement Pierre ou Paul, comme les cicatrices conservées dans l'enfance et autres particularités, taches de rousseur par exemple : cette forme corporelle, qui distingue Pierre ou Paul, à la résurrection revêt de nouveau l'âme, d'ailleurs embellie; mais sans le substratum qui lui fut primitivement assigné. Comme cette forme persévère, de l'enfant au vieillard, malgré les modifications profondes que présentent les traits, ainsi doit-on penser que la forme présente persévérera dans l'avenir, d'ailleurs immensément embellie. Car il faut que l'âme, habitant la région des corps, possède un corps à l'avenant de cette région. De même que, si nous devions vivre dans la mer comme les animaux aquatiques, il nous faudrait des branchies et les autres organes des poissons, ainsi, pour hériter du royaume des cieux et habiter une région différente de la terre, il nous faut des corps spirituels; notre forme première ne disparaîtra point pour autant, mais elle sera glorifiée, comme la forme de

21. Origène, *Selecta in Psalmos, Ps.* I, *PG*, XII, 1092 sq. Apud Epiphane, *Panarion, Haer.*, 64, éd. Holl, *GSS*, p. 419, Méthode d'Olympe, *De resurrectione*, I, 20 sq., éd. Bonwetsch, p. 242 sq., trad. Denis, *Op. cit.*, p. 313-314.

Jésus et celle de Moïse et d'Elie restait la même dans la transfiguration.

« Donc, ne vous scandalisez pas si l'on dit que le substratum primitif ne demeurera point le même : car la raison montre, à qui peut le comprendre, que le substratum primitif ne peut même pas subsister deux jours. Et il faut bien remarquer que autres sont les propriétés du « corps » semé « en terre », autres celles du « corps » ressuscité (*I Cor.*, XV, 44). Et l'Apôtre ajoute, comme pour enseigner que nous déposerons les propriétés de la terre en conservant la forme dans la résurrection : *Ce que je dis, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, ni la corruption de l'incorruptibilité* (*I Cor.*, XV, 50). Le corps du saint sera conservé par Celui qui jadis donna une forme à la chair ; la chair ne subsistera pas, mais les traits imprimés jadis à la chair seront dès lors imprimés au corps spirituel [22]. »

L'analyse de simple bon sens qu'ébauche Origène le conduit à des conclusions qui demeurent aujourd'hui solides. Notre corps, du point de vue seulement matériel, c'est un ensemble de substances chimiques, de molécules. Par l'alimentation et par l'élimination, ces molécules elles-mêmes se renouvellent constamment. *Matériellement,* nous ne sommes plus le même aujourd'hui que voici dix ans. Aucune des molécules qui constituaient notre organisme il y a dix ans n'est sans doute plus présente aujourd'hui. Mais nous sommes cependant le même. Et si nous sommes le même individu, ce n'est pas grâce à ces milliards de molécules qui nous constituent du point de vue matériel, mais par cet X qui est le lien, l'unité, et en même temps le sujet conscient et sensible, la forme vivante du tout, le principe d'organisation, de renouvellement, d'unification et de cicatrisation, de croissance et de guérison, etc. Il est légitime d'appeler « forme » après Aristote, ou « âme », cet X qui est principe d'unification pour la matière organique multiple unifiée. Il faut donc dire que, ce qui constitue notre corps vivant, ce corps vivant que nous *sommes* dans son originalité et sa spécificité, ce n'est pas telle ou telle molécule biochimique, mais bien cette forme ou cette âme que nous sommes. C'est le *moi,* le sujet, qui fait de ce corps un corps vivant, ce corps que je *suis.* A la résurrection, ce qui m'importe, ce n'est pas que telle ou telle molécule chimique que j'ai intégrée de mon vivant, à telle période de ma vie, redevienne ma propriété (pourquoi celle-ci, et pourquoi

22. Origène, *Commentaire sur le Psaume* I, n. 5, *PG*, XII, 1093 A - 1096 B, Apud Méthode, *De resurr.*, I, 22, éd. Bonwetsch, p. 244; Epiphane, *Panarion, Haer.*, 64, 14, éd. Holl, p. 423, trad. A. d'Alès, *Dict. apol. Foi cathol.*, sub verbo « *résurrection* ».

pas telle autre ?), mais bien que *moi*, je vive ! Si l'on voulait garder à chaque ressuscité toute la « matière » qui lui a été propre, toute celle qu'il a assimilée et éliminée tout au long de sa vie, tous les cheveux qui sont tombés de sa tête, etc., il faudrait, pour chacun de nous, des tombereaux de matière... La doctrine paulinienne de la résurrection écarte ce genre d'imaginations.

La doctrine évangélique et paulinienne de la résurrection écarte aussi les pseudo-problèmes concernant les organes, le sexe, l'anatomie et la physiologie des ressuscités. Ces spéculations se poursuivront cependant inlassablement pendant des siècles. On les retrouve chez saint Thomas d'Aquin. Elles proviennent de ce qu'on essaie de représenter l'espérance chrétienne de la résurrection au plan de l'imagination.

Le problème des organes faisait en effet difficulté. A partir du moment où l'on imaginait la résurrection des corps comme étant la reconstitution des organismes actuels, la question des organes devenait en effet pressante. Le Seigneur avait dit qu'à la résurrection on ne se marierait pas; à quoi bon, dans ces conditions, les organes de la génération ? Mais il est, par ailleurs, indigne de supposer que dans le royaume de Dieu les ressuscités continuent de manger, de boire, et tout ce qui s'ensuit. A quoi serviront donc la bouche, les dents, l'estomac, l'intestin, etc. ? Certains en venaient donc tout naturellement à nier que les corps ressuscités comportassent des organes [23], tandis que d'autres, tel Jérôme, maintenaient et les organes et le sexe, quoique désormais sans usage.

Par saint Jérôme, nous avons des renseignements et sur les idées qu'Origène soutenait à propos de la résurrection, et sur les discussions de l'époque concernant le même problème :

« Origène dit en plusieurs endroits, et principalement dans le quatrième livre de *la Résurrection*, dans *l'Exposition du Psaume premier*, et dans les *Stromates*, qu'une double erreur a cours dans l'Eglise, la nôtre et celle des hérétiques : Nous, les simples et les amis de la chair *(philosarkas)* nous disons que les mêmes os, le même sang et la même chair, c'est-à-dire le visage et les membres et la construction de tout le corps, ressusciteront au dernier jour; ainsi nous marcherons avec nos pieds,

23. Cf. par exemple l'opinion d'Origène que Jérôme considère comme hérétique : Resurrectionem nostrorum corporum sic futuram, ut eadem membra non habeant, quia cessantibus membrorum officiis, superflua membra reddantur ipsaque corpora tenuia et spiritalia paulatim evanescere. (JÉRÔME, *Apol. adv. lib. Ruftni*, II, 12) ; Jérôme ne veut pas avoir à la résurrection un corps ténu et évanescent !

nous agirons avec nos mains, nous verrons avec les yeux, nous entendrons avec les oreilles, nous promènerons un corps insatiable et un estomac qui digère des aliments. Logiquement nous devons dire, nous qui croyons cela, qu'il nous faudra manger, boire, digérer des ordures, éliminer des liquides, prendre des femmes, procréer des enfants. A quoi bon, en effet, les organes de la génération, s'il n'y a plus de mariages ? A quoi bon les dents, s'il n'y a plus d'aliments à mâcher ? Le ventre et les aliments, si, selon le mot de l'Apôtre, l'un et l'autre seront détruits ? Il s'écrie encore : « La chair et le sang ne posséderont « pas le royaume de Dieu, ni la corruption ne possédera l'incor- « ruptibilité. » (*I Cor.*, I, 15.) Voilà ce que, nous, innocents, et grossiers, nous disons, assure Origène.

« D'autre part, continue Origène, les hérétiques, au nombre desquels Marcion, Apelles, Valentin, Manès dont le nom veut dire fou, nient complètement la résurrection et de la chair et du corps; ils n'attribuent le salut qu'à l'âme; c'est en vain que nous disons que nous ressusciterons à l'exemple du Seigneur, alors que le Seigneur aussi est ressuscité en apparence *(in phantasmate)*; et non seulement sa résurrection, mais même sa nativité n'est qu'apparence *(tô dokein)*, plutôt que réelle. » A lui, Origène, déplaisent l'une et l'autre opinion. Il fuit et nos chairs et les apparences des hérétiques, parce que chaque thèse est excessive, les uns voulant être dans l'avenir la même chose que ce qu'ils furent, les autres niant tout à fait la résurrection des corps.

« Il y a, dit Origène, quatre éléments, connus des philosophes et des médecins, et dont sont constitués toutes choses et les corps humains en particulier : la terre, l'eau, l'air et le feu. La terre dans les chairs, l'air dans la respiration, l'eau dans les humeurs, le feu dans la chaleur. Lorsque donc l'âme aura abandonné, sur l'ordre de Dieu, ce petit corps périssable et froid, peu à peu tous les éléments retourneront à leurs substances d'origine : les chairs retomberont dans la terre, le souffle se mêlera à l'air, les humeurs retourneront aux abîmes, la chaleur s'envolera vers l'éther. De même que, si, après avoir jeté un setier de vin et de lait dans la mer, on voulait ensuite les retirer de ce mélange, quoique le lait et le vin n'eussent pas péri, on ne pourrait cependant les séparer des eaux de la mer; de même la substance de la chair et du sang ne périssent pas dans les matières originelles, et cependant ils ne reviennent pas à leur ancien assemblage et ne peuvent redevenir totalement ce qu'ils étaient. »

« En disant cela, ajoute saint Jérôme, on nie la solidité des

chairs, la fluidité du sang, la consistance des ligaments, l'entrelacement des veines et la dureté des os [24]. »

Dans ce même livre, Jérôme nous a conservé un fragment d'Origène traduit par Jérôme en latin :

« C'est d'une autre manière, écrit Origène, *alia ratione,* que nous confessons la résurrection des corps, de ceux qui ont été déposés dans les tombeaux et qui se sont dispersés en poussière [25]. »

Origène, nous rapporte saint Jérôme, enseigne ceci : « Dans chaque semence une certaine *ratio* a été insérée par le Dieu créateur, *ratio* qui contient les futures matières dans les principes de la moelle. Et de même qu'une telle grandeur de l'arbre, le tronc, les branches, le fruit, les feuilles, ne se voient pas dans la semence, et pourtant ils sont dans la *ratio* de la semence, *ratio* que les Grecs appellent *logos spermatikos*; de même que dans le grain de blé, il y a à l'intérieur soit une moelle, soit une petite veine, qui, après s'être dissoute dans la terre, attire à elle les matières voisines, et s'élève en chaume, en feuilles et en épi; qu'une partie meurt et qu'une autre ressuscite (en effet dans le grain de blé les racines, le chaume, les feuilles, l'épi, la paille n'ont pas été dissous), de même dans la *ratio* des corps humains subsistent certains principes anciens de relevée *(quaedam surgendi antiqua principia)*, et (...) une sorte de semailles de morts est réchauffée dans le sein de la terre *(seminarium mortuorum sinu terrae confovetur)*. Lorsque viendra le jour du jugement, à la voix de l'Archange, et à la dernière trompette lorsque la terre tremblera, aussitôt les semences seront remuées, et sur l'heure feront germer les morts *(mortuos germinabunt)*. Elles ne restitueront cependant pas les mêmes chairs ni les mêmes formes qu'elles furent autrefois. Si tu veux savoir que nous disons la vérité, écoute l'Apôtre : « Mais quelqu'un dit : Comment ressus-
« citeront les morts ? Dans quel corps viendront-ils ? Insensé,
« ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui sera que tu sèmes,
« mais une graine nue ; par exemple de blé, de souche et
« d'arbre » (*I Cor.*, XV, 35) [26]. »

Après avoir développé la comparaison classique entre la résurrection et la germination des graines, Origène poursuivait :

« Ce qui doit périr (= les plantes et les arbres) est favorisé d'une telle splendeur; ce qui demeurera, ne reprendra pas son ancienne bassesse. Et tu veux qu'il y ait de nouveau chair, os, sang, membres ? Les cheveux pousseront, tu auras besoin du coiffeur ? Le nez laissera couler les morves ? il faudra couper

24. JÉRÔME, *Contra Joh. Hier.*, 25.
25. *Ibid.*, 26.
26. *Ibid.*, 26.

les ongles trop longs ? par les parties inférieures, les excréments ou les plaisirs s'écouleront ? Si tu avances ces inepties dignes d'esprits grossiers, tu oublies que la chair, dans laquelle nous ne pouvons plaire à Dieu, est comme ennemie, et tu méconnais la résurrection des morts : « On est semé dans la corruption,
« on ressuscite dans l'incorruptibilité. On est semé dans l'igno-
« minie, on ressuscite dans la gloire. On est semé dans la fai-
« blesse, on ressuscite dans la puissance. On est semé corps
« animal, on ressuscite corps spirituel. » (*I Cor.*, XV, 42.) Maintenant nous voyons avec les yeux, nous entendons avec les oreilles, nous agissons avec les mains, nous marchons avec les pieds. Mais dans ce corps spirituel, nous verrons tout entiers; tout entiers nous entendrons; tout entiers nous agirons; tout entiers nous marcherons; et Dieu transformera le corps de notre humilité en un corps conforme au corps de sa gloire. Quand il dit transformera (*metaschèmatizei, Phil.*, 3, 21), cela signifie que la diversité des membres, dont nous usons maintenant, est niée. Un autre corps spirituel et éthéré nous est promis, qui n'est pas tangible, ni visible par les yeux, ni pondérable; selon les lieux dans lesquels il sera, il sera susceptible de changement.

« Sinon, si ce sont les mêmes chairs qui ressuscitent, et les mêmes corps qui étaient autrefois, nous aurons de nouveaux maris et femmes, de nouveaux mariages ! Aux hommes le sourcil hérissé, la barbe abondante; aux femmes, les joues douces, les poitrines étroites ! Pour concevoir et enfanter, il faudra que le ventre et la matrice se dilatent ! Ressusciteront aussi les bébés, ressusciteront les vieillards : il faudra nourrir ceux-là, soutenir ceux-ci sur des cannes !

« Esprits simples, que la résurrection du Seigneur ne vous trompe pas, en ce qu'il a montré son côté et ses mains, qu'il s'est tenu sur le rivage, qu'il a marché sur la route avec Cléophas, qu'il a dit avoir de la chair et des os. Ce corps-là est doté d'autres privilèges éminents, parce qu'il n'est pas né de la semence de l'homme et de la volupté de la chair. Il mange après sa résurrection, et il boit, il apparaît avec des vêtements, il s'offre pour être touché, afin de créer la foi en la résurrection chez les Apôtres qui doutaient. Mais cependant il ne dissimule pas la nature de son corps aérien et éthéré. En effet, il entre toutes portes fermées, et à la fraction du pain il disparaît et devient invisible. Alors, nous aussi après la résurrection il nous faudra boire et manger, et après avoir mangé rejeter les excréments ? Où serait la promesse : « Il faut que ceci qui est mortel
« revête l'immortalité ? » (*I Cor.*, XV, 53) [27]. »

27. *Ibid.*, 26.

JÉROME

Jérôme remarque que les origénistes parlent bien volontiers de la résurrection *des corps,* mais non de la résurrection de *la chair.* Tandis que, écrit Jérôme, « dans le Symbole de notre foi et de notre espérance, qui a été transmis des Apôtres, écrit non pas sur du papier et avec de l'encre, mais sur les tables de chair de notre cœur, après la confession de la Trinité et l'unité de l'Eglise, tout le mystère de la doctrine chrétienne se conclut par la résurrection de la chair, *carnis resurrectione concluditur* [28] ».

« Je confesserai dans toute sa clarté la foi de l'Eglise. La vérité de la résurrection ne peut se comprendre sans la chair et les os, sans le sang et les membres. Là où il y a chair et os, sang et membres, il est nécessaire qu'il y ait aussi diversité des sexes. Là où il y a diversité des sexes, Jean sera Jean, Marie sera Marie. Ne redoute pas leurs mariages, chez eux qui avant la mort ont vécu avec leur sexe sans les œuvres de la sexualité. Lorsqu'il est dit : « En ce jour, on ne se mariera plus et on ne sera plus « épousé », cela se rapporte à ceux qui peuvent se marier, et cependant ne se marient pas. Nul en effet ne dit des Anges : « Ils ne se marieront pas et ils ne seront pas épousés. » Je n'ai jamais entendu qu'au ciel se célèbrent les noces de Vertus spirituelles ! Mais là où il y a sexe, là il y a homme et femme... En effet, comment peut-on vivre avec la gloire de la chasteté, si on n'a pas un sexe avec lequel on puisse commettre l'impudicité ? Qui a jamais couronné une pierre, parce qu'elle est restée vierge ? La ressemblance avec les Anges nous est promise, c'est-à-dire que cette béatitude nous sera donnée dans laquelle les Anges vivent sans chair et sans sexe, mais pour nous dans la chair et dans notre sexe. Voilà ce que croit ma rusticité; voilà comment elle comprend qu'il faut reconnaître le sexe sans les œuvres de la sexualité...

« Et pour autant elle ne paraîtra pas superflue cette résurrection des membres qui seront privés de leur fonction; puisque, dans la condition de cette vie déjà, nous nous efforçons de ne pas accomplir les œuvres des membres [29]. »

« Quant à ces arguments des enfants, des bébés et des vieillards, de la nourriture et des excréments, dont tu uses contre les Eglises, ils ne sont pas à toi : ils viennent des Gentils. Les

28. *Ibid.*, 28.
29. *Ibid.*, 31.

païens en effet nous opposent les mêmes arguments. Toi qui te dis chrétien, dépose les armes des païens ! ...

« Je te fais cadeau de tes nourrices, qui empêchent les bébés de crier; les vieillards décrépits qu'abattrait le froid de l'hiver. C'est en vain qu'ils apprendront (les ressuscités) l'art des coiffeurs, puisque nous savons que le peuple des Israélites pendant quarante ans n'a senti pousser ni ses ongles ni ses cheveux... Enoch et Elie, depuis si longtemps demeurent à l'âge même où ils ont été ravis. Ils ont des dents, un ventre, des organes génitaux, et pourtant ils n'ont besoin ni de nourriture ni de femmes. Pourquoi calomnies-tu la puissance de Dieu [30] ? »

Dans une de ses lettres, Jérôme nous transmet un tableau particulièrement pittoresque sur les discussions qui avaient lieu de son temps au sujet de la résurrection :

« Nous croyons, disent-ils, qu'il y aura résurrection des corps. » *(Resurrectionem corporum.)* Si c'est dit dans un sens correct, la profession de foi est sans tache. Mais comme il y a des corps célestes, des corps terrestres, comme l'air que nous respirons ou la brise légère sont, d'après leur nature, appelés des corps, ces gens-là emploient le mot de corps, non celui de chair, *corpus ponunt, non carnem* ; de la sorte, l'orthodoxe, quand il entend prononcer « corps », croit qu'il s'agit de chair, mais l'hérétique y reconnaît un esprit (... *ut orthodoxus corpus audiens, carnem putet ; hereticus spiritum recognoscat*). Telle est leur première feinte. Si elle est dépistée, ils machinent d'autres pièges, simulent l'innocence, dénoncent notre méchanceté, et disent, comme les simples croyants : « nous croyons à la résurrection de la chair ». Quand ils ont ainsi parlé, le vulgaire ignorant croit pouvoir s'en contenter, d'autant plus que c'est la teneur même de l'article de foi du symbole. Mais pousse tes questions plus avant : la coterie s'émeut et fait du bruit, les partisans s'écrient : « Tu as entendu : résurrection de la chair, que cherches-tu de plus ? » La cabale empire et se transforme : c'est nous qui sommes les sycophantes; eux, on les appelle honnêtes et droits. Mais ton front se durcit, tu te mets à insister; tu saisis ta chair avec les doigts : « est-ce cette chair-là dont ils disent qu'elle ressuscitera ? cette chair qui se voit, qui se touche, qui marche, qui parle » ? D'abord ils rient, ensuite ils acquiescent. Et si nous disons : « est-ce que cette résurrection comportera dans leur intégrité cheveux et dents, poitrine et ventre, mains et pieds, bref tous les autres membres », alors ils ne peuvent plus se contenir ; ils s'esclaffent de rire ; ils nous injurient : ils nous jettent à la tête les barbiers dont nous avons

30. *Ibid.*, 32.

besoin, les pâtisseries, les médecins, les savetiers; à leur tour, ils nous questionnent : croyons-nous que ressuscitent également les parties génitales des deux sexes, que nos joues seront rudes et lisses celles des femmes, ou que la structure du corps sera différente selon les caractères distinctifs masculins ou féminins ? Si nous l'accordons, ils vont aussitôt chercher la matrice, l'accouplement et le reste, le contenu du ventre et du bas-ventre, ils nient séparément que chaque membre doive ressusciter, mais le corps, qui pourtant n'est constitué que par les membres, ils disent qu'il ressuscitera...

(...) « ... Les fourberies de ces hérétiques qui, en paroles, confessent la résurrection, mais, dans leur cœur, la nient. Les femmelettes de leur parti se plaisent, en effet, à saisir leurs mamelles, à se tapoter le ventre, se palper les reins, les cuisses et le lisse menton, puis à conclure : « En quoi importe-t-il que « ce corps si frêle doive ressusciter ? puisque nous serons sem« blables aux anges, nous en aurons aussi la nature ! » Où l'on voit qu'elles dédaignent de ressusciter en chair et en os, comme le Christ lui-même est ressuscité [31]. »

Il ne nous paraît pas nécessaire de prolonger l'analyse des pseudo-problèmes qui ont été soulevés à propos de la résurrection. Il nous suffisait de voir comment une fausse problématique engendre ces faux problèmes, et comment la pensée chrétienne maintient cependant l'essentiel d'elle-même, à travers ces problématiques embrouillées et ces schèmes philosophiques qui ne lui sont pas adaptés. Même à propos de faux problèmes, il est intéressant, pour notre propos, de voir comment la pensée chrétienne ressent et défend les authentiques exigences métaphysiques du christianisme [32].

Si Origène analyse d'une manière philosophiquement positive ce que c'est qu'un organisme, nous savons par ailleurs que certains principes métaphysiques qui lui étaient chers le conduisaient à rejeter l'idée chrétienne de résurrection pour des raisons qui, elles, n'étaient pas positives, mais mythiques. L'idée d'une résurrection des corps, dans la métaphysique origéniste, ne pouvait guère avoir de sens, puisque la matière et le corps, selon cette métaphysique, représentent les conséquences de la chute des substances intellectuelles. Mais, d'autre part encore, Origène, dans le traité qu'il écrivit sur la résurrection, et dont

31. JÉRÔME, *Lettre*, LXXXIV, trad. J. LABOURT, éd. « *Les Belles Lettres* », t. IV, p. 130 sq.

32. Ceux qui désireraient s'enquérir de l'histoire des problèmes concernant la résurrection trouveront une première esquisse et une bibliographie succincte dans l'article *Résurrection* du *DTC*, par A. MICHEL, fasc. CXXII, col. 2501 sq.

des fragments nous ont été conservés par Pamphile, semble avoir affirmé formellement cette résurrection [33]. Il ne faut pas chercher à reconstituer à tout prix une doctrine cohérente de la résurrection chez Origène. Ce serait supposer, et l'histoire nous interdit de le penser, que les philosophes sont fidèles à leurs propres principes.

Lorsque Méthode d'Olympe critique la doctrine origéniste de la résurrection, c'est-à-dire les textes où Origène rejette l'idée d'une résurrection de nos corps tels qu'ils sont en ce moment, Méthode d'Olympe vise en fait les principes métaphysiques du *Peri Archôn* qui commandent ce rejet. Il est absurde de penser, écrit-il, que le corps, dans l'existence éternelle, ne sera pas lié à l'âme, sous prétexte qu'il est une prison, et une chaîne. Afin que nous ne soyons pas, disent les origénistes, des condamnés éternels prisonniers de la corruption dans le royaume de la lumière. Si l'on réfute et si l'on détruit cette théorie selon laquelle la chair est la prison de l'âme, on résout aussi la difficulté qu'ils opposent à la résurrection de la chair [34].

A travers le problème de la résurrection, Méthode d'Olympe vise l'anthropologie platonicienne, et la rejette, du point de vue chrétien, à juste titre. Mais cela n'empêche pas que les représentations de l'évêque d'Olympe concernant la résurrection soient philosophiquement moins évoluées et élaborées que celles d'Origène. Il en est de même de saint Jérôme. On voit à quel point les problèmes sont mêlés. Du point de vue de l'orthodoxie chrétienne, un docteur peut avoir tort avec plus de culture, plus de science, et plus d'intelligence, parce que ses principes métaphysiques sont incompatibles avec le christianisme. Un penseur chrétien beaucoup moins doué, philosophiquement beaucoup plus modeste et maladroit, peut cependant garder et tenir, malgré des représentations enfantines, l'essence de la pensée chrétienne.

33. ORIGÈNE, *De resurrectione*, cité par PAMPHILE, *Apol. pro Orig.*, VII, *PG*, XVII, col. 594 : Quomodo enim non videtur absurdum, ut hoc corpus, quod pro Christo pertulit cicatrices, et pariter cum anima persecutionem toleravit saeva tormenta, carcerum quoque ac vinculorum et verberum supplicia pertulit, igne etiam cruciatum, ferro caesum est, insuper et bestiarum cruentos morsus, crucis patibula, ac diversa poenarum genera perpessum est, tantorum certaminum praemiis defraudetur ?

C'est l'argument de Tertullien.

34. MÉTHODE D'OLYMPE, *De Resurr.*, III, *PG*, XVIII, 268 : Ἄτοπον δὲ κἀκεῖνο προφανῶς, τὸ οἴεσθαι τὸ σῶμα ἐν τῇ εἰς αἰῶνας διαγωγῇ μὴ συνέσεσθαι τῇ ψυχῇ, διὰ τὸ δεσμὸν αὐτὸ καὶ πέδας εἶναι· ἵνα μὴ αἰώνιοι γενώμεθα κατάκριτοι δεσμῶται, κατ' αὐτούς, φθορᾶς ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ φωτὸς ἐσόμενοι. Λελυμένου γὰρ ἱκανῶς, καὶ ἐξελεγχθέντος τοῦ λόγου, ἐν ᾧ δεσμὸν τῆς ψυχῆς ὡρίζοντο εἶναι τὴν σάρκα, λέλυται καὶ τὸ, ἵνα μὴ δεσμῶται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ φωτὸς, εἰ ἀπολάβωμεν αὐτὴν, ἐσόμεθα, διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσεται.

Ces exemples anciens peuvent nous servir pour nos problèmes actuels. Il faut constamment, en métaphysique comme en théologie, distinguer entre la visée, ou l'intentionnalité qui informe secrètement une pensée, et les représentations, les argumentations qui l'enveloppent, ou la masquent.

ANTHROPOLOGIE ET THÉOLOGIE

Nous ne pouvons ni ne devons aborder ici pour lui-même et avec tout le développement que mérite cette question, le rapport qui existe entre l'anthropologie (ou les anthropologies diverses) et la théologie. Nous nous contenterons ici d'indiquer ce rapport, cette relation. Par là nous permettrons au lecteur de toucher du doigt les relations qui existent entre l'ordre métaphysique et l'ordre théologique dans le christianisme. Par là même, et sur cet exemple, nous pourrons entrevoir comment se pose le problème des exigences philosophiques du christianisme.

Nous venons de voir que n'importe quelle anthropologie ne permet pas de comprendre la doctrine chrétienne de la résurrection. La « résurrection de la chair » dont parlent les premiers symboles de la foi chrétienne ne doit pas s'entendre dans le sens et dans la problématique d'une anthropologie dualisée, mais dans le sens biblique. Il en va de même en ce qui concerne le problème plus fondamental encore de la théologie de l'incarnation, de la Christologie. Le Logos s'est fait chair. Qu'est-ce que cela signifie ? Tout dépend de la manière dont en entend le mot « chair ». Certains enseignaient que le Logos n'a assumé qu'un corps, mais non une âme. Le Logos aurait joué, dans le « corps » du Christ, le rôle de l'âme humaine. La pensée de l'Eglise a rejeté ces thèses, et a défini que le Verbe de Dieu a assumé la plénitude de la nature humaine. La « chair » ne doit donc pas être prise dans le sens d'une anthropologie dualiste, mais dans le sens authentiquement biblique : l'humanité. A travers un vocabulaire qui, dans un milieu intellectuel donné, peut prêter à équivoque, la pensée de l'Eglise retrouve la vérité biblique et hébraïque de la Parole de Dieu.

Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius et Verbum Dei non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram (id est rationabilem et intelligibilem) sine peccato animam susceperit atque salvaverit (Conc. Romanum, a. 382, DENZ., 65). L'Eglise rejette ainsi l'interprétation selon laquelle la « chair » assumée par le Logos ne

serait que « le corps ». La chair, c'est « le corps » plus « l'âme ». Exactement le sens biblique de *basar*. En 451, le Concile de Chalcédoine définit : *Perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum, eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem* (DENZ., 148). De même le symbole « Athanasium » (DENZ., 40). Le cinquième concile œcuménique (Constantinople, 553) définit l'union du Logos de Dieu avec une chair animée par une âme raisonnable et intellectuelle, *Unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationabili et intellectuali,* τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ (DENZ., 216) [35].

Commentant le verset du prologue de Jean : Le Logos s'est fait chair, saint Athanase explique que l'Ecriture a pour habitude d'appeler « chair » l'homme lui-même, le genre humain. Ainsi *Joël,* 2, 28 : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair », ou *Daniel,* 14, 4 [36].

On voit, par ces exemples (problème de la résurrection et problème christologique), comment les problèmes de l'anthropologie sont liés organiquement à des questions proprement théologiques, quelles connexions existent entre l'ordre proprement philosophique des problèmes de l'anthropologie, et l'ordre théologique. La théologie biblique s'exprime dans un certain système de références, où les mots ont un certain sens. On ne peut modifier ce système de références, et donc le sens des mots, sans entraîner de graves conséquences pour la substance théologique elle-même qui doit être communiquée. Au cours des siècles, si nous suivons le travail des formulations conciliaires, nous voyons la pensée de l'Eglise retrouver et reformuler, à travers un langage nouveau, la vérité de la Parole de Dieu.

En ce qui concerne les problèmes de l'anthropologie, les rapports entre la théologie de l'incarnation et l'anthropologie qui est posée au départ sont de la plus grave importance. A vrai dire, il y va de l'essence même du christianisme. Si, en effet, l'Eglise avait admis la thèse selon laquelle le Logos de Dieu assume un *corps* humain seulement, et se manifeste donc

35. Cf. aussi par exemple THÉODORET DE CYR, *Eranistès,* Dialogue II, *PG,* LXXXIII, 105 sq. :
ΟΡΘ. Οὐκ οὖν σάρκα τὸν Θεὸν Λόγον ἀνειληφέναι φαμέν ;
ΕΡΑΝ. Πάνυγε.
ΟΡΘ. Τὴν δὲ σάρκα τί νοοῦμεν ; σῶμα μόνον, ὡς Ἀρείῳ καὶ Εὐνομίῳ δοκεῖ, ἢ σῶμα καὶ ψυχήν ;
ΕΡΑΝ. Σῶμα καὶ ψυχήν.

36. ATHANASE, *Oratio III Contra Arianos,* 30, *PG,* XXVI, 388 : τῆς Γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον (...) σάρκα (...) τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος λέγουσιν. Cf. le texte déjà cité d'Augustin, De *Civ. Dei,* XIV, II.

à l'homme en se revêtant d'une « chair » au sens moderne, dualisé, du mot, nous serions entraînés dans une mythologie qui ne serait pas essentiellement différente de celle qui représente Jupiter prenant une forme humaine ou animale pour se manifester aux hommes. Or le christianisme se présente comme une doctrine essentiellement différente. Le christianisme enseigne que le Logos a assumé, non pas seulement un corps, mais la nature humaine tout entière, corps, âme, volonté, liberté. C'est donc, dans le Christ, l'humanité, la nature humaine, qui est déjà divinisée, sauvée, libérée. C'est, entre la nature divine et la nature humaine, un véritable mariage, sans confusion ni séparation. C'est bien ce qu'écrit Paul à propos du mariage : « Ce mystère est grand, je le dis par rapport au Christ et à son Eglise. » Dans le Christ, la nature divine épouse la nature humaine, l'assume. « Ce qui n'est pas assumé, écrivait Grégoire de Nazianze, n'est pas sauvé. Mais ce qui est uni à Dieu est sauvé. » (*Epist.*, 101, 7.) On pourrait aller plus loin, et dire que, s'il en est ainsi, la cosmologie elle-même n'est pas indifférente à la théologie. En effet, cette nature humaine qui est assumée dans le Christ, et unie, sans confusion ni séparation, à la nature divine, elle procède, elle est le fruit d'une longue élaboration cosmique. C'est donc la création elle-même qui, dans l'homme Christ Dieu est assumée, sauvée. La doctrine biblique de la création s'achève ainsi dans une doctrine de la divinisation : c'est dans le Christ Jésus, nous disent saint Paul et le Quatrième Evangile, que tout a été créé. C'est en lui aussi que tout est sauvé, achevé, surnaturalisé.

Il est intéressant de noter comment les Pères ont ressenti l'unité des divers problèmes concernant l'anthropologie : résurrection, incarnation, problème de l'origine de l'âme. C'est au niveau des principes métaphysiques que se décident les options entre telle ou telle théologie de l'incarnation, de la résurrection. C'est au nom de certains principes métaphysiques que les platoniciens, comme les gnostiques, ne pouvaient admettre ni l'idée d'incarnation, ni celle de résurrection. C'est, en fait, au nom d'une certaine conception du monde matériel et corporel que les adversaires du christianisme rejetaient l'une et l'autre.

TERTULLIEN

Ceux qui cherchent, écrit Tertullien, à ébranler la foi en la résurrection (qui était demeurée sans controverse avant ces modernes Sadducéens), pour nier que cette espérance de la résurrection concerne aussi la chair, c'est avec raison qu'ils

cherchent à détruire aussi la chair du Christ par des questions, en disant ou bien qu'elle n'existe pas, ou bien de toute manière qu'elle est autre que la chair humaine; cela pour éviter que, s'il était établi que la chair du Christ était humaine, cela ne servît de présomption, contre eux, en faveur de la résurrection de cette chair, qui est ressuscitée dans le Christ [37].

Examinons, dit Tertullien, la substance corporelle du Seigneur. Au sujet de sa substance spirituelle, il n'y a pas de question. Ce que nous cherchons, c'est la vérité et la qualité de sa chair.

Marcion, pour nier la chair du Christ, a nié aussi sa naissance, ou, inversement, pour nier sa naissance, il a nié aussi sa chair. Comme si, avec la même licence qu'accorde l'hérésie, il n'aurait pas pu aussi bien, admettant la chair, nier la naissance (comme le fit Apelles son disciple qui l'a ensuite abandonné), ou bien, professant la chair et la naissance, les interpréter autrement, comme le fit Valentin (autre disciple qui l'a aussi abandonné). Evidemment, celui qui a introduit l'idée que la chair du Christ est une apparence imaginaire, a bien pu inventer que la naissance aussi est un phantasme, en sorte que conception, grossesse, enfantement de la Vierge et toute la suite de la vie de l'enfant fussent tenus pour apparence, τῷ δοκεῖν (I, 2-4).

Pourquoi Marcion pense-t-il que le Christ n'est pas né ? Marcion a estimé que pour Dieu la naissance est impossible ou inconvenante.

Mais, pour Dieu, rien n'est impossible, si ce n'est ce qu'il ne veut pas. Considérons donc s'il n'a pas voulu naître — car s'il l'a voulu, il l'a pu, et il est né. Si Dieu n'avait pas voulu naître, pour une raison quelconque, il ne se serait pas manifesté non plus comme homme. Qui en effet voyant un homme nierait qu'il est né ? Et donc, ce qu'il ne voulait pas être, il n'aurait pas voulu non plus le paraître (III, 1).

Tertullien prête à Marcion la thèse suivante, qui est platonicienne : Je nie que Dieu ait été vraiment changé en homme, jusqu'à naître et s'incorporer dans la chair, parce que celui qui est sans fin est aussi nécessairement immuable. Le changement en autre chose, c'est la fin de ce qui existait avant. Le changement ne convient donc pas à celui qui n'a pas de fin [38].

Certes, répond Tertullien, la nature des choses qui se transforment et changent est telle qu'elles ne demeurent pas en cela qui en elles est changé, et ainsi, ne demeurant pas, elles périssent,

37. TERTULLIEN, *De Carne Christi*, I, 1.

38. *Ibid.*, III, 4 : Nego deum in hominem vere conversum, ita ut et nasceretur et carne corporaretur, quia qui sine fine est etiam inconvertibilis sit necesse est. Converti enim in aliud finis est pristini. Non competit ergo conversio eius, cui non competit finis.

du moment qu'elles perdent dans le changement ce qu'elles étaient. Mais rien de tel en Dieu. Sa nature est différente de toutes les choses. Dieu peut se changer, tout en demeurant ce qu'il est (III, 5).

Si donc tu ne peux rejeter l'incorporation ni parce qu'impossible, ni parce que périlleuse pour Dieu, il ne te reste qu'à la rejeter et à l'accuser comme indigne. En commençant par l'odieux de la naissance, déclame contre les saletés des éléments qui servent à la génération dans l'utérus, des humeurs et du sang, contre le repoussant mélange de chair qui doit se nourrir dans cette ordure pendant neuf mois. Décris-nous l'utérus qui grossit de jour en jour, lourd, inquiet, qui même pendant le sommeil n'est pas tranquille, les oscillations de désir et de dégoût. Tu as horreur aussi de cet enfant qui sort avec tout ce qui l'entoure et le gêne. Tu méprises, Marcion, cette vénération due à la nature; mais comment es-tu né ? Tu hais l'homme qui naît; comment peux-tu aimer quelqu'un ? Tu ne t'es pas aimé toi-même, toi qui t'es retranché de l'Eglise et du Christ.

Oui, le Christ a aimé cet homme formé dans les immondices de l'utérus, enfanté en passant par les parties honteuses.

Pour cet homme le Christ est descendu, pour cet homme il a enseigné, pour cet homme il s'est soumis à toute humiliation, jusqu'à la mort, la mort de la croix. Il l'a aimé, celui qu'il a racheté d'un grand prix. Avec l'homme, il a aimé aussi sa naissance et sa chair. Si la naissance et la chair sont l'homme lui-même, que Dieu a racheté, tu veux que Dieu rougisse de ces choses qu'il a rachetées, tu veux qu'elles soient indignes, alors que s'il ne les avait pas aimées, il ne les aurait pas rachetées. Il guérit la chair de toute infirmité; lépreuse, il la purifie; aveugle, il lui rend la lumière; paralytique, il lui rend son intégrité; morte, il la ressuscite; et il aurait honte de naître en elle (IV) ?

AUGUSTIN

Saint Augustin tient le même discours, mais cette fois-ci adressé à Porphyre le néo-platonicien :

« Tu méprises le Christ à cause du corps reçu d'une femme et à cause de la honte de la croix : *Contemnis eum propter corpus ex femina acceptum* [39]. » « Tu annonces le Père et son Fils, que

39. Augustin, *De Civ. Dei*, X, xxviii.

tu appelles l'intellect ou l'entendement du Père... Mais l'incarnation du Fils immuable de Dieu, incarnation par laquelle nous sommes sauvés, afin que nous puissions parvenir à ces réalités qui sont l'objet de notre foi ou, pour une part au moins, de notre intelligence, vous ne voulez pas la reconnaître : *Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem... Sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus vel ex quantulacumque parte intellegimus, venire possimus, non vultis agnoscere* [40]. »

ORIGÈNE

Et Origène, dont nous avons vu, du point de vue de l'anthropologie, les tendances dualistes, maintient cependant dans l'*Entretien avec Héraclide*, un point de vue authentiquement orthodoxe, en enseignant que tout homme doit être sauvé, et, dans ce but, l'humanité doit être assumée tout entière par le Christ, avec la corporalité :

Origène dit : « Que l'homme soit composé, nous le savons par les saintes Ecritures. L'Apôtre dit, en effet : *Que Dieu sanctifie l'esprit, l'âme, le corps*, et cette parole : *Qu'il vous sanctifie tout entiers et que tout votre être — l'esprit, l'âme, le corps — soit gardé irréprochable pour l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ...* Cet esprit n'est pas le Saint Esprit, mais une partie du composé humain (...) 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. On supprime le salut du corps humain, si l'on déclare spirituel le corps du Sauveur [41]. »

40. *Ibid.*, X, xxix. Cf. le célèbre texte des *Confessions*, VII, ix.

41. *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'âme*, édité et traduit par Scherer, Le Caire, 1949, p. 137.

CHAPITRE VIII

DIVINISATION, LIBERTÉ ET PROBLÈME DU MAL

ζῶον θεούμενον
Grégoire de Nazianze.

Dans nos chapitres précédents, nous avons vu comment l'anthropologie chrétienne se dégage, s'affirme, contre les métaphysiques dont les principes, les tendances, les « Gestes » sont congénitalement et structurellement différents de la métaphysique du christianisme. En repoussant ces thèses, la métaphysique chrétienne affirme ses propres principes, inscrits déjà dans les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments.

Mais la métaphysique chrétienne apporte encore quelque chose d'autre. Non seulement l'homme est créé, mais il est appelé à une destination qui est proprement surnaturelle. Il est créé, nous dit le récitatif sacerdotal de la création, « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Nous avons noté, dans notre *Introduction,* que le sens littéral de cette expression n'est pas à saisir dans une perspective platonicienne. C'est l'homme concret, corporel, tel qu'il est créé, qui est dit créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cela ne signifie nullement, dans la pensée de l'Ecole sacerdotale, que Dieu soit lui-même corporel. La ressemblance et l'image que l'on perçoit dans le visage humain ne tiennent pas aux molécules de carbone, d'eau, de fer, etc. dont l'organisme humain est constitué. Ce qui est proprement *allusion* et *signe* dans la beauté du visage humain, ce en quoi il *participe,* pour reprendre l'expression platonicienne, à la beauté incréée, ce n'est pas la « matière » du composé humain, mais cette âme vivante que l'homme est, et qui organise, informe des éléments biochimiques. Si l'on compare le visage de l'Homme au visage de la bête, on voit que quelque chose de radicalement nouveau est apparu. Ce quelque chose ne relève pas simplement de l'ordre de la nature, de l'ordre du créé. Il y a là quelque chose qui *passe* à un autre ordre : cette image et cette ressemblance avec

Celui que nos yeux n'ont pas vu, mais qui se manifeste ici comme dans un miroir, en énigme. Ce qui constitue l'apport impérissable du platonisme, c'est cette intuition d'une participation du monde sensible à la Beauté elle-même. Mais, dans la perpective de la théologie biblique et chrétienne, cette création n'est pas, telle qu'elle se présente aujourd'hui, achevée. Nous ne sommes encore qu'au commencement de la création. La création présente n'est pas définitive. Elle n'est qu'ébauchée. L'homme est appelé à une destination qui est proprement l'achèvement du dessein créateur sur lui. Cette destination, selon la théologie chrétienne, c'est la participation même à la vie personnelle de Dieu, l'assimilation à Dieu, la divinisation, l'homme créé nouveau dans le Christ dont il est, pour l'éternité, cohéritier. Dans le Quatrième Evangile, Jésus répond à ceux qui l'accusent : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : Je l'ai dit, vous êtes des dieux ?... L'Ecriture ne peut être abolie. » (*Jn.,* 10, 34.) Jésus cite le Psaume 82. L'espérance du christianisme n'est pas en deçà de cette promesse de divinisation. L'homme n'est pas dieu par nature, comme s'il était quelque chose de la Substance divine, mais il le sera par don, par grâce, s'il y consent, car nul ne peut contraindre la liberté d'un dieu.

Quelles sont les conditions requises pour que l'homme, créé matériel, animal, émergé de l'animalité, accède à cette destination divine qui lui est proposée ? Ce don de la divinité ne peut lui être imposé. On ne contraint pas un être appelé à devenir dieu. Le don de la divinité ne peut lui être imposé, comme si l'homme n'avait qu'à le recevoir d'une manière purement passive. Car, dans ce cas, il ne deviendrait jamais un dieu. L'homme n'est pas une poupée dans la main de dieu, ni un animal satisfait, ni un esclave repu. L'homme est appelé, invité, à devenir dieu, à participer à la vie même de l'Absolu, à la ressemblance de qui il est créé. Qu'est-ce à dire ? L'Absolu est liberté. L'Absolu, selon le christianisme, est *agapê*. L'homme ne peut être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu sans un don de lui-même, sans un consentement libre, sans un acte d'*agapê* qui fasse vraiment de lui un être à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Il y a donc, au moins métaphysiquement, sinon temporellement, deux temps qui sont nécessairement distincts dans la création d'un être appelé à devenir dieu. D'abord le temps de la création par laquelle l'être est posé, suscité, avec sa possibilité de conscience et de réflexion, de liberté. Puis le temps où l'être ainsi créé consent à sa propre création, assume et s'approprie l'acte créateur, l'accepte librement. Mais cet acte créateur n'est pas seulement une position. Il est un appel; une invitation. L'achèvement de la création de l'homme ne peut se faire sans

que l'homme consente à l'invitation qui lui est adressée de devenir participant de la vie même de Dieu, qui est *agapê*.

La liberté, dans ce cas, n'est pas un don supplémentaire, c'est l'essence même de ce qui est en question : la création d'un être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Rien ne peut éluder cette obligation, pour le Créateur, de passer par cette médiation de la liberté humaine, du consentement humain. Dieu lui-même ne peut créer un dieu sans le consentement de celui-ci. Tout le mystère de la création est là : création d'une liberté divinisable. Toute l'histoire sainte nous montre le respect absolu que Dieu porte à cette liberté humaine créée. Dieu ne fait pas violence, répètent les Pères. La violence, c'est le contraire de la méthode créatrice de Dieu, c'est l'inverse de la création.

Le problème du mal doit être traité à partir de la liberté humaine, et la liberté humaine comprise en fonction du dessein de Dieu sur l'homme. Le Créateur ne pouvait pas faire l'économie de ce risque d'échec introduit dans la création par l'avènement d'une liberté créée. C'est la condition même de la création d'un dieu, ce risque. Il faut que l'homme fasse l'apprentissage de son métier de dieu. Lorsqu'on met des rats dans un labyrinthe, pour leur apprendre une conduite donnée, cet apprentissage se fait par essais et erreurs. L'apprentissage de la liberté humaine ne peut pas se faire non plus sans tâtonnements, sans échecs, sans erreurs. Rien ne peut dispenser l'homme de cet acte personnel d'apprentissage.

Le problème du mal, dans cette perspective, prend tout son sens. Il y a, notions-nous dans notre chapitre consacré à la polémique antimanichéenne, un mal, une douleur, qui semblent inhérents, par construction, à la création elle-même. Le lion qui mange la biche produit sans doute une douleur. Nous sommes au plan biologique, mais non éthique. C'est en vertu même des lois de la création, des lois de la biologie, que le lion mange la biche. Lorsque l'homme opprime, massacre ou torture l'homme, il n'en va plus de même. Nous ne sommes plus au plan biologique, mais éthique. Ce n'est pas en vertu des lois biologiques inhérentes à la création que l'homme opprime, exploite, humilie, massacre ou torture l'homme, mais en vertu d'un surplus, d'un luxe, si l'on peut dire, qui s'appelle la concupiscence, l'avarice, la volonté de posséder, la volonté de dominer, le plaisir de nuire, *Schadenfreude*.

Dans la première Epître aux Corinthiens, à propos du problème de la résurrection, Paul écrit : « Le spirituel ne vient pas en premier; c'est le psychique qui est premier, ensuite seulement le spirituel. Le premier homme était de la terre, le second homme sera du ciel. » (*I Cor.*, XV, 46.) Nous avons vu, dans notre *Introduction*, comment cette doctrine s'insère dans

toute une théologie de la naissance nouvelle : l'homme, dans le Christ, est créé nouveau. Cette nouvelle création ne va pas sans un consentement, un don personnel. A celui qui a il sera donné, mais à celui qui n'a pas il sera ôté même ce qu'il a. L'homme ne peut accéder à sa destinée sans un acte personnel de consentement à cette naissance nouvelle qui fait de lui vraiment une créature nouvelle, selon l'Esprit.

Nous ne nous engagerons pas ici dans l'exposé de ce qu'est cette naissance nouvelle : ce serait l'objet d'une étude de théologie proprement dite. Mais il importe de noter que le problème du mal, dans la perspective chrétienne, ne peut être abordé que de ce point de vue de la liberté appelée à consentir à une création nouvelle qui est en même temps une divinisation. A moindres frais, il est impossible de comprendre la genèse d'un dieu, et la dimension tragique de la création.

Le récit biblique de la création proposé par le Code sacerdotal présente l'homme comme le terme de la création. Toute l'histoire sainte est centrée sur l'homme, et sur sa destination. Ce n'est pas l'univers physique qui préoccupe les écrivains inspirés de la tradition biblique, c'est l'humanité. Les astres ne sont ni des dieux, ni des substances animées, selon la vision biblique du monde. Ce sont des lampes, des choses utiles à l'homme, mais non des êtres personnels. Le rejet de l'astrolâtrie a fait place nette pour l'humanisme biblique.

L'homme, selon le récitatif sacerdotal, est créé le dernier comme nous l'avons déjà souligné. Et cela n'est pas sans importance. C'est la matière, l'univers physique qui est créé d'abord. L'homme est créé à la fin. Il était possible de concevoir, et on a imaginé en fait, les choses autrement. L'idée d'un Homme primitif créé avant l'univers est un thème qui se retrouve dans maintes spéculations gnostiques et théosophiques. L'idée d'une création de l'homme avant l'univers physique se retrouve encore chez Origène, et, plus timidement, chez Grégoire de Nysse et saint Basile.

L'hellénisme tardif a été très sévère pour l'anthropocentrisme chrétien. Nous avons vu comment Plotin et Celse reprochent vertement aux chrétiens et aux gnostiques de ne pas admettre la divinité des astres, leur dignité d'intelligences supérieures. L'anthropocentrisme chrétien, et juif, est lié à ce refus. L'opposition de l'hellénisme à l'anthropocentrisme juif et chrétien est lié, à son tour, à l'animisme astral. « Ce n'est pas pour l'homme, écrit Celse, qu'a été ordonné le monde visible. Toutes choses naissent et périssent pour le bien commun de l'ensemble, par une incessante transformation d'éléments [1]. » « Il faut rejeter

1. CELSE, cité par ORIGÈNE, *Contra Celsum*, IV, 69, trad. cit.

cette pensée que le monde ait été fait en vue de l'homme : il n'a pas été fait en vue de l'homme plutôt qu'en vue du lion, de l'aigle ou du dauphin [2]. »

L'anthropocentrisme chrétien indique ce qu'est, selon le christianisme, le *sens* de la création. Le monde n'est pas divin, il n'est pas incréé, il n'est pas impérissable, mais l'homme, lui, est appelé à l'immortalité, à revêtir l'incorruptibilité. Le ciel et la terre passeront, mais Dieu sera tout en tous. Le ciel sera roulé comme on roule en Orient un tapis, mais l'homme est appelé à une destination de dieu. D'ici, on aperçoit mieux l'opposition foncière entre l'hellénisme et le christianisme. Ce que l'hellénisme considère comme éternel, divin, incréé, impérissable, le christianisme le considère comme caduc. Par contre, l'homme qui est le terme de la création est appelé à participer à la vie même de Dieu, à devenir cohéritier du Fils. L'homme n'est pas un élément dans le monde, il en est la clef, le terme et il en indique le sens.

« Lorsque Dieu, le Créateur de toutes choses, eut disposé l'univers dans un ordre parfait, comme une grande ville, et qu'il l'eut orné en le confiant à son Verbe, qu'il eut combiné harmonieusement les éléments entre eux, et tout rempli d'êtres vivants variés, afin que le monde en fût parfaitement accru en beauté; ayant donné la vie aux formes de multiple nature : aux astres dans le ciel, aux oiseaux dans l'air, aux quadrupèdes sur la terre, aux poissons dans l'eau; en dernier lieu, après lui avoir préparé l'univers comme une maison magnifique, il conduisit dans le monde l'homme, imitation ressemblante de sa propre image, façonné de ses propres mains, véritable statue resplendissante destinée à un beau temple [3]. »

La doctrine de l'*imago Dei* chez les Pères a été l'objet de nombreuses études. Il en est de même de la doctrine de la divinisation [4]. Nous n'abordons ici ces notions que dans la perspective que nous venons d'indiquer : comment les Pères ont-ils

2. *Ibid.*, IV, 99.

3. MÉTHODE D'OLYMPE, *De resurrectione*, I, 34, 1, trad. J. FARGES, *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 91.

4. Nous ne pouvons songer à donner ici une bibliographie de la question. On trouvera dans R. LEYS, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951, et R. BERNARD, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952, une bibliographie. En ce qui concerne la doctrine de la déification, indiquons seulement ici M. LOT-BORODINE, *La Doctrine de la déification chez les Pères grecs, Revue de l'Hist. des Rel.*, 1932-1933, et J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. Bibliographie récente aussi dans H. MERKI, *Homoiôsis theô, von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz, 1952.

entrevu, pressenti, la dimension tragique de la création, le risque inhérent à la création d'un dieu, la signification de la liberté humaine dans le plan et le dessein de Dieu, la signification du mal par rapport à cette création d'une liberté.

Sur ce point, on peut dire que les Pères sont unanimes. C'est l'essence du christianisme qui est en question. La liberté de l'homme, c'est la marque de sa nature, ce en quoi il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, la condition nécessaire à l'accomplissement de sa destination de dieu, la condition de sa béatitude de dieu.

JUSTIN

« Ce n'est pas, écrit Justin, par la loi du destin qu'arrive ce que l'homme fait ou souffre : chacun fait librement le bien ou le mal... C'est ce que n'ont pas compris les stoïciens, et ils ont dit que tout obéissait à la fatalité du destin. Non, Dieu a fait au commencement les hommes et les anges maîtres d'eux-mêmes... Toute créature est capable de bien et de mal : on n'aurait aucun mérite, si on ne pouvait choisir entre deux voies [5]. »

« Si nous disons que l'avenir a été prédit, nous ne voulons pas dire par là que la loi fatale du destin domine tout [6]. »

Nous n'exposerons pas ici la critique du fatalisme astral à laquelle les Pères consacrent de longs traités. Cette critique, dans son argumentation, n'est pas originale par rapport à celle qui avait déjà été faite par des philosophes non-chrétiens, et il nous suffit ici de noter que la pensée chrétienne rejette d'une manière absolue, au nom de la liberté humaine, le fatalisme astral.

TATIEN

« Ainsi donc le Logos céleste, esprit né de l'esprit, raison issue de la puissance raisonnable, a créé l'homme à l'imitation du père qui l'a engendré; il a fait de lui l'image de l'immortalité, afin que, comme l'incorruptibilité est en Dieu, de même l'homme participe à ce qui est le lot de la divinité et possède

5. JUSTIN, *Apol.*, II, 7, trad. cit.

6. *Ibid.*, I, 44, trad. cit.

l'immortalité. Mais avant de fabriquer l'homme, le Logos crée les anges; et ces deux ordres de créatures ont été faits libres, ne possédant pas naturellement le bien qui n'est essentiel qu'à Dieu, et qui chez les hommes est réalisé par leur libre volonté... [7]. »

ATHÉNAGORE

« De même que les hommes ont le choix entre la vertu et le vice — car vous n'accorderiez pas d'honneurs aux bons, et vous ne puniriez pas les méchants s'ils n'avaient aucun pouvoir sur le vice et sur la vertu... il en va pareillement en ce qui regarde les anges [8]. »

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

De Théophile d'Antioche ce texte très important :

« Voilà : par nature, l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel. S'il avait été créé dès le principe immortel, il eût été créé dieu. D'autre part, s'il avait été créé mortel, il eût semblé que Dieu fût cause de sa mort. Ce n'est donc ni mortel, qu'il a été créé, ni immortel, mais (...) capable des deux.

« Ainsi, penchait-il vers la voie d'immortalité en suivant le commandement de Dieu ? Il en devait recevoir l'immortalité pour récompense et devenir dieu. Se tournait-il vers les œuvres de mort en désobéissant à Dieu ? Lui-même devenait cause de sa propre mort. En effet, Dieu avait créé l'homme libre et maître de lui, ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον [9]. »

7. Tatien, *Discours aux Grecs*, VII, trad. cit. Cf. aussi le chap. VIII.
8. Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens*, XXIV, trad. G. Bardy, p. 134-145.
9. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 27, trad. J. Sender.

IRÉNÉE

« L'homme, écrit saint Irénée, est pourvu de raison, et en cela semblable à Dieu : il a été créé libre en son propre arbitre et maître de soi [10]. »

Ce texte de l'Evangile l'atteste : « Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu. » (*Mat.*, 24, 37 ; *Luc*, 13, 34.) Le Seigneur manifeste par ces mots l'antique loi de la liberté de l'homme. Car Dieu l'a créé libre au commencement, ayant son propre pouvoir comme il a son âme, pour observer volontairement l'avis de Dieu, sans être contraint par Dieu. Car en Dieu il n'y a pas de violence [11]. Si c'est par nature que les uns avaient été créés mauvais, les autres bons, ceux-ci ne seraient pas dignes de louanges, étant bons, puisqu'ils auraient été ainsi créés; ni ceux-là blâmables, ayant aussi été ainsi faits. Mais en fait tous sont de la même nature, capables de faire le bien, et capables inversement de le repousser, et de ne pas le faire [12]. Et ce n'est pas seulement dans ses œuvres, mais aussi dans la foi que Dieu a laissé l'homme libre et remis à l'arbitre de sa propre volonté, puisqu'il dit : « Qu'il te soit fait selon ta foi. » Le Seigneur montre par ces paroles que la foi est l'acte propre de l'homme, car l'homme est maître de sa propre décision [13].

Il fallait, nous disent nos adversaires, que Dieu ne fasse pas

10. *Adv. Haer.*, IV, iv, 3 : Homo rationalis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis.
11. *Ibid.*, IV, xxxvii, 1, *PG*, VII, i, 1099 : Illud autem, quod ait : « Quoties volui colligere filios tuos, et noluisti ? » veterem legem libertatis hominis manifestavit : quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo. Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper. Βία Θεῷ οὐ πρόσεστιν, ἀγαθὴ δὲ γνώμη πάντοτε συμπάρεστιν αὐτῷ. Cf. *Epître à Diognète*, VII, 4.
12. *Ibid.*, IV, xxxvii, 2, *PG*, VII, i, 1100 : Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὐθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοὶ, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὐτ' ἐκεῖνοι μεμπτοὶ, οὕτω γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καί πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ, καὶ μὴ ποιῆσαι...
13. *Ibid.*, IV, xxxvii, 5, *PG*, VII, i, 1102 : Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus, dicens : « Secundum fidem tuam fiat tibi » ; propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam. Et iterum : « Omnia possibilia sunt credenti » ; et : « Vade, sicut credidisti, fiat tibi. » Et omnia talia suae potestatis secundum fidem ostendunt hominem.

les anges tels qu'ils pussent pécher, ni les hommes tels qu'ils se dressassent aussitôt, ingrats, contre lui, car les hommes et les anges ont été créés dotés de raison, de libre examen, et de jugement, et non pas — comme les êtres dépourvus de raison ou inanimés qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté mais sont entraînés par la nécessité et par la force au bien — inflexibles et sans jugement, ne pouvant être rien d'autre que ce qu'ils ont été faits. S'il en était ainsi, ce qui est bon ne leur serait pas doux, ni précieuse la communication de Dieu, et ils n'auraient pas à désirer fortement le bien, qui leur viendrait sans que, de leur part, il y ait mouvement propre, soin, recherche attentive, mais automatiquement leur serait imposé sans effort de leur part. Dans ces conditions, les bons n'auraient été d'aucun prix, puisqu'ils auraient été tels par nature plus que par volonté, et qu'ils auraient eu le bien automatiquement, et non par choix. Par là même, ils n'auraient même pas connu la beauté du bien, et ils n'en auraient pas joui. Quelle jouissance du bien chez des êtres qui ne connaissent pas [14] ?

Saint Irénée écrit alors ces grandes pages où il exprime sa doctrine d'une création progressive de l'homme, qui ne peut pas, pour les raisons qu'Irénée va nous exposer, être créé d'un seul coup parfait et achevé. La destination même de l'homme, le dessein même de Dieu sur l'homme interdit que l'homme soit créé d'un seul coup tout achevé, comme une chose. Il faut le temps d'une croissance, d'une maturation pour que l'homme parvienne à la vision de Dieu [15] :

14. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, xxxvii, 6, *PG*, VII, 1103 : Qui autem his contraria dicunt, ipsi impotentem introducunt Dominum, scilicet quasi non potuerit perficere hoc quod voluerit : aut rursum ignorantem natura choicos, ut ipsi dicunt, et eos, qui non possunt accipere ejus incorruptelam. Sed oportebat, inquit, eum neque angelos tales fecisse, ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati exsisterent in eum; quoniam rationabiles, et examinatores, et judiciales facti sunt, et non (quemadmodum irrationabilia, sive inanimalia, quae sua voluntate nihil possunt facere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur, in quibus unus sensus, et unus mos), inflexibiles, et sine judicio, qui nihil aliud esse possunt, praeterquam quod facti sunt. Sic autem nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu, et cura, et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum : ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exsisterent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem; et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quae enim fruitio boni apud eos qui ignorant ?

15. *Ibid.*, IV, xxxvii, 7, *PG*, VII, 1, 1104 : Pro nobis igitur omnia haec sustinuit Dominus, uti per omnia eruditi, in omnibus in futurum simus cauti, et perseveremus in omni ejus dilectione, rationabiliter edocti diligere Deum : Deo quidem magnanimitatem praestante in

« Si quelqu'un dit ceci : Quoi donc ? Dieu ne pouvait-il dès le début avoir fait l'homme achevé (τέλειον, *perfectum*) ? Qu'il sache qu'en ce qui concerne Dieu, qui est toujours le même, qui est incréé, tout lui est possible. Mais les êtres qui ont été créés, parce qu'ils ont eu un commencement dans leur genèse, à cause de cela ont nécessairement besoin de celui qui les a créés, et ils sont dans sa dépendance; car ils ne pouvaient pas être incréés, ceux qui venaient récemment d'être créés. Dans la mesure où ils ne sont pas incréés, dans cette mesure ils manquent de la perfection et de l'achèvement. Parce que récents, ils sont aussi enfants, et inhabitués, et inexercés à la discipline parfaite. De même que la mère peut donner à son nourrisson une nourriture adulte et parfaite, mais que celui-ci est encore incapable de recevoir cette nourriture qui est trop forte pour lui; ainsi Dieu, quant à lui, était certes capable de donner dès le commencement le parfait et l'achevé à l'homme, mais l'homme était incapable de le recevoir : car il était enfant. C'est pourquoi aussi notre Seigneur, dans les derniers temps, ayant récapitulé en lui toutes choses, vint vers nous, non pas comme il le pouvait lui-même, mais selon que nous étions capables de le voir. Lui, en effet, pouvait venir à nous dans sa gloire incorruptible. Mais nous, nous aurions été incapables de supporter la grandeur de sa gloire. Et c'est pourquoi, comme à des enfants, lui qui était le pain parfait du Père, il s'offrit à nous sous forme de lait — sa venue humaine parmi les hommes —, afin que nourris comme par le sein de sa chair, et habitués par un tel allaitement, nous devenions forts et capables de manger et de boire le Logos de Dieu, le pain de l'immortalité, et capables de contenir l'Esprit du Père.

« C'est aussi pourquoi Paul dit aux Corinthiens : « Je vous « ai donné du lait, mais pas encore de la nourriture solide : car « vous ne pouviez pas encore recevoir la nourriture solide. »

« De même que l'Apôtre pouvait donner la nourriture solide (...), mais ceux-ci ne pouvaient pas la recevoir, parce que les sens de leur âme étaient encore sans force et inexercés pour l'exercice divin; ainsi au commencement Dieu était puissant pour donner à l'homme le parfait et l'achevé, mais l'homme, qui venait de naître, était incapable de le recevoir, ou, l'ayant reçu, de lui faire place, ou, lui ayant fait place, de le contenir.

apostasia hominis; homine autem erudito per eam, quemadmodum et propheta ait : « Emendabit te abscessio tua » ; praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem, et ad efficaciam, et manifestationem dispositionum : uti et bonitas ostendatur, et justitia perficiatur, et Ecclesia ad figuram imaginis Filii ejus coaptetur, *et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum.*

C'est pourquoi, le Fils de Dieu, qui est parfait, devint enfant avec l'homme, non pas à cause de lui-même, mais à cause de l'état infantile de l'homme; et se fit compréhensible à la mesure de l'homme, selon que l'homme pouvait le recevoir. Non pas que Dieu fût impuissant ou indigent, mais à cause de l'homme qui venait récemment d'être créé, car il n'était pas incréé.

« Quant à Dieu, sa puissance apparaît en même temps que sa sagesse et sa bonté. Sa puissance et sa bonté en ceci, que les êtres qui n'avaient pas encore existé, il les a créés et faits volontairement. Sa sagesse, en ce qu'il a créé les êtres selon des temps bien ordonnés, selon la mesure, et une organisation harmonieuse. Certains reçoivent, par sa surabondante bonté, augmentation et croissance; ayant attendu et persévéré longtemps, ils emportent la gloire de celui qui est inengendré : Dieu donne sans jalousie ce qui est beau et bon.

« En tant qu'ils sont créés, les êtres ne sont donc pas incréés; en tant qu'ils persévèrent et durent pendant de longs siècles, ils reçoivent la puissance de l'Incréé, de Dieu qui leur donne gratuitement la durée éternelle. Et ainsi Dieu aura la primauté en toutes choses, car lui seul est incréé, et il est le premier de tous, et, de l'exister, pour tous les êtres, il est la cause. Tous les autres êtres demeurent dans la soumission à Dieu. La soumission à Dieu c'est l'incorruptibilité, et la persévérance dans l'incorruptibilité, c'est la gloire de l'Incréé.

« Selon cet ordre, et selon ce rythme, et cette direction (cette pédagogie), l'homme créé et façonné devient un être à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé; le Père le voulant et l'ordonnant, le Fils le faisant et l'opérant, l'Esprit nourrissant et faisant croître, l'homme progressant petit à petit et s'élevant lentement vers l'achèvement et la perfection, c'est-à-dire s'approchant de l'Incréé. Car il est parfait, l'Incréé : c'est Dieu. Il fallait d'abord que l'homme soit, puis, existant, qu'il croisse; ayant crû, qu'il devînt homme adulte; étant devenu homme adulte, qu'il se multipliât; s'étant multiplié, qu'il prît des forces; ayant pris des forces, qu'il fût glorifié; ayant été glorifié, qu'il vît le Seigneur. Car c'est Dieu qui va être vu; et la vue de Dieu opère l'incorruptibilité; l'incorruptibilité permet d'être près de Dieu.

« Ils sont donc déraisonnables de toute façon ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance, et reprochent à Dieu l'infirmité de leur nature. Ne connaissant ni Dieu ni eux-mêmes, insatiables et ingrats, ne voulant pas être d'abord ce qu'ils ont été faits, des hommes capables de passions; mais enjambant la loi du genre humain, et avant de devenir des hommes, ils veulent déjà être semblables au Dieu créateur, et ils veulent qu'il n'y ait aucune différence entre Dieu incréé et l'homme

qui vient d'être créé; ils sont plus déraisonnables que les bêtes muettes. Celles-ci en effet n'imputent pas à Dieu qu'il ne les ait pas faites des hommes; mais chacune, à la place où elle a été créée, parce qu'elle a été créée, rend grâces. Et nous, nous lui faisons reproche parce que nous n'avons pas été dès le commencement faits dieux, mais d'abord hommes, ensuite seulement dieux. Et cependant Dieu, selon sa bonté, a fait les choses ainsi, en sorte que nul ne pense qu'il est jaloux ou incapable. « Moi, dit-il, je l'ai dit : vous êtes des dieux, et des fils du Très « haut, tous ! » (*Ps.*, LXXXI, 6.) Quant à nous, nous n'étions pas capables de porter la puissance de la divinité : « Vous, dit-il, vous mourrez comme des hommes » (*Ibid.*, 7); il nous rapporte les deux choses, ce don de sa bonté, et notre faiblesse, et notre liberté. Selon sa bonté, il a bien donné le bien, et il a fait les hommes semblables à lui, libres. Selon sa prescience il a connu la faiblesse des hommes, et ce qui en résulterait. Selon son amour et sa puissance il vaincra, il triomphera de la substance de la nature créée.

« Il fallait que d'abord apparaisse la nature, et qu'ensuite ce qui est mortel soit vaincu et absorbé par l'immortalité; et que l'homme devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu, ayant reçu la connaissance du bien et du mal [16]. »

Ce qui est important dans ce texte, c'est l'idée que la création, très précisément la création d'un être appelé à participer à la vie même de Dieu, à devenir dieu, implique et présuppose certaines conditions, qui ne sont pas quelconques. Dieu est tout-puissant, certes. Mais cette affirmation de la toute-puissance de Dieu ne doit pas être un argument paresseux pour méconnaître les conditions et la structure métaphysique mêmes de l'être créé. La création a une certaine structure, non seulement physique, mais aussi métaphysique. Entre autres choses, la temporalité fait partie de cette structure de la création, non pas d'une manière adventice, gratuite, accidentelle, mais essentielle. Dieu voulant ce qu'il veut, c'est-à-dire un être créé à son image et à sa ressemblance, un être capable de Dieu, une liberté créée qui consente à la divinisation, ne peut plus, l'ayant voulu, faire n'importe quoi. Il existe, dans son dessein même, des conditions à la création qu'il projette. La temporalité fait partie de ces conditions.

Bien plus, le texte de saint Irénée nous indique que la création d'un dieu ne peut se faire que par étapes : il faut d'abord que

16. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, xxxviii, *PG*, VII, t. I, 1105-1109.

l'homme soit créé, puis qu'il croisse, qu'il consente à cette nouvelle naissance qu'est la vie surnaturelle. Si vous ne naissez pas de nouveau, vous ne pouvez entrer dans le royaume de Dieu. Deux temps au moins sont nécessaires : le temps de la création donnée — ce que Paul appellera la création de l'homme « animal », psychique —, puis l'acte libre par lequel l'homme s'approprie cette création, et consent à devenir créature nouvelle, καινὴ κτίσις, à naître de nouveau, d'en haut; le temps où l'homme se pose comme un Je libre par rapport au Je de Dieu, et consent au dessein créateur de Dieu.

Le même problème sera traité, dix-huit siècles plus tard, par Maurice Blondel, d'une manière particulièrement pénétrante, dans ses œuvres de la maturité et dans sa correspondance avec le Père Laberthonnière. C'est selon l'expression même de Maurice Blondel, « *le point capital de la métaphysique chrétienne* ».

Dieu même ne peut enfreindre la règle de ce jeu de la création. Dieu ne peut tricher, car s'il trichait avec ce jeu de la liberté, il détruirait ce qui est son dessein même : la création d'une liberté divinisable.

« L'homme a reçu la connaissance du bien et du mal. Le bien, c'est d'obéir à Dieu, et de croire en lui, et de garder son commandement; et cela, c'est la vie de l'homme; de même que ne pas obéir, c'est sa mort. Dieu manifestant sa générosité, l'homme a connu et le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance : afin que l'œil de son intelligence recevant l'expérience de l'un et de l'autre, fasse le choix des choses les meilleures avec jugement, et ne soit jamais paresseux ni négligent en ce qui concerne le précepte de Dieu; et que, ce qui ôte la vie, c'est-à-dire la désobéissance, apprenant par l'expérience que cela est mal, il ne le tente jamais; ce qui est la conservation de sa vie, l'obéissance à Dieu, sachant que cela est bon, afin qu'il le garde avec diligence de tout son cœur. C'est pourquoi il a eu double sens, qui ont connaissance de l'un et de l'autre (du bien et du mal) afin qu'il fasse choix du meilleur en connaissance de cause. Comment l'homme aurait-il pu avoir la connaissance du bien, s'il avait ignoré ce qui est le contraire du bien ? Elle est plus ferme et elle échappe au doute l'appréhension de ce qui est donné, plus que celle qui provient d'une conjecture. De même en effet que la langue par le goût reçoit l'expérience du doux et de l'amer, et que l'œil, par la vision, discerne le noir du blanc, et que l'oreille par l'ouïe connaît les différences des sons; ainsi l'intelligence aussi, par l'expérience de l'un et de l'autre (du bien et du mal) reçoit la science du bien; elle est faite plus ferme dans la conservation du bien, obéissant à Dieu : repoussant (recrachant) la

désobéissance par la pénitence, parce qu'elle est amère et mauvaise; apprenant ensuite, l'ayant compris, quel est cela qui est contraire au bien et à la douceur, afin qu'il ne tente jamais de goûter au fruit de la désobéissance à Dieu. Si quelqu'un veut esquiver cette connaissance du bien et du mal, et les deux sens de la connaissance, il se détruit lui-même subrepticement en tant qu'homme [17]. »

« Comment donc sera-t-il Dieu, celui qui n'a pas encore été créé homme ? Comment sera-t-il parfait, achevé, celui qui n'est créé effectivement que depuis peu ? Comment sera-t-il immortel, celui qui dans sa nature mortelle n'a pas obéi au Créateur ? Il faut en effet que d'abord tu observes, tu respectes l'ordre humain, et ensuite à la fin tu participeras à la gloire de Dieu. Ce n'est pas toi en effet qui te fais Dieu, mais c'est Dieu qui te fait. Si donc tu es l'œuvre de Dieu, sois attentif à la main de l'artiste qui te crée, et qui fait toute chose en son temps... Présente lui ton cœur malléable et docile, et garde la figure dont t'a figuré l'Artiste; demeure humide, de peur que, endurci, tu ne perdes l'empreinte de ses doigts... Si, aussitôt durci, tu rejettes son Art, et si, ingrat, tu te dresses contre lui, parce qu tu as été fait homme; ingrat envers Dieu, tu perds en même temps et son Art et la vie. Créer est le propre de la bonté de Dieu; être créé est le propre de la nature de l'homme. Si donc tu lui offres ce qui est tien, c'est-à-dire la foi en lui et la soumission, tu recevras son Art, et tu seras une œuvre parfaite de Dieu.

« Mais si tu n'as pas foi en lui, et si tu fuis sa main, il y aura une cause d'imperfection en toi, qui n'as pas obéi, mais non en lui qui t'a appelé. Lui, en effet, il a envoyé des gens pour appeler aux noces; ceux qui n'ont pas écouté son invitation se sont privés eux-mêmes du banquet royal. Ce n'est donc pas l'art qui a manqué à Dieu; car Dieu est puissant pour susciter, à partir de pierres, des fils à Abraham; mais celui qui ne consent pas à l'Art de Dieu, celui-là est pour soi-même cause d'imperfection. Ce n'est pas non plus la lumière qui a manqué de puissance à cause de ceux qui se sont rendus eux-mêmes aveugles. Mais la lumière demeure ce qu'elle est, ceux qui se sont rendus aveugles, par leur propre faute, demeurent dans la ténèbre. La lumière ne contraint personne par force, la lumière n'asservit personne. Dieu non plus n'use pas de violence, si quelqu'un ne veut pas garder son Art. Les êtres qui se sont éloignés de la lumière du Père, et qui ont transgressé l'ordre de la liberté, c'est par leur propre faute qu'ils se sont séparés et éloignés. Car ils ont été créés libres et autonomes en leur volonté, par la connaissance. Τὰ οὖν ἀποστάντα τοῦ πατρικοῦ φωτὸς, καὶ παραβάντα τὸν θεσμὸν τῆς ἐλευθερίας, παρὰ τὴν

17. *Ibid.*, IV, xxxix, *PG*, 1109-1110.

αὐτῶν ἀπέστησαν αἰτίαν, ἐλεύθερα καὶ αὐτεξούσια τὴν γνώμην γεγονότα [18]. »

L'Incarnation se comprend dans cette perspective de la création : elle est l'étape première à partir de laquelle l'être créé est invité, appelé, à la divinisation. Jésus-Christ notre Seigneur, écrit Irénée, à cause de son amour immense, s'est fait ce que nous sommes, afin qu'il fasse de nous ce qu'il est lui-même [19].

TERTULLIEN

On sait que l'une des grandes préoccupations des théosophies gnostiques, c'est d'expliquer la genèse d'un monde douloureux, où sévit le mal. D'où le caractère tragique des théogonies et des cosmogonies gnostiques. Tertullien, comme Irénée, est amené à répondre à des adversaires qui demandent constamment : D'où vient le mal [20] ? Ce mal, les gnostiques pensent l'expliquer et en rendre compte soit par le dualisme radical, comme Marcion et plus tard Mani, soit par l'idée d'une aventure catastrophique, d'une chute au sein même de la divinité.

Nous avons vu, dans nos chapitres précédents, que la pensée chrétienne rejette fermement l'hypothèse selon laquelle le mal trouverait son explication dans la Matière, conçue comme incréée et éternelle, coéternelle à Dieu; elle rejette aussi l'explication tragique de la théosophie valentinienne.

Tertullien, dans son traité contre Marcion, dégage, comme Irénée, la signification de la liberté humaine dans le dessein créateur de Dieu.

L'argumentation des marcionites écrit Tertullien, s'énonce ainsi : Si Dieu est bon, s'il prévoit l'avenir, s'il est capable d'écarter le mal, pourquoi a-t-il souffert que l'homme, son image et sa ressemblance, bien plus, sa substance par la dignité de son âme, soit tombé de l'obéissance à la loi, dans la mort, trompé par le diable ? Si être bon, c'est ne pas vouloir qu'une telle chose arrive, si être capable de prévoir, c'est ne pas ignorer ce qui allait arriver, si être puissant, c'est être capable de l'empêcher, ce malheur ne serait pas arrivé, puisqu'il ne pouvait arriver avec

18. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, XXXIX, 2, 3, *PG*, VII, 1, 1110-1111.

19. *Ibid.*, V, Praef., *PG*, VII, 2°, 1120 : J. C. D. N. qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse.

20. Unde malum ? IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XVII, 10 et 28; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 2; EPIPHANE, *Panarion*, XXIV, 6, 1; EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, 27; etc.

une telle divinité. Mais ce malheur est arrivé, c'est donc que Dieu n'est ni bon, ni capable de prévoir, ni tout-puissant [21].

A cela, Tertullien répond que la création atteste la bonté du Créateur, et sa puissance, puisqu'il a fait cette création de rien [22].

Même si Dieu avait créé le monde à partir d'une matière préexistante, comme le veulent certains, Dieu n'en aurait pas moins créé de rien, puisque les choses n'étaient pas ce qu'elles sont [23].

L'homme a été créé par Dieu, libre, remis à son propre arbitre et à sa propre puissance, et il n'y a rien en l'homme qui soit davantage image et ressemblance de Dieu que cette condition. Ce n'est pas en effet dans la figure et la forme du corps, si variables dans l'humanité, qu'il a été créé conforme à Dieu, mais c'est dans cette substance, qu'il a tirée de Dieu lui-même, c'est-à-dire son âme, qu'il a été marqué à la forme de Dieu, qui garantit la liberté et la puissance de sa décision [24].

Mais pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme libre, si cette liberté et ce pouvoir de décision devaient lui être fatals ?

Tertullien répond en exposant le dessein de Dieu qui crée un être libre. La bonté de Dieu et sa sagesse conspirent dans toutes ses œuvres. La sagesse sans bonté n'est pas sagesse, la bonté sans sagesse n'est pas bonté.

Il fallait que Dieu soit connu. *Oportebat deum cognosci.* Cela est bon et sage de toute manière. *Bonum hoc utique et rationale.* Il fallait qu'il y ait quelque chose qui soit digne de connaître Dieu. Qu'y a-t-il d'aussi digne de connaître Dieu que son image et sa ressemblance ? Cela aussi, sans aucun doute, est bon et raisonnable. Il fallait donc que l'image et la ressemblance de Dieu soit constituée libre et autonome en son vouloir, puisque c'est en cette liberté que se définit l'image et la ressemblance de Dieu. C'est à cette fin que l'âme humaine a été créée libre [25].

21. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, II, v, 1-2.

22. *Ibid.*, II, v, 3 : Opera creatoris utrumque testantur, et bonitatem ejus, qua bona... et potentiam, qua tanta, et quidem ex nihilo.

23. *Ibid.*, II, v, 3 : Nam et si ex aliqua materia, ut quidam volunt, hoc ipso tamen ex nihilo, dum id non fuerunt, quod sunt.

24. *Ibid.*, II, v, 5-6 : Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam. Neque enim facie et corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso deo traxit, id est anima, ad formam dei, spondentis et arbitrii sui libertatem et potestatem, signatus est.

25. *Ibid.*, II, VI, 2-3 : Oportebat deum cognosci. Bonum hoc utique et rationale. Oportebat dignum aliquid esse, quod deum cognosceret. Quid tam dignum prospici posset quam imago dei et similitudo ? Et hoc

L'homme qui était appelé à posséder le monde entier, comment n'aurait-il pas régné d'abord sur son âme, afin de ne pas être le seigneur des autres choses, mais l'esclave de soi-même ? (II, v, 3.)

Dieu seul est bon par nature. En effet, celui qui a ce qu'il est sans commencement, celui-là n'a pas par institution (par création), mais par nature. Mais l'homme, tout entier, est le fruit d'une création; il a un commencement, et ainsi, ce n'est pas par nature qu'il est disposé au bien, mais par création. Il ne possède pas comme son bien propre le fait d'être bon, car ce n'est pas par nature qu'il est disposé au bien, mais par création, selon le dessein du Créateur qui est bon.

Pour que l'homme possède aussi son propre bien, pour que l'homme soit affranchi, émancipé par Dieu, pour que le bien devienne une propriété en l'homme, et comme une nature, Dieu a accordé à l'homme la liberté et la capacité de décision, liberté par laquelle l'homme s'approprie le bien qu'il fait spontanément, par l'exercice de sa volonté, en vertu de la liberté de sa décision, sans demeurer esclave de son statut d'être créé — afin que l'homme fût trouvé bon, selon sa création certes, mais aussi de par sa volonté, comme par une propriété de sa nature.

En un mot, et pour résumer ce qui nous semble être la pensée de Tertullien, il fallait que l'homme s'approprie le don de la création, et le bien, en le voulant librement, afin que ce bien reçu devînt son propre bien, et qu'ainsi, à l'image du Dieu créateur, il assumât l'excellence de la liberté, non plus comme un enfant qui reçoit, mais comme un homme qui consent (II, vi, 4-5).

Contre le mal, et pour le bien, si l'homme n'était pas libre de décider en vertu de son propre jugement; si l'homme obéissait au bien sans que sa volonté y soit pour rien, mais par nécessité; ou s'il cédait au mal de par la faiblesse de sa condition d'esclave; — dans les deux cas il serait esclave et du bien et du mal. La plénitude de la liberté a été donnée à l'homme, pour que, maître de lui-même, il fasse le bien spontanément *(sponte)* et évite le mal spontanément (II, vi, 5-6).

Si la bonté et la sagesse de Dieu se manifestent dans ce don de la liberté à l'homme, il ne faut pas oublier la nature de ce don premier, pour accuser ce don à cause de ce qui est arrivé ultérieurement, en disant que Dieu n'aurait pas dû faire ainsi

bonum sine dubio et rationale. Oportebat igitur imaginem et similitudinem dei liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas. In quam rem ea substantia homini accomodata est, quae huius status esset, adflatus dei, utique liberi et suae potestatis.

les choses, à la lumière de ce don de la liberté créée (II, vi, 7).

Il est certes facile, heurtant sur la chute de l'homme, de reporter sur le Créateur ce qui est arrivé, parce qu'on n'a pas examiné le dessein du Créateur (II, vi, 8).

Nous sommes en droit d'exiger de Dieu le sérieux et la fidélité dans son dessein créateur, en sorte que nos adversaires doivent cesser de demander si un événement peut se produire alors que Dieu ne l'a pas voulu. En effet, si l'on tient fermement ce sérieux et cette constance dans le dessein de Dieu, on ne s'étonnera pas que Dieu n'intervienne pas contre ces actes qu'il réprouve, et s'il n'intervient pas, c'est pour maintenir cela qu'il a voulu, à savoir l'institution d'une liberté. Si en effet, comme nous l'avons montré, Dieu a accordé à l'homme la liberté, Dieu a donc permis à l'homme d'user de cette institution de la liberté.

Il était donc logique que Dieu s'écartât, prît ses distances, de la liberté une fois concédée à l'homme : *Igitur consequens erat, uti deus secederet a libertate semel concessa homini*, c'est-à-dire qu'il contînt en soi-même et la prescience et la toute-puissance, par lesquelles il aurait pu intervenir, pour empêcher que l'homme, allant mal user de sa liberté, ne tombât dans le péril. Si, en effet, Dieu était intervenu, il aurait aboli, annulé, retranché *(rescidisset)* cette liberté de décision qu'il avait permise dans sa sagesse et sa bonté.

Supposons que Dieu soit intervenu; supposons qu'il ait annulé la liberté de la décision humaine, en empêchant l'accès à l'arbre de la connaissance, en éloignant le serpent tentateur, n'est-ce pas alors que Marcion se serait exclamé :

« O maître frivole, instable, infidèle à ses propres décisions, qui abolit ce qu'il a institué! Pourquoi avoir permis le libre arbitre, si c'était pour intervenir ? Pourquoi est-il intervenu puisqu'il avait permis que l'homme usât de sa liberté ? Qu'il choisisse l'erreur dont on l'accusera : ou bien dans l'institution de la liberté, ou dans son abolition. N'est-ce pas alors surtout qu'il paraîtrait s'être trompé par méconnaissance de l'avenir, s'il faisait obstacle à la liberté qu'il a créée ? Et qui ne dirait alors que c'est dans l'ignorance de ce qui allait en sortir qu'il a accordé la faveur de la liberté ? Et si le créateur avait prévu que l'homme userait mal de cette institution de la liberté, de toute façon il n'y a rien d'aussi digne de Dieu que le sérieux et la fidélité à son propre dessein créateur.

« Voilà l'accusation qu'à juste titre tu porterais contre le Créateur, s'il s'était opposé à la liberté de l'homme, en vertu de sa prescience et de sa toute-puissance, que tu invoques. » (II, vii.)

BARDESANE

De Bardesane d'Edesse [26] nous avons un dialogue en syriaque rédigé par son disciple Philippe [27]. Ce dialogue porte sur le problème du mal, le dualisme, et la liberté humaine en rapport avec l'astrologie.

L'interlocuteur de Bardesane, Avida, pose la question : « Si Dieu est un, comme vous le prétendez, si c'est lui qui a créé les hommes, et s'il veut que vous fassiez ce qui vous a été ordonné, pourquoi n'a-t-il pas créé les hommes de manière qu'ils ne puissent pas pécher, mais fassent toujours ce qui est bien, car de cette manière sa volonté serait accomplie ? ».

Bardesane répond : « Pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas faits de manière que nous ne péchions pas et ne soyons pas coupable ? — Si l'homme était ainsi fait, il ne s'appartiendrait pas, mais serait l'instrument de celui qui le mettrait en mouvement; il est par suite évident que celui qui le mettrait en mouvement comme il le voudrait le dirigerait vers le bien ou vers le mal. En quoi l'homme différerait-il d'une lyre dont un autre joue, ou d'un char qu'un autre conduit... Dieu, dans sa miséricorde, n'a pas voulu créer l'homme de cette manière, mais par la liberté il l'a élevé au-dessus de beaucoup d'êtres et égalé aux anges... l'homme a été fait à l'image de Dieu... et il a le don de pouvoir se conduire par son libre arbitre, et pour tout ce qui rentre dans son pouvoir, de le faire s'il le veut, et de ne pas le faire s'il ne le veut pas; ainsi lui-même se justifiera ou se condamnera. — S'il avait été créé pour ne pouvoir faire le mal et ainsi ne pas se rendre coupable, le bien qu'il pourrait faire ne lui appartiendrait pas non plus, et il ne pourrait se justifier par lui; la justification et la condamnation de celui qui n'a pas la liberté de faire le bien et le mal ne dépendent que du génie qui le pousse. Aussi considérez combien grande fut la miséricorde de Dieu envers l'homme : il lui fut donné une liberté supérieure à celle de tous les éléments... afin de se vaincre lui-même, à l'aide de cette liberté, de se conduire divinement

26. Né en 154 à Edesse, près du fleuve Daiçan. Mort en 222. Cf. F. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, Paris, 1897.

27. Cf. F. Nau, *Bardesane l'astrologue, Le livre des lois des pays*, trad. fr. Paris, 1899. C'est cette traduction que nous citons ici. La traduction est précédée d'une introduction biographique et critique. Texte syriaque et trad. latine dans *Patrologia syriaca*, t. II, avec préf. de F. Nau.

et de se mêler aux anges qui possèdent aussi le libre arbitre. »

Au cours du dialogue, Bardesane dégage la distinction entre la nature et la liberté. Avida « prétend que l'homme pèche naturellement, car s'il ne lui était pas naturel de pécher, il ne pécherait pas ». Bardesane répond : « Si tous les hommes agissaient de la même manière et n'usaient que d'un seul mode de penser, il serait évident que leur nature les conduit, et qu'ils n'ont pas cette liberté dont je vous ai parlé. Afin de vous faire comprendre ce qu'est la nature et ce qu'est la liberté, je dirai encore : Il est naturel à l'homme de naître, de grandir, d'arriver à l'âge mûr, d'engendrer, de vieillir en mangeant, buvant, dormant et veillant, puis de mourir. Ces choses, étant naturelles, arrivent à tous les hommes, et non seulement à tous les hommes, mais aussi à tous les animaux qui ont la vie, et quelques-unes de ces choses arrivent aussi aux plantes. C'est l'œuvre de la nature *(phusis)*, qui agit, crée et produit tout comme cela lui a été ordonné.

« La nature est conservée par les animaux même dans leurs actions. Car le lion mange naturellement de la chair, aussi tous les lions sont carnivores; les brebis mangent de l'herbe, aussi toutes les brebis sont herbivores; l'abeille fait le miel et s'en nourrit, aussi toutes les abeilles font du miel; la fourmi ramasse durant l'été des vivres pour s'en nourrir l'hiver, et toutes les fourmis en font autant; le scorpion frappe de son dard celui qui ne l'a pas blessé, et tous les scorpions frappent de même; tous les animaux suivent la nature, les carnivores ne mangent pas de foin et les herbivores ne mangent pas de chair.

« Les hommes ne suivent pas les mêmes lois; ils suivent la nature comme les animaux en ce qui touche à leurs corps, mais dans les choses de l'esprit ils font ce qu'ils veulent, car ils sont des êtres libres, maîtres d'eux-mêmes et images de Dieu. Il y en a qui mangent de la chair et pas de pain et d'autres qui distinguent les nourritures de chair. Il y en a qui ne mangent la chair d'aucun animal ayant la vie; d'autres ont commerce avec leurs mères, leurs sœurs et leurs filles, tandis que d'autres ne s'approchent pas eux-mêmes des femmes; d'autres se vengent comme des lions et des panthères; d'autres, comme des scorpions, attaquent ceux qui ne leur ont pas fait de mal; d'autres sont traînés comme des moutons et ne font aucun mal à ceux qui les conduisent. Les uns se comportent bien, d'autres avec justice, et d'autres avec méchanceté.

« Et si quelqu'un disait : C'est la nature (particulière) de chacun qui le fait agir ainsi, on verra (facilement) que cela est faux, car certains étaient débauchés et ivrognes, mais quand ils eurent été réprimandés... ils devinrent purs et tempérants et méprisèrent le désir de leurs corps. D'autres vivaient dans la

pureté et la tempérance, puis s'écartèrent de la doctrine orthodoxe, résistèrent aux commandements de la divinité et de leurs docteurs, tombèrent de la voie de la vérité et devinrent débauchés et luxurieux...

« Quelle est donc la nature humaine ? Voici que tous les hommes diffèrent les uns des autres dans leurs actes et dans leurs volontés... Mais les hommes... veulent charger leur Créateur des péchés qu'ils commettent, afin qu'ils paraissent innocents et que, par leur vaine parole, celui qui les a faits soit coupable. Ils ne remarquent pas qu'il n'y a pas de lois pour les choses naturelles, que l'on ne fait pas un crime à un homme d'être de haute ou de petite stature, d'être blanc ou noir, d'avoir les yeux grands ou petits ou d'avoir quelques défauts corporels. Mais on lui fait des reproches s'il vole, s'il ment, s'il commet des faux, s'il empoisonne ou outrage (son prochain), ou s'il fait d'autres choses semblables... »

Les disciples qui entourent Bardesane lui disent : « Il y en a qui prétendent que les hommes sont conduits par le décret du destin, tantôt mal et tantôt bien. » Bardesane répond : « Moi aussi, ô Philippe, je sais très bien que les hommes appelés Chaldéens et d'autres encore aiment la connaissance de cet art, comme moi je l'ai aimée jadis... » Bardesane expose sa doctrine du destin. « Il y a un destin, comme le disent les Chaldéens, et tout ne dépend pas de notre volonté. » Mais « le destin ne domine pas sur tout ». Nous n'avons pas ici à exposer la théorie du Destin de Bardesane. Qu'il nous suffise d'indiquer que la fin du dialogue est consacrée à prouver que le destin n'empêche pas le libre arbitre. Bardesane expose les lois des différents pays — Chine, Inde, Perse, etc. « Il est défendu, par exemple, aux *Sères* (Chinois) de tuer, de forniquer, de servir les idoles, et dans tout le pays de *Sir* il n'y a pas d'idoles ni de courtisane ni d'homicide, bien qu'ils naissent tous les jours et à toute heure, et le puissant Mars, quand il est au méridien, ne contraint pas la liberté d'un homme pour lui faire verser le sang de son prochain avec une arme de fer. Et Vénus placée près de Mars (en conjonction ?) n'oblige aucun Sère à avoir commerce avec la femme de son prochain ou avec une autre femme. » De même, « les mauvaises étoiles (planètes) n'obligent pas les Brahmanes de l'Inde à faire des actions mauvaises et impures, et les bonnes étoiles ne persuadent pas au reste des Hindous de ne pas faire le mal, ni les planètes bien placées dans les endroits qui leur conviennent et dans les signes humains du zodiaque ne purent persuader aux anthropophages de renoncer aux nourritures impures et odieuses ». Et ainsi de suite pour toutes les régions et toutes les lois.

PSEUDO-HIPPOLYTE

« Après cela il créa le prince de toutes choses, le formant synthèse de toutes les essences. Il n'a pas voulu faire un dieu et échoué, ni un ange — loin de moi cette erreur ! — mais un homme. Car s'il avait voulu te faire dieu, il le pouvait : tu as l'exemple du Logos. Voulant te faire homme, il t'a fait homme. Mais si tu veux devenir toi aussi dieu, obéis à celui qui t'a fait; ne lui résiste pas maintenant, afin que, trouvé fidèle dans les petites choses, tu puisses te voir confier les grandes. Son Logos est seul à venir de lui; c'est pourquoi il est Dieu lui aussi, étant chose de Dieu. Mais le monde vient du néant; c'est pourquoi il n'est pas Dieu; et il est susceptible de décomposition, lorsque veut son créateur. Dieu, son créateur, ne l'a pas fait ni ne le fait mauvais, mais beau et bon, car celui qui fait est bon. Mais l'homme créé était (un animal) doué de libre arbitre... Parce qu'il est doué de libre arbitre, il engendre le mal, qui est réalisé par accident, mais qui n'existe pas si tu ne le fais pas, car ce qu'on appelle mal consiste à vouloir et à penser quelque chose de mal; il n'existait pas au début, mais il survint.

« L'homme étant libre, une loi lui fut fixée par Dieu et non en vain, car si l'homme n'avait pas le vouloir et le non-vouloir, pourquoi une loi lui eût-elle été fixée ? Car on ne fixera pas la loi à un animal sans raison, mais la bride et le fouet; à l'homme, au contraire, le commandement et la sanction, suivant qu'il fait ou qu'il ne fait pas ce qui lui est commandé... [28]. »

« En apprenant le vrai Dieu... tu auras ton corps immortel et incorruptible avec ton âme, et tu obtiendras le royaume des cieux parce que tu auras, vivant sur la terre, reconnu le roi céleste; tu seras le familier de Dieu, le cohéritier du Christ, et non plus l'esclave des désirs, des souffrances et des maladies, parce que tu seras devenu dieu, γέγονας γὰρ θεός. Car toutes les souffrances que tu as supportées, étant homme, Dieu te les a données parce que tu es homme; mais tous les attributs de Dieu, Dieu promet de te les accorder lorsque tu seras divinisé et devenu immortel, ὅταν θεοποιηθῇς ἀθάνατος γενηθείς. C'est-à-dire : « Connais-toi toi-même » en connaissant le Dieu qui t'a fait, car le connaître et être connu est le sort de son élu. Ne soyez donc pas vos propres ennemis, ô hommes, et n'hésitez pas à rebrousser

28. PSEUDO-HIPPOLYTE, *Elenchos*, X, 33, trad. P. NAUTIN.

chemin, car le Christ est *le Dieu de toutes choses* (*Rom.*, 9, 5) qui a ordonné de laver les hommes du péché. Il rend nouveau l'homme ancien, ayant appelé l'homme image dès le commencement et montrant par une marque l'amour qu'il a de toi. Que si tu obéis à ses ordres et te fais l'imitateur bon de ce maître bon, tu lui seras semblable, récompensé par lui, car Dieu n'est pas pauvre et il te fera dieu pour sa gloire, οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς σὲ καὶ θεόν ποιήσει εἰς δόξαν αὐτοῦ [29]. »

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Les hérétiques, écrit Clément d'Alexandrie, nous opposent l'aporie suivante : Adam a-t-il été fait parfait, ou imparfait ? S'il a été fait imparfait, comment se peut-il que l'œuvre du Dieu parfait soit imparfaite ? Cela surtout s'il s'agit de l'homme. Mais si l'homme a été créé parfait, comment se fait-il qu'il transgresse les commandements ? Clément d'Alexandrie répond: Il n'a pas été créé parfait par construction, mais apte à recevoir la vertu. Car il y a une différence entre le fait d'être capable de recevoir la vertu, et la possession de la vertu. Dieu veut que nous soyons sauvés par nous-mêmes [30].

ORIGÈNE

Celse, en bon platonicien, attribuait la cause du mal à la matière : « Si l'on soutient, écrivait Celse, que c'est le Dieu suprême qui a créé le monde, comment peut-on justifier la présence du mal ? » C'est la position même des gnostiques, et les Pères n'avaient pas tort, sur ce point, de voir une filiation directe entre Platon et les gnostiques chrétiens.

« Il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais dans le monde plus ou

29. *Ibid.*, X, 34, trad. cit.

30. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, XII, *PG*, IX, 317 : Τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδαμ ἢ ἀτελής. Ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου Θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον, καὶ μάλιστα ἄνθρωπος ; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς ; Ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ' ἡμῶν ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος· διαφέρει γὰρ δή που ἐπὶ τὴν ἀρετὴν γεγονέναι ἐπιτήδειον πρὸς τὴν κτῆσιν αὐτῆς· ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.

moins de maux qu'il n'en comporte aujourd'hui. La nature de l'univers est une et toujours identique à elle-même, et la somme des maux reste constante. Quant à leur origine, il n'est pas aisé de la discerner quand on n'est pas philosophe : qu'il suffise au commun de savoir qu'ils ne viennent point de Dieu, mais de la matière, et sont le lot des choses mortelles : que les choses roulent sempiternellement dans le même cercle, et, partant, qu'il est nécessaire que, suivant l'ordre immuable des cycles, ce qui a été, ce qui est et ce qui sera, soit toujours le même [31]. »

La cosmogonie platonicienne était évidemment incompatible avec la métaphysique chrétienne, puisque, à côté de Dieu, elle faisait intervenir une « cause errante », une « Nécessité », « une nature corporelle », qui font échec à l'œuvre organisatrice et ordonnatrice du Démiurge platonicien. D'où la nécessité inévitable et éternelle du mal. Dieu est donc, dans la métaphysique platonicienne, soumis à une Nécessité, et il doit lutter, de quelque manière, lui aussi, avec un Chaos, avec un désordre initial et continuement rebelle. Dieu n'est donc pas l'Absolu unique. Par les principes métaphysiques, nous sommes ramenés en fait aux cosmogonies babyloniennes que, sur ce point précisément, la théologie hébraïque avait rejetées et corrigées. Nous avons vu, dans nos chapitres consacrés aux problèmes de la création, comment la pensée chrétienne rejette aussi cette conception de la création.

Origène répond à Celse qu'en fait il n'est pas facile, même pour celui qui philosophe, de connaître la genèse des maux. On sait comment, dans le *Peri Archôn*, Origène fonde toute sa vision du monde, après l'acte créateur de Dieu, sur la liberté des créatures intellectuelles pures. La création du monde matériel elle-même procède de la chute de ces natures intellectuelles. La diversification des êtres procède de la diversité des degrés de leur chute. Que le mal ne provienne pas de la matière, c'est évident dans une telle vision du monde, où la matière est précisément la conséquence d'un mal commis par des natures immatérielles et incorporelles. C'est, nous dit Origène, une négligence, une lassitude, qui a provoqué cette chute des substances intellectuelles. Il faut savoir, écrit Origène dans le *Contra Celsum*, au sujet des démons, qu'ils n'ont pas été créés démons par Dieu; ils ont été créés substances intellectuelles. C'est par leur propre liberté qu'ils en sont venus à cette condition de démons, et non

31. CELSE, in ORIGÈNE, *Contra Celsum*, 62-65, trad. ROUGIER, *Op. cit.* On reconnaît dans ces lignes de Celse l'écho des textes platoniciens fameux : *République*, II, 379 b-c; *Théétète*, 176 a; *Politique*, 273 b; *Timée*, 30 a; 47e - 48 a.

en vertu de la création [32]. C'est la doctrine même du *Péri Archôn*. Il est vrai, poursuit Origène dans sa polémique avec Celse, il est vrai que les maux ne proviennent pas de Dieu. Mais, selon nous chrétiens, il n'est pas vrai que ce soit la matière qui, séjournant ici-bas parmi les mortels, soit la cause des maux. Le libre arbitre de chacun de nous est cause de la mauvaiseté qui est en chacun, et c'est elle le mal. Les maux, ce sont les actions qui procèdent de cette méchanceté. Et, selon nous, pour parler avec précision, rien d'autre n'est le mal [33].

MÉTHODE D'OLYMPE

Méthode d'Olympe, dans son traité *Du libre arbitre*, met en scène un gnostique valentinien, qui, d'abord conduit par une réflexion sur la nature du monothéisme, est ensuite amené, par la considération du mal qui règne dans le monde, à l'hypothèse d'une matière incréée et cause du mal :

« Mon intelligence ne s'arrêta pas à ces seules questions, mais je commençai à rechercher d'où ces choses tiennent leur constitution : d'un principe qui coexiste toujours avec Dieu, ou bien de Dieu seul, sans que rien ne coexiste avec lui. Que quelque chose en effet puisse venir de rien, il me parut bon de ne même pas l'examiner... Ce qui naît tient naturellement sa constitution d'un autre être. Et semblablement il me paraissait vrai de dire que rien d'autre ne coexiste avec Dieu éternellement, mais que de lui seul les êtres proviennent; ainsi m'en persuadait en quelque manière l'heureuse disposition des éléments et le bel ordre de la nature qui les réunit [34]. »

32. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, IV, 65 : Δεῖ δὲ τὸν μέλλοντα ταύτην εἰδέναι καὶ περὶ δαιμόνων ἀκριβέστερον διειληφέναι, ὅτι τε μή εἰσι, καθὸ δαίμονές εἰσι, δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὸ λογικοί τινες· καὶ πόθεν ἐληλύθασιν ἐπὶ τὸ τοιοῦτοι γενέσθαι, ὡς ἐν καταστάσει δαιμόνων αὐτῶν ὑποστῆναι τὸ ἡγεμονικόν.

33. *Ibid.*, IV, 66 : Ἀληθὲς μὲν οὖν, ὅτι οὐκ ἔστι κακὰ ἐκ Θεοῦ [...] τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμας οὐκ ἀληθές. Τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστὶν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν· κακὰ δὲ καὶ αἱ ἀπ' αὐτῆς πράξεις· καὶ ἄλλο οὐδὲν, ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον, καθ' ἡμᾶς ἐστι κακόν.

34. MÉTHODE D'OLYMPE, *De autexusio*, II, 9, éd. BONWETSCH, p. 148. Il existe deux traductions françaises, à cette heure, du *De autexusio*; l'une d'A. VAILLANT, *Méthode d'Olympe, Dialogue sur le libre arbitre*, version slave et texte grec édités et traduits par A. V., *PO*, t. 22, p. 732 sq.; l'autre de J. FARGES, *Méthode d'Olympe, Du libre arbitre*, 1929; nous avons retraduit nous-même ce texte pour, aux dépens de l'élégance, le serrer de plus près.

« A la vue de tant de maux et de crimes, je me mis à rechercher quelle en était l'origine : à quel moment avaient-ils commencé ? Qui est-ce qui avait machiné de pareilles calamités contre les hommes ? Comment avaient-ils découvert ces maux ? Qui les leur avait enseignés ? Je ne pouvais avoir la hardiesse de croire que Dieu eût créé ces maux, ou bien qu'ils tirassent de lui, en quelque sorte, soit leurs éléments, soit leur disposition. Comment, en effet, concevoir pareille chose de Dieu ? Il est bon et auteur du bien : il n'y a rien en lui de mal; bien plus il ne se réjouit pas du mal, mais il défend de le propager; il réprouve ceux qui s'en réjouissent et admet au contraire auprès de lui ceux qui le fuient. Ne serait-il pas absurde de dire que Dieu est le créateur de ces maux, alors qu'il les repousse loin de lui. Il ne s'opposerait pas à ce qu'ils fussent s'il en était le premier auteur : il veut en effet que ceux qui s'approchent de lui deviennent ses imitateurs. Aussi me parut-il déraisonnable de lui attribuer ces maux, soit qu'ils fussent sortis de lui, soit que lui-même (et il faut dans ce cas surtout concéder qu'il est possible que quelque chose vienne du néant) les eût créés. Car celui qui les fait passer du non-être à l'être ne saurait vouloir les faire disparaître de l'être dans le non-être. Ou bien faudrait-il dire qu'il y eut un temps où Dieu se réjouissait des maux, tandis que maintenant il ne s'en réjouit plus ? Cependant il me semble impossible de dire cela de Dieu : lui imputer pareil changement serait méconnaître les propriétés de sa nature. Voilà pourquoi, en même temps que Dieu, existe, m'a-t-il semblé, une chose que j'appellerai matière, de laquelle Dieu a fait les êtres, après l'avoir, par la sagesse de son art, séparée en ses éléments et ornée de beauté : c'est aussi d'elle, me semble-t-il, que viennent les maux. Comme elle était sans qualité et sans forme, que de plus elle marchait en désordre, et avait besoin de l'œuvre organisatrice de Dieu, celui-ci ne la regarda pas avec malveillance et ne la laissa pas aller à jamais en cet état, mais il entreprit de l'organiser et voulut séparer en elle les meilleurs éléments des plus mauvais. C'est ainsi qu'il organisa en elle tout ce qu'il convenait à Dieu d'y organiser. Tout ce que, pour ainsi dire, il y avait en elle de rebut, d'inapte à toute organisation, il le laissa comme c'était, car cela ne pouvait lui être d'aucune utilité. C'est de ces derniers éléments que les maux me paraissent se succéder maintenant chez les hommes [35]. »

Après avoir fait exposer par un valentinien la thèse gnostique,

35. MÉTHODE D'OLYMPE, *De autexusio*, III, 6, 10, éd. BONWETSCH, p. 152-154; trad. J. FARGES, *Op. cit.*, p. 147-149.

Méthode d'Olympe fait exposer à son tour par un orthodoxe la thèse chrétienne traditionnelle :

« Je soutiens que le premier homme a été créé maître de soi, αὐτεξούσιον, c'est-à-dire libre, ἐλεύθερον, et par suite la succession de ses descendants a hérité de la même liberté. J'affirme que l'homme a été créé libre, qu'il obéit à qui il lui plaît; c'est là, à mon avis, le plus grand don qu'il ait reçu de Dieu. Tous les autres êtres, en effet, obéissent nécessairement au commandement divin. Prenons le ciel comme exemple : il se trouve assujetti à son maître; il ne se déplace jamais hors du lieu qui lui est assigné; ou bien encore le soleil : il accomplit le mouvement fixé, il ne s'écarte pas de sa course, mais il obéit à son maître par une sorte de nécessité. La terre également, tu la vois immobile, soumise aux lois qui lui ont été fixées. Et semblablement encore tous les autres êtres obéissent nécessairement à leur créateur. Aucun d'entre eux ne peut faire autre chose que ce pour quoi il a été créé. A cause de cela nous ne les louons pas d'obéir à leur maître; ils n'espèrent pas non plus un avenir meilleur, pour avoir observé malgré eux les prescriptions. Mais l'homme a reçu le pouvoir d'obéir à qui il lui plaît, se soumettant lui-même, sans être dominé par une nécessité de sa nature, ni dépouillé de sa puissance. Cela précisément, à mon avis, lui a été offert comme un don en vue de biens meilleurs, afin qu'il reçoive de la part de l'être supérieur quelque chose en plus de ce qu'il possède : c'est là justement le fruit de son obéissance et, comme une dette, il le réclame auprès de son créateur. Car l'homme, dis-je, n'a pas été fait ainsi pour son détriment, mais en vue de biens meilleurs. Eût-il été créé, en effet, semblable à l'un des éléments ou à l'un des êtres qui servent également Dieu par nécessité, il ne pourrait recevoir le salaire mérité par son propre choix, mais il serait comme un instrument du Créateur... il recevrait, pour ses actes pervers, des reproches injustifiés, puisque ceux-ci auraient pour cause celui qui se sert de lui. L'homme ne connaîtrait pas même le mieux, ne voyant rien d'autre en dehors du seul but naturel de son existence. Je dis par conséquent que Dieu, ayant décidé ainsi d'honorer l'homme et de lui faire connaître les biens supérieurs, lui a donné la faculté de faire ce qu'il veut, et l'exhorte à tourner cette faculté vers le mieux, non qu'il veuille aussitôt lui enlever le libre arbitre, mais seulement lui indiquer le mieux. Bien qu'il ait reçu le commandement, il possède toujours, en effet, ce pouvoir; mais la détermination de ce pouvoir, Dieu l'exhorte à la tourner vers le mieux [36]. »

36. *Ibid.*, XVI, 2-7, éd. Bonwetsch, p. 186-188; trad. cit.

« Nous qui avons reçu une raison libre et indépendante, αὐτοκράτορα καὶ αὐτεξούσιον τὸν λογισμὸν, qui n'est soumise à aucune nécessité, πάσης ἀνάγκης ἐκτὸς, afin que nous choisissions par notre propre détermination, αὐτοδεσπότως, ce qui nous plaît, loin d'être les esclaves du Destin et des vicissitudes du sort [37]. »

« Le plus grand de tous les maux, implanté chez le plus grand nombre, c'est d'attribuer les causes des fautes aux mouvements des astres et de dire que notre vie est dirigée par les nécessités du destin, comme le prétendent les astrologues avec beaucoup de jactance [38]. »

« Ceux qui déclarent que l'homme n'est pas libre, et qui disent au contraire qu'il est dirigé par les nécessités inévitables du destin et par des lois écrites, outragent Dieu lui-même, qu'ils proposent comme cause et créateur des maux des hommes. Si en effet lui-même gouverne avec harmonie, de sa sagesse ineffable et inimaginable, l'ensemble du mouvement circulaire des astres en dirigeant le gouvernail de l'univers, et si les astres donnent à la vie les caractères de mal ou de vertu, en y entraînant les hommes par les liens de la nécessité, Dieu apparaît, d'après ces gens, comme la cause des maux, et de leur distribution. Mais au contraire Dieu ne cause à personne aucun dommage. Il n'y a donc pas de destin de naissance [39]. »

ATHANASE D'ALEXANDRIE

Athanase d'Alexandrie attribue, comme toute la tradition chrétienne, le mal à la liberté humaine. Mais il raconte le processus par lequel l'homme, créé dans l'union à Dieu et la vie contemplative, est descendu vers le sensible et le matériel, par un attachement aux choses corporelles, selon le langage platonicien, néo-platonicien et origéniste. Nous avons souligné dans le texte que nous citons les termes qui sont désormais familiers au lecteur, ces termes que l'on trouve constamment chez Platon, chez Plotin et chez Origène. Mais ce qui est non moins remarquable dans ces pages de saint Athanase, c'est que, si le langage est platonicien, si le « climat » est platonicien, plotinien et origéniste, les thèses métaphysiques essentielles du platonisme, du néo-platonisme et de l'origénisme, ne s'y trouvent pas. Il

37. Méthode d'Olympe, *Le banquet des dix vierges*, VIII, xiii, trad. J. Farges, Paris, 1932, p. 140.
38. *Ibid.*, p. 140.
39. *Ibid.*, VIII, xvi, trad. cit., p. 148.

reste un vêtement, une parure, un mode d'expression, une spiritualité sans doute. Mais Athanase a évacué les thèses qui, dans l'origénisme, seront rejetées par la pensée chrétienne, à savoir la préexistence des natures créées purement intellectuelles, leur chute dans des corps, la constitution de la matière à cause de cette chute, la diversification par les degrés de l'ensomatose.

« Au commencement, le mal n'existait pas; il n'y en a pas maintenant non plus chez les saints [40], et il n'existe absolument pas chez eux, mais ce sont les hommes qui par la suite ont commencé à l'imaginer et à se le représenter à leur ressemblance. Et c'est pourquoi ils ont imaginé des idoles, considérant les choses qui ne sont pas comme si elles étaient.

« Car le Dieu démiurge et roi souverain de l'univers, qui subsiste au-delà de toute essence et de toute pensée humaine, a dans sa bonté et sa beauté infinies créé le genre humain selon sa propre image par son propre Verbe, notre Sauveur Jésus-Christ. Par sa ressemblance avec lui, il l'a rendu capable de le contempler et de connaître les êtres, il lui a donné l'idée et la connaissance de sa propre éternité, afin que, conservant cette similitude, l'homme ne s'*écarte* jamais de la pensée de Dieu et ne s'*éloigne* pas de la communauté des saints, mais que possédant les dons de Dieu et la puissance propre qui lui vient du Verbe du Père, il vive, dans la joie, et dans l'intimité avec Dieu, une vie sans inquiétude et vraiment bienheureuse, une vie immortelle. Car n'ayant rien qui l'empêche de connaître le Divin, sa *pureté* lui permet de *contempler* sans cesse l'image du Père, le Verbe de Dieu, à l'image duquel il a été fait; et il est rempli d'admiration en considérant sa providence à l'égard du monde. Il s'élève au-dessus des choses sensibles et de toute représentation corporelle, et s'*unit*, par la puissance de son esprit, aux *réalités divines et intelligibles* qui sont aux cieux. Quand donc l'esprit humain n'a pas *commerce avec les corps*, et qu'il ne reçoit du dehors aucun *mélange* de passions corporelles, mais qu'il est tout entier en haut, vivant avec lui-même, tel qu'il a été fait au commencement, alors il dépasse les choses sensibles et toutes les réalités humaines pour vivre en haut dans les cieux, et voyant le Verbe, il voit aussi le Père du Verbe; cette contemplation le réjouit et le renouvelle dans le désir qui le porte vers Dieu.

« Ainsi le premier homme qui s'appelle en hébreu Adam gardait au commencement, d'après les saintes Ecritures, son esprit

40. Les « saints », note le traducteur, sont ici les anges, comme souvent chez Athanase.

tourné vers Dieu, dans la plus candide liberté, et vivait avec les saints dans la contemplation des intelligibles, dont il jouissait dans le lieu que le saint Moïse a appelé figurativement un paradis. Car la pureté de l'âme la rend capable de contempler Dieu en elle-même comme dans un miroir, selon la parole du Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. »

« Tel, on l'a dit, le Démiurge avait formé le genre humain, et voulu qu'il demeurât. Mais les hommes, *négligeant* les réalités supérieures et *lents* à les saisir, cherchèrent plutôt celles qui étaient plus proches d'eux. Or, ce qui est plus proche, c'est le corps et ses sens : aussi ils *détournèrent* leur esprit des intelligibles et se mirent à se considérer eux-mêmes. Se considérant eux-mêmes, s'*attachant à leur corps* et aux autres *choses sensibles*, et se trompant pour ainsi dire dans leur propre cause, ils en vinrent à se désirer eux-mêmes, préférant leur bien propre à la contemplation des réalités divines. Ils s'y attardèrent, et refusant de s'éloigner des jouissances immédiates, ils *emprisonnèrent* leur âme dans les voluptés charnelles qui la laissèrent troublée et souillée par toutes sortes de désirs; car ils avaient complètement *oublié* le pouvoir qu'ils avaient au commencement reçu de Dieu.

« On peut voir que tout cela est vrai d'après ce que les saintes Ecritures nous disent du premier homme. Aussi longtemps, en effet, qu'il garda l'esprit attaché à Dieu et à la contemplation de Dieu, il se détournait de la contemplation du corps; mais quand sur le conseil du serpent, il *s'écarta* de la pensée de Dieu et se mit à se considérer lui-même, alors ils furent pris par les *désirs du corps*, et ils connurent qu'ils étaient nus et cette connaissance les remplit de honte. Ils connurent qu'ils étaient nus, non pas parce qu'ils n'avaient pas de vêtements, mais parce qu'ils avaient été dépouillés de la contemplation de Dieu, et qu'ils avaient *tourné leur pensée dans une direction opposée*. S'*écartant* de la considération et du désir de l'Un et de l'Etre, je veux dire de Dieu, ils s'engagèrent dans la *diversité* et la *multiplicité* des *désirs corporels*. Ensuite, comme il arrive d'ordinaire, pris par ces désirs singuliers et *multiples*, ils commencèrent à se tenir habituellement tournés vers eux, au point de craindre de les perdre. De là naquirent dans l'âme les peurs, les craintes, les voluptés, la pensée des choses mortelles. Ne voulant pas renoncer à ses désirs, elle craint la mort et la séparation d'avec le corps. Désirant encore, et n'atteignant pas l'objet de ses désirs, elle apprit le meurtre et l'injustice. Comment elle agit ainsi, il convient de l'indiquer autant que nous le pouvons.

« L'âme s'*écarta* donc de la contemplation des intelligibles,

et abusant de ses facultés corporelles particulières, elle mit son plaisir dans la contemplation du corps (...).

« Tout cela, c'est la malice et le péché de l'âme, qui n'ont pas d'autre cause que de s'être *détourné* des réalités supérieures [41]. »

Comme ses prédécesseurs, Athanase rejette le dualisme aussi bien platonicien que gnostique :

« Certains Grecs donc, errant loin de la route, et ne connaissant pas le Christ, ont affirmé que le mal subsistait et existait en soi; ils se trompent en ces deux points : ou bien ils nient que le Démiurge Créateur soit l'auteur des êtres; car il ne serait pas le Seigneur des êtres si le mal avait en soi subsistance et existence; — ou d'autre part, concédant qu'il soit l'auteur de l'univers, ils supposeront nécessairement qu'il l'est aussi du mal. Cela paraît absurde et impossible : car le mal ne peut venir du bien, ni exister en lui ni par lui, et le bien ne serait plus le bien s'il possédait une nature mêlée, ou s'il était cause du mal.

« Quant aux hérétiques, s'écartant de l'enseignement de l'Eglise et faisant naufrage dans la foi, ils déraisonnent eux aussi en croyant à une hypostase du mal. Ils imaginent à côté du vrai Dieu le Père du Christ, un autre Dieu, incréé lui aussi, et auteur du mal et principe de toute malice, et démiurge de la création. Il serait facile de les réfuter d'après les divines Ecritures et d'après la raison humaine elle-même, grâce à laquelle ils ont imaginé ces folies...

« Si les choses visibles sont l'œuvre du Dieu mauvais, où est l'œuvre du Dieu bon ? car on ne voit rien hors de la création faite par le Démiurge. Et comment deux principes opposés l'un à l'autre pourraient-ils exister, ou qui les séparera pour les faire exister l'un à part de l'autre ? ...

« Tout leur système paraît donc branlant, et il est nécessaire de mettre dans tout son éclat la vérité de l'enseignement de l'Eglise : le mal ne vient pas de Dieu, n'est pas en Dieu, n'a pas existé au commencement, il n'a pas de substance. Mais ce sont les hommes qui, refusant de penser au bien, se sont mis à concevoir et à imaginer à leur gré ce qui n'existe pas [42]. »

De nouveau, saint Athanase raconte, en termes plotiniens, le péché originel de l'âme :

« Sans se contenter d'avoir inventé le mal, l'âme humaine se

41. Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens*, 2-5, trad. Th. Camelot, *SC*.
42. *Ibid.*, 6, 7, trad. cit.

mit peu à peu à se jeter dans le pire. Elle apprit la variété des plaisirs, et se plongeant dans l'*oubli* des choses divines, elle mit son plaisir dans les passions du corps et dans les seuls bien présents; regardant leurs apparences, elle crut qu'il n'existait rien que ce qui se voit, et que seules les choses passagères et corporelles étaient le bien. Ainsi, *détournée* du bien et *oubliant* qu'elle est l'image du Dieu bon, la puissance qui est en elle ne voit plus le Dieu Verbe, à la ressemblance de qui elle a été faite; sortant d'elle-même, elle ne pense et n'imagine que le néant. Car elle a caché dans les replis des désirs corporels le miroir qui est en elle, par lequel seule elle pouvait voir l'image du Père, et ne voit donc plus ce à quoi doit penser une âme; mais elle se porte de tous côtés, et ne voit que ce qui tombe sous ses sens. Ainsi, remplie de toutes sortes de désirs charnels, et troublée par la fausse opinion qu'elle s'en fait, elle finit par imaginer d'après les choses corporelles et sensibles le Dieu dont elle a oublié la pensée, et donne aux apparences le nom de Dieu [43]. »

Puis, Athanase raconte le *retour*, la *conversion* de l'âme à Dieu, par *purification* de ce qui était *surajouté* à l'âme :

« De même que par la pensée ils se sont *détournés* de Dieu et se sont fait des dieux du néant, ils peuvent par l'esprit qui est en leur âme monter vers Dieu et se retourner de nouveau vers lui. Ils peuvent le faire, s'ils déposent les *souillures* des passions dont ils étaient revêtus, et s'ils se *purifient* assez pour se débarrasser de tout ce qui s'*était ajouté d'étranger* à leur âme, et la montrent seule telle qu'elle a été faite, pour pouvoir ainsi contempler en elle le Verbe du Père, d'après lequel ils ont été faits au commencement... Aussi quand l'âme se *débarrasse* de toute la *souillure* du péché répandue sur elle, et ne garde dans toute sa pureté que la ressemblance de l'image, à juste titre, quand cette image est illuminée, elle y contemple comme dans un miroir le Verbe, image du Dieu Père, et en lui contemple le Père dont le Sauveur est l'image [44]. »

Nous avons reconnu, dans les textes que nous venons de lire, des expressions typiquement plotiniennes. Mais, une fois encore, ce sont là des expressions, qui peuvent exprimer un climat, une certaine spiritualité, mais qui n'ont pas conservé les thèses métaphysiques qui les sous-tendaient et les justifiaient chez Plotin. Il n'en reste pas moins que la conception du péché que saint Athanase nous présente par ces textes écrits dans la langue de Plotin se trouve loin de la conception biblique du

43. *Ibid.*, 8, trad. cit.
44. *Ibid.*, 34, trad. cit.

péché. S'éloigner de la contemplation divine, s'en détourner, la négliger, se tourner vers les réalités corporelles et sensibles, oublier, s'écarter, etc., ce sont là les expressions qui, pour Athanase comme pour Origène, définissent le premier péché. Nous sommes en plein platonisme. La Bible est plus réaliste : lorsqu'elle parle du péché, ce n'est pas seulement d'une « négligence » ou d'un « éloignement » ni d'une « satiété » de l'intelligible, mais bien du *crime* que l'homme commet contre l'homme... De même, la conversion et le retour à Dieu, dans l'Ecriture sainte, ne consistent pas à se débarrasser de la « souillure » qu'ajoutent à l'âme la « matière » et le « sensible », — mais à faire œuvre de justice, à délivrer l'opprimé et à nourrir le pauvre.

CYRILLE DE JÉRUSALEM

L'homme, écrit saint Cyrille de Jérusalem, a été créé double, constitué par l'union d'une âme et d'un corps. C'est le même Dieu qui est le créateur et de l'âme et du corps. L'âme de l'homme est libre, elle est le chef-d'œuvre de Dieu, créée à l'image du Créateur; immortelle, grâce à Dieu qui la rend immortelle. L'homme est un vivant raisonnable, incorruptible, grâce à celui qui l'a pourvu de ces dons. Il a le pouvoir de faire ce qu'il veut. Car ce n'est pas par création que l'homme est pécheur, ni par la faute du hasard qu'il pratique la débauche, et ce ne sont pas les conjonctions des astres qui contraignent l'homme aux mœurs dissolues. Pourquoi fuis-tu la reconnaissance du mal qui vient de toi, et rejettes-tu la faute sur les astres innocents [45] ?

Il n'y a pas une classe d'âmes qui pèchent par nature, et une classe d'âmes qui pratiquent la justice par nature; mais toutes les âmes font le bien et le mal de par leur liberté, elles sont d'une seule nature [46].

45. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, IV, XVIII, *PG*, XXXIII, 477 : Καὶ γίνωσκε, ὅτι ψυχὴν ἔχεις αὐτεξούσιον, ἔργον Θεοῦ κάλλιστον, κατ' εἰκόνα τοῦ πεποιηκότος· ἀθάνατον, διὰ τὸν ἀπαθανατίζοντα Θεόν. Ζῶον λογικὸν ἄφθαρτον, διὰ τὸν ταῦτα χαρισάμενον· ἐξουσίαν ἔχον ποιεῖν ἃ βούλεται. Οὐ γὰρ κατὰ γένεσιν ἁμαρτάνεις, οὔτε κατὰ τύχην πορνεύεις, οὔτε, καθὼς λεροῦσί τινες, αἱ τῶν ἄστρων πλοκαὶ ταῖς ἀσελγείαις σε προσέχειν ἀναγκάζουσι· τί φεύγων ὁμολογῆσαι τὰ σεαυτοῦ κακὰ, τοῖς ἀναιτίοις ἄστροις προσγράφεις τὴν αἰτίαν.

46. *Ibid.*, IV, XIX, *PG*, XXXIII, 481 : Οὐκ ἔστι τάγμα ψυχῶν κατὰ φύσιν ἁμαρτανουσῶν, καὶ τάγμα ψυχῶν κατὰ φύσιν δικαιοπραγουσῶν· ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως ἀμφότερα, μονοειδοῦς καὶ ὁμοίας οὔσης ἐν ἅπασι τῆς τῶν ψυχῶν ὑποστάσεως.

BASILE DE CÉSARÉE

« Mais, dit (l'auteur sacré), *les ténèbres couvraient l'abîme...*

« Nouveaux prétextes à fictions ! Motifs d'invention plus impies pour détourner de leur sens les paroles divines au gré de conjonctures particulières.

« Les ténèbres, explique-t-on, ne seraient pas, comme il est normal, un obscurcissement de l'air, un lieu plongé dans l'ombre par un corps interposé, ou privé de lumière par quelque autre cause, mais une puissance mauvaise, ou plutôt le mal lui-même qui porte en soi son principe, et qui s'oppose en ennemi à la bonté de Dieu : voilà comment on explique les ténèbres.

« Car si Dieu est lumière, la puissance antagoniste doit être évidemment ténèbres, et cela, dit-on, par un enchaînement nécessaire : des ténèbres qui ne tiennent pas leur être d'un autre, mais soient le mal né de lui-même; des ténèbres ennemies des âmes, causes de mort, en lutte avec la vertu, qui existent par elles-mêmes et qui ne doivent pas à Dieu leur existence : voilà ce que l'on croit faussement relever dans les paroles du prophète.

« Et partant de là, que n'a-t-on pas imaginé, en fait d'opinions perverses et impies. Quels loups cruels n'ont, pour déchirer le troupeau de Dieu, pris occasion de ce petit mot, et attaqué les âmes avec insolence ? N'est-ce pas de là (que procèdent) les Marcion, les Valentin, et l'abominable hérésie des manichéens, que l'on peut appeler sans manquer à la justice, la pourriture des Eglises [47] ? »

« Si donc, objecte-t-on, le mal n'est pas engendré, et s'il ne provient pas de Dieu, d'où tient-il sa nature ? Qu'il existe en effet des maux, nul ne le contredira parmi ceux qui ont part à la vie.

— Que répondre ? Que le mal n'est pas un être vivant et animé, mais une disposition de l'âme, contraire à la vertu, qui provient d'un insouciant abandon du bien.

« Ne va donc pas chercher le mal au dehors; n'imagine pas une nature primitive qui soit perverse; c'est à chacun de se reconnaître l'auteur de la malice qui est en lui [48]. »

« Ceux qui transgressent les bornes de la vérité, tirent de cette phrase : « qu'ils servent de signes », la défense de l'art

47. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, II, 4, trad. S. GIET, *SC.*

48. *Ibid.*, II, 4-5, trad. cit.

genéthliaque. Ils disent que notre vie dépend du mouvement des corps célestes; ils disent que les événements qui nous adviennent sont produits par les astres, conformément aux indications des Chaldéens; ces mots : « qu'ils servent de signes », ils ne les entendent ni de la distinction des périodes du temps ni du changement d'état de l'atmosphère, mais du sort de notre vie, selon l'opinion des Chaldéens [49]. »

GRÉGOIRE DE NYSSE

« Ce caractère royal, en effet, qui l'élève bien au-dessus des conditions privées, l'âme spontanément le manifeste, par son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir [50]. »

« Dieu est par sa nature tout ce que notre pensée peut saisir de bon. Bien plus il dépasse toutes les conceptions et toutes les expériences que nous avons du bien et, s'il crée la vie humaine, il n'a d'autre raison que sa bonté.

« Ceci posé, quand pour ce motif il s'élance à la création de notre nature, il ne manifeste pas à demi sa bonté toute-puissante, donnant d'un côté de ses biens, pour se montrer jaloux par ailleurs de la participation qu'il en fait. Mais la perfection de sa bonté consiste à faire passer l'homme du non-être à l'être et à ne le priver d'aucun bien.

« La recension de ces bienfaits un à un serait longue : aussi n'est-il pas possible d'en parler en détail. L'Ecriture, les résumant d'un mot qui englobe tout, les a désignés de la sorte : « C'est à l'image de Dieu que l'homme a été fait. » Ce qui équivaut à dire : il a rendu la nature humaine participante de tout bien. En effet, si la Divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, est-ce que ce n'est pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype ? Donc, en nous, sont toutes les sortes de bien, toute vertu, toute sagesse et tout ce que l'on peut penser de mieux. Un de ces biens consiste à être libre de toute nécessité, à n'être soumis à aucun pouvoir physique, mais à avoir, dans ses décisions, une volonté indépendante. La vertu, en effet, est sans maître et spontanée;

49. *Ibid.*, VI, 5, trad. DUHEM, *Op. cit.*, II, p. 405, *SC*, p. 349.

50. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, IV, trad. cit., *PG*, XLIV, 136 : Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ βασιλικόν τε καὶ ἐπηρμένον αὐτόθεν δείκνυσι πόρρω τῆς ἰδιωτικῆς ταπεινότητος κεχωρισμένον, ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην.

tout ce qui se fait par contrainte ou violence n'en est pas [51]. »

« Le caractère anormal des conditions actuelles de la vie humaine ne suffit pas à prouver que l'homme n'a jamais été en possession de ces biens. En effet, l'homme étant l'œuvre de Dieu, qui s'est inspiré de sa bonté pour amener cet être à la vie, personne, en bonne logique, ne pourrait soupçonner celui qui doit son existence à cette bonté, d'avoir été plongé dans les maux par son Créateur. Il y a une autre cause à notre condition présente, et à la privation qui nous a dépouillés d'un état plus enviable. Ici encore le point de départ de notre raisonnement ne sera pas sans obtenir l'assentiment des adversaires. En effet, celui qui a créé l'homme pour le faire participer à ses propres avantages, et qui a déposé dans sa nature, en l'organisant, le principe de tout ce qui est beau, pour que chacune de ces dispositions orientât son désir vers l'attribut divin correspondant, celui-là ne l'aurait pas privé du plus beau et du plus précieux de ces avantages, je veux parler de la faveur d'être indépendant et libre, λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος. Si quelque nécessité, en effet, dirigeait la vie humaine, l'image, sur ce point, serait mensongère, étant altérée par un élément différent du modèle. Comment nommer une image de la nature souveraine ce qui serait assujetti et asservi à des nécessités ? Ce qui a été fait en tout point à l'image de la Divinité devait, assurément, posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante, de façon que la participation aux avantages divins fût le prix de la vertu [52]. »

« Aucune apparition du mal n'a eu son principe dans la volonté divine, car le vice échapperait au blâme s'il pouvait se réclamer de Dieu comme de son créateur et de son auteur. Mais le mal prend naissance au dedans, il se forme par un effet de notre volonté toutes les fois que l'âme s'éloigne du bien. ...

« Ainsi le caractère propre de la liberté étant de choisir librement l'objet désiré, la responsabilité des maux dont vous souffrez aujourd'hui ne retombe pas sur Dieu, qui a créé votre nature indépendante et libre, mais sur votre imprudence, qui a choisi le pis au lieu du mieux [53]. »

51. *Ibid.*, XVI, *PG*, t. XLIV, 184 A-B, trad. cit. modifiée. Voici le texte grec des dernières lignes : Ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι καὶ μὴ ὑπεζεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ· ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. Ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἑκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται.

52. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, V, 8-10, trad. L. MÉRIDIER.

53. *Ibid.*, V, 11.

AMBROISE

Ambroise, dans son commentaire de l'œuvre des six jours, aborde, comme il se doit, le problème du mal. Dieu a-t-il créé le mal ? Le mal est né de nous, et n'a pas été fondé par Dieu; le mal est engendré par la légèreté des mœurs; le mal n'a aucune des prérogatives de la créature; il n'est pas une substance naturelle; il provient des vices et des fautes. Dieu veut déraciner le mal des âmes de tous les hommes; comment l'aurait-il lui-même engendré [54] ?

Si le mal n'est pas sans commencement, et comme incréé, et s'il n'a pas non plus été créé par Dieu, d'où vient donc le mal ? Car nul ne peut nier raisonnablement qu'il y ait du mal dans ce monde. Ambroise répond : le mal n'est pas une substance vivante, mais une perversion de l'intelligence et de l'âme, qui se sont écartées de la voie droite de la vertu. Le péril le plus grand ne vient donc pas du dehors, mais de nous-mêmes. C'est à l'intérieur que se trouve l'adversaire, à l'intérieur l'auteur de l'erreur, à l'intérieur, répète Ambroise, enfermé en nous-mêmes. Observe tes propres desseins, explore les habitudes profondes de ton esprit, monte la garde devant les pensées de ton cœur, et les désirs de ton âme. Toi-même pour toi-même tu es cause de la malhonnêteté, toi-même tu es le chef de tes actions honteuses, toi-même tu es l'instigateur de tes crimes. A quoi bon faire intervenir une « nature étrangère » pour excuser tes fautes ? Ce dont nous sommes les maîtres, à savoir de nos actions mauvaises, n'allons pas leur chercher des principes extérieurs, et ne détournons pas nos responsabilités sur les autres, mais reconnaissons ce qui est bien nôtre [55].

54. Ambroise, *Hexaemeron*, I, viii, 30, *PL*, XIV, 139 : Numquid simul malitiam Deus creavit ? Sed ea ex nobis orta, non a creatore Deo condita, morum levitate generatur, non ullam creaturae habens praerogativam, nec auctoritatem substantiae naturalis, sed mutabilitatis vitium, et errorem prolapsionis. Eradicari hanc Deus vult de animis singulorum, quomodo eam ipse generaret ? (...) Sed haec opinio feralis eorum qui perturbandam Ecclesiam putaverunt. Hinc Marcionis, hinc Valentini, hinc pestes illae Manichaeorum funesta sanctorum mentibus tentaverunt inferre contagia.

55. *Ibid.*, I, viii, 31, *PL*, XIV, 140 : Si enim neque sine principio est, quasi increata, neque a Deo facta, unde habet natura malitiam ? Nam mala esse in hoc mundo nullus sapiens denegavit... Ex iis quae jam diximus, possumus colligere quia non est viva substantia, sed mentis atque animi depravatio, a tramite virtutis devia, quae incuriosorum

AUGUSTIN

Augustin, on le voit d'après ce texte, trouvait auprès de son maître Ambroise les distinctions et les concepts nécessaires pour lutter contre la conception manichéenne du mal : le mal défini comme une substance increée, coéternelle à Dieu. Nous avons vu, lorsque nous nous sommes occupés de la polémique antimanichéenne, comment Augustin rejette la doctrine manichéenne du mal, la réfute, au nom du monothéisme chrétien et au nom de la liberté humaine. « La nature de l'homme certes vient de Dieu, mais non l'injustice dans laquelle il tombe en usant mal de son libre arbitre. Et cependant, si l'homme n'avait pas ce libre arbitre, il serait moins excellent dans la nature des choses [56]. » On se souvient comment saint Augustin, contre le manichéisme, revendique pour l'homme la responsabilité de ses actes. Comme l'ensemble des Pères, Augustin rejette le fatalisme astral :

« C'est à vous, Seigneur, qu'il est bon d'adresser ses aveux, de dire : « Ayez pitié de moi, guérissez mon âme, car j'ai péché contre vous »; et au lieu d'abuser de votre indulgence pour se donner licence de pécher, il faut se souvenir de la parole du Maître : « Voici que vous êtes guéri, ne péchez plus désormais de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pis. »

« A tous ces avis salutaires ils s'efforcent de porter le coup de mort quand ils disent : « C'est du ciel que te viennent d'irrésistibles raisons de pécher », ou encore : « C'est Vénus qui a fait cela, ou Saturne, ou Mars », tout cela, bien entendu, pour exonérer de sa responsabilité l'homme — qui n'est que chair, sang, orgueilleuse pourriture — et la rejeter sur le Créateur, sur l'Ordonnateur du Ciel et des Astres. Et quel est-il, sinon vous,

animis quam frequenter obrepit. Non igitur ab extraneis est nobis, quam a nobis ipsis majus periculum. Intus est adversarius, intus auctor erroris, intus, inquam, clausus in nobismetipsis. Propositum tuum speculare, habitum tuae mentis explora, excubias obtende adversum mentis tuae cogitationes, et animi cupiditates. Tu ipse tibi es causa improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum, atque incentor criminum. Quid alienam naturam arcessis ad excusationem tuorum lapsuum ? (...) Quorum igitur nos sumus domini, horum principia extrinsecus non requiramus; nec derivemus in alios, sed agnoscamus ea quae proprie nostra sunt.

56. *De Gen. ad litt.*, VII, xxvi, 37 : Natura quippe hominis ex Deo est, non iniquitas, qua se ipse involvit male utendo libero arbitrio : quod tamen si non haberet, in natura rerum minus excelleret.

notre Dieu, douceur et source de justice, qui « rendez à chacun selon ses œuvres », et ne méprisez point « un cœur contrit et humilié » [57] ?

« Peut-être, à dire vrai, ne serait-il pas tout à fait absurde d'admettre que certaines émanations des astres ont une influence sur certaines variations d'ordre physique, exclusivement. Ne voyons-nous pas que la variété des saisons dépend de la proximité ou de l'éloignement du soleil; que, suivant que la lune croît ou décroît, certaines réalités se développent ou diminuent, par exemple des hérissons de mer, les huîtres, la mer, avec l'étonnant phénomène des marées. Mais les volontés de l'âme, elles, ne sont pas assujetties aux positions des astres. *Non autem et animi voluntates positionibus siderum subdi* [58]. »

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE

Némésius d'Emèse reprend une idée dont nous avons déjà trouvé l'expression chez Théophile d'Antioche : « Les Hébreux disent que l'homme, au commencement, ne fut créé ni mortel ni immortel, mais aux frontières de l'une et l'autre nature, en sorte que s'il se laissait aller aux passions corporelles, il tombât aussi dans les altérations corporelles; mais s'il préférait les beautés de l'âme, il fût jugé digne de l'immortalité. En effet, si Dieu initialement l'avait créé mortel, il ne l'aurait pas, après son péché, condamné à la mort : on ne peut en effet condamner un être mortel à être sujet à la mort. Mais si, par contre, Dieu l'avait créé immortel, il ne l'aurait pas constitué de telle sorte qu'il eût besoin de nourriture; car aucun des êtres immortels n'a besoin d'une nourriture corporelle. On ne voit pas non plus que Dieu ait pu ainsi facilement changer d'avis, et qu'il ait aussitôt fait mortel l'homme qui avait été créé immortel... Le mieux est donc de penser ainsi (que l'homme a été créé à la frontière des deux natures, mortelle et immortelle), ou bien alors qu'il a été créé mortel, mais avec la possibilité d'atteindre, en se perfectionnant, à l'immortalité, c'est-à-dire immortel en puissance [59]. »

La doctrine chrétienne, la vision chrétienne des choses, s'achève par une doctrine de la divinisation. La création, selon

57. AUGUSTIN, *Confessions*, IV, III, 4, trad. DE LABRIOLLE, I, p. 68-69.
58. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, V, VI, trad. DE LABRIOLLE.
59. NÉMÉSIUS D'EMÈSE, *De natura hominis*, Cap. I, *PG*, XL, 513.

le christianisme, s'achève par la divinisation d'une créature, l'homme, invité, appelé à participer à la vie personnelle de Dieu. La liberté est la condition même de cette création d'un dieu, de cette création qui est assomption. Dieu, comme le disent les Pères, assume la nature humaine pour que l'homme assume la nature divine. La création n'est pas procession descendante, mais élévation progressive d'un être qui, émergé de l'animalité, croît petit à petit pour atteindre la taille de Celui dont il est appelé à devenir le cohéritier.

Nous l'avons vu : aussi bien les Upanishad, que l'orphisme, la gnose, le manichéisme et Plotin, enseignent que l'homme, plus précisément l'âme, est d'essence divine. L'âme est fragment, parcelle de l'Absolu, mais aliénée, exilée, et oublieuse de sa nature divine.

Quelle est donc la différence entre la doctrine chrétienne de la divinisation, et cette métaphysique, cette tradition métaphysique, qui considère l'âme humaine comme une parcelle de la Substance divine ?

La différence est radicale.

Selon les Upanishad, l'orphisme, la gnose et Plotin, l'âme est parcelle de la Substance divine *par nature*. Elle est incréée. Elle est divine de toute éternité, et ce qu'il faut expliquer, c'est sa chute, son oubli, son aliénation, son exil. C'est dans le passé que se trouve, pour l'âme, sa vérité. L'âme gnostique est, si l'on peut dire, proustienne. Elle est à la recherche du temps perdu. Elle se retourne vers son passé. C'est dans sa vie antérieure, dans sa condition primitive que se trouve sa vérité. Elle est atteinte de *Sehnsucht*, de nostalgie. Le salut consiste à revenir à ce qui était, à ce qui est de toute éternité, mais que la Chute a troublé, masqué. L'histoire, la temporalité mesurent cette Chute, cette Séparation (*apostasis* gnostique, *Entzweiung* hégélienne).

Dans la métaphysique chrétienne, il en va tout autrement. L'âme n'est pas, *par nature*, d'essence divine. Elle est, au contraire, radicalement, ontologiquement *autre* que Dieu, puisque créée [60]. L'âme, dans la perspective chrétienne, n'a pas de passé,

60. Cf. par exemple GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, XVI, *PG*, XLIV, 184 c, trad. cit. « L'image porte en tout l'impression de la beauté prototype; mais si elle n'avait aucune différence avec elle, elle ne serait plus du tout un objet à la ressemblance d'un autre, mais exactement semblable au modèle dont rien absolument ne la séparerait. Quelle différence y a-t-il donc entre la Divinité et celui qui est à sa ressemblance ? Ceci exactement : l'une est sans création, l'autre reçoit l'existence par une création. » Ἐν πᾶσιν τοίνυν τῆς εἰκόνος τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τὸν χαρακτῆρα φερούσης, ε μὴ κατὰ τὶ τὴν διαφορὰν

mais elle a un avenir. L'âme n'a pas lieu de se perdre en regrets ni en nostalgies. Elle n'a rien à regretter, elle n'a rien perdu dans le passé. Elle a tout à gagner dans l'avenir. L'âme commence d'exister, à la conception. Elle n'est pas éternelle *a parte ante*. L'humanité est invitée à un avenir, qui est divin. Cette invitation, cette vocation impliquent et présupposent la liberté humaine. La divinisation, la *théiôsis*, ne peut s'accomplir sans la médiation d'un acte libre et personnel, créateur, de la part de l'homme lui-même. Il ne suffit donc pas de *retourner*, comme dans la gnose, à une condition primitive et antérieure. Il n'y a pas de condition primitive. L'âme ne préexiste pas à sa conception. Il faut coopérer à un acte de création et de divinisation qui est en train de se faire. Cette coopération s'opère dans une relation dialoguale entre la Liberté créatrice et incréée, et la liberté créée co-créatrice.

La divinisation n'est pas au principe, dans le passé, dans l'existence antérieure. Elle sera donnée dans l'avenir, au terme, à la fin de la création.

On voit comment, de ce point de vue terminal, eschatologique, tout, dans la métaphysique chrétienne, est lié : la doctrine de l'être — la distinction entre l'être incréé et l'être créé, — la doctrine du temps, l'anthropologie, la théorie de la liberté. On ne peut entamer le christianisme sur une de ses thèses métaphysiques fondamentales sans le compromettre dans son essence même. Le christianisme *est* une métaphysique originale, autonome, organiquement cohérente.

Du point de vue de la théologie chrétienne, la divinisation, comme le mot même l'indique, est un processus. Ce n'est pas une chose acquise de toute éternité — divinité essentielle de l'âme. C'est un devenir, une acquisition. Mais cette acquisition, à son tour, n'est pas solitaire. Elle est *don*. L'homme y travaille, y coopère. Ainsi il croît et devient progressivement ce qu'il est invité à être : à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Mais, comme la création elle-même, la divinisation est don, elle est *grâce*. C'est ici la différence essentielle qui est, comme nous l'avons souligné souvent, la clef de toute la métaphysique chrétienne. La divinisation est grâce. Le christianisme est une métaphysique de la grâce. Du point de vue de la gnose, comme chez Plotin ou chez Spinoza, tout est acquis de toute éternité. Il suffit de revenir à l'éternité. Il n'y a pas de don, il n'y a pas de grâce. L'Absolu vit éternellement son rêve solitaire. Nous en

ἔχῃ, οὐκέτι ἂν εἴη πάντως ὁμοίωμα, ἀλλὰ ταὐτὸν ἐκεῖνο διὰ πάντων ἀναδειχθήσεται, τὸ ἐν παντὶ ἀπαράλλακτον. Τίνα τοίνυν αὐτοῦ τε τοῦ Θείου, καὶ τοῦ πρὸς τὸ Θεῖον ὡμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορῶμεν ; Ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι.

sommes, dans la condition présente, le cauchemar. Notre divinité va de soi. Dans le christianisme, *il y a la médiation du don.* De même que l'homme et la femme sont distincts et différenciés pour pouvoir s'aimer — ceci contre le mythe de l'androgyne, — de même, d'une manière analogue, quoique suréminente, la distinction ontologique entre la personne créée et l'Absolu permet l'*agapê*, qui n'existe, qui n'a de sens, ni dans la gnose, ni chez Plotin, ni chez Spinoza. C'est ainsi que le *Cantique des Cantiques* est le livre central de l'Ecriture. Le christianisme a apporté au monde, avec le judaïsme, et à l'encontre des métaphysiques monistes de l'Inde et de la Grèce, cette médiation qu'est la distinction entre l'être créé et l'être incréé, médiation qui permet de comprendre ce qu'est l'*agapê* de Dieu. Dieu est *agapê*. Il est notable que les philosophies occidentales sont saisies d'une nostalgie apparemment invincible pour les métaphysiques monistes antérieures au christianisme. Le conflit métaphysique demeure aujourd'hui le même qu'au IIIe siècle à Alexandrie ou à Rome [61].

61. Nous avons rejeté dans notre Appendice quelques notes visant à illustrer cette permanence des thèmes fondamentaux de la Gnose et du néo-platonisme.

CONCLUSIONS ET PROLONGEMENTS

Nous n'avons envisagé ici qu'une première période dans l'histoire du développement et de la formation de la pensée chrétienne, et, dans cette première période, nous n'avons attaché notre attention qu'aux problèmes proprement métaphysiques, en laissant délibérément de côté les problèmes relevant de l'ordre théologique. Sur ce plan métaphysique que nous avons choisi comme terrain de recherches, nous nous sommes limités à certains problèmes métaphysiques qui sont en fait liés aux principes mêmes du christianisme, à l'essence du christianisme.

Cette première période, embryonnaire, du développement de la pensée chrétienne, a été, tant au point de vue théologique, qu'au niveau métaphysique, une période de formation et d'activité intenses. Au terme de notre enquête, limitée aux tout premiers siècles, nous voyons déjà l'organisme métaphysique de la pensée chrétienne qui est constitué dans ses grandes lignes, qui a pris sa figure propre, qui a pris conscience de son originalité, de son autonomie. Le christianisme a pris conscience, déjà, sur les points essentiels, de ses propres principes, de ses propres exigences, de ses propres tendances métaphysiques, et a formulé, au plan métaphysique, quelques-unes de ses thèses fondamentales. Le christianisme sait désormais explicitement, et philosophiquement, qu'il est une théologie de la charité, laquelle implique et comprend une métaphysique de la création, ou une métaphysique de la création suspendue à une théologie de la Charité et de la Grâce. N'importe quelle théologie n'est pas compatible avec n'importe quelle métaphysique. La théologie chrétienne de la Charité et de la Grâce n'est pas compatible avec une métaphysique de l'Un, comme celle de Plotin, ou celle de Spinoza. La métaphysique de la création est constitutive d'une théologie qui considère l'Absolu comme *agapê*, et la relation entre l'Absolu et la multiplicité des êtres comme une rela-

tion de grâce et de don. La multiplicité des êtres ne procède pas de l'Absolu en vertu d'une nécessité de nature, éternellement inhérente à l'Un, ni par suite d'une catastrophe, mais par don : c'est là l'essence même de l'idée biblique, juive et chrétienne, de création. Entre l'Absolu et la multiplicité des êtres, la relation n'est pas celle d'une identité substantielle modifiée par une aliénation, un exil ou une chute. Les êtres ne sont pas quelque chose de la substance divine. Ils sont créés, cela veut dire qu'ils sont quelque chose de radicalement nouveau, quelque chose d'autre. Entre l'Absolu et les êtres créés, entre l'Absolu et les personnes, une relation de dialogue est possible, une relation de liberté à liberté, de sujet à sujet. La théologie chrétienne de la grâce et du surnaturel est fondée sur une telle métaphysique de la création : si l'homme n'est qu'un fragment, une parcelle de la Substance divine, il ne saurait y avoir de relation personnelle, à plus forte raison de relation d'amour, entre Dieu et l'homme. L'amour implique et présuppose la différenciation. Les métaphysiques de l'identité sont constitutionnellement incompatibles avec la théologie chrétienne de la charité et de la grâce. Dans les problèmes divers qu'elle a eu à affronter, c'est constamment cette théologie de la charité et de la grâce que la pensée chrétienne, au plan métaphysique, a défendue, protégée. C'est au nom de la théologie chrétienne de la charité que la pensée chrétienne a rejeté la doctrine dualiste selon laquelle le monde sensible serait l'œuvre d'un principe mauvais, ou la conséquence d'une chute. C'est au nom de la même théologie de la charité créatrice que la pensée chrétienne rejette la doctrine origéniste de la diversification par la chute et le péché. C'est au nom de la théologie de l'agapê et de la grâce que la pensée chrétienne rejette la métaphysique selon laquelle l'âme serait une parcelle de la Substance divine, tombée dans la matière, exilée. C'est encore au nom de la théologie de la grâce que la pensée chrétienne rejette l'idée d'une procession nécessaire et éternelle des êtres à partir de l'Un. Contre le platonisme, contre le néo-platonisme, contre les systèmes gnostiques et contre le manichéisme, c'est toujours, au plan métaphysique, son essence même que le christianisme entend préserver en rejetant certaines thèses métaphysiques incompatibles avec ses propres principes, ses propres exigences métaphysiques.

L'Absolu est *agapê*. C'est là, comme on le sait depuis les origines, l'essentiel du christianisme. Toute une métaphysique en résulte, toute une vision du monde, qui n'est pas celle de Plotin, ni celle des gnostiques, ni celle de Spinoza, ni celle de Hegel. La création se présente, à partir d'une telle théologie, comme une manifestation de la générosité divine. La réalité objective tout

entière est l'expression, la réalisation, d'un don. L'être créé est don. Le christianisme est une métaphysique du don.

C'est là l'intuition fondamentale et véritable que, toute sa vie durant, le Père Laberthonnière a cherché à formuler par toute son œuvre.

L'optimisme foncier de cette métaphysique est éclatant. La création est don, elle est assomption lente et progressive d'un être créé qui est invité à participer à la vie même, à la vie personnelle, sans confusion ni mélange, de l'Absolu. Le mal ne fait pas partie de la création par structure, encore moins est-il issu du sein même de l'Absolu comme le veulent les théosophies gnostiques. Le mal est le prix de cette tentative qui consiste à poser une liberté créée, et à lui laisser faire son apprentissage de dieu, sans tricher. Le mal, c'est le tâtonnement d'un être qui devient dieu, et qui ne peut le devenir que par sa liberté et par le consentement à l'*agapê* de Dieu. L'histoire de la création, et le mal de l'histoire, se présentent ainsi comme un mal d'enfantement, selon l'expression même de l'Épître aux Romains. L'humanité s'enfante elle-même douloureusement, dans le péché, elle croît douloureusement jusqu'à la taille de la plénitude du Christ.

Tout l'effort de la pensée chrétienne, pendant les siècles, et à la suite de l'effort de la théologie biblique, se présente comme un effort pour triompher de mythes : mythe théogonique, mythe théomachique, mythes catastrophiques, qui depuis les antiques cosmogonies égyptiennes et babyloniennes jusqu'aux systèmes gnostiques et manichéen s'opposent à la théologie biblique et chrétienne. Tout l'effort de la pensée hébraïque et chrétienne apparaît comme un long effort de rationalisation, de démythologisation. Constamment, au cours des siècles, la pensée chrétienne aura à lutter contre les mêmes mythes gnostiques et théosophiques. « Au nom de la doctrine chrétienne, écrivait Pierre Duhem, les Pères de l'Eglise frappent les philosophies païennes en des points que nous jugeons, aujourd'hui, plus métaphysiques que physiques, mais où se trouvent les pierres d'angle de la Physique antique; telle la théorie de la matière première éternelle; telle la croyance à la domination des astres sur les choses sublunaires, à la vie périodique du Monde rythmée par la Grande Année. En ruinant, par ces attaques, les Cosmologies du péripatétisme, du stoïcisme et du néo-platonisme, les Pères de l'Eglise font place nette à la Science moderne [1]. »

1. PIERRE DUHEM, *Op. cit.*, II, p. 408.

Permanence des mêmes problèmes métaphysiques au Moyen-Age.

Dans les premiers siècles, la pensée chrétienne a eu surtout affaire avec le platonisme, le néo-platonisme, le stoïcisme, et les systèmes gnostiques, puis avec l'aristotélisme que rencontrent, au Ve siècle, les Pères qui traitent « de l'éternité du monde ». Avec le Pseudo-Denys, c'est encore la métaphysique néo-platonicienne qui s'affronte, à l'intérieur d'une même pensée, avec les exigences de la métaphysique chrétienne. De même, avec Jean Scot Erigène, ce sont les principes, les tendances et les gestes du néo-platonisme qui, comme c'est le cas chez Origène, sollicitent le penseur chrétien. Le néo-platonisme continue sa carrière à l'intérieur de la philosophie arabe, mêlé à l'aristotélisme, ainsi que dans la philosophie juive, et, au XIIIe siècle, c'est un aristotélisme néo-platonisant que les Arabes transmettent à la chrétienté latine. Ce sont les mêmes problèmes métaphysiques, que nous avons vus traités dans les premiers siècles, qui, au Moyen Age, requièrent la réflexion des penseurs chrétiens : éternité ou non-éternité du monde et de la matière, création distinguée de la procession néo-platonicienne, théorie de l'individuation, structure métaphysique de l'homme, avec, en plus, un ensemble de questions qui n'avaient que peu retenu la réflexion métaphysique des premiers siècles : les problèmes de la connaissance.

Prenons quelques exemples.

Guillaume d'Auvergne s'efforce de réfuter l'opinion des aristotéliciens arabes selon laquelle le monde est éternel. Il repousse l'animisme astral qui attribue aux âmes célestes que sont les astres une influence sur les actions et les événements humains. Il combat la doctrine selon laquelle les âmes humaines seraient créées par l'Intellect agent. Avicenne et les aristotéliciens, estiment que c'est la matière qui est le principe de l'individuation. En sorte que, séparées des corps, nos âmes ne feront pas nombre, mais, à elles toutes, elles ne constitueront qu'une seule substance. *Qui omnes in hanc unam sententiam concordaverunt, quod omnis diversitas, omnis numerus a materia est corporali, propter quod etiam animas nostras cum separatae sunt a corporibus numerum nec facere nec habere, sed omnes illas unam substantiam esse, et unum prorsus, nec invenire apud eas hoc et hoc...* Guillaume d'Auvergne rejette cette doctrine au nom de la conception chrétienne de la responsabilité morale (*De Universo*, I, 852 b). Cette doctrine que Guillaume rejette ici une fois de

plus dans l'histoire de la pensée chrétienne, nous la connaissons bien. C'est celle des origénistes que condamne le Concile de Constantinople. C'est la doctrine de Plotin : libérés des liens du corps et de l'illusion du souci, nous ne ferons qu'un, tous nous serons l'Un. C'est le thème fondamental des Upanishad. Guillaume d'Auvergne critique encore Aristote et ses successeurs, *Aristoteles et sequaces ejus*, parce qu'ils n'ont pas compris la liberté de la volonté créatrice. Ne comprenant pas cette liberté, ils ont imposé au Créateur non seulement la nécessité, mais même une sorte de servitude naturelle, estimant que Dieu opère à la manière des choses de la nature, selon un mode servile : ainsi, ils ont pensé que l'univers procède du Créateur comme la splendeur procède du soleil, ou la chaleur du feu. (...) *Voluntas liberrima ac potentissima creatoris. Quam libertatem multi non intelligentes erraverunt et non solum necessitatem, immo naturalem servitutem imposuerunt creatori, existimantes eum operari ad modum naturae, qui modus est... modus servientis et modus servilis : sic enim arbitrati sunt universum exire a creatore sicut splendorem a sole, vel calorem ab igne* (*De Universo*, I, 614 b). Cette nécessité de la procession, assimilée aux processus naturels, nous en avons lu l'expression chez Plotin. L'idée en sera reprise par Spinoza.

De même saint Bonaventure : « En métaphysique, il combat toutes les conceptions philosophiques incompatibles avec la doctrine chrétienne de la création : aséité de la matière, éternité du monde, création par intermédiaires ou émanation progressive, négation de la providence. L'univers tout entier est le terme immédiat de la causalité créatrice; Dieu est la cause exemplaire du monde créé, qu'il gouverne par sa providence; une « création éternelle » est une contradiction dans les termes... Saint Bonaventure rejette le déterminisme astrologique : l'influence des corps célestes sur le monde infralunaire est très étendue, mais elle laisse intacte l'activité spirituelle de l'homme... Il condamne le monopsychisme averroïste [2]. »

Avec Siger de Brabant, la pensée chrétienne retrouve, une fois de plus, en face d'elle, ces thèses qu'elle connaît bien : l'éternité du monde, et l'éternel retour : « Comme le premier moteur est toujours en acte, et qu'il n'est pas en puissance avant d'être en acte, il en résulte qu'il meut et agit toujours... Or de ce qu'il meut et agit toujours, il résulte qu'aucune espèce n'arrive à l'être sans qu'elle n'y soit antérieurement parvenue,

2. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942, p. 458.

de telle manière que les mêmes espèces qui ont existé reviennent selon un cycle, et les mêmes opinions, les mêmes lois, les mêmes religions, en sorte que le cycle des choses inférieures résulte de celui des choses supérieures, quoiqu'on ait perdu le souvenir de certaines d'entre elles à cause de leur éloignement dans le temps. Nous le disons selon l'opinion du Philosophe, mais sans affirmer que ce soit vrai [3]. »

Gilles de Rome, dans son *De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazalis, Alkindi, Rabbi Moysis,* attaque les « aristotéliciens » sur les points qui lui paraissent les plus directement incompatibles avec les exigences philosophiques du christianisme : « Le mouvement n'a pas eu de commencement; le temps est éternel; le monde n'a pas commencé; le ciel n'a pas été fait; Dieu ne pourrait pas faire un autre monde; la génération et la corruption des corps n'ont pas commencé et ne finiront pas; le soleil a toujours été la cause des générations et des corruptions des choses inférieures; la résurrection des corps est impossible; Dieu ne peut pas faire d'accident sans sujet; dans tout composé il n'y a qu'une forme substantielle; on ne peut accepter ni un premier homme ni une première pluie; deux corps ne peuvent être dans un même lieu; il y a autant d'anges que de sphères célestes [4]. » On reconnaît, parmi les diverses thèses condamnées par Gilles de Rome, des thèses qui concernent et contredisent en effet directement la métaphysique chrétienne de l'être, de la temporalité, de la causalité.

« Le XIII^e siècle, écrit M. Etienne Gilson, est l'époque où la pensée chrétienne a finalement pris conscience de ses implications philosophiques les plus profondes et réussi pour la première fois à les formuler distinctement [5]. » C'est au nom des mêmes principes métaphysiques, que nous avons vus dégagés par les Pères dans les premiers siècles, que les grands docteurs du XIII^e siècle protégeront l'orthodoxie chrétienne, aussi bien sur le plan métaphysique que sur le plan théologique. Et ces principes métaphysiques, qui commandent tout le développement de la pensée chrétienne, sont inscrits dans les Ecritures, implicitement ou explicitement. C'est la métaphysique jahwiste et la métaphysique du Code sacerdotal qui commandent, pour toute son histoire, la métaphysique chrétienne.

3. Texte traduit par E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age,* 1947, p. 565.
4. MANDONNET, *Siger de Brabant,* Fribourg, 1899, p. LXIV.
5. E. GILSON, *Op. cit.,* p. 503.

Permanence des thèmes dualistes et du mythe de la chute de l'âme.

Mais, au XII^e siècle, la pensée chrétienne avait eu à affronter de nouveau des thèmes et des thèses métaphysiques qu'elle avait déjà combattus dès les premiers siècles, thèmes dualistes et thèmes origénistes. Il n'est, cela va sans dire, pas question de nous engager dans un examen même succinct du dualisme médiéval qui est, de très loin, en dehors du cadre du présent volume. Mais il n'est peut-être pas sans intérêt de citer quelques textes qui attestent la permanence des thèmes que nous avons vus à l'œuvre dans les premiers siècles. Au XII^e siècle, ces thèmes se mêlent et s'associent d'une manière originale. A côté de la dualité des principes créateurs, on retrouve l'opposition au Dieu de l'Ancien Testament, le docétisme, la négation de la résurrection, la doctrine de la préexistence des âmes et celle de la transmigration :

« Certains d'entre eux disent que Dieu a créé tous les éléments, d'autres disent que c'est le diable qui a créé ces éléments. Mais, de l'avis de tous, c'est le diable qui a divisé ces éléments. Ils disent aussi que le même diable a fait Adam du limon de la terre, et qu'un certain Ange de Lumière est enfermé en lui par force. (...) Ils introduisent une autre erreur : toutes les choses qui ont été faites, dans l'air, dans la mer et sur la terre, ils disent qu'elles ont été faites par le diable, ainsi les hommes, les choses animées et les choses inanimées. Ils disent que des filles d'Eve et des démons sont nés les géants, qui ont connu par les démons, leurs pères, que c'est le diable qui a tout créé. C'est pourquoi le diable, affligé de ce qu'ils le sachent, a dit : « Je me repens de les avoir faits. » (*Gen.,* VI, 7; parole mise dans la bouche de Yahweh.) (...)

« Ils prétendent que tout ce qui a été fait ou dit à Abraham, Isaac et Jacob, c'est par le démon que cela a été dit et fait. Ils disent aussi que le diable est apparu à Moïse dans le buisson, et lui a parlé. Les miracles qui ont été faits devant Pharaon par Moïse; le passage des fils d'Israël à travers la Mer Rouge, l'entrée dans la Terre de la promesse; la parole que Dieu leur a adressée et la Loi qu'il leur a donnée : tout cela, ils disent et ils croient que c'est le diable, leur maître, qui l'a fait. Au sujet des paroles des saints prophètes, certaines selon eux ont été révélées par l'Esprit saint, d'autres par l'Esprit malin. (...) Au sujet du Christ, ils disent qu'il n'a pas eu un corps animé, qu'il n'a pas mangé, qu'il n'a pas bu, qu'il n'a rien fait de ce

qui est humain, mais qu'il a *semblé* le faire. (...) Ils ne croient pas que le corps du Christ soit ressuscité, ni qu'il soit monté au Ciel; ils ne croient pas à la résurrection de la chair, ni que le Christ soit descendu aux enfers. Ils ne croient pas que le Fils soit égal au Père, puisqu'il a dit : « Mon Père est plus grand que moi. » Ils disent que la croix est le signe de la Bête dont il est question dans l'Apocalypse, et l'abomination qui se tient dans le Lieu saint. Ils croient que nul ne peut être sauvé dans le mariage. Ils condamnent tous les docteurs : Ambroise, Grégoire, Augustin, Jérôme, et tous les autres. Si quelqu'un mange de la viande, ou des œufs, ou du fromage, ou quelque chose d'origine animale, il mange sa condamnation. (...) Ils croient que le diable lui-même est le soleil, ils disent que la lune c'est Eve, et que chaque mois ceux-ci forniquent, comme un homme avec une prostituée. Ils croient que toutes les étoiles sont des démons. Enfin ils disent que sans eux nul ne peut être sauvé [6]. »

« Opinions communes des Cathares : C'est le diable qui a fait ce monde et tout ce qui est en lui (...) Le mariage est toujours un péché mortel; nul ne sera puni d'une manière plus sévère lors du jugement qui vient à cause d'adultère ou d'inceste, que pour mariage légitime... Tous les Cathares nient la résurrection de la chair. Ils croient que, manger de la viande, des œufs ou du fromage, même en cas de nécessité urgente, est péché mortel, et cela parce qu'ils proviennent (puisque d'origine animale) du coït [7]. »

« Il y a deux Principes, de toute éternité, Principe du Bien et Principe du Mal.

« La Trinité, Père, Fils et Esprit saint, n'est pas un seul Dieu, mais le Père est plus grand que le Fils.

« Chaque principe, ou chaque dieu, a créé ses propres anges et son propre monde, et ce monde-ci a été créé, fait et formé par le dieu mauvais, ainsi que tout ce qui est dans le monde.

« Le diable avec ses anges monta au ciel, et là il y eut une bataille avec Michel l'archange et les anges du Dieu bon, et le diable arracha le tiers des créatures de Dieu, et il les verse chaque jour dans des corps humains et dans des corps de bêtes, et il les transporte aussi d'un corps dans un autre, jusqu'à ce que tous soient retournés au ciel.

6. Bonacursus, *Libellus contra catharos* (1190), *PL*, CCIV, 775 sq.

7. Raynier Sacconi, *Summa fratris Raynerii de ordine fratrum praedicatorum, De Catharis et Pauperibus de Lugduno*, éd. A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis*, Rome, 1939, p. 64.

« Le Fils de Dieu n'a pas assumé la nature humaine en vérité, mais une nature qui lui est semblable, de la Vierge Marie, qui est selon eux un Ange. Il n'a pas vraiment mangé ni vraiment bu et il n'a pas vraiment souffert, il n'est pas vraiment mort et enseveli, sa résurrection n'a pas été vraie, mais tout cela n'a été qu'en apparence...

« Abraham, Isaac et Jacob et Moïse et tous les patriarches et Jean Baptiste ont été les ennemis de Dieu et les serviteurs du diable.

« Le diable est l'auteur de tout l'Ancien Testament, sauf ces livres suivants : Job, le Psautier, les livres de Salomon, la Sagesse, Jésus fils de Sirach, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel et les douze prophètes...

« Ce monde-ci n'aura pas de fin [8]. »

« Certains d'entre eux affirment qu'il y a deux principes, sans commencement et sans fin. L'un, croient-ils, est le Père du Christ, de tous les Justes, le Dieu de lumière. L'autre Dieu, selon eux, c'est celui dont il est dit, *Jean*, XIV, 30 : « Le Prince « de ce monde vient... », etc. Ils croient que celui-ci est le Dieu qui aveugle les esprits des infidèles, le Dieu des ténèbres.

« Ils croient que celui-ci a créé les quatre éléments que nous voyons, la terre, l'eau, l'air et le feu, et toutes les choses qui sont sur cette terre, ou dans cette eau, ou dans cet air; de même aussi ce ciel visible, et tous ses ornements, le soleil, la lune et les étoiles.

« Ils croient que c'est celui-là le Dieu dont parle Moïse dans la Genèse, chap. I : « Au commencement Dieu crée le ciel et la « terre... »

« Ils croient que ces choses visibles et passagères proviennent de ce dieu-là par création. Par contre ils croient que le Dieu Père du Christ et des Justes est créateur des choses permanentes seulement, et des éternelles, et ils croient que lui-même a créé ses propres quatre autres éléments, et tout ce qui est en eux, et ses propres cieux, qu'il les a ornés d'un autre soleil, autre que celui que nous voyons, d'une autre lune, d'autres étoiles [9]. »

« Ils croient aussi que le diable, qui est aussi appelé Satan, jaloux du Très-Haut, monta avec ruse dans le ciel du Dieu

8. Raynier Sacconi, *Summa de Catharis*, éd. Dondaine, p. 71.

9. Moneta de Cremone, *Venerabilis Patris Monetae Cremonensis Ordinis Praedicatorum S. P. Dominico aequalis adversus Catharos et Valdenses*, éd. T. A. Ricchini, Rome, 1743; cité par H. Söderberg, *La Religion des Cathares*, Upsala, 1949, p. 44.

saint, et là trompa les âmes... et les conduisit sur cette terre...

« Ils croient que Satan, précipité du haut du ciel par Michel a enfermé ces âmes dans ces corps comme dans des prisons, et que chaque jour il les enferme (*sc.* à chaque naissance). (...) Ils croient que ces âmes (sont descendues dans des corps) à cause de leur péché, lorsqu'elles ont consenti (aux propositions) du diable dans le ciel, ou bien ils disent qu'elles ont été précipitées dans ce monde-ci par le Père des Justes, et ils croient que le Seigneur Jésus est venu du ciel sur la terre pour racheter ces âmes [10]. »

Certains textes nous laissent entrevoir une doctrine de la chute et de l'ensomatose qui mêle des thèmes de type manichéen à d'autres thèmes que nous avons lus dans les fragments latins ou grecs du *Peri Archôn* d'Origène : le thème de la chute et de l'ensomatose, de la matérialisation *proportionnelle* à la chute [11].

Nos âmes sont des substances spirituelles, des « anges » tombés dans des corps, par suite d'une apostasie : *Nos dicimus animas nostras esse illos angelos, qui de celo ceciderunt, qui iterum revertentur. Quod animae hominum nihil aliud erant, nisi illi spiritus qui de celo ceciderunt propter suam superbiam. Dicebant enim animas humanas non aliud esse, nisi illos apostatas spiritus qui in principio mundi de regno coelorum ejecti sunt* [12]. *Dicentes animas nostras esse spiritus illos angelicos qui,*

10. Moneta de Cremone, cité par Söderberg, *Op. cit.*, p. 71-72.

11. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, *Dokumente vornehmlich zur Geschicte der Valdesier und Katharer*, Munich, 1890, p. 186; cité par Söderberg, *Op. cit.*, p. 145 : Et aliqui dictorum spiritum crediderunt et consenserunt dicto diabolo, aliqui vero noluerunt ei credere, nec consenserunt ei, alii vero nec expresse contradixerunt nec expresse crediderunt, vel consenserunt, sed tantum accesserunt ad dictam turbationem, et tunc diabolus incepit superbire contra Deum et etiam illi spiritus, qui ei crediderant, et dixit, quod ipse Deus erat... et tunc dictum coelum fractum fuit, et ceciderunt tam dictus diabolus quam dicti spiritus, qui ei consenserant, et non solum illi, sed etiam illi spiritus, qui accesserant ad dictam turbationem; de quibus spiritibus, qui cum diabolo ceciderunt de coelo, illi, qui dicto diabolo crediderant et consenserant, daemones facti fuerunt; quorum illi, qui plus peccaverunt, ceciderunt in abyssum et illi, qui minus, post eos ceciderunt in terram, et alii in aquam, et alii in aërem, et alii remanserunt juxta coelum; illi vero spiritus, qui expresse non consenserunt, sed solum accesserunt ad dictam turbationem, ceciderunt etiam et de ipsis sunt facti spiritus hominum et mulierum; illi vero, qui contradixerunt, remanserunt in coelo cum Patre bonorum spiritum.

12. Cité par Söderberg, p. 134.

per superbie apostasiam precipitati de celo [13]. *Dicunt enim isti quasdam creaturas a Deo Patre in caelesti Patria creatas peccasse, et propter peccatum suum de caelo ejectas fuisse* [14].

Ces esprits déchus, en tombant, sont revêtus de corps. C'est le diable qui leur fait ces « tuniques ». Ayant revêtu ces tuniques, les âmes tombées oublient leur félicité première. On voit que les thèmes orphiques ont la vie dure [15].

Le vieux, l'immémorial thème de la transmigration des âmes insuffisamment purifiées se retrouve là encore, et n'a pas fini sa carrière... [16].

Négation de la résurrection [17] :

« Ils ne croient pas à la résurrection de la chair, et ils forgent des inventions inouïes, disant que nos âmes sont ces esprits angéliques qui, à cause de leur apostasie faite par orgueil, ont été précipités des cieux, ont abandonné leurs corps

13. Pierre des Vaux de Cernay, *Hystoria albigensis*, p. 13.

14. Moneta, Söderberg, p. 128.

15. Döllinger, II, p. 174; Söderberg, p. 148 : Postquam autem dicti spiritus sic de coelo ceciderunt et fuerunt in terra, recordati sunt de bono, quod perdiderant, et tristati sunt de malo, quod invenerant...

Döllinger, *Ibid.* : Le diable leur dit qu'il leur fera : tunicas de quibus egredi nollent, in quibus tunicis dicti spiritus obliviscerentur bonorum et gaudiorum quae habuerant in coelo.

Döllinger, II, p. 176; Söderberg, p. 149 : Post modum cum dicti angeli recordarentur de coelesti gloria perdita et dolerent, diabolus cogitavit et dixit, quod ipse poneret eos in talibus tunicis, quod nunquam recordarentur se fuisse in dicta gloria, et sic induit eos in corpora humana.

Invenitur quod... inimicus Dei induerat eos tunicis, id est corporibus et obliviscerentur de gloria Dei, in qua aliquando fuerant. Cf. autres textes dans ce sens cités par Söderberg, p. 149, note 1.

16. Döllinger, II, p. 174; Söderberg, p. 152-153 : Et quia nullus potest salvari, nec reverti ad coelum, nisi transeat per manus dictorum bonorum christianorum, id est haereticorum, et nisi fuerit per eos receptus, idcirco animae vel spiritus illorum, qui non recipiuntur per eos, quando egrediuntur de corporibus, subintrant alia corpora, et sic transeunt de corpore in corpus, quousque fecerint penitentiam suam de peccato, quod commiserunt in coelo, et tandem veniunt ad aliquod corpus, in quo recipiuntur vel efficiuntur boni christiani, id est haeretici, et quando de dicto corpore egrediuntur, revertuntur ad coelum.

Sacchoni, éd. Dondaine, p. 75 : Item credit quod animae dei transmittantur de corpore in corpus et quod omnes in fine liberabuntur a poena et a culpa.

In Döllinger, *Op. cit.*, II, p. 276; cité par Söderberg, *Op. cit.*, p. 146 : Fabulantur ad hoc, quod spiritus illi apostatae, qui daemones dicuntur, incorporantur; sed nunquam poenitentiam faciunt, et exeuntes de corporibus alia intrant in corpora; et hoc erit usque ad finem mundi.

17. Item omnes Catari negant carnis resurrectionem futuram (Sacchoni, éd. Dondaine, p. 64). Cathari horum corporum resurrectionem negant, et hoc ideo, quia ea a Diabolo creata, vel facta credunt esse (Moneta, p. 346; Söderberg, p. 259).

glorifiés dans l'air, et que ces âmes après avoir habité dans sept corps terrestres, comme ayant fait pénitence, retournent à ces corps qu'elles avaient abandonnés [18]. »

On trouve, dernier exemple, dans le Synodique de l'empereur Boril (1211), le rejet de thèmes typiquement gnostiques, dualistes et docètes :

« Puisque notre Ennemi plein de ruses a semé sur toute la terre bulgare l'hérésie manichéenne en la mêlant avec celle des Massaliens, aux promoteurs de cette hérésie, anathème.

« Le prêtre Bogomil, sous Pierre empereur de Bulgarie, a reçu cette hérésie manichéenne et l'a répandue en pays bulgare, et il y a ajouté encore que c'est en apparence que le Christ notre Dieu a été enfanté par sainte Marie Mère de Dieu et toujours vierge, que c'est en apparence qu'il a été crucifié, et qu'il a pris dans son Ascension la chair divinisée et l'a abandonnée dans l'air : à ses disciples dénommés ses apôtres, à ceux qui ont dit l'être et à ceux qui le sont maintenant, anathème. (...)

« A ceux qui proclament Satan auteur de la création visible et qui le nomment le dispensateur de la pluie et de la grêle et de tout ce qui sort de la terre, anathème.

« A ceux qui disent d'Adam et d'Eve que c'est Satan qui les a créés, anathème.

« A ceux qui rejettent Moïse qui a vu Dieu et Elie le Thesbite et tous les autres saints prophètes et patriarches et leurs écrits sanctifiés par Dieu, et qui disent que ce sont choses de Satan et que c'est mus par lui qu'ils ont écrit ce qu'ils ont écrit et ce qu'ils ont dit du Christ et que c'est sans le vouloir, par contrainte, qu'ils ont parlé; aux Bogomiles qui pour cette raison rejettent tous les livres écrits dans l'Ancien Testament et tous les saints prophètes qui y ont brillé, anathème.

« Ceux qui disent que la femme conçoit dans son ventre par la coopération de Satan, que Satan y séjourne dès lors sans s'en retirer jusqu'à la naissance de l'enfant, et qu'il ne peut pas être chassé par le saint baptême, mais seulement par la prière et par le jeûne : à ceux donc qui parlent ainsi, anathème... [19]. »

18. Pierre des Vaux de Cernay, *Hystoria albigensis*, I, p. 13; Söderberg, p. 261 : Resurrectionem quoque carnis diffitentes, quasdam adinventiones confingebant inauditas, dicentes animas nostras esse spiritus illos angelos, qui per superbie apostasiam praecipitati de celo, corpora sua glorificata in aere reliquerunt et ipsas animas post successivam qualiumcunque septem corporum terrenorum inhabitationem, quasi tunc demum penitentia peracta, ad illa relicta corpora remeare.

19. *Le Synodique de l'empereur Boril*, 1211; trad. C. H. Puech, in Puech-Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Annexe, p. 345.

Permanence des thèmes gnostiques et néo-platoniciens.

Au XIV^e^ siècle, thèmes gnostiques et thèmes néo-platoniciens s'associent de nouveau dans les doctrines mystiques d'Eckhart, de Tauler et de Ruysbroeck. Ainsi, par exemple, chez Ruysbroeck, on peut lire des textes qui sont presque mot pour mot identiques à ces textes gnostiques que nous avons relevés au II et III^e^ siècle :

« La connaissance de nous-mêmes nous enseigne d'où nous venons, où nous sommes et où nous allons. Nous venons de Dieu, et nous sommes en exil, et c'est parce que notre puissance affective tend sans cesse vers Dieu que nous ressentons cet exil [20]. » D'autres textes sont une réminiscence de Plotin : « Il arrive que l'homme (...) tombe dans une sorte de langueur et d'impatient désir d'être délivré de la prison de son corps. Alors souvent jaillissent les larmes et naissent les désirs enflammés. Ramenant ensuite ses regards ici-bas, le pauvre homme voit l'exil où il est prisonnier sans pouvoir s'échapper. Et il pleure de nostalgie et d'impatience [21]. » La chute a consisté à se séparer de l'unité, de l'âme universelle, pour choisir une existence individuelle.

Par ces quelques exemples, nous n'avons voulu que rappeler la permanence des problèmes métaphysiques posés dès les premiers siècles, au Moyen Age. Cette permanence des problèmes tient à la permanence des courants philosophiques qui les suscitent. La philosophie chrétienne continue de rencontrer en face d'elle, au cours des siècles, des philosophies non chrétiennes, dont les principes métaphysiques sont issus du platonisme, de l'aristotélisme, du néo-platonisme, et de la gnose.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler brièvement aussi comment ces principes métaphysiques des philosophies non chrétiennes continuent à opérer et à informer jusqu'aujourd'hui les philosophies occidentales. Quelques exemples pris au cours des siècles modernes permettront de mieux apercevoir comment le travail de la pensée chrétienne pendant les premiers siècles de sa formation n'a pas seulement pour nous aujourd'hui un intérêt historique, rétrospectif, mais bien un intérêt actuel.

20. Ruysbroeck, *Le Royaume*, chap. XVIII.

21. Ruysbroeck, *Les Noces*, liv. I, chap. XXIII.

Car les problèmes qu'ont rencontrés les Pères, les thèses et les tendances métaphysiques qu'ils ont eu à affronter, les principes métaphysiques qu'ils ont dû combattre, les solutions qu'ils ont eux-mêmes apportées aux problèmes métaphysiques posés, sont encore les principes, les tendances et les thèses que le philosophe chrétien rencontre souvent aujourd'hui encore dans les philosophies les plus vivantes des siècles récents, et les solutions que le philosophe chrétien est amené à proposer aux problèmes métaphysiques fondamentaux sont souvent contenues au moins en germe dans les prises de position des Pères des premiers siècles [22].

Nous avons noté, à plusieurs reprises, comment les Pères maintes fois s'exprimaient selon un langage, une terminologie, qui étaient ceux de leur époque et de leur milieu intellectuel, à savoir le langage du néo-platonisme, mais aussi comment, dans la plupart des cas, et exception faite pour un Origène par exemple, ce langage ne recouvrait plus la métaphysique qui le sous-tendait chez Plotin ou chez Porphyre. Le langage n'est plus qu'une pellicule. Les structures métaphysiques, de part et d'autre, sont foncièrement différentes. Nous avons fait cette remarque pour Athanase. On pourrait la faire pour le Pseudo-Denys, et pour bien d'autres. M. Pierre Courcelle a comparé minutieusement certains fragments de sermons de saint Ambroise, à certains passages des Ennéades de Plotin. Nous ne pouvons mieux faire que de citer les conclusions qui s'imposent au terme de cette comparaison. Elles formulent exactement les résultats auxquels nous conduisent, à propos d'autres Pères de l'Eglise, nos propres analyses :

« Ce long parallèle nous enseigne qu'Ambroise a médité et s'est assimilé le traité de Plotin *Sur le Beau*. Il le suit pas à pas, reproduit des phrases entières, fait profondément sienne la doctrine plotinienne de la vision de Dieu. Mais en même temps, il la filtre soigneusement; alors que Plotin songeait constamment aux mystères d'Isis, Ambroise élimine tout ce qui a trait aux cultes païens (stupeur extatique du myste; idole des sanctuaires invisibles aux profanes) et toute allusion aux mythes helléniques (fable de Narcisse, épreuves d'Ulysse); il se défie même de l'allégorie, quand elle risque de diviniser une notion abstraite : la Tempérance, la Vertu. Il repousse encore les formules qui rappellent les doctrines platoniciennes de la préexistence, de la descente des âmes, de la réminiscence, et substitue la notion de création. Il interprète dans le sens du don

22. Cf. *Appendice*.

divin par la Grâce la phrase de Plotin sur la Beauté qui embellit ses propres amants. Il rejette les expressions relatives à la divinisation de l'âme humaine, et se garde de convier l'homme, comme faisait Plotin, à prendre confiance en ses propres forces et à se passer de guide. Il identifie constamment le Beau et le Bien, tandis que Plotin finissait par les distinguer; il refuse de considérer l'intelligence comme une hypostase divine. Surtout, il ne cesse de confronter la pensée plotinienne avec les Ecritures [23]. »

On voit, par cet exemple typique, comment la pensée chrétienne, chez les auteurs les plus influencés par la culture philosophique hellénique, garde et sauve ses exigences propres, au niveau des structures métaphysiques, malgré le revêtement de la langue. Les Pères, le plus souvent, assimilent du milieu intellectuel ambiant la langue, les images, les modes d'expression, les figures de style, voire des méthodes de pensée, mais ils rejettent ce qui est proprement incompatible avec les exigences philosophiques du christianisme : les thèses les plus caractéristiques de la métaphysique antique. Nous avons vu constamment, au cours de ce travail, s'effectuer ce processus de sélection et de rejet. C'est par là que la pensée chrétienne atteste que non seulement elle comporte, mais que de plus elle a conscience de comporter une structure métaphysique qui n'est pas quelconque, et dont nous avons essayé de dégager les lignes maîtresses, pour autant qu'elles apparaissent dans les premiers siècles de notre ère.

23. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 116.

APPENDICE

NOTES SUR LA PERMANENCE DE LA GNOSE ET DU NÉO-PLATONISME DANS LA PENSÉE OCCIDENTALE

On trouvera dans le livre de G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, principalement dans la sixième lecture : *The Zohar, the theosophic Doctrine of the Zohar,* l'analyse des thèmes kabbalistiques qui nous sont familiers par le néo-platonisme, les gnostiques chrétiens et Origène : la création identifiée ou mêlée à une Chute, la première création purement immatérielle, la matérialité et la corporalité conséquence du péché, l'ensomatose, la préexistence des âmes, la transmigration des âmes, une doctrine théosophique du mal qui fait partie d'une certaine manière de l'essence divine, la théogonie mêlée à la cosmogonie. A propos de la doctrine de la transmigration des âmes, voir aussi, du même auteur, *Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik*[1]. On relèvera aussi le thème de l'aliénation de la substance divine — les étincelles de la substance divine prisonnières dans la matière —, et la doctrine du déchirement, de la Séparation primitive, qui est l'essence du péché. La doctrine kabbalistique du mal a, selon l'éminent savant, un parallèle tout à fait remarquable dans les idées de Jacob Boehme. La doctrine de Boehme sur l'origine du mal porte tous les traits de la pensée kabbalistique. Sur la théosophie de Boehme, on se reportera au livre de A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Paris, 1929).

« Originellement, chaque chose était conçue comme un grand tout, et la vie du Créateur palpitait sans obstacle et sans déguisement dans celle de ses créatures. Chaque chose était dans un rapport mystique direct avec chaque autre, et l'on pouvait saisir

1. Eranos Jahrbuch, XXIV, 1956.

son unité directement et sans l'aide de symboles. Seulement la Chute a amené Dieu à devenir « transcendant ». Les résultats cosmiques de cette Chute ont conduit à la perte de l'union primitive et harmonieuse des choses et à l'aspect d'une existence isolée de celles-ci. Toute création était originairement de nature spirituelle et sans l'intervention du mal, elle n'aurait pas pris de forme matérielle. Quand les kabbalistes de cette école décrivent l'état du monde messianique et la connaissance bienheureuse de l'homme pieux dans un monde purifié de sa souillure, ils insistent sur la restauration de la coexistence originelle et sur la corrélation de toutes choses : ce fait n'est pas étonnant. Ce qui est à présent réservé au mystique, dont le regard pénètre à travers la coquille extérieure jusqu'au fond de la matière, sera alors la propriété commune de l'humanité dans l'état de rédemption [2]. » L'auteur ajoute en note : « Ils parlent du *retour des choses à leur essence,* ce qui correspond exactement au terme *apokatastasis* qui joua un si grand rôle dans les idées de nombreux mystiques chrétiens. » (p. 407.)

L'homme était originellement un être purement spirituel. « Adam, avant qu'il ait mangé de l'arbre de la science, était tout esprit et portait les vêtements angéliques comme Enoch et Elie. C'est pourquoi il fut digne de manger les fruits du paradis qui sont les fruits de l'âme [3]. » « La forme éthérée qui circonscrivait l'homme et qui plus tard se transforma dans les organes de son corps différait entièrement, quant à sa nature, du corps actuel. C'est au péché que le corps doit son existence corporelle, à cause de la pollution de toute la matière par le poison du péché. » (p. 247.)

La Sephira appelée *Bina,* l'intelligence, signifie aussi : ce qui divise les choses entre elles, c'est-à-dire la différenciation. On pense à l'*apostasis* qui se produit, selon Plotin, dès le niveau du *Noûs.* Ce qui était précédemment indifférencié dans la sagesse divine existe dans le sein de la *Bina,* « la mère céleste », comme « la pure totalité de toute individuation » (p. 235). C'est une Séparation, un Schisme, qui est à l'origine de la création. « En décrivant cette division de la conscience divine, le Zohar, dans l'un de ses symbolismes les plus profonds, en parle comme d'une manifestation du déploiement progressif de Dieu. » (p. 236.) L'œuvre de la création, telle qu'elle est décrite dans le premier chapitre de la Genèse, comporte, selon le Zohar, un double caractère; quand elle représente, en un sens mystique,

2. G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 5e éd., Londres, 1955, trad. franç., Paris, 1950, p. 240.
3. *Sod Ets Ha-Daath,* manuscrit cité par Scholem, *Op. cit.,* trad. fr., p. 408.

l'histoire de la révélation de Dieu par lui-même et son déploiement dans la vie des Sephiroth, la description est une théogonie. Dans la mesure où cette théogonie amène à l'existence le monde inférieur, elle signifie la création au sens strict, cosmogonie (p. 238). Le royaume inférieur, c'est ce que le Zohar appelle *alma-de-peruda,* le monde de la séparation. Mais cette séparation des choses n'est qu'apparente. Si l'on contemple les choses dans une méditation mystique, chaque chose se révèle comme une. La théogonie et la cosmogonie ne représentent pas deux actes différents de la création, mais deux aspects du même acte (p. 239). Le problème du mal est traité par le Zohar d'une manière typiquement gnostique et théosophique. Le Zohar ne dit pas d'une manière tout à fait dépourvue d'équivoque si le mal a sa racine dans l'essence du processus théosophique, ou bien s'il provient du péché humain. Le démoniaque a sa racine quelque part dans le mystère de Dieu (p. 254-255). L'auteur du Zohar enseigne la préexistence de toutes les âmes depuis le commencement de la création (p. 258). L'âme est une étincelle de la vie divine (p. 256). Ces étincelles sont prisonnières dans la matière. Thème qui se retrouvera dans le hassidisme. Le thème gnostique de l'aliénation de la Substance divine, que nous avons vu dans la gnose simonienne, dans la gnose valentinienne, dans le manichéisme, et dans le néo-manichéisme médiéval, se retrouve dans une des spéculations théosophiques juives : « Israël a été dispersé parmi les nations afin qu'il puisse rassembler de partout les étincelles des âmes et de la lumière divine qui sont elles-mêmes dispersées et répandues à travers le monde; il doit par des actes pieux et des prières les « élever » hors de leurs prisons respectives. Quand ce processus sera plus ou moins achevé, le Messie apparaîtra et rassemblera les dernières parcelles, retirant ainsi au pouvoir du mal l'élément au moyen duquel il agit. Les sphères du bien et du mal, du pur et de l'impur sont dorénavant séparées pour toute l'éternité. » (p. 329.) On reconnaît l'eschatologie manichéenne. La descente de la *Schekkinah* en Egypte est interprétée comme une aliénation d'une part de Dieu dans le monde, et la descente du Messie, sa passion et son apostasie (l'hérésie de Sabbataï Zevi), représente le même mouvement : le Messie descend dans le royaume du Mal, comme la Puissance émise, selon le mythe manichéen, par le Principe bon. Thème dont on percevra l'écho dans la doctrine hégélienne de l'aliénation, de la création, de l'incarnation et de la passion.

Dans la philosophie des siècles ultérieurs, chez Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, il est notable que les principes métaphysiques qui commandent et informent les systèmes sont

des principes métaphysiques étrangers au christianisme, opposés aux principes métaphysiques du christianisme, mais issus de la métaphysique du néo-platonisme, et apparentés aux principes métaphysiques sous-jacents aux spéculations gnostiques.

Prenons quelques exemples.

Spinoza.

Chez Spinoza, il est, de ce point de vue, intéressant de voir *comment la doctrine chrétienne de la création est repoussée, et par quoi elle est remplacée...*

Dans la doctrine spinoziste de la procession des êtres à partir de l'Absolu, nous trouvons, explicitement formulée, une opposition consciente à la doctrine biblique, juive et chrétienne de la création. Une substance ne peut pas être produite par une autre substance. *Una substantia non potest produci ab alia substantia* (*Ethique*, I, prop. VI). Si quelqu'un pose, par hypothèse, qu'une substance est créée, il pose en même temps qu'une idée fausse est faite vraie : rien de plus absurde ne peut se concevoir. *Si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest* (prop. VIII, schol. II). Il n'existe dans la nature qu'une substance unique, et celle-ci est absolument infinie. *In rerum natura non nisi unicam substantiam existere, eamque absolute infinitam esse* (prop. X, schol. I). En dehors de Dieu, nulle substance ne peut être donnée ni conçue. *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia* (prop. XIV). De là il suit très clairement que Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance, et qu'elle est absolument infinie. *Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse* (coroll. I). Certains séparent entièrement la substance corporelle ou étendue de la nature de Dieu, et admettent qu'elle est créée par Dieu. Mais ils ignorent complètement par quelle puissance divine elle a pu être créée, ce qui montre clairement qu'ils ne connaissent pas ce qu'ils disent eux-mêmes. J'ai, ajoute Spinoza, démontré assez clairement que nulle substance ne peut être produite ou créée par un autre être. De plus nous avons montré qu'en dehors de Dieu nulle substance ne peut être conçue; et nous avons conclu de là que la substance étendue est l'un des attributs infinis de Dieu. *Nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. Porro ostendimus, praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam; atque hinc concludimus substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse* (prop. XV, schol.). Spinoza évoque à ce propos une objection possible, et qui n'est pas sans rappeler l'objection que saint Augustin opposait à la métaphysique manichéenne de l'aliénation de la substance divine dans la Matière, avec cette différence, comme nous allons le voir, que selon le manichéisme la Substance de Dieu avait à pâtir d'un autre Principe, tandis que selon Spinoza il n'y a qu'un Principe, l'Absolu. Un argument contre la doctrine spinoziste selon laquelle la substance étendue est l'un des attributs infinis de Dieu, se tire, nous dit Spinoza, de la souveraine perfection de Dieu. Dieu, disent les objecteurs, puisqu'il est un être souverainement parfait, ne peut pâtir; or la substance corporelle, puisqu'elle est divisible, peut pâtir. Tels sont les arguments, écrit Spinoza, trouvés par moi dans les auteurs, par lesquels on essaie de montrer que la substance corporelle est indigne de la nature de Dieu et ne peut lui appartenir. La substance corporelle, répond Spinoza, ne peut être conçue autrement qu'infinie, unique et indivisible. Je ne sais pas pourquoi la matière serait indigne de la nature divine, puisqu'il ne peut y avoir en dehors de Dieu nulle substance par l'action de laquelle en tant que matière il pâtirait (prop. XV, schol.). Toutes choses sont en Dieu, et tout ce qui devient, devient par les seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence. On ne peut donc dire à aucun égard que Dieu pâtit par l'action d'un autre être ou que la substance étendue est indigne de la nature divine, alors même qu'on la supposerait divisible, pourvu qu'on accorde qu'elle est éternelle et infinie. *Omnia in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate ejus essentiae sequuntur; quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur (ibid.).* De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini. *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent* (prop. XVI). De la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou en suit, toujours avec la même nécessité; de même que de toute éternité et pour l'éternité il suit de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits. C'est pourquoi la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeure pour l'éternité dans la même actualité. *A summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi : eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequales*

esse duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit (prop. XVII, schol.). La nature divine étant donnée, aussi bien l'essence que l'existence des choses doit s'en conclure nécessairement. *Ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi* (prop. XXV, schol.). Les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée. *Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur* (prop. XXV, coroll.). Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière. *In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum* (prop. XXIX). La différence que, dans la philosophie chrétienne, on établit entre l'Incréé, et le créé, Spinoza, dans son système, la retrouve transposée : la *Natura naturans*, c'est Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre; par *Natura naturata*, écrit Spinoza, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu (prop. XXIX, schol.). Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de sa volonté. *Deum non operari ex libertate voluntatis* (prop. XXXII, coroll. I). La volonté n'appartient pas à la nature de Dieu plus que les autres choses de la nature. *Voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia* (coroll. II). Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites. *Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt* (prop. XXXIII). Le vulgaire entend par puissance de Dieu une volonté libre et un droit s'étendant à tout ce qui est, et pour cette raison toutes choses sont communément considérées comme contingentes. Dieu, dit-on en effet, a le pouvoir de tout détruire et tout anéantir. Mais nous avons, écrit Spinoza, réfuté cela et nous avons montré que Dieu agit par la même nécessité par laquelle il forme une idée de lui-même; c'est-à-dire, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine que Dieu forme une idée de lui-même, il suit aussi avec la même nécessité que Dieu produise une infinité d'actions et une infinité de modes. *Deum eadem necessitate agere, qua seipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur ... ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat* (II, prop. III, schol.). L'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu. *Essentiam hominis*

constitui a certis Dei attributorum modificationibus (prop. X, coroll.). L'âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu. *Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei* (prop. XI, coroll.). Cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature agit avec la même nécessité qu'il existe. Car la même nécessité de nature par laquelle il existe, est celle aussi par laquelle il agit. Donc la raison ou la cause, pourquoi Dieu, ou la Nature, agit et pourquoi il existe est une et toujours la même. *Aeternum illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit, et cur existit, una eademque est* (IV, praef.). « Il ne peut y avoir d'amour proprement dit de Dieu pour autre chose, puisque tout ce qui est ne forme qu'une seule chose, à savoir Dieu lui-même [4]. » Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour. *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amat* (V, prop. XIX).

Des principes métaphysiques admis par Spinoza résultent naturellement, au plan théologique, les conséquences que les Pères avaient déjà décelées en présence des néoplatoniciens et des gnostiques des premiers siècles. Dans une métaphysique comme celle de Spinoza, l'idée d'incarnation ne peut évidemment avoir aucun sens. « Je dis qu'il n'est pas du tout nécessaire, pour faire son salut, de connaître le Christ selon la chair; mais il en est tout autrement du Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, surtout dans l'esprit humain, et plus particulièrement en Jésus-Christ. Nul, en effet, ne peut parvenir à l'état de béatitude sans sagesse (...). Quand certaines Eglises ajoutent que Dieu a pris une forme humaine, j'ai expressément averti que je ne sais pas ce qu'elles veulent dire; et même, à dire vrai, affirmer cela ne me paraît pas moins absurde que de dire que le cercle a pris la forme d'un carré [5]. »

Spinoza formule parfaitement les thèses appartenant à une métaphysique dont les principes sont exactement contraires à ceux de la métaphysique chrétienne. C'est au niveau de la doctrine de l'Absolu que les principes de l'une et de l'autre métaphysique divergent. L'essentiel de la doctrine hébraïque, juive et chrétienne de l'Absolu est contenu dans ces mots de l'Epître de Jean : Dieu est *Agapê*. Toute la conception biblique du monde, toute la vision biblique de l'histoire, de l'homme et de sa desti-

4. *Court Traité*, chap. 24, trad. APPUHN, p. 182.
5. *Lettre* LXXIII, éd. de la Pléiade, p. 1338.

nation, procèdent de cette intuition ou découverte première. Toute la métaphysique chrétienne de la création, tout le travail de la pensée, au niveau métaphysique comme au niveau théologique, des premiers siècles du christianisme n'est qu'une explicitation, une élaboration, une formulation, une déduction, de cette découverte, de cette manifestation de l'Absolu en tant qu'*agapê*. C'est au nom de cette découverte, nous l'avons vu, que la pensée chrétienne écarte l'idée d'une procession éternelle et nécessaire des êtres à partir de l'Absolu : la création des êtres est don, grâce. La pensée chrétienne, par les Pères, repousse la conception plotinienne d'une procession éternelle et nécessaire des êtres à partir de l'Un. C'est cette conception que Spinoza reprend, pour repousser à son tour la conception biblique, juive et chrétienne, d'une liberté créatrice dont l'essence est grâce. La pluralité des êtres, selon les Upanishad, comme selon Plotin, n'est pas fondée sur une création positive, mais sur un processus éternel d'aliénation, de dispersion, d'individuation par ensomatose, processus illusoire mais cependant douloureux. L'intuition centrale des Upanishad, comme de Plotin, c'est que tous nous sommes l'Un. C'est aussi la thèse axiale du spinozisme. Il n'y a qu'une seule Substance. Il ne peut y avoir d'amour de Dieu pour les autres êtres, puisque tout ce qui est ne forme qu'une seule chose, à savoir Dieu lui-même. *Eis kai Pan*. Nous retrouvons l'antique devise de la métaphysique hellénique. Il n'y a pas de création, le multiple est illusion, ou modalité de l'Un. Il ne saurait y avoir ni *agapê*, ni liberté, ni existence personnelle. La personne, c'est ce qui doit être aboli. Il reste cependant dans une métaphysique de ce type une difficulté fondamentale, que les auteurs des Upanishad, comme Plotin et les gnostiques, ont bien ressentie, et que les Pères ont discernée et dénoncée. Pourquoi, dans une métaphysique de ce type, l'Un n'est-il pas demeuré seul en lui-même ? Pourquoi le multiple ? Pourquoi l'illusion que constitue la multiplicité des êtres ? Pourquoi la douleur des êtres particuliers, l'illusion de l'existence individuelle et le souci inhérent à l'existence corporelle ? Car enfin il faut que le sage, celui qui sait, le brahman, ou le gnostique, ou Plotin, ou Spinoza, viennent nous enseigner la vérité sur l'Un. Nous avons donc oublié notre essence divine. Nous sommes donc aliénés dans l'illusion, l'inconnaissance, l'oubli. C'est donc l'Un lui-même, l'Absolu lui-même qui est, en nous et par nous, aliéné dans le multiple, dans la matière, dans l'illusion de l'existence divisée, dans l'individuation et la corporalité, dans la douleur et le souci. Si ce n'est l'Absolu, qui est-ce donc ? Il y a donc nécessairement, selon les métaphysiques de ce type, une chute, une catastrophe quelque part au niveau de l'Absolu. L'illusion et le malheur du

monde ne peuvent s'expliquer que par une Chute, une Aliénation. « Spinoza, écrivait Victor Delbos, repousse l'idée d'une création absolue pour y substituer l'idée d'une production nécessaire du monde par Dieu; mais cette production nécessaire du monde, assimilée à la déduction des propriétés qu'enveloppe une notion (*Eth.*, I, prop. XVI), n'est-elle pas dans le fond subordonnée à l'incompréhensible raison qui fait que la substance absolument infinie, au lieu d'enfermer en soi toute sa puissance productrice, la manifeste et la développe par des modes [6] ? » Les théosophes postérieurs, nourris de l'Ethique de Spinoza, reprendront aux gnostiques l'antique thème d'une chute, d'un schisme, d'une aliénation, d'un malheur au sein de l'Absolu. Il n'y a pas, en effet, une infinité de manières en métaphysique pour rendre compte de l'existence de la création multiple et temporelle. Peut-être n'y a-t-il que deux métaphysiques possibles : Métaphysique de la Création, ou Métaphysique de la Chute.

Fichte.

Georges Rodier a analysé la présence des thèmes néo-platoniciens et plus précisément plotiniens dans la philosophie de Leibniz [7]. Prenons donc maintenant l'exemple de Fichte. Chez Fichte encore, nous retrouvons à l'œuvre des principes et des thèmes métaphysiques dont nous avons évoqué l'expression chez Plotin, dans la gnose, et qui apparaissaient de nouveau dans le *De divisione Naturae* de Jean Scot Erigène. Chez Fichte, il n'y a, pas plus que chez Spinoza, *création* d'êtres, mais *division* de l'être, dispersion, individuation. Par-delà Plotin, c'est jusqu'aux Upanishad qu'il faut remonter pour trouver la première expression connue des thèses métaphysiques fondamentales qui sont élaborées par Fichte.

Nous nous contenterons ici de prendre quelques exemples de cette continuation et de cette rénovation de thèmes néo-platoniciens dans un des écrits les plus « populaires » de Fichte, et les plus clairs : *Die Anweisung zum seligen Leben* (éd. F. Medicus, Leipzig, 1923), dont il existe une traduction française par M. Rouché, qui indique la pagination de l'édition allemande. Sur ce seul exemple nous verrons comment, pour le fond comme pour l'expression, la métaphysique du néo-platonisme se continue chez le philosophe allemand.

Le point de départ de Fichte, c'est la distinction platonicienne

6. *Le Spinozisme*, p. 175.
7. GEORGES RODIER, *Sur une des origines de la philosophie de Leibniz*, in *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 338 sq.

entre l'*apparence* et l'*être*, entre l'opinion et la pensée. Une grande partie des hommes, durant toute leur vie, ne parvient nullement à la vraie pensée proprement dite, mais reste au niveau de l'opinion (p. 41). Nous voyons, entendons, sentons des objets extérieurs; en même temps que cette vue, etc., nous pensons aussi ces objets, et avons conscience d'eux par le sens interne (p. 44). Comment procède la façon de penser commune ? Elle considère sans plus d'examen le sens externe comme étant partout le premier critère et le plus direct de la vérité; ce qui est vu, entendu, senti, cela est, puisque cela est vu, entendu, senti. La pensée et la conscience interne des objets ne vient qu'après, comme une chose vide et surajoutée. A ce point de vue du sens commun, Fichte oppose l'opinion contraire : à savoir que l'ensemble des sens externes avec tous leurs objets ne sont fondés que dans la pensée générale; et qu'une perception sensible n'est possible que dans la pensée et en tant que pensée, à titre de détermination de la conscience générale, mais nullement en soi, en tant que séparée de la conscience (p. 46).

Derrière tout ce qui devient, nous sommes forcés de supposer quelque chose qui est. Il faut toujours finir par en arriver à un Etre qui n'a pas été soumis au devenir, et qui pour cette raison n'a besoin de tenir son Etre de personne, mais existe purement par soi, de soi et à partir de soi. A l'intérieur de cet Etre rien de nouveau ne peut apparaître, rien ne peut prendre une autre forme ni se modifier ou changer; il est de toute éternité tel qu'il est, et demeure immuable pour toute l'éternité. Car, étant par soi, il est totalement, sans partage et sans restriction ce qu'il peut et doit être par soi. S'il devait devenir quelque chose de nouveau dans le temps, il faudrait ou bien qu'il en ait été autrefois empêché par un Etre extérieur à lui, ou bien il lui faudrait changer parce que cet Etre extérieur à lui commencerait seulement maintenant à agir sur lui : hypothèses qui toutes deux sont en pleine contradiction avec l'indépendance et l'autonomie absolue de celui-ci. L'Etre doit donc être pensé uniquement comme Un, non comme multiple; et seulement comme une unité fermée sur elle-même, achevée et absolument immuable (p. 49-50).

Une telle pensée de l'Etre nous fait parvenir simplement à un Etre fermé sur lui-même, caché et absorbé en lui. Mais non pas à une existence, c'est-à-dire à une manifestation et à une révélation de cet Etre. Fichte distingue donc l'Etre, intérieur et caché en soi — et l'existence. L'existence est la manifestation et la révélation de l'Etre. *Comment de l'Etre interne et caché en soi peut s'ensuivre une existence,* une manifestation, une révélation ? Contrairement à l'unité de l'Etre, se produit *l'apparence d'une diversité* dans la pensée, en partie du fait des différents sujets pensants qu'il doit y avoir, en partie à cause de la série, qui est même infinie, des objets sur lesquels leur pensée doit rouler de toute éternité. Cette apparence se présente donc aussi à la pensée pure et à la vie bienheureuse qui est en elle, et celle-ci ne peut faire évanouir la présence de cette apparence; mais cette pensée ne croit nullement à l'apparence, et ne l'aime pas, et ne tente pas de se goûter elle-même en celle-ci. Par contre, la vie inférieure à tous les degrés inférieurs croit à quelque apparence venue du divers et dans le divers, *se disperse et s'éparpille dans cette diversité* et cherche en elle son repos et son bonheur, qu'elle ne trouvera jamais par cette voie (p. 51-55). *Pourquoi donc ce qui en soi est pure unité et reste un dans la vie et la pensée véritable, se transforme-t-il en un divers changeant dans les phénomènes, dont nous ne pouvons pourtant pas nier l'existence de fait* (p. 56) ? C'est la question même que posait Plotin : « Comment de l'Un, tel qu'il est d'après nous, une multiplicité quelconque, une dyade ou un nombre viennent-ils à l'existence ? Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? Comment pensons-nous ramener cette multiplicité à l'unité ? » (*Enn.*, V, 1, 6.) C'est à cette question que Fichte va répondre dans sa quatrième conférence.

Fichte commence par rappeler (*4e Conf.*, p. 57) que la raison de toute misère parmi les hommes, c'est leur *dispersion* dans le divers et le changeant; que l'unique et absolue condition de la vie bienheureuse est de saisir l'*Un* et l'*Eternel* d'un amour intime.

Il n'existe véritablement et au sens propre du terme rien en dehors de Dieu, si ce n'est le savoir; et ce savoir est l'existence divine elle-même, pure et simple et immédiate, et c'est dans la mesure où nous sommes le savoir que nous *sommes nous-mêmes dans notre racine la plus profonde l'existence divine.* Tout ce qui à part cela nous apparaît encore comme existence — les choses, les corps, les âmes, nous-mêmes dans la mesure où nous nous attribuons un Etre autonome et indépendant — n'existe point du tout véritablement et en soi; mais n'existe que dans la conscience et dans la pensée, en tant que conscient et pensé, et absolument d'aucune autre façon (p. 58). Dieu n'*est* pas seulement intérieurement et caché en soi; mais il *existe* aussi, et se manifeste; mais son Existence immédiate est nécessairement savoir (p. 59). Dieu est à l'intérieur de lui-même Un et non plusieurs; il est en lui-même identique, sans modification, ni changement. Et cependant, la diversité, les séparations, les distinctions et les divisions de l'Etre apparaissent dans la *réalité,* alors que dans la *pensée* elles semblent manifestement impossibles, et ceci nous impose le devoir de concilier cette contradiction entre la perception de la réalité et la pensée pure. Seul l'Un, immuable,

éternel, est, et rien en dehors de lui; tout ce qui est changeant et variable dès lors, n'est certainement pas, et sa manifestation n'est bien certainement qu'apparence vide (p. 60). Reste à expliquer cette apparence...

C'est dans la conscience, en tant qu'acte de distinguer, que l'essence primitive de l'Etre et de l'existence de Dieu éprouve une transformation. Le savoir, en tant qu'acte de distinguer, consiste à caractériser ce qui est différent; or toute caractéristique suppose par elle-même l'Etre et la présence fixe et stable de ce qui est caractérisé. Donc le Concept transforme en un Etre fixe et présent ce qui en soi est directement la vie divine. Donc : c'est la vie vivante qui se trouve transformée; et un Etre fixe et arrêté, voilà la *forme* qu'elle prend au cours de cette transformation; ou encore : *la transformation de la vie immédiate en un Etre fixe et mort,* tel est le caractère fondamental recherché de cette transformation que le Concept fait subir à l'existence. Cette présence fixe est le caractère de ce que nous appelons *le monde*; aussi le Concept est-il proprement le créateur du monde en transformant, conformément à son caractère interne, la vie divine en un Etre fixe, et c'est pour le Concept et dans le Concept qu'il y a un monde, celui-ci étant la manière dont la vie apparaît nécessairement dans le Concept; mais au-delà du Concept, c'est-à-dire en vérité et en soi, de toute éternité rien n'est ni ne devient, sinon le Dieu vivant en tant que tel. Le monde révèle son caractère fondamental d'être produit par le Concept, lequel à son tour n'est rien que le « en tant que » de l'Etre et de l'existence de Dieu (p. 64).

L'existence se saisit elle-même sous forme d'image, et avec un caractère qui la distingue de l'Etre. C'est là l'acte de la *réflexion.* Lorsqu'elle commence par se regarder simplement telle qu'elle est donnée, l'existence voit directement qu'elle est ceci et cela, qu'elle porte tel et tel caractère; donc, dans la réflexion sur lui-même, le savoir, en vertu de lui-même et de sa propre nature, *se divise* du fait qu'il n'est pas seulement évident à lui-même, ce qui donnerait un seul terme : mais du fait qu'il est en même temps évident à lui-même en tant que ceci et cela, ce qui donne le second terme complétant le premier, et pour ainsi dire jaillissant de lui, en sorte que la base proprement dite de la réflexion se divise en quelque sorte en deux. Telle est la loi fondamentale essentielle de la réflexion (p. 65).

Or l'objet premier et immédiat de la réflexion absolue de l'existence elle-même, laquelle, de par la forme du savoir s'est transformée d'une vie vivante en un Etre fixe, ou en un *monde,* cet objet premier de la réflexion absolue c'est donc le monde. Ce monde, par suite de la forme interne de la réflexion qui vient

d'être déduite, ne peut que se rompre et se diviser dans la réflexion.

La réflexion est absolument libre et autonome. S'il n'y a pas réflexion, rien n'apparaît; mais si l'on réfléchit à l'infini de réflexion en réflexion, comme cela peut aussi bien se faire en vertu de cette même liberté, à chaque réflexion nouvelle le monde doit ressortir sous une nouvelle forme et continuer ainsi, au cours d'un temps infini qui n'est lui aussi pareillement engendré que par la liberté absolue de la réflexion, à se modifier et à revêtir des formes à l'infini, et à s'écouler comme une diversité infinie. De même que le Concept en général s'est révélé créateur du monde, de même le libre fait de la réflexion se révèle ici créateur de la diversité, et d'une diversité infinie, dans le monde (p. 66).

Récapitulons : la conscience, ou encore nous-mêmes, est l'existence divine elle-même, et ne fait qu'un avec elle (p. 66). Elle se saisit dans cet être, et devient par là conscience; et son propre Etre, ou encore le véritable Etre divin, devient pour elle le monde. Dans la conscience, la vie divine se transforme irréparablement en un monde fixe; mais en outre toute conscience est un acte de réflexion; or l'acte de réflexion *divise* irréparablement ce monde en une infinité de formes, que l'on ne peut jamais concevoir dans leur totalité complète, et dont par conséquent il ne peut jamais accéder à la conscience qu'une série finie (p. 67).

De même que notre œil sensible est un prisme dans lequel l'éther du monde matériel, qui en soi est parfaitement égal, pur et sans couleur, se réfracte en couleurs variées à la surface des choses, de même que nous ne pouvons voir l'éther incolore, mais nous pouvons le penser incolore, de même en est-il pour la vie spirituelle, et pour notre œil spirituel. *Ce que vous voyez,* nous dit Fichte, *vous l'êtes vous-mêmes éternellement.* Mais vous n'êtes pas tels que vous le voyez, pas plus que vous ne le voyez tel que vous êtes. Vous l'êtes de façon immuable, pure, sans couleur et sans forme. Seule la réflexion, qui est également vous-mêmes, et que pour cette raison vous ne pouvez écarter de vous, elle seule le réfracte en rayons et en formes infinis. Sachez donc que ce n'est pas en soi, mais seulement dans votre réflexion qui est votre œil spirituel que cela se réfracte et prend forme, la forme du divers; élevez-vous donc au-dessus de cette apparence — que l'on ne peut pas plus supprimer dans la réalité que les couleurs dans l'œil matériel —, élevez-vous par-dessus cette apparence jusqu'à la pensée (p. 68).

Voilà la réponse à la question posée : d'où provient donc, puisque l'Etre en soi ne peut être que pure unité, immuable et invariable, et apparaît avec évidence comme tel à la pensée,

d'où vient donc que pourtant y interviennent le changement et l'instabilité que la conscience réelle y trouve ? L'Etre, il est vrai, est en soi Unité, l'Etre divin unique; et celui-ci seul est la vraie réalité en toute existence et le demeure pour l'éternité. Cet Etre unique, *la réflexion le morcelle en une variété infinie de formes.* Ce morcellement est absolument primitif et ne saurait être supprimé dans la conscience réelle. Aucune spéculation qui se comprend elle-même n'ira s'aviser de vouloir supprimer cette expérience. Mais, au moyen de l'examen des diverses lois de la réflexion, les propriétés générales de ces formes de l'Unique réel engendrées par le morcellement peuvent être déduites à priori; et une philosophie systématique a le devoir et la nécessité de le faire, de façon absolument exhaustive et complète. Ainsi de la loi de la réflexion on peut déduire avec une complète évidence la matière dans l'espace, le temps et la façon dont la substance qui porte la conscience et qui en soi ne peut être qu'Une, se morcelle en un système d'individus différents qui semblent aussi autonomes (p. 69).

L'existence divine est purement et simplement par soi, et nécessairement lumière, c'est-à-dire lumière intérieure et spirituelle. Cette lumière se *disperse* et se *fragmente* en une infinité de rayons variés, et de cette façon, en ces rayons isolés, devient étrangère à elle-même et à sa source première (5e *Conf.*, p. 71). Mais cette même lumière est capable aussi de sortir de cette dispersion et de se concentrer à nouveau, de se saisir en tant qu'Une, et de se comprendre comme ce qu'elle est en soi — comme existence et révélation de Dieu (p. 72). Dans sa troisième et quatrième conférence, Fichte a voulu observer la transformation de l'Etre en soi, le seul possible et immuable, en un Etre différent, varié et changeant, de manière à accéder au point où se fait cette transformation et à la voir s'opérer sous nos propres yeux. Nous avons trouvé ceci : en premier lieu, de par le caractère du savoir en général qui n'est qu'une simple image d'un Etre donné et subsistant indépendamment de lui, ce qui en soi et en Dieu est pure vie et activité a été transformé en un Etre fixe, ou en un monde en général. Deuxièmement, en outre, de par la loi fondamentale de la réflexion, ce monde qui pour le pur savoir est simple a reçu des caractéristiques et des formes nouvelles et est devenu un monde particulier, infiniment diversifié et se déroulant en un flot sans fin de formes renouvelées (p. 72).

Nous *sommes* la vie immédiate de Dieu, et cependant, de cette vie immédiate, *nous ne savons rien.* Notre être-en-Dieu, bien qu'il puisse toujours être nôtre en sa racine, nous demeure pourtant éternellement *étranger.* Dieu a beau être là lui-même derrière toutes ces formes, nous ne le voyons pas, mais ne voyons

jamais que son enveloppe; nous le voyons sous forme de pierre, d'herbe, d'animal. Toujours la forme nous voile l'essence. Lève-toi, nous dit Fichte, au point de vue de la religion, et tous les voiles disparaissent; le monde disparaît à tes yeux avec son principe mort, et la divinité elle-même rentre en toi sous sa forme première et primitive, comme vie, comme ta propre vie (p. 81).

Mais le point de vue de la Science — de la gnose — est encore supérieur à celui de la Religion. La Science embrasse tous les points de transformation de l'Un en un divers, et de l'Absolu en un relatif, complètement, dans leur ordre et leurs rapports mutuels; elle peut partout, et à partir de chaque point de vue isolé, *ramener* selon la loi tout divers à l'unité, ou déduire de l'unité tout divers. La Science dépasse l'aperçu que donne déjà la Religion, à savoir que tout divers est radicalement fondé dans l'Un et doit y être ramené. La Science parvient à comprendre le comment de ce rapport; pour elle devient génétique ce qui pour la religion n'était qu'un fait absolu (p. 82).

Le lecteur aura reconnu, dans ce bref exposé de quelques-uns des thèmes fondamentaux du système de Fichte, d'après ses conférences publiques, certaines thèses déjà exprimées dans les Upanishad, chez Plotin, chez les gnostiques chrétiens, chez Jean Scot Erigène.

L'Absolu est l'Un. Mais l'Absolu est Savoir, Conscience, Réflexion. L'Absolu, l'Un se connaît, se réfléchit, et ainsi naît la seconde hypostase, le *Noûs*. « L'Un n'est pas l'Intellect. Comment engendre-t-il l'Intellect ? Parce qu'il voit en se tournant vers lui-même; et cette vue, c'est l'Intellect. » (PLOTIN, *Enn.*, V, 1, 7.) Cet Intellect est le monde intelligible. « Il a eu l'audace de s'écarter de l'Un... » (*Enn.*, VI, 9, 5.) Il y a, au sein du monde intelligible, une *apostasis*, un schisme, une division. L'Intellect se disperse, il est principe de dispersion. « C'est que l'Intellect ne contemple pas un objet unique; car, même lorsqu'il contemple l'Un, l'Intellect ne le contemple pas comme on contemple un objet un... Il commence bien par un objet, mais il n'en demeure pas là; et, sans s'en apercevoir, il devient multiple, comme appesanti; il se déploie, voulant posséder tous les êtres (il eût été meilleur pour lui de ne pas le vouloir; car ainsi il devient le second principe)... » (*Enn.*, III, 8, 8.)

C'est en se retournant vers soi, dans la réflexion, que l'Un engendre le *Noûs*, qui est principe de diversification, mais cette réflexion constitue déjà un schisme, une *Trennung* dira Fichte, *Trennung* et *Entzweiung* reprendra Hegel. La conscience est principe de division. Comme dans la Kabbale, où la sephira *Bina*, l'Intelligence est aussi celle qui divise et qui différencie. L'intelligence, la conscience, la réflexion, est au principe du

d'où vient donc que pourtant y interviennent le changement et l'instabilité que la conscience réelle y trouve ? L'Etre, il est vrai, est en soi Unité, l'Etre divin unique; et celui-ci seul est la vraie réalité en toute existence et le demeure pour l'éternité. Cet Etre unique, *la réflexion le morcelle en une variété infinie de formes*. Ce morcellement est absolument primitif et ne saurait être supprimé dans la conscience réelle. Aucune spéculation qui se comprend elle-même n'ira s'aviser de vouloir supprimer cette expérience. Mais, au moyen de l'examen des diverses lois de la réflexion, les propriétés générales de ces formes de l'Unique réel engendrées par le morcellement peuvent être déduites à priori; et une philosophie systématique a le devoir et la nécessité de le faire, de façon absolument exhaustive et complète. Ainsi de la loi de la réflexion on peut déduire avec une complète évidence la matière dans l'espace, le temps et la façon dont la substance qui porte la conscience et qui en soi ne peut être qu'Une, se morcelle en un système d'individus différents qui semblent aussi autonomes (p. 69).

L'existence divine est purement et simplement par soi, et nécessairement lumière, c'est-à-dire lumière intérieure et spirituelle. Cette lumière se *disperse* et se *fragmente* en une infinité de rayons variés, et de cette façon, en ces rayons isolés, devient étrangère à elle-même et à sa source première (5e *Conf.*, p. 71). Mais cette même lumière est capable aussi de sortir de cette dispersion et de se concentrer à nouveau, de se saisir en tant qu'Une, et de se comprendre comme ce qu'elle est en soi — comme existence et révélation de Dieu (p. 72). Dans sa troisième et quatrième conférence, Fichte a voulu observer la transformation de l'Etre en soi, le seul possible et immuable, en un Etre différent, varié et changeant, de manière à accéder au point où se fait cette transformation et à la voir s'opérer sous nos propres yeux. Nous avons trouvé ceci : en premier lieu, de par le caractère du savoir en général qui n'est qu'une simple image d'un Etre donné et subsistant indépendamment de lui, ce qui en soi et en Dieu est pure vie et activité a été transformé en un Etre fixe, ou en un monde en général. Deuxièmement, en outre, de par la loi fondamentale de la réflexion, ce monde qui pour le pur savoir est simple a reçu des caractéristiques et des formes nouvelles et est devenu un monde particulier, infiniment diversifié et se déroulant en un flot sans fin de formes renouvelées (p. 72).

Nous *sommes* la vie immédiate de Dieu, et cependant, de cette vie immédiate, *nous ne savons rien*. Notre être-en-Dieu, bien qu'il puisse toujours être nôtre en sa racine, nous demeure pourtant éternellement *étranger*. Dieu a beau être là lui-même derrière toutes ces formes, nous ne le voyons pas, mais ne voyons

jamais que son enveloppe; nous le voyons sous forme de pierre, d'herbe, d'animal. Toujours la forme nous voile l'essence. Lève-toi, nous dit Fichte, au point de vue de la religion, et tous les voiles disparaissent; le monde disparaît à tes yeux avec son principe mort, et la divinité elle-même rentre en toi sous sa forme première et primitive, comme vie, comme ta propre vie (p. 81).

Mais le point de vue de la Science — de la gnose — est encore supérieur à celui de la Religion. La Science embrasse tous les points de transformation de l'Un en un divers, et de l'Absolu en un relatif, complètement, dans leur ordre et leurs rapports mutuels; elle peut partout, et à partir de chaque point de vue isolé, *ramener* selon la loi tout divers à l'unité, ou déduire de l'unité tout divers. La Science dépasse l'aperçu que donne déjà la Religion, à savoir que tout divers est radicalement fondé dans l'Un et doit y être ramené. La Science parvient à comprendre le comment de ce rapport; pour elle devient génétique ce qui pour la religion n'était qu'un fait absolu (p. 82).

Le lecteur aura reconnu, dans ce bref exposé de quelques-uns des thèmes fondamentaux du système de Fichte, d'après ses conférences publiques, certaines thèses déjà exprimées dans les Upanishad, chez Plotin, chez les gnostiques chrétiens, chez Jean Scot Erigène.

L'Absolu est l'Un. Mais l'Absolu est Savoir, Conscience, Réflexion. L'Absolu, l'Un se connaît, se réfléchit, et ainsi naît la seconde hypostase, le *Noûs*. « L'Un n'est pas l'Intellect. Comment engendre-t-il l'Intellect ? Parce qu'il voit en se tournant vers lui-même; et cette vue, c'est l'Intellect. » (Plotin, *Enn.*, V, 1, 7.) Cet Intellect est le monde intelligible. « Il a eu l'audace de s'écarter de l'Un... » (*Enn.*, VI, 9, 5.) Il y a, au sein du monde intelligible, une *apostasis*, un schisme, une division. L'Intellect se disperse, il est principe de dispersion. « C'est que l'Intellect ne contemple pas un objet unique; car, même lorsqu'il contemple l'Un, l'Intellect ne le contemple pas comme on contemple un objet un... Il commence bien par un objet, mais il n'en demeure pas là; et, sans s'en apercevoir, il devient multiple, comme appesanti; il se déploie, voulant posséder tous les êtres (il eût été meilleur pour lui de ne pas le vouloir; car ainsi il devient le second principe)... » (*Enn.*, III, 8, 8.)

C'est en se retournant vers soi, dans la réflexion, que l'Un engendre le *Noûs*, qui est principe de diversification, mais cette réflexion constitue déjà un schisme, une *Trennung* dira Fichte, *Trennung* et *Entzweiung* reprendra Hegel. La conscience est principe de division. Comme dans la Kabbale, où la sephira *Bina*, l'Intelligence est aussi celle qui divise et qui différencie. L'intelligence, la conscience, la réflexion, est au principe du

De divisione naturae (c'est, on le sait, le titre de l'ouvrage de Jean Scot Erigène).

Cette idée de *Trennung*, d'*Entzweiung*, responsable de la multiplicité au moins apparente du réel, cette idée que nous retrouverons chez Schelling et chez Hegel, est une très vieille idée puisqu'elle se trouve déjà chez Plotin, chez certains gnostiques. Elle se trouve dans la gnose juive, la Kabbale. A la racine des choses, il y a un schisme. La multiplicité des êtres ne procède pas d'une création réelle et positive, mais d'une division, d'un morcellement [8].

Le monde est le produit de la réflexion. Dans cette apparence de la multiplicité, de la diversité, nous sommes aliénés, puisque nous sommes dupes de cette diversité apparente. Il faut l'intervention de la sagesse, l'enseignement du sage — qu'il s'appelle Plotin, Spinoza, ou Fichte — pour nous délivrer de cette apparence, et de notre fausse opinion; pour nous conduire à la Science, à la gnose. Par la Science, nous surmontons l'illusion du multiple, nous ôtons « le voile », et nous reconnaissons qui nous sommes, d'où nous venons, où nous avons été jetés, et vers quel lieu nous aspirons à retourner. Nous reconnaissons que cette Substance divine, nous la sommes. Cela, l'Absolu, tu l'es toi aussi. Dieu nous apparaît au premier abord comme étranger, parce que nous sommes comme exilés de sa vie. Nous ne connaissons plus Dieu que dans ces formes qu'il a prises — pierre, arbre ou animal. Par la gnose nous opérons la *conversion* qui nous détourne du point de vue illusoire du multiple et nous retourne vers la vérité de l'Un, que nous sommes. Tous les voiles disparaissent. Le monde disparaît à nos yeux avec « son principe mort ».

Dieu étranger, voile de l'illusion, présence de Dieu dans la pierre, dans l'arbre, dans la bête; le monde œuvre d'un principe mort : tous ces thèmes, toutes ces expressions, nous les connaissons; nous les avons vus et lus dans les Upanishad, dans les systèmes gnostiques, dans le néo-platonisme. Le mouvement même de la pensée de Fichte tient à la fois du néo-platonisme et de la gnose. Néo-platonicienne la doctrine de la procession et

8. Cf. par exemple la lettre de Fichte à Reinhold, citée par X. Léon, *Fichte et son temps*, II, p. 348, en note : Und so ist mir das Wesen des Endlichen zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolut zeitlosen Unendlichen, mit absoluter Identität der Subjectivität und Objectivität, und aus einer Trennung der beiden letzteren und ins Unendliche fortgesetzten Analyse des Unendlichen. In jener Analyse besteht das Zeitleben; und die Trennung in Subject und Object, welche beide allein noch durch intellectuelle Anschauung zusammengehalten werden, ist der Ausgangspunckt dieses Zeitlebens (*SW*, II Bd, p. 507).

de la conversion. Gnostique, comme nous le verrons, l'interprétation du Nouveau Testament, la haine du judaïsme et de l'Ancien Testament. Gnostique la théorie des rapports entre la Science et la « religion ». Gnostique et néo-platonicienne à la fois la théorie de l'identité substantielle du moi humain et de l'Absolu.

Le salut, chez Fichte, comme chez Plotin et comme chez les gnostiques, est le résultat d'un mouvement de *retour* à l'Un, de retour à l'existence antérieure. L'âme, en se recueillant, en se détachant du multiple, de l'illusoire, en revenant à elle-même, en se connaissant elle-même, en reconnaissant qui elle est, divine, l'âme retourne à l'Un. C'est par la naissance dans le monde que nous sommes aliénés dans l'illusion du multiple. Il faut opérer le retour, l'*épistrophê*; cette conversion, ce retour à l'Un réalise, de soi, par soi, le salut. Il n'est évidemment pas question, dans la doctrine de Fichte, pas plus que dans celle de Plotin, de grâce surnaturelle, puisqu'il n'y a pas, entre l'Absolu et les êtres multiples qui tendent à retourner à lui, ces relations de dialogue, de Je à Tu, de personne à personne, qui ne sont possibles que dans une métaphysique de la création, où Dieu est « le tout autre », créateur des personnes, où les personnes sont créées, et non parcelles de la substance divine :

« Ce qui est dispersé dans la diversité des êtres est comme une eau épanchée, répandue et éparpillée; la concupiscence qui porte à aimer ceci et cela et mainte chose l'empêche d'aimer, et désirant partout retrouver le pays natal, il ne le retrouve nulle part. Cette dispersion est notre nature propre, celle que nous donne la naissance. Pour cette raison, le retour de l'âme vers l'Un qui ne vient jamais spontanément à l'idée, mais doit être opéré avec effort, apparaît comme un *recueillement* de l'âme et un *retour* de celle-ci sur elle-même... [9]. »

« Ce recueillement sévère et ce retour de l'âme sur elle-même, c'est l'unique condition moyennant laquelle la vie bienheureuse peut nous être donnée; mais à cette condition, elle nous sera donnée immanquablement et infailliblement. » (p. 23.)

Cette opération qui conduit au salut, cette conversion, consiste tout simplement à nous délivrer de l'illusion du multiple et de l'existence individuelle autonome. Il ne s'agit pas de nous ajouter quelque chose, mais d'*ôter* ce qui nous masque la connaissance, ce qui fait obstacle à la gnose, le principe d'individuation, le voile de maya. C'est ce que dit Plotin [10]. C'est aussi ce que nous enseigne Fichte :

« Cette initiation (à la vie bienheureuse) peut se résumer en

9. J. G. Fichte, *Die Anweisung...*, p. 22-23, trad. fr., p. 111.
10. Cf. textes cités, p. 344.

une remarque unique : on ne demande en effet nullement à l'homme de se créer l'Eternel, ce que d'ailleurs il ne saurait nullement faire; celui-ci est sans cesse en lui et autour de lui : l'homme n'a qu'à *rejeter ce qui est passager* et périssable et à quoi la vie véritable ne peut jamais s'unir; sur quoi l'Eternel, avec toute sa béatitude, viendra aussitôt à lui. Acquérir la béatitude, nous ne le pouvons; mais *rejeter* notre misère, nous en avons le pouvoir, et aussitôt *d'elle-même* la béatitude prendra sa place. La béatitude consiste, comme nous l'avons vu, à reposer et demeurer dans l'Un : la misère, à être *dispersé* dans le *divers* et la variété; dès lors, devenir heureux, c'est ramener notre amour de la diversité à l'Un. » (p. 23.)

La doctrine qui est la sienne, Fichte croit la retrouver dans le Quatrième Evangile. Elle est, écrit Fichte, la doctrine du christianisme tel que l'offre encore maintenant à nos yeux le document qui en représente la forme la plus authentique, et la plus pure, l'Evangile selon Jean; et cette doctrine y est même exposée avec les mêmes images et expressions dont nous nous servons aussi (6e *Conf.*, p. 86). Fichte considère l'évangéliste Jean comme « le seul qui enseigne le christianisme authentique ». Paul et son parti, auteurs du système chrétien opposé, restèrent juifs à demi et laissèrent tranquillement subsister l'erreur fondamentale du judaïsme, ainsi que du paganisme (p. 86).

Cette erreur fondamentale, c'est l'idée de création :

« De l'ignorance de la doctrine établie jusqu'ici par nous est née l'hypothèse d'une Création; erreur fondamentale absolue de toute fausse métaphysique, de toute fausse doctrine religieuse; et en particulier principe premier du judaïsme et du paganisme. Contraints de reconnaître l'unité et immutabilité absolue de l'Etre divin en soi, mais ne voulant pas abandonner non plus l'existence autonome et véritable des choses finies, ils ont fait sortir celles-ci de celui-là par un acte d'arbitraire absolu : ce qui en premier lieu vicia dans son fondement leur notion de la divinité et lui conféra un caractère arbitraire qui pénètre tout leur système religieux; qui ensuite a renversé pour toujours la raison et transformé la pensée en une imagination rêveuse; — car une Création ne saurait être pensée pour de bon — ce qu'on appelle être réellement pensée — et jamais personne ne l'a pensée. En particulier, pour ce qui est de la doctrine religieuse, le fait de poser une Création est le premier critère de fausseté; le rejet d'une telle Création, au cas où cette dernière aurait été posée par une doctrine religieuse antérieure, est le premier critère de la vérité de la nouvelle doctrine. Le christianisme, et en particulier celui qui le connaît à fond, ce Jean dont nous parlons, se trouvait dans ce dernier cas : la

religion juive existante avait posé une telle Création. Au commencement, Dieu créa : ainsi débutent les livres saints de cette religion; non, dit Jean, opposant une contradiction directe, et commençant par le même mot, mais remplaçant au même endroit le second mot faux par le mot juste, pour souligner la contradiction; non, au commencement, au même commencement dont il est question là, c'est-à-dire primitivement et avant aucun temps, Dieu ne créa pas, il n'y eut pas besoin de création; — mais tout était déjà — déjà était le Verbe — et c'est celui-ci seulement qui fit toute chose [11]. »

Le Concept, ou le Verbe, est l'unique créateur du monde en général et, de par les *divisions* données dans son essence, le créateur de la diversité infinie qui se rencontre dans le monde. Tel est l'enseignement du prologue de Jean — selon Fichte.

Dans l'existence divine immédiate était la vie, le fondement le plus profond de toute existence vivante, substantielle, mais demeurant éternellement cachée au regard; et cette vie chez l'être humain réel devint lumière, réflexion consciente (p. 91).

Mais ce qu'il y a d'absolument vrai et d'éternellement valable dans l'introduction de l'Evangile de Jean s'arrête là. A partir de là commence ce qui n'est valable que pour l'époque de Jésus et de la fondation du christianisme... C'est-à-dire l'affirmation historique, nullement métaphysique, que cette existence absolument immédiate de Dieu, le Savoir ou Logos éternel, pur et net, tel qu'il est en lui-même sans aucun mélange d'obscurité ou de ténèbres, et sans aucune limitation individuelle, s'est montré dans l'existence d'une personnalité humaine concrète, en ce Jésus de Nazareth qui apparut à telle et telle époque déterminée, enseignant dans le pays juif, et, selon l'expression de l'Evangile, s'est fait chair en lui (p. 92). Fichte, comme Spinoza, pense qu'il n'est pas nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair : *Ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in Mente humana, omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum* (*Epist*, LXXIII). On se rappelle ce texte célèbre du septième livre des *Confessions*, où Augustin raconte ce qu'il a lu, et ce qu'il n'a pas lu, dans « certains livres des platoniciens » : « Et là j'ai lu, non en propres termes, mais dans un sens tout semblable, appuyé de quantité de raisons de toutes sortes, « qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe « était en Dieu et le Verbe était Dieu... » Mais que « le Verbe

11. J. G. Fichte, *Die Anweisung*, F. Meiner Verlag, p. 89-90, trad. M. Rouché, p. 186-187.

« se soit fait chair et ait habité parmi nous », cela je ne l'y ai pas lu... »

Fichte impute à Jésus sa propre doctrine, comme le font toujours les gnostiques : l'enseignement qui est celui du *Système de la Science*. Apercevoir *l'unité absolue de l'existence humaine et divine* est bien certainement la connaissance la plus profonde à laquelle l'homme puisse s'élever, écrit Fichte, qui ajoute : Elle ne s'est rencontrée nulle part avant Jésus (p. 93) [12]. Cette doctrine, faut-il objecter à Fichte, se trouvait enseignée avant Jésus, dans la tradition métaphysique de l'Inde. Mais elle n'est pas enseignée par le christianisme. Jésus enseigne que lui et son Père ne font qu'un. Mais c'est confondre création et génération que d'appliquer cette proposition à l'homme. Le Père et le Fils sont un, parce que le Fils est engendré. L'homme est aussi convié à cette union à Dieu, mais par don, par grâce, par adoption, non par nature ni par essence. Il faut une divinisation, une *théiôsis*, une adoption, pour que cela soit possible à l'homme. Il ne lui suffit pas de retourner à sa patrie antérieure, à son essence, car l'homme n'est pas d'essence divine, il n'est pas parcelle de la substance divine. Fichte, comme tous les gnostiques, comme Hegel, confond création et génération, et comprend la création sur le mode de la génération. La doctrine de l'identité essentielle entre l'homme et l'Absolu est précisément ce que toute la pensée chrétienne des premiers siècles a combattu et critiqué, comme nous l'avons vu. Entre la création et la divinisation, le christianisme établit la médiation de la grâce. La création est grâce, et l'adoption aussi est grâce. L'homme n'est pas naturellement d'essence divine. Fichte, comme Hegel et Schelling, ignore radicalement la dimension propre du christianisme, qui est le surnaturel.

Schelling.

Avec Schelling, nous sommes de nouveau plongés dans la grande tradition de la philosophie païenne. On retrouve chez Schelling des thèmes dont nous avons lu l'expression dans les Upanishad, chez les présocratiques, chez Plotin et chez les gnostiques. Franchement, et sans réticence, Schelling reprend l'antique thème théogonique qui se retrouve, transformé, dans

12. Cf. aussi le supplément à la sixième conférence, p. 179 : « Jésus de Nazareth a sans aucun doute possédé la connaissance la plus haute et contenant le fondement de toutes les autres vérités, de l'identité absolue de l'humanité avec la divinité. »
Fichte fait de Jésus un maître de gnose, un « initié », un théosophe.

les théosophies gnostiques. Schelling, comme Hegel, considère que le Dieu de la théologie chrétienne est « abstrait », parce qu'échappant au devenir et au tragique humain. Il manque de « vitalité ». Il n'est pas suffisamment « vivant ». C'est dans l'anthropomorphisme que Schelling, et, après lui, Hegel, chercheront à revivifier la conception juive et chrétienne de Dieu, en faisant exactement le chemin inverse de celui qu'avait parcouru la théologie biblique, qui avait cherché à libérer la conception de l'Absolu de toutes les analogies et représentations anthropomorphiques qui régnaient dans les théogonies et théomachies égyptiennes et babyloniennes.

La théogonie, la genèse de l'Absolu, selon Schelling, s'opère par une prise de conscience progressive, une différenciation, une séparation, un schisme.

Nous pouvons, dit Schelling, penser l'Etre originel de deux façons :

« Nous pouvons, en premier lieu, penser cet Etre comme existant tel qu'il est de toute éternité et, par conséquent, comme n'ayant jamais varié et comme invariable. Telle est la conception courante de Dieu, celle de la religion dite rationnelle et de tous les systèmes abstraits. Il n'en reste pas moins que plus nous accentuons le caractère abstrait de cette conception, plus Dieu perd pour nous en vitalité, moins il nous apparaît comme un être personnel, réel, vivant au sens propre du mot, c'est-à-dire comme nous. Si nous avons besoin d'un Dieu que nous puissions considérer comme un être tout à fait vivant et personnel, nous devons le considérer du point de vue humain, nous devons admettre que sa vie présente la plus grande analogie avec la vie humaine, qu'il n'a pas seulement un être éternel, mais aussi un devenir éternel, bref qu'il a tout en commun avec l'homme, sauf la dépendance (Hippocrate). »

A la conception « abstraite » de Dieu, Schelling oppose la sienne :

« *Dieu se fait lui-même,* et s'il est certain qu'il se fait lui-même, il est également certain qu'il n'a pu toujours être ce qu'il est, qu'il n'a pas toujours existé à l'état parfait et achevé, car s'il en était ainsi, il n'aurait pas besoin de se faire. Quel est donc l'état premier dans lequel se trouve cet être originel qui n'a rien avant lui et rien en dehors de lui ?

« Toute existence vivante débute par l'inconscience, par un état où tout se trouve encore indivisé, indifférencié, les éléments dont se compose ce tout s'explicitant et se différenciant seulement par la suite. Cet état est caractérisé par l'absence d'une *conscience capable de séparer, de diviser, de distinguer.* C'est également ainsi que commence la vie divine. Elle contient tout, elle est une infinie plénitude formée aussi bien par l'égal que

par l'inégal, mais une plénitude d'où toute distinction est absente. Dieu n'existe encore que dans un état de calme méditation sur lui-même, sans s'extérioriser ni se révéler... Tout le processus de la création du monde, qui se poursuit toujours sous la forme du processus vital dans la nature et dans l'histoire, n'est pas autre chose que le processus à la faveur duquel *Dieu prend de plus en plus conscience de lui-même,* le processus de sa personnalisation progressive. » Dieu « commence par être plongé dans l'obscurité, et la clarté jaillit seulement de la nuit de son être ». « L'éveil de sa conscience commence par la séparation d'avec lui-même, par son opposition à lui-même [13]. »

L'histoire comme totalité est une Révélation de l'Absolu à lui-même, une révélation progressive. *Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten...* [14]. « Pour passer de l'inconscience à la conscience de soi, Dieu s'oppose la nature comme l'image où il s'extériorise [15]. »

A la racine des choses, au principe de la « création », il y a un schisme, une division, comme chez Fichte, comme dans le Zohar, comme chez Plotin et Valentin : une *apostasis.* « La raison de l'existence des choses finies est dans leur séparation absolue de l'Infini [16]. » « On ne saurait trop insister sur la grande importance d'une philosophie qui... met à sa base... le principe du péché originel, au sens le plus général du mot. » (p. 200.) « La consécution des choses à partir de Dieu est une auto-révélation de Dieu [17]. » Schelling évoque « le désir que l'éternellement Unique éprouve de s'engendrer lui-même » (p. 247). Le mal était donc nécessaire pour la révélation de Dieu (p. 260) [18].

Dans tel texte de Schelling, on entend l'écho des spéculations des premiers philosophes grecs : « Toute essence, tout être, en effet, ne peut se manifester qu'au moyen de son contraire : l'amour au moyen de la haine, l'unité au moyen de la lutte. S'il n'y avait pas de séparation entre les principes, l'unité ne pourrait pas montrer sa toute-puissance; s'il n'y avait pas de discorde, l'amour ne pourrait jamais devenir réalité [19]. » « Le

13. SCHELLING, *Conférences de Stuttgart, Stuttgarter Vorlesungen,* trad. fr. S. JONKÉLÉVITCH, SCHELLING, *Essais,* Paris, Aubier, 1946, p. 314 sq.
14. *Syst. des transcent. Idealismus,* 1800, p. 603.
15. X. LÉON, *Fichte et son temps,* II, 1924, p. 420.
16. SCHELLING, *Philosophie et Religion,* trad. cit., p. 198.
17. SCHELLING, *Nature de la liberté humaine,* trad. cit., p. 235.
18. Voir à ce propos le beau livre de M. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* Paris, 1933.
19. SCHELLING, *Nature de la liberté humaine,* trad. cit., p. 261.

mal en effet n'est pas autre chose que le stimulant capital, originel, de l'existence. » (p. 265.)

« De l'Absolu au Réel il n'y a pas de transition continue, l'origine du monde sensible ne peut être conçue que comme le résultat d'une rupture totale avec l'Absoluité, d'un saut... Les choses ne peuvent avoir leur explication que dans leur *éloignement* de l'Absolu, dans leur rupture avec lui.

« Cette théorie, aussi claire et simple que sublime, est aussi la vraie théorie platonicienne, telle qu'elle est exposée dans celles de ses œuvres qui portent la plus pure et la moins méconnaissable empreinte de son esprit. C'est seulement à la suite de sa rupture avec le modèle que l'âme, d'après Platon, perd sa première félicité et naît dans cet Univers temporel par lequel elle se trouve séparée du vrai. Des théories plus ésotériques des mystères grecs, auxquelles on trouve chez Platon des références assez claires, attribuaient l'origine du monde sensible, non à la *création,* comme le faisait la religion populaire, qui voyait dans ce monde un produit positif de l'Absoluité, mais à une *chute,* à une rupture avec celle-ci. C'est sur cette conception qu'était fondé son enseignement pratique, d'après lequel l'âme, la divinité déchue qui est dans l'homme, doit, autant que possible, être libérée de tout rapport, de toute communauté avec le corps et, une fois morte à la vie sensible, retourner à l'Absolu et participer de nouveau à la contemplation du modèle [20]. »

« Le Mal peut-il finir, et comment ? La Création a-t-elle un but, et, si oui, pourquoi n'est-il pas atteint directement, pourquoi la perfection n'existe-t-elle pas dès le commencement ? A cela il n'y a pas d'autre réponse que celle que nous avons déjà donnée : parce que Dieu est une Vie, et non un être. Toute vie a son sort et est sujette à la souffrance et au devenir. C'est à ce sort que Dieu s'est volontairement soumis, car, pour devenir personnel, il a commencé par séparer le monde de la lumière du monde des ténèbres. L'être ne devient perceptible que dans le devenir... Sans la conception d'un Dieu soumis aux souffrances humaines, qui est commune à toutes les religions et à tous les mystères des temps anciens, toute l'histoire devient inintelligible. La Bible elle-même distingue des périodes dans la révélation, et voit dans un avenir éloigné le temps où Dieu sera tout dans tout c'est-à-dire complètement réalisé [21]. »

La création est une Chute, et cette Chute est elle-même la conséquence d'un Schisme, d'une Séparation au sein de l'Absolu lui-même. L'Absolu s'engendre par ce déchirement. L'existence

20. SCHELLING, *Philosophie et Religion,* trad. cit., p. 195-196.
21. SCHELLING, *Nature de la liberté humaine,* trad. cit., p. 290.

des âmes dans les corps provient elle-même de la Chute antérieurement commise, au niveau du monde intelligible. Comme Origène, Schelling prétend retrouver cette doctrine dans l'Ecriture elle-même !

« La question de l'origine de la matière est une des questions les plus troublantes de la philosophie. Aucune philosophie dogmatique n'a encore surmonté l'alternative consistant à la considérer soit comme indépendante de Dieu, comme une entité qui en est différente ou lui est même opposée, ou comme l'effet de cette entité, c'est-à-dire comme dépendante de Dieu, auquel cas c'est Dieu lui-même qui devient l'auteur de la privation, des limitations et du Mal qui en résulte...

« A toutes ces incertitudes contre lesquelles la raison humaine lutte, sans pouvoir les résoudre, depuis des milliers d'années, la Sainte Ecriture apporte une solution qu'on peut considérer comme définitive : les âmes, descendues du monde intelligible dans le monde sensible, ont été condamnées, en punition de leur égoïté et pour une faute commise antérieurement à cette vie (antérieurement, non dans le temps, mais selon l'Idée), à rester enfermées dans le corps comme dans une prison et, tout en gardant le souvenir de l'accord et de l'harmonie du *vrai* Univers, à ne percevoir cet accord et cette harmonie qu'à travers les bruits sensibles du monde présent, sous la forme d'un désaccord et d'une dissonance; de même qu'elle reconnaît la vérité, non dans ce qui est ou semble être, mais dans ce qui *fut* pour elle et vers quoi elle cherche à retourner : dans la vie intelligible [22]. »

La Chute et le Schisme ont produit l'individuation des êtres, ou tout au moins l'apparence, l'illusion de l'individuation. Par la racine inconsciente de son moi, chacun est relié à l'Un, au Moi unique : c'est, dans les mêmes termes, la doctrine des Upanishad et de Plotin :

« Le moi, pour autant qu'on le pense au-delà de la conscience, n'est pas le moi individuel, il ne devient individuel qu'à partir du moment où il s'est découvert et, par conséquent, le moi pensé comme étant encore au-delà de la conscience, comme étant encore inexprimé, *est le même pour tous les individus* humains et ne devient pour chacun son moi individuel qu'une fois franchi le seuil de la conscience. Le fait que le moi situé en deçà du seuil de la conscience est le même pour tous les individus, que l'individu comme tel n'y contribue en rien, explique pourquoi, dans mes représentations du monde extérieur et indépendamment de toute expérience, je compte d'une façon absolue sur l'accord de tous les individus humains... *Mais étant devenu individuel,* étant parvenu au « je suis », par quoi commence sa vie individuelle, le moi *ne se rappelle* pas le chemin qu'il a eu à parcourir, car c'est justement la conscience qui en constitue le terme; aussi peut-on dire que le moi, désormais individuel, a parcouru ce chemin d'une façon inconsciente, sans le savoir. C'est ce qui expliquerait le caractère aveugle et nécessaire de ses représentations du monde extérieur, de même que leur universalité et leur égalité chez tous les individus. Le moi individuel ne retrouve dans sa conscience que des traces, des vestiges de ce chemin, et non le chemin lui-même. C'est pourquoi il incombe à la science et, précisément, à la première des sciences, à la philosophie, la tâche de *faire refaire ce chemin* à l'individu conscient et d'une façon consciente, de faire en sorte qu'il se *redécouvre* pour ainsi dire, mais consciemment cette fois. Ou encore : la tâche de la philosophie consiste à *faire de nouveau parcourir* à l'individu le chemin qui l'a conduit de la phase où il était ce que nous avons appelé « hors de lui » à celle où il s'est retrouvé en possession de la plus haute conscience. La philosophie n'est ainsi pour l'individu qu'une sorte d'*anamnèse,* de *remémoration* de ce qu'il a fait et subi dans son existence universelle (pré-individuelle) : conclusion qui coïncide avec certaines idées platoniciennes bien connues (bien que celles-ci aient en partie un sens différent) [23].

Exactement comme chez Plotin, la sagesse ne consiste pas à ajouter quelque chose à l'homme, mais à lui enlever ce surplus, ce *prostethen* dont parle Plotin (cf. p. 344), cet élément surajouté qui lui vient de la matière, du corps, et qui lui donne l'illusion de l'existence individuelle et particulière :

« En ce qui concerne l'homme, la philosophie vise moins à lui donner quelque chose qu'à l'écarter autant que possible de tout le côté accidentel dont il est redevable à son corps, au monde phénoménal, à la vie des sens, pour le ramener à sa source originelle. C'est pourquoi toute initiation à la philosophie non précédée de cette purification ne peut être que négative... [24]. »

« Si l'association de l'âme et du corps (et c'est ce qu'on appelle individualité proprement dite) est la conséquence d'une négation résidant dans l'âme elle-même et un châtiment, l'âme ne sera nécessairement éternelle, c'est-à-dire vraiment immortelle, que dans la mesure où elle aura réussi à se libérer de cette négation. » (p. 216.)

22. SCHELLING, *Philosophie et Religion,* trad. cit., p. 204.

23. SCHELLING, *Pour l'histoire de la philosophie,* in *Essais,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, p. 434-435.

24. SCHELLING, *Philosophie et Religion,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, p. 186.

Le but suprême de tous les esprits « consiste par conséquent dans leur libération totale du corps et de tout rapport avec la matière » (p. 217).

Comme chez Origène, le retour des âmes à leur origine céleste entraîne l'abolition du monde de la matière, du corps, et du multiple :

« Si le monde sensible existe seulement dans les esprits qui le contemplent, le retour des âmes à leur origine et leur séparation du concret signifient la dissolution du monde sensible et sa disparition dans le monde des esprits. A mesure que l'âme se rapproche de son Centre, elle avance vers ce but qu'elle poursuit, car les astres eux-mêmes sont sujets aux transformations et aux passages d'états inférieurs à des états supérieurs. » (p. 218.)

Ainsi l'Histoire constitue un Cycle : le multiple procède de l'Un, par suite d'une apostasie, d'une séparation, d'une chute; les âmes préexistantes descendent dans des corps où elles sont prisonnières; puis, grâce à la gnose, elles retournent à leur antique patrie : elles redeviennent ce qu'elles sont; elles se ressouviennent de leur essence divine; elles savent que toutes ensemble elles ne font qu'Un; elles se délivrent des liens du corps et de la matière. Elles retournent à l'Un dont elles n'ont jamais, par la racine d'elles-mêmes, été séparées complètement:

« L'histoire est un poème épique, sorti de l'esprit de Dieu. Ses deux principales parties sont : celle qui représente le départ de l'humanité de son Centre et sa progression jusqu'au point le plus éloigné de celui-ci, et celle qui représente son retour au Centre à partir de ce point. On peut comparer la première partie à l'Iliade, l'autre à l'Odyssée. La première est celle du mouvement centrifuge, l'autre celle du mouvement centripète. C'est ainsi que s'exprime dans l'histoire le grand dessein de toute la phénoménalité cosmique. Les idées, les esprits devaient s'éloigner de leur Centre, se particulariser dans la Nature, dans la sphère générale de la chute, pour revenir ensuite, en tant que particularisés, à l'état d'indifférence et, conciliés dans cet état, pouvoir y demeurer sans la troubler. » (p. 212.)

Hegel.

Ces thèmes théosophiques dont la Kabbale, Boehme, après les gnostiques chrétiens, avaient perpétué la tradition, se retrouvent enfin magnifiquement orchestrés chez Hegel.

Déjà en 1835 Ferdinand Christian Baur avait noté les affinités entre le système gnostique valentinien et le système

hégélien [25]. La parenté entre la Philosophie de la Religion de Hegel et la Gnose ancienne réside surtout dans un conception commune du processus par lequel Dieu, en se divisant, en s'aliénant, et en revenant à soi, s'engendre lui-même et prend conscience de soi [26].

L'Absolu est en devenir, l'Absolu est en genèse. Il se fait, il naît à lui-même, il s'engendre, dans l'histoire et par l'histoire. « De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même [27]. »

Cette genèse de l'Absolu s'opère à travers certains moments dialectiques.

L'Absolu s'aliène, se sépare, se divise. C'est par ce déchirement que l'Absolu accède à la conscience de soi. Ce déchirement, cette division, constituent un moment nécessaire dans la genèse de l'Absolu. Cette division, ce schisme, est l'œuvre de l'entendement. Souvenons-nous que, dans la Kabbale, la *Sephira* qui s'appelle *Bina*, l'Intelligence, est aussi celle qui divise les choses entre elles [28].

---

25. F. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung*, Tübingen, 1835.

26. F. Ch. Baur, *Op. cit.*, p. 681 : « Die Verwandschaft der Hegelschen Religions-Philosophie mit der alten Gnosis... besteht demnach vor allem hauptsächlich darin, dass es hier, wie dort, derselbe Process ist, durch welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Process des Sich-unterscheidens, Dirimirens und In-sich-zurükgehens, in den drei Momenten des an sich, für sich und bei sich Seyns, oder den Momenten der substanziellen absoluten Einheit, die Idee in ihrer selbst gleichen Affirmation ist, des Unterscheidens, und des Zurükgehens des Unterschiedenen zur absoluten Affirmation. Auch den gnostischen Systemen liegt die Voraussezung zu Grunde, dass Gott nur in diesem Process ein lebendiger Gott, der absolute Geist, die denkende Vernunft ist, weil das Leben nicht ohne Bewegung, das Denken nicht ohne vermittelnde Thätigkeit ist... » Sur les rapports entre l'idéalisme allemand et le christianisme, voir aussi Helmut Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, Munich, 1927, qui souligne, à propos de la création en particulier et à propos du problème du mal l'opposition des principes métaphysiques de part et d'autre.

27. Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig, 1949, p. 21. Trad. fr. J. Hyppolite, I, p. 29.

28. Cf. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, trad. cit., p. 235.

« Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé* (dies *Geschiedne*), cette non-réalité effective; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise *(sich scheidet)* et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut. L'activité de diviser *(die Tätigkeit des Scheidens)* est la force et le travail de l'Entendement, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la relation immédiate qui ne suscite aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé *(getrennt)* de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. (...) Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. *Er gewinnt seine Warheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet* [29]. »

« En examinant cette idée de *séparation,* nous voyons facilement, écrit J. Wahl, comment Hegel devance en quelque sorte par les présuppositions implicites de sa première philosophie elle-même le dernier Schelling, du moins le Schelling de *Philosophie et Religion*; et nous voyons aussi que si, pour Hegel, Dieu se fait dans le cours même de l'évolution, en même temps, si l'on peut dire, qu'il se produit de toute éternité dans un domaine intemporel, il faut peut-être ajouter que cette création ne s'explique que parce que Dieu d'abord à un moment de l'évolution s'est défait, s'est déchiré. Il y aurait un acte, à la fois péché originel cosmique et sacrifice divin, jugement par lequel Dieu s'est divisé d'avec lui-même, création du fils et en même temps création du monde... [30]. »

C'est par la médiation du négatif que l'Absolu naît à la conscience de soi. Cette aliénation de l'Essence divine, c'est la création. La création, selon Hegel, est aliénation. La Substance s'aliène, s'exile hors d'elle-même, et accède à la Conscience de soi. La Conscience de soi s'aliène elle-même et se fait Choséité.

29. HEGEL, *Phänomenologie,* Vorrede, p. 29-30, trad. fr. p. 29.
30. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* Paris, 1929, p. 134.

Cette aliénation de la Substance constitue la première étape de son devenir vers la conscience de soi [31].

« L'Esprit seulement éternel ou abstrait devient donc pour soi *un autre,* ou entre dans l'être-là, et immédiatement dans l'être-là immédiat. Il *crée* ainsi un *monde.* Ce « *créer* » est le mot de la représentation pour le concept même selon son mouvement absolu...

« Cet être pour un autre est en même temps un *monde...* [32]. »

« Le monde cependant n'est pas seulement cet esprit jeté et dispersé dans l'intégralité de l'existence et son ordre extérieur... [33]. »

La création est un moment dialectique dans la genèse de l'Absolu. « Pour qu'il soit en fait Soi et esprit, il doit d'abord devenir pour soi-même un *autre,* de même que l'essence éternelle se présente comme le mouvement d'être égal à soi-même dans son être-autre [34]. »

Dans ses leçons sur la Philosophie de la Religion, Hegel formule cette même doctrine fondamentale qui constitue ce qu'on peut appeler la théogonie hégélienne : « Le fini est un moment essentiel de l'Infini dans la nature de Dieu, et ainsi l'on peut dire : C'est Dieu lui-même qui se limite (qui se « finitise »), qui pose en lui des déterminations. Cela pourrait nous paraître indigne de Dieu; mais nous avons déjà cela dans les représentations habituelles concernant Dieu; car nous sommes habitués à croire en lui comme dans le créateur du monde. Dieu crée un monde; Dieu détermine; hors de lui, il n'y a rien à déterminer; il se détermine lui-même, en se pensant lui-même; il se pose à lui-même un autre comme vis-à-vis; lui et son monde sont deux. Dieu crée le monde de rien, c'est-à-dire qu'hors du monde il n'y a rien d'extérieur : car il est l'extériorité elle-même. Seul Dieu existe; mais Dieu seulement par la médiation de lui-même avec lui-même; il veut le fini; il le pose comme un autre et devient par là même lui-même un autre que lui-même, il devient un être fini; car il a maintenant un autre comme vis-à-vis. Mais cet être-autre est une contradiction de lui-même avec lui-même. Il est ainsi le fini contre une chose finie; mais la vérité, c'est que cette finitude n'est qu'une représentation, dans

31. HEGEL, *Phänomenologie,* p. 525 : Die *Substanz* sich ihrer selbst entäussert und zum *Selbstbewusstsein* wird; das *Selbstbewusstsein* sich seiner entäussert und zur Dingheit... macht. Die Entäusserung der Substanz, ihr werden zum Selbstbewusstsein... (tr. fr., II, p. 263).
32. *Ibid.,* p. 536, trad. fr., II, p. 276.
33. Die Welt ist aber nicht nur dieser auseinander in die Vollständigkeit und deren äussere Ordnung geworfene Geist... *Ibid.,* p. 537, trad. fr., II, p. 276.
34. *Ibid.,* p. 537, trad. fr., II, p. 276.

laquelle il se trouve lui-même. Le créer est l'activité, c'est là que se trouve la différence et là le moment du fini; cependant cette consistance du fini doit aussi se surmonter. Car elle est chose de Dieu; c'est son autre, et elle est cependant dans la détermination de l'autre de Dieu. C'est l'autre et le non-autre; elle se résout elle-même; elle n'est pas elle-même, mais un autre; elle se dirige vers l'abolition. Par là l'être-autre est complètement disparu en Dieu, et Dieu se connaît lui-même par là-même qu'il s'obtient comme un résultat de lui-même par lui-même (...) Ainsi Dieu est ce mouvement en lui-même, et seulement par là il est Dieu vivant. Mais cette consistance de la finitude ne doit pas être maintenue, mais surmontée. Dieu est le mouvement dirigé vers le fini, et par là, surmontant cette finitude, vers lui-même; dans le Moi, en tant que ce Moi finalement se surmonte, Dieu revient à lui-même, et il n'est Dieu que dans ce retour. Sans monde, Dieu n'est pas Dieu [35]. »

On retrouve dans ce texte plusieurs thèmes que nous avons déjà relevés, pour une autre époque, chez certains gnostiques, et chez Plotin. Dieu s'aliène, il devient pour soi-même un autre, et c'est dans le mouvement par lequel il s'aliène, puis se retrouve en surmontant l'aliénation, que Dieu se réalise, que Dieu est Dieu. Dieu opère en lui-même un mouvement cyclique, mais, plus que chez Plotin et Spinoza, ce mouvement cyclique est un mouvement tragique. Car Dieu s'est déchiré. Dieu n'est un Dieu vivant que dans un mouvement tragique par lequel il s'aliène et se retrouve. L'aliénation est création. Le moi individuel est un moment de l'aliénation; par le moi individuel du philosophe, l'Absolu entreprend le mouvement du retour à soi. La création du monde, la création d'êtres individuels et particuliers, sont nécessaires à l'existence, à la vie, au devenir même de Dieu. Sans le monde, écrit Hegel, Dieu n'est pas Dieu. Tous ces thèmes, qui nous sont familiers par la théosophie gnostique et néo-platonicienne, sont évidemment en contradiction absolue avec la conception juive et chrétienne de Dieu. Dieu, selon les théologies fondées sur l'Ecriture, n'a pas besoin du monde pour se réaliser; la création n'est pas théogonie, la création est don de la liberté divine, manifestation de la charité créatrice mais non expression d'une nécessité de nature. Le monde n'est pas l'être-autre de Dieu, il n'est d'aucune manière consubstantiel à Dieu. Dieu ne s'engendre pas. Il est paix.

Le mal, dans la théogonie hégélienne, entre comme un élément nécessaire à cette genèse de l'Absolu. Sans le mal, l'Esprit

35. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. H. Glockner, I, p. 209-210.

serait demeuré au niveau de l'innocence immédiate, animale; il ne serait pas devenu Esprit. Le mal n'est pas autre chose que le mouvement par lequel l'existence naturelle de l'Esprit entre en elle-même [36].

Le mal n'est pas étranger à l'essence divine. Hegel reprend ici un thème gnostique développé notamment dans la Kabbale et chez J. Böhme. Le mal est un élément nécessaire à la vie de Dieu. Nous avons déjà relevé ce thème chez Schelling. M. J. Wahl le notait à propos des œuvres de jeunesse de Hegel : « L'on retrouve dans les spéculations qui sont l'embryon du système hégélien la gnose et les théories de Böhme, la Grimmigkeit dont parlait Böhme, le tourment des choses qui est la source de leur existence, de leur qualité [37]. Et la philosophie de Hegel est beaucoup plus proche qu'on ne le croirait d'abord de la dernière philosophie de Schelling [38]. »

« Quant à l'autre côté, le mal, la représentation le prend comme un événement étranger à l'essence divine; saisir le mal dans cette essence même comme sa *colère* est la suprême, la plus dure contrainte de la représentation luttant avec soi-même, effort qui, manquant du concept, reste infructueux [39]. »

L'essence divine s'aliène elle-même au commencement, son *Dasein* opère un mouvement d'introversion, et devient mauvais; en soi, ce *Dasein* mauvais ne lui est donc pas étranger [40].

L'Essence absolue aurait seulement ce nom vide, s'il y avait en vérité quelque chose d'*Autre* étranger à elle, s'il y avait une *chute* à partir d'elle [41].

Le mal est donc réintégré dans le processus théogonique, dans la vie même de Dieu. Le moment du mal est un moment essentiel dans le devenir de Dieu. Hegel interprète le récit du paradis, de la tentation et de la chute dans une perspective gnostique : le péché est condition de création, de la création de Dieu par Dieu.

L'Incarnation, dans la théosophie hégélienne, est comprise aussi comme une aliénation de la Substance divine. Alors que, dans la théologie chrétienne orthodoxe, l'Incarnation est don,

36. Das Böse nichts anderes ist als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes... *Phänomenologie*, p. 539, trad. fr., II, p. 279.

37. *Qual, Quelle, Qualität, Gesch. der Phil.*, III, 306, 310.

38. J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, p. 144.

39. *Phänomenologie*, p. 539, trad. fr., II, p. 279.

40. Das göttliche Wesen sich selbst *von Anfang* entäussert, sein Dasein in sich geht und böse wird...; *an sich* dies böse Dasein nicht ein ihm Fremdes ist. *Ibid.*, p. 541, trad. fr., II, p. 281.

41. Das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm *Anderes*, wenn es einen *Abfall* von ihm gäbe.

dans le système hégélien, comme dans le système manichéen, l'Incarnation est un moment dialectique dans la vie de Dieu, une phase dans la genèse de l'Absolu.

L'aliénation de l'Essence divine, *die Entfremdung des göttlichen Wesen* (p. 539), comporte donc deux formes, deux temps : d'abord la création, puis l'incarnation. C'est par l'aliénation que constituent la création et l'incarnation que l'Esprit accède à la conscience de soi. « Cette Incarnation de l'Essence divine, ou le fait que cette essence a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, tel est le contenu simple de la religion absolue. En elle l'essence vient à être sue comme esprit; ou la religion absolue est la conscience que cette essence a sur elle-même, la conscience d'être esprit. L'esprit, en effet, est le mouvement de retenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même [42]. »

Dans la théologie chrétienne orthodoxe, l'Incarnation n'équivaut pas à une aliénation de la Substance divine — comme par exemple dans le manichéisme — puisque Dieu demeure transcendant en tant que Père. Dieu n'est nullement exilé, ni aliéné, dans la création pas plus que dans l'incarnation. La théologie trinitaire a, entre autres, pour but d'exprimer cette liberté et cette transcendance de Dieu qui vient parmi nous, en assumant librement notre humanité, sans être pour autant exilé dans le monde sensible et corporel. La théorie chrétienne des Personnes distinctes au sein de la Substance divine prévient le risque de confusion entre la doctrine orthodoxe de l'Incarnation et les doctrines selon lesquelles la Substance divine serait aliénée par et dans l'Incarnation. A Hegel on peut opposer la critique qu'Evodius adressait au système manichéen [43].

Hegel comprend la « création » en fait comme une génération : c'est de la substance divine, par une aliénation de l'Essence divine, que le monde est engendré. Cette confusion entre création et génération, nous l'avons vue combattue par saint Athanase (contre les Ariens), par saint Augustin (contre les manichéens), par Jean Damascène, et bien d'autres. Concevant la création comme une aliénation de la substance divine, Hegel est amené tout naturellement à concevoir l'Incarnation aussi comme une aliénation, *Entäusserung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird* (p. 541).

Création, génération, incarnation sont confondues. Le monde est fait de la substance même de Dieu. La Nature, c'est l'esprit aliéné.

42. *Ibid.*, p. 528, trad. fr., II, p. 266.
43. L'incarnation n'est pas une phase nécessaire du processus théogonique; elle est don, *propter nos !*

La passion du Christ est le moment où cette aliénation atteint son point suprême de déchirement. Mais c'est aussi le moment où l'Absolu aliéné revient à soi, se réconcilie avec soi-même. « Ceci est représenté comme une opération volontaire, mais la nécessité de son aliénation réside dans le concept, selon lequel l'étant-en-soi qui, ainsi, est déterminé seulement dans l'opposition, n'a pas pour cela même une subsistance authentique. Ce terme donc pour lequel vaut comme essence non l'être-pour-soi, mais le Simple, est celui qui s'aliène soi-même, va à la mort et par là réconcilie avec soi-même l'essence absolue; dans ce mouvement, en effet, il se présente comme *esprit*... Cette mort est... sa résurrection comme esprit [44]. » « L'aliénation de l'essence divine qui devient chair » constitue un moment dialectique dans le processus théogonique. Ce moment dialectique est surmonté par un autre mouvement : « Celui de sacrifier à nouveau son être-là immédiat et de retourner à l'essence [45]. » « Est donc ici représentée la *réconciliation* de l'essence divine avec l'*Autre* en général et, d'une façon plus précise, avec la pensée de cet Autre, le mal [46]. » « Par l'*événement* de la propre aliénation de l'essence divine, par son incarnation de fait et sa mort, l'essence divine s'est réconciliée avec son être-là [47]. » « A son tournant suprême nous voyons la conscience de soi... aliéner son être-là naturel et conquérir la pure négativité. (...) La substance est ici parvenue à être conscience de soi absolue [48]. »

La genèse de l'Absolu apparaît ainsi comme une tragédie. Théogonie tragique : c'est l'expression par laquelle les Pères caractérisaient les systèmes gnostiques. « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif [49]. » L'histoire du monde est la face extérieure et visible

44. *Phänomenologie*, p. 540, trad. fr., II, p. 280-281.
45. *Ibid.*, p. 541 : Sein unmittelbares Dasein wieder aufzuopfern, und zum Wesen zurückkehren, trad. fr., II, p. 282.
46. *Ibid.*, p. 541, trad. fr., II, p. 282.
47. Durch das *Geschehen* der eignen Entäusserung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Dasein versöhnt ist. (*Ibid.*, p. 545, trad. fr., II, p. 286.)
48. Wir sehen das Selbstbewusstsein auf seinem letzten Wendungspunkte sich *innerlich* werden und zum *Wissen* des *Insichseins* gelangen; wir sehen es sein natürliches Dasein entäussern, und die reine Negativität gewinnen... Die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewusstsein zu sein.
49. *Phänomenologie*, p. 20, trad. fr., I, p. 18.

de l'histoire du dieu qui s'engendre. Le déchirement, le malheur, la douleur, et le tragique de l'histoire, sont cela même aussi pour le dieu qui se fait. Sans cette tragédie dans laquelle il s'engage, sans ce déchirement auquel il consent, l'Absolu resterait, si l'on peut dire, dans l'œuf; il ne connaîtrait pas le développement qui va faire de lui l'Absolu. Il serait solitude sans vie. Rappelons-nous le texte que nous avons cité de la Maitry Upanishad : L'Absolu existait seul au commencement; seul, il ne trouvait point de plaisir. Chez Hegel, non seulement l'Absolu ne trouverait pas de plaisir sans cette tragédie de l'histoire, mais il ne serait pas l'Absolu. « L'histoire conçue, formant la récollection et le calvaire de l'Esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie [50]. »

Le mal est justifié du point de vue de la théogonie. Le mal est un élément nécessaire à la genèse de l'Absolu. Le schisme et la guerre sont un moment nécessaire de la naissance de dieu. Alors que le mal était justifié, chez Leibniz, du point de vue esthétique, l'esthétique du tragique est ici fondée sur une théologie, sur une théogonie. Jamais le mal n'avait été assumé, accepté, d'une manière aussi radicale : il est nécessaire à la vie de dieu lui-même. Nous sommes aux antipodes du christianisme.

Le travail du philosophe consiste à prendre conscience, à revivre ce processus théogonique, tout comme, dans une psychanalyse, le patient s'applique à revivre son passé, et sa formation. Le gnostique prend connaissance du processus théogonique. Il apprend ainsi d'où il vient, qui il est, vers quoi il retourne. Il revit les phases de l'aliénation. Il comprend ce qu'est la nature : « La nature, l'esprit aliéné, dans son propre être-là n'est rien d'autre que cette éternelle aliénation de sa propre *subsistance* et le mouvement qui restitue le *sujet* [51]. » « Mais l'autre côté du devenir de l'esprit, *l'histoire,* est le devenir qui s'actualise *dans le savoir,* le *devenir se médiatisant soi-même;* mais cette aliénation est aussi bien l'aliénation d'elle-même; le négatif est le négatif de soi-même [52]. » Dans l'histoire, l'esprit se retrouve. Il se retrouve éternellement, si, comme l'indique le texte précédemment cité, l'aliénation est éternelle. Eternellement, semble-t-il, l'esprit s'aliène. Comme chez Plotin, comme chez Origène, éternellement il y a procession, éternellement il y a possibilité et chute. Mais ce cycle éternel n'est pas un simple recommencement.

50. *Ibid.*, p. 564, dernière page, trad. fr., II, p. 313.
51. *Ibid.*, p. 563, trad. fr., II, p. 311.
52. *Ibid.*

Le philosophe doit revivre ce processus d'aliénation et de retour à soi de la Substance divine dans la Nature et dans l'Histoire. Ainsi il aidera l'Absolu à atteindre le but : « Le *but,* le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, a pour voie d'accès la récollection des esprits, *Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister...* [53]. Mais cette *Erinnerung,* cette Réminiscence, doit être patiente, comme doit être patiente la réminiscence du sujet qui cherche à revivre les étapes de sa formation affective, oubliée et reléguée dans l'inconscient :

« Puisque non seulement la substance de l'individu, mais l'Esprit du Monde même, *der Weltgeist,* a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension du temps, et d'entreprendre le prodigieux labeur de l'histoire universelle dans laquelle il a incarné dans chaque forme, pour autant qu'elle le comportait, le contenu total de soi-même, et puisque l'esprit du monde ne pouvait atteindre avec moins de labeur sa conscience de soi-même, ainsi selon la chose même, l'individu ne peut pas concevoir sa substance par une voie plus courte... [54]. »

Nous retrouvons donc une fois de plus chez Hegel ce *cycle* que l'on a déjà relevé chez Plotin, dans les systèmes gnostiques, dans le manichéisme en particulier, et chez Spinoza. Ce cycle, chez Hegel, constitue le schéma du processus théogonique : l'Absolu s'aliène, se divise, se déchire, pour se retrouver, par-delà ce déchirement, en surmontant l'aliénation à laquelle il a consenti. C'est par ce mouvement tragique que l'Absolu devient vraiment ce qu'il est, à savoir l'Absolu. « L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement [55]. » Ce que Hegel après Schelling apporte de nouveau, par rapport au schéma plotinien par exemple, c'est cette idée d'une genèse tragique de l'Absolu. La tragédie du monde n'est rien d'autre que la tragédie de l'Absolu qui s'engendre dans le déchirement, en surmontant ce déchirement. C'est une philosophie de la guerre. La guerre est intégrée dans le processus théogonique lui-même.

L'idée d'une aliénation de la Substance divine est une idée qui se trouve dans plusieurs systèmes gnostiques : dans le manichéisme, et dans la gnose juive, la kabbale. Contrairement au manichéisme, Hegel n'éprouve, pas plus que Spinoza, le besoin

53. *Ibid.*, p. 564, trad. fr., II, p. 312.
54. *Ibid.*, Vorrede, p. 27-28, trad. fr., I, p. 27.
55. *Ibid.*, p. 30, trad. fr., I, p. 29.

de faire appel à l'hypothèse des deux principes hétérogènes et incréés. Dieu s'exile, s'aliène, mais ce n'est pas dans une matière ennemie et incréée, qui lui serait étrangère. La nature, c'est Dieu qui est devenu étranger à lui-même. Il n'y a pas, dans le système hégélien, une matière préexistante dans laquelle l'Absolu serait exilé, aliéné.

Nous avons noté que la conception hégélienne de la création, de la génération, de l'incarnation et de la passion, relève, du point de vue de la théologie trinitaire orthodoxe, d'une série d'hérésies qui ont été « abréagies », pour parler comme les psychanalystes, dans les premiers siècles de la pensée chrétienne. On aperçoit ici les relations profondes et organiques qui existent entre la théologie trinitaire orthodoxe et la métaphysique du christianisme.

L'Eglise, au cours des siècles, n'a cessé de lutter contre les tendances gnostiques, ou dualistes, qui renaissent de génération en génération, jusqu'aujourd'hui, et d'affirmer sa propre métaphysique de la création, en repoussant toutes les formes de panthéisme. Ainsi, au Concile de Latran, en 1215, elle affirme, contre les Albigeois, que Dieu est l'unique créateur de tous les êtres, matériels et spirituels, et que toute la création, en tant que telle, est bonne : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis... creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium... Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali* (DENZIGER, 428). Elle repousse toute tentative de confusion entre le Créateur incréé et l'homme créé. L'unité entre Dieu et l'homme est une unité de charité et de grâce, et non de nature : *Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (DENZIGER, 432).

Au Concile de Florence, en 1442, elle rejette de nouveau la doctrine manichéenne du mal, affirme de nouveau que toute nature, en tant que telle, est bonne, et formule une fois encore l'unité et l'identité du Dieu de l'Ancien Testament avec le Dieu du Nouveau Testament. Elle condamne le dualisme manichéen, et l'opposition gnostique entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament [56].

56. *Concile de Florence,* DENZIGER, 706 : Firmissime credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem : qui quando voluit, bonitate sua universas, tam spirituales quam corporales, condidit creaturas : bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt, nullamque mali asserit naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, Legis et prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem : quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt...

Praeterea *Manichaeorum* anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibilium; et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse Deum dixerunt.

Au Concile du Vatican enfin, elle définit de nouveau sa pensée en ce qui concerne la création, et cette pensée est celle-là même que nous avons vue exprimée par les Pères : la création n'a pas pour fin d'augmenter la joie de Dieu, mais elle est don. L'Eglise rejette une fois de plus toute trace de théogonie dans la formulation de sa propre théologie. L'absolu n'a pas besoin de la création pour se réaliser ni pour s'épanouir. La création est grâce et liberté [57]. Dans les canons de la Constitution *de Fide,* l'Eglise rejette le panthéisme sous ses formes diverses, soit qu'il affirme la suffisance ontologique du monde en niant tout Absolu créateur distinct du monde, et la suffisance ontologique de la matière en affirmant qu'elle existe seule, soit sous ses formes émanatistes et sous sa forme hégélienne [58]. On peut dire que depuis saint Irénée jusqu'au Concile du Vatican, la doc-

57. *Concile du Vatican,* DENZIGER, 1783 : Hic solus verus Deus bonitate sua et « omnipotenti virtute » non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio « simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem... » (Conc. Latran.)

58. *Concile du Vatican, Constitutio de fide catholica, Canones de Deo rerum omnium creatore,* DENZIGER, *ES,* 1801 sq. :

1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit : anathema sit.

2. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit : A. S.

3. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam : A. S.

4. Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse,

aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia,

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam : A. S.

5. Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas,

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum,

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit : A. S.

trine chrétienne orthodoxe concernant la métaphysique de la création n'a pas varié.

Le malheur de la philosophie chrétienne, dans les temps modernes, est de ne pas avoir produit des hommes comme saint Irénée, saint Athanase, saint Augustin, ou encore comme saint Bonaventure ou saint Thomas d'Aquin, qui, conscients des principes et des exigences métaphysiques du christianisme, aient été capables de juger et de discerner les esprits, de mettre en lumière et de réfuter les principes métaphysiques de la « gnose au nom menteur », *Doctrine de la Science* ou *Savoir Absolu.* Il faudra attendre la fin du XIX[e] siècle pour qu'apparaisse de nouveau une réflexion philosophique consciente des exigences philosophiques du christianisme : celle de Maurice Blondel, et celle de Lucien Laberthonnière.

INDEX DES PÈRES ET DES PHILOSOPHES

Adamantius : 174-179.
Albinus : 382.
Alexandre d'Alexandrie : 199, 200, 202.
Alexandre de Lycopolis : 23, 296, 301, 314, 315, 520.
Alexandre de Thessalonique : 202.
Ambroise de Milan : 144, 226-228, 686, 700, 706.
Amélius : 11, 499.
Anaximandre : 172, 270.
Anaximène : 172.
An Nadim : 298.
Antioche (Concile d') : 202.
Antipater de Bostra : 408, 409.
Apelles : 174, 626, 637, 647.
Aphraate : 107.
Apollinaire : 484, 588.
Aristide : 95.
Aristophane : 91.
Aristote : 10, 11, 16, 61, 92, 140, 144, 147, 216, 217, 270, 281, 282, 499, 635, 697, 698.
Arius : 198-208, 323, 483, 484, 505.
Arnobe : 280, 284, 389-394.
Athanase : 23, 107, 136-137, 185, 198-199, 203-208, 323, 645, 677-682.
Athénagore : 98-100, 191, 620-622, 656.
Augustin : 12, 13, 20, 68, 108-110, 140, 145, 186-187, 194, 210, 228-238, 281, 295-296, 305-315, 333, 347, 392, 456, 487-493, 499, 518, 528-549, 554, 562, 578-580, 581, 588-611, 648-649, 687-688, 700, 713, 727.
Averroes : 698.
Avicenne : 696, 698.
Bardesane : 174, 179, 184, 521, 668-670.
Barnabé : 94.
Barnasuphe : 502-503.
Basile de Césarée : 107-108, 138-140, 188, 194, 210, 225, 581, 653, 683.
Basilide : 156, 160, 174, 185, 417, 571, 575, 626.
Bergson : 215, 217, 221, 319, 328, 329, 359, 420, 455, 618.
Berkeley : 141.
Blondel : 193, 662, 746.
Boehme : 159, 709.
Bogomil : 704.
Bonacursus : 700.
Bonaventure : 697.
Bouddha : 576.
Boril : 704.
Braga (Concile de) : 572-574.
Bréhier (E.) : 9-13, 321, 326.

Carpocrate : 157.
Celse : 11, 79-80, 104, 223, 615, 653, 672-674.
Cerdon : 573.
Cérinthe : 157.
Chalcédoine (Concile de) : 645.
Chalcidius : 147.
Cicéron : 134, 281, 284.
Clément d'Alexandrie : 20, 23, 103-104, 157, 220-221, 290, 385-388, 400, 408, 409, 672.
Clément de Rome : 94-95, 168.
Constantinople (Concile œcuménique de) : 511-514, 645.

Cyrille d'Alexandrie : 494-496.
Cyrille de Jérusalem : 185-186, 462, 521, 682.
Cyrille de Scythopolis : 503, 509.

Damascius : 349.
Denys l'Aréopagite (Pseudo-) : 195, 555-558, 696.
Denys d'Alexandrie : 135.
Denys de Rome : 198.
Diadoque de Photicée : 555.
Didyme d'Alexandrie : 502, 509, 525.
Diognète (Ecrit à) : 102, 135.
Duhem (P.) : 94, 140, 146-147, 216, 695.

Eckhart : 705.
Empédocle : 234, 270-277, 330, 342, 498, 499.
Enée de Gaza : 239, 497-500.
Ephrem : 184-185, 188, 521.
Epicure - Epicuriens : 136, 232, 441, 579.
Epiphane : 33, 143, 282, 297, 317, 395, 408, 427, 428, 430, 471-475, 526-527.
Etienne bar Sudaili : 451.
Eudème : 269.
Eunome : 484.
Euripide : 386.
Eusèbe de Césarée : 23, 106, 135.
Eusèbe de Nicomédie : 199, 201.
Evagre le Pontique : 451-454, 455, 502, 509.
Evodius : 307, 311, 312, 549-553.
Eznik de Kolb : 187-189.

Fichte : 14, 717-728.
Florence (Concile de) : 744.

Gennade de Constantinople : 242.
Gilles de Rome : 698.
Grégoire de Nazianze : 12, 506, 646, 700.
Grégoire de Nysse : 12, 141-143, 226, 456, 462-471, 516, 586, 653, 684-685.
Guillaume d'Auvergne : 696-697.

Hegel : 14, 17, 22, 159, 170, 198, 694, 734-744.
Hégémonius : 296, 300, 316, 318, 521.
Héraclite : 172, 342, 386, 498, 499, 615.
Hermas : 95, 137.
Hermétisme : 283-289, 330, 331, 349, 364.
Hermogène : 119-128, 378.
Hésiode : 91, 117, 147.
Hiéroclès : 239.
Hilaire de Poitiers : 193.
Hippolyte : 129-130.
Hippolyte (Pseudo-) : 102, 128-129, 151, 197, 249, 265, 273-276, 430, 671-672.

Irénée : 73, 101-102, 118, 151-170, 191-192, 219-220, 290, 374-378, 459, 624-625, 657-664.
Isidore de Péluse : 486, 527-528, 632.

Jamblique : 286, 347, 352, 499.
Jean Chrysostome : 506, 536.
Jean Damascène : 148, 195, 211-213, 299, 303, 306, 408, 516, 563-564.
Jean de Jérusalem : 472, 480-486, 586.
Jean Philopon : 110-111, 241, 501, 558-559.
Jean Scot Erigène : 516-517, 696, 717.
Jérôme : 221, 309, 395, 405, 406, 409, 410, 411, 412, 424, 428, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 472, 473, 480-486, 583, 586-588, 596, 601, 636, 637-638, 640-642, 700.
Josèphe le Chrétien (Cf. Pseudo-Hippolyte) : 630.
Justin : 12, 95-97, 114-115, 161, 280, 370-373, 577, 618-619, 655.
Justin (Pseudo-) : 118, 623-624.
Justinien : 395, 403, 404, 406, 407, 408, 412, 415, 425, 426, 428, 434, 439, 440, 451, 460, 486, 503-511, 515.

Kabbale : 709-711.

Labérius : 384.
Laberthonnière : 662, 695, 746.
Lactance : 103, 134, 587.
Latran (Concile du) : 744.
Leibniz : 261, 360, 611-612, 717.
Léon le Grand : 553-555.
Léonce de Byzance : 407, 437.
Lucrèce : 11, 216.

Mani : 151, 184, 201, 292-319, 344, 395, 475, 476, 484, 485, 486, 505, 519-576, 578, 587, 604, 637, 683.
Marcion : 128, 151, 152, 153, 155, 160, 162, 167, 170-175, 179, 184, 185, 273, 386, 417, 483, 484, 521, 560, 571, 573, 575, 578, 626, 637, 647, 648, 664, 683.
Marius Victorinus : 454-455, 528.
Maxime : 132.
Maxime le Confesseur : 443, 515-516.
Méthode d'Olympe : 106, 132-134, 174, 188-189, 222, 401, 429, 458-461, 486, 499, 642, 643, 654, 674-677.
Michel le Syrien : 304.
Moneta de Crémone : 701, 702, 703.

Némésius d'Emèse : 238-239, 310, 347, 496, 688.
Nicée (Concile de) : 183, 202.
Nicéphore Chumnus : 516.
Numenius : 286, 408, 499.

Origène : 12, 20, 104-105, 130-131, 153, 173-174, 183, 222-224, 229, 231, 236, 279, 289, 319, 329, 340, 343, 347, 395-451, 452, 453, 455, 458, 459, 462, 465, 471-488, 494, 496, 502, 503-518, 553, 554, 555, 572, 581, 583, 584, 585, 587, 630-639, 642, 643, 649, 653, 672-674, 677, 696, 702, 706, 734.
Orphisme : 67, 234, 266-270, 395, 478, 689.

Pamphile : 447, 448, 449, 584, 585, 643.
Paul (Apôtre) : 67-78, 416, 425, 426, 445, 456, 464, 476, 477, 478, 480, 506, 522, 580, 592, 614, 631, 638, 652, 659.
Paulin de Tyr : 201.
Philon d'Alexandrie : 400.
Photius : 401.
Pierre des Vaux de Cernay : 703.
Pindare : 269.
Platon : 11, 14, 20, 55, 61, 82, 91, 92, 96, 99, 100, 115, 116, 118, 128, 129, 134, 136, 147, 158, 172, 186, 217, 218, 234, 237, 268, 276-280, 285, 330, 331, 332, 340, 349, 361, 364, 370, 378, 379, 380, 381, 382, 386, 406, 459, 489, 490, 491, 496, 498, 499, 505, 509, 510, 672, 673, 677.
Plotin : 10, 11, 12, 14, 16, 20, 33, 49, 67, 82, 93, 158, 159, 218, 234, 240, 249, 250, 253, 257, 259, 276, 277, 279, 291, 311, 319-369, 395, 397, 408, 410, 420, 423, 431, 432, 448, 452, 453, 455, 490, 498, 499, 510, 516, 599, 653, 677, 681, 689, 690, 691, 693, 694, 697, 705, 706, 707, 719, 723, 724, 725, 733.
Plutarque : 270.
Porphyre : 10, 11, 249, 286, 333, 347, 352, 490, 491, 706.
Priscillien : 553, 567, 572, 573, 574, 587, 604.
Proclus : 241, 281, 349.
Procope de Gaza : 241.
Prosper (Formule d'abjuration de) : 568-571.
Ptolémée : 154, 155, 159.
Pythagore : 17, 147, 384, 406, 496, 498, 509, 510, 587.

Rainier Sacconi : 700, 701.
Rig-Veda : 250, 251.
Rufin : 395, 406, 587.
Ruysbroeck : 705.

Sabellius : 135, 201.
Saturnin : 160, 162.
Schelling : 14, 17, 159, 555, 728-734.
Sérapion de Thmuis : 308, 522.
Sévère d'Antioche : 298, 302, 559-560.
Siger de Brabant : 697.
Simon le Mage : 151, 152.
Spinoza : 10, 11, 14, 22, 190, 329, 363, 690, 691, 693, 694, 712-717, 727.
Stoïciens : 96, 100, 119, 140, 147, 238, 579, 619, 620, 655.
Straton : 172.
Synésios de Cyrène : 238, 615.

Tatien : 97, 115, 280, 374, 619, 655.
Tauler : 705.
Tertullien : 103, 119-128, 170-173, 280, 284, 378-385, 459, 583, 587, 588, 593, 626-629, 646-648, 664-667.
Thales : 172.
Théodore bar Konai : 298, 305, 306, 312, 313, 317, 318.
Théodore de Mopsueste : 509.

INDEX DES PÈRES ET DES PHILOSOPHES

Théodore de Scythopolis : 507, 508.
Théodoret de Cyr : 147, 148, 297, 645.
Théognis : 386.
Théognoste : 204.
Théophile d'Alexandrie : 404, 442, 475-480.
Théophile d'Antioche : 100-101, 116-117, 622-623.
Thomas d'Aquin : 192, 193, 459, 517-518.
Timothée de Constantinople : 560-561.
Titus de Bostra : 297, 300, 313, 317, 523-525.
Tolède (Concile de) : 567-568.
Upanishad : 249-265, 319, 330, 331, 346, 347, 349, 350, 359, 366, 395, 397, 430, 689.

Valentin : 151, 154, 159, 160, 170-171, 174, 179, 185, 188, 201, 417, 571, 575, 626, 637, 683.
Vatican (Concile du) : 745.
Virgile : 491, 493.

Zacharie de Mitylène : 240.
Zénon : 172.
Zoroastre : 576.

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN 1968
PAR L'IMPRIMERIE SOULISSE ET CASSEGRAIN, A NIORT
D. L. ÉDIT. : 4e TRIM. 1961. N° 1244-2.
D. L. IMP. : 4e TRIM. 1961. N° 535.