

L'ORIGINE DU MAL SELON ORIGÈNE ET DANS SES SOURCES

Riemer Roukema

Theologische Universiteit Kampen
Koormarkt 1, 8261 JX Kampen, Pays-Bas

***Résumé :** Cet article analyse la réponse origénienne à la question de l'origine du mal. D'abord, sont exposées quelques réponses figurant dans l'Ancien Testament, les apocryphes juifs, le Nouveau Testament, les mythes gnostiques, les dialogues de Platon et l'œuvre de Philon, car ces écrits ont influencé Origène. Ensuite, sont présentées les spéculations d'Origène sur la chute des créatures spirituelles dans la préexistence céleste.*

***Abstract :** This article gives an exposition of Origen's answer to the question where evil originated. First, it examines some answers of the Old Testament, the Jewish apocrypha, the New Testament, the Gnostic myths, the dialogues of Plato, and the works of Philo, since these writings influenced Origen. Next, it deals with Origen's speculations on the fall of the spiritual creatures in their celestial pre-existence.*

Unde malum : d'où vient le mal ? Comment est-il arrivé que les êtres humains ne fassent pas que s'aimer, mais qu'ils soient souvent durs et cruels ? Pourquoi tombent-ils malades et meurent-ils ? Pourquoi le monde n'est-il pas seulement beau et fertile, mais nous confronte-t-il aussi à des menaces et à des catastrophes ? Pourquoi ne vivons-nous pas dans des régions célestes ou dans un paradis terrestre ? Comment sommes-nous tombés sur cette terre imparfaite ?

Voilà les questions éternelles de la vie humaine. Dans cet article, nous voulons étudier, à propos de l'origine du mal, la vision d'Origène d'Alexandrie, le grand théologien et philosophe chrétien du troisième siècle (± 185-254). Toutefois, comme il connaissait de nombreuses traditions dont il a inclus ou adapté des éléments dans sa théologie ou dont il s'est distancié, nous ne commencerons pas par la solution d'Origène, mais par ces réponses plus anciennes. Ainsi, presque deux tiers de cette étude seront consacrés aux sources d'Origène (§ 1-3, 5-6) et à une vision rivale (§ 4), avant que nous n'atteignons la pensée de l'Alexandrin (§ 7). Cet ordre nous permettra de voir immédiatement, quand nous serons arrivés à

Origène, de quelle manière il a puisé dans les traditions antérieures pour établir sa propre vision de l'origine du mal.

1. L'ANCIEN TESTAMENT

Dans le livre de la *Genèse*, on ne trouve qu'une réponse partielle à notre question. D'après le premier récit de la création, l'être humain (*adam* en hébreu) est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, mâle et femelle (*Gn* 1,26-27). Cette création initiale est qualifiée de « très bonne » (*Gn* 1,31). Selon le deuxième récit de la création, Dieu (appelé *yhwh elohim*) plante un jardin en Éden, quelque part à l'orient. Il y met l'homme (*adam*) et il y modèle les bêtes. Finalement, il donne à l'homme une femme prise de l'une de ses côtes ; elle sera appelée Ève (*chawwah*, « vivante »). L'homme ne reçoit qu'un seul commandement : « tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (*ra*^c), car, au jour où tu en mangeras, tu mourras » (*Gn* 2,17). L'auteur n'explique pas ce qu'est le mal ni d'où il vient. Il n'explique pas non plus d'où le serpent reçoit sa ruse, par laquelle il parvient à séduire l'homme et la femme afin qu'ils mangent justement le fruit interdit. Quoi qu'il en soit, en mangeant de l'arbre interdit, l'homme et la femme s'attirent la punition de Dieu. Celle-ci implique que la femme enfante des fils dans la peine et que l'homme doive travailler la terre à la sueur de son front. Au terme d'une vie laborieuse, l'homme retournera à la terre (*ādamah*) d'où il a été pris ; cela implique que, désormais, l'être humain sera mortel. Pour concrétiser ses paroles, Dieu chasse l'homme et la femme du jardin. La vie pénible commence et, tout de suite, un meurtre est commis (*Gn* 3-4).

Il est remarquable que les autres livres de la Bible hébraïque n'évoquent pas ou à peine ce récit¹. Pourtant, on y trouve une allusion dans le livre deutérocanonique de la *Sagesse de Salomon* (vers le début de l'ère chrétienne). Nous y lisons que « Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, comme une image de sa propre nature » (cf. *Gn* 1,26-27), et que, « par la jalousie du diable, la mort est entrée dans le monde » (*Sg* 2,23-24). Ici, le serpent est qualifié de « diable », ce qui signifie « calomniateur » (*diabolos* en grec), et ce texte nous explique que la ruse du diable fut inspirée par sa jalousie envers l'homme. Mais d'où vient cette jalousie ? Le texte ne l'explique pas.

¹ Peut-être en *Osée* 6,7 : « comme Adam a transgressé l'alliance » ; mais probablement vaut-il mieux comprendre Adam, avec la Bible de Jérusalem, comme le nom d'une ville (cf. *Josué* 3,16) : « à Adam, ils ont transgressé l'alliance » (pareillement la NBS). Ensuite, on peut se référer à *Job* 31,33 : « Ai-je comme Adam dissimulé mes révoltes ? » (TOB), mais voir la NBS, où *adam* est traduit par : « tout être humain ».

Le livre du prophète Ézéchiel contient un chant dans lequel le jardin d'Éden est évoqué d'une toute autre manière. Il est question du roi de Tyr, dont Ézéchiel dit qu'il était en Éden, le jardin de Dieu. Cependant, Éden n'est pas seulement qualifié de jardin, mais également de « montagne sainte de Dieu », où il y a des pierres précieuses et de l'or, comme si c'était un lieu céleste. C'est là que le roi de Tyr séjourne comme un *khérub* (la Septante lit, d'ailleurs : « avec un *khérub* »). Mais, d'après Ézéchiel, il y eut un moment où l'injustice ('*awlah*) fut trouvée en cet ange. Cette injustice se rapporte au commerce violent et à l'orgueil du roi de Tyr. C'est pourquoi Dieu le précipite sur terre (*Ez* 28,11-19).

Il serait, ici, trop long d'examiner le rapport entre ce chant mythique sur cette chute d'un Éden céleste et le récit également mythique du paradis de la *Genèse*. Nous en retenons simplement que le roi de Tyr y est considéré, au fond, comme un ange jeté sur la terre, parce qu'il y avait en lui de l'injustice. La question qui reste sans réponse, c'est comment le mal de l'injustice a pu s'établir en lui.

2. LES APOCRYPHES JUIFS

D'autres livres juifs nous racontent aussi comment le mal a commencé. En *1 Hénoch*, nous lisons que les anges du ciel regardèrent les filles des hommes et les désirèrent. Deux cents d'entre eux descendirent pour se prendre des femmes qui, ensuite, enfantèrent des géants. Les anges enseignèrent aux hommes les mystères célestes concernant la magie, la botanique, l'astrologie, la fabrication des armes et la parure. La terre fut remplie d'adultères, de meurtres et d'oppressions. Alors, Hénoch dut annoncer le déluge qui allait dévaster tout ce qu'il y avait sur la terre².

Très succinctement, cette descente des anges est racontée aussi dans le livre de la *Genèse* (6,1-4), mais, en *1 Hénoch*, cette tradition a été préservée plus complètement, ce qui suggère qu'elle y figure dans une version plus originelle et plus ancienne³. De toute façon, ce récit donne une réponse à la question de l'origine du mal : le mal vient des anges qui se sont unis aux femmes sur la terre. Bien sûr, cette réponse suscite d'autres questions. Pourquoi les anges ont-ils cédé à leur désir ? Les belles femmes sur la terre en sont-elles coupables ? Le récit ne répond pas à ces questions. En outre, il n'explique pas quel est le rapport entre cette descente des anges et

² *1 Hénoch* 6-10. Ce texte a été transmis en grec (édition Black, PVTG 3, p. 21-26) et en éthiopien (traduction Caquot, in Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 476-483).

³ Voir Barker, 1988.

la désobéissance d'Adam et Ève. En *1 Hénoch* 32, l'ange Raphaël désigne l'arbre de la sagesse (*phrónêsis*) dans le « paradis de la justice », qui se trouve à une grande hauteur au-dessus de la terre. Raphaël dit à Hénoch que ses ancêtres ont mangé de cet arbre, qu'ils ont ainsi connu la sagesse et qu'ils ont ensuite été chassés du jardin. Il apparaît ainsi que l'auteur ou le compilateur de ce livre connaît cette tradition, mais elle est apparemment moins importante pour lui que le récit selon lequel le mal trouve son origine, en premier lieu, dans la concupiscence des anges⁴.

Origène connaît bien les livres d'Hénoch, et, dans un premier temps, il les apprécie hautement⁵. Bien qu'il ne soit pas certain qu'il ait connu la *Vie d'Adam et Ève* (écrit rédigé vers le premier siècle de notre ère), nous relevons, dans la recension latine de cet écrit, une tradition fort intéressante qu'il a dû connaître sous une forme similaire. D'après ce livre, le diable se plaint d'avoir été précipité du ciel à terre à cause d'Adam. Car, après que le Seigneur Dieu eut insufflé le souffle de vie en Adam et qu'il l'eut créé selon son image, l'archange Michel a commandé à tous les anges de vénérer cette image de Dieu. Comme le diable avait été créé avant Adam, il refusa de le vénérer, disant que, au contraire, c'était Adam qui devrait le vénérer. D'autres anges se rallièrent à lui et, par conséquent, Dieu se fâcha : il les chassa hors de la gloire céleste et il les jeta à terre. Par jalousie, le diable séduisit ensuite Ève et Adam, de sorte qu'eux aussi furent chassés de leur demeure paradisiaque⁶. Voilà le sens du récit : le mal a commencé par le refus du diable de vénérer Adam comme l'image de Dieu.

3. LE NOUVEAU TESTAMENT

Les épîtres néotestamentaires de *2 Pierre* (2,4) et de *Jude* (6) contiennent de brèves références à la tradition de la chute du diable. Bien qu'Origène ait douté de l'authenticité de la deuxième épître de Pierre⁷, il est évident qu'il l'a connue. Il est certain qu'il a reconnu l'authenticité de l'épître de Jude⁸. Les autres textes néotestamentaires qui mentionnent une chute du diable sont *Luc* 10,18, où Jésus dit : « je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair », et

⁴ La recension longue de l'Hénoch slave contient également des références à la chute d'Adam et Ève (*2 Hénoch* 31 et 41 : traduction Andersen, in Charlesworth, 1983, I, p. 152-154 ; 166).

⁵ Voir Ruwet, 1943, p. 48-50 ; Bammel, 1992.

⁶ *Vie d'Adam et Ève* 12-16 (traduction Johnson, in Charlesworth, 1985, II, p. 262).

⁷ Ainsi Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI,25,8 (éd. Bardy, SC 41), où il cite Origène, *Commentaire sur Jean* V (éd. Blanc, SC 120).

⁸ *Traité sur les Principes* III,2,1 (éd. Crouzel – Simonetti, SC 268) ; *Commentaire sur Matthieu* X,17 (éd. Girod, SC 162) ; XVII,30 (éd. Klostermann, GCS 40).

Apocalypse 12,9, où nous lisons que « le grand dragon ou bien l'antique serpent, celui qu'on nomme diable et Satan, fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui ».

Dans les épîtres pauliniennes, il n'y a pas de référence évidente à la chute du diable en tant que cause du mal au monde. En passant, Paul rappelle aux Corinthiens que le serpent a séduit Ève par sa ruse (*2 Co* 11,3). Dans ce contexte, il fait également allusion à une tradition qui se retrouve dans la *Vie d'Adam et Ève* (recension latine 9,1) où il est écrit que Satan se transforme en ange de lumière (*2 Co* 11,14).

Dans son épître aux Romains, que nous pourrions qualifier de systématique, Paul dit que par un seul homme le péché est entré dans le monde, de sorte que la mort a atteint tous les hommes (*Rm* 5,12-21). D'aucune manière, il n'explique la faute d'Adam en se référant au diable. S'il y avait un coupable en dehors d'Adam, ce serait le commandement divin qui était bon en soi et qui, néanmoins, provoquait l'homme à la désobéissance (*Rm* 4,15 ; 5,20 ; 7,7-12). Dans ces textes, cependant, Paul ne veut pas indiquer la cause du mal, mais il veut dire que les humains n'ont pas besoin de la loi juive, mais du Christ, pour être sauvés.

Les épîtres pastorales donnent une explication morale de l'origine du mal : « l'amour de l'argent est la racine de tous les maux » (*1 Tm* 6,10). Néanmoins, comme cet avertissement, si vrai soit-il, est d'un tout autre ordre que les textes plutôt mythiques qui nous intéressent ici, nous n'y prêterons pas attention.

D'autres allusions à l'origine du mal se trouvent dans les écrits johanniques. En *Jean* 8,44, Jésus dit du diable qu'« il était homicide dès le commencement ». D'après *1 Jean* 3,8, « le diable pêche dès le commencement », de sorte que chaque humain qui pêche est du diable. Comme chez Paul, cependant, ces textes ne donnent pas de réponse à la question de l'origine du mal, mais ils veulent inciter les lecteurs à éviter le mal en croyant en Jésus.

4. LES MYTHES GNOSTIQUES

Au deuxième siècle de notre ère, il y eut des chrétiens qui élaborèrent de nouveaux mythes au sujet de l'origine du mal, mythes qui contiennent des éléments de l'Ancien Testament, d'autres écrits juifs et de la philosophie grecque. Ces chrétiens seront appelés « gnostiques ». Malgré la grande diversité de leurs traditions, un certain nombre de leurs mythes contiennent des éléments communs et importants pour notre étude. De nombreux gnostiques croyaient en un Dieu transcendant d'où émanent d'autres puissances célestes.

L'une de ces puissances (appelées *aiônes* ou bien « éternités ») est la Première Pensée (*Prôténnoia*) ; elle est appelée aussi Sophia (« Sagesse »). De diverses manières, les mythes gnostiques racontent que Sophia s'éloigna du Dieu transcendant pour créer elle-même des anges et des puissances. Le *Livre des secrets de Jean*⁹ dit que Sophia voulut engendrer une pensée, sans l'accord de son conjoint céleste. Son fruit fut un avorton affreux, qui fut identifié au Dieu des juifs, le Créateur du monde, Yaldabaôth (§ 26-28). Avec les anges et les *aiônes* qu'il avait créés (§ 29-37), Yaldabaôth modela, dans les régions célestes, un corps humain immatériel d'après l'image et la ressemblance de Dieu (§ 42-44 ; cf. *Gn* 1,26-27). Ce corps, cependant, ne fut viable que grâce à une ruse de Sophia, par laquelle il reçut le souffle du Dieu transcendant (cf. *Gn* 2,7). Quand Yaldabaôth et ses anges comprirent que dès lors Adam était plus intelligent qu'eux-mêmes, grâce au souffle divin qui lui avait été donné, ils le mirent, par jalousie, dans les régions inférieures, en l'occurrence sur la terre, dans le paradis. Là, le Christ dit à Adam de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal pour connaître sa perfection originelle. Le serpent initia Adam et Ève à la procréation sexuelle (§ 51-59). Comme Adam et Ève avaient une plus grande connaissance que Yaldabaôth, celui-ci les chassa hors du paradis (§ 63-64).

En quelque sorte, ce mythe gnostique donne une réponse à la question de l'origine du mal. Les affres de la vie terrestre ont commencé avec Sophia, au moment où elle s'est éloignée du Dieu transcendant et a voulu un enfant pour elle-même. Autrement dit : le mal a commencé au ciel et non pas auprès des premiers êtres humains au paradis. Les humains ne sont donc pas responsables de la détresse de leur vie terrestre, mais cette détresse est une conséquence tragique d'une chute qui s'est produite au ciel. Cette conception rappelle la chute des anges d'après *I Hénoch*.

5. LES DIALOGUES DE PLATON

Après la présentation de quelques réponses juives et chrétiennes à la question de l'origine du mal, nous remontons dans le temps pour prêter attention à quelques mythes figurant dans les dialogues de Platon. Nous verrons que ces mythes aussi ont laissé leurs traces dans l'œuvre origénienne¹⁰.

Dans le dialogue de Socrate avec Phèdre, le premier présente l'âme comme un attelage de deux chevaux ailés et un cocher. Parmi

⁹ Voir la traduction de Tardieu, SGM 1, p. 83-166.

¹⁰ Voir Crouzel, 1962, p. 49-65 ; Dorival, 1992, p. 194.

les dieux, les chevaux comme les cochers sont bons, mais les âmes humaines ont pour leur part un bon et un mauvais cheval. Les âmes qui contemplant la vérité dans les régions supracélestes continuent à circuler, comme les dieux, dans les hauteurs, mais l'âme qui ne connaît pas cette contemplation et qui devient oublieuse et mauvaise, perd ses ailes et se précipite sur la terre. Là, elle est liée à un corps terrestre dans lequel elle aura à mener une vie laborieuse¹¹. Par la suite, Socrate parle des possibilités de retourner au ciel ou d'être puni sous la terre. Ce qui nous intéresse, c'est l'explication mythique du fait que l'homme mène une vie pénible sur la terre : c'est parce que, dans les régions supracélestes, avant sa vie dans le corps terrestre, l'âme n'a pu maîtriser ses mauvaises impulsions (en l'occurrence l'un des deux chevaux), et que, dans ces conditions, elle s'est précipitée vers le bas. Dans ce mythe, Socrate ne répond pas clairement à la question de savoir pourquoi cette âme a eu un mauvais cheval, qui la tirait vers le bas, ni pourquoi il y a des âmes qui réussissaient quant à elles à rester dans les régions supracélestes.

Dans un dialogue ultérieur, un certain Timée raconte un mythe de création. Comme dans d'autres dialogues, Platon introduit les « formes » ou bien les « idées » qui ne peuvent être perçues par les sens, mais seulement par l'intelligence (*noûs*)¹². Timée explique que le démiurge ou créateur (*dēmiourgós*)¹³ a fait savoir aux âmes les lois de la destinée avant qu'il les sème sur la terre et sur d'autres corps célestes. Le démiurge a instruit les âmes pour ne pas être coupable de leur méchanceté ultérieure ; ce fut la tâche des « jeunes dieux » de former des corps mortels. Comme celui du *Phèdre*, le mythe du *Timée* dit que les âmes ont été liées aux corps sur la terre et ont, par conséquent, perdu la raison¹⁴. Ce qui correspond encore avec le *Phèdre*, c'est que les âmes existent déjà avant leur vie terrestre et que, pour une raison donnée, elles descendent du ciel sur la terre. Voilà une explication partielle du problème du mal : « nous provenons du ciel, mais notre destinée était d'être liés à un corps terrestre ». Les différences entre ces deux mythes montrent, cependant, qu'ils ne doivent pas être compris comme une doctrine fixe¹⁵.

¹¹ *Phèdre* 246A-248E (éd. Robin, POC 4,3).

¹² *Timée* 39E ; 51B-E (éd. Rivaud, POC 10).

¹³ *Timée* 29A (POC 10).

¹⁴ *Timée* 41D-44B (POC 10).

¹⁵ Un tout autre mythe relatif au début de l'humanité se trouve en Platon, *Protagoras* 320D-322D (éd. Croiset – Bodin, POC 3,1).

6. PHILON D'ALEXANDRIE

Les Grecs ne sont pas les seuls à avoir transmis les mythes de Platon. Le juif Philon d'Alexandrie s'y est également référé et il y a fait allusion dans ses commentaires sur le Pentateuque. Nous allons exposer trois de ses interprétations.

Dans son livre sur la *Création du monde*, Philon explique que la création de l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu (*Gn 1,26*) ne concerna pas encore l'homme matériel, mais seulement l'homme immatériel¹⁶. Nous voyons ici une analogie avec le *Timée*, selon lequel les âmes existaient déjà avant qu'elles n'aient été semées sur la terre. D'après Philon, la création du corps n'est décrite qu'en *Genèse 2,7* : « Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie »¹⁷. Dans son exposé de la première création immatérielle, Philon se demande pourquoi le Créateur (*dèmiourgós*) eut besoin d'aide pour créer l'homme. Car Dieu dit, au pluriel : « faisons l'homme selon notre image et ressemblance » (*Gn 1,26*)¹⁸. Philon explique que, à la différence des bêtes et des corps célestes, l'homme est susceptible de la prudence comme de l'imprudence, du bien comme du mal, de la vertu comme du vice. D'après Philon, ce qui est bon dans l'homme peut être imputé à Dieu, tandis que Dieu n'est pas responsable du mal dans l'homme¹⁹. Le mal, cependant, peut être attribué aux collaborateurs de Dieu, à qui il dit : « faisons l'homme... ». Ainsi Philon n'explique pas d'où le mal tient son origine, mais désigne tout de même les collaborateurs de Dieu – ses « puissances » ou bien ses anges – comme ceux qui en sont responsables²⁰.

Dans son commentaire sur la descente des anges et la naissance des géants (*Gn 6,1-4*), Philon parle de la descente des âmes²¹. À propos des anges qui s'unirent aux belles femmes sur la terre, il explique que certaines âmes sont descendues dans des corps, et que d'autres âmes ne se sont jamais liées aux régions terrestres. Cette deuxième catégorie consiste en les anges qui se consacrent au service du Créateur (*dèmiourgós*) et qui viennent en aide aux hommes. Dans

¹⁶ *Création du monde* 25 ; 69-71 (éd. Arnaldez, OPhA 1). Voir Runia, 2001. D'après Philon, *Gn 1* parle du monde originel et immatériel, qui, dans sa totalité, fut créé selon l'image de Dieu. Il identifie cette image de Dieu avec le *Logos* (la Parole) de Dieu. Ainsi, d'abord il y a Dieu, puis il y a l'image de Dieu, en l'occurrence son *Logos*, et troisièmement il y a le monde immatériel créé d'après l'archétype qui est l'image de Dieu.

¹⁷ *Création du monde* 134-141 (OPhA 1). Cette vision de la création de l'homme en deux étapes se retrouve, sous une autre forme, dans le *Livre des secrets de Jean* (voir ci-dessus, § 4).

¹⁸ *Création du monde* 72-75 (OPhA 1).

¹⁹ Cf. Platon, *Timée* 42D (POC 10).

²⁰ Cf. les « jeunes dieux » de Platon, *Timée* 42D (POC 10).

²¹ *Géants* 12-16 (éd. Mosès, OPhA 7).

sa description de la chute de la première catégorie d'âmes, Philon fait clairement allusion au *Phèdre*. Il tient également compte de la possibilité, pour certaines d'entre elles, de retourner vers le haut. Ensuite, Philon explique d'où vient la différence entre les âmes, les anges et les démons, en disant que leurs appellations sont différentes, mais non pas leur substance (*hupokeimenon*). Ainsi veut-il dire qu'ils ont été créés égaux, mais qu'ils sont descendus vers des niveaux différents. Nous verrons qu'Origène s'est inspiré de ce passage.

Dans un autre contexte, Philon explique pour quelle raison une certaine catégorie d'âmes est descendue vers la terre. C'est dans son commentaire sur le texte suivant : « des oiseaux descendirent sur les corps » (*Gn 15,11*)²². Dans le récit de la *Genèse*, les « corps » sont des bêtes tuées par Abram. D'après l'interprétation philonienne, les oiseaux qui descendent sur les corps sont les symboles des âmes,

(...) qui ont changé de séjour, après avoir été nourries dans l'air et l'éther le plus pur, parce qu'elles étaient incapables de supporter le rassasiement des biens divins et elles sont venues sur terre, lieu de séjour des mortels et des méchants.²³

Pourquoi, donc, ces âmes sont-elles descendues ? C'est parce qu'elles se sont rassasiées des biens divins et qu'elles ont voulu vivre autre chose. Philon parle du *kóros*, ce qui est en rapport avec le verbe *korénnunai*, « rassasier »²⁴. Marguerite Harl a supposé que Philon s'est servi d'une tradition exégétique du *Phèdre* 247-248, selon laquelle la chute des âmes était venue d'une sorte de « satiété », d'impuissance à supporter une « plénitude » au festin d'immortalité. Elle ajoute que chez Philon il s'agit, cependant, non pas d'une faute de la libre volonté des âmes, mais d'une déficience congénitale²⁵.

Il est certainement possible que cette supposition soit juste. En même temps, la référence philonienne au *kóros* rappelle un passage d'une lettre du roi perse Artaxerxès aux ministres de ses provinces, d'après le livre d'*Esther* dans la Septante. Au sujet de ceux qui sont trop souvent honorés par la générosité de leurs bienfaiteurs, il écrit que, « étant incapables de supporter le rassasiement, ils entreprennent de comploter contre leurs propres bienfaiteurs »²⁶. Nous voyons que, implicitement et peut-être inconsciemment, Philon compare Dieu,

²² *Qui est l'héritier* 237 (éd. Harl, OPhA 15).

²³ *Qui est l'héritier* 240 (OPhA 15).

²⁴ Cf. Philon, *Questions sur la Genèse* IV,87 (OPhA 34B).

²⁵ Harl, 1966, p. 380-383.

²⁶ *Esther* 8,12c LXX (éd. Rahlfs) : *tón te kóron ou dunámenoi phérein* (dans la TOB : *Esther Grec E*, 3 ; dans la BJ : *Esther* 8,12c). Peut-être, Philon s'est inspiré de cette phrase quand il écrit au sujet des âmes, en *Qui est l'héritier* 240 : *tòn theiôn agathôn kóron ou dunêtheísai phérein*. Le participe présent moyen *dunámenoi* a été remplacé par un participe aoriste moyen-passif *dunêtheísai*.

de la bonté duquel certaines âmes se sont rassasiées, aux bienfaiteurs du règne perse, au nombre desquels Artaxerxès lui-même se comptait indubitablement – du moins d'après cette lettre.

7. ORIGÈNE

Nous arrivons pour finir à Origène. À la fin des années 20 du troisième siècle de notre ère, ce géant parmi les théologiens du christianisme ancien a commencé à rédiger un commentaire en plusieurs tomes sur la *Genèse*. Malheureusement, ces livres ont été perdus à l'exception de quelques fragments²⁷, de sorte que nous ne savons plus quelle vision de la création et de la chute il y exposa. Pour autant que ses notices et ses homélies sur la *Genèse* aient été conservées, Origène n'y aborde pas explicitement la question de l'origine du mal²⁸.

Par ailleurs, nous avons une assez bonne connaissance de son ouvrage hardi, le *Traité sur les Principes*, datant d'environ 230, dans lequel il a essayé de donner un exposé biblique, systématique et philosophique de la foi chrétienne sans esquiver toutefois la spéculation. Il explore les bornes de la foi chrétienne, sans pour autant avoir l'intention de concevoir une doctrine fixe. Dans cette perspective, il aborde aussi la question de l'origine du mal.

Il est cependant regrettable que le *Traité sur les Principes* n'ait été conservé que partiellement en grec. Pour connaître la pensée origénienne exprimée dans cet ouvrage, nous dépendons surtout de la traduction latine de Rufin d'Aquilée, de 398. À cette époque, la conformité de l'enseignement d'Origène avec la doctrine ecclésiastique était contestée. C'est pourquoi Rufin a supprimé ou adapté dans le sens orthodoxe plusieurs spéculations origéniennes. Pourtant, il existe aussi des fragments grecs et latins qui fournissent un bon reflet de la pensée originelle²⁹.

Pris ensemble, les différents exposés du *Traité sur les Principes* permettent de déduire le scénario suivant. Comme Philon, Origène suppose que *Gn* 1 décrit la création immatérielle, analogue aux « formes » ou « idées » platoniciennes. À ce stade, Dieu a créé des

²⁷ Surtout dans la *Philocalie* 14 et 23, où il explique respectivement *Gn* 1,16-18 et 1,14 (éd. Harl, SC 302, et éd. Junod, SC 226).

²⁸ Voir Nautin, 1977, p. 235-236 ; 246 ; Origène, *Homélies sur la Genèse* (éd. Doutreleau, SC 7bis). Les homélies 12,4 et 15,5 contiennent des allusions à la chute dans la préexistence ; elles ont été transmises dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée, du début du V^e siècle.

²⁹ Ces fragments ont été édités avec la traduction latine de Rufin et traduits en allemand par Görgemanns et Karpp, 1976. Une traduction française des textes pertinents se trouve chez Harl – Dorival – Le Boulluec, 1976.

« natures raisonnables », c'est-à-dire des créatures spirituelles pourvues d'une intelligence (*noûs*), mais sans corps physique. Il est important que ces créatures aient eu un libre arbitre. En raison de cette volonté libre, à un moment donné, un grand nombre d'entre elles ont pris la décision de renier Dieu. Puisque Dieu était feu et que les natures raisonnables s'éloignèrent de lui, elles se refroidirent pour devenir des âmes. Origène fait ainsi allusion au rapport entre les termes grecs *psukhê* (« âme ») et *psukhesthai* (« refroidir »). Il suppose que Jésus a parlé de cette chute en disant : « par suite de l'iniquité croissante, l'amour de la multitude se refroidira » (*Mt* 24,12). Ensuite, Dieu créa, pour ses créatures qui avaient déserté, des corps qui correspondaient à la mesure de leur chute. Ainsi furent créés les anges, les astres et les planètes (qui reçurent des corps célestes et sont considérés comme étant animés), les hommes et les démons³⁰. Comme Philon, Origène explique *Gn* 2,7 en fonction de la création de l'homme dans son corps physique³¹.

Ainsi Origène se distancie-t-il des gnostiques qui supposaient que la création matérielle avait été l'œuvre d'un démiurge inférieur et imparfait. Il affirma en effet que le Dieu que les créatures spirituelles renièrent était identique au Dieu qui créa, pour elles, le monde matériel et les corps physiques. Il est évident, cependant, que, pour Origène, la création matérielle était conçue comme une disposition provisoire qui devait servir à ce que les créatures ayant chuté y apprennent à retourner au ciel. En outre, il est évident que la désobéissance envers le commandement divin n'eut pas lieu, d'après Origène, d'abord dans le paradis terrestre à l'instigation du serpent, mais que le mal eut son origine dans la création originelle et immatérielle³². La question suivante est donc celle-ci : pourquoi cette chute des créatures spirituelles eut-elle lieu dans la préexistence céleste ?

D'après Origène, *Ez* 28 parle de cette chute. Dans la lecture qu'il fait de ce chapitre, il ne s'agit pas seulement du roi de Tyr, mais plutôt de l'ange de Tyr, ou plus précisément du diable qui eut, comme les autres créatures spirituelles dans le paradis céleste, le libre arbitre de choisir le bien ou le mal et qui préféra le mal³³. Origène perçoit une allusion au même drame dans la prophétie d'Ésaïe relative à la chute du roi de Babel, qui est décrite comme la chute de l'étoile du matin, Lucifer (*Es* 14,12-22). Il interprète dans

³⁰ Cf. Philon, *Géants* 16 (OPhA 7).

³¹ *Sur les Principes* I,7-8 ; II,8,1-4 ; II,9,1-6 (éd. Crouzel – Simonetti, SC 252).

³² Pour le rapport entre les deux chutes, voir Harl, 1987. Elle écrit : « Adam n'est pas situé dans "le paradis de Dieu" dont parle *Ez* 28,12-13 mais dans un paradis du *kosmos*. ... Le schéma de l'histoire d'Adam reproduit le mythe précosmique de la préexistence et de la chute mais dans ce *kosmos* que nous connaissons » (p. 246).

³³ *Sur les Principes* I,5,4 ; I,8,3 ; III,2,1 (éd. Crouzel – Simonetti, SC 252 ; 268).

le même sens la parole de Jésus sur Satan tombé du ciel comme un éclair (*Lc* 10,18) et plusieurs autres textes bibliques³⁴. Selon Origène, cette créature prit l'initiative de renier Dieu, ce qui la changea en diable ou en Satan. Elle entraîna ensuite dans sa chute la plupart des autres créatures.

Pourtant, ces textes bibliques, et leur interprétation origénienne, ne donnent pas encore la réponse à la question de savoir pourquoi ces créatures abusèrent de leur volonté libre en s'éloignant de Dieu. Voici la supposition origénienne, d'après la traduction de Rufin :

La paresse, le dégoût de la peine à prendre pour conserver le bien, l'aversion et la négligence à l'égard des valeurs supérieures a été le début d'un éloignement du bien.³⁵

Plusieurs de ces termes reviennent ailleurs dans le *Traité*, dans la traduction rufinienne comme aussi dans d'autres fragments qui en ont été conservés³⁶. Deux fois, Rufin se sert du terme « rassasiement » ou « satiété » (*satietas*), en traduisant :

c'est à grand peine ... que nous pouvons envisager la vie sainte et bienheureuse, dans laquelle ... nous devons rester sans être jamais saisis par la satiété de ce bien.³⁷

Il ajoute que,

si jamais la satiété prit l'un de ceux qui furent établis au degré supérieur de la perfection, je ne pense pas qu'il en soit vidé et qu'il soit tombé d'un seul coup. ... il peut donc se faire, dans le cas d'une chute brève, qu'il vienne vite à la résipiscence et qu'il se convertisse.³⁸

Ce dernier texte parle de la possibilité de chuter même après le retour vers le haut, et cette spéculation ne nous concerne pas ici³⁹. L'important est que l'usage rufinien du terme *satietas* comme cause de la chute correspond à la première accusation formulée en grec, en 543, par l'empereur Justinien contre Origène et ses disciples ultérieurs :

Si quelqu'un dit ou tient que les âmes des hommes préexistaient, c'est-à-dire qu'elles étaient jadis des intellects (*noas*, de *noûs*) et des puissances saintes, mais qu'ensuite elles eurent assez (*kôron de laboûsas*) de la divine contemplation et se tournèrent vers le pire, et que pour cette raison elles se sont refroidies de l'amour de Dieu et par suite de

³⁴ *Sur les Principes* I,5,5 ; IV,3,9 (éd. Crouzel – Simonetti, SC 252 ; 268).

³⁵ *Sur les Principes* II,9,2 : *desidia et laboris taedium in seruando bono et auersio ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono* (éd. et trad. Crouzel – Simonetti, SC 252).

³⁶ *Sur les Principes* II,9,6 (SC 252) ; voir aussi Gôrgemanns – Karpp, 1976, p. 202-205 ; 250-251 ; 276-277.

³⁷ *Sur les Principes* I,3,8 : *ut nulla unquam nos boni illius satietas capiat. ... Si autem aliquando satietas cepit aliquem...* (éd. et trad. Crouzel – Simonetti, SC 252).

³⁸ *Sur les Principes* I,3,8 (trad. Crouzel – Simonetti, SC 252).

³⁹ Voir Roukema, 1999.

cela ont été appelées âmes et ont été envoyées en vue du châtement en bas dans des corps, qu'il soit anathème.⁴⁰

Cet anathème est important pour autant qu'il contienne le terme grec de rassasiement (ou satiété) *kóros*. Ces témoignages latins et grec montrent que la réponse origénienne à la question de l'origine du mal est celle-ci : les créatures spirituelles étaient rassasiées de la contemplation de Dieu. Autrement dit : elles en avaient assez, elles se lassaient du ciel et elles perdaient leur vigilance. Au ciel, elles s'ennuyaient, comme cela peut arriver aux fidèles pendant le culte. Il est clair que cette hypothèse origénienne a été inspirée par Platon et, plus encore, par Philon⁴¹.

Ensuite, nous pourrions nous demander pour quelle raison les créatures célestes ne purent pas inlassablement diriger leur attention et leur contemplation vers Dieu. La cause se trouve-t-elle en elles-mêmes, ou cette inadvertance signale-t-elle une imperfection en Dieu qui ne put les retenir ? Marguerite Harl, dans son étude du *kóros* comme motif de la chute des âmes, pense qu'Origène ne voulait pas dire que le bien divin provoque la satiété ou le dégoût ; elle fait, en revanche, de l'abandon de la tension, de l'arrêt de mouvement et du relâchement de la vigilance le motif de la chute⁴².

Ce n'est pas un hasard que cette hypothèse revienne à peine dans l'œuvre origénienne ultérieure (pour autant qu'elle ait été conservée). Après la publication de son exploration des bornes de la foi chrétienne, Origène devint le point de mire d'une controverse dont nous ne pouvons plus retrouver les détails. De toute façon, Démétrius, l'évêque d'Alexandrie, ne pouvait pas apprécier les spéculations origéniennes⁴³. Le résultat de la dispute fut qu'Origène quitta Alexandrie et s'établit à Césarée de Palestine.

En 243 environ, il écrivit là son commentaire sur l'épître de Paul aux Romains. En *Rm* 5,12-21, l'apôtre parle du péché qui est entré dans le monde par un seul homme. Il aurait été intéressant de connaître l'opinion d'Origène à ce sujet. Malheureusement, pour ce commentaire aussi, notre connaissance dépend, pour la plus grande partie, de la traduction de Rufin, qui date de 405 environ. Dans sa préface, le traducteur écrit qu'il a abrégé le texte originel ; sans aucun doute, il en a expurgé les passages semblant moins orthodoxes.

⁴⁰ Traduction Guillaumont, 1962, p. 140-141 (à laquelle nous avons ajouté : « en bas ») ; éd. Görgemanns – Karpp, 1976, p. 822-823 ; également Schwartz, *ACO* 3, p. 213.

⁴¹ Voir Harl, 1966. Par ailleurs, il faut signaler que la traduction de *kóros* par « ennui » lui paraît excessive et qu'elle préfère le traduire par « inappétence » ou « en avoir assez de » (p. 390, n. 3). Voir aussi Bostock, 1987, qui suppose que, en ce qui concerne la doctrine de la préexistence, Origène a été influencé par Philon plus que par Platon.

⁴² Harl, 1966, p. 390-395.

⁴³ Voir Fischer, 1979.

On s'explique ainsi que, dans l'interprétation de *Rm* 5,12-21, il ne reste plus que quelques allusions à la chute des âmes dans la préexistence⁴⁴. D'après la version latine, Origène n'explique pas vraiment quelle fut la toute première cause du péché. Pourtant, il est clair que, durant toute sa vie, il a maintenu son hypothèse d'origine philonienne concernant le rassasiement comme source de tout mal. Car dans son apologie contre le philosophe platonicien Celse, d'environ 248, il écrit, après avoir interprété le terme *satan* en tant qu'« adversaire » :

Mais l'adversaire au sens propre, c'est le premier de tous les êtres menant une vie pacifique et heureuse qui a perdu ses ailes et est tombé de son état bienheureux ; lui qui, selon Ézéchiël, marcha irréprochable dans toutes ses voies, jusqu'au jour où fut trouvée en lui l'iniquité (*anomia*) ; lui qui était « un sceau de ressemblance et une couronne de beauté » dans « le paradis de Dieu », pour ainsi dire saturé (*korestheis*) des biens, il tomba en perdition, selon l'expression mystérieuse de celui qui dit : « Te voilà perdu ; c'en est fait de toi à jamais ! »⁴⁵

Voici le seul texte dans l'œuvre origénienne où revient le motif du rassasiement (ou de la satiété) du bien comme la source de tout mal.

Concluons. Le traité origénien *Sur les Principes* montre que l'Alexandrin supposa que le mal provenait des créatures spirituelles au ciel. À l'instigation de celui qui, par la suite, devint le diable, la plupart des créatures s'éloignèrent de Dieu, en ayant assez de le contempler. L'une des catégories d'âmes s'incarna dans des corps sur la terre, devenant ainsi des êtres humains. Notre exposé a montré à quelles sources Origène a emprunté son hypothèse. Il connaissait les mythes de Platon relatifs à la descente des âmes, comme aussi les commentaires philosophiques et allégoriques de Philon sur le Pentateuque, et les apocryphes juifs au sujet de la chute des anges. Dans la ligne philonienne, il a ingénieusement intégré ces sources grecques et juives, sans pour autant s'y référer ouvertement. En revanche, il a tenté de fonder son hypothèse, autant que possible, sur les Écritures, en l'occurrence sur la traduction grecque de la Septante et la collection de livres chrétiens faisant autorité, qui correspondaient pour une bonne part au Nouveau Testament ultérieur. Il avait donc l'intention d'esquisser une théologie biblique, mais, au fond, ses interprétations spéculatives et philosophiques des livres bibliques étaient assez libres et créatives. Bien sûr, il envisageait d'en déceler le vrai sens. Pourtant, il n'a pas réussi à trouver

⁴⁴ *Commentaire sur Romains* V,4, l. 511-519 ; 538-548 (éd. Hammond Bammel, AGLB 33). Cf. Roukema, 1988, p. 44-52.

⁴⁵ *Contre Celse* VI,44 (éd. et trad. Borret, SC 147). Origène fait allusion à Platon, *Phèdre* 246CD, et il cite *Ez* 28,12-13.15.19 (LXX).

un texte biblique parlant du rassasiement comme la cause de la chute originelle.

Il n'est pas étonnant que sa trouvaille empruntée à Philon concernant le *kóros* comme origine du mal ait provoqué une résistance. Quelques siècles plus tard, l'empereur Justinien mit Origène en rapport avec les mythes grecs, avec Platon et les hérétiques⁴⁶. Pour lui, l'idée d'une préexistence des âmes humaines était inconcevable, et plus encore la notion selon laquelle ces âmes en auraient eu assez de contempler Dieu. Peut-être cette notion du rassasiement ou de la satiété provient-elle, par le truchement de Philon, d'une interprétation traditionnelle du *Phèdre*. Elle peut être aussi indirectement inspirée par la lettre attribuée à Artaxerxès dans laquelle le souverain suppose que, si les bienfaiteurs sont trop bons, leurs sujets en auront assez et entreprendront de comploter contre eux.

ABRÉVIATIONS

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, Berlin, Walter de Gruyter
AGBL	Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, Freiburg im Breisgau, Herder
BJ	La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig, Hinrichs, puis Berlin, Akademie Verlag
NBS	La Nouvelle Bible Segond, Alliance Biblique Universelle
OPhA	Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, Paris, Cerf
POC	Platon Œuvres Complètes, Paris, Les Belles Lettres
PVTG	Pseudepigraphi Veteris Testamenti Graece, Leiden, Brill
SC	Sources Chrétiennes, Paris, Cerf
SGM	Sources Gnostiques et Manichéennes, Paris, Cerf
TOB	Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Cerf – Les Bergers et les Mages

BIBLIOGRAPHIE

- Bammel, 1992 : E. Bammel, « Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes », in R. J. Daly (dir.), *Origeniana Quinta*, Louvain, 1992, p. 131-136.
- Barker, 1988 : M. Barker, *The Lost Prophet. The Book of Enoch and its Influence on Christianity*, Londres, 1988.
- Bostock, 1987 : G. Bostock, « The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence », in L. Lies (dir.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck, 1987, p. 259-264.
- Charlesworth, 1983-1985 : J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha I-II*, Londres, 1983-1985.
- Crouzel, 1962 : H. Crouzel, *Origène et la philosophie* Paris, Aubier, 1962.

⁴⁶ *Lettre à Ménas*, éd. Schwartz (ACO 3), p. 189-192.

- Dorival, 1992 : G. Dorival, « L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », in R. J. Daly (dir.), *Origeniana Quinta*, Louvain, 1992, p. 189-216.
- Dupont-Sommer – Philonenko, 1987 : A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Éditions Gallimard, 1987.
- Fischer, 1979 : J. Fischer, « Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes », *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), p. 3-16.
- Görgemanns – Karpp, 1976 : H. Görgemanns, H. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt, 1976.
- Guillaumont, 1962 : A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962.
- Harl, 1966 : M. Harl, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la "satiété" (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », in F. L. Cross (dir.), *Studia Patristica* 8, Berlin, 1966, p. 373-405.
- Harl, 1987 : M. Harl, « La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène », in L. Lies (dir.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck, 1987, p. 238-258.
- Harl – Dorival – Le Boulluec, 1976 : M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, *Origène. Traité des Principes (Peri archôn). Introduction et traduction*, Paris, 1976.
- Nautin, 1977 : P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977.
- Roukema, 1988 : R. Roukema, *The Diversity of Laws in Origen's Commentary of Romans*, Amsterdam, 1988.
- Roukema, 1999 : R. Roukema, « "Die Liebe kommt nie zu Fall" (1 Kor 13,8A) als Argument des Origenes gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott », in W. A. Bienert, U. Kühneweg (dir.), *Origeniana Septima*, Louvain, 1999, p. 15-23.
- Runia, 2001 : D. T. Runia, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leyde – Boston – Cologne, 2001.
- Ruwet, 1943 : J. Ruwet, « Les "Antilegomena" dans les œuvres d'Origène », *Biblica* 24 (1943), p. 18-58.