

PARADOSIS

*Études de littérature et de théologie anciennes*

---

XII

---

P. GERVAIS AEBY OFM. Cap.

# LES MISSIONS DIVINES

DE SAINT JUSTIN A ORIGÈNE

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

1958

La collection PARADOSIS réunit des études sur les documents et la pensée de l'Eglise des premiers siècles. Le titre a été emprunté à la terminologie chrétienne de la première heure. Il servira de dénomination commune à des publications en langues diverses. Il révèle aussi une conception et il indique un programme. La théologie chrétienne plonge ses racines dans le passé. Elle progresse organiquement en tirant sa sève de lui. Tout éclaircissement *de la tradition et de ses sources* si modeste fût-il sera ainsi une contribution à la théologie de nos jours.

Fribourg en Suisse.

OTHMAR PERLER.





PARADOSIS

*Études de littérature et de théologie anciennes*

---

XII

---

P. GERVAIS AEBY OFM. Cap.

LES MISSIONS DIVINES  
DE SAINT JUSTIN A ORIGÈNE

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE  
1958

Thèse pour l'obtention du Doctorat présentée à la Faculté de Théologie  
de l'Université de Fribourg en Suisse

Nihil obstat :

Friburgi, die 9. Decembris 1957

A. C. Gigon O. P.

Imprimi potest :

Lucernae, die 16. Augusti 1957

P. Sebastianus Huber, OFM. Cap., min. prov.

Imprimatur :

Friburgi, die 9. Decembris 1957

L. Waeber, vic. gen.

La publication de cet ouvrage a bénéficié d'un subside du  
Conseil Universitaire de l'Université de Fribourg (Suisse)

IMPRIMERIE ST-PAUL • FRIBOURG SUISSE

# TABLE DE MATIÈRES

Bibliographie	VIII
Introduction	1

## CHAPITRE I

### Les Apologistes

I. Saint Justin . . . . .	6
Théophanies et Incarnation . . . . .	6
Transcendance et mission . . . . .	10
II. Tatien et Athénagore . . . . .	15
III. Saint Théophile d'Antioche . . . . .	16
IV. La Lettre à Diognète . . . . .	20

## CHAPITRE II

### Les missions divines selon les hérétiques

I. Carpocrate . . . . .	24
II. Cérinthe . . . . .	25
III. Les Ebionites . . . . .	25
IV. Cerdon . . . . .	26
V. Marcion . . . . .	27
VI. Les Gnostiques . . . . .	28
Emissions et missions . . . . .	28
Nature des missions selon les Gnostiques . . . . .	37
VII. Les Modalistes . . . . .	42

## CHAPITRE III

### Saint Irénée

I. Les missions du Verbe . . . . .	44
Les théophanies de l'Ancien Testament . . . . .	44
L'Incarnation . . . . .	50

La venue du Verbe dans le Royaume futur	53
Le Verbe, agent médiateur de la Révélation	54
II. Les missions de l'Esprit Saint . . . . .	58
Exposé des faits . . . . .	58
Interprétation . . . . .	64

## CHAPITRE IV

### Les théologiens occidentaux

I. Tertullien . . . . .	68
1. Les missions du Verbe . . . . .	68
Les théophanies . . . . .	68
L'Incarnation . . . . .	71
Mission et génération . . . . .	74
2. Les missions du Saint-Esprit . . . . .	80
II. Saint Hippolyte . . . . .	85
1. La génération du Verbe . . . . .	86
2. Les missions du Verbe . . . . .	90
Les théophanies . . . . .	90
L'Incarnation . . . . .	92
3. Les missions divines au sein de l'Eglise . . . . .	97
Les missions de l'Esprit-Saint . . . . .	97
Habitation du Verbe en nous . . . . .	99
III. Novatien . . . . .	103
1. Les missions du Verbe . . . . .	103
Théophanies et Incarnation . . . . .	103
Mission et génération . . . . .	106
2. Les missions du Saint-Esprit . . . . .	112
IV. Saint Cyprien . . . . .	115

## CHAPITRE V

### Les théologiens d'Alexandrie

I. Clément d'Alexandrie . . . . .	120
1. Les missions visibles . . . . .	120
Les théophanies de l'Ancien Testament . . . . .	120
La théophanie de l'Incarnation . . . . .	124
Mission et génération . . . . .	127



2. Les missions invisibles . . . . .	130
Habitation du Verbe dans l'Eglise . . . . .	130
Habitation de l'Esprit Saint en nous . . . . .	132
Habitation du Verbe en nous . . . . .	135
Mission invisible et Incarnation . . . . .	138
Mission invisible et génération du Verbe comme Image de Dieu . . . . .	143
II. Origène . . . . .	146
1. Les missions visibles . . . . .	146
Le système d'Origène . . . . .	146
Les théophanies anciennes . . . . .	147
L'Incarnation . . . . .	150
L'auteur de la mission . . . . .	153
Mission et doctrine de l'Image de Dieu . . . . .	154
La notion de « Mission » . . . . .	162
2. Les missions invisibles . . . . .	164
Habitation du Verbe dans l'âme . . . . .	164
Mission invisible du Verbe . . . . .	165
Baptême et Vie chrétienne . . . . .	168
Base scripturaire . . . . .	171
Mission invisible, Incarnation et génération . . . . .	175
L'Image de Dieu en nous . . . . .	178
Conclusion . . . . .	184
Les missions visibles . . . . .	184
Les missions invisibles . . . . .	188
Terminologie des missions . . . . .	189
Index des noms propres . . . . .	193

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. Sources

### *A. Editions générales*

- PL       = J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus, Series latina, Paris 1844-1864.  
PG       = Idem, Series graeca, Paris 1886-1900.  
CSEL     = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 sq.  
GCS      = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897 sq.  
TU       = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, hrsg. O. von GEBHARDT und A. HARNACK, Leipzig.  
TDoc     = H. HEMMER et P. LEJAY, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, Paris 1904-1914.  
SC       = H. de LUBAC et J. DANIELOU, Sources chrétiennes, Paris 1942 sq.

### *B. Editions particulières*

- Archam   = G. ARCHAMBAULT, Saint Justin, Dialogue avec Tryphon, Paris 1909 (TDoc 8 et 11).  
Bihl      = K. BIHLMEYER, Die apostolischen Väter, Tübingen 1922.  
          R. CADIOU, Commentaires inédits des psaumes, Etudes sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8, Paris 1936.  
Cohn      = Philonis Alexandrini opera quae supersunt, edid. L. COHN et P. WENDLAND, Berlin 1896-1930 (7 vol.).  
Dix       = Gr. DIX, The treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome, London 1937.  
Evans     = E. EVANS, Tertullian's treatise against Praxeas, London 1948.  
F         = W. Y. FAUSSET, Novatian's treatise on the Trinity, Cambridge 1909.  
Felt      = C. L. FELT, The Letters and other remains of Dyonisius of Alexandria, Cambridge 1904.  
Lelong    = A. LELONG, Le Pasteur d'Hermas, Paris 1912 (TDoc 16).  
Marrou    = H. J. MARROU, A. Diognète, Paris 1951 (SC 33).  
Nautin    = P. NAUTIN, Hippolyte, Contre les Hérésies, Fragment, Etude et édition critique, Paris 1947.

- SC        --- F. REFOULE, Tertullien, Traité du Baptême, Paris 1952 (SC 35).
- Paut     --- L. PAUTIGNY, Justin, Les Apologies, Paris 1904 (TDoc 1).
- Scherer --- J. SCHERER, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme, Le Caire 1949.
- St        --- A. STIEREN, Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia, Leipzig 1853.
- Waszinck --- J. H. WASZINCK, Tertullian, De Anima, Leiden 1933.
- Weber    --- S. WEBER, Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Demonstratio apostolicae praedicationis, Friburgi 1917.

## 2. Ouvrages consultés

Nous ne citons ici que les ouvrages ou articles principaux, les autres références sont données dans les notes.

- Ad. d'ALES, La théologie de Tertullien, Paris 1905.
- — La théologie de saint Hippolyte, Paris 1906.
- — La théologie de Cyprien, Paris 1922.
- — La doctrine de l'Esprit en saint Irénée. Rech. Sc. Rel. 14 (1924) 497-538.
- — Novatien, Etude sur la théologie romaine au milieu du III<sup>e</sup> siècle, Paris 1925.
- E. AMANN, L'Ange du baptême chez Tertullien. Rev. des SC. Rel. (1921) 208-221.
- — Hippolyte (saint). DTC 2487-2511.
- P. ANDRIESEN, L'Apologie de Quadratus conservée sous le nom d'Epître à Diognète. Rech. théol. anc. méd. 13 (1946) 5-39 ; 125-149 ; 237-260.
- — L'Epilogue de l'Epître à Diognète. Rech. théol. anc. méd. 14 (1947) 121-126.
- R. ARNOU, Platonisme des Pères. DTC 2558-2392.
- — Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin. Greg. 13 (1932) 124-136.
- URS VON BALTHASAR, Origenes, Geist und Feuer, Salzburg 1938.
- J. BARBEL, Christos Angelos, Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Litteratur des christlichen Altertums, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus, Bonn 1941, Theophaneia 3.
- L. BARDY, Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène, Paris 1933.
- — Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène. Rev. Bibl. 34 (1935) 217-252.
- L. BAYARD, Saint Cyprien, correspondance, Paris 1925.
- P. BENOIT, Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité. Rev. Bibl. 63 (1956) 5-44.
- G. N. BONWETSCH, Hippolytus. Realencycl. f. prot. Theol. u. Kirche, Bd. 8, pp. 126-135.

- W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907.
- E. BREHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1950.
- G. BULL, Excerptum ex Georgii Bulli De defensione fidei Nicaenae. PG 17, 1285-1330.
- R. CADIOU, Introduction au système d'Origène, Paris 1933.
- — Le développement d'une théologie. Pression et aspiration. Rech. Sc. Rel. 23 (1933) 411-429.
- — Jeunesse d'Origène, Paris 1936.
- Th. CAMELOT, Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque. Rech. Sc. Rel. 21 (1931) 541-569.
- — Spiritus a Deo et Filio. Rech. Sc. phil. théol. 33 (1949) 31-33.
- B. CAPELLE, Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte. Rech. théol. anc. méd. 9 (1937) 109-124.
- R. P. CASEY, Clement and the two divine Logoi. The Journ. of theol. Stud. 37 (1924) 43-56.
- — The Excerpta of Theodoto of Clement of Alexandria, London 1934.
- — Clement of Alexandria and the beginning of Christian Platonism. Haw. Theol. Rev. 18 (1935) 39-101.
- L. CERFAUX, Le Christ dans la théologie de saint Paul, Paris 1951.
- — La gnose préchrétienne et biblique. Dict. Bibl. Sup. 659-701.
- P. COLLOMP, Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies clémentines. Rev. Philologie 37 (1913) 19-46.
- H. CROUZEL, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956.
- J. DANIELOU, Origène, Paris 1948.
- — Les sources juives de la doctrine des Anges des nations chez Origène. Rech. Sc. Rel. 38 (1951) 132-137.
- — Bible et Liturgie, Paris 1951.
- G. ESSER, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893.
- E. DE FAYE, La christologie des Pères Apologues, Paris 1906.
- A. FESTUGIERE, 'ΕΙΣ "ΑΝΘΡΩΠΙΟΝ ΤΙΠΟΦΕΡΕΣΘΑΙ. Rev. Sc. phil. théol. 20 (1931) 476-482.
- — La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris.
- I. L'Astrologie et les sciences occultes, 1950.
- II. Le dieu cosmique, 1949.
- III. Les doctrines de l'âme, 1953.
- IV. Le Dieu inconnu et la Gnose, 1954.
- P. GALTIER, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs, Rome 1946.
- J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907.
- Ed. J. GOODSPEED, Index Apologeticus, Leipzig 1912.
- J. GUITTON, Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Paris 1933.
- A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909.
- — Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921.
- C. HONTOIR, Comment Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Eleusis. Musée Belge 9 (1905) 180-188.
- H. HOPPE, Syntax und Styl des Tertullian, Leipzig 1903.

- A. HOUSSIAU, L'exégèse de Matth. XI, 27b selon saint Irénée. *Ephem. théol.* Lov. 26 (1953) 328-354.
- — La Christologie de saint Irénée, Louvain 1955.
- P. D. HUET, *Origeniana*, PG 17, 633-1284.
- The JUNG CODEX, A newly Gnostic papyrus, Three Studies by H. Ch. PUNCH, G. QUISPEL, W. C. van UNNIK, London 1945.
- G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart.
- Les articles suivants :
- ἀποστέλλω : REGENSTORF, pp. 397-405.
- ἔρχομαι : SCHNEIDER, pp. 662-672.
- παῖς θεοῦ : ZIMMERLI-JEREMIAS, pp. 653-713.
- παράκλητος : BEHM, pp. 798-812.
- παρουσία : OEPKE, pp. 863-868.
- H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlin 1932.
- G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.
- M. KRIEBEL, *Studien zur älteren Entwicklung der Abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marburg 1932.
- M. J. LAGRANGE, L'Ange de Jahvé. *Rev. Bibl.* 12 (1903) 212-215.
- — *Evangile selon saint Jean*, Paris 1925.
- J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines à saint Augustin*, Paris :
- I. Les Origines, 1919 (4<sup>e</sup> édit.).
- II. De saint Clément à saint Irénée, 1928 (5<sup>e</sup> édit.).
- — Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène. *Rech. Sc. Rel.* 12 (1922) 265-295.
- — La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie. *Rech. Sc. Rel.* 34 (1947) 55-76 ; 142-179.
- H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig 1924.
- A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1934.
- F. LOOFS, *Paulus von Samosata*, Leipzig 1924.
- — *Theophilus v. Antiochen Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930.
- H. G. MARSCH, The use of ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine. *The Journ. of Theol. Stud.* 37 (1936) 64-80.
- Ch. MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel 1950.
- J. J. MAYDIEU, La Procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean. *Bull. Litter. eccl. Toulouse* 35 (1935) 3-16 ; 49-70.
- H. G. MEECHAM, *The Epistel to Diognetus*, Manchester 1941.
- J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tübingen 1928.
- H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (Schweiz) 1952.
- A. MICHEL, *Trinité (Missions et Habitation des Personnes de la)* DTC 1830-1855.

- J. MOINGT, La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie. *Rech. Sc. Rel.* 37 (1950) 195-251 ; 398-421 ; 537-364 ; 38 (1951) 82-118.
- C. MONDESERT, Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris 1941 (SC 2).
- — Clément d'Alexandrie, *Introduction à l'étude de sa pensée à partir de l'Ecriture*, Paris 1944.
- A. MUELLER, *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1951 (1. édit.), 1955 (2. édit.).
- P. NAUTIN, Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair, Paris 1947.
- — Hippolyte et Josippe, *Contributions à l'histoire de la littérature chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1947.
- H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, Saint Augustin et saint Thomas*, Paris 1948.
- J. PEGHAIRE, L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le platonisme et le thomisme. *Rev. Univ. Ottawa Sect. spéc.* 1 (1952) 5-30.
- O. PERLER, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan*, Fribourg 1953.
- E. PETERSON, L'immagine di Dio in S. Ireneo. *La Scuol. Cattol.* 69 (1941) 46-54.
- — *Le livre des Anges*, Paris 1953.
- S. PETREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947.
- J. M. PFAETTISCH, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn 1910.
- F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris 1949.
- G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.
- A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903.
- — *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris 1912.
- H. Ch. PUECH, Où en est le problème du gnosticisme ? *Rev. Univ. Bruxelles* (1933-34) 137-158 ; 295-314.
- — *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte (Premier inventaire et essai d'identification)*. *Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crumm*, Boston 1950.
- J. QUAISTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris 1955.
- G. QUISPEL, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953) 195-234.
- H. RAHNER, Taufe und geistliches Leben bei Origenes. *Zeitschrift. f. Asz. u. Myst.* 7 (1932) 205-223.
- — Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen. *Zeitschrift Kath. Theol.* 59 (1935) 333-418.
- K. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. *Rev. Asc. Myst.* 13 (1932) 112-145.
- — « Cœur de Jésus » chez Origène. *Rev. Asc. Myst.* 15 (1934) 171-174.
- R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.
- B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de saint Irénée*, Louvain 1954.

- H. de RIEDMATTEN, *Les Actes de Paul de Samosate, Etude sur la christologie du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Fribourg 1952.
- F. M. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.
- — *Extraits de Théodote, Texte, introduction et notes*, Paris 1948 (SC 23).
- M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hlg. Augustinus*, Münster 1927.
- J. P. STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn 1922.
- A. F. STROMBERG, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte*, Berlin 1913.
- UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. I, K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Basel 1953 (13. édit.).
- C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942.
- G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Louvain 1945.
- W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.
- — *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.
- G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902.
- H. A. WOLFSON, *Clement of Alexandria on the generation of the Logos*. *Church History* 20 (1951) 72-81.
- Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen 1884.





## INTRODUCTION

La place réservée au problème des missions divines se réduit souvent à quelques paragraphes et cependant ce dogme occupe de fait une position-clé dans la théologie. Les missions sont le prolongement de la vie même de Dieu dans le créé. Par elles Dieu se donne personnellement aux créatures. En elles se résume l'œuvre de la rédemption et c'est d'elles que la vie chrétienne tire toute sa valeur. A elle seule, cette situation privilégiée nous invitait déjà à étudier quel chemin il a fallu parcourir pour parvenir à cerner le mystère de cette vérité. Cela d'autant plus qu'au cours de l'histoire ce problème a créé un certain malaise du fait que la solution vers laquelle il était orienté semblait favoriser l'arianisme. Il fallut un saint Augustin pour sortir de l'impasse. On connaît son importance pour la formation de la théologie des missions divines, il a fait si bien qu'après lui rien d'essentiel n'y fut ajouté. Cependant le pas de géant franchi par lui ne s'explique pas tout seul, saint Augustin a dû éliminer des erreurs mais il a également trouvé des points d'appui chez ses prédécesseurs. Il était dès lors intéressant de connaître les antécédents de la solution augustinienne et de suivre la marche de ce dogme vers sa pleine prise de conscience. Ce problème méritait une étude, il est même étonnant qu'elle n'ait jamais été tentée. Dans les études d'histoire de dogme de J. Tixeront, de Th. de Régnon et de J. Lebreton, on ne trouve guère que des indications éparses. L'article que lui consacre A. Michel dans le Dictionnaire de théologie catholique ignore presque totalement le côté historique de la question <sup>1</sup>. L'étude de J. Barbel, *Christos Angelos* <sup>2</sup>, nous a été très précieuse mais son point de vue est différent du nôtre. Son intention est de poursuivre dans la littérature de l'antiquité chrétienne tous les rapports qui existent

<sup>1</sup> Cf. A. MICHEL, *Trinité (Missions et Habitation des Personnes de la)*. DTC. XV, 1830-1855. Pour les missions visibles, le côté historique est totalement laissé de côté ; quant aux missions invisibles, l'auteur ne donne que quelques indications.

<sup>2</sup> J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941.

entre la christologie et le titre « ange » en général<sup>1</sup>. Finalement c'est le manque total de monographie qui nous a décidé à nous pencher sur ce sujet. Il nous reste à exprimer notre vive gratitude à tous ceux qui nous ont aidé dans ce travail et particulièrement à M. le professeur O. Perler pour ses conseils et sa bienveillance.

\*

On peut distinguer dans l'évolution de ce dogme deux périodes : celle qui précède l'arianisme et celle qui le suit et se termine naturellement à saint Augustin. L'apparition de l'arianisme marque en effet un tournant dans la théologie des missions divines. Les ariens se sont servis des théophanies et des missions comme arguments en leur faveur, ce qui a obligé les théologiens qui les ont combattus à se pencher immédiatement sur ce problème, alors qu'auparavant il n'était jamais étudié pour lui-même. Cette deuxième partie est réservée à une étude ultérieure et nous limitons le présent travail à la période qui va de saint Justin à Origène. Nous avons choisi saint Justin comme point de départ parce que c'est avec lui que nous voyons se constituer un certain cadre de thèmes dans lequel se trouvera engagé le problème des théophanies et des missions divines et dont ses successeurs se libéreront avec peine. Nous nous arrêtons à Origène qui est le dernier auteur d'importance avant l'arianisme. Il s'agit donc de la période la plus ingrate parce que le problème n'est jamais abordé de face et que tout y est en préparation. Elle n'est cependant pas sans intérêt. Nous verrons en effet comment, d'une part, la théologie « insuffisante » de ces auteurs a acheminé la solution du problème vers le subordinatianisme et fourbi ainsi des armes à l'arianisme, et comment, d'autre part, nous sommes en face d'un véritable travail de préparation dont on pourra retenir maints éléments pour élaborer une théologie des missions divines.

Avant d'aborder le sujet, nous donnons un bref résumé de l'état de la question dans le *Nouveau Testament* et chez les *Pères Apostoliques*. Pour exprimer la mission de Jésus, l'Écriture se sert des termes « ἀποστέλλειν » et « πέμπειν »<sup>2</sup>. Pris en eux-mêmes, ces termes ne sont

<sup>1</sup> Cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, p. 2.

<sup>2</sup> Pour le sens de ces deux termes, cf. REGENSTORF, ἀποστέλλω. Kittel, pp. 397-405. Il écrit : « Jedenfalls wird man im allgemeinen sagen dürfen, daß im NT bei der Verwendung von πέμπειν der Ton auf der Sendung als solcher, bei ἀποστέλλειν auf dem mit der Sendung verbundenen Auftrag liegt, einerlei, ob der Sendende oder der Gesandte im Vordergrund des Interesses steht... » (cf. p. 403). Dans

pas « christologiques ». Ils ne disent rien de la nature de l'envoyé mais marquent simplement une dépendance de l'envoyé par rapport à l'envoyant (cf. Jo. 3, 34 ; 5, 24. 30 ; 6, 38 ; 12, 49) et leur unité dans le vouloir et dans l'agir (cf. Jo. 4, 34 ; 5, 23. 37 ; 12, 44-45 ; 17, 21-23). La mission suppose cependant la préexistence du Christ dans le monde éternel et divin du Père. Cela saint Jean l'exprime par le terme « ἔρχεσθαι »<sup>1</sup> qui dévoile en quelque sorte la nature divine de l'envoyé. C'est parce que le Christ est le Verbe de Dieu, le Fils Unique du Père, que sa mission constitue un cas exceptionnel, absolument distinct de celui des philosophes cyniques qui se disaient les envoyés de Dieu<sup>2</sup>, distinct également de celui des anges et des prophètes.

Pour désigner la mission de l'Esprit Saint, saint Jean emploie le terme « πέμπειν » (Jo. 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 7), on trouve « ἀποστέλλειν » chez saint Luc (Lc 24, 49) et saint Paul (Gal. 4, 6). Sa mission est présentée en parallèle et en continuité de celle du Fils de Dieu. Père et Fils ne sont qu'un unique principe de mission<sup>3</sup>. Là encore nous voyons que c'est la nature de l'Esprit préexistant auprès du Père et vivant dans l'intimité du Père et du Fils (Jo. 15, 26 ; 16, 7. 13-15) qui donne à sa mission une autorité égale à celle du Fils et qui en fait la continuation de celle du Fils.

L'Écriture affirme à plusieurs reprises la présence des Personnes divines dans le chrétien<sup>4</sup>. La théologie paulinienne et celle de Jean présentent le même enseignement : la vie chrétienne est une vie d'unité avec le Père, le Fils et l'Esprit Saint<sup>5</sup>. Il y a comme une immanence réciproque, Dieu est dans le chrétien et le chrétien est en Dieu.

L'Evangile de Jean, les deux termes sont plus souvent pris l'un pour l'autre ; cependant « ἀποστέλλειν » est employé par Jésus là « wo es sich um die Begründung seiner Autorität in Gottes Autorität als der Autorität des für seine Worte und Werke Verantwortlichen und sich für ihr Recht und ihre Wahrheit Verbürgenden handelt, daß dagegen die Formel ὁ πέμψας με (πατήρ) dazu dient, die Beteiligung Gottes am Werke Jesu eben in der actio seiner Sendung festzustellen — eine Deutung, die völlig mit der joh. Anschauung von Jesus als dem harmoniert, dessen « Werk aus Gottes Werke entsteht » und durch den, Gottes Wirken... sein Ziel herstellt » (cf. p. 404). Le terme « ἐξαποστέλλω » n'a pas de sens particulier, cf. pp. 405-406.

<sup>1</sup> Voir SCHNEIDER, ἔρχομαι. Kittel, pp. 662-672. Le texte principal, qui entre ici en considération, est Jo. 8, 42. Nous renvoyons au commentaire qu'en fait P. M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1925, pp. 246-247.

<sup>2</sup> Cf. REGENSTORF, ἀποστέλλω. Kittel, pp. 397 ; 404-405.

<sup>3</sup> Voir surtout Jo. 15, 26 ; cf. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, p. 413. Au sujet du Paraclet, cf. ВЕИМ, παράκλητος. Kittel, pp. 792-812.

<sup>4</sup> Voir par exemple des textes comme : 1 Cor. 3, 16 ; 6, 19 ; 2 Cor. 6, 6 ; Jo. 14, 16-17 ; Apoc. 3, 20 ; etc.

<sup>5</sup> Tel est le sens de la formule paulinienne : « ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » ; à ce sujet,

Les Pères Apostoliques reprennent les grandes lignes de cet enseignement. *Saint Clément de Rome* base ses leçons d'humilité<sup>1</sup> et de soumission<sup>2</sup> sur le fait de l'humble mission du Christ, le Grand-prêtre, le rayonnement de la majesté de Dieu. *Saint Ignace d'Antioche* écrit : « il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par Jésus-Christ son Fils, qui est son Verbe, sorti du silence (ἀπὸ σιγῆς προελθὼν), qui en toutes choses s'est rendu agréable à celui qui l'avait envoyé (τῷ πέμψαντι) »<sup>3</sup>. Il présente donc la mission du Fils comme le prolongement dans le monde de sa préexistence dans le silence du Père en tant que Verbe et Pensée<sup>4</sup>. Il est sorti de ce silence pour se manifester<sup>5</sup>, devenant la Parole incarnée<sup>6</sup>. Ignace place le but de la vie chrétienne dans l'union au Fils et par lui au Père<sup>7</sup>. Pour exprimer la réalité de la présence de Dieu dans l'âme, il forge un vocabulaire nouveau. En tête de chacune de ses Lettres, il se présente avec le surnom « θεοφόρος » ; il écrit aux Ephésiens qu'ils sont des « θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι »<sup>8</sup>. *La Lettre de Barnabé* souligne également que c'est le Fils de Dieu, le Seigneur de l'univers<sup>9</sup> qui est apparu dans la chair<sup>10</sup>. « S'il n'était pas venu (ἦλθεν) dans la chair, comment les hommes auraient-ils été sauvés en le voyant, alors qu'ils ne supportent pas de regarder dans le soleil qui est l'œuvre de ses mains... ni de fixer leur regard dans ses rayons »<sup>11</sup>.

voir F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris 1949, T. II, pp. 359-362 ; 476-480 ; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, pp. 244-253. L'allégorie de la vigne (Jo. 13, 1-17) est le passage le plus typique de saint Jean.

<sup>1</sup> Cf. Clem. I, 16, 2 (Bihl 43, 18-20) : « Le sceptre de la majesté n'est pas venu (ἦλθεν) avec le train de la hauteur et de l'orgueil comme il l'aurait pu, mais avec d'humbles sentiments. »

<sup>2</sup> Cf. Clem. I, 42, 1-2 (Bihl 57, 28-31), où il demande aux Corinthiens de se soumettre à leurs presbytres parce que de fait l'organisation ecclésiale remonte à Dieu en ce sens qu'elle se rattache aux Apôtres dont l'autorité est fondée sur le Christ ressuscité qui a lui-même été envoyé (ἐξεπέμφθη) par Dieu.

<sup>3</sup> Magn. 8, 3 (Bihl 90, 20-91, 2).

<sup>4</sup> Le Verbe est la γνῶμη de Dieu, cf. Eph. 3, 2 (Bihl 83, 21).

<sup>5</sup> Voir Magn. 6, 1 (Bihl 90, 10) : « Avant les siècles, il était près de Dieu, et il s'est manifesté à la fin » ; 7, 2 (Bihl 90, 29) : « il est sorti (προελθόντα) du Père un, étant un avec lui et retournant vers lui ».

<sup>6</sup> Cf. Rom. 8, 2 (Bihl 101, 6-7), Jésus est « la bouche sans mensonge par laquelle le Père a parlé en vérité ».

<sup>7</sup> Cf. Philad. 5, 2 (Bihl 103, 17-18) ; 8, 1 (Bihl 104, 10-14) ; 9, 1 (Bihl 104, 21-25) ; Magn. 6, 2 (Bihl 90, 12-13) ; 12 (Bihl 92, 2) ; etc.

<sup>8</sup> Cf. Eph. 9, 2 (Bihl 85, 14-25).

<sup>9</sup> Cf. Ep. Barn. 5, 5 (Bihl 15, 5).

<sup>10</sup> « ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς », cette expression revient à plusieurs reprises ; cf. Ep. Barn. 5, 6. 10. 11 (Bihl 15, 10. 19. 22) ; 6, 7 (Bihl 16, 21-22) ; 12, 10 (Bihl 15, 18-21).

<sup>11</sup> Ep. Barn. 5, 10 (Bihl 15, 18-21).

Plus tard on emploiera cette même image du soleil et de ses rayons pour montrer que c'est le Fils qui apparaît tandis que le Père reste invisible ; ici elle marque la transcendance du Fils. Nous trouvons encore chez cet auteur un beau texte sur l'habitation de Dieu en nous. Il montre que le vrai temple n'est pas celui des Juifs bâti de mains d'hommes mais notre cœur bâti par Dieu lui-même. Il ajoute alors : « c'est en recevant la rémission de nos péchés, c'est en espérant au nom (du Seigneur), que nous devenons des hommes nouveaux, que nous sommes recréés de fond en comble ; c'est ainsi que Dieu habite réellement en nous, en notre intérieur... lui-même prophétise en nous, il habite en nous... »<sup>1</sup> Le genre littéraire dans lequel est écrit *le Pasteur d'Herma*s rend difficile l'interprétation de sa christologie. Nous voulons en retenir que pour la première fois chez lui — peut-être, comme le conjecture Barbel, par l'influence de l'Ange des Théophanies — nous rencontrons le titre « ange » attribué au Christ<sup>2</sup>.

Durant cette période, nous ne constatons donc encore aucun raisonnement théologique mais de simples affirmations du fait des missions du Fils de Dieu et de l'habitation de Dieu en nous. Nous allons poursuivre cette étude selon une division historique, groupant les auteurs suivant leur siècle et leur origine. Pour mieux saisir le contexte dans lequel ils ont parlé et la portée de leurs réflexions, nous avons été amenés à faire une place aux hérétiques. Par commodité, nous avons réuni leurs témoignages en un seul chapitre, le deuxième.

<sup>1</sup> Ep. Barn. 16, 8-9 (Bihl 30, 22-28) ; voir aussi 4, 11 (Bihl 14, 9-10) ; 6, 14-15 (Bihl 17, 23-25).

<sup>2</sup> Cf. Sim. IX, 12, 8 (GCS 48, 86, 23-24) : « Ὁ ἔνδοξος... ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶ ». Pour cette étude, cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 47-50 ; voir aussi les pages 197-198 et 230-233 où il analyse les textes se rapportant au Christ et aux Sept Anges, au Christ et à Michel.

## CHAPITRE PREMIER

### Les Apologistes

#### I. Saint Justin

##### *Théophanies et Incarnation*

Avec saint Justin apparaît dans la littérature chrétienne le thème de l'appropriation des théophanies au Verbe de Dieu <sup>1</sup>. Cette affirmation revient constamment dans ses écrits. C'est le Verbe qui est apparu à Abraham au chêne de Mambré <sup>2</sup> ; c'est lui l'ange qui a lutté avec Jacob <sup>3</sup> ; qui lui apparaît à Béthel alors qu'il fuit devant son frère <sup>4</sup>. « Jésus est bien celui qui est apparu et a parlé à Moïse, à Abraham, et en un mot à tous les autres patriarches <sup>5</sup>. » Justin est tellement persuadé de cette attribution qu'il pense que c'est là un point irréfutable : « Le Christ, dit-il, est Seigneur, Dieu, Fils de Dieu, il apparut en puissance tout d'abord comme un homme et un ange et dans une gloire de feu au buisson ; c'est lui encore qui apparut au jugement qui s'est accompli sur Sodome : c'est chose prouvée par mes abondantes démonstrations <sup>6</sup>. »

Quelles sont les raisons de cette constante application ? Il faut mentionner d'abord l'influence de sa polémique antijuive, ce qui apparaît excellemment dans le chapitre 56 de son Dialogue avec Tryphon. Pour lui prouver qu'il y a un autre (ἕτερος) Dieu au-dessous (ὑπό) du Créateur de toutes choses (56, 4), saint Justin prend le récit de l'apparition des trois anges à Mambré. Dans ces trois êtres Tryphon ne voit que des anges (56, 5), tandis que Justin va lui montrer que sur les trois, deux seuls

<sup>1</sup> On ne connaît pas d'antécédent certain. Pour ce qui regarde le Pasteur d'Hermas, voir l'Introduction, p. 5.

<sup>2</sup> Cf. Dial. 56, 1-2 (Archam I, 244-246).

<sup>3</sup> Cf. Dial. 125, 3 (Archam II, 242-244) ; 56, 6-7 (Archam I, 270-272).

<sup>4</sup> Cf. Dial. 58, 8 (Archam I, 272).

<sup>5</sup> Dial. 113, 4 (Archam II, 180) ; voir aussi : 37, 4 (Archam I, 168) ; 58, 3 (Archam I, 268) ; 59, 1 (Archam I, 276) ; 75, 4 (Archam II, 6) ; Apol. I, 62, 3 (Paut 130-132) ; 63, 10 (Paut 134) ; 63, 16 (Paut 136).

<sup>6</sup> Dial. 128, 1 (Archam II, 254).

sont des anges véritables et que le troisième est Dieu et qu'il est appelé ange parce qu'il annonce les messages du Dieu créateur (56, 10). La double appellation ange et Dieu, que l'Écriture donne au même être, constitue le nœud de sa preuve (56, 8). Le texte de Gen. 19, 24 (le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu qui venaient d'auprès du Seigneur du ciel...) lui semble décisif. Il conclut son chapitre en disant : « Et maintenant, n'avez-vous pas compris, amis, que l'un des trois, le Dieu et le Seigneur qui sert celui qui est dans le ciel (ὁ καὶ θεὸς καὶ κύριος τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπηρετῶν) est le Seigneur des deux anges ? Tandis que ceux-ci se rendaient à Sodome, celui-là reste et adresse à Abraham les paroles que rapporte Moïse ; lorsqu'il fut parti, après l'entretien Abraham s'en retourna chez lui. Lorsqu'il arriva à Sodome, ce ne sont plus les deux anges qui s'adressent à Loth mais lui, comme le montre le verbe ; et il est Seigneur à côté du Seigneur qui est dans le ciel (παρὰ κυρίου τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ) c'est-à-dire de l'Auteur de toutes choses, et il se charge de répandre sur les habitants de Sodome et de Gomorrhe tout ce que le verbe énumère...<sup>1</sup>. » Ce chapitre dévoile la démarche de Justin, cela seul nous intéresse ici. Contre les Juifs, il doit défendre la foi en la divinité du Christ, mais pour les atteindre il doit discuter avec eux sur le terrain commun des Écritures. Les récits des théophanies lui paraissent servir magnifiquement son dessein, parce qu'ils présentent un flottement dans leurs expressions, parlant d'un Ange de Jahvé, d'autres anges ou de deux Seigneurs. A partir de ces expressions, Justin montre à Tryphon qu'il y a une pluralité en Dieu : il y a deux Seigneurs. De plus le même personnage, appelé à la fois ange et Dieu, ne peut être que le Verbe et non le Père. Donc dans les termes mêmes de l'Écriture, notre auteur découvre une raison d'appliquer les théophanies au Verbe<sup>2</sup>.

Telle n'est cependant pas la raison principale de cette attribution. Justin a lu ces récits bibliques en chrétien riche de toute une formation philosophique<sup>3</sup> et s'il refuse d'attribuer les théophanies à Dieu le Père c'est à cause de la transcendance qu'il lui réserve trop exclusivement. Les Juifs, principalement ceux qui avaient subi l'influence hellénique,

<sup>1</sup> Dial. 56, 22-23 (Archam I, 262-264).

<sup>2</sup> Justin prétend même n'argumenter que par l'Écriture seule, parce que, dit-il, « une grâce m'a été donnée de Dieu, qui seule me fait comprendre ses Écritures » ; cf. Dial. 58, 1 (Archam I, 268).

<sup>3</sup> Cette formation est d'ailleurs assez superficielle; cf. A. PUECH, *Les Apologistes grecs*, Paris 1912, pp. 92-94.

faisaient également une exégèse particulière des théophanies <sup>1</sup>. Tryphon est témoin de leur explication lorsqu'il dit à Justin : « que celui qui s'est fait voir en flamme de feu était un ange, et que celui qui parlait à Moïse était Dieu, de telle sorte qu'il y eut dans cette vision un ange et un Dieu : les deux à la fois <sup>2</sup> ». La réponse de Justin nous intéresse au plus haut point. Il veut prouver qu'il ne peut être question que d'un seul et même être qui est à la fois ange et Dieu, et déclare que même s'il n'arrive pas à prouver cette unité, il faudrait dire qu'il y a un ange et le Verbe. Car, dit-il, « même si les choses étaient comme vous le dites, s'ils avaient été deux, un ange et un Dieu, de dire que l'Auteur et Père de l'univers aurait abandonné tout ce qui est au-dessus du ciel pour apparaître en un petit coin de terre, personne, si peu d'esprit qu'il ait, ne l'oserait <sup>3</sup> ». Justin est donc persuadé d'avance que le Père ne peut pas apparaître, ni même parler, parce qu'il est le Dieu transcendant qui habite au-dessus du monde <sup>4</sup>. Plus loin, il écrit de même : « Je soupçonne avoir assez répété que, lorsque mon Dieu dit : Dieu est monté d'auprès d'Abraham ou le Seigneur a parlé à Moïse, et le Seigneur est descendu voir la tour qu'ont bâtie les fils des hommes, ou lorsque Dieu appela l'arche de Noé pour la faire sortir, vous ne croyez pas que ce soit le Dieu inengendré (τὸν ἀγέννητον θεόν) lui-même qui descend ou qui monte de quelque part. Car le Dieu invisible et Seigneur de tout ne va nulle part, ne se promène pas, ne dort ni ne se lève, mais à sa propre place où qu'elle soit, il reste ; sa vue est perçante et son ouïe aussi, non par des yeux ni des oreilles, mais par une puissance inexprimable. Il surveille tout, il connaît tout, personne de nous ne lui échappe ; il ne se meut pas, aucun lieu ne peut le contenir pas même le monde tout entier, car il est avant même que le monde fût fait. Comment donc ce Dieu parlerait-il à quelqu'un ou lui apparaîtrait-il ou se montrerait-il dans le plus petit coin de la terre. . . Ni Abraham donc, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme ne vit le Père et indicible Seigneur de toutes choses absolument et du Christ lui-même mais seulement celui qui par sa volonté est aussi Dieu, son Fils et son ange, parce qu'il exécute ses décisions <sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> Cf. M.-J. LAGRANGE, L'Ange de Jahvé. Rev. Bibl. 12 (1903) 212-225 ; M.-J. LAGRANGE, La Paternité de Dieu. Rev. Bibl. 5 (1908) 497-499 ; J. BARBEL, Christos Angelos, pp. 19-33.

<sup>2</sup> Dial. 60, 1 (Archam I, 278) ; cf. Dial. 56, 5 (Archam I, 248-250).

<sup>3</sup> Dial. 60, 2 (Archam I, 278-280).

<sup>4</sup> Cf. Dial. 60, 5 (Archam I, 282) : « . . . τῷ ὑπὲρ κόσμον θεῷ . . . » ; 56, 1 (Archam I, 246) : « . . . ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις . . . »

<sup>5</sup> Dial. 127, 1-4 (Archam II, 250-254).



Nous trouvons dans ces textes la véritable raison pour laquelle Justin se refuse d'attribuer les théophanies à Dieu le Père. Sa conception de la divinité est nettement influencée par la philosophie platonicienne. L'appellation : « Créateur et Père de l'univers » (ποιητὴς τῶν ὅλων καὶ πατὴρ) est platonicienne<sup>1</sup>. Platonicienne également cette idée du Dieu absolument transcendant, habitant au-dessus du monde et restant toujours dans ces régions supra-célestes. Justin a reporté sur le Dieu de la révélation les attributs du Dieu de la philosophie qui, depuis Platon, en accentuait de plus en plus la transcendance<sup>2</sup>. Son Dieu a les attributs du Dieu de Platon, de Numenius d'Apamée, de Plutarque et aussi de Philon<sup>3</sup>, tout en étant le Dieu personnel et providence de la révélation<sup>4</sup>. Il découle de cette mentalité que c'est un autre qui apparaît, le Verbe, Dieu à côté et au-dessous du Père, messenger du Très-Haut. Comme dans la philosophie ambiante, Dieu ne s'occupe pas personnellement du monde, il ne peut pas entrer en contact avec la matière, il a besoin d'intermédiaires<sup>5</sup>. Nous tirerons plus loin la conclusion qui s'impose pour notre travail, disons simplement ici que, pour saint Justin, une théophanie est incompatible avec la nature de Dieu le Père et qu'elle postule un autre Dieu à côté et au-dessous du Père.

Sans dire encore que par ces théophanies le Verbe prépare sa venue en chair, Justin, pour mieux souligner l'unité du plan de Dieu, aime parler de l'unique Economie qui englobe les apparitions du Verbe dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Le Verbe, dit-il, « se manifesta d'abord sous la forme du feu et sous une figure incorporelle à Moïse et aux prophètes ; et maintenant au temps de votre empire, il est né d'une Vierge,

<sup>1</sup> Pour l'emploi de ces termes cf. Ed. J. GOODSPEED, *Index Apologeticus*, Leipzig 1912 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, Paris 1928, p. 417.

<sup>2</sup> Le Dieu inaccessible est au-delà des hémisphères célestes. Cette idée est commune à la philosophie hellénique, cf. G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Tryphon*, T. I, Paris 1909, p. 246 ; FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. IV, Paris 1954, pp. 92-140.

<sup>3</sup> Cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 38-39 ; J.-M. PFAETTISCH, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn 1910 ; E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, pp. 69-73.

<sup>4</sup> J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, pp. 416-418.

<sup>5</sup> Cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 38-39 ; J.-M. PFAETTISCH, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, pp. 35-46 ; de FAYE, *La Christologie des Pères Apologues*, Paris 1906, pp. 6-8. Il faut noter d'ailleurs que Justin trouvait un point d'appui dans l'Evangile, en faveur de cet état d'esprit. C'est ainsi qu'il cite : Mt. 11, 27 ; cf. Apol. I, 63, 3. 13 (Paut 132. 134) ; Dial. 100, 1 (Archam II, 118-120) ; Jo. 1, 18 : cf. Dial. 127, 4 (Archam II, 254).

suivant la volonté du Père, pour le salut de ceux qui croient en lui <sup>1</sup> ». Tryphon marque d'ailleurs sa réprobation devant une telle conception : « Tu ne fais que proférer un long blasphème croyant nous persuader que ce crucifié était avec Moïse et Aaron, qu'il leur a parlé dans la colonne de nuée, puis qu'il s'est fait homme, a été crucifié, est monté aux cieux ; qu'il revient de nouveau sur la terre et qu'il faut l'adorer <sup>2</sup>. » Saint Justin conçoit ces apparitions et l'incarnation comme de véritables missions successives du Christ. C'est ce que soulignent les titres d'ange et d'apôtre — sur lesquels nous reviendrons plus loin — qu'il décerne au Verbe tout au long de ses écrits <sup>3</sup>. Le Verbe est « un Dieu et un ange envoyé d'auprès du Père (ὦν καὶ θεὸς καὶ ἄγγελος παρὰ τοῦ πατρὸς πεπεμμένος) <sup>4</sup> ». En ne voulant pas admettre l'attribution des théophanies au Verbe, les Juifs pèchent « contre la seule lumière irréprochable et juste, envoyée de Dieu (πεμφθέντος παρὰ τοῦ θεοῦ) aux hommes <sup>5</sup>. » Le Verbe est le messager de Dieu venu pour accomplir la volonté « de celui qui l'a envoyé (τοῦ πέμψαντος), le Père et le Maître de l'univers <sup>6</sup> ». Théophanies et incarnation sont donc de véritables missions du Verbe par son Père.

### *Transcendance et mission*

Pour Justin, la transcendance du Père est telle qu'une mission — théophanie ou incarnation — est incompatible avec sa nature de Père. C'est donc que dans son esprit une mission exige une transcendance moindre, suppose en tout cas une dépendance de l'envoyé par rapport à celui qui l'envoie. Il relève en effet constamment que le Verbe apparaît selon la volonté du Père. « Il avait reçu un ordre du Père et Seigneur, écrit-il, et exécutait la volonté de Dieu, celui-là qui apparut à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux autres patriarches, celui que les Ecritures nomment Dieu <sup>7</sup>. » Il s'est incarné « selon le dessein de Dieu <sup>8</sup> » ; « il a consenti à naître homme souffrant comme nous et dans la chair, selon la volonté du Père <sup>9</sup> ». Attribuer ces missions au Père serait donc le faire dépendre

<sup>1</sup> Apol. I, 63, 16 (Paut 136) ; cf. Apol. I, 63, 10 (Paut 134).

<sup>2</sup> Dial. 38, 1 (Archam I, 168).

<sup>3</sup> Cf. Ed. J. GOODSPEED, *Index Apologeticus*.

<sup>4</sup> Dial. 126, 6 (Archam II, 250).

<sup>5</sup> Dial. 17, 3 (Archam I, 80-82).

<sup>6</sup> Dial. 140, 4 (Archam II, 304).

<sup>7</sup> Dial. 126, 5 (Archam II, 250).

<sup>8</sup> Dial. 23, 3 (Archam I, 106).

<sup>9</sup> Dial. 48, 3 (Archam I, 214).

d'un autre. Or « au-dessus de lui, il n'y a pas d'autre Dieu <sup>1</sup> ». « Le Créateur de l'univers n'a pas de nom, dit-il ailleurs, parce qu'il est inengendré (ἀγεννήτω ὄντι). Recevoir un nom suppose en effet quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom <sup>2</sup>. » Il est le Dieu inengendré, la source de tout, au-dessus de tout, il ne peut entrer en dépendance d'aucun être. Il ne faut donc pas croire « que ce soit le Dieu inengendré (ἀγέννητον) lui-même qui descend ou qui monte de quelque part <sup>3</sup> ». Ce terme « ἀγέννητος » marque chez Justin cette indépendance totale de Dieu le Père, parce qu'il n'a pas de source et qu'il est au contraire la source de tous les êtres qui dépendent de lui <sup>4</sup>.

La transcendance du Père est telle que pour entrer en contact avec le monde il se sert d'un intermédiaire, le Verbe. Cet intermédiaire, comme nous l'avons vu, reçoit des ordres du Père, il est son ange et son apôtre. Ces titres sont scripturaires, Isaïe (9, 6) appelle le Messie Ange du Grand Conseil <sup>5</sup> et l'Épître aux Hébreux dit que Jésus est l'Apôtre du Père <sup>6</sup>. Ils n'ont qu'un caractère fonctionnel <sup>7</sup>, Justin l'exprime à plusieurs reprises : « Il est appelé ange parce qu'il annonce aux hommes tout ce que veut le Père... <sup>8</sup> ; « Il s'appelle aussi ange et apôtre, car il annonce tout ce qu'il faut savoir, et il est envoyé (ἀποστέλλεται) pour signifier tout ce qui est annoncé. Notre-Seigneur nous le dit lui-même : Celui qui m'écoute écoute celui qui m'a envoyé <sup>9</sup> ». Comme l'a bien saisi Tryphon, est appelé ange « Celui qu'on sait qu'il a pour fonction d'annoncer (εἶναι ἐκ τοῦ διαγγέλειν) aux hommes les choses du Père et Auteur de toutes choses <sup>10</sup> ». Cette fonction le subordonne au Père. « Il est appelé ange et Seigneur afin que vous appreniez qu'il est le

<sup>1</sup> Dial. 56, 11 (Archam I, 254) : « ... ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός ».

<sup>2</sup> Apol. II, 6, 1 (Paut 160).

<sup>3</sup> Dial. 127, 1 (Archam II, 252).

<sup>4</sup> Cf. Dial. 5, 4 (Archam I, 32) ; Apol. I, 14, 1-2 (Paut 24-26) ; 25, 2 (Paut 50) ; 49, 5 (Paut 100) ; 53, 2 (Paut 110) ; Apol. II, 12, 4 (Paut 174) ; 13, 4 (Paut 176). Voir à ce sujet G.-L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, Paris 1955, p. 55.

<sup>5</sup> Cf. Dial. 34, 2 (Archam I, 148) ; 76, 3 (Archam I, 8) ; 126, 1 (Archam II, 244-246). Voir J. BARBEL, Christos Angelos, p. 34.

<sup>6</sup> Cf. Hebr. 3, 1. Le fait, d'ailleurs, que le Christ se soit présenté comme l'envoyé du Père (ἀποστέλλειν) mettait naturellement à l'esprit le titre d' « ἀπόστολος ».

<sup>7</sup> Ils n'indiquent nullement que le Christ aurait une nature angélique ; au contraire, c'est précisément l'un des buts de Justin de prouver la divinité du Christ.

<sup>8</sup> Dial. 56, 4 (Archam I, 248).

<sup>9</sup> Apol. I, 63, 5 (Paut 132) ; cf. 63, 11. 14 (Paut 134.136) ; Dial. 56, 10 (Archam I, 252) ; 58, 3 (Archam I, 268) ; 60, 3 (Archam I, 280) ; 75, 3 (Archam II, 4) ; 76, 3 (Archam II, 8).

<sup>10</sup> Dial. 60, 3 (Archam I, 280).

serviteur (ὕπηρετοῦντα) du Père de toutes choses...<sup>1</sup>. » Un texte résume bien sa condition subordonnée : il est « le Seigneur qui sert (ὕπηρετῶν) celui qui est dans les cieux<sup>2</sup> ». Cette dépendance s'accroît donc dans le sens d'une subordination. Le Père transcendant et invisible opère tout par l'intermédiaire du Verbe : par lui il se fait connaître aux hommes, par lui il œuvre l'incarnation<sup>3</sup>, par lui s'opère l'Eucharistie<sup>4</sup>, par lui également il avait au commencement créé le monde<sup>5</sup>. Le Verbe est véritablement l'intermédiaire universel et tout-puissant du Père et s'il peut entrer ainsi en contact avec le monde, c'est qu'il n'a pas en partage une transcendance identique à celle du Père.

Il reste à voir ce qui fait du Verbe cet intermédiaire. Parlant des théophanies, Justin écrit : « Ce que nous avons dit, était pour montrer que Jésus-Christ est Fils de Dieu et son Apôtre, étant d'abord son Verbe (πρότερον λόγος ὢν)<sup>6</sup>. » Dans ce texte, notre auteur indique qu'il y a en Jésus quelque chose qui le rend apte à devenir apôtre ou ange, c'est-à-dire sujet de mission, et c'est précisément le fait qu'il est d'abord le Logos de Dieu. C'est ce qui l'apparente à Hermès qui est le Verbe interprète (λόγον τὸν ἑρμηνευτικόν) de Zeus<sup>7</sup>. Cette comparaison dénonce l'état d'esprit de Justin. Il pense — sans cependant identifier la situation — la position du Verbe comme celles des divinités païennes, fils de Zeus, dieux inférieurs et subordonnés au « θεὸς ὕψιστος ». Cet exemple d'Hermès montre de plus que pour lui « λόγος » et « ἄγγελος » sont deux termes qui vont de pair. Comme l'a montré Barbel<sup>8</sup>, nous trouvons cela déjà dans la théologie grecque de Cornutus, et précisément pour le cas

<sup>1</sup> Dial. 58, 3 (Archam I, 268).

<sup>2</sup> Dial. 56, 22 (Archam I, 262).

<sup>3</sup> Cf. Apol. I, 35, 5-6 (Paut 68) : Saint Justin interprète Lc. 1, 35 du Verbe ; voir aussi Apol. I, 46, 5 (Paut 96) : « ... διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου ».

<sup>4</sup> Cf. Apol. I, 66, 2 (Paut 140). Sur ce texte, voir O. PERLER, Logos und Eucharistie nach I Apol. c. 66. Div. Thom. 18 (1940) 296-316. Justin établit un parallèle strict entre l'incarnation et l'eucharistie. De même que le Verbe est l'auteur de l'incarnation, il l'est également de l'eucharistie. Cette idée amènera plus tard l'épiclese adressée au Logos. Cette application de la spéculation du Logos à l'eucharistie laisse apercevoir une mission de ce Logos en vue de la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Saint Hippolyte signale une mission de l'Esprit Saint ; cf. ci-dessous, p. 99, n. 3.

<sup>5</sup> Cf. Apol. I, 59, 5 (Paut 124) ; 64, 5 (Paut 138) ; II, 6, 3 (Paut 160) ; Dial. 114, 3 (Archam II, 186).

<sup>6</sup> Apol. I, 63, 10 (Paut 134).

<sup>7</sup> Cf. Apol. I, 21, 2 (Paut 44) ; 22, 2 (Paut 46) : Que Jésus soit Verbe de Dieu, « c'est une dénomination qui lui est commune avec Hermès que vous appelez λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἄγγελτικόν ».

<sup>8</sup> Cf. J. BARBEL, Christos Angelos, pp. 29-32.

d'Hermès. Nous le retrouvons chez Philon dont le Logos est identifié à l'ange des théophanies<sup>1</sup>. L'originalité de Justin a consisté à identifier le Verbe avec le Messie, c'est-à-dire finalement au Christ, ce que ne faisait pas Philon<sup>2</sup>. Il est cependant impossible de démontrer une dépendance directe de Philon dans les écrits de Justin.

Il faut aller plus loin. Comme dans la philosophie néoplatonicienne et stoïcienne<sup>3</sup>, et comme chez Philon<sup>4</sup>, le Logos de saint Justin comporte une signification cosmologique<sup>5</sup>. Cependant chez lui on ne saurait douter de sa personnalité réelle et distincte du Père<sup>6</sup>. Dans sa génération même<sup>7</sup>, le Verbe reçoit ce lien à la création et devient ainsi l'intermédiaire-né entre Dieu et le monde. Dans sa deuxième Apologie, Justin écrit : « Son Fils, le seul qui soit proprement Fils, le Verbe existant avec lui (συνών) et engendré (γεννώμενος) avant toutes les créatures, lorsqu'au commencement il fit et ordonna toutes choses<sup>8</sup>. » La génération est liée à la création, elle a lieu en vue de cette création. Il semble que l'on peut dire également que par la distinction des termes « συνών » et « γεννώμενος », se trouve amorcée déjà la théorie du double état du Verbe que développeront ses successeurs<sup>9</sup>. Ailleurs Justin appelle le

<sup>1</sup> Voir J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 21-27 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. I, Paris 1919, pp. 205-208.

<sup>2</sup> Cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, p. 19.

<sup>3</sup> Cela provient de l'exagération de la transcendance divine, cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, pp. 344 ; 524 ; E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, pp. 84 sq.

<sup>4</sup> Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. I, pp. 201-204 ; Bréhier pense qu'il faut exclure cette signification cosmologique du Logos de Philon ; cf. E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, pp. 98-101. Voir cependant FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. II, Paris 1949, pp. 537-540.

<sup>5</sup> Cf. M. KRIEBEL, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marburg 1932, pp. 22-23 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, p. 455.

<sup>6</sup> « ἕτερος θεός » ; cf. Dial. 55, 1 (Archam I, 240) ; 56, 4 (Archam I, 248) ; 56, 11 (Archam I, 252-254) ; 62, 2 (Archam I, 290) ; 65, 1 (Archam I, 308) ; 129, 4 (Archam II, 262). Le texte de Dial. 128, 4 (Archam II, 258-260) est le plus intéressant ; Justin s'oppose à une sorte de « modalisme », et montre que si le Verbe procède de Dieu comme lumière de lumière, il n'est pas seulement nominalement (ὀνόματι μόνον) distinct du Père, mais numériquement (ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερον τί ἐστὶ).

<sup>7</sup> Pour une étude plus détaillée, cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, pp. 443-461 ; M. KRIEBEL, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marburg 1932, pp. 22-28.

<sup>8</sup> Apol. II, 6, 3 (Paut 160).

<sup>9</sup> Cf. M. KRIEBEL, *Studien... zur Trinitätslehre...*, p. 23 ; J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, T. I, Paris 1955, pp. 236-237.

Verbe dans sa préexistence : « δύνάμις λογική. » « Comme principe avant toutes les créatures, dit-il, Dieu engendra de lui-même avant toutes les créatures une certaine vertu verbale (δύνάμιν τινα... λογικήν) <sup>1</sup>. » Cette puissance est déjà présente en Dieu, elle est avec lui avant qu'il l'engendre en vue de la création. « Ce rejeton émis réellement par le Père (τό τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα) avant toutes les créatures, était avec le Père (συνῆν τῷ πατρί) et c'est avec lui que le Père s'entretient <sup>2</sup>. » Cet entretien avec le Père pourrait laisser entendre une préexistence dans le Père comme une personnalité déjà formée <sup>3</sup>. Justin manque de clarté et il est difficile de faire l'exégèse exacte de ces textes. Il en ressort en tout cas que son concept de génération ne se recouvre pas exactement avec celui auquel nous sommes habitués. Pour nous cette présence éternelle auprès du Père, c'est déjà la génération tandis que pour Justin, la génération c'est cette action de Dieu, qui, avant de créer, par sa puissance et sa volonté <sup>4</sup>, émet le Verbe comme ouvrier de la création. Justin a lu en philosophe le texte des Proverbes qui est lié à cette conception de la génération du Verbe <sup>5</sup>.

Saint Justin est le premier écrivain chrétien à se lancer dans de telles spéculations, on comprend dès lors ses obscurités. Mais c'est là qu'il faut chercher la source de son subordinatianisme. Ce Fils qui naît de la volonté du Père en vue de la création est véritablement Dieu, mais c'est un Dieu inférieur au Père : il vient en second lieu (δευτέρων χώρων) <sup>6</sup>, après (μετά) le Père qui l'a engendré <sup>7</sup>, il est au-dessous (ὑπό) de lui <sup>8</sup>. En un mot, « il y a et il est dit qu'il y a un autre Dieu et Seigneur au-dessous du Créateur de toutes choses (θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων) <sup>9</sup> ». Même s'il ne faut pas exagérer la portée de ces textes à cause du point de vue polémique dans lequel ils sont

<sup>1</sup> Dial. 61, 1 (Archam I, 284).

<sup>2</sup> Dial. 62, 4 (Archam I, 292-294).

<sup>3</sup> C'est ainsi que l'interprète LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, T. II, pp. 449-450.

<sup>4</sup> Cette mention de la volonté vient à plusieurs reprises ; cf. Dial. 61, 1 (Archam I, 284) : « ... ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι... » ; Dial. 100, 4 (Archam II, 122) : « ... δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προσελθόντα... » ; Dial. 127, 4 (Archam II, 254) : « ... κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα... » ; 128, 4 (Archam II, 258) : « ... γεγενῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ... »

<sup>5</sup> Pour cette citation de Prov. 8, 21 sq. cf. Dial. 129, 3-4 (Archam II, 260-262) ; 61, 1 (Archam I, 284) ; 62, 4 (Archam I, 294).

<sup>6</sup> Cf. Apol. I, 13, 3-4 (Paut 24) ; 60, 7 (Paut 126).

<sup>7</sup> Cf. Apol. I, 12, 7 (Paut 20) ; 32, 10 (Paut 64) ; II, 13, 4 (Paut 176).

<sup>8</sup> Cf. Ed. J. GOODSPEED, Index Apologeticus.

<sup>9</sup> Dial. 56, 4 (Archam I, 248).

écrits, ils n'en marquent pas moins la condition subordonnée du Verbe. Parce qu'il procède ainsi du Père, comme inférieur à lui, le Verbe est naturellement désigné à jouer le rôle d'intermédiaire. Ce lien est expressément noté par Justin. Cette vertu verbale, dit-il, « peut recevoir tous les noms parce qu'elle exécute la volonté du Père, et qu'elle est née du Père par volonté<sup>1</sup> ». Né du Père par volonté, le Fils est l'intermédiaire-né, il peut recevoir tous les noms, remplir toutes les fonctions. Il y a en lui quelque chose qui le destine à être envoyé par son Père, à devenir son ange et son apôtre, car, subordonné au Père, il lui est possible d'apparaître sur terre. On voit donc que, dans la pensée de notre auteur, une mission suppose la subordination de l'envoyé.

## II. Tatien et Athénagore

Nous ne consacrerons qu'une seule et petite notice à ces deux Apologues parce que nul des deux ne parle des théophanies et dans ce qu'ils disent de l'incarnation rien ne concerne le présent travail. Nous voudrions simplement signaler leur conception de la génération du Verbe afin de mieux saisir l'évolution des auteurs postérieurs<sup>2</sup>. La distinction du double état du Verbe s'exprime de plus en plus nettement<sup>3</sup> et cela même chez Athénagore qui pourtant se fait remarquer par sa réaction plus orthodoxe et qui a des formules qui sont en net progrès sur ses prédécesseurs<sup>4</sup>. Mais lorsqu'il essaie de donner une explication théologique de la génération du Verbe, on se retrouve sur le même plan que Tatien. C'est-à-dire que la génération a un lien à la création. Elle est

<sup>1</sup> Dial. 61, 1 (Archem I, 284). Voir aussi Apol. II, 6, 1-4 (Paut 160) où Justin relève cependant la transcendance du Fils de Dieu. Dans le nom de Christ, il voit sa nature de Dieu, et il écrit : « Ce nom même a une signification mystérieuse, de même que le mot Dieu n'est pas un nom, mais une approximation naturelle à l'homme pour désigner une chose inexprimable. »

<sup>2</sup> Pour une étude plus complète, cf. A. PUECH, *Les Apologues grecs*, pp. 54-60 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, pp. 485-505 ; M. KRIEBEL, *Studien... zur Trinitätslehre...*, pp. 28-33.

<sup>3</sup> Pour Tatien, Dieu est seul ; il possède en lui l'idée éternelle du monde renfermée dans le Verbe. Quand il veut créer, le Verbe sort de la volonté du Père et devient la première œuvre du Père (ἔργον πρωτότοκον), cf. *Ad Graec.* 5 (Otto VI, 21). La génération du Verbe est liée à la création ; auparavant, le Verbe ne semble être en Dieu que comme une faculté de Dieu, voir A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903, pp. 59 ; 104 n. 1.

<sup>4</sup> Athénagore insiste davantage sur l'unité des Personnes, tout en marquant leur distinction, cf. *Suppl.* 10 (Otto VII, 48 A) ; 12 (Otto VII, 54-56 CD).

cet acte par lequel le Verbe sort du Père en vue de la création<sup>1</sup> alors qu'auparavant il était plutôt en lui à l'état de faculté<sup>2</sup>. Par la génération le Père le fait passer de l'état immanent à l'état de personne réellement distincte de lui<sup>3</sup>. Le Verbe est ainsi le véritable intermédiaire entre Dieu et le monde, quoique vrai Dieu il est inférieur et subordonné au Père<sup>4</sup>. La génération du Verbe, par ce lien à la création, prend un caractère temporel et ainsi s'établit une sorte de confusion entre procession et mission.

### III. Saint Théophile d'Antioche

Cet auteur parle à nouveau des théophanies et les présente explicitement comme des missions du Fils de Dieu. Nous citons en entier ce texte important qui suit le récit de la chute de nos premiers parents. « Dieu, le Père de l'univers, ne peut être contenu dans un lieu ; car il n'y a pas de lieu où il se retire pour prendre son repos. Mais son Verbe,

<sup>1</sup> Tatien emploie les termes : « προπηδᾶν », cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 22 A) ; « προέρχεσθαι » cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 26 B) ; « γεννᾶν, γεννᾶσθαι » cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 26 C) ; 7 (Otto VI, 30 B) ; Athénagore emploie : « προέρχεσθαι » cf. Suppl. 10 (Otto VII, 46 D) ; « γεννᾶσθαι » Suppl. 10 (Otto VII, 46) ; « γέννημα » Suppl. 10 (Otto VII, 46 C).

<sup>2</sup> Il est dans le Père comme une « δύναμις λογική » qui renferme en elle les idées de la création, cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 22 A). Chez Athénagore, nous trouvons pour la première fois le raisonnement complet : le Verbe est depuis toujours en Dieu, parce que le Père est « αἰδιῶς λογικός ». Il est en lui comme « νοῦς αἰδιος », « ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ », cf. Suppl. 10 (Otto VII, 46 D).

<sup>3</sup> Tatien exprime bien le double état du Verbe quand il écrit : « λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγωνῶς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως », cf. Ad Graec. 7 (Otto VI, 30 B). Le Verbe, par la génération, de puissance logique devient Verbe. Il devient un Verbe personnel, non pas un « flatus vocis » qui s'en va dans le vide, mais qui manifeste sa personnalité par l'œuvre de la création, cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 26 B) ; 7 (Otto VI, 30 B. 31 B). Pour le commentaire, cf. A. RUECH, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, p. 56, n. 2. Chez Athénagore également, le Verbe, qui était en Dieu « ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ », sort de lui afin d'être pour la création idée efficace et exemplaire, cf. Suppl. 10 (Otto VII, 46 CD). Voir J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, T. II, p. 498, n. 1 ; J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, pp. 181-182. Chez Athénagore aussi, la génération semble être ce passage du Verbe intérieur à Dieu et renfermant en lui les idées de la création au Verbe qui va effectivement créer.

<sup>4</sup> Par le fait de la génération, le Fils se distingue du Père, le Fils a un commencement en Dieu, Tatien l'appelle même « ἔργον πρωτότοκον », cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 21). Mais la génération ne le sépare pas du Père, il n'y a pas de « μερισμός » entre lui et le Père, cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 24) ; Athénagore affirme plus énergiquement encore : « ἐνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ », cf. Suppl. 10 (Otto VII 46 C). Voir Justin, Dial. 61, 2 (Archam I, 286) ; 128, 4 (Archam II, 258).



par qui il a tout fait, et qui est sa puissance et sa sagesse, prend le rôle (πρόσωπον) du Père et du Seigneur de l'univers, et c'est lui qui se trouvait dans le paradis, y jouait le rôle de Dieu et s'y entretenait avec Adam. Et en effet l'Écriture divine elle-même nous enseigne qu'Adam dit qu'il entendit la voix. Or une voix qu'est-ce autre chose que le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils ? Il n'est pas son Fils au sens où les poètes et les mythographes racontent que les fils des dieux sont nés de rapports sexuels, mais selon que la vérité nous le décrit le Verbe intérieur existant toujours dans le cœur de Dieu (τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ). Car avant que rien fût produit, il avait ce Verbe comme conseiller, lui qui est son intelligence et sa pensée. Mais quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra ce Verbe en le proférant premier-né de toute la création (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως) ; par là Dieu ne se priva pas lui-même de son Verbe, mais il engendra son Verbe et s'entretenait toujours avec lui. De là vient l'enseignement des Saintes Écritures et de tous les inspirés, de Jean par exemple qui dit : Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu ; montrant qu'à l'origine Dieu était seul et le Verbe en lui. Ensuite il dit : Et le Verbe était Dieu ; tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait. Ainsi, le Verbe étant Dieu et né de Dieu (ἐκ θεοῦ πεφυκώς), le Père de toutes choses l'envoie (πέμπει) quand il veut dans un lieu déterminé, et quand il se présente, on l'entend, on le voit, envoyé (πεμπόμενος) qu'il est de Dieu, et il se trouve dans un lieu <sup>1</sup>. »

Notons d'abord l'enchaînement des idées : Théophile refuse d'attribuer les théophanies au Père, il les applique au Verbe et, pour expliquer cette attribution, il fait appel à la génération du Verbe et conclut que le Verbe étant né de Dieu peut être envoyé par lui. Le contexte même de cette citation montre que la raison du refus d'attribuer les théophanies au Père réside dans sa transcendance. Théophile met sous les yeux d'Autolycus le récit de la chute de nos premiers parents, mais dans les chapitres précédents <sup>2</sup>, il avait tellement insisté sur la transcendance de Dieu qu'il prévoit sans peine l'objection qui pourrait naître dans l'esprit de son interlocuteur : si Dieu ne peut être contenu en aucun lieu, comment peut-il se promener dans le paradis ? Il maintient que le Père de toutes choses ne peut être contenu en aucun lieu. Il disait auparavant que Dieu était à lui-même son lieu <sup>3</sup> ; il écrivait : « Au très-haut (ὕψιστον),

<sup>1</sup> Autol. II, 22 (Otto VIII, 118-120).

<sup>2</sup> Voir par ex. Autol. I, 4-5 (Otto VIII, 12 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Autol. I, 10 (Otto VIII, 78 B).

tout-puissant (παντοκράτορος) et vrai Dieu, il appartient non seulement d'être partout, mais aussi de tout voir, de tout entendre, mais non pas d'être contenu dans un lieu ; car ce qui contient est plus grand que le contenu ; mais Dieu n'est pas contenu par un lieu, c'est lui qui est le lieu de toute chose <sup>1</sup>. » On reconnaît les termes par lesquels Justin décrivait la transcendance de Dieu et par delà Justin les termes platoniciens : « πατήρ τῶν ὅλων, θεὸς ὕψιστος, παντοκράτωρ » ; l'idée que Dieu est à lui-même son lieu se trouve chez Sextus Empiricus, chez Philon <sup>2</sup>. Le concept de Dieu est donc pour Théophile celui de la philosophie contemporaine. Une théophanie est incompatible avec sa nature.

C'est pourquoi il faut attribuer ces théophanies à un autre qui est le Verbe même de Dieu, intermédiaire entre lui et le monde. Ce Verbe est le plénipotentiaire de Dieu, c'est par lui que Dieu a tout créé, c'est lui également qui apparaît aux hommes assumant parmi eux le rôle (πρόσωπον) <sup>3</sup> du Père. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est que pour justifier cette attribution des théophanies au Verbe, Théophile est amené à parler de la génération. Il en trouve une indication dans le texte biblique qui affirme qu'Adam entendit une voix ; il est alors naturellement conduit à parler du double état de ce Verbe, car cette voix qui se fait entendre c'est le Verbe exprimé, parlé par Dieu, ce Verbe que le Père possédait depuis toujours au-dedans de lui <sup>4</sup>. Ce Verbe est depuis toujours en Dieu, il coexiste avec lui, il est son intelligence (νοῦς) et sa raison (φρόνησις). Il est comme une faculté immanente en Dieu, selon qu'il l'écrivait plus haut : « Dieu possédait son Verbe intérieur dans ses propres entrailles (ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγχνοις) <sup>5</sup>. » Dieu va engendrer ce Verbe, c'est-à-dire le faire passer de l'état immanent à l'état proféré, il va exprimer cette parole intérieure. Et cette génération a un lien avec la création, c'est lorsque Dieu veut créer qu'il l'engendre comme Verbe proféré. Plus haut Théophile disait encore plus nettement : « Il l'engendra avec sa Sagesse, le proférant (ἐξερευξάμενος) avant toutes choses. Il

<sup>1</sup> Autol. II, 3 (Otto VIII, 50-52 E) ; cf. I, 4 (Otto VIII, 14 D).

<sup>2</sup> Voir à ce sujet les remarques de l'édition d'Otto, T. VIII, p. 52, n. 15 ; cf. J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, T. I, p. 223.

<sup>3</sup> Sur le sens du terme « πρόσωπον », cf. G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, pp. 143-146.

<sup>4</sup> On retrouve donc ici, sous-entendue, la comparaison du verbe humain telle qu'on la rencontre chez Justin, cf. Dial. 61, 2 (Archam I, 286), chez Tatien, cf. Ad Graec. 5 (Otto VI, 26 C).

<sup>5</sup> Autol. II, 10 (Otto VIII, 78-80 B).

se sert de ce Verbe comme d'un aide (ὅπουργόν) pour les choses qui ont été créées par lui et par lui il a fait toutes choses <sup>1</sup>. » Ce dernier texte surtout montre la condition subordonnée du Verbe qui naît de Dieu pour devenir son aide à l'heure où il veut créer le monde. La génération, pour Théophile, c'est cet acte qui fait passer le Verbe de l'état immanent à l'état proféré. C'est la première fois que cela est exprimé aussi clairement. Le terme « λόγος » éveille en lui plusieurs résonances, d'abord cette signification de « parole » dont la psychologie stoïcienne <sup>2</sup> avait précisément décrit le double état par les termes « ἐνδιάθετος » et « προφορικός ». Théophile adopte ces termes pour faire comprendre que le Verbe est en Dieu comme en nous le verbe humain, et qu'au moment de la génération le Père exprime cette parole intérieure. C'est ainsi que le laissaient entendre le psaume 45,1, dont il prend le terme « ἐξερευξάμενος » et mieux encore les comparaisons avec le verbe humain qu'il trouvait chez ses prédécesseurs <sup>3</sup>. Au terme « λόγος » est aussi attachée une signification cosmologique comme dans la philosophie ambiante <sup>4</sup>. C'est avec cette mentalité que notre auteur lit l'Écriture : il cite Prov. 8, 27-29, identifiant la Sagesse et le Verbe et dans ce texte il voit la présence du Verbe auprès de Dieu lorsqu'il veut créer <sup>5</sup>. Il cite encore le prologue johannique dans lequel il trouve exprimé le double état du Verbe <sup>6</sup>.

Ce texte de Théophile permet de faire une constatation importante pour ce travail : pour expliquer l'attribution des théophanies au Verbe, il a été amené à parler de la génération du Verbe. Il y a donc un lien explicitement exprimé entre théophanie et génération. Et s'il a été amené à en parler, c'est pour montrer d'une part que c'est un Dieu qui apparaît,

<sup>1</sup> Autol. II, 10 (Otto VIII, 78-80 B).

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. A. PUECH, *Les Apologistes grecs*, pp. 223-224 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, p. 510 ; G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, pp. 117-121.

<sup>3</sup> Cf. Autol. II, 10 (Otto VIII, 78-80 B).

<sup>4</sup> Cf. A. PUECH, *Les Apologistes grecs*, pp. 223-225 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, pp. 201-224.

<sup>5</sup> Cf. Autol. II, 10 (Otto VIII, 80 D) ; 1, 3 (Otto VIII, 10 B). Si Théophile identifie ici le Verbe et la Sagesse, il n'est pas toujours conséquent avec lui-même ; on constate déjà chez lui une identification de la Sagesse avec l'Esprit Saint, cf. Autol. I, 7 (Otto VIII, 22 AB) ; II, 15 (Otto VIII, 102 D).

<sup>6</sup> Cf. Autol. II, 22 (Otto VIII, 118), texte cité du début de ce paragraphe concernant Théophile. Il est intéressant de noter comment notre auteur retrouve sa pensée dans le Prologue de saint Jean. Dans la présence éternelle du Verbe auprès du Père, il lit cet état intérieur du Verbe, et dans l'affirmation que Dieu a tout fait par son Verbe, il voit la condition subordonnée du Verbe, ouvrier de la création.

mais un Dieu inférieur au Père transcendant, et d'autre part que ce Dieu peut jouer le rôle du Père, qu'il y a en lui une ressemblance avec le Père du fait de sa génération. C'est pourquoi Théophile peut conclure : « Ainsi, le Verbe étant Dieu et né de Dieu, le Père de toutes choses l'envoie quand il veut dans un lieu déterminé... » Ici la théophanie du Verbe est présentée expressément comme une mission qui prend sa source dans la génération du Fils. C'est le Père qui envoie le Fils quand il veut parce que c'est lui qui l'a engendré quand il l'a voulu. Cette génération met le Fils dans un lien de dépendance par rapport au Père et lui donne ainsi l'aptitude à être envoyé et à se trouver dans un lieu. C'est ce qui est exprimé dans la dernière phrase : « et quand il se présente, on le voit, on l'entend, envoyé qu'il est de lui et il se trouve dans un lieu. » Le Père transcendant tout lieu ne pouvait être envoyé dans un lieu, mais le Fils qu'il engendre et qu'il envoie peut se trouver dans un lieu ; ce qui, encore une fois, marque clairement son infériorité par rapport au Père.

#### IV. La Lettre à Diognète

L'auteur de cette épître<sup>1</sup> parle à plusieurs reprises des missions du Fils de Dieu. « Dieu, écrit-il, a aimé les hommes, pour eux il a créé le monde ; il leur a soumis tout ce qui est sur la terre, il leur a donné raison et intelligence ; à eux seuls il a permis d'élever les regards vers le ciel ; il les a formés à son image ; il leur a envoyé (ἀπέστειλε) son Fils unique ; il leur a promis le royaume des cieux qu'il donnera à ceux qui l'auront aimé<sup>2</sup>. » Cette idée de l'amour de Dieu pour les hommes est un des thèmes favoris de l'auteur, il en parle avec un accent que l'on retrouvera chez Clément d'Alexandrie. La mission du Fils de Dieu prend place dans ce déploiement de l'amour de Dieu pour nous. Dieu l'a envoyé « non certes, comme une intelligence humaine pourrait le penser, pour la tyrannie, la terreur et l'épouvante ; mais en toute clémence et

<sup>1</sup> Andriessen pense que l'auteur de cette lettre serait Quadratus, cf. P. ANDRIESSEN, *L'Apologie de Quadratus conservée sous le nom d'Épître à Diognète*. *Rech. théol. anc. et méd.* 13 (1946) 5-39 ; 125-149 ; P. ANDRIESSEN, *L'épilogue de l'Épître à Diognète*. *Rech. théol. anc. et méd.* 14 (1947) 121-156. Pour la critique de cette opinion, cf. B. BOTTE, dans *Bulletin de théol. anc. et méd.* 5 (1946-1949) 289, N° 833, 834 ; W. TELFER, *Journal of theol. Stud.* 50 (1949), pp. 223-224 ; H. J. MARROU, *A Diognète*, Paris 1951, pp. 256-267. Pour Marrou, l'auteur de cette lettre serait Clément d'Alexandrie.

<sup>2</sup> *Diogn.* 10, 2 (Marrou 76).

douceur, comme un roi envoie le roi son fils (ὥς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν), il l'a envoyé comme Dieu (ὥς θεὸν ἔπεμψεν), il l'a envoyé comme il convenait aux hommes, il l'a envoyé sauver par la persuasion non par la violence : et il n'y a pas de violence en Dieu. Il l'a envoyé pour nous appeler à lui et non pour nous accuser ; il l'a envoyé parce qu'il nous aimait et non pour nous juger. Un jour viendra où il l'enverra (πέμψει) pour juger ; et qui alors soutiendra son avènement (παρουσίαν) ?<sup>1</sup> Notre auteur distingue donc ici deux missions du Fils de Dieu, celle de l'incarnation et celle de la parousie finale et pour les désigner il emploie les mêmes termes : « πέμπειν, παρουσία ». Lors de la seconde venue seulement il exercera sa puissance de jugement et de condamnation, mais dans la première il n'est que douceur et salut. Il semble bien — nous en verrons d'autres indices plus loin — que notre auteur s'oppose ici au salut tel qu'il était conçu par les Gnostiques et qui était un salut par nature et non libre. Il insiste sur l'amour et la non-violence de Dieu parce que cela lui permet de mieux faire ressortir cette liberté humaine<sup>2</sup>. En se manifestant ainsi le Verbe manifeste le Père<sup>3</sup> ; il est Verbe et Vérité<sup>4</sup>, sa venue nous dévoile les mystères de l'amour de Dieu<sup>5</sup> et c'est un des buts précis de l'incarnation.

En plus de ces venues, l'auteur de la Lettre à Diognète note à plusieurs reprises la venue du Verbe dans l'âme chrétienne. C'est une venue dans la foi, car c'est la foi qui « a reçu le privilège de voir Dieu<sup>6</sup> ». Cette venue prolonge dans l'âme celle de l'incarnation ; par elle, Dieu a affermi dans le cœur des hommes « le Verbe saint et incompréhensible<sup>7</sup> ». La prédication le fait « renaître toujours jeune dans le cœur des saints<sup>8</sup> ». Plus loin encore, il écrit à propos de la gnose véritable : « Que la science s'identifie à ton cœur ; que le Verbe reçu en toi, devienne ta vie<sup>9</sup>. »

<sup>1</sup> Diogn. 7, 3-6 (Marrou 68).

<sup>2</sup> Réaction possible contre les Marcionites ; selon eux, le Christ ne juge même pas dans sa venue eschatologique : cf. A. HARNACK, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, p. 178.

<sup>3</sup> Diogn. 11, 2-3 (Marrou 78-80). Ce texte fait allusion aux Gnostiques qui se basaient sur les enseignements secrets du Seigneur transmis à certains disciples seulement ; cf. F. M. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée, Paris 1947, pp. 107-111 ; 136 ; 473.

<sup>4</sup> Cf. Diogn. 7, 2 (Marrou 66).

<sup>5</sup> Cf. Diogn. 8, 1 (Marrou 72).

<sup>6</sup> Diogn. 8, 6 (Marrou 70) ; cf. 10, 1 (Marrou 74).

<sup>7</sup> Diogn. 7, 6 (Marrou 66).

<sup>8</sup> Diogn. 11, 4 (Marrou 80).

<sup>9</sup> Diogn. 12, 7 (Marrou 82).

Nous touchons là à un groupe d'idées que saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie et Origène développeront davantage<sup>1</sup>. Par la foi le Verbe naît dans le cœur, il y apporte la connaissance du Père. L'homme doit grandir dans cette foi, il s'opère une identification toujours plus grande avec le Verbe de Dieu. Ainsi l'homme grandit et le Verbe grandit en lui<sup>2</sup>. La vie des martyrs en est l'exemple typique. « De tels exploits ne peuvent passer pour l'œuvre de l'homme : ils sont les effets de la puissance de Dieu, ils sont la preuve manifeste de son avènement (τῆς παρουσίας αὐτοῦ) »<sup>3</sup>. Il s'agit donc ici d'une véritable mission et pour la désigner notre auteur emploie les termes : « παρουσία » et « πέμπειν »<sup>4</sup>. Ces idées de naissance du Verbe dans l'âme, de venue du Verbe dans l'âme, laissent entrevoir une influence hellénique du courant hermétique, que l'on retrouve, comme l'a noté H. Rahner<sup>5</sup>, surtout dans la gnose et aussi chez Clément d'Alexandrie.

Un autre point nous intéresse encore davantage chez lui : il insiste sur la qualité de l'envoyé. En effet, écrit-il : « non comme certains pourraient l'imaginer, qu'il ait envoyé (πέμψας) aux hommes quelque subordonné (ὑπηρέτην τινά) 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 le démiurge de l'univers lui-même... »<sup>6</sup> Il continue en montrant l'œuvre créatrice du Verbe et son gouvernement de l'univers et termine : « C'est lui que Dieu a envoyé (τοῦτον... ἀπέστειλε) aux hommes »<sup>7</sup>. Cette dernière phrase fait bien ressortir l'intention polémique de l'auteur. Là encore il semble s'opposer aux Gnostiques qui faisaient du Christ un des nombreux éons émis par le Père-Abyme. Notre auteur insiste sur la transcendance de l'envoyé divin, il est Dieu et roi, plus grand que ces éons, plus grand que ces anges à fonction cosmique ou céleste dont la littérature ancienne peuplait le ciel et la terre. Il l'appelle encore « le Verbe saint et incompréhensible

<sup>1</sup> Cf. P. ANDRIESEN, L'apologie de Quadratus... Rech. theol. anc. et méd. 13 (1946) 135.

<sup>2</sup> Diogn. 12, 8 (Marrou 82).

<sup>3</sup> Diogn. 7, 9 (Marrou 70).

<sup>4</sup> Pour le terme « παρουσία », voir la note précédente ; pour « πέμπειν », cf. Diogn. 7, 1-2 (Marrou 66).

<sup>5</sup> H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen. Zeitsch. f. kath. Theol. 59 (1935) 345-346 ; voir aussi FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, T. IV, pp. 211 sq.

<sup>6</sup> Diogn. 7, 2 (Marrou 66).

<sup>7</sup> Diogn. 7, 3 (Marrou 68).

(ἀπερινόητον)<sup>1</sup> ». Cette excellence de l'envoyé divin lui tient particulièrement à cœur. Est-ce à dire, comme on l'a écrit<sup>2</sup>, qu'il conçoit le Verbe comme l'égal du Père et même qu'il y a identité de substance ? Il faut avouer que son langage tranche avec celui de saint Justin ; cela tient peut-être à ce qu'il est moins théologien que lui et qu'il ne cherche pas à s'expliquer le mystère de la génération du Verbe. Il semble cependant que l'on retrouve la même atmosphère subordinatienne influencée par la philosophie platonicienne que chez les autres Apologistes. Il parle du Dieu invisible (ἀόρατος), du Créateur tout-puissant (παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης)<sup>3</sup>, du Maître et Demiurge de l'univers (δεσπότης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων)<sup>4</sup>, on y reconnaît des expressions à la fois scripturaires et platoniciennes. Ce Dieu transcendant est sans doute bon, il aime les hommes, mais il agit en tout par son intermédiaire le Verbe. C'est par lui qu'il crée, le Fils est l'artisan et le demiurge de tout (τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων)<sup>5</sup>. C'est par lui qu'il gouverne le ciel et la terre<sup>6</sup>. C'est par lui aussi que l'Invisible se manifeste aux hommes<sup>7</sup>. Dès l'éternité, le Père a révélé à son Enfant (παῖς) son dessein et pour le réaliser il l'envoie ici-bas<sup>8</sup>. Donc en tout, dans la création et dans la rédemption, le Père a l'initiative et le Fils exécute son plan. Ces affirmations sont scripturaires, mais dans la perspective platonicienne et alexandrine de l'auteur, elles semblent bien inclure un certain subordinatianisme. Il est vrai que notre auteur, à la suite d'Athénagore, réagit contre le subordinatianisme de saint Justin, davantage encore contre celui des Gnostiques, il ne veut pas qu'on fasse du Verbe un subordonné quelconque ; cependant, la position de ce Verbe transcendant reste celle d'un subordonné, d'un intermédiaire entre Dieu et les créatures<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Diogn. 7, 2 (Marrou 66), « ἀπερινόητος » est un attribut du Père-Abyme selon les Gnostiques, cf. Hipp. Philos. VI, 29, 2 (GCS 26, 155, 23).

<sup>2</sup> Cf. H. J. MARROU, A. Diognète, p. 188.

<sup>3</sup> Cf. Diogn. 7, 2 (Marrou 66) ; 3, 4 (Marrou 58) ; 10, 2 (Marrou 76). « παντοκτίστης » est un hapax qui a pu être formé de 2 Macc. 1, 24 et Sag. 24, 8 ; cf. H. J. MARROU, A. Diognète, p. 66, n. 1.

<sup>4</sup> Cf. Diogn. 8, 7 (Marrou 70).

<sup>5</sup> Cf. Diogn. 7, 2 (Marrou 66).

<sup>6</sup> Cf. Diogn. 7, 2 (Marrou 66-68).

<sup>7</sup> Voir cependant les textes suivants : Diogn. 8, 1. 5 (Marrou 70), où l'auteur dit que Dieu (c'est-à-dire le Père) se manifeste. Mais, dans sa pensée, le Père se manifeste par le Fils. Voir les remarques très justes de H. J. MARROU, A. Diognète, pp. 188-190.

<sup>8</sup> Cf. Diogn. 8, 9. 11 (Marrou 70-72) ; 11, 2-3 (Marrou 78-80). « παῖς » est un terme messianique ; cf. ZIMMERLI-JEREMIAS, παῖς θεοῦ. Kittel, pp. 653-713.

<sup>9</sup> Meecham est encore plus catégorique, cf. H. G. MEECHAM, The Epistel to Diognetus, Manchester 1949, p. 26.

## CHAPITRE II

### Les missions divines selon les hérétiques

Les hérétiques, eux aussi, ont réfléchi sur les venues diverses du Seigneur. Leur témoignage n'est pas sans intérêt pour ce travail, ne serait-ce que pour mieux saisir la pensée de ceux qui les réfutent.

#### I. Carpocrate

Cet auteur admet un Dieu suprême, Principe unique de tout. Le monde matériel a été créé par les anges qui ont fait défection. Ils sont inférieurs en dignité au Principe premier et ignorent le Père inconnu et immuable<sup>1</sup>. Quant à Jésus, c'est un homme semblable aux autres, il a été engendré par Joseph. Il surpasse cependant les autres par sa vertu<sup>2</sup>. Cela provient de ce qu'il a une âme plus forte et qui se souvient de ce qu'elle a vu lors de son séjour auprès du Père<sup>3</sup>. En vertu de sa vie plus sainte que celle des autres, il reçoit du Père une force qui est envoyée sur lui (*ab eo missam esse ei*)<sup>4</sup>. Epiphane dit de même que des forces sont envoyées (*ἀπεσταλθαί*) en lui<sup>5</sup>. On ne peut donc à proprement parler de missions divines chez Carpocrate. Son Jésus n'est qu'un homme sur lequel le Père inconnu envoie une ou des puissances dont la nature est difficile à déterminer<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 25, 1 (St 247) ; Epiph. Pan. Haer 27, 2 (GCS 25, 301, 5-10).

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 25, 1 (St 248) ; Epiph. Pan. Haer. 27, 2 (GCS 25, 301, 11-13).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 25, 1 (St 248). Epiphane mentionne le souvenir de la contemplation auprès du Père avant et après la réception de ces forces d'en-haut, cf. Pan. Haer. 27, 2 (GCS 25, 301, 14 sq.).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 25, 1 (St 248).

<sup>5</sup> Epiph. Pan. Haer. 27, 2 (GCS 25, 301, 16).

<sup>6</sup> Cf. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, T. IV, pp. 242 sq., rôle illuminateur de ces puissances.



## II. Cérinthe

Le système de cet homme a plus de consistance. Au point de départ, nous constatons une dualité de principes : d'une part, le Dieu suprême ou premier Dieu et d'autre part le Dieu créateur, puissance grandement séparée et éloignée de l'authentique<sup>1</sup>. Pour lui également Jésus est le Fils naturel de Joseph et de Marie. Semblable aux autres hommes, il les dépasse en justice, prudence et sagesse<sup>2</sup>. Au moment du baptême au Jourdain, descend sur lui, sous forme de colombe, le Christ ou Esprit Saint<sup>3</sup>. Il est envoyé sur lui par le premier Principe<sup>4</sup>. Il y a dès lors une dualité en lui : Jésus et le Christ. Jésus apprend à connaître le Père inconnu, le prêche aux autres et accomplit des miracles<sup>5</sup>. Au moment de la passion, le Christ le quitte pour remonter au ciel, tandis que Jésus meurt puis ressuscite<sup>6</sup>.

Nous sommes ici en face d'une sorte de mission, du Père inconnu descend sur Jésus une force appelée Christ ou Esprit Saint, dans le but d'apporter aux hommes la connaissance du Père inconnu. On ne parle pas de la nature de ce Christ céleste qui semble être une puissance émanée du Père inconnu.

## III. Les Ebionites

Selon eux un Principe unique crée le monde<sup>7</sup>. Jésus, homme né de Joseph et Marie, surpasse les autres par sa vie vertueuse<sup>8</sup>. Certains expliquent qu'au baptême le Christ descend sur lui<sup>9</sup>. Il devait y avoir, chez ces hérétiques, des dissensions doctrinales, Epiphane en signale

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 1 (St 253).

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 1 (St 254) ; Epiph. Pan. Haer. 28, 1 (GCS 25, 313, 10-13).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 1 (St 254) : « Et post baptismum descendisse in eum, ab ea principalitate quae est super omnia, Christum figura columbae... » ; Epiph. Pan. Haer. 28, 1 (GCS 25, 314, 5-6).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 1 (St 254) : « ab ea principalitate » c'est-à-dire le premier Dieu ; Epiph. Pan. Haer. 28, 1 (GCS 25, 314, 3) : « ... ἐκ τοῦ ἄνω θεοῦ... »

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 1 (St 254) ; Epiph. Pan. Haer. 28, 1 (GCS 25, 314, 6-8).

<sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 1 (St 254) ; Epiph. Pan. Haer. 28, 1 (GCS 25, 314, 9-12).

<sup>7</sup> Les Ebionites sont plutôt des judéo-chrétiens, et l'on comprend qu'ils n'admettent qu'un Principe qui est lui-même créateur du monde ; cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 2 (St 254).

<sup>8</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 26, 2 (St 254-255) ; Epiph. Pan. Haer. 30, 2 (GCS 25, 334, 8-9).

<sup>9</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 3 (GCS 25, 337, 6-8) ; 30, 14 (GCS 25, 351, 18-19) ; 30, 16 (GCS 25, 354, 2).

plusieurs<sup>1</sup>, l'une d'entre elles nous intéresse particulièrement : celle qui voit dans le Christ un être céleste, spirituel, supérieur aux anges et maître de tout<sup>2</sup>. Il a été créé avant tous les autres êtres<sup>3</sup> mais non, pas engendré<sup>4</sup>. Sa demeure éternelle est le ciel mais quand il lui plaît, il peut descendre sur cette terre. C'est ainsi qu'il est descendu en Adam et qu'il est apparu revêtu d'un corps aux patriarches<sup>5</sup>. « A la fin des temps, il est revenu, revêtu du corps d'Adam, il a été vu comme un homme, il meurt en croix, ressuscite et monte au ciel<sup>6</sup>. » Il y a là un essai d'explication des théophanies. Ces apparitions sont attribuées à un être créé, supérieur à tous les autres, le Christ. Il vient ici-bas dans le but de faire connaître Dieu et toujours il se revêt du même corps d'Adam. L'insistance sur le bon plaisir du Christ qui peut descendre comme il lui plaît semble indiquer qu'il prend lui-même l'initiative d'apparaître aux hommes. On ne peut donc parler de mission à propos de ces venues du Christ.

#### IV. Cerdon

Comme Cérinthe, Cerdon est dualiste. Il admet deux Dieux ; le premier est bon, inconnu de tous et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le second est créateur de ce monde, mauvais et connu, c'est le Dieu prêché par Moïse et les prophètes, le Dieu de la loi, qui est apparu aux prophètes et qui s'est souvent fait voir<sup>7</sup>. C'est donc à ce Dieu inférieur qu'il faut attribuer les théophanies de l'Ancien Testament. Saint Epiphane nous apprend qu'il professait un certain docétisme en christologie puisqu'il ne considérait pas le Christ comme vraiment engendré par Marie et comme ayant revêtu une chair véritable. Le Christ n'a fait qu'apparaître tel<sup>8</sup>. De fait, il est descendu du ciel, envoyé par le Père inconnu dans le but de renverser la tyrannie du Démon<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 1-3 (GCS 25, 333-338).

<sup>2</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 3 (GCS 25, 336, 6-8).

<sup>3</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 3 (GCS 25, 336, 7) ; 30, 16 (GCS 25, 354, 3).

<sup>4</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 16 (GCS 25, 354, 3) : « οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρός αὐτὸν γεγενῆσθαι ».

<sup>5</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 3 (GCS 25, 337, 1-4).

<sup>6</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 30, 3 (GCS 25, 337, 4-6).

<sup>7</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 27, 1 (St 256) ; Epiph. Pan. Haer. 41, 1 (GCS 31, 91, 6-10).

<sup>8</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 41, 1 (GCS 31, 91, 10-12) : « μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν, γεγεννημένον ἐκ Μαρίας μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκῆσαι ... πεφηνότα, δοκῆσαι δὲ τὰ ὅλα πεποιηότα ».

<sup>9</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 41, 1 (GCS 31, 91, 8 — 92, 3) : « ... ἐληλυθέναι δὲ τὸν Χριστὸν ἀπὸ τῶν ἀνωθεν ἐκ τοῦ ἀγνώστου πατρός... ».

Selon Cerdon, il y a donc mission du Christ. Les hérésiologues ne nous apprennent pas de quelle nature était la préexistence de ce Christ, tout porte à croire qu'ils concevaient le Christ comme une puissance émanée du Dieu suprême — puisque celui-ci est appelé Père de Jésus-Christ — et inférieure à lui.

## V. Marcion

Irénée nous le présente comme dépendant immédiatement de Cerdon <sup>1</sup>. Lui aussi est dualiste. Il se distingue par un rejet radical de l'Ancien Testament et de son Dieu-Démiurge. Ce Dieu de la loi et des prophètes est l'auteur du mal, la source des guerres, il est inconstant et se contredit sans cesse <sup>2</sup>. Au-dessus de lui il y a le Dieu suprême, bon, inconnu et Père de Jésus <sup>3</sup>. En christologie, Marcion est également de tendance docète. Le Christ est apparu subitement au temps du gouverneur Ponce-Pilate, procureur de Tibère César, afin de s'opposer à l'œuvre du Dieu de l'Ancien Testament <sup>4</sup>. Il a été en effet envoyé par le Père inconnu sans préparation prophétique, Marcion insiste sur la nouveauté de cette venue. Il est venu subitement (*subito venisse*) <sup>5</sup>. Il a été subitement Fils, subitement envoyé, subitement Christ (*subito Filius, subito missus, subito Christus*) <sup>6</sup>. Sa venue n'a pas eu besoin d'être préparée, car « il allait aussitôt prouver qu'il était Fils et envoyé et Christ de Dieu (*se et Filium et missum et Dei Christum*) dans les faits mêmes par les preuves de sa puissance <sup>7</sup> ». L'auteur de la mission du Christ est le Père inconnu. Il l'envoie dans le but de détruire l'œuvre du Démiurge en prêchant le Dieu nouveau et inconnu <sup>8</sup>. Jésus nous fait connaître un Dieu dont on n'avait jamais entendu parler dans le monde ancien et sous le Dieu ancien <sup>9</sup>. Cette mission du Christ est une preuve de la bonté essentielle

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 27, 2 (St 256) ; Tert. Adv. Marc. 1, 2 (CSEL 47, 293, 5 sq.).

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 27, 2 (St 257) : « malorum factorem et bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia, et contrariorum sibi ipsum dicens... » ; Tert. Adv. Marc. 1, 2 (CSEL 47, 292, 13 sq.).

<sup>3</sup> Epiphane mentionne trois Principes : le Dieu inconnu, le Démiurge et, entre les deux, le Diable, cf. Pan. Haer. 42, 3 (GCS 31, 96, 29-97, 7).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 27, 2 (St 257).

<sup>5</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 3, 2 (CSEL 47, 378, 1-2).

<sup>6</sup> Tert. Adv. Marc. 3, 2 (CSEL 47, 378, 16-17).

<sup>7</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 3, 3 (CSEL 47, 378, 29).

<sup>8</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 27, 2 (St 257).

<sup>9</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 1, 8 (CSEL 47, 300, 4-10) : « Novum igitur audens Deum

de ce Dieu nouveau et de son envoyé. Cette divinité est en effet étrangère à ce monde qui n'est pas sa création <sup>1</sup>. « Or, telle est sa bonté principale et parfaite que, sans aucun devoir de parenté (*sine ullo debito familiaritatis*), elle s'étend volontairement et librement sur des étrangers (*in extraneos voluntaria et libera effunditur*) <sup>2</sup>. » Jésus est donc envoyé en des biens étrangers <sup>3</sup>, il n'a pas d'affinité avec ce monde.

Selon Marcion, la mission de Jésus consiste en un acte du Père inconnu qui envoie son Fils ici-bas dans l'intention de se faire connaître à des êtres étrangers à lui, soumis à un Dieu méchant <sup>4</sup> et afin de les arracher de ses mains <sup>5</sup>. La transcendance du Dieu suprême, totalement étranger à ce monde de la matière, laisse supposer que son Fils qui vient ici-bas est inférieur à lui.

## VI. Les Gnostiques

### *Emissions et missions*

Nous commençons par situer les missions dans le contexte d'un système aux émissions multiples. Ces émissions prennent leur point de départ au Père « qui a émis (προέβλεν) toutes choses <sup>6</sup> » et qui est invisible, insaisissable, absolument transcendant <sup>7</sup>, principe inengendré <sup>8</sup>. Un jour,

*in vetere mundo et vetere aevo et sub vetere deo, ignotum, inauditum... »* ; 1, 9 (CSEL 47, 300, 23 sq.).

<sup>1</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 1, 2 (CSEL 47, 293, 1-5), la divinité que prêche Marcion est étrangère (*hospitem*) à ce monde.

<sup>2</sup> Tert. Adv. Marc. 1, 23 (CSEL 47, 320, 27 – 321, 2). C'est une application du principe : « Bonum est diffusivum sui », au cas de l'incarnation, voir chap. V, p. 129.

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. III, 11, 2 (St 464) : « ... neque in sua venit, sed in aliena... » ; V, 2, 1 (St 716).

<sup>4</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 2, 8 (CSEL 47, 344).

<sup>5</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 4, 26 (CSEL 47, 512, 8 sq.) ; 5, 6 (CSEL 47, 590, 4 sq.).

<sup>6</sup> Iren. Adv. Haer. I, 8, 5 (St 100). Les Gnostiques ne sont pas tous du même avis ; certains donnent une compagne au Propator : Pensée ou Silence. Sur ce flottement, cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 4 (St 22-24) ; 11, 5 (St 136) ; 14, 1 (St 158) ; Hipp. Philos. VI, 29, 3-4 (GCS 26, 155, 25 – 156, 8) ; 10, 13 (GCS 26, 273, 25 – 274, 16). Cette différence s'explique selon que leur système est construit sur la tétrade pythagoricienne ou platonicienne ; pour cette question, cf. F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, pp. 334-355 ; FÉSTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, T. IV, pp. 18-31 ; 43-51.

<sup>7</sup> Sagnard a dressé un portrait de tous ces attributs du Père, selon les Gnostiques, cf. F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, pp. 331-333.

<sup>8</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 1, 1 (St 12) ; 2, 6 (St 26) ; 11, 1 (St 128) ; 11, 3 (St 132) ; 14, 1 (St 160) ; II, 12, 1 (St 306) : « non emissus, innatus » ; Clem. Alex. Exc. Theod. 45, 1 (GCS 17, 126, 1) ; Hipp. Philos. VI, 29, 2 (GCS 26, 155, 22) ; 29, 5 (GCS 26, 156, 9) ; 29, 8 (GCS 26, 157, 1) ; 30, 7-8 (GCS 26, 158, 4. 6. 7).

quand il lui plaît<sup>1</sup>, il commence à émettre des éons. Il se constitue ainsi une première Tétrade composée du Père-Abyme, de Pensée, d'Intelligence et de Vérité<sup>2</sup>. Il y aura émission nouvelle du fait qu'Intelligence comprend le pourquoi de son émission<sup>3</sup>, le couple Intelligence-Vérité émet Verbe et Vie ; ces deux émettent Homme et Eglise<sup>4</sup>. Du Verbe émanent encore plusieurs éons et ce mouvement d'émissions s'arrête au trentième éon : Sagesse<sup>5</sup>. Cette première série d'émissions prend sa source dans le désir du Père voulant « d'inénarrable devenir narrable (τὸ ἀρρητον <ῥητὸν> γεννηθῆναι)<sup>6</sup> ». Ces émissions extériorisent le Père dans le monde divin du Plérôme et la multiplicité des éons exprime son infinité<sup>7</sup>. Il s'agit d'une dégradation progressive de la substance pneumatique ou divine, puisque seule Intelligence ou Monogène est semblable et égale au Père<sup>8</sup> et seule peut le saisir, le contempler et le comprendre<sup>9</sup>, et que les autres éons ignorent le Père comme d'ailleurs le principe immédiat qui les émet<sup>10</sup>. Seul l'ensemble des éons peut exprimer, énoncer l'infinité du Père<sup>11</sup> bien qu'ils soient consubstantiels (ὁμοούσιοι) à lui<sup>12</sup>, c'est-à-dire issus de même substance.

Il se produit alors dans le Plérôme un phénomène nouveau qui va provoquer une nouvelle série d'émissions. Les éons ignorant le Père, leur désir naturel de le voir<sup>13</sup> se concentre dans le dernier et le plus frêle d'entre eux : Sagesse. Son désir est si immodéré qu'elle court le risque de se dissoudre<sup>14</sup>. Elle est alors arrêtée et consolidée par l'éon

<sup>1</sup> Valentin note une certaine nécessité dans les processions du Plérôme selon le principe que l'amour se diffuse nécessairement, voir chap. V, p. 129, n. 3.

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 1, 1 (St 12) ; 8, 5 (St 100) ; 14, 1 (St 160) ; Hipp. Philos. VI, 29, 6 (GCS 26, 156, 15-18) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 7, 1-2 (GCS 17, 108, 1-7).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 1, 1 (St. 14).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 1, 1 (St 14) ; 8, 5 (St 102-104) ; Hipp. Philos. VI, 29, 7 (GCS 26, 156, 18-21).

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 1, 2 (St 14). Ce chiffre 30 semble dévoiler une influence astrologique, cf. F. M. SAGNARD, La gnose valentinienne, p. 321.

<sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 14, 1 (St 160) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 7, 1 (GCS 17, 108, 1).

<sup>7</sup> On le voit particulièrement dans la spéculation de Marc, cf. Iren. Adv. Haer. I, 14, 2 (St 166).

<sup>8</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 1, 1 (St 12).

<sup>9</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 1 (St 16-18) ; II, 17, 2-7 (St 333-336).

<sup>10</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. II, 17, 9 (St 337) ; I, 14, 1 (St 162).

<sup>11</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 14, 2 (St 164-166).

<sup>12</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. II, 17, 2-7 (St 333-336).

<sup>13</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 1 (St 18) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 29 (GCS 17, 116, 23-25).

<sup>14</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 2 (St 20) ; 3, 3 (St 36-38).

Limite ou Croix émis spécialement à cet effet <sup>1</sup>. Cette passion trouble cependant tout le Plérôme et le Père pourvoit à son redressement en faisant émettre par Monogène le couple Christ et Esprit Saint <sup>2</sup>. Ce couple reçoit la tâche de former les autres éons selon la gnose (κατὰ γνώσιν) en leur révélant l'inconnaissance du Père-Abyme et en les égalisant entre eux <sup>3</sup>. Alors à la gloire du Père, l'ensemble des éons émet Jésus, le Sauveur, ayant réuni le meilleur d'eux-mêmes en un fruit commun <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 2 (St 20); cet épisode est illustré dans l'Evangile par la guérison de l'hémorroïsse, cf. Mt. 9, 20 sq.

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 5 (St 26); Hipp. Philos. VI, 31, 2-4 (GCS 26, 158, 22-159, 6). Selon d'autres Gnostiques, le Christ naît de Sagesse extérieure (prototype de la Vierge dont naîtra le Christ de l'Evangile), puis la quitte pour monter au Plérôme demander du secours pour sa mère; cf. Iren. Adv. Haer. I, 11, 1 (St 128-130); Clem. Alex. Exc. Theod. 23, 2 (GCS 17, 114, 17-21); 31, 1 (GCS 17, 117, 4-7).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 5-6 (St 26-30); Hipp. Philos. VI, 32, 1 (GCS 26, 159, 26-160, 5).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 6 (St 30); 3, 4 (St 38); 8, 5 (St 104); 14, 5 (St 170); Hipp. Philos. VI, 32, 1 (GCS 26, 159, 26-160, 5); 34, 3 (GCS 26, 163, 2); 34, 6 (GCS 26, 163, 17); Clem. Alex. Exc. Theod. 23, 2 (GCS 17, 114, 17-21); 31, 1 (GCS 17, 117, 4-7). Les détails qui entourent cette émission de Sauveur nous laissent entrevoir les multiples influences subies par la gnose. Les Gnostiques aiment citer Col. 1, 19 et 2,9-10 où saint Paul dit que dans le Christ habite la plénitude de la divinité (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος). C'est le terme (πλήρωμα) qui a guidé ce choix, mais il est pris en un sens très différent chez Paul et chez les Gnostiques. Pour Paul, les exégètes s'accordent à y voir un terme abstrait, d'origine douteuse, signifiant que le Christ possède la plénitude de la divinité. Voir par ex. : P. BENOIT, Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité. Rev. Bibl. 63 (1956) 5-44; Ch. MASSON, L'Épître de saint Paul aux Colossiens, Neuchâtel 1950, pp. 124-125; PRAT, La théologie de saint Paul, Paris 1949, T. II, pp. 182-183. Le sens cosmique n'est pas à exclure de ce terme; cf. L. CERFAUX, Le Christ dans la théologie de saint Paul, Paris 1951, pp. 321-322. Pour les Gnostiques, c'est un terme concret. Il signifie la totalité des 30 éons divins, dont le Sauveur résume les perfections, et dont il peut indistinctement porter les noms, d'où le nom de Tout (πάντα) qu'on lui attribue, cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 6 (St 30); 3, 4 (St 38); II, 21, 2 (St 354-356) : ironie de saint Irénée qui appelle le Sauveur « Pandore »; Clem. Alex. Theod. 31, 1 (GCS 17, 117, 4-5). Ce trait est significatif des influences étrangères au christianisme. La Mythologie païenne connaît de ces divinités qui résument tous les dieux, et qui peuvent porter leurs attributs : Jupiter Pantheus, Liber Pantheus, Serapis Panthea, Fortuna Panthea; cf. G. WISSOWA, Religion und Kultur der Römer, München 1902, pp. 82; 176. La légende iranienne de l'Homme parle également d'un homme pré-existant, idéal, envoyé comme Sauveur, qui est à la fois porteur de la puissance de la divinité et représentant idéal des âmes qu'il va sauver, cf. REIZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, p. 116. Cela fait penser au Sauveur gnostique portant sur ses épaules les semences pneumatiques, qu'il sauve, épisode symbolisé dans l'Evangile par le portement de croix, cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 42, 2-3 (GCS 17, 120, 3-7). Voir aussi : J. P. STEFFES, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, Paderborn 1922, p. 196, n. 2. Quispel, par contre, pense que l'homme préexistant de la gnose n'est pas d'origine iranienne,

En même temps, pour leur gloire personnelle, ils émettent des anges qui seront les pages du Sauveur <sup>1</sup>. Cette seconde série d'émissions est donc la conséquence d'une faute d'un éon et faite en vue du redressement des troubles causés par cette faute. C'est sur cette émission que se greffent ce que nous pouvons appeler les « missions » dans le monde du Plérôme. Nous voyons en effet un premier éon, Limite, émis pour arrêter, consolider et convertir Sagesse en lui apportant la gnose du Père incompréhensible <sup>2</sup>. Nous voyons ensuite l'action du couple, Christ et Esprit Saint, émis en vue d'apaiser le trouble des autres éons. Christ les forme selon la gnose, leur apprenant le mystère de la syzygie <sup>3</sup> et le savoir de l'inconnaissance du Père <sup>4</sup>. Esprit Saint par contre les établit dans une parfaite égalité de forme et de pensée <sup>5</sup>. L'action de ces trois éons, Limite, Christ et Esprit Saint, ne consiste donc pas en une émission d'éons nouveaux, mais leur émission même comporte une tâche qui concerne des éons déjà émis mais troublés. Leur action est une sorte de mission idéale dans le monde du Plérôme, elle trouvera son pendant dans le Milieu Intermédiaire et dans le Monde d'ici-bas.

L'existence de ces deux mondes inférieurs est en effet le résultat extérieur de la faute de Sagesse <sup>6</sup>. Pour maintenir cet éon dans le Plérôme Christ et Esprit Saint séparent d'elle sa tendance immodérée ou son

mais provient des spéculations d'une secte juive ; cf. G. QUISPÉL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*. *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953) 224-227 ; G. QUISPÉL, *The Jung Codex and its significance*. Dans *The Jung Codex*, Londres 1955, pp. 61-78. Il ne faudrait pas oublier non plus le Logos de Philon qui représente le monde auprès de Dieu ; cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* p. 568. Ces influences diverses montrent comment la pensée paulinienne a pu être totalement faussée par les Gnostiques.

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2,6 (St 32) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 39 (GCS 17, 119, 7-12) ; 40 (GCS 17, 119, 15).

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 2-4 (St 20-24) ; 3, 3 (St 38) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 31, 2 (GCS 17, 117, 4-7). Selon d'autres Gnostiques, l'action de Limite, émis après le couple Christ et Saint-Esprit, ne fait que compléter l'œuvre de ceux-ci ; cf. Hipp. Philos. VI, 31, 5 (GCS 26, 159, 6-10).

<sup>3</sup> C'est-à-dire la nature des couples émis par le Père.

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 5 (St 26) : c'est la gnose parfaite, « ἐπίγνωσις ».

<sup>5</sup> Cette égalisation se fait par groupes masculins et féminins, si bien que tous les éons masculins deviennent : Intelligence, Logos, Homme ou Christ, et tous les éons féminins : Vérité, Vie, Eglise ou Esprit Saint. Voir F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*... pp. 241-242.

<sup>6</sup> Le problème du mal et du salut automatique et définitif est central dans la gnose. La gnose est un dualisme pessimiste influencé par un dualisme pythagoricien, platonicien, et l'hermétisme, cf. FÉSTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, T. III, pp. X sq. ; T. IV, pp. 254-255 ; F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*... pp. 577-590.

Intention (Ἐνθύμησις). Cette Enthymesis sort du Plérôme, son lieu sera le Milieu Intermédiaire (ἐν τῇ Μησότητι) <sup>1</sup>. Elle reste de nature pneumatique, étant l'élan naturel d'un éon, mais elle est informe, sans organisation <sup>2</sup>. Christ prend pitié de cet avorton, de ce fruit de déchéance <sup>3</sup>. Il s'étend sur la Croix, c'est-à-dire descend jusqu'à la Limite du Plérôme pour secourir Enthymesis et lui donner une formation selon la substance (καθ' οὐσίαν), lui donnant forme, espèce et organisation <sup>4</sup>. Après quoi il remonte au Plérôme <sup>5</sup>. Cette formation selon la substance tient le milieu entre une émission et ce que nous avons appelé une mission. Il s'agit en effet d'une formation selon la substance, ce qui est le terme employé pour désigner l'émission des éons par le Verbe <sup>6</sup>, mais d'autre part, il y a ici déjà quelque chose de préexistant mais qui est informe, auquel le Christ donne une constitution complète qui le rend intelligible <sup>7</sup>.

L'abandon du Christ n'a été que tactique dans le dessein de faire naître en Enthymesis le désir des réalités supérieures <sup>8</sup>. Il remonte au Plérôme et va lui envoyer Sauveur (ou Jésus) afin de la former encore selon la gnose. En effet « remonté au Plérôme — lui-même pour autant qu'on peut le comprendre a eu la paresse de descendre une seconde fois —, il lui envoya (ἐκπέψεν) le Paraclet, c'est-à-dire le Sauveur à qui le Père donna toute vertu, livrant toutes choses en son pouvoir <sup>9</sup> ».

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 2 (St 20) ; 2, 4 (St 26) ; Hipp. Philos. VI, 34, 4 (GCS 26, 163, 4) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 23, 2 (GCS 17, 114, 9).

<sup>2</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 4 (St 26) : (ἄμορφος, ἀνείδως, ἀκατασκευάστος).

<sup>3</sup> « Ἐκτρώμα » : cf. Hipp. Philos. VI, 30, 8 (GCS 26, 158, 9) ; 31, 2 (GCS 26, 158, 22, 25) ; 36, 3 (GCS 26, 166, 8) ; Iren. Adv. Haer. I, 4, 1 (St 44) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 68 (GCS 17, 129, 11-14) : Les Gnostiques non formés sont aussi des avortons. Saint Paul qui se nomme ainsi (1 Cor. 15, 8) est leur type ; cf. Iren. Adv. Haer. I, 8, 2 (St 92).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 4, 1 (St 44-46) ; Hipp. Philos. VI, 31, 7 (GCS 27, 159, 16-20).

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 4, 1 (St 46). <sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 8, 5 (St 100).

<sup>7</sup> C'est là un mode de penser hellénique ; voir à ce sujet F. M. SAGNARD, La gnose valentinienne..., pp. 313-314.

<sup>8</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 4, 1-2 (St 46-48) ; Hipp. Philos. VI, 31, 8 (GCS 26, 159, 20-25) ; 32, 2-4 (GCS 26, 160, 9-20) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 40 (GCS 17, 119, 14-15) ; 45, 2 (GCS 17, 121, 7-10). Après cet abandon, Enthymesis s'élance à la recherche de cette lumière. Elle est arrêtée par Limite à l'entrée du Plérôme, elle entre en agonie, subissant l'assaut violent de passions contraires, elle en est presque submergée. Survient alors un sentiment nouveau, la conversion (ἐπιστροφή), et Enthymesis se tourne, suppliante, vers le Christ. Pour les symboles évangéliques de ces événements, cf. Iren. Adv. Haer. I, 8, 2 (St 90-92) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 44 (GCS 17, 120, 20-121, 4).

<sup>9</sup> Iren. Adv. Haer. I, 4, 5 (St 52) ; dans ce texte, perce l'ironie de saint Irénée ; cf. Hipp. Philos. VI, 32, 4 (GCS 26, 160, 17-20).



« Il fut envoyé (ἐκπέμπεται) vers elle avec les anges, ses compagnons de même âge que lui <sup>1</sup>. » Il s'agit là de la première mission proprement dite, elle est désignée expressément par le terme « ἐκπέμπειν » qui marque bien cette sortie du Plérôme et cette venue dans le Milieu Intermédiaire. Sauveur reçoit du Christ la tâche de former Enthymesis selon la gnose. Cette gnose illuminative consiste dans le savoir de l'inconnaissance du Père, c'est le pendant de la gnose donnée par Limite et Christ aux éons du Plérôme. Le résultat fera d'Enthymesis la Sagesse extérieure ou Achamoth <sup>2</sup>.

De plus, Sauveur sépare d'Enthymesis ses passions dont il fait deux substances invisibles et idéales, l'une mauvaise, résultat des passions elles-mêmes, l'autre passible, résultat du mouvement de conversion survenu en elle <sup>3</sup>. Ainsi formée Enthymesis forme à son tour les deux substances séparées d'elle. De la substance de conversion, elle tirera la substance psychique. Pour cela, elle forme en premier lieu Démiurge, le Père et le Roi des êtres de même substance que lui <sup>4</sup>. Ce Démiurge n'est pas « ὁμοούσιος » à Sagesse extérieure, ni aux éons du Plérôme <sup>5</sup>, mais de substance psychique, de race étrangère (ἀλλότριος) <sup>6</sup>. Ce Démiurge

<sup>1</sup> Iren. Adv. Haer. I, 4, 5 (St 54) ; cf. 14, 5 (St 170) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 43, 2 (GCS 17, 120, 11-12) : « ... ἐκπέμπεται ὁ τῆς βουλῆς ἄγγελος » (Is. 9, 5).

<sup>2</sup> Cette formation est une illumination. Sagesse reconnaît Sauveur, le voyant semblable à la lumière qui l'avait abandonnée, cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 44, 1 (GCS 17, 120, 20-21). Elle conçoit les semences pneumatiques à la vue des Lumières ou Anges du Sauveur, cf. Iren. Adv. Haer. I, 4, 5 (St 56). Sauveur est l'astre du Plérôme (symbolisé par l'Etoile apparue aux mages — Mt. 2, 2) qui va révéler le Plérôme dans les régions de l'ombre et du vide, cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 6 (St 30) 4, 1 (St 44) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 31, 4 (GCS 17, 117, 11-13) ; 74, 2 (GCS 17, 130, 18-19).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 4, 5 (St 54-56) ; Hipp. Philos. VI, 32, 6 (GCS 26, 160, 26 – 161, 2) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 45 (GCS 17, 121, 5-12).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 1 (St 58) ; Hipp. Philos. VI, 32, 7 (GCS 26, 161, 2-9). Démiurge est une « προβολή » de Sagesse extérieure : cf. Iren. Adv. Haer. I, 14, 7 (St 174), une émission de déchéance (προβολή... ὑστερήματος) : Iren. Adv. Haer. I, 16, 3 (St 200), un fruit de déchéance (ὑστερήματος καρπόν) : Iren. Adv. Haer. I, 19, 1 (St 216), etc.

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 1 (St 56-58) : Sagesse ne peut pas former l'enfantement pneumatique qui vient d'elle parce qu'il est consubstantiel à elle, elle ne peut former que les substances psychiques et hyliques qui ne lui sont pas consubstantielles. Voir aussi Hipp. Philos. VI, 32, 6-7 (GCS 26, 160, 26 – 161, 2) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 33, 3-4 (GCS 17, 117, 25 – 118, 3) : Théodote dit que la nature de Démiurge est mauvaise parce que le Christ, en quittant Sagesse extérieure, l'a vidée de sa substance pneumatique bonne ; cf. Iren. Adv. Haer. I, 11, 1 (St 180).

<sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 21, 5 (St 234), il s'agit d'une déclaration rituelle faite par la pneumatique à l'entrée dans le Plérôme.

est l'ouvrier immédiat de la création. Il crée les cieux, sépare la substance psychique de l'hylique, d'incorporelles il les fait corporelles<sup>1</sup>.

Cette formation selon la gnose conduit Achamoth vers une nouvelle émission. A la vue des anges, du Sauveur, « elle enfanta des fruits à leur image, enfantement pneumatique (κύημα πνευματικόν) à la ressemblance des pages du Sauveur<sup>2</sup> ». Il s'agit d'une émission de même nature que celle des éons du Plérôme<sup>3</sup>. Cet enfantement est consubstantiel (ὁμοούσιον) à sa Mère<sup>4</sup>. Ces semences sont des parcelles du Père de toutes choses (*particula... universitatis Patris*)<sup>5</sup>. Nous saisissons ici un degré nouveau de cette dégradation et extériorisation de la substance divine.

Démiurge va semer ces semences pneumatiques sur notre terre afin qu'elles y reçoivent leur formation selon la gnose. A cause de leur nature pneumatique, elles sont ignorées de Démiurge, déposées secrètement en lui par leur Mère et Sauveur, il les sème à son insu dans une certaine classe d'hommes qu'il crée. Pour le comprendre, voyons comment Démiurge crée l'homme. Il tire son corps du limon et en fait l'homme terrestre, hylique<sup>6</sup>. Dans cet homme, il insuffle l'homme psychique, c'est-à-dire l'âme. Certains hommes privilégiés, les Gnostiques, ont un élément de plus qui est précisément cette semence pneumatique. Enfin, le tout est enveloppé d'une tunique de peau qui est l'élément charnel<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 1 (St 60). Lors de la séparation des passions, Sauveur n'avait fait qu'une substance incorporelle, idéale, cf. Adv. Haer. I, 4, 5 (St 54) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 46 (GCS 17, 121, 13-16) ; 47, 4 (GCS 17, 122, 5-8). Démiurge ne fait que réaliser les productions de Sagesse ; cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 3 (St 62) ; 5, 4 (St 64) ; Hipp. Philos. VI, 33, 1 (GCS 26, 162, 5) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 49, 1 (GCS 17, 123, 3-7). Sagesse produit au dehors les enseignements du Sauveur, cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 1 (St 58) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 49, 1 (GCS 17, 123, 3-4) ; 53, 4 (GCS 17, 124, 23-25) ; 46, 2 (GCS 17, 121, 17-18).

<sup>2</sup> Iren. Adv. Haer. I, 4, 5 (St 56) ; cf. 5, 6 (St 68). Selon Theodote, Sagesse émet d'abord le Christ, puis les éléments angéliques mâles et enfin les éléments femelles (= les Gnostiques de la terre), cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 40 (GCS 17, 119, 14-15) ; 39 (GCS 17, 119, 7-13) ; la semence pneumatique est un effluve (ἀπόρροια) de cet élément angélique mâle, cf. Exc. Theod. 2, 1-2 (GCS 17, 105, 14 - 106, 8) ; c'est une portion d'ange, cf. Exc. Theod. 35, 3-4 (GCS 17, 118, 15-19).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 2, 4 (St 26).

<sup>4</sup> Iren. Adv. Haer. I, 5, 6 (St 68) ; cf. 5, 1 (St 58-60) : elle les fait à l'image du Sauveur ; Clem. Alex. Exc. Theod. 55, 2 (GCS 17, 125, 9-11) : deux éléments divins dans l'homme : l'un, pneumatique, remontant finalement au Père-Abyme, l'autre, psychique, venant du Démiurge, Dieu de l'Ancien Testament.

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. II, 19, 2 (St 345) ; 19, 5 (St 345).

<sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 5 (St 66) ; Hipp. Philos. VI, 34, 46 (GCS 26, 163, 7-19) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 50, 1 (GCS 17, 129, 9-11).

<sup>7</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 5, 5 (St 66) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 51, 1-2 (GCS 17, 123, 17 - 124, 3) ; 53, 2 (GCS 17, 124, 18-20) ; 55 (GCS 17, 128, 8-13).

L'élément pneumatique est donc « semé par Sagesse dans le propre souffle de Démiurge <sup>1</sup> ». Ce sont des « logos d'en-haut semés sur ce monde par le Fruit commun du Plérôme et par Sagesse <sup>2</sup> ». « L'élément pneumatique a été envoyé (ἐκπεπέμφθαι) ici-bas pour que, conjoint au psychique, il reçoive sa formation étant coéduqué avec le psychique dans le commerce d'ici-bas <sup>3</sup>. » C'est une semence d'élection <sup>4</sup>, ce sont des parfaits <sup>5</sup>. Quoi qu'ils fassent, ils seront nécessairement sauvés ; ils sont comme l'or dans la boue, rien ne peut leur faire perdre leur nature pneumatique <sup>6</sup>. Ils sont sauvés par nature (φύσει σωζόμενον) <sup>7</sup>. Ils n'ont pas besoin, comme les psychiques, de la foi nue et des œuvres, car « ce ne sont pas les œuvres qui conduisent au Plérôme, mais la semence envoyée de là-haut toute petite (τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον) et devenue parfaite ici-bas <sup>8</sup> ». Ici à nouveau, nous sommes en présence d'une mission proprement dite avec l'emploi du même terme « ἐκπέμπειν ».

Parmi cette catégorie de Gnostiques, nous trouvons le cas privilégié du Christ de l'Évangile. Il est créé avec un soin particulier car le Sauveur d'en-haut va descendre sur lui. Démiurge lui donne l'âme psychique, tandis qu'il reçoit d'Enthymesis son élément pneumatique. Enthymesis et Démiurge lui donnent de plus un corps qui est également psychique, merveilleusement organisé de manière à être sensible, palpable et passible, sans posséder cependant quoi que ce soit de matériel ou d'hylique <sup>9</sup>. Il n'est pas né comme les autres hommes, mais n'a fait

<sup>1</sup> Iren. Adv. Haer. I, 5, 6 (St 68).

<sup>2</sup> Hipp. Philos. VI, 34, 6 (GCS 26, 163, 16-19).

<sup>3</sup> Iren. Adv. Haer. I, 6, 5 (St 70) ; cf. 7, 5 (St 86) : « Quant aux éléments pneumatiques que Sagesse sème depuis l'origine jusqu'à maintenant dans les âmes justes, ils sont éduqués et nourris ici-bas, car ils avaient été envoyés tout petits (διὰ τὸ νήπια ἐκπέμπεσθαι). » Voir aussi I, 6, 4 (St 78) ; II, 19, 4 (St 346) : « Parvum emissum » ; Clem. Alex. Exc. Theod. 68 (GCS 17, 129, 11-14).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 4 (St 76) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 21, 1 (GCS 17, 113, 18-22).

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 4 (St 76-78) ; 13, 6 (St 154). Voir également I, 8, 4 (St 100), les gnostiques s'appliquent le texte de 1 Cor. 2, 6 : Nous parlons de sagesse entre parfaits.

<sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 2 (St 74).

<sup>7</sup> Clem. Alex. Exc. Theod. 56, 3 (GCS 17, 125, 18), l'hylique est au contraire perdu par nature (... φύσει ἀπόλλυται). C'est là encore un point où l'on remarque l'influence étrangère au christianisme. Festugière a bien marqué cette différence entre le salut de l'hermétisme et celui du christianisme, cf. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, T. IV, pp. 254-257.

<sup>8</sup> Iren. Adv. Haer. I, 6, 4 (St 78).

<sup>9</sup> Cf. Hipp. Philos. VI, 35, 3-4 (GCS 26, 164, 17 – 165, 2) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 60 (GCS 17, 127, 1-3).

que passer par Marie comme de l'eau par un tube <sup>1</sup>. « C'est sur lui qu'au moment du baptême, sous forme de colombe, est descendu (κατελθεῖν) l'autre Sauveur, celui du Plérôme, issu de tous <sup>2</sup>. » Le Jésus psychique a été choisi pour permettre au Sauveur d'en-haut de venir ici-bas <sup>3</sup>. Le Sauveur d'en-haut habite en lui, parle et agit par lui. « C'est là ce Pneuma qui parla par la bouche de Jésus, déclarant qu'il était de Fils de l'Homme et manifestant le Père : descendant sur Jésus pour s'unir à lui. Et Jésus, le Sauveur issu de l'économie, a détruit la mort : il a fait connaître son Père, le Christ Jésus (c'est-à-dire le Sauveur d'en-haut). Jésus est donc le nom de l'homme qui vient de l'économie : il est constitué à la ressemblance et dans la forme de l'Homme, qui doit descendre sur lui. Lorsqu'il reçoit cet Homme, Jésus a alors en lui l'Homme, le Logos, le Père, l'Inexprimable et encore le Silence, la Vérité, l'Eglise, la Vie <sup>4</sup>. » Le Sauveur est en effet le fruit parfait du Plérôme, qui, ensuite de l'égalisation des éons, résume toutes leurs perfections <sup>5</sup>. En Sauveur habite tout le Plérôme et par lui c'est tout le Plérôme qui vient habiter dans le Jésus d'en-bas. Il restera en lui jusqu'au moment de la passion <sup>6</sup>. « Ce Sauveur reste impassible : il ne lui est pas possible de souffrir, étant insaisissable et invisible. C'est pourquoi tandis qu'on l'entraînait vers Pilate, lui fut enlevé l'Esprit du Christ qui était déposé en lui. Il y a plus, même la semence provenant de la Mère n'a pas souffert. Car le pneumatique aussi est impassible et invisible même pour le Démiurge. Ce qui donc a souffert, c'est celui qu'ils appellent le Christ psychique et celui qui fut organisé par l'économie ; <il a souffert> en mystère afin que, par lui, la Mère manifestât la figure du Christ d'en-haut, de ce Christ qui s'étendit sur la Croix et qui forma Sagesse d'une formation selon la substance <sup>7</sup>. » Il

<sup>1</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 7, 2 (St 80) : « Εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλήνος ὀδεύει... » ; Hipp. Philos. VI, 35, 3 (GCS 26, 164, 18) : « διὰ Μαρίας » ; voir aussi Hipp. Philos. VI, 35, 4 (GCS 26, 164, 21-23) ; Iren. Adv. Haer. III, 10, 4 (St 458) ; 11, 4 (St 464).

<sup>2</sup> Iren. Adv. Haer. I, 6, 2 (St 80) ; cf. 14, 6 (St 172) ; 15, 1 (St 180) ; 15, 3 (St 186) ; Hipp. Philos. VI, 35, 6 (GCS 26, 165, 21-23) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 16 (GCS 17, 112, 4-7) ; 22, 6 (GCS 17, 114, 11-13) ; 61, 6 (GCS 17, 127, 15-16).

<sup>3</sup> Iren. Adv. Haer. I, 15, 2 (St 184).

<sup>4</sup> Iren. Adv. Haer. I, 15, 3 (St 186-188).

<sup>5</sup> Iren. Adv. Haer. I, 15, 3 (St 186) ; cf. III, 16, 1 (St 503-504).

<sup>6</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. III, 11, 1 (St 463). Pour les influences étrangères que cela suppose, cf. p. 30, n. 4.

<sup>7</sup> Iren. Adv. Haer. I, 7, 2 (St 80-82) ; cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 61, 3-7 (GCS 17, 127, 8-23).

n'y a donc pas de souffrance réelle dans le Christ même psychique puisque son corps n'est pas charnel ; sa souffrance est mystérieuse, ce n'est qu'une image de l'extension du Christ d'en-haut sur l'éon Limite et de l'agonie d'Enthymesis. « Car, disent-ils, toutes les choses d'ici-bas sont figures (τυποῦς) des choses d'en-haut <sup>1</sup>. » On voit quel sens prend pour les Gnostiques l'incarnation du Sauveur. Ce n'est pas une incarnation réelle : sa mort, sa naissance, son corps ne sont pas réels. Il faudrait parler plutôt d'une inhabitation passagère s'étendant du baptême à la passion <sup>2</sup>. Cette descente du Sauveur d'en-haut sur le Jésus d'en-bas est une véritable mission. On la désigne par les termes « κατέρχεσθαι » <sup>3</sup> ou « καταβαίνειν » <sup>4</sup>. Ils indiquent un changement de lieu : du Plérôme, Sauveur descend sur cette terre pour s'incarner en Jésus psychique. Il descend en vertu de son émission. Fruit parfait et commun des éons du Plérôme, il a été émis pour jouer un rôle de premier plan à l'extérieur du Plérôme. Envoyé une première fois pour former Enthymesis, il descend une seconde fois pour former l'enfantement pneumatique de cette même Enthymesis. Il y a un parallélisme entre les deux actions <sup>5</sup>.

### *Nature des missions selon les Gnostiques*

Dans les systèmes gnostiques, nous pouvons donc constater deux ordres d'action : l'ordre de la « προβολή » ou des émissions — c'est-à-dire celui d'une production d'êtres nouveaux —, et celui des « missions » — activité de salut ou de perfectionnement d'êtres déjà existants. Des émissions, disons simplement que nous sommes en présence d'un mouvement qui, partant du Père-Abyme, aboutit à la matière totalement étrangère au Père. Il s'agit d'une dégradation progressive de la substance

<sup>1</sup> Iren. Adv. Haer. I, 7, 2 (St 82).

<sup>2</sup> Le Sauveur est Logos habillé de semences, cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 1, 1 (GCS 17, 105, 5-7) ; 26, 1 (GCS 17, 115, 15-18) ; Jésus se revêt de pneumatique et de psychique, cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 59, 1 (GCS 17, 126, 8-15) ; 61, 1 (GCS 17, 127, 6-8). Il a pris les prémices de ce qu'il allait sauver, cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 1 (St 70), Pour la moisson (θερισμόν) voir les fragments d'Héracléon, Orig. Co. Jo. 13, 41 (GCS Orig. IV, 207, 5-15) ; 13, 44 (GCS Orig. IV, 270, 30).

<sup>3</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 7, 2 (St 80) ; 15, 2-3 (St 184-186) ; 21, 2 (St 224) ; 21, 3 (St 226) ; Hipp. Philos. VI, 35, 6 (GCS 26, 165, 8) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 1, 1 (GCS 17, 105, 7) ; 67, 4 (GCS 17, 129, 9) ; 74, 1-2 (GCS 17, 130, 16-21) ; 75, 3 (GCS 17, 130, 29) : (ἡλθεν) ; chez Héracléon de même, cf. Orig. Co. Jo. 6, 39 (GCS Orig. IV, 148, 10) ; 10, 11 (GCS Orig. IV, 180, 18-24).

<sup>4</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. I, 14, 6 (St 172) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 43, 5 (GCS 17, 120, 18) ; 61, 6 (GCS 17, 127, 16).

<sup>5</sup> C'est l'application d'une loi gnostique que Sagnard appelle la « loi de l'exemplarisme inversé » ; cf. F. M. SAGNARD, La gnose valentinienne..., pp. 244-249.

divine, dégradation au sein de la substance pneumatique elle-même, puisqu'elle descend vers des éons de plus en plus faibles, va jusqu'à sortir du Plérôme pour donner une masse informe d'où naîtront les parcelles divines déchues, les Gnostiques de la terre. Bien que ces émissions restent de nature pneumatique, consubstantielles au Père-Abyme, il y a cependant un éloignement constant de la nature parfaite du Père. C'est une extension de l'intérieur vers l'extérieur à travers tous les degrés de la gnose : Plérôme, Milieu Intermédiaire, Terre <sup>1</sup>.

Cette dégradation d'une même substance divine à travers les divers degrés de la gnose ne va pas sans donner un sens particulier aux *missions* telles que les conçoivent les Gnostiques. La mission est le fruit d'une faute d'un éon, faute provoquée précisément par cette dégradation progressive. Le but de la mission sera la formation de ce qui est déchu. L'envoyé est un éon spécialement émis dans ce but : Limite, Christ, Esprit Saint, Sauveur, ou alors ses Anges ou les semences pneumatiques. Jamais il n'est question d'envoi du Père-Abyme, sa transcendance est trop prononcée. Jamais non plus n'est envoyé un éon simplement émis dans la constitution première du Plérôme. Celui qui envoie est généralement l'éon émetteur. Limite et le couple Christ et Esprit Saint sont envoyés — pour autant que ce mot s'applique à l'intérieur du Plérôme — par Monogène dont ils reçoivent l'impulsion par le fait même qu'ils émanent de lui. Les semences pneumatiques sont envoyées par leur mère Enthymesis. Sauveur, fruit commun de tous les éons, émis avec le consentement de Christ et Esprit Saint, est envoyé sur Enthymesis par Christ ; par contre, il n'est pas déterminé qui l'envoie sur le Jésus d'en-bas. Ces missions comportent un changement de « lieu ». Sauveur sort du Plérôme, une première fois pour aller dans le Milieu Intermédiaire d'Enthymesis et une seconde fois pour venir sur notre terre. Les semences pneumatiques émises dans le Milieu Intermédiaire sont semées sur notre terre. Dans le Plérôme, il y a aussi un changement puisque l'action de Limite et du couple Christ et Esprit Saint comporte une descente gnostique, c'est-à-dire que possédant la gnose, ils viennent l'apporter à ceux qui ne l'ont pas. Tout cela fait qu'une mission selon les Gnostiques comporte donc essentiellement une subordination de l'envoyé à l'envoyant. Cela ressort de cette dégra-

<sup>1</sup> La restauration finale sera, au contraire, une réabsorption, une réintégration de toute cette nature pneumatique au sein du Plérôme, cf. Iren. Adv. Haer. I, 7, 1 (St 78) ; 7, 5 (St 86) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 34, 2 (GCS 17, 118, 6-9) ; 64 (GCS 17, 128, 15-19).

dation constante de la substance pneumatique. Sur tous ces points, la mission, telle que la conçoivent les Gnostiques, ressemble à ce que nous avons rencontré et rencontrerons encore chez les théologiens de l'Eglise, à condition naturellement qu'on la dépouille de toute la fantaisie dont elle est enveloppée. Mais il est un point sur lequel elle ne concorde pas : il manque à la mission gnostique un terme créé. On peut suivre tous les degrés de la gnose : Plérôme, Milieu Intermédiaire, Terre, partout manque cet élément créé, partout il est question de mission au sein d'une même substance pneumatique qui n'est pas créée mais émise.

On conçoit aisément que cette idée soit absente du monde du Plérôme, monde idéal. La faute de Sagesse est une faute de connaissance, une immodération dans la recherche du Père. Elle entre en passion mais cela ne change pas sa nature, elle reste pneumatique comme les autres éons. Lorsque Limite intervient, il agit sur une substance de même nature que lui et ne fait que lui apporter une gnose, le savoir de l'inconnaissance du Père. On en peut dire autant de l'action du couple Christ et Esprit Saint. Le Milieu Intermédiaire est lui aussi un monde idéal. Le Christ y descend pour donner à Enthymesis une première formation de gnose. Mais cette Enthymesis, même informe et inorganisée, est de nature pneumatique, de même substance que le Christ. Après l'avoir abandonnée, Christ envoie Sauveur lui apporter la formation de gnose. Sauveur lui donne une révélation, un savoir, celui de l'incompréhensibilité du Père. Or, Enthymesis est de même nature que lui, elle lui sera d'ailleurs unie en syzygie lors de la restauration finale.

Dans le monde visible de la terre, nous rencontrons d'abord la mission des semences pneumatiques. Nées dans le Milieu Intermédiaire, elles ont été semées, grâce à un stratagème, sur cette terre. Là encore, cette semence est un enfantement pneumatique, de même nature que les éons du Plérôme. Son union à l'âme psychique et au corps hylique n'est qu'accidentel et temporaire, lorsqu'elle entrera, en syzygie avec son ange, dans le Plérôme, elle s'en débarrassera. L'envoi de cette substance divine sur terre, de cette parcelle paternelle déchue, est le résultat extérieur de la faute de Sagesse. Mais cette substance n'est pas une création, c'est une émission<sup>1</sup>. L'envoi ne regarde immédiatement aucun élément

<sup>1</sup> Cf. Clem. Alex. Exc. Theod. 41, 1 (GCS 17, 119, 16-18). Ces semences ne proviennent pas des passions, comme la substance psychique, ni d'une création, comme la substance hylique, mais sont un enfantement.

créé, il se terminera par la réception d'une gnose, d'une illumination. De plus dans cette mission, l'envoyé n'est pas envoyé à quelqu'un, mais pour lui-même afin de recevoir son perfectionnement de gnose.

Dans ce même monde, nous trouvons ensuite la mission de Sauveur. La nature de cet envoyé est divine, pneumatique et les destinataires de sa mission sont des êtres consubstantiels à lui, pneumatiques comme lui, bien plus, sauvés d'avance par nature et à qui il n'a qu'à apporter un savoir. Il vient donc en premier lieu pour des êtres émis et non créés, il vient pour « moissonner » ces parcelles divines et les faire rentrer dans le Plérôme. C'est par pure condescendance pour les chrétiens que les Gnostiques admettent que les psychiques bénéficient d'une certaine manière de cet envoi. C'est même illogique dans leur système aux races nettement tranchées<sup>1</sup>. Les psychiques en sont affectés secondairement, accidentellement<sup>2</sup>. Donc ici encore, la mission du Sauveur d'en-haut ne regarde principalement que des êtres qui lui sont consubstantiels — c'est une mission au sein d'une même substance —, et secondairement et accidentellement seulement des êtres créés<sup>3</sup>.

Le premier destinataire de ce Jésus d'en-haut est Jésus d'en-bas, organisé merveilleusement et ne possédant rien d'hylique. Sauveur descend sur lui, il lui est directement uni, mais cette union ou cette incarnation prend un sens tout à fait particulier. C'est une simple inhabitation. Le Sauveur d'en-haut et l'élément pneumatique de Jésus d'en-bas cohabitent dans une âme et un corps psychiques, cohabitation purement temporaire qui va du baptême à la passion. Cette union n'aboutit pas à un seul personnage, pour le moins à deux, il y a le Christ

<sup>1</sup> Sur ces trois races d'hommes, cf. Iren. Adv. Haer. I, 7, 5 (St 84-86) : « Ἀνθρώπων δὲ τρία γένη. . . ». Citations scripturaires démontrant ce départage, cf. Adv. Haer I, 8, 3 (St 94-96). Voir aussi Clem. Alex. Exc. Theod. 54 (GCS 17, 124, 28 – 125, 7) ; 56, 3 (GCS 17, 125, 18-21).

<sup>2</sup> Le psychique reçoit une formation et un salut psychique, cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 1 (St 70) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 56, 3-4 (GCS 17, 125, 18 – 126, 2), parle d'un certain salut du psychique par son greffage sur l'olivier qui est le pneumatique (Rom. 11, 24) ; 61, 8 (GCS 17, 127, 23-25). Ce salut exige la collaboration du psychique (bonnes œuvres et foi) : cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 2 (St 72) ; 6, 4 (St 78) ; 7, 5 (St 86) ; Clem. Alex. Exc. Theod. 56, 3-4 (GCS 17, 125, 18 – 126, 2). Les hyliques ne sont capables d'aucun salut, voir ci-dessus p. 35, n. 7.

<sup>3</sup> C'est ainsi qu'il faut comprendre le texte suivant : « C'est pour cette raison que le monde a été constitué et que le Sauveur est venu au secours du psychique pour le sauver, car le psychique est doué de libre-arbitre. » Cf. Iren. Adv. Haer. I, 6, 1 (St 70). C'est par les pneumatiques que les psychiques tirent profit de la venue du Sauveur.



d'en-haut et le Christ d'en-bas et ce dernier est lui-même un être complexe : élément pneumatique, âme et corps psychiques <sup>1</sup>.

Nous voyons donc qu'à travers tous les degrés de la gnose, la mission gnostique est bien loin de conjoindre un élément éternel à un élément créé. Au contraire, elle ne regarde le créé qu'accidentellement. Elle est faite à l'intérieur d'une même substance étagée sur trois mondes divers et cette substance n'est pas créée mais émise quoique dégradée (à l'intérieur du Plérôme) et déchue (à l'extérieur du Plérôme) par suite d'une faute de Sagesse. L'effet de la mission sur ces éléments de même nature, n'est pas un changement de nature, une filiation, une adoption proprement dite -- cela ils le possèdent déjà --, mais uniquement la réception d'une gnose qui, les révélant à eux-mêmes, leur fait prendre conscience de leur nature impérissable et divine et désirer une connaissance parfaite ainsi que la rentrée dans le Plérôme. La mission gnostique comporte donc un envoyant et un envoyé, mais il lui manque un terme créé. Or, en cela, ils sont radicalement opposés aux écrivains ecclésiastiques. Ceux-ci, même s'ils ne sont pas parvenus à un concept exact de mission, ont cependant mis en valeur cet élément créé. L'incarnation unit pour toujours le Fils de Dieu à son humanité, union intime et profonde qui ne forme qu'un seul personnage. Les Personnes divines envoyées viennent dans un monde créé par elles et distinct d'elles, elles y viennent pour transformer les hommes par une infusion de nature nouvelle. Ce changement comporte bien une révélation sur Dieu, une gnose, mais cet élément n'est pas unique ni même le plus important. L'effet premier est cette connaturalité établie entre les hommes et Dieu, connaturalité qui est parfaitement inutile dans un système comme celui de la gnose, où elle existe auparavant déjà et où l'on comprend alors que toute l'importance repose sur un perfectionnement de connaissance, d'illumination <sup>2</sup>.

Cette étude montre que les Gnostiques, influencés par le christianisme,

<sup>1</sup> On s'aperçoit ainsi du caractère précaire donné au Christ incarné, cf. W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, pp. 269-271.

<sup>2</sup> Pour l'importance de cette gnose transformante, cf. H. Ch. PUECH, Où en est le problème du gnosticisme ? *Rev. Univ. Bruxelles* (1933-34) 297. « L'Évangile de la Vérité », un des livres découverts en Haute-Egypte, insiste également sur cette prise de conscience de la part du gnostique et sur l'œuvre illuminatrice du Sauveur. Cf. *Evangelium veritatis*, Codex Jung, ediderunt M. MALININE, H.-C. PUECH, G. QUISPÉL, Zürich 1956, pp. 27-30. Voir à ce sujet, H.-Ch. PUECH, *The Jung Codex and the other gnostic Documents from Nag Hammadi*, dans *THE JUNG CODEX*, Londres 1955, pp. 30-32 ; G. QUISPÉL, *The Jung Codex and its significance*, *ibid.* pp. 51-53.

ont une conception de la mission qui en certains points cadre avec celle des chrétiens mais qui sur d'autres s'en sépare essentiellement. Cette différence s'explique chez les théologiens de l'Eglise par une fidélité foncière à l'enseignement chrétien qui reste la base de leur pensée. Les influences étrangères — souvent les mêmes que chez les Gnostiques — fausseront parfois leurs explications mais ne parviendront jamais à trahir totalement l'enseignement ecclésial. Les Gnostiques considérés ici se réclament également du christianisme mais il n'est plus chez eux qu'une surface envahie par toutes sortes d'influences qui ont pris la première place. La gnose marque en effet l'apogée du syncrétisme, c'est un amalgame d'éléments puisés dans les mystères et les philosophies païennes, le judaïsme et le christianisme<sup>1</sup>. Ces influences étrangères chez eux sont parvenues à travestir totalement la pensée chrétienne.

## VII. Les Modalistes

Quoique postérieurs à saint Irénée<sup>2</sup>, nous en parlons cependant dans ce chapitre consacré aux hérétiques et nous rangeons sous le même titre les patripassiens Noët et Praxeas et le modalisme de Sabellius. Pour sauvegarder l'unité de Dieu et pour exalter la divinité du Christ<sup>3</sup>, ils ne voyaient dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint que diverses modalités d'une même et unique personne<sup>4</sup>. C'est le Père lui-même qui prend chair en Marie, devient son propre Fils<sup>5</sup>, souffre, meurt et ressuscite<sup>6</sup>. La même personne suivant divers aspects, est ainsi invisible et visible, inconnaissable et connaissable, incréée et créée, éternelle et mortelle, inengendrée et engendrée<sup>7</sup>. Lorsqu'ils se laissent aller à des explications

<sup>1</sup> L'état de la question est bien présenté par H. Ch. PUECH, Où en est le problème du gnosticisme ? *Rev. Univ. Bruxelles* (1933-34) 137-158 ; 295-314 ; voir aussi L. CERFAUX, La gnose préchrétienne et biblique. *Dict. Bibl. Suppl.* 659-701.

<sup>2</sup> On en trouve cependant comme un germe dans le passage du Dialogue avec Tryphon, où saint Justin montre que le Verbe n'est pas seulement nominalement mais numériquement distinct du Père, cf. *Dial.* 128, 4 (*Archam II.* 258-260).

<sup>3</sup> Cf. *Epiph. Pan. Haer.* 57, 1-2 (GCS 31, 344, 17-345, 19) ; *Hipp. C. Noët.* 1 (*Nautin* 235, 16-17) ; *Tert. Adv. Prax.* 2 (*Evans* 90, 37) ; 3 (*Evans* 91, 9 sq.).

<sup>4</sup> Cf. *Epiph. Pan. Haer.* 57, 2 (GCS 31, 346, 15-16) ; 62, 1 (GCS 31, 389, 11 sq.).

<sup>5</sup> Cf. *Hipp. Philos.* IX, 10 (GCS 26, 244, 20 sq.) ; X, 27 (GCS 26, 283, 7-8) ; *Tert. Adv. Prax.* 10 (*Evans* 98, 15 sq.) ; 11 (*Evans* 99, 32 sq.).

<sup>6</sup> Cf. *Hipp. C. Noët.* 1 (*Nautin* 235, 4-7) ; *Philos.* IX, 10 (GCS 26, 245, 6 sq.) ; *Tert. Adv. Prax.* 1 (*Evans* 89, 7 sq.) ; 2 (*Evans* 90, 12 sq.) ; 13 (*Evans* 103, 31 sq.).

<sup>7</sup> Cf. *Hipp. Philos.* X, 27 (GCS 26, 283, 5-10) ; *Tert. Adv. Prax.* 14 (*Evans* 104, 25 sq.) ; 15 (*Evans* 106, 30 sq.).

plus poussées, ils disent qu'en Jésus-Christ, le Fils c'est l'homme, la chair ou Jésus, tandis que le Père c'est l'esprit, c'est-à-dire Dieu ou le Christ <sup>1</sup>. Dans cette forme d'hérésie, il ne peut être question de mission divine, puisque la même personne endosse des modalités diverses selon qu'il s'agit de la création, de la rédemption ou de la sanctification. C'est ainsi que les Modalistes expliquent les théophanies de l'Ancien et du Nouveau Testament et la présence de Dieu dans l'âme des chrétiens <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Hipp. Philos. IX, 12 (GCS 26, 249, 5 sq.) ; Tert. Adv. Prax. 27 (Evans 123, 20 sq.).

<sup>2</sup> Cf. Epiph. Pan. Haer. 62, 1 (GCS 31, 381, 11 – 390, 13).

## CHAPITRE III

### Saint Irénée

C'est dans un contexte de lutte contre les Gnostiques et les Marcionites qu'il faut situer saint Irénée.

#### I. Les missions du Verbe

##### *Les théophanies de l'Ancien Testament*

Comme Justin et Théophile d'Antioche, il attribue les théophanies au Verbe. L'homme est à peine créé que le Verbe commence à lui apparaître et à l'enseigner. Dans le jardin où il était placé « le Verbe de Dieu se promenait toujours, il en faisait le tour et parlait à l'homme des événements futurs, préfigurant ainsi qu'il deviendrait participant de sa nature, qu'il parlerait un jour avec lui et qu'il serait celui qui parmi les hommes enseignerait la justice <sup>1</sup> ». Plus tard, il apparaît à Abraham, parle à Moïse <sup>2</sup>, délivre le fils d'Abraham comme dans l'Evangile il délivrera la femme recourbée <sup>3</sup>. « Le Fils de Dieu est ensemencé partout dans l'Ecriture ; parfois il parle avec Abraham, parfois avec Moïse, lui donnant des mesures ; d'autres fois il cherche Adam ou amène le jugement sur Sodome ; et de nouveau lorsqu'il est vu et qu'il dirige Jacob sur sa route ou qu'au buisson il parle avec Moïse <sup>4</sup>. » C'est donc le Fils qui apparaît et non le Père. « Toutes les visions de ce genre signifient le Fils de Dieu parlant avec les hommes et conversant avec eux, car ce n'est pas le Père de tous et le Créateur de l'Univers, — qui disait : Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds ; quelle demeure m'avez-vous construite ou quel est le lieu de mon repos, et qui saisit

<sup>1</sup> Epid. 12 (Weber 37).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 7, 3 (St 579).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 8, 2 (St 581).

<sup>4</sup> Adv. Haer. IV, 10, 1 (St 587-588) ; cf. III, 6, 1 (St 443) ; IV, 5, 2-5 (St 570-572) ; 12, 4 (St 593-594) ; 13, 4 (St 598) ; Epid. 6 (Weber 31) ; 12 (Weber 49-51) ; 40 (Weber 66) ; 44-47 (Weber 71-74).

la terre et le ciel dans le creux de sa main —, ce n'est pas lui qui est venu en ce coin de terre pour parler avec Abraham, mais le Verbe de Dieu qui était toujours avec le genre humain et qui d'avance annonçait les événements futurs et enseignait les choses de Dieu aux hommes<sup>1</sup>. » Nous retrouvons ici des expressions qui rappellent la théorie de la transcendance du Père telle que la comprenaient les Apologistes. Nous allons voir cependant que l'esprit n'est plus le même et que, sous la plume d'Irénée, cette appropriation des théophanies au Verbe prend une signification nouvelle conditionnée précisément par les hérésies qu'il réfute.

Dans cette perspective polémique, pour mieux marquer l'unité des deux Testaments et par là l'unicité de Dieu, Irénée exalte la valeur prophétique des théophanies anciennes, comme d'ailleurs de l'Ancien Testament en général<sup>2</sup>. Les théophanies sont des visions prophétiques. « Les prophètes, écrit-il, ont fait voir ces choses de façon prophétique ; il y en a au contraire qui disent que le Père de toutes choses est invisible, et que celui qui est vu par les prophètes est un autre. Ils disent cela dans leur ignorance totale de la nature de la prophétie. La prophétie est en effet une prédiction des réalités futures, c'est-à-dire le signe préalable des réalités qui suivent. Les prophètes ont donc annoncé d'avance que Dieu sera vu des hommes<sup>3</sup>. » Ce texte laisse apercevoir le point de vue polémique d'Irénée. Il rappelle la thèse hérétique de l'invisibilité de Dieu, mais la notion de prophétie, comme connaissance du futur, lui permet de surmonter leur difficulté<sup>4</sup>. Si l'Ancien Testament parle d'une vision de Dieu, cette vision ne se rapporte pas à un autre Dieu que le Dieu suprême, mais c'est une vision prophétique annonçant la vision immédiate du Verbe dans l'incarnation et cette dernière est ordonnée

<sup>1</sup> Epid. 45 (Weber 72-73).

<sup>2</sup> Voir à ce sujet A. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain 1955, pp. 79-86.

<sup>3</sup> Adv. Haer. IV, 20, 5 (St 625).

<sup>4</sup> Selon la thèse gnostique (cf. chap. II, pp. 29-31), l'invisibilité de Dieu est totale et constante, la gnose apportée aux éons et gnostiques de la terre est celle de l'inconnaissance du Père-Abyme. C'est pourquoi selon eux les textes scripturaires qui parlent d'une vision de Dieu se rapportent à un autre Dieu, le Démon. Selon Marcion (cf. chap. II, p. 27), la révélation du vrai Dieu est totalement réservée au christianisme. Ce fait n'admet aucune préparation prophétique. On comprend alors que saint Irénée ne puisse simplement reprendre les arguments de saint Justin. Il veut montrer l'organisation interne de cette montée vers la vision du Père, en détaillant plusieurs étapes, chacune orientée vers la suivante, mais toutes finalisées dans la vision du Père face à face.

elle-même vers la vision totale du Père dans la gloire finale. Plus loin, parlant encore des prophètes, il dit : « de cette manière ils voyaient donc le Dieu invisible, comme l'a dit Isaïe : J'ai vu de mes yeux le Roi, le Seigneur Sabaoth (Is. 6, 5), pour signifier que l'homme verra Dieu de ses yeux et qu'il entendra sa voix. De cette manière ils voyaient donc le Fils de Dieu, comme homme, vivant avec les hommes ; ils prophétisaient ce qui était l'avenir : celui qui n'était pas encore présent, ils le disaient présent ; celui qui était impassible, ils l'annonçaient comme passible, et celui qui était encore dans les cieux, ils le disaient descendu dans l'abîme de la mort <sup>1</sup>. » Cette vision du Fils de Dieu et sa présence dans l'Ancien Testament annoncent la venue en chair du Fils de Dieu. Ainsi Ezéchiel a vu plusieurs signes et, sur un trône, la ressemblance d'une face d'homme, et ce prophète dit : Cette vision est une ressemblance de la gloire de Dieu (Ezech. 1, 28), « afin, ajoute Irénée, que personne n'aille croire qu'il a vu en ces choses Dieu lui-même (*proprie vidisse Deum*) <sup>2</sup> ». Ce ne sont que des signes de la présence de Dieu et les signes prophétiques d'une présence plus grande dans l'incarnation. Irénée insiste : « Les prophètes voyaient en partie les dispositions (*dispositiones - οἰκονομίας*) de Dieu mais non entièrement Dieu lui-même (*non ipsum videbant prophetae proprie Deum*) <sup>3</sup>. » Le cas le plus typique est celui de Moïse. « Le Verbe apparaissant en vision (*in conspectu*) <sup>4</sup> parlait d'ailleurs à Moïse comme on parle à son ami. Mais Moïse désirant voir manifestement celui qui lui parlait, il lui fut dit : Tiens-toi sur le lieu du rocher et je te toucherai de ma main. Quand passera ma gloire, tu verras ce qui est derrière moi ; mais tu ne verras pas ma face car l'homme ne voit pas ma face sans cesser de vivre (Ex. 33, 21-23. 20). Ceci signifie deux choses : que l'homme est incapable de voir Dieu, et que l'homme le verra au dernier temps, grâce à la sagesse de Dieu, sur la hauteur de la montagne c'est-à-dire lors de sa présence humaine, et c'est pourquoi

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 20, 8 (St 628-629).

<sup>2</sup> Adv. Haer. IV, 20, 10 (St 630) ; voir aussi au même endroit le cas d'Elie. A propos d'Adam, cf. Adv. Haer. V, 15, 4 (St 760). Après le péché d'Adam, Dieu le cherche et lui pose la question : « Où es-tu ? » « Hoc est quoniam in novissimis temporibus idipsum venit Verbum Dei advocare hominem, recommemorans eum opera sua, in quibus degens absconditus fuerat Domino. Quemadmodum enim tunc ad Adam vespere locutus est exquirens illum Deum ; sic in novissimis temporibus per eandem vocem visitavit exquirens genus eius. »

<sup>3</sup> Adv. Haer. IV, 20, 10 (St 629).

<sup>4</sup> Cf. B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque*, Louvain 1954, les termes « conspectus, facies », T. II, pp. 66 ; 120.

il s'est entretenu face à face avec lui, en présence d'Elie, comme le rapporte l'Évangile, accomplissant à la fin la promesse du début <sup>1</sup>. » Selon les Gnostiques, Ex. 33, 20 excluait toute vision de Dieu, Irénée montre que cette vision est possible mais uniquement par le Verbe qui s'incarnera à la fin des temps. Ce qu'on appelle vision de Dieu dans l'Ancien Testament n'est qu'une vision partielle annonçant une vision plus totale. Irénée peut conclure : « Si donc ni Moïse, ni Elie, ni Ezéchiel n'ont vu Dieu, eux qui pourtant ont vu des choses célestes (ce qu'ils ont vu n'était que des images de la gloire du Seigneur et des prophéties de l'avenir) ; il est manifeste d'une part que le Père est invisible, lui de qui le Seigneur dit : Personne n'a vu Dieu (Jo. 1, 18). Mais d'autre part, son Verbe, selon son bon plaisir, et pour l'utilité des voyants, montrait la gloire du Père et exposait ses dispositions (comme le dit également le Seigneur : Le Fils unique du Père, qui est dans le sein du Père, lui-même l'a raconté (Jo. 1, 18) ; et ce « lui-même » il faut l'interpréter comme le Verbe du Père), en tant que riche et multiple il n'a pas été vu en une seule image ou une seule représentation, mais différemment selon les causes et l'efficacité de ses dispensations... <sup>2</sup> » Nous percevons clairement son intention polémique, contre les Gnostiques et les Marcionites Irénée veut montrer que le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau n'est qu'un seul et même Dieu, il maintient qu'il est invisible par nature, mais ce Dieu peut et veut se faire voir.

Une théophanie n'est cependant pas une simple annonce de l'avenir, c'est, comme le dit très bien Houssiau <sup>3</sup>, « une vision actuelle d'une figure annonçant la vision future ». Elle a une double efficacité. D'une part, le Verbe habitue les hommes à vivre avec Dieu et d'autre part lui-même s'habitue à vivre parmi les hommes. « Les prophètes, écrit saint Irénée, n'ont pas vu manifestement la face de Dieu mais des figures (*dispositiones*) <sup>4</sup> et des mystères, par lesquels l'homme commence à voir Dieu <sup>5</sup>. » Les théophanies sont un commencement de la vision de Dieu qui, en la personne des prophètes, prépare notre attitude future à l'égard de Dieu : « L'Esprit de Dieu a signifié l'avenir par les prophètes en nous

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 20, 9 (St 629).

<sup>2</sup> Adv. Haer. 20, 11 (St 630-631) : « ... quae autem ab his videbantur, erant similitudines claritatis Domini et prophetiae futurorum... »

<sup>3</sup> Voir A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, p. 90, n. 2.

<sup>4</sup> Sur les divers sens de « dispositio — *ὁλκονομία* — » chez saint Irénée, on peut se reporter à l'étude qu'en fait A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 93-104.

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 20, 10 (St 629).

préparant en eux et en nous prédisposant à la soumission à Dieu ; or, l'avenir consistait en ce que l'homme voit Dieu par le bon plaisir du Père. Il était donc nécessaire que ceux par qui l'avenir a été annoncé aient vu Dieu dont ils annonçaient la vision aux hommes, afin que Dieu et le Fils ne soient pas seulement dits Fils et Père, mais que tous les membres sanctifiés et instruits des réalités divines voient également les réalités divines ; de cette manière, l'adaptation de l'homme à la gloire, révélée plus tard à ceux qui aiment Dieu, est déjà figurée et exercée d'avance. En effet, ce n'est pas seulement par la parole, mais également par la vision, par l'attitude morale, par des actions qu'ils ont posées selon la suggestion de l'Esprit que les prophètes ont prophétisé <sup>1</sup>. » La théophanie est donc une vision anticipée et réelle de laquelle découle une attitude morale qui prépare les hommes à leur attitude future <sup>2</sup>. La raison en est que l'homme a besoin de la vision de Dieu pour vivre <sup>3</sup> et que Dieu proportionne la vision au degré de préparation de l'homme. C'est ce qu'Irénée explique dans le texte suivant : « Le Fils, qui, dès le début est avec le Père, révèle depuis le début : il a manifesté au genre humain les visions prophétiques, les divers charismes, son ministère et la gloire du Père, de façon continue et ordonnée en temps opportun pour notre profit... C'est pourquoi le Verbe est devenu le dispensateur de la grâce paternelle pour l'utilité des hommes, à cause de qui il a fait tant d'économies, exposant Dieu aux hommes et montrant l'homme à Dieu, et sauvegardant l'invisibilité du Père de peur que l'homme ne devienne un jour contempteur de Dieu et pour qu'il puisse grandir ; rendant par contre de nouveau Dieu visible à l'homme par de nombreuses dispositions de peur que l'homme manquant totalement de Dieu ne cesse d'exister. Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ; mais la vie de l'homme c'est la vision de Dieu <sup>4</sup>. »

Dans ces théophanies, le Verbe fait pour ainsi dire l'apprentissage de l'incarnation. « Dès l'origine, le Verbe de Dieu s'habitue à monter et à descendre pour le salut de ceux qui sont malades <sup>5</sup>. » Ces théophanies sont des missions du Verbe, Irénée emploie le terme « *adventus* - παρουσία ».

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 20, 8 (St 628).

<sup>2</sup> « En Abraham, l'homme avait appris et s'habitue à suivre le Verbe de Dieu. » Cf. Adv. Haer. IV, 5, 4 (St 572) ; cf. IV, 20, 4 (St 624) ; 21, 3 (St 636-637) ; Epid. 45 (Weber 72-73).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 20, 5-6 (St 626).

<sup>4</sup> Adv. Haer. IV, 20, 7 (St 627-628) ; cf. IV, 20, 11 (St 632).

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 12, 4 (St 594) ; « ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male haberent. »



A propos de Lc. 13, 34-35 : Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, il écrit : (ce qui est dit ici) « serait mensonge si nous ne le comprenions pas de sa venue (*adventum*) par les prophètes ; mais il est en fait venu une première fois à eux. Mais c'est le même Verbe de Dieu qui a choisi les prophètes et les a visités par l'Esprit prophétique et nous a appelés de partout par sa venue <sup>1</sup> ». Les théophanies du Verbe dans l'Ancien Testament sont donc considérées par notre auteur comme des anticipations réelles de l'incarnation. Pourtant — c'est là le point important —, ce ne sont que des visions partielles du Verbe lui-même qui reste invisible jusqu'à l'incarnation. Nous avons déjà cité le texte de l'apparition du Verbe à Moïse et où il est dit que Moïse, désirant le voir manifestement, n'a été exaucé que sur la montagne de la Transfiguration <sup>2</sup>. Le Verbe reste donc invisible même dans les théophanies, le texte suivant l'exprime encore plus clairement. « Dans les temps passés, on disait bien que l'homme était fait selon l'image de Dieu mais cela n'était pas encore montré. Le Verbe était en effet encore invisible (*ἀόρατος*) selon l'image duquel l'homme avait été fait. C'est pour cela qu'il a aussi perdu plus facilement sa ressemblance. Mais lorsque le Verbe s'est fait chair, il a consolidé les deux : il a en effet montré la véritable image, devenant lui-même ce qu'était son image ; et, en la consolidant, il a restitué la ressemblance rendant l'homme semblable au Père invisible par le Verbe visible (*τῷ ἀοράτῳ πατρί... per visibile Verbum*) <sup>3</sup>. » Nous n'avons pas à discuter ici de la distinction entre ressemblance et image <sup>4</sup>, nous ne prenons de ce texte que ce qui nous regarde immédiatement. Il rejoint et complète celui cité plus haut <sup>5</sup> où saint Irénée montre que le Verbe sauvegarde l'invisibilité du Père tout en la dévoilant quelque peu afin que l'homme puisse vivre. Il le complète en ce sens que le degré de la vision du Père dépend du degré dont le Fils se fait voir. Or, même dans les théophanies anciennes le Christ reste invisible. Sa vision n'est que partielle.

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 36, 8 (St 691).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 20, 9 (St 629).

<sup>3</sup> Adv. Haer. V, 16, 2 (St 761-762).

<sup>4</sup> Cf. E. PETERSON, L'immagine di Dio in S. Ireneo. La Scuola cattol. 69 (1941) 46-54.

<sup>5</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 20, 7, voir p. 48, n. 4.

## *L'Incarnation*

Pour les Gnostiques et les Marcionites, le but principal de la venue du Christ consistait dans la révélation d'un Dieu inconnu et autre que le Créateur. Marcion excluait de plus toute préparation prophétique de cette venue. Pour les réfuter, Irénée place la nouveauté de l'incarnation dans la présence charnelle du Verbe. Pour lui, l'incarnation est la mission par excellence du Fils de Dieu. « Il n'y a qu'un seul et même (Dieu), dit-il, qui nous a créés au commencement et qui à la fin a envoyé (*misit*) son Fils <sup>1</sup>. » C'est « le Dieu créateur qui l'a envoyé (*misit*) pour le salut des hommes <sup>2</sup> ». C'est le même Père de famille qui a envoyé (*misit*) aux vigneron infidèles les serviteurs (les prophètes) et son Fils <sup>3</sup>. Le Père qui a planté la vigne du genre humain en formant Adam, en choisissant les patriarches, en donnant la loi et les prophètes, envoie son Fils en dernier lieu (*novissime misit*) <sup>4</sup>. Il développe encore la parabole du roi qui fait un festin pour les noces de son fils et envoie des serviteurs dire aux invités que tout est prêt (Mt. 22, 2 sq.). Irénée en parle pour montrer « que les prophètes ont été envoyés par cet unique et même Dieu par qui notre Seigneur lui aussi a été envoyé (*missus est*) <sup>5</sup> ». Le même et unique Dieu, qui a créé le monde et qui agit dans le monde, envoie donc son Fils à la fin des temps. Irénée résume ainsi la prédication de l'apôtre Paul ; il annonce « un seul Dieu Père qui a parlé à Abraham, qui a établi la législation, qui a envoyé en avant (*praemisit*) les prophètes, qui dans les derniers temps a envoyé (*misit*) son Fils, et procuré le salut à son œuvre, la substance charnelle <sup>6</sup> ». L'incarnation est une mission, c'est « le Père qui envoie (*mittit*) et c'est le Fils qui est envoyé (*mittitur*) et qui vient <sup>7</sup> ».

L'incarnation est une épiphanie du Verbe, sa nouveauté réside dans la présence du Verbe en un corps humain. Ce thème vise principalement les marcionites. « Sachez, leur dit-il, que celui qui avait été annoncé a apporté toute la nouveauté en se présentant lui-même. Il était en effet prédit que la nouveauté viendrait pour renouveler et vivifier l'homme <sup>8</sup>. »

<sup>1</sup> Adv. Haer. V, 21, 2 (St 774).

<sup>2</sup> Adv. Haer. II, 10, 2 (St 303).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 36, 1 (St 683).

<sup>4</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 36, 2 (St 684).

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 36, 5 (St 686) ; cf. V, 25, 5 (St 787) ; 26, 2 (St 789) ; Epid. 38 (Weber 64).

<sup>6</sup> Adv. Haer. IV, 41, 4 (St 711).

<sup>7</sup> Adv. Haer. IV, 6, 3 (St 554).

<sup>8</sup> Adv. Haer. IV, 34, 1 (St 676).

Il compare ensuite la venue du Fils à l'entrée joyeuse d'un roi<sup>1</sup>, entrée nouvelle quoique préparée par l'envoi d'officiers. Ces officiers du Verbe sont les prophètes de l'Ancien Testament. La nouveauté de l'incarnation, c'est la présence du Verbe incarné devenu visible et palpable pour les hommes. « Le Verbe, naturellement invisible (*naturaliter . . . invisibilem*), a été fait visible et palpable parmi les hommes, il est descendu jusqu'à la mort et la mort sur la croix<sup>2</sup>. » Le progrès réalisé sur les théophanies réside donc dans cette manifestation du Christ, car « en existant invisible, l'incorruptibilité ne nous aurait été d'aucune utilité. C'est pourquoi elle est devenue visible afin que selon tout notre être nous ayons part à l'incorruptibilité<sup>3</sup> ». L'incarnation inaugure une étape nouvelle dans l'acquisition de la ressemblance divine. « Tout est nouveau, puisque le Verbe octroie de façon nouvelle sa présence incarnée<sup>4</sup>. » Ainsi, « le Verbe a accordé une plus grande grâce par sa présence<sup>5</sup> ». L'incarnation est donc d'abord une épiphanie du Verbe lui-même. Cependant, le Verbe transcendant ne vient pas dans l'éclat de sa grandeur, il se fait enfant, il nous nourrit du lait de sa présence charnelle et humble<sup>6</sup>.

L'incarnation est aussi une manifestation du Père, car, en devenant visible, le Verbe nous fait voir en lui le Père invisible. Il faudrait citer ici en entier le commentaire de Mt. 11, 27 dans le chapitre 6 du quatrième livre de l'*Adversus Haereses*. Les Gnostiques abusaient de ce texte qui prouvait selon eux la totale invisibilité du Père<sup>7</sup>. Marcion lui-même, selon Tertullien<sup>8</sup>, citait ce texte pour montrer que Jésus a révélé un Dieu inconnu et autre que le Créateur. Selon Irénée, deux vérités sont attestées dans ce texte, d'abord le Fils connaît le Père et peut ainsi

<sup>1</sup> Ici, on remarque l'influence hellénique. « Παρουσία » servait aussi à désigner la visite des hauts fonctionnaires des rois et des empereurs, cf. ΟΕΡΚΕ, Παρουσία. ΚΙΤΤΕΛ, pp. 857-859.

<sup>2</sup> Adv. Haer. IV, 24, 2 (St 641). Ce texte rappelle saint Ignace, cf. Ad. Polyc. 3, 2 (Bihl 111, 21-24) : « Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόξα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἄορατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. »

<sup>3</sup> Epid. 31 (Weber 57-58).

<sup>4</sup> Adv. Haer. III, 10, 2 (St 456) : « Omnia enim nova aderant, verbo nove disponente carnalem adventum. »

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 36, 4 (St 686).

<sup>6</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 38, 1-2 (St 698-701). Chez Irénée, παρουσία signifie généralement la présence du Verbe selon la chair, selon l'humilité de la condition humaine et non pas sa manifestation glorieuse, cf. A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 119-126.

<sup>7</sup> Cf. Adv. Haer. I, 20, 3 (St 223).

<sup>8</sup> Cf. Tert. Adv. Marc. 4, 25 (CSEL 47, 506, 1-5).

le révéler, puis le Père connaît le Fils et le révèle selon son bon plaisir <sup>1</sup>. « Or, le bon plaisir du Père, écrit-il, est accompli par le Fils : c'est en effet le Père qui envoie, et le Fils qui est envoyé et qui vient. De plus, le Père invisible et indéfinissable pour nous est connu par son propre Fils ; et le Père inénarrable, le Verbe nous le raconte (*narrat*). De même, il n'y a que le Père qui connaisse son Verbe... Et c'est pourquoi le Fils révèle la connaissance du Père par sa manifestation : la manifestation du Fils est connaissance du Père, car tout est manifesté par le Verbe <sup>2</sup>. » Il y a donc dans l'incarnation un double objet de connaissance : le Père et le Fils. Le Père est à la source de ce mouvement de manifestation en envoyant son Fils ; mais en venant, d'une part, le Fils se révèle lui-même, accomplissant ainsi le bon vouloir du Père qui le rend visible <sup>3</sup>, d'autre part, en devenant visible le Fils manifeste le Père. « Par le Verbe rendu visible et palpable, le Père s'est montré. Le Père est en effet ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, et le Fils ce qu'il y a de visible dans le Père (*invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patri Filius*) <sup>4</sup>. » On a accusé à tort Irénée de modalisme <sup>5</sup> ; là encore il ne faut pas oublier son point de vue polémique, il veut montrer aux hérétiques que le Père, loin d'être inconnaissable, est même vu dans son Fils incarné. Il s'agit ici de l'influence prépondérante de saint Jean selon lequel le Père invisible pour tous est raconté par le Verbe (Jo. 1, 18), devenu visible dans le Fils (Jo. 14, 9-10) ; ces textes ont manifestement inspiré saint Irénée <sup>6</sup>. S'il oppose ici le Père invisible et le Fils visible, il ne faut pas oublier que le Fils est lui-même invisible par nature et devenu visible selon la volonté du Père. Ce Fils visible c'est le Verbe incarné. Ce texte signifie donc, nous empruntons les termes à Houssiau <sup>7</sup>, que « le Fils est le « Visible » qui manifeste le Père et le Père l'« Invisible » que manifeste

<sup>1</sup> Houssiau a analysé l'emploi de ce texte chez saint Irénée, cf. A. HOUSSIAU, L'exégèse de Mt. XI, 27b selon saint Irénée. Ephem. theol. Lovan. 26 (1953) 328-354.

<sup>2</sup> Adv. Haer. IV, 6, 3 (St 574).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 6, 6 (St 575-576) ; III, 11, 5-6 (St 466).

<sup>4</sup> Adv. Haer. IV, 6, 6 (St 576).

<sup>5</sup> Voir à ce sujet A. HOUSSIAU, L'exégèse de Mt. XI, 27b... Ephem. theol. Lovan. 26 (1953) 345.

<sup>6</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 6, 3 (St 574) ; III, 11, 5-6 (St 466) ; 13, 2 (St 495). Houssiau fait, de plus, remarquer que saint Irénée a pu faire passer cet enseignement johannique dans une forme littéraire inspirée du gnosticisme. La gnose présentait le Père-Abyme comme l'Incompréhensible (τὸ ἀκατάληπτον) et son Intellect ou Fils Unique comme le Compréhensible (τὸ καταληπτόν). Cf. A. HOUSSIAU, L'exégèse de Mt. XI, 27b... Ephem. theol. Lovan. 26 (1953) 345.

<sup>7</sup> Cf. A. HOUSSIAU, L'exégèse de Mt XI, 27b... Ephem. theol. Lov. 26 (1953) 345.

le Fils, le Verbe rendu visible ». C'est dans le même esprit que saint Irénée cite cette parole d'un presbytre : « Le Père immense est mesuré dans le Fils ; car le Fils est en effet la mesure du Père parce qu'il le saisit <sup>1</sup>. » Le Fils peut révéler le Père parce qu'il est Dieu et qu'ainsi il connaît le Père. Le Fils est l'image du Père, sa mesure ; en devenant visible, il devient la mesure visible du Père. Il s'agit dans ces textes de ce qu'on appellera la *circuminsessio* ; le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, c'est pourquoi en voyant le Fils on voit le Père. Irénée souligne ailleurs que le Fils devenu visible ne sort pas du Père mais demeure en lui <sup>2</sup>. Le progrès de l'incarnation sur l'étape des théophanies anciennes consiste donc dans la présence nouvelle du Verbe, présence par laquelle le Verbe d'invisible devient visible et par là manifeste son Père, cependant que le Père lui-même reste invisible : il n'est vu que dans le Fils. L'incarnation est elle-même une étape orientée vers la vision du Père face à face.

#### *La venue du Verbe dans le Royaume futur*

Après cette étape, le Christ va revenir sur terre établir un royaume <sup>3</sup> qui représentera l'ultime préparation à la vision immédiate de Dieu. Ici encore Irénée fait de la polémique. Marcion déniait toute possibilité de salut aux justes de l'Ancien Testament <sup>4</sup>. Irénée montre que le Christ est venu pour tous les hommes, « c'est pourquoi le Christ réveillera d'abord tous ces hommes (les justes) de leur sommeil lors de sa seconde parousie (*in secundo adventu*), il les ressuscitera avec ceux qui doivent être jugés et les établira en son Royaume <sup>5</sup> ». C'est dans ce royaume qu'ils verront personnellement le Verbe qu'ils n'avaient vu que prophétiquement et partiellement durant leur vie terrestre. Ils y recevront leur salaire, la connaissance du Verbe ; « il n'y a qu'un salaire puisque chacun a reçu un denier qui porte l'inscription et l'image du roi, la connaissance du Fils qui est incorruptibilité. C'est pourquoi il commençait par les derniers pour donner le salaire car c'est à la fin des temps que le

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 4, 2 (St 568).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. III, 11, 5 (St 466).

<sup>3</sup> Sur le « millénarisme » d'Irénée, cf. A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 129-139, surtout p. 130, n. 1-2.

<sup>4</sup> Par contre, lors de la descente aux enfers, les méchants acceptent la prédication de Jésus, cf. Adv. Haer. I, 27, 3 (St 257). Sur ce sujet, cf. A. HARNACK, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, pp. 117 sq. ; 168-175.

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 22, 2 (St 638).

Seigneur s'est livré à tous en se manifestant<sup>1</sup> ». Les chrétiens venus après les justes de l'ancienne Loi ont déjà reçu le salaire de la connaissance du Fils ; venus les derniers ils ont reçu leur salaire en premier. C'est maintenant le tour de ces justes, ils sont ces premiers qui les derniers reçoivent la connaissance du Verbe. Dans ce Royaume que le Christ vient fonder, ils reçoivent de plus avec les chrétiens ressuscités la dernière adaptation à la vision immédiate de Dieu le Père vers laquelle tend toute l'économie divine. Des hérétiques qui nient cela, Irénée dit : « ils ignorent l'économie de Dieu et le mystère de la résurrection des justes et du Royaume qui est le début de l'incorruption, par le moyen duquel ceux qui en seront dignes seront amenés progressivement à comprendre Dieu<sup>2</sup> ». Auparavant, se place la venue du Christ justicier : « le Verbe vient (ἔρχεται) pour donner à tous la demeure qui leur convient<sup>3</sup>. » Ces venues du Verbe dans son Royaume futur sont des missions, bien qu'Irénée ne dise pas explicitement que le Verbe soit envoyé<sup>4</sup>. Il emploie cependant la même terminologie qu'à propos de l'incarnation : « *adventus, παρουσία, ἔρχεσθαι* »<sup>5</sup>.

### *Le Verbe, agent médiateur de la Révélation*

Saint Irénée a éprouvé un besoin de synthèse, il est sensible à l'harmonie interne des vérités révélées<sup>6</sup>. Dans le cadre restreint qui nous intéresse, nous voudrions montrer la connection de ces diverses étapes de la révélation divine<sup>7</sup>. Pour lui, Dieu, Créateur et Maître de tout, peut et veut se faire connaître parce qu'il est bon et que l'homme a besoin de cette vision pour vivre conformément à sa vocation. Cepen-

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 36, 7 (St 690).

<sup>2</sup> Adv. Haer. V, 32, 1 (St 806) ; cf. V, 35, 1 (St 314) : « ... per ipsum assuescunt capere gloriam Patris. »

<sup>3</sup> Adv. Haer. V, 28, 1 (St 793).

<sup>4</sup> Nous avons vu (cf. chap. I, p. 21) que l'auteur de la Lettre à Diognète emploie explicitement le terme « πέμπειν », cf. Diogn. 7, 5-6 (Marrou 68).

<sup>5</sup> Cf. Adv. Haer. I, 10, 1 (St 118) ; III, 4, 2 (St 438) ; 16, 6 (St 509) ; IV, 33, 1 (St 666) ; V, 27, 1 - 28, 1 (St 790-793). Tel est aussi le sens de ces termes dans le N. T. quoiqu'on n'y parle pas de « seconde » venue du Christ (cf. ΟΕΡΚΕ, παρουσία. Kittel, pp. 863-868 ; SCHNEIDER, ἔρχομαι. Kittel, pp. 662-672), de même chez les Pères Apostoliques (cf. A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 61-62). Chez Marcion, παρουσία s'applique uniquement à la venue historique de Jésus au temps de Tibère. Saint Justin distingue et oppose nettement les deux parousies, cf. Dial. 14, 8 ; 35, 8 ; 52, 1 ; 54, 1 ; 86, 1 ; 110, 5 ; Apol. I, 52, 3, etc.

<sup>6</sup> Voir A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 22-23.

<sup>7</sup> Il ne faudrait pas voir là un résumé de la synthèse totale de saint Irénée, mais simplement un résumé du point de vue qui nous concerne immédiatement.

dant, trop faible pour supporter cette vision immédiate, Dieu éduque l'homme et le prépare en diverses étapes. Par l'œuvre de la création, Dieu s'était déjà fait connaître d'une connaissance qui est l'apanage de tous les êtres raisonnables<sup>1</sup>, il va plus loin et apparaît aux hommes. Les théophanies anciennes sont une vision partielle et fragmentaire du Verbe et par lui du Père, ce sont des visions prophétiques d'une manifestation plus totale qui aura lieu dans l'incarnation. A ce moment, le Verbe, d'invisible par nature, devient visible pour les hommes. Aux justes de l'Ancien Testament, il se fera voir lors de sa seconde parousie qui est en outre pour tous les justes l'ultime préparation à la vision du Père face à face. Celle-ci aura lieu dans la gloire éternelle.

Dans toutes ces étapes, l'agent médiateur unique est le Verbe. Nous verrons dans la partie suivante quelle place occupe l'Esprit Saint dans cette montée vers Dieu. Sa mission est exprimée par les termes : « *adventus* - παρουσία, *venire* - ἔρχεσθαι, *mittere* - πέμπειν-ἀποστέλλειν » (ces trois derniers termes étant employés surtout pour le cas de l'incarnation). En un seul endroit, Irénée donne au Verbe le titre d' « ἄγγελος » et encore n'est-ce qu'une citation d'Isaïe<sup>2</sup>. La connaissance du Père par l'œuvre créatrice est également attribuée au Verbe. Il ne s'agit cependant pas d'une mission, bien que saint Irénée parle ici également de présence du Verbe et emploie le terme « *παρεῖναι* ». Mais cet emploi fait penser davantage à sa notion hellénique de présence divine par l'exercice de la Providence<sup>3</sup>. C'est à la présence providentielle de Dieu que se rattache la présence du Verbe auprès de l'humanité. Nous touchons là un point important. On peut dire que pour Irénée, la mission du Verbe ici-bas est la conséquence la plus concrète de la Providence de Dieu, le cas particulier le plus réel de sa présence auprès de la créature. Ce Dieu exerce sa Providence par le Verbe et l'on constate chez Irénée un véritable souci de rattacher la présence humaine (κατὰ ἄνθρωπον, κατὰ σάρκα)<sup>4</sup> du Verbe à sa présence prophétique dans la Loi ancienne et plus haut à sa présence continue dans la création. Il ne faut pas perdre de vue sa situation polémique, il doit prouver l'unicité de Dieu contre la dualité des Gnostiques et des

<sup>1</sup> Cf. Adv. Haer. II, 6, 1-3 (St 292-293).

<sup>2</sup> Cf. Epid. 56 (Weber 82) — citation d'Is. 9, 5. Pour les raisons de cette abstention, cf. J. BARBEL, Christos angelos, p. 63.

<sup>3</sup> A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 57-58.

<sup>4</sup> Houssiau a réuni et analysé les textes principaux, cf. A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 121-126.

Marcionites. Il le fait ici en montrant que le Dieu unique agit en tout par son Verbe unique. C'est par lui qu'il crée et qu'il sauve <sup>1</sup>. « Le Verbe de Dieu est en effet l'auteur du monde, écrit-il ; or, notre Seigneur est (ce Verbe) : il s'est fait homme aux derniers temps alors qu'il était dans ce monde. Invisiblement il contient toutes choses créées et pénètre (*infixus*) <sup>2</sup> la création entière, car le Verbe de Dieu gouverne et ordonne tout <sup>3</sup>. » Les êtres participent à la rationalité du Logos, révélateur unique du Père. Cette notion de Logos relie saint Irénée aux Apologues et par delà à la pensée stoïcienne <sup>4</sup>. Le Verbe est présent à sa créature parce que c'est lui qui crée, et c'est pourquoi il dispense également la grâce paternelle aux hommes à travers toutes les générations. « Le Fils étant présent (*assistens*) à sa créature dès le début, révèle le Père à tous ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut <sup>5</sup>. » Irénée insiste sur cet *ab initio* et sur la continuité de la présence (*semper aderat*) <sup>6</sup>. Cette présence va s'accroître de plus en plus et, à travers les théophanies, devenir finalement une véritable mission, une présence humaine du Fils de Dieu parmi les hommes. Selon Irénée, le Verbe est vraiment le ministre universel du Père.

Au point où nous en sommes, se pose une question difficile : en vertu de quoi le Christ est-il cet agent universel du Père ? Notons en tout cas que ce n'est pas parce qu'il serait moins transcendant que le Père <sup>7</sup>. Si Irénée maintient l'invisibilité du Père transcendant, il se garde d'en faire son apanage exclusif. Il y a un changement de perspective par rapport à saint Justin qui attribuait les théophanies au Verbe comme à un second Dieu plus visible que le Père. Pour Irénée le Verbe aussi est invisible par nature. S'il est vu, c'est qu'il se donne à voir. Il reste invisible dans les théophanies mêmes, il ne devient visible que dans l'incarnation et là encore il n'apparaît pas dans toute sa splendeur. Cette transcendance du Verbe, il l'exprime encore comme une séparation radicale des créatures, le Verbe comme le Père est seul à pouvoir porter le nom de Dieu <sup>8</sup>. Elle apparaît de plus dans ce refus quasi systématique

<sup>1</sup> Cf. Adv. Haer. III, 11, 1 (St 462-463 ; V, 18, 2 (St 767)).

<sup>2</sup> Cf. B. REYNERS, Lexique comparé... Voir « adfigo », T. II, p. 8.

<sup>3</sup> Adv. Haer. V, 18, 3 (St 768).

<sup>4</sup> Cf. A. HOUSSIAU, L'exégèse de Mt. XI, 27b ... Ephem. theol. Lovan. 26 (1953) 334-337.

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 4, 7 (St 577).

<sup>6</sup> Cf. Adv. Haer. II, 18, 1 (St 516-517) ; IV, 20, 7 (St 627).

<sup>7</sup> C'est ce qu'Origène relèvera explicitement ; cf. chap. V, p. 157.

<sup>8</sup> Cf. Adv. Haer. III, 8, 2-3 (St 450-451) ; IV, 14, 1-2 (St 598-600).



de spéculer sur la génération éternelle du Verbe, les essais gnostiques lui apparaissent comme des blasphèmes parce qu'ils amoindrirent Dieu et son Verbe. Quant à lui, il veut s'en tenir aux affirmations de l'Écriture et garder intact le mystère de la génération du Verbe<sup>1</sup>. Le Verbe possède donc une transcendance semblable à celle du Père. Chez Irénée, le subordinatianisme n'apparaît plus avec la même évidence que chez ses prédécesseurs. Il reste cependant le fait que c'est le Fils et non le Père qui est le sujet des théophanies et des missions, et ce fait demande une explication. Nous constatons moins nettement chez Irénée le lien entre mission et génération. La génération n'est jamais à l'avant-plan de ses préoccupations et pourtant c'est bien à cette génération qu'il faut faire appel car elle est constamment sous-jacente. Lorsqu'il est obligé d'en parler, il dit simplement : « L'un d'entre eux (les Évangélistes) décrit sa génération (*generationem* - γενεάν) souveraine, efficiente et glorieuse, sa génération par le Père : Dans le principe était le Verbe et le Verbe était Dieu<sup>2</sup>. » Irénée conçoit donc cette génération, à partir du prologue de saint Jean, comme une présence éternelle auprès du Père. Or, c'est précisément sur cette présence auprès du Père que se base la présence continue du Verbe auprès de sa créature. « Le Verbe qui est auprès de Dieu depuis le début (*in principio... existens apud Deum*, Jo. 1, 1), par qui tout a été fait (Jo. 1, 3), et qui assiste continuellement (*semper aderat*) le genre humain, ce même Verbe dans les derniers temps, au moment fixé d'avance par le Père, s'est uni à l'œuvre qu'il avait modelée, s'est fait homme capable de souffrir<sup>3</sup>. Ainsi est éliminée totalement l'objection de ceux qui disent : s'il est né à ce moment-là, le Christ n'existait donc pas auparavant. Nous avons en effet montré qu'il n'a pas commencé à ce moment-là, lui, le Fils de Dieu qui existe depuis toujours (*semper existens*) auprès du Père ; et lorsqu'il s'est incarné et qu'il est devenu homme, il a récapitulé en lui la longue série des hommes, nous donnant le salut en un résumé (*in compendio*)<sup>4</sup>. » Pour réfuter les hérétiques, il ne suffit donc pas à Irénée de montrer la connection entre elles des étapes diverses de la révélation du Père par le Fils, mais il sent le besoin de les rattacher à

<sup>1</sup> Cf. Adv. Haer. II, 13 (St 310-318) ; 28, 3. 6 (St 383-384 ; 386-387) ; surtout : III, 11, 8 (St 470-471).

<sup>2</sup> Adv. Haer. III, 11, 8 (St 468-470).

<sup>3</sup> Sur cette conception de l'incarnation, cf. A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 224-226.

<sup>4</sup> Adv. Haer. III, 18, 1 (St 517).

sa présence éternelle auprès du Père, c'est-à-dire à sa génération éternelle. L'incarnation n'est pas un commencement absolu, mais la récapitulation, le résumé qui concentre en lui l'ensemble des étapes précédentes. Il en est ainsi parce que le Verbe existe toujours auprès du Père et que ce fait le pose comme celui qui exerce la providence paternelle à travers toutes les générations humaines. « Le Fils, dit-il, qui est depuis le début avec le Père (*ab initio... cum Patre*), révèle depuis le début (*ab initio*)<sup>1</sup>. » La présence éternelle du Verbe auprès du Père devient la base de son activité dans le monde et par conséquent de sa mission. C'est parce qu'il est présent près du Père qu'il est continuellement présent auprès des créatures et devient le révélateur du Père<sup>2</sup>. Cette présence auprès du Père est donc conçue comme une présence active qui va créer et exercer la providence divine dans toutes les étapes de l'histoire. On peut ainsi conclure qu'il y a quelque chose dans la génération éternelle du Verbe qui le prédispose à être l'agent universel du Père.

C'est là qu'apparaît ce qu'on peut appeler le « subordinationisme » de saint Irénée<sup>3</sup>. Le Fils est transcendant comme le Père, mais il est son ministre en tout, par lui le Père fait toutes choses, par lui il crée et sauve. On trouve ici un état de pensée apparenté à celui des Apologistes — pensée puisée d'ailleurs dans l'Écriture mais d'où l'influence de la philosophie platonicienne et stoïcienne n'est pas totalement absente — : le Verbe est l'intermédiaire entre Dieu et le monde. Malgré toutes les nuances et les correctifs apportés par Irénée, il semble qu'on doive finalement dire que, selon lui aussi, la mission du Verbe suppose tout de même une certaine subordination au Père.

## II. Les missions de l'Esprit Saint

### *Exposé des faits*

Plus que ses prédécesseurs, Irénée parle de l'activité de l'Esprit Saint dans les deux Testaments. Sous la Loi ancienne, son activité consistait à préparer la voie au Verbe incarné. « L'Esprit montre le Verbe et c'est

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV, 20, 7 (St 627).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. III, 6, 2 (St 443-444) ; IV, 6, 1-2 (St 572-574) ; où Irénée insiste sur cette immanence réciproque du Père et du Fils, qui fait du Fils le révélateur du Père.

<sup>3</sup> Cf. F. LOOFS, *Theophilus v. Antiochen Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930, pp. 343-346. Houssiau n'admet pas cette conclusion, cf. A. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée*, p. 255.

pourquoi les prophètes annonçaient le Fils de Dieu <sup>1</sup>. » Il est à l'œuvre depuis toujours, « dès le commencement il était auprès des hommes dans toutes les dispositions de Dieu annonçant l'avenir, montrant le présent et rappelant le passé <sup>2</sup>. Il a exposé aux hommes « les dispositions du Père et du Fils, génération après génération humaine, selon la volonté du Père <sup>3</sup>. Dans cette montée vers Dieu, la première étape est l'œuvre de l'Esprit Saint. « L'Esprit, écrit Irénée, prépare l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduit au Père, le Père accorde l'incorruptibilité <sup>4</sup>. » Ainsi tout l'Ancien Testament est au fond l'apanage de l'Esprit Saint. « Dieu a été vu autrefois prophétiquement grâce à l'Esprit (*per Spiritum propheticum*), il est vu adoptivement dans le Fils (*per Filium adoptive*), il sera vu dans le Royaume des cieux selon sa paternité (*pater-naliter*) <sup>5</sup>. » L'histoire de la révélation culmine dans la vision du Père face à face, elle se divise en trois phases successives où chaque étape marque un progrès sur la précédente <sup>6</sup>. La phase réservée à l'Esprit Saint correspond à l'Ancien Testament. Par lui Dieu est vu prophétiquement, en ce sens que les théophanies font voir partiellement le Verbe.

Avec la venue du Verbe, l'activité de l'Esprit grandit, son activité passée n'étant que comme une prophétie de son œuvre dans la suite de l'histoire du salut <sup>7</sup>; l'Esprit est d'abord le don du Père au Verbe incarné. Il joue un rôle dans l'incarnation même du Fils de Dieu. Saint Justin voyait dans les termes de Lc. 1, 35 l'œuvre du Verbe lui-même <sup>8</sup>. « Πνεῦμα » est un terme qui peut signifier soit la personne du Saint-Esprit, soit simplement la divinité <sup>9</sup>. Cette terminologie persiste chez Irénée <sup>10</sup>. Il est ainsi difficile de déterminer s'il pense vraiment à la per-

<sup>1</sup> Epid. 5 (Weber 31). Sur la doctrine de l'Esprit chez Irénée, cf. Ad. d'ALÈS, La doctrine de l'Esprit en saint Irénée. Rech. sc. relig. 14 (1924) 502-522.

<sup>2</sup> Adv. Haer. IV, 33, 1 (St 665-666).

<sup>3</sup> Adv. Haer. IV, 33, 7 (St 670).

<sup>4</sup> Adv. Haer. IV, 20, 5 (St 625).

<sup>5</sup> Adv. Haer. IV, 20, 5 (St 625).

<sup>6</sup> Il y a progrès en ce sens que Dieu se fait voir plus entièrement et que cette vision transforme l'homme, le faisant, d'esclave, un homme libre. Cf. Adv. Haer. IV, 9, 2 (St 584-585).

<sup>7</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 20, 8 (St 626-627).

<sup>8</sup> Cf. Justin Apol. I, 33, 5-6 (Paut 68); 46, 5 (Paut 96).

<sup>9</sup> Voir G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, p. 87; F. LOOFS, Paulus von Samosata, Leipzig 1924, p. 241.

<sup>10</sup> Cf. Adv. Haer. IV, 31, 2 (St 663); 38, 1 (St 669-670); V, 1, 3 (St 715-716). Voir J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, T. II, p. 572, n. 4.

sonne de l'Esprit Saint dans des textes où il ne fait que mentionner que la conception du Christ a été opérée par l'Esprit Saint <sup>1</sup>. Dans un autre texte <sup>2</sup> par contre, il compare cette conception à la création du premier homme et l'attribue aux deux mains du Père, c'est-à-dire au Verbe et à l'Esprit Saint. Celui-ci a donc déjà une activité personnelle au moment de l'incarnation.

Cependant, c'est au baptême de Jésus qu'il est vraiment envoyé sur le Verbe incarné. Cet événement prend un relief spécial à cause de son utilisation par les hérétiques. Saint Justin avait déjà dû se pencher sur ce fait dans sa polémique antijuive. Il montre que la descente de l'Esprit ne fait pas de Jésus le Christ ; ce nom est, selon lui, divin, l'onction est identifiée avec la génération par le Père. Le baptême n'est qu'un signe (γνώρισμα) qui manifeste sa dignité de Christ et de Fils de Dieu. L'Esprit descend sur lui, non pas parce qu'il en a besoin, mais parce qu'il va le distribuer aux hommes <sup>3</sup>. Irénée va reprendre certains traits de cette argumentation contre les Gnostiques <sup>4</sup>. « Ce n'est pas le Christ qui est descendu à ce moment en Jésus ; le Christ et Jésus ne sont pas des êtres distincts <sup>5</sup>. » C'est au contraire l'Esprit Saint qui descend sur lui comme une colombe <sup>6</sup>, conformément aux promesses prophétiques d'Isaïe (11, 1-4 ; 61, 1-2), le même Esprit qui, selon la promesse du Seigneur (Mt. 10, 20), parlera dans les disciples entraînés devant les tribunaux et qui est mentionné dans la formule baptismale (Mt. 28, 19) <sup>7</sup>. Cet Esprit est distinct du Verbe, le Père le donne au Verbe incarné. Le baptême du Jourdain consiste en la descente de l'Esprit sur la chair assumée par le Fils de Dieu. « En effet, l'Esprit de Dieu s'est reposé sur le Verbe de Dieu en tant qu'il était homme, issu de la race de Jessé et Fils d'Abraham ; et il a été oint pour évangéliser les humbles <sup>8</sup>. » Au baptême, Jésus est oint par l'Esprit et y reçoit le nom de Christ. « Dans ce nom du Christ est sous-entendu celui qui oint, celui qui est

<sup>1</sup> Cf. Epid. 40 (Weber 66-67) ; 71 (Weber 97-98) ; Adv. Haer. III, 16, 2 (St 505).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. V, 1, 3 (St 715-716) ; voir Epid. 59 (Weber 86).

<sup>3</sup> Cf. Justin Dial. 87-88 (Arham II, 66-80). Voir l'analyse qu'en donne A. HOUSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 172-173.

<sup>4</sup> Cf. Adv. Haer. I, 7, 2 (St 80-83).

<sup>5</sup> Adv. Haer. III, 9, 3 (St 453) ; cf. III, 10, 4 (St 458) ; 17, 1-4 (St 513-514 ; 515-516) ; 18, 3 (St 518-519). Sur l'unicité du Christ selon saint Irénée, cf. A. HOUSIAU, La Christologie de saint Irénée, pp. 163-235.

<sup>6</sup> Cf. Adv. Haer. III, 17, 1 (St 514).

<sup>7</sup> Cf. Adv. Haer. III, 17, 1 (St 514).

<sup>8</sup> Adv. Haer. III, 8, 3 (St 454).

l'onction et l'onction par laquelle il est oint. C'est le Père qui oint, tandis que le Fils est oint par l'Esprit qui est l'onction. C'est ce que le Verbe dit par Isaïe : L'Esprit est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint (Is. 61, 1), où il désigne le Père qui oint, le Fils qui est oint et l'onction qui est l'Esprit<sup>1</sup>. » L'onction n'est donc plus interprétée comme la génération du Verbe. Irénée revient à plusieurs reprises sur la signification du nom de Christ<sup>2</sup>. « Il se nomme le Christ, dit-il, en tant que par lui le Père oint et parfait toutes choses, et qu'en son existence humaine (*secundum ut hominis adventum eius*), il a été oint de l'Esprit de Dieu son Père<sup>3</sup>. » Dans la seconde partie de ce texte<sup>4</sup>, est bien relevé que le nom de Christ est donné au Verbe en tant qu'il a pris chair. C'est à ce Verbe incarné que le Père donne l'Esprit Saint, il devient alors Jésus-Christ<sup>5</sup>. C'est-à-dire que l'Esprit envahit sa chair, se mêle à elle<sup>6</sup> et ainsi l'humanité entière inaugure son salut dans le Christ. L'Esprit se repose sur le Verbe incarné et « ainsi il s'accoutume à habiter le genre humain, à reposer sur les hommes, à habiter l'ouvrage façonné par Dieu ; il réalise en eux la volonté du Père et les renouvelle de la vétusté à la nouveauté du Christ<sup>7</sup> ». L'Esprit fait dans le Verbe incarné un apprentissage comparable à celui du Fils de Dieu dans les théophanies anciennes. Cet Esprit qui descend sur lui est destiné aux hommes, c'est celui promis par le prophète Joël pour les disciples du Verbe (Joël 3, 1-2) ; celui que David a demandé pour le genre humain (Ps. 50, 3) ; « C'est celui dont Luc nous dit qu'après l'ascension du Seigneur il est descendu sur les disciples, à la Pentecôte, car c'est lui qui a pouvoir sur toutes les nations pour les introduire à la vie et pour leur ouvrir le Nouveau Testament. C'est pourquoi dans l'accord de toutes les langues, ils chantaient un hymne à Dieu (Act. 2,3), l'Esprit ramenant à l'unité les races éloignées et offrant au Père les prémices de toutes les nations<sup>8</sup> ». La mission de l'Esprit Saint suppose donc l'incarnation du Fils de Dieu, bien plus, sa mort et sa résurrection. Sa descente sur le Verbe incarné signifie pour le Christ

<sup>1</sup> Adv. Haer. III, 18, 3 (St 519).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. III, 6, 1 (St 443) ; 12, 7 (St 484) ; Epid. 53 (Weber 80).

<sup>3</sup> Epid. 53 (Weber 80).

<sup>4</sup> Dans la première partie du texte, Irénée reprend de Justin cette signification cosmologique de l'onction par l'Esprit, sans cependant bien la comprendre, déclare A. HOUSSIAU, La Christologie de saint Irénée, p. 183.

<sup>5</sup> Cf. Adv. Haer. III, 9, 3 (St 454).

<sup>6</sup> Cf. Epid. 41 (Weber 67) à propos de ce baptême, Irénée dit : « ... (Christum), super quem Dei Spiritus requievit, unitus (vermischend) cum carne eius. »

<sup>7</sup> Adv. Haer. III, 17, 1 (St 514).

<sup>8</sup> Adv. Haer. III, 17, 2 (St 514).

non seulement un signe, une manifestation de sa divinité, comme l'entendait Justin, mais c'est un don paternel qui concerne sa chair, inaugurant dans le Christ le cas parfait d'un corps humain renouvelé à l'état de la création première, récapitulant, résumant en lui le salut de l'humanité entière. A partir de ce Verbe incarné, mort, ressuscité, monté au ciel, le salut va se répandre dans le monde par le don du même Esprit <sup>1</sup>.

La mission de l'Esprit Saint a lieu pour les Apôtres le jour de la Pentecôte <sup>2</sup> et pour les autres hommes au baptême. Après avoir parlé du baptême du Christ et de la Pentecôte, saint Irénée écrit : « Le Seigneur nous a promis d'envoyer le Paraclet (*mittere... Paracletum*) pour qu'il nous adapte à Dieu. Car, comme la farine sèche ne peut, sans eau, devenir une seule pâte, un seul pain, ainsi nous tous, nous ne pouvions devenir un dans le Christ Jésus sans l'eau qui vient du ciel... Car nos corps par le bain (*per lavacrum*) ont reçu l'unité qui les rend incorruptibles ; mais nos âmes l'ont reçu par l'Esprit <sup>3</sup>. » Puis il emploie trois comparaisons pour souligner ce don de l'Esprit. D'abord celle de l'eau vive promise à la Samaritaine : l'Esprit est ce breuvage « que le Seigneur a reçu du Père et qu'il a donné lui-même à ceux qui participent de lui, en envoyant (*mittens*) l'Esprit Saint sur toute la terre <sup>4</sup> ». Même idée dans la comparaison de la rosée sur la toison de Gédéon qui symbolise l'Esprit « qui descendit sur le Seigneur, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, Esprit de crainte de Dieu (Is. 11, 2-3), que le Seigneur à son tour a donné à l'Eglise, en envoyant des cieux le Paraclet (*mittens de caelis Paracletum*) sur toute la terre... <sup>5</sup> » C'est enfin lui l'hôtelier de la parabole (Lc. 10, 30 sq.) à qui Jésus remet l'humanité : « le Seigneur a confié à l'Esprit Saint l'homme qui est sien, cet homme tombé aux mains des brigands et dont il a eu pitié, dont il a bandé les blessures, donnant deux deniers royaux pour que nous-mêmes ayant reçu par l'Esprit l'image et l'inscription du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous est confié et le rendions multiplié au Seigneur <sup>6</sup>. » Ces textes montrent la connection de notre baptême avec celui du Christ,

<sup>1</sup> Cf. Adv. Haer. III, 9, 3 (St 454) : « Spiritus ergo Dei descendit in eum, ..., ut de abundantia unctionis eius nos participantes salvaremur. »

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. III, 17, 2 (St 514) ; 12, 1-5 (St 474-481) ; 1, 1 (St 422).

<sup>3</sup> Adv. Haer. III, 17, 2 (St 514).

<sup>4</sup> Adv. Haer. III, 17, 2 (St 515).

<sup>5</sup> Adv. Haer. III, 17, 3 (St 515).

<sup>6</sup> Adv. Haer. III, 17, 3 (St 515).

ce dernier est la source du nôtre. Il est clair que ces textes concernent notre baptême, saint Irénée parle du bain du corps (*lavacrum* - λουτρόν : cf. Tit. 3, 5 ; Eph. 5, 26), même allusion à l'eau baptismale dans la comparaison de l'eau vive et de la rosée de la toison de Gédéon, enfin l'inscription de l'image du Père et du Fils que l'Esprit imprime en nos âmes fait penser au sceau baptismal (σφραγίς : 2 Cor. 1, 21 ; Eph. 1, 13 ; 4, 30). Ce chapitre 17 du troisième livre de l'*Adversus Haereses* pourrait être tout aussi bien une prédication baptismale. C'est ainsi que saint Irénée devait parler à ses catéchumènes. Au moment du baptême le Fils envoie donc sur le catéchumène le même Esprit qui était descendu sur lui. L'habitation de l'Esprit en nous en est la première conséquence. L'Esprit habite dans nos corps comme en un temple, Irénée en parle à plusieurs reprises<sup>1</sup>. Le Saint-Esprit reprend ainsi la même activité que dans l'Ancien Testament, il conduit l'homme au Christ, il l'unit à lui pour l'adapter à Dieu. Il fait du chrétien une seule pâte, un seul pain avec le Christ. Il le greffe sur l'olivier franc<sup>2</sup>. L'homme est ainsi divinisé, fait enfant de Dieu par adoption<sup>3</sup>, le Verbe peut à son tour habiter en lui. Celui qui est né de Marie « habite à l'intérieur (*intra*) des hommes qui croient en lui<sup>4</sup> ». Le Père a donné le Verbe qui habite dans l'homme (*habitavit in homine*)<sup>5</sup>. Selon Irénée, l'Esprit est le premier échelon dans la montée vers Dieu, il l'appelle *scala ascensionis ad Deum*<sup>6</sup>. Il écrit ailleurs : « Les presbytres, disciples des apôtres, décrivent ainsi la marche de ceux qui sont sauvés et les degrés de leur ascension : par l'Esprit il monte au Fils, et par le Fils au Père ; et le Fils remet enfin au Père son œuvre, ainsi que l'a dit l'Apôtre (1 Cor. 15, 25-26)<sup>7</sup>. » Ailleurs encore : « régénérés par le baptême, qui nous est donné au nom de ces trois Personnes, nous sommes enrichis en cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils avec l'Esprit

<sup>1</sup> Cf. Adv. Haer. V, 6, 2 (St 731-732) ; 7, 1-2 (St 732-734) ; 8, 1-2 (St 734-735) ; 9, 4 (St 739) : l'Esprit veut un temple propre parce qu'il veut se délecter en lui comme un époux auprès d'une épouse.

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. V, 10, 1-2 (St 740-741). Le texte suivant marque bien cette préparation vers le Christ : « La chair possédée par l'Esprit, oubliant sa nature (oblita... sui) mais assumant la qualité de l'Esprit, est rendue conforme au Verbe de Dieu. »

<sup>3</sup> Cf. Adv. Haer. III, 6, 1 (St 443) ; IV, 1, 1 (St 561).

<sup>4</sup> Adv. Haer. III, 21, 4 (St 536).

<sup>5</sup> Adv. Haer. III, 20, 2 (St 530).

<sup>6</sup> Adv. Haer. III, 24, 1 (St 552).

<sup>7</sup> Adv. Haer. V, 36, 2 (St 819) ; cf. III, 17, 2 (St 514) ; IV, 20, 5, 6, 8 (St 625-628) ; V, 8, 1-2 (St 734-735).

Saint. Car ceux qui sont baptisés reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils, et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité <sup>1</sup>. »

### *Interprétation*

Quel est l'arrière-fonds théologique supposé par cette manière de présenter les missions du Saint-Esprit ? Nous avons d'abord pu constater que l'auteur de la mission est double. Il s'agit du Père ou du Fils incarné suivant que le bénéficiaire est le Verbe incarné lui-même ou les hommes qui croient en lui <sup>2</sup>. Cependant il est également dit du Père qu'il envoie l'Esprit sur les hommes. « Dieu, écrit Irénée, qui a promis par le prophète (Joël. 2, 28) d'envoyer (πέμψειν) son Esprit dans le genre humain, lui-même le lui a envoyé (οὗτος καὶ ἔπεμψε) et Pierre annonce que Dieu lui-même a accompli sa promesse (Act. 2, 4 sq.) <sup>3</sup>. » Ce Dieu, c'est le Père ; la citation du discours de saint Pierre le jour de la Pentecôte le montre bien. D'autre part lorsque Irénée dit que c'est le Verbe qui envoie l'Esprit sur les hommes, il note qu'il le fait en dépendance du Père. On le voit déjà dans son insistance à souligner que c'est du haut du ciel qu'il l'envoie, après l'Ascension, d'auprès du Père <sup>4</sup>. Bien plus, c'est selon la volonté du Père qu'il l'envoie. « Sans Esprit, écrit-il, on ne peut voir le Verbe de Dieu et sans le Fils nul ne peut arriver au Père ; puisque la connaissance du Père c'est le Fils, et la connaissance du Fils s'obtient par le moyen de l'Esprit Saint. Mais c'est le Fils qui, selon le bon plaisir du Père, distribue par office l'Esprit (*per modum ministerii administrat*, seinem Amt gemäß) à ceux que le Père veut et comme il le veut <sup>5</sup>. » Le Fils a reçu du Père cet office de distribuer l'Esprit Saint et l'on comprend qu'il l'envoie selon la volonté paternelle. Les trois Personnes de la Trinité sont donc à l'œuvre dans cette mission de l'Esprit Saint : l'Esprit est envoyé par le Verbe qui est lui-même « porté par le Père et donne l'Esprit à tous, selon que le Père le veut <sup>6</sup> ».

Ces deux derniers textes nous laissent de plus entrevoir la base de

<sup>1</sup> Epid. 7 (Weber 32).

<sup>2</sup> Nous avons vu, en effet, que le Père envoie l'Esprit sur le Fils et que celui-ci l'envoie sur les hommes, cf. ci-dessus, pp. 60-62.

<sup>3</sup> Adv. Haer. III, 12, 1 (St 475).

<sup>4</sup> Cf. Adv. Haer. III, 17, 2-3 (St 514-515) ; 12, 5 (St 480) ; 1, 1 (St 422).

<sup>5</sup> Epid. 7 (Weber 32).

<sup>6</sup> Adv. Haer. V, 8, 2 (St 766-767) : « Pater enim conditionem simul et Verbum portans, et Verbum portatum a Patre, praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater... »



cette mission de l'Esprit Saint : le Père envoie l'Esprit par le Verbe parce que, selon Irénée, l'Esprit semble procéder du Père par le Fils. Disons d'abord que l'activité de l'Esprit est conçue en de nombreux textes comme parallèle à celle du Verbe. Comme celle du Verbe, elle est à rattacher à son activité créatrice et plus haut à sa présence éternelle auprès de Dieu. Cette activité créatrice du Verbe et de l'Esprit appartient selon Irénée à la règle de la foi, il faut croire au Dieu créateur unique qui « par son Verbe et son Esprit fait tout, gouverne tout, donne l'être à toutes choses <sup>1</sup> ». Ce sont les deux mains créatrices de Dieu <sup>2</sup>. L'identification de l'Esprit avec la Sagesse marque encore mieux cette présence éternelle du Saint-Esprit auprès de Dieu. Dieu n'a pas besoin d'anges pour créer « car il a toujours avec lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, par qui et en qui il a tout fait librement, spontanément et c'est à eux qu'il parle lorsqu'il dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance <sup>3</sup> ». Dans ces textes, on constate que l'Esprit Saint est une Personne divine comme le Verbe et à côté de lui, présent comme lui depuis toute éternité auprès de Dieu ; son activité dans la création et dans la rédemption <sup>4</sup> est considérée comme parallèle à celle du Verbe. Cette manière de s'exprimer nous laisse entendre qu'il conçoit l'Esprit comme prenant sa source au Père comme le Verbe. De même que son activité est parallèle à celle du Verbe ainsi sa procession éternelle. Saint Irénée serait en cela dans la ligne d'Athénagore chez qui nous trouvons le premier essai d'explication de l'origine divine de l'Esprit Saint. Il le présente comme une émanation (ἀπόρροια) du Père, venant de lui et retournant vers lui comme un rayon de soleil <sup>5</sup>. Dans la ligne

<sup>1</sup> Adv. Haer. I, 22, 1 (St 236).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Haer. IV, praef. 4 (St 560) ; 20, 1 (St 622) ; V, 1, 3 (St 716) ; 6, 1 (St 730) ; 28, 4 (St 796) ; Epid. 11 (Weber 36).

<sup>3</sup> Adv. Haer. IV, 20, 1 (St 622) ; cf. 7, 4 (St 579-580) ; II, 30-9 (St 400).

<sup>4</sup> Sur ce point, cf. Adv. Haer. V, 6, 1 (St 730) ; 16, 1 (St 761) ; 28, 4 (St 796).

<sup>5</sup> Athen. Suppl. 10 (Otto VII, 48 A) : « ... ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναι φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου. » Athénagore en reprenant une comparaison que Justin réprouvait pour le Verbe (cf. Dial. 128, 4) ne tombe pas dans une sorte de modalisme ; sitôt après, il parle de la distinction et de l'union des trois Personnes divines : « τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν. » Cf. Suppl. 10 (Otto VII, 48 A). Le terme « ἀπόρροια » a pu lui être suggéré par Sap. 7, 25 où la Sagesse est présentée comme souffle (ἀτμός) de la Puissance de Dieu et émanation (ἀπόρροια) de la gloire du Tout-Puissant. On pressent donc déjà chez Athénagore une identification de l'Esprit Saint avec la Sagesse, surtout que dans un autre texte, il relève l'activité créatrice de l'Esprit en écrivant que les chrétiens considèrent « comme Dieu celui par le Verbe duquel toutes choses ont été formées, et par l'Esprit duquel (καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι) elles sont conservées

également de saint Théophile qui, en même temps que lui<sup>1</sup>, identifie l'Esprit avec la Sagesse créatrice<sup>2</sup>. Cependant chez lui nous trouvons une autre série de textes qui laissent supposer que le Verbe a une part dans la procession de l'Esprit. C'est bien cette impression que donnent les textes qui affirment que le Verbe envoie l'Esprit et où l'activité de ce dernier est décrite comme dépendante de celle du Fils<sup>3</sup>. Dans un fragment des Chaînes attribué à Irénée, celui-ci oppose l'imposition des mains par Moïse sur Josué à l'insufflation de l'Esprit par le Christ. « Moïse, écrit-il, ne le donne pas par insufflation (ἐμφυσήσει) comme le Christ, parce qu'il n'est pas la source de l'Esprit (ὅτι μὴ ἔστι πηγὴ τοῦ πνεύματος)<sup>4</sup>. » Si ce texte est vraiment d'Irénée, il faut en conclure que l'Esprit procède du Fils et c'est aussi la raison pour laquelle il peut l'envoyer sur les hommes. A partir de ce texte, on comprendrait mieux qu'Irénée puisse appeler le Verbe la tête de l'Esprit dans un texte où il rattache sa doctrine de la récapitulation à Eph. 1, 10 (*recapitulans in se omnia quae in coelis et quae super terram*). Il écrit « ces choses, il les récapitule en lui-même, unissant l'homme à l'Esprit et plaçant l'Esprit dans l'homme, il a été fait lui-même la tête de l'Esprit (*ipse caput*

dans l'existence » ; cf. Suppl. 6 (Otto VII, 30 A). D'autre part, ἀπόρροια est un terme fréquent dans Philon et la tradition platonicienne, cf. G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin, Louvain 1945, p. 424.

<sup>1</sup> Théophile et Irénée sont contemporains ; il faudrait donc remonter à une source commune à ces deux auteurs pour cette identification, cf. G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, p. 93. Voir la note précédente, où nous voyons cette identification se dessiner déjà chez Athénagore.

<sup>2</sup> Cf. Theoph. Autol. I, 7 (Otto VIII, 22 A) : « Par son Verbe et sa Sagesse, Dieu a tout créé... » ; II, 10 (Otto VIII, 80 C) ; II, 15 (Otto VIII, 102 D) ; II, 18 (Otto VIII, 108 D). Cette identification marque chez Théophile un souci de noter la présence éternelle de l'Esprit Saint auprès de Dieu, et constitue par le fait même un essai d'explication de son origine conçue comme parallèle à celle du Verbe. Voir aussi Autol. II, 10 (Otto VIII, 78-80 B) : « Dieu ayant son Verbe intérieur en ses entrailles, l'a engendré avec sa Sagesse (μετὰ τῆς ἐαυτοῦ σοφίας), le proférant avant toutes choses. » Loofs, complétant les notes d'Otto (T. VIII, p. 78, n. 6), montre que ce texte ne signifie pas que Dieu a engendré le Verbe par l'intermédiaire de sa Sagesse, mais que la Sagesse a été produite en même temps que le Verbe parce qu'elle a un lien avec lui. Tertullien, cf. Adv. Prax. 7 (Evans 95, 16), dira que l'Esprit Saint était dans le Verbe. Cf. F. Loofs, Paul von Samosata, p. 306. Notons encore que Théophile n'est pas toujours conséquent avec lui-même, et que l'on trouve encore chez lui l'identification du Verbe et de la Sagesse, cf. Autol. I, 3 (Otto VIII, 10 B) ; II, 10 (Otto VIII, 80 C) ; II, 22 (Otto VIII, 118 A). C'est à partir de là qu'il a pu concevoir une sorte d'immanence de l'Esprit-Sagesse dans le Verbe.

<sup>3</sup> Telle est la conception qui domine chez saint Irénée, comme nous avons pu l'apercevoir dans les textes cités aux pp. 59-63.

<sup>4</sup> Fragm. 21 (St 839).

*Spiritus factus est*); et donnant l'Esprit pour qu'il soit la tête de l'homme<sup>1</sup> ». Le Verbe incarné qui a reçu du Père le don de l'Esprit, a été fait la tête de l'Esprit, c'est-à-dire il est devenu la source de distribution de l'Esprit et l'Esprit Saint devient la tête des hommes, c'est-à-dire la source de leur vie spirituelle. Le fait de l'incarnation joue un rôle dans la mission de l'Esprit parce que, comme nous l'avons vu, dans le corps assumé par le Verbe se réalise cette récapitulation de la création première, cette prise de possession de l'homme par l'Esprit ; le corps du Christ devient le modèle efficace du salut des hommes. Mais si le Verbe incarné a été fait la source de distribution de l'Esprit, c'est qu'il est lui-même source de l'Esprit.

Nous pouvons conclure de toutes ces analyses que si le Père envoie l'Esprit par le Verbe, c'est que cet Esprit procède également de lui par le Verbe<sup>2</sup>. Pour cette raison c'est le Verbe qui déjà accordait l'Esprit aux prophètes et c'est lui encore qui l'envoie aux Apôtres et aux chrétiens afin que l'Esprit conduise les hommes au Verbe et que le Verbe les remette au Père. De même que nous avons constaté un certain subordinationisme dans l'envoi du Verbe par le Père, on peut logiquement conclure à une subordination semblable de l'Esprit par rapport au Verbe. Cette subordination provient de son origine qu'il tient de Dieu par le Verbe, c'est la raison pour laquelle l'activité de l'Esprit est présentée comme dépendante et subordonnée à celle du Verbe<sup>3</sup>.

Finalement, ici encore, nous voyons que, selon saint Irénée, une mission suppose que l'envoyé procède de celui qui l'envoie et qu'il est par le fait même subordonné à lui. Telle est la conclusion principale. Ajoutons que, bien qu'Irénée ne considère pas encore le problème des missions divines en lui-même, on peut constater une prise de conscience plus nette de l'importance de ces missions comme argument dans la polémique antignostique et antimarcionite.

<sup>1</sup> Adv. Haer. V, 20, 2 (St 772-773).

<sup>2</sup> Cf. Th. DE REGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892, T. I, pp. 339 ; 346-352 ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, T. II, p. 586.

<sup>3</sup> Dans la ligne de Tatien qui appelle l'Esprit le « διάκονος τοῦ πεπονηθότος θεοῦ », cf. Ad. Graec. 13 (Otto VI, 62), et d'ailleurs de tous les Apologistes, cf. M. KRIEBEL, *Studien zur . . . Trinitätslehre . . .*, pp. 76-80.

## CHAPITRE IV

### Les théologiens occidentaux

#### I. Tertullien

Tertullien se trouve devant une hérésie nouvelle, le Modalisme, pour lequel il n'y a qu'une seule personne en Dieu, invisible en tant que Père, visible en tant que Fils<sup>1</sup>. Notre auteur montre que théophanies et missions exigent une distinction réelle des personnes<sup>2</sup>. Cette attitude polémique lui fait énoncer le principe : « autre celui qui envoie et autre celui qui est envoyé<sup>3</sup>. »

##### 1. Les missions du Verbe

###### *Les théophanies*

Comme ses prédécesseurs, Tertullien attribue les théophanies au Fils, mais il est amené à donner à ce problème une solution qui ressemble à celle de saint Irénée. Une chose est certaine : le Père ne peut pas apparaître dans la plénitude de sa majesté. Quel est celui qui osera prétendre, écrit-il, « que le Dieu tout-puissant, lui l'invisible qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir, lui qui habite une lumière inaccessible, lui qui n'habite pas dans les lieux faits de mains d'homme, lui devant la face de qui tremble la terre et fondent les montagnes comme cire,

<sup>1</sup> Cf. Adv. Prax. 14 (Evans 104, 25 sq.) ; 15 (Evans 106, 30 sq.).

<sup>2</sup> Il est très significatif, pour cette mentalité polémique, de constater que dans l'Adversus Praxean, Tertullien a fait entrer la mention explicite de la mission du Verbe dans la règle de foi. Il écrit : « Nous croyons en un seul Dieu, mais dans cette dispensation que nous appelons économie, de sorte qu'il y ait aussi un Fils du Dieu unique, son Verbe qui procédât de lui, par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait ; en celui-ci envoyé (*missum*) par le Père dans la Vierge et né d'elle, homme et Dieu... » cf. Adv. Prax. 2 (Evans 90, 15-19). Dans la règle de foi du De Praescript. Haeret. 13 (CSEL 70, 17, 7-8), il écrivait : « ... postremo, *delatum* ex Spiritu dei et virtute in virginem Mariam... » ; dans le De Virg. Vel. 1 (PL 2, 889 B), il disait simplement : « ... et filium ejus Jesum Christum, *natum* ex Maria virgine... »

<sup>3</sup> Adv. Prax. 9 (Evans 98, 1).

lui dont le Ciel est le trône et la terre l'escabeau, lui en qui est tout lieu et lui en aucun, qui est la ligne extrême de l'universalité, lui, le Très-Haut, se serait promené le soir dans le jardin pour chercher Adam, aurait fermé l'arche après l'entrée de Noé, se serait rafraîchi auprès d'Abraham sous le Chêne, aurait parlé à Moïse du buisson ardent et se serait montré comme quatrième, comme un fils d'homme, dans la fournaise du roi de Babylone ? Ces choses ne pourraient même pas être crues du Fils si elles n'étaient pas écrites, j'espère que, bien qu'écrites, elles ne soient pas crues du Père <sup>1</sup> ». Cette rhétorique nous rappelle les arguments des Apologistes. La transcendance de Dieu est telle qu'il est métaphysiquement impossible à un homme de voir Dieu et d'attribuer les théophanies au Père. Cette transcendance n'est cependant pas l'apanage unique du Père ; là, à la suite de saint Irénée, Tertullien se sépare des Apologistes. On soupçonne qu'il a dû le faire davantage encore sous la pression des Modalistes. Ceux-ci semblent s'être aperçus de la faiblesse de l'argument qu'on répétait depuis saint Justin : Le Père transcendant est invisible, celui qui apparaît est le Fils. Faisant appel à d'autres textes qui montrent que Dieu s'est fait voir face à face à Moïse (Ex. 33, 14), à Jacob (Gen. 32, 31), ils concluent qu'une seule et même personne est invisible en tant que Père et visible en tant que Fils <sup>2</sup>. Sous la force de cet argument Tertullien est amené d'abord à nier une apparition du Fils dans sa divinité, puis à renoncer même à la réalité objective des théophanies de l'Ancien Testament <sup>3</sup>. Pour en expliquer le mode d'apparition, il écrit : « Nous disons en effet que le Fils aussi pour autant que cela le concerne lui-même (*suo nomine eatenus*) est invisible en tant que Verbe et Esprit, même à présent de par la condition de sa substance, mais qu'il a été visible avant son incarnation de la manière dont il dit à Aaron et à Marie (Num. 12, 6) : même s'il y a un prophète parmi vous, je me ferai connaître à lui en vision et lui parlerai en songe, non comme à Moïse, à lui je parle de bouche à bouche — c'est-à-dire en vérité — et non en énigmes, c'est-à-dire en image : comme le dit aussi l'Apôtre : Maintenant nous voyons dans un miroir en énigmes, alors face à face (1 Cor. 13, 12) <sup>4</sup>. » Comme Irénée, il ajoute que pour Moïse cette prophétie se réalisa lors de la Transfiguration.

<sup>1</sup> Adv. Prax. 16 (Evans 109, 16-29).

<sup>2</sup> Adv. Prax. 14 (Evans 105, 14-24).

<sup>3</sup> Cf. E. EVANS, *Tertullian's treatise against Praxeas*, London 1948, p. 277.

<sup>4</sup> Adv. Prax. 14 (Evans 105, 25-35) : « *dicimus enim et filium suo nomine eatenus invisibilem, qua sermo et spiritus dei, ex substantia condicione iam nunc...* »

En tant que Verbe et Dieu, comme son Père, le Fils ne peut donc être vu, si de fait il a été vu, ce que l'Écriture atteste, ces théophanies n'étaient que visions ou songes et non des apparitions corporelles. « Car, dit-il, le Verbe et Esprit ne peut être vu sinon par une forme imaginaire <sup>1</sup>. »

Avant l'Adversus Praxean, il ne partageait pas ce point de vue, il y a donc été amené par les objections modalistes. Contre le docétisme de Marcion, il insistait au contraire sur la réalité objective de ces apparitions afin de mieux montrer la réalité de la chair du Verbe incarné et la continuité des deux Testaments. Comme les anges apparaissent avec un corps réel qu'ils se créent pour les besoins de la cause, de même le Christ. « Ainsi lui aussi est apparu avec des anges dans la vérité de la chair, non encore née car ne devant pas encore mourir, mais apprenant déjà à converser parmi les hommes <sup>2</sup>. » C'est là qu'il avait trouvé son grand principe, repris d'ailleurs dans l'Adversus Praxean <sup>3</sup>, qu'il faut attribuer au Père invisible tout ce qui est digne, tandis que tout ce qui est indigne est à attribuer au Fils vu, entendu et marchant <sup>4</sup>. Ce progrès a été rendu possible par saint Irénée qui insistait sur le côté prophétique des théophanies <sup>5</sup>, il s'explique également par l'opportunisme de Tertullien.

Les théophanies préparent l'incarnation du Verbe, Tertullien reprend ce thème à saint Irénée. Dès le début, c'est le Fils qu'on voit agir dans l'Écriture Sainte, « préparant d'avance dès le début, en vision, en songe, en énigme, son ordre qu'il devait poursuivre jusqu'à la fin <sup>6</sup> ». Il est certain, écrit-il encore, que « c'est toujours celui qui a été vu dès le début, qui a été vu à la fin, celui-là n'a pas été vu à la fin qui ne l'a pas été au commencement, et qu'ils sont ainsi deux, l'un visible et l'autre invisible <sup>7</sup> ». Le Père reste invisible, le Fils se rend visible ; cette manifestation a commencé dans les théophanies anciennes. Le Verbe apprend à s'incarner, à vivre parmi les hommes, bien plus à vivre en homme. Il fait déjà l'apprentissage de cet abaissement qu'il subira en assumant

<sup>1</sup> Adv. Prax. 14 (Evans 106, 15) : « ... quia sermo et spiritus dei nisi imaginaria forma videri non potest. ... »

<sup>2</sup> Adv. Marc. III, 9 (CSEL 47, 391, 25-29) ; voir aussi II, 27 (CSEL 47, 373, 11-16) ; III, 6 (CSEL 47, 385, 1-3) ; De Carn. Chr. 6 (CSEL 70, 206, 48-52) ; Adv. Jud. 9 (CSEL 70, 296, 16 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Prax. 15 (Evans 107, 34 - 108, 1) ; 16 (Evans 109, 8-11).

<sup>4</sup> Cf. Adv. Marc. II, 27 (CSEL 47, 374, 1-9).

<sup>5</sup> Cf. Chap. II, pp. 45-49.

<sup>6</sup> Adv. Prax. 16 (Evans 108, 30-32) : « ... in visione, in somnio, in speculo, in aenigmate praestruens ab initio semper quem erat persecuturus in finem. »

<sup>7</sup> Adv. Prax. 15 (Evans 108, 7-9).

véritablement une chair et une âme humaine ; il se familiarise déjà aux défauts inhérents à la nature humaine<sup>1</sup>. Il préparait ainsi la foi des hommes en son incarnation future<sup>2</sup>.

### *L'Incarnation*

Mieux encore que les théophanies, la mission de l'incarnation représente aux yeux de Tertullien l'argument idéal pour la distinction des Personnes en Dieu<sup>3</sup>. Le Père envoie le Fils dans le sein de la Vierge, la mention explicite en est incorporée dans la règle de foi<sup>4</sup>. Il aime présenter l'incarnation comme une mission. Pour la première fois, nous trouvons, groupées en plusieurs chapitres, diverses citations de saint Jean montrant le Fils comme envoyé du Père<sup>5</sup>. C'est l'application du principe déjà cité : *alius qui mittit, alius qui mittitur*. Il relève expressément que le Seigneur n'a pas dit : « Je me suis envoyé moi-même, mais : lui m'a envoyé<sup>6</sup> », c'est-à-dire le Père. On saisit une fois de plus l'intention polémique qui le guide.

Il se plaît à souligner que selon cette mission le Père est au ciel et le Fils sur terre, ce qui permet de saisir encore mieux leur distinction réelle. Il glose ainsi la prière de Jésus lors de la résurrection de Lazare : *Ut credant quod tu me miseris* (Jo. 11, 42) : « Ce n'est pas à cause de moi que cette voix est venue du ciel mais à cause de vous, afin qu'eux aussi croient qu'il y a le Père et le Fils, chacun avec leur nom, leur personne, leur lieu<sup>7</sup>. » Le lieu propre du Père est le ciel, il ne peut être, comme le Fils, incarné et enfermé en un lieu sur terre. C'est une conséquence de l'économie divine. Il dit à Praxeas : « Tu as le Fils sur la terre, tu as le Père au ciel. Ce n'est pas une séparation mais une disposition divine.

<sup>1</sup> Adv. Prax. 16 (Evans 109, 4-7).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Prax. 16 (Evans 108, 34 - 109, 1).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Prax. 15 (Evans 106, 29-31) : « ecce enim et in evangeliis et in apostolis visibilem et invisibilem deum deprendo sub manifesta distinctione condicionis utriusque. »

<sup>4</sup> Cf. Adv. Prax. 2 (Evans 90, 18-19).

<sup>5</sup> Voici ces textes. Adv. Prax. 21 : Jo. 3, 17-18 (Evans 114, 6) ; Jo. 4, 34 (Evans 114, 17) ; Jo. 5, 19-17 (Evans 114, 30-32) ; Jo. 5, 36-37 (Evans 115, 9) ; Adv. Prax. 22 : Jo. 7, 26-29 (Evans 115, 27) ; Jo. 7, 33 (Evans 115, 29) ; Jo. 8, 16 (Evans 115, 30) ; Jo. 8, 18 (Evans 115, 34) ; Jo. 8, 26 (Evans 116, 4) ; Jo. 8, 28 (Evans 116, 13) ; Jo. 10, 34-38 (Evans 117, 23) ; Adv. Prax. 23 : Jo. 11, 41-42 (Evans 118, 2) ; Jo. 12, 44-49 (Evans 118, 34-119, 1).

<sup>6</sup> Adv. Prax. 22 (Evans 115, 27) : « non dixit, Quia ipse sum, et, Ipse me misi, sed, Ille me misit. »

<sup>7</sup> Adv. Prax. 23 (Evans 118, 31-34) ; cf. 21 (Evans 113, 33-114, 2) ; 25 (Evans 121, 14).

Nous savons d'ailleurs que le Père subsiste (*consistere*) dans les abîmes et partout, mais par la force et la puissance, et que le Fils aussi, comme inséparable, est partout avec lui. Cependant dans cette économie, le Père a voulu que le Fils soit sur terre et lui au ciel<sup>1</sup>. » Donc bien que cette présence du Fils sur terre comporte un abaissement, Tertullien a trop insisté sur sa transcendance pour lui dénier l'ubiquité<sup>2</sup>.

Placé sur terre, dans cette condition amoindrie d'homme, le Fils agit « par l'autorité du Père »<sup>3</sup>. Il a reçu de lui toute puissance et exerce tout jugement<sup>4</sup>. Il apparaît vraiment avec l'autorité, la dignité et les titres du Père<sup>5</sup>. Il est son représentant. La réponse du Christ au désir de Philippe (Jo. 14, 9) : Philippe, il y a tant de temps que je suis avec vous et tu ne me connais pas, était précieuse pour les modalistes, Tertullien leur répond qu'il s'agit de l'interpréter à la lumière d'autres textes comme : *Ego et Pater unum sumus ; Ego ex Deo exivi et veni ; Ego sum via, nemo ad Patrem venit nisi per me ; Nemo venit ad me nisi pater eum adduxerit ; Omnia mihi pater tradidit ; Sicut pater vivificat, ita et filius ; Si me cognovistis et patrem cognovistis ;* il conclut : « Selon ces textes, il se montrait le représentant (*vicarium*) du Père, par qui le Père était vu dans les faits et entendu dans les paroles et connu dans le Fils administrant faits et paroles du Père ; parce que le Père est invisible — ce que Philippe avait appris par la loi et aurait dû se rappeler —, Dieu personne ne le verra. Et c'est pourquoi désirant voir le Père comme visible il est repris et instruit que le Père est devenu visible dans le Fils, dans l'exercice de sa puissance et non par la représentation de sa personne (*ex virtutibus non ex personae representatione*)<sup>6</sup>. » Tertullien maintient toujours cette impossibilité pour le Père de se rendre visible,

<sup>1</sup> Adv. Prax. 23 (Evans 118, 11-15) : « habes filium in terris, habes patrem in caelis. non est separatio ista, sed dispositio divina. ceterum scimus deum etiam intra abyssos esse et ubique consistere, sed vi et potestate : filium quoque, ut individuum, cum ipso ubique. tamen in ipsa oeconomia pater voluit filium in terris haberi, se vero in caelis ! »

<sup>2</sup> Dans les derniers chap., surtout chap. 27, il affirmera avec force que le Verbe n'a pas perdu sa divinité en devenant homme.

<sup>3</sup> Cf. Adv. Prax. 15 (Evans 108, 11).

<sup>4</sup> Cf. Adv. Prax. 16 (Evans 108, 16 sq.).

<sup>5</sup> Adv. Prax. 17 (Evans 110, 8-9) ; cf. tout ce chap. 17 ; 23 (Evans 118, 33-35).

<sup>6</sup> Adv. Prax. 24 (Evans 120, 14-21) : « secundum haec enim vicarium patris ostenderat, per quem pater et videretur in factis et audiretur in verbis et cognosceretur in filio facta et verba patris administrante : quia invisibilis pater, quod et Philippus didicerat in lege et meminisse debuerat — Deum nemo videbit et vivet. et ideo suggilatur patrem videre desiderans quasi visibilem eum in filio fieri ex virtutibus non ex personae representatione. »



il est vu par son représentant, le Fils. Il précise que le Fils ne manifeste pas la personne du Père n'étant pas le même que le Père ; mais le Père est manifesté dans ses propres actes que le Fils accomplit. En lui, c'est le Père qui agit, c'est le Père qui parle <sup>1</sup>. Pourquoi cela ? Parce qu'en lui le Père est présent et qu'ainsi le Fils le rend présent, le met sous les yeux des hommes en agissant et en parlant : « Les paroles, dit-il, que je vous ai dites, ne sont pas de moi — évidemment car elles sont du Père — mais le Père restant en moi opère (Jo. 14, 10). Donc le Père restant dans le Fils par les œuvres de puissance et les paroles de doctrine, est vu grâce à ce par quoi il reste et grâce au Fils en qui il reste, et par le fait même chaque personne apparaît dans sa singularité quand il dit : Je suis dans le Père et le Père est en moi <sup>2</sup>. » Il précise enfin que par les œuvres le Père n'est pas vu dans le Fils *visu sed sensu* <sup>3</sup> c'est-à-dire qu'on ne voit pas la personne du Père avec les yeux du corps mais par la foi, parce qu'il n'y a pas identité de personne mais d'opération.

Relevons à cette occasion l'*inseparabilis operatio* telle que la conçoit Tertullien. Elle se confond avec la monarchie qui selon lui signifie : unité de pouvoir <sup>4</sup>. Il n'y a qu'une seule puissance divine, celle du Père. Au jour de la création, le Père l'a transmise au Fils et depuis le Père agit par le Fils et c'est ainsi qu'on peut lui attribuer les œuvres du Fils. Il dit même : « Le Père agit par la pensée (*sensu*) tandis que le Fils achève ce qu'il voit dans la pensée du Père <sup>5</sup>. » L'opération du Père est totalement cachée, Tertullien la limite au domaine de la pensée, toute l'opération effective est l'œuvre du Fils <sup>6</sup>.

La mission du Verbe sur terre ne suppose aucune séparation d'avec le Père. « Quand il nie être seul — mais moi, dit-il, et le Père qui m'a envoyé (Jo. 8, 16) — ne démontre-t-il pas qu'ils sont deux, tant deux que non séparés <sup>6</sup>. » C'est pourquoi Jésus peut se prévaloir de la loi exigeant la présence de deux personnes pour la vérité d'un témoignage <sup>7</sup>. Pourquoi cette union ? Parce que le Fils vient du Père et que même

<sup>1</sup> Cf. Adv. Prax. 22 (Evans 116, 7-12) ; 23 (Evans 119, 1-4).

<sup>2</sup> Adv. Prax. 24 (Evans 120, 34-39).

<sup>3</sup> Adv. Prax. 24 (Evans 121, 1-2) : « propter opera credite, ea utique opera per quae pater in filio non visu sed sensu videbatur. »

<sup>4</sup> Cf. Adv. Prax. 3 (Evans 91, 24-25). Sur ce point, voir l'analyse de G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, pp. 98-104.

<sup>5</sup> Adv. Prax. 15 (Evans 108, 13-15) : « pater enim sensu agit, filius vero quod in patris sensu est videns perficit. Sic omnia per filium facta sunt et sine ipso factum est nihil. »

<sup>6</sup> Adv. Prax. 22 (Evans 115, 29-31).

<sup>7</sup> Cf. Adv. Prax. 22 (Evans 115, 31-37).

envoyé il ne peut se séparer de lui. « Je suis en effet sorti de Dieu et venu — et cependant, explique Tertullien, ils ne sont pas séparés, bien qu'il ait dit : *exisse* comme certains profitent de le dire à l'occasion de ce texte ; il est sorti du Père comme le rayon du soleil, comme le fleuve de la source, comme le rejeton de la semence <sup>1</sup>. » Dans le verbe *exire*, Tertullien voit la génération du Fils par le Père et dans *venire* sa mission terrestre. Il perçoit le lien nécessaire entre mission et procession. Ce point sera analysé plus à fond dans la suite, il suffit de noter ici que pour être envoyé, il faut procéder de Dieu. Mais à cause même de cette procession, il ne peut jamais en être séparé. Procéder de Dieu signifie donc ne jamais pouvoir s'en séparer, lors même qu'une mission sur terre fait suite à cette génération. Le Fils ne perd pas sa qualité de Dieu. Selon sa substance, il reste aussi invisible que le Père, ils sont deux inconnus, l'un ne peut être connu sans l'autre <sup>2</sup>.

### *Mission et génération*

Cette attribution constante des théophanies et des missions au Fils de Dieu demande une explication. Nous avons relevé déjà un lien entre mission et génération <sup>3</sup>. Il est d'autres textes qui le marquent encore mieux. « Au commencement, écrit Tertullien, était le Verbe, dans ce commencement il a été proféré par le Père. Mais le Père n'ayant pas de commencement, parce que proféré par personne, parce que non engendré (*innatus*), ne peut être vu <sup>4</sup>. » Être premier dans la Trinité, source des autres, équivaut pour Tertullien à être totalement invisible et à ne pouvoir être envoyé. Pour être vu, pour être envoyé, il faut procéder d'une autre personne ; c'est ainsi que le Fils peut devenir visible parce qu'il procède du Père par génération <sup>5</sup>. Le fait d'être engen-

<sup>1</sup> Adv. Prax. 22 (Evans 116, 18-22) : « ego enim ex deo exivi et veni (et tamen non separantur, licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem : exivit autem a patre ut radius ex sole, ut rivus ex fonte, ut frutex ex semine) . . . » ; cf. 23 (Evans 113, 18-20).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Prax. 22 (Evans 115, 37 - 116, 4).

<sup>3</sup> Voir le paragraphe précédent.

<sup>4</sup> Adv. Prax. 19 (Evans 112, 17-19) : « In principio erat sermo, in quo principio prolatus a patre est. Ceterum pater, non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus, (primus) non potest videri . . . »

<sup>5</sup> Tertullien, comme ses prédécesseurs, insiste sur cette origine divine du Fils pour marquer la distinction entre Père et Fils. Cf. Adv. Prax. 2 (Evans 90, 17) : « . . . sermo ipsius qui ex patre processerit . . . » ; 7 (Evans 95, 21-22) : « . . . qui filius factus est dei, de quo procedendo generatus est . . . » ; 7 (Evans 96, 11-15) : « quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco secundum a patre defendo. » « Secundus a

dré le rend apte à être envoyé, on le comprend d'autant mieux que chez Tertullien, cette génération établit le Fils comme inférieur au Père. Nous le voyons déjà à propos des théophanies. Notre auteur constate que selon l'Écriture le Père est invisible et ne saurait être vu sans danger et que cependant Dieu a été vu et entendu par les prophètes sans que la mort s'ensuive pour eux. Il en conclut que, sous peine de faire mentir l'Écriture, il faut attribuer ces manifestations au Fils. « La conséquence, écrit-il, c'est qu'il faut comprendre le Père comme invisible à cause de la plénitude de sa majesté, mais que nous, nous devons tenir le Fils comme visible à cause de la mesure de sa dérivation (*pro modulo derivationis*), de même que nous ne pouvons contempler le soleil dans sa substance totale dans le ciel, tandis que nos yeux supportent son rayon à cause de la mesure de sa portion qui du ciel est projetée jusqu'à la terre<sup>1</sup>. » Ce texte relève un lien de causalité entre la visibilité du Fils et sa procession du Père. Le fait que le Fils soit devenu visible se greffe sur le fait qu'il procède du Père comme le rayon du soleil et que cette procession implique en même temps une identité de substance<sup>2</sup> et une certaine condition inférieure qui permet au Fils de se faire voir. Nous retrouvons le même état d'esprit dans le texte suivant : « Le Père en effet est toute la substance, le Fils est une dérivation du tout et une portion, comme il le dit lui-même : Car le Père est plus grand que moi (Jo. 14, 28) ; parce qu'il est aussi chanté dans le psaume comme abaissé un peu au-dessous des anges. Ainsi le Père est autre que le Fils du fait qu'il est plus grand que le Fils, du fait qu'autre est celui qui engendre et autre celui qui est engendré, autre celui qui envoie et autre

patre » a un sens numéral plutôt que subordonné. Il signifie : deuxième *en plus* du Père plutôt que *après* le Père ; voir E. EVANS, *Tertullian's treatise against Praxeas*, pp. 236-237 ; H. HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903, p. 36.

<sup>1</sup> Adv. Prax. 14 (Evans 105, 4-9).

<sup>2</sup> Tertullien insiste à la fois sur l'unité de substance et sur la distinction des personnes. Cf. Adv. Prax. 2 (Evans 90, 38 - 91, 7) : « quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia, per substantia scilicet unitatem, et nihilo mino custodiatur *ὁμονομίας* sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens patrem et filium et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. » Voir aussi Adv. Prax. 4 (Evans 92, 17-20) ; 3 (Evans 92, 1-16) ; 8 (Evans 96, 16 - 97, 3) ; 13 (Evans 103, 20 sq.) ; 25 (Evans 121, 11-12) : « Ego et pater unum sumus ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem. » Pour cette notion de « substance », Tertullien a été influencé par le stoïcisme, cf. Ad. d'ALES, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, pp. 61-67 ; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, pp. 444-445.

celui qui est envoyé, autre celui qui fait et autre celui par qui il est fait <sup>1</sup>. » Dans ce texte, les perspectives sont mêlées, Tertullien pense à l'incarnation où le Verbe apparaît vraiment comme inférieur au Père <sup>2</sup>, mais au début il rattache la parole du Christ : « le Père est plus grand que moi » à la génération. L'abaissement de l'incarnation repose sur une infériorité qui est une conséquence de la génération. De plus, ici, comme dans le texte précédent, nous apercevons la mentalité stoïcienne de l'auteur <sup>3</sup>. Pour lui, Dieu bien qu'Esprit est cependant un corps, c'est quelque chose. C'est pourquoi le Fils qui procède de lui est également une substance réelle, une *res*, une *persona* <sup>4</sup>. Il dérive de la substance du Père, il est une portion du tout de la substance du Père. Il ne faut cependant pas trop matérialiser cette terminologie de Tertullien, durcie peut-être par son intention polémique manifeste dans le texte <sup>5</sup>. Il n'en reste pas moins que nous saisissons ici la source de son subordinatianisme. Notre auteur ne parvient pas à sauver la distinction réelle du Père et du Fils sans sacrifier leur pleine consubstantialité. Le Fils est bien de même substance que le Père parce qu'il provient de lui, mais cette provenance même l'établit comme inférieur au Père. On peut alors comprendre son abaissement de l'incarnation <sup>6</sup> où se dévoile clairement la distinction réelle entre ces deux Personnes divines. Une mission comporte donc la subordination de l'envoyé par rapport à l'envoyant et une subordination qui remonte à la génération du Fils par le Père.

Nous saisissons très bien chez Tertullien le lien qui existe entre génération et mission, nous devons de plus noter chez lui une distinction

<sup>1</sup> Adv. Prax. 9 (Evans 97, 34 - 98, 2).

<sup>2</sup> Sitôt après la citation : *Pater maior me est*, il parle de son abaissement au-dessous des anges. Généralement, Tertullien voit l'abaissement du Fils dans la perspective de l'incarnation : cf. Adv. Prax. 16 (Evans 109, 10-15) ; 23 (Evans 118, 18-20) ; Adv. Marc. II, 27 (CSEL 47, 373, 11-20) ; De Carn. Chr. 15 (CSEL 70, 293, 33-40) ; Adv. Jud. 14 (CSEL 70, 325, 12-14) ; De Corona (CSEL 70, 186, 29-31).

<sup>3</sup> Voir à ce sujet : G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin, pp. 440-451 ; E. EVANS, Tertullian's treatise against Praxeas, pp. 234-236 ; en sens contraire : G. ESSER, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, pp. 65-67.

<sup>4</sup> Pour ces termes : *res*, *persona*, cf. G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, pp. 143-144 ; G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin, pp. 445. Pour Tertullien, Dieu est un corps, cf. Adv. Prax. 7 (Evans 96, 7-9), le Verbe également n'est pas un simple « *flatus vocis* », cf. Adv. Prax. 7 (Evans 95, 22-29) ; 8 (Evans 96, 34) ; voir E. EVANS, Tertullian's treatise against Praxeas, p. 231.

<sup>5</sup> Il ne tombe cependant pas dans l'erreur signalée par Justin, selon laquelle le Fils prenait une partie du Père, cf. Dial. 128, 4 (Archam II, 258).

<sup>6</sup> Cf. Adv. Prax. 14 (Evans 106, 18-20) ; 15 (Evans 107, 24 - 108, 7).

plus nette que chez les Apologistes entre la génération éternelle et les missions du Verbe. Comme eux il explique cette génération en la liant à l'œuvre créatrice. Il attribue au Verbe les textes des Proverbes 8, 22 sq., comme l'ont fait ses prédécesseurs, et dit : « Ecoute donc la Sagesse, établie comme seconde Personne : *Primo, Dominus creavit me initium viarum in opera sua...* c'est-à-dire en l'établissant et en l'engendrant dans sa pensée (*in sensu suo*). Ensuite reconnais-la comme assistante par sa distinction même : *Cum pararet, inquit, caelum aderam illi simul...* <sup>1</sup> » Le Verbe est engendré comme personne distincte (*ipsa separatione*) en vue de la création. Au moment de la création, il reçoit une existence vraiment distincte du Père : « C'est donc alors que le Verbe lui-même acquiert manifestation et beauté, son et voix, lorsque Dieu dit : que la lumière soit. C'est la nativité parfaite du Verbe quand il procède de Dieu <sup>2</sup>. » Dans l'*Adversus Hermogenem*, il avait dit : « Ensuite quand il vit qu'elle était nécessaire pour les œuvres du monde, aussitôt il l'a établie et l'a engendrée en lui-même : *Dominus, inquit, condidit me...* <sup>3</sup> » La génération parfaite du Verbe prend place avant le temps, au moment où Dieu se proposa de créer effectivement le monde qui, auparavant, n'était que pensée dans la Sagesse et la Raison du Père. Nous retrouvons là matériellement la théorie du double état du Verbe rencontrée chez les Apologistes.

Mais plus subtil qu'eux Tertullien a remarqué qu'en reprenant telle quelle cette théorie, il ne réfutait pas totalement le Modalisme. En effet, si la distinction du Verbe et du Père ne remonte pas plus haut qu'au moment de la création, alors il y a un moment où ils ne se distinguent pas. Aussi Tertullien essaie-t-il de montrer que de toute éternité il y a une distinction réelle en Dieu, entre Dieu et la raison qui est toujours en lui et en qui il y a le Verbe. Aux Modalistes qui lisaient ainsi le texte de la Genèse : *In principio fecit deus sibi filium* et qui s'appuyaient

<sup>1</sup> Adv. Prax. 6 (Evans 94, 16-25) : « itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam : primo, Dominus creavit me initium viarum in opera sua... dehinc adsistentem eam ipsa separatione cognosce : Cum pararet, inquit, caelum aderam illi simul... » Avec Evans, nous gardons « ipsa separatione » que Kroymann corrige en « in ipsa operatione » ; cf. E. EVANS, *Tertullian's treatise against Praxeas*, p. 222.

<sup>2</sup> Adv. Prax. 7 (Evans 94, 33-35) : « tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem cum dicit deus, Fiat lux. haec est nativitas perfecti sermonis, dum ex deo procedit. »

<sup>3</sup> Adv. Herm. 18 (CSEL 47, 18-20) : « denique ut necessarium sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semet-ipso : Dominus inquit, condidit me initium viarum suarum in opera sua... »

sur cette citation pour prouver qu'alors Dieu se fit à lui-même son Fils, il répond qu'il ne peut accepter cette manière de voir. Ses arguments proviennent, dit-il, « de la disposition qui était en Dieu avant la création du monde jusqu'à la génération du Fils <sup>1</sup> ». Il pense à la présence éternelle du Verbe en Dieu en tant que raison. Car Dieu était seul uniquement dans le sens qu'il n'y avait personne en dehors de lui, mais non dans celui où il n'y avait personne en lui <sup>2</sup>. Or, il y a en Dieu depuis toujours sa Raison. Depuis toujours Dieu est raisonnable, il n'y a pas un moment où il le devient, où il se fait à lui-même sa raison, comme l'exigerait la pensée modaliste. Tertullien distingue alors plusieurs stades de la génération du Verbe. Il écrit que le Verbe « a été établi par Dieu *d'abord* pour la (création)-pensée dans le nom de la Sagesse : Le Seigneur m'établit commencement de ses voies ; *puis* engendré pour la (création)-effet : Lorsqu'il préparait le ciel, j'étais présente auprès de lui ; *dès lors* le faisant son Père, lui de qui en procédant il est devenu le Fils premier-né, comme engendré avant toutes créatures, comme unique engendré, comme seul engendré de Dieu, vraiment du sein de son propre cœur ce que le Père lui-même atteste : Mon cœur a érucé un Verbe excellent » <sup>3</sup>. Ce texte relève la création du monde pensé (*ad cogitatum*) dans la Sagesse établie pour cela en Dieu depuis toute éternité. A ce stade correspond ce qu'on pourrait appeler la génération du Verbe intérieur. Mais pour créer effectivement ce monde, Dieu doit d'abord parler, c'est-à-dire engendrer parfaitement le Verbe. « En premier lieu, Dieu a voulu produire (*edere*) en leurs substances et formes ce qu'il disposait à l'intérieur de lui-même avec la Sagesse, la Raison et le Verbe, c'est pourquoi il proféra d'abord le Verbe lui-même portant en lui comme éléments essentiels la raison et la sagesse, afin que par lui deviennent toutes choses, lui par qui elles étaient pensées et disposées, même déjà créées dans la pensée de Dieu, il leur manquait en effet qu'elles existent et soient connues dans leurs propres essences

<sup>1</sup> Adv. Prax. 5 (Evans 93, 11-13) : « hoc ut firmum non sit alia me argumenta deducunt ab ipsa dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque filii generationem. »

<sup>2</sup> Cf. Adv. Prox. 5 (Evans 93, 14 sq.).

<sup>3</sup> Adv. Prax. 7 (Evans 95, 1, 7) : « conditus eo primum ad cogitatum in nomine sophiae — Dominus condidit me initium viarum ; dehinc generatus ad effectum — Cum pararet caelum aderam illi ; exinde eum patrem sibi faciens de quo procedendo filius factus est primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius secundum quod et pater ipse testatus, Erucavit cor meum sermonem optimum... »

et formes<sup>1</sup>. » A ce moment la Sagesse devient parfaitement Verbe, elle a une sorte de commencement comme Fils, ne devenant totalement Verbe que lorsqu'elle est exprimée dans la parole créatrice. Contre Hermogène il disait que les Apôtres et les prophètes ne relèvent aucune matière préexistante pour la création, mais parlent « *primo* de la Sagesse établie, commencement de ses voies pour ses œuvres, puis (*dehinc*) le Verbe proféré, par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait ; enfin (*denique*) par son Verbe les cieux ont été affermis et par son Esprit toutes leurs puissances<sup>2</sup> ». Il disait même se rencontrant matériellement avec les Arianistes, qu' « il y eut un temps où la faute et le Fils n'étaient pas<sup>3</sup> ». Son intention était alors de montrer que Dieu n'a pas de toute éternité le titre de Seigneur du fait que la création a commencé dans le temps et que c'est avec cette création également qu'a commencé pour le Verbe son stade de Fils pleinement manifesté et conséquemment à la faute son état de juge.

Nous trouvons donc chez lui deux stades du Verbe, mais ils ne se retrouvent pas totalement avec le « λόγος ἐνδιάθετος » et « προφορικός » de saint Théophile. Ils correspondent : 1<sup>o</sup> à l'établissement de la Sagesse qui a déjà un lien à la création : en elle Dieu pense le monde et en le pensant, il engendre le Verbe intérieur ; car penser ne va pas sans verbe — Tertullien a donc conscience du caractère nécessaire de cette génération — ; 2<sup>o</sup> à l'assistance fournie à Dieu par le Verbe comme aide dans la création effective du monde, alors a lieu sa génération parfaite<sup>4</sup>. Cette distinction ainsi comprise marque un progrès sur les Apologistes<sup>5</sup>, car en montrant que le Verbe intérieur est déjà en quelque sorte une personne distincte du Père depuis toute éternité, il distingue clairement

<sup>1</sup> Adv. Prax. 6 (Evans 94, 25-32) : « nam ut primum deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem habentem in se individuas suas rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in dei sensu : hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. »

<sup>2</sup> Adv. Herm. 45 (CSEL 47, 174, 14-20).

<sup>3</sup> Adv. Herm. 3 (CSEL 47, 129, 5-6) : « Fuit enim tempus cum et delictum et filius non fuit... »

<sup>4</sup> Ainsi l'interprète également E. EVANS, Tertullian's treatise against Praxeas, pp. 220-221.

<sup>5</sup> D'Alès pense que Tertullien ne fait que reprendre la distinction des Apologistes, cf. Ad. d'ALÈS, La théologie de Tertullien, pp. 86-89. En sens contraire, cf. M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, p. 45, n. 4 ; H. PAISSAC, Théologie du Verbe, Paris 1951, pp. 79-82.

cette première génération de la mission du Verbe. Tandis que la deuxième génération au moment de la création, qui donne son achèvement à la personne du Fils, est comme chez les Apologistes rapprochée de la mission du Verbe par le Père. Il va même jusqu'à employer le terme de *mittere* pour *proferre* ou *generare*. Dans un passage dont l'intention est de montrer que le Père et le Fils se distinguent depuis toujours, il est dit en effet : « car même si le Père n'avait pas encore envoyé son Verbe, il ne l'avait pas moins à l'intérieur de lui, avec et dans la Raison même, pensant en silence et disposant avec lui ce que bientôt il allait dire par son Verbe <sup>1</sup>. » Le contexte montre que Tertullien, en employant le mot *mittere* pense à la génération parfaite du Verbe lors de la création. S'il ne faut pas exagérer la portée de cette rencontre terminologique, elle n'en est pas moins significative de l'imprécision de sa pensée.

## 2. Les missions du Saint-Esprit

L'Esprit Saint est envoyé du Père par le Fils. Assis à la droite du Père, le Fils, « selon sa promesse, a envoyé du Père l'Esprit Saint, le Paraclet, le sanctificateur de la foi de ceux qui croient au Père, au Fils et à l'Esprit Saint <sup>2</sup> ». Là encore la mention de cette mission dans le symbole révèle l'intention polémique de Tertullien. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas cette mission en elle-même, mais d'y saisir la distinction réelle des Personnes. Autre est celui qui envoie, autre l'envoyé. Après l'avoir noté, Tertullien montre que le Christ emploie le même vocabulaire pour la troisième Personne : « Je demanderai, en effet, dit-il, au Père et il vous enverra un autre Paraclet, l'Esprit de vérité (Jo. 14, 16) <sup>3</sup>. » Cette mission de l'Esprit par le Fils prouve bien qu'il y a une troisième Personne en Dieu.

La première mission de l'Esprit a lieu sur le Verbe incarné. Il est le *munus acceptum a Patre* <sup>4</sup>. Lors de son baptême au Jourdain, la colombe est descendue sur lui <sup>5</sup>, le Christ possédait ainsi la plénitude des dons divins, l'Esprit a passé tout entier en lui, au point que l'esprit prophétique viendra même un jour à manquer à Jean-Baptiste <sup>6</sup>. Le baptême

<sup>1</sup> Adv. Prax. 5 (Evans 93, 25-28) : « nam et si deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturum... »

<sup>2</sup> Adv. Prax. 2 (Evans 90, 23-25).

<sup>3</sup> Adv. Prax. 9 (Evans 98, 2-5).

<sup>4</sup> Cf. Adv. Prax. 30 (Evans 128, 31).

<sup>5</sup> Cf. De Bapt. 8, 3 (SC 77, 11).

<sup>6</sup> Cf. De Bapt. 10, 5 (SC 80, 19-81, 3).



de Jésus sanctifie les eaux et marque le point de démarcation entre l'Ancien et le Nouveau Testament <sup>1</sup>.

Ce don, le Christ le transmettra, mais il est lié à sa mort et à sa résurrection. Le baptême « a jailli de la blessure de son côté percé <sup>2</sup> ». C'est pour cette raison que le baptême de Jean ne conférait pas l'Esprit, car le « Seigneur lui-même affirma que l'Esprit ne descendrait pas avant que lui-même fût remonté auprès du Père <sup>3</sup> ». Pour la même raison, le Christ ne baptisait pas ; n'étant pas remonté vers le Père, il ne pouvait pas donner l'Esprit, mais d'un seul mot remettait seulement les péchés. C'est pourquoi encore, du vivant du Christ, les Apôtres ne pouvaient administrer que le baptême de Jean, « puisque le Seigneur n'avait pas encore consommé sa gloire, ni fondé l'efficacité du baptême par sa passion et sa résurrection <sup>4</sup> ». Mais une fois assis à la droite du Père, « il répandit (*effudit*), d'où il est, l'Esprit Saint, le don reçu du Père, (il répandit) le troisième nom de la divinité et le troisième rang de la majesté <sup>5</sup> » conformément à la promesse faite à ses disciples <sup>6</sup>. Pour l'envoyer, Jésus devait d'abord monter au ciel, car dans cette mission Père et Fils sont solidaires : « Lorsqu'il est monté vers le Père afin de demander au Père le Paraclet et il promet de l'envoyer, et un autre que lui <sup>7</sup>. »

Le Fils l'envoie comme son vicaire, ainsi que lui-même est le représentant du Père. Nous croyons, dit Tertullien, qu'une fois assis à la droite du Père, le Fils « a envoyé la force *vicaire* qui est l'Esprit Saint qui agit dans les croyants <sup>8</sup> ». Le rôle de cet Esprit est lié à la foi, il est le « sanctificateur de la foi des fidèles <sup>9</sup> », il est le gardien de la vérité dans l'Eglise, « il a été envoyé pour cela par le Christ, il a été demandé pour cela au Père, afin d'être le docteur de la vérité ; l'intendant (*villicus*)

<sup>1</sup> Adv. Jud. 8 (CSEL 70, 283, 10) ; cf. Adv. Marc. IV, 18 (CSEL 47, 478, 17) ; V, 8 (CSEL 47, 598, 15) ; De Orat. 1 (CSEL 20, 180, 20-21).

<sup>2</sup> De Bapt. 16, 2 (SC 89, 6) ; cf. 9, 4 (SC 79, 13-15).

<sup>3</sup> De Bapt. 10, 4 (SC 80, 13-15).

<sup>4</sup> De Bapt. 11, 4 (SC 82, 14-17) : « qui tunc utique a discentibus dari non poterat utpote nondum adimpleta gloria domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem. » Cf. 11, 3 (SC 82, 6-11).

<sup>5</sup> Adv. Prax. 30 (Evans 128, 31-32) : « hic interim acceptum a patre munus effudit spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis... »

<sup>6</sup> Cf. Adv. Prax. 26 (Evans 123, 15).

<sup>7</sup> Adv. Prax. 25 (Evans 121, 5-8).

<sup>8</sup> De Praescript. Haeret. 13 (CSEL 70, 18, 13) : « ... misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat. »

<sup>9</sup> Cf. Adv. Prax. 2 (Evans 90, 24-25).

de Dieu, le vicaire du Christ, négligerait son office, s'il permettait pour un temps aux Eglises de penser autrement que lui-même n'a prêché par les Apôtres<sup>1</sup> ». Il complète la foi, la connaissance de Dieu dans les chrétiens, il est le *deductor omnis veritatis*<sup>2</sup>.

C'est donc au jour du baptême que l'Esprit est envoyé aux hommes, mais auparavant il descend sur l'eau baptismale pour la féconder, conséquemment à l'épiclese qui lui est adressée : « Aussitôt l'invocation faite, l'Esprit survient du ciel, s'arrête sur les eaux qu'il sanctifie de sa présence, et ainsi sanctifiées celles-ci s'imprègnent (*conbibunt*) du pouvoir de sanctifier à leur tour<sup>3</sup>. » Toutes les eaux sont propres à devenir baptismales, mais elles ne le deviennent que par l'invocation de l'Esprit qui descend sur elles et leur communique sa vertu. « Un Esprit de sainteté était porté sur l'eau sainte, ou plutôt l'eau empruntait sa sainteté à l'Esprit qu'elle portait. Car toute matière placée sous une autre doit nécessairement prendre la qualité de ce qui se trouve au-dessus. Ceci est spécialement vrai quand du corporel est en contact avec du spirituel : à cause de sa matière subtile, celui-ci pénètre et s'insinue plus facilement. C'est ainsi que par cet Esprit de sainteté, l'eau se trouve sanctifiée dans sa nature et devient elle-même sanctifiante<sup>4</sup>. » Ici ressort à nouveau cette conception matérialiste de Tertullien, héritée du stoïcisme<sup>5</sup>. L'esprit, l'Esprit Saint également, est conçu comme une matière très subtile, capable de se mêler à chaque chose et de l'animer<sup>6</sup>. Lors de la bénédiction de l'eau baptismale, l'eau boit, s'imprègne de toute la force de l'Esprit Saint. L'Esprit communique à l'eau son pouvoir sanctificateur.

Dès lors, le chrétien plongé dans cette eau en ressort sanctifié, ses

<sup>1</sup> De Praescript. Haeret. 28 (CSEL 70, 34, 5-8).

<sup>2</sup> Cf. Adv. Prax. 2 (Evans 90, 14-15) ; 13 (Evans 203, 22).

<sup>3</sup> De Bapt. 4, 4 (SC 70, 11-17) : « invocato deo : supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi conbibunt. »

<sup>4</sup> De Bapt. 4, 1 (SC 69, 10-17) : « sanctum autem utique super sanctum ferebatur..., id quod gerebat sanctitatem mutuabatur quoniam subjecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. »

<sup>5</sup> Dans le De Anima, Tertullien dit lui-même que les stoïciens pensent comme lui à ce sujet. Cf. De Anim. 5, 2 (Waszink 6, 10-12) : « ... etiam Stoices allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus facile animam persuadebant. »

<sup>6</sup> Cf. G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin, pp. 440-451.

péchés sont effacés<sup>1</sup>. Cependant la mission de l'Esprit sur l'homme n'a pas encore lieu. « Cela ne veut pas dire, écrit en effet Tertullien, que ce soit dans l'eau que nous recevions l'Esprit Saint. Mais purifiés dans l'eau, nous sommes préparés par le ministère de l'ange à recevoir l'Esprit<sup>2</sup>. » Il distingue donc deux stades dans le baptême. Le premier est la rémission des péchés conséquemment à l'immersion dans l'eau : « L'esprit est lavé dans l'eau par l'intermédiaire du corps, la chair est purifiée par l'esprit<sup>3</sup>. » Ce stade est préparatoire au second qui sera le don de l'Esprit lui-même. Tertullien est le plus ancien témoin<sup>4</sup> à signaler la relation de l'eau baptismale à un ange. Il le fait en parallèle à l'ange de Bethesda<sup>5</sup> et dit que « les eaux ont été en quelque façon guéries par l'intervention de l'ange<sup>6</sup> ». Il lui attribue donc ici ce qu'auparavant il disait être l'apanage de l'Esprit, à moins qu'il ne s'agisse ici que d'exorcismes au cours de la bénédiction de l'eau<sup>7</sup>. Cet ange exorcisant l'eau prépare la voie à l'Esprit qui va descendre sanctifier l'eau. Puis avec l'eau, dans l'immersion, l'ange purifie l'homme et ainsi prépare la voie à la mission de l'Esprit Saint sur l'homme : « L'ange qui préside au baptême aplanit les voies pour l'Esprit Saint qui va venir, en détruisant les péchés<sup>8</sup>. » Il est comme le Jean-Baptiste de l'Esprit<sup>9</sup>.

La mission de l'Esprit a lieu conséquemment à l'onction et à l'imposition des mains<sup>10</sup>. « Puis on nous impose les mains en appelant et en conviant l'Esprit Saint par une bénédiction... Alors cet Esprit Saint, du Père, descend avec complaisance sur ces corps purifiés et bénits ; il se repose sur les eaux du baptême comme s'il reconnaissait là son

<sup>1</sup> Cf. De Bapt. 7, 2 (SC 76, 10-11).

<sup>2</sup> De Bapt. 6, 1 (SC 75, 1-3) : « Non quod in aqua spiritum sanctum consequimur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparemur. »

<sup>3</sup> De Bapt. 4, 5 (SC 71, 10-11).

<sup>4</sup> Cf. E. PETERSON, *Le livre des anges*, Paris 1953, p. 69.

<sup>5</sup> Cf. De Bapt. 5, 5 (SC 74, 4-10). On sait que ce passage de Jo. 5, 4 est interpolé ; cf. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, pp. 134-136.

<sup>6</sup> De Bapt. 4, 5 (SC 71, 9-10).

<sup>7</sup> Cf. A. F. STROMBERG, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte*, Berlin 1913, pp. 238-239. Amann conclut à l'identité de l'ange et du Spiritus dei, cf. AMANN, *L'ange du Baptême chez Tertullien*. *Rech. Scienc. Rel.* 11 (1921) 215-216. Voir aussi J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, pp. 286-288.

<sup>8</sup> De Bapt. 6, 1 (SC 75, 4-5).

<sup>9</sup> Ailleurs, Tertullien dit également que le don de l'Esprit est consécutif à l'immersion, cf. De Anima, 1, 4 (Waszink 2, 11-12) ; 41, 4 (Waszink 57, 30-32) ; De Pud. 9, 9 (CSEL 20, 236, 28-29).

<sup>10</sup> Cf. De Bapt. 7, 1-2 (SC 76, 1-11).

ancien trône, lui qui sous la forme d'une colombe est descendu sur le Seigneur <sup>1</sup>. » Descendu une première fois sur l'eau, l'Esprit vient sur le baptisé. Cette mission est présentée comme un parallèle et une conséquence de sa mission sur le Christ sous forme de colombe. « Par là, l'homme est rendu à Dieu selon sa ressemblance, lui qui jadis avait été ramené à l'image de Dieu — l'image a trait à l'image naturelle, la ressemblance à ce qui est éternel —, car il retrouve cet esprit de Dieu qu'il avait reçu du souffle créateur, mais qu'il avait ensuite perdu par le péché <sup>2</sup>. » Pour marquer ce retour à la grâce première, Tertullien reprend d'Irénée la distinction entre image et ressemblance. Le cycle de l'économie est ainsi en voie d'achèvement car l'homme est ramené à la ressemblance des Personnes divines, du Fils et de l'Esprit Saint, par qui le Père l'avait créé : « Avec qui, en effet, Dieu a-t-il fait l'homme, à qui l'a-t-il rendu semblable ? au Fils qui devait devenir homme, à l'Esprit qui devait sanctifier l'homme <sup>3</sup>. »

C'est donc le Fils qui envoie l'Esprit Saint et il l'envoie du Père (*a Patre*). Il en est ainsi parce que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils. Le premier, Tertullien parle plus expressément et avec un peu de clarté de la procession du Saint-Esprit. « L'Esprit, écrit-il, je ne le déduis pas d'ailleurs, sinon du Père par le Fils <sup>4</sup>. » C'est donc le concept des Pères grecs, du Père la divinité passe par le Fils pour aller à l'Esprit <sup>5</sup>. Cette forme lui a probablement été suggérée par l'approfondissement des images employées, à la suite des Apologistes, pour faire comprendre la procession du Fils. La Trinité est comparée à un développement vital, de même que de la racine surgit l'arbre pour aboutir au fruit, ainsi le mouvement trinitaire se termine à la troisième Personne qui est l'Esprit Saint. L'Esprit est comme le canal dérivé du fleuve qui lui-même prend naissance à la source. Il est comme la fine pointe (*apex*)

<sup>1</sup> De Bapt. 8, 1-3 (SC 76, 12 - 77, 11) : « Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum... Tunc ille sanctissimus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit superque baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit columbae figura delapsus in dominum... »

<sup>2</sup> De Bapt. 5, 7 (SC 74, 17-21) : « ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat — imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur — : recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum. »

<sup>3</sup> Adv. Prax. 12 (Evans 101, 31-34).

<sup>4</sup> Adv. Prax. 4 (Evans 90, 21-22) : « quia spiritum non aliunde puto quam a patre per filium. »

<sup>5</sup> Cf. Ad. d'ALÈS, La théologie de Tertullien, p. 96 ; Th. CAMELOT, Spiritus a Deo et Filio, Rev. Scienc. phil. et theol. 33 (1949) 31-33.

de la lumière du rayon né lui-même du soleil<sup>1</sup>. Nous limitons à ces notations la doctrine de notre auteur sur la procession de l'Esprit Saint, relevant simplement son principe : ce qui a été dit du Fils vaut également de l'Esprit<sup>2</sup>, c'est-à-dire d'une part la consubstantialité des trois Personnes divines<sup>3</sup> et, d'autre part, la subordination des Personnes dérivant du Père. Si déjà le Fils est une *portio totius*, une *derivatio totius substantiae*, à *fortiori* le Saint-Esprit qui vient du Père en troisième lieu seulement et par le Fils<sup>4</sup>. Ajoutons que du parallèle tiré entre le Fils et l'Esprit Saint, on peut conclure que l'Esprit n'est pas seulement subordonné au Père mais également au Fils, puisque c'est de lui qu'il procède et qu'il est envoyé par lui.

Après Irénée, nous retrouvons donc chez Tertullien cette saisie de l'importance du fait des missions divines comme argument anti-hérétique. Cependant, à la différence de saint Irénée, son climat de pensée est plus nettement subordinationniste. Il exprime assez clairement qu'une mission suppose l'envoyé inférieur à celui qui l'envoie et que cette subordination remonte à la procession éternelle.

## II. Saint Hippolyte

L'état du dossier d'Hippolyte ne permet pas de présenter d'une façon absolument certaine la pensée d'un auteur dont la personnalité et les œuvres restent encore contestées<sup>5</sup>. Cette question est cependant

<sup>1</sup> Cf. Adv. Prax. 8 (Evans 97, 18-20) : « tertius enim spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. »

<sup>2</sup> Cf. Adv. Prax. 4 (Evans 92, 20).

<sup>3</sup> Cf. Adv. Prax. 2 (Evans 91, 2 sq.) ; 3 (Evans 92, 5) ; 8 (Evans 97, 10-15) ; 25 (Evans 121, 9-10), etc.

<sup>4</sup> Cf. Adv. Prax. 3 (Evans 92, 6) ; 4 (Evans 92, 21 sq.) ; 8 (Evans 97, 18 sq.) ; 30 (Evans 128, 31-32).

<sup>5</sup> Voici une bibliographie de cette véhémente dispute : P. NAUTIN, Hippolyte et Josipe, Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III<sup>e</sup> siècle, Paris 1947 ; id., Hippolyte, Contre les Hérésies, Fragment, Etude et Edition critique, Paris 1947 ; id., Le dossier d'Hippolyte et de Méliton, Paris 1953 ; id., La controverse sur l'auteur de l'Elenchos. Rev. Hist. eccl. 47 (1952) 5-43 ; id., L'auteur du comput pascal de 292 et de la Chronique anonyme de 235. Rech. Scienc. Rel. 42 (1954) 226-257 ; id., Encore le problème d'Hippolyte. Mel. Scienc. Rel. 11 (1954) 215-217 ; G. BARDY, L'énigme d'Hippolyte. Mel. Scienc. Rel. 5 (1948) 63-88 ; id., Le Souvenir de Joseph chez les Pères. Rev. Hist. Eccl. 43 (1948) 109 sq. ; 179-191 ; M. RICHARD, Bulletin de Patrologie. Mel. Scienc. Rel. 5 (1948) 294-302 ; id., Comput et chronologie chez saint Hippolyte. Mel. Scienc. Rel. 7 (1950) 237-

sans beaucoup d'importance pour un travail qui s'intéresse non pas directement à la pensée de tel auteur, mais à saisir à travers lui la formation de la doctrine des missions divines.

Au lieu de parler immédiatement des missions divines, nous changeons quelque peu l'ordre de nos investigations pour dire un mot de la génération de la Parole créatrice. Car saint Hippolyte, comme Tertullien, fait une distinction entre la génération éternelle du Verbe et sa génération comme Parole créatrice. Cette distinction intéresse immédiatement notre étude du fait que la génération du Verbe-créditeur est présentée comme une sorte de mission.

### 1. La génération du Verbe

Dans le fragment contre Noët, Hippolyte présente Dieu comme unique, transcendant toute chose et totalement indépendant<sup>1</sup>. « Mais, continue-t-il, tout en étant seul, il était multiple (πολύς) car il n'était pas sans Raison ni Sagesse, sans Puissance ni Décision mais tout était en lui (ἐν αὐτῷ) et lui était le tout (τὸ πᾶν)<sup>2</sup>. » Hippolyte explique donc aussitôt comment il faut comprendre ce Dieu unique qui n'a rien de contemporain à lui. De fait, il est multiple, contenant en lui-même, d'une part, le Verbe et l'Esprit Saint, désignés par le double groupe : Raison — Sagesse et Puissance — Décision<sup>3</sup>, d'autre part, toutes les choses qu'il va créer par ce Verbe et orner par l'Esprit<sup>4</sup>. Le Verbe et l'Esprit sont donc à l'intérieur de Dieu (ἐν αὐτῷ), mais quelle est la nature

268 ; 8 (1951) 19-50 ; id., Encore le problème d'Hippolyte. *Mel. Scienc. Rel.* 10 (1953) 13-52 ; 145-180 ; J. DANIELOU, Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. *Rech. Scienc. Rel.* 35 (1948) 596-598 ; B. BOTTE, Bulletin de théologie ancienne médiévale 5 (1948) n. 705 ; id., Note sur l'auteur du *De Universo* attribué à saint Hippolyte. *Rech. theol. anc. méd.* 18 (1951) 5-18 ; B. CAPELLE, Hippolyte de Rome. *Rech. théol. anc. méd.* 17 (1950) 145-174 ; G. OGGIONI, La questione di Ippolito. *La Scuol. cattol.* 78 (1950) 126-143 ; H. HELFERS, Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom. *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, pp. 169-211 ; J. CARD. MERCATI, Osservazioni a proemi del Salterio di origine Ippolito Eusebio Cirillo Alessandrino e altri con frammenti inediti. (*Studi e testi*, 1942), Cité du Vatican, 1948.

<sup>1</sup> Cf. C. Noët. 9 (Nautin 251, 1-5). Nous citons les fragments contre Noët d'après l'édition de P. NAUTIN, Hippolyte, Contre les Hérésies, Fragment, Etude et Edition critique, Paris 1947.

<sup>2</sup> C. Noët. 10 (Nautin 251, 17-18).

<sup>3</sup> Influence de saint Irénée, cf. *Adv. Haer.* IV, 20, 1. 3 (St 622-623) ; II, 30, 9 (St 400).

<sup>4</sup> C. Noët. 10 (Nautin 251, 23 - 253, 1).

de leur préexistence<sup>1</sup> ? D'expressions comme celles du texte que nous avons sous les yeux, nous ne pouvons conclure s'il s'agit d'une présence idéale seulement ou déjà personnelle. On y saisit cependant la pensée directrice de l'auteur, cette présence du Verbe et de l'Esprit est déjà tout orientée vers la création. C'est en eux que le Père pense et décide la création. C'est un état de pensée très voisin, quoique moins explicite, de celui de Tertullien<sup>2</sup>. Il se sépare pourtant de lui en refusant de scruter le mystère de cette présence et en cela marche dans les traces de saint Irénée<sup>3</sup>.

Hippolyte s'étend par contre davantage sur la génération du Verbe comme Parole créatrice. Dieu, « quand il voulut, comme il voulut, engendra son Verbe, par le moyen de qui il fit tout au temps fixé par lui-même. Lorsqu'il veut, il fait, lorsqu'il désire, il réalise, lorsqu'il fait entendre sa voix il montre, lorsqu'il forme, il use de sa Sagesse, car il fabrique tout avec son Verbe et sa Sagesse, créant avec son Verbe et ornant avec sa Sagesse : il a donc fait ce qu'il a voulu ; Dieu, en effet, est un, mais comme chef des êtres, conseiller et ouvrier il engendra le Verbe<sup>4</sup> ». Il est question dans ce texte de la génération du Verbe-créditeur, que l'auteur fait dépendre avec une insistance voulue de la volonté du Père ; la description de l'œuvre créatrice est prise de saint Irénée<sup>5</sup> ; de plus, après cette génération on constate vraiment que le Verbe a une personnalité propre, il est chef, conseiller, ouvrier<sup>6</sup>. Est-ce à dire que la génération du Verbe comme Parole créatrice consiste en ceci qu'à ce moment seulement il devient personne distincte du Père ? Il semble plus conforme à la pensée d'Hippolyte de n'y voir que la manifestation d'un état antérieur. Il faut, en effet, rester dans la ligne de pensée de notre auteur dont l'intention est de montrer, contre les modalistes, la distinction réelle des Personnes divines et leur unité. A cette fin, il souligne fortement les étapes où l'on saisit le mieux cette

<sup>1</sup> Dom Capelle pense qu'il s'agit d'interpréter cette présence en un sens idéal et que, dans cet état intérieur, le Verbe n'a pas de personnalité distincte, cf. B. CAPELLE, *Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte*. Rech. théol. anc. méd. 9 (1937) 111 ; en sens contraire, cf. P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les Hérésies*, pp. 195-196.

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, pp. 77 sq.

<sup>3</sup> Cf. C. Noët. 16 (Nautin 259, 27 - 261, 19).

<sup>4</sup> C. Noët. 10 (Nautin 251, 19 - 253, 3).

<sup>5</sup> Cf. Iren. Adv. Haer. IV, 20, 2 (St 623) : « ... omnia fecit Verbo et Sapientia adornavit » ; Epid. 5 (Weber 31).

<sup>6</sup> Ces termes sont d'origine scripturaire : « σύμβουλος » d'Is. 40, 3 ; « ἀρχηγός » et « ἐργάτης » de Prov. 8, 22 ; cf. P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les Hérésies*, p. 163.

distinction. Or, la création représente à ses yeux la première étape de cette manifestation, l'Écriture affirmant que tout a été créé par le moyen (διὰ) du Verbe. Ce qui intéresse Hippolyte ce n'est pas de dire que le Verbe a reçu alors une personnalité distincte, mais qu'au moment de la création le Verbe manifeste une personnalité distincte du Père, manifestation qui ira en progressant et dont les étapes sont la création, la loi et les prophètes et enfin, manifestation pleine, l'incarnation. C'est alors seulement qu'il consent à lui donner le titre de « Fils » et à l'appeler « autre ». Il est indéniable que dans la pensée d'Hippolyte, la ligne du progrès est orientée, non vers une acquisition d'une personnalité toujours plus totale, mais vers la manifestation toujours plus entière de cette personnalité. On simplifie à l'excès sa pensée en présentant cette gradation comme une acquisition progressive de la personnalité <sup>1</sup>.

On constate en effet d'une part que saint Hippolyte n'aime pas parler du mystère de la génération du Verbe par le Père en elle-même, mais que, d'autre part, il s'étend avec une certaine longueur à scruter la génération du Verbe comme Parole créatrice <sup>2</sup>. C'est donc que, dans son esprit, il établit une distinction entre elles. Il y a là un progrès sur les Apologistes, déjà constaté chez Tertullien. Des Apologistes, ils maintiennent le lien entre génération et création, lien plus explicite chez Tertullien que chez Hippolyte. Par la distinction entre génération éternelle et génération du Verbe créateur, ils évitent par contre mieux qu'eux la confusion entre mission et procession. La procession éternelle, avec son lien à une création idéale, est reculée vers l'éternité et ne peut être confondue avec une mission, tandis que dans la génération du Verbe créateur, plus que d'une génération proprement dite, il s'agit d'une mission *ad extra*. Nous avons déjà trouvé chez Tertullien le terme de *mittere* pour la décrire <sup>3</sup> ; nous rencontrons chez Hippolyte celui de « ποιέναι ». « Et le Verbe, dit-il, qu'il tenait en lui-même et qui était invisible au monde créé, il le rend visible. L'énonçant d'abord comme voix et l'engendrant lumière issue de lumière, il envoya (προῆκεν) à la création comme Seigneur sa propre Intelligence <sup>4</sup>. » Le Verbe com-

<sup>1</sup> Capelle et Nautin parlent dans le même sens ; cf. B. CAPELLE, *Le Logos, Fils de Dieu*, dans la théologie d'Hippolyte. Rech. théol. anc. méd. 9 (1937) 121 ; P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les Hérésies*, p. 164.

<sup>2</sup> Cf. C. Noët. 10 (Nautin 251, 19 - 253, 9).

<sup>3</sup> Cf. Tert. Adv. Prax. 5 (Evans 93, 25-28), cf. ci-dessus, p. 80.

<sup>4</sup> C. Noët. 10 (Nautin 253, 4-6) : « Ὁν λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ ἰσχυρότερον φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτός γεννῶν προῆκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν. »



mence ici au moment de la création, à se manifester autre que le Père, manifestation qui sera close lors de son incarnation. Cette génération de la Parole créatrice est donc bien présentée comme une sorte de mission. Mais à ce moment, Hippolyte considère l'activité du Père qu'il appelle une génération. Au moment où le Père l'envoie à la création comme Seigneur, c'est comme s'il l'engendrait à nouveau. Nous pressentons ici chez Hippolyte une saisie plus juste de la notion de la génération du Verbe comme un fait éternel, c'est-à-dire non comme un fait qui s'est accompli une fois avant les siècles, mais qui s'accomplit sans cesse <sup>1</sup>. Ce texte n'est pas isolé chez notre auteur, il aime à souligner l'action du Père envers son Verbe à chaque fois que ce dernier entre en contact avec le monde. Nous venons de le voir à propos de la création, il en va de même pour la mission de l'incarnation. Dans le commentaire du Cantique des Cantiques, il emploie la comparaison d'une boîte de parfum qui, tant qu'elle reste cachetée, n'embaume pas, mais communique sa bonne odeur sitôt qu'elle est ouverte. Ainsi le Verbe ne réjouissait personne tant qu'il n'était pas sorti du cœur du Père, « mais sitôt que le Père eut laissé sortir l'esprit de son parfum, le Verbe a répandu sa joie sur tous <sup>2</sup> ». La bouche du Père est comme une boîte de parfum, elle s'ouvre et laisse descendre son Verbe précieux pour répandre sa bonne odeur <sup>3</sup>. Il s'agit ici de l'incarnation, elle est présentée comme une sortie de la bouche du Père, du cœur du Père <sup>4</sup>, des reins du Père <sup>5</sup>, comme si à ce moment, non seulement le Verbe venait en ce monde envoyé par le Père, mais était engendré une nouvelle fois par lui pour le monde. A propos de David, l'ancêtre du Christ, il écrit : « De lui (c'est-à-dire David) et du cœur du Père sortit (le Fils) par la naissance <sup>6</sup>. » Son intention est de souligner le divin et l'humain dans le Christ, qu'il tient l'un du Père, l'autre de David. Mais Hippolyte insiste sur la simultanéité de l'action du Père et de celle de David au moment de la nais-

<sup>1</sup> Prestige écrit dans le même sens : « On notera que le rapport entre Père et Fils est comparé à celui de lumière à lumière, ce qui suggère, sinon affirme expressément, un processus sans fin, puisque la projection des rayons de soleil en est un. » Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, p. 140.

<sup>2</sup> Cant. 2, 5 (TU 8, 27, 2-5) ; « als aber der Vater den Geist des Wohlgeruchs heraus ließ, da verbreitete das Wort Freude über alle » ; cf. Cant. 13, 1 (TU 8, 46, 16-17).

<sup>3</sup> Cf. Cant. 2, 2-7 (TU 8, 24, 30 - 28, 13).

<sup>4</sup> Cf. Cant. 13, 3 (TU 8, 47, 7).

<sup>5</sup> Cf. Ben. Mos. 15, 4 (TU 11, 67, 8).

<sup>6</sup> Cant 2, 23 (TU 8, 31, 12-14) : « Sie gewann Lieb der selige David. Aus ihm (und) aus dem Herzen des Vaters ging hervor durch die Geburt (der Sohn). »

sance charnelle. Plus typique encore l'exégèse d'un texte de la bénédiction de Jacob<sup>1</sup>, il s'agit de Gen. 49, 25 qu'il traduit ainsi : « Béné le sein maternel de ton Père et de ta mère. » Son intention est à nouveau de faire « saisir la double naissance du Verbe, de Dieu et de la Vierge<sup>2</sup> ». Mais au moment de l'incarnation, il conçoit leurs actions comme réunies. Il écrit que le texte de la Genèse « les unissant tous deux en un, les montre comme un, afin que nous le connaissions spirituellement, aussi bien spirituel que charnel » (beide zu Einem zeigend gleichsam als Eins zeigend, damit man erkenne geistig von ihm, sowohl geistig wie leiblich)<sup>3</sup>. Il montre le Père et la Vierge comme un seul principe, c'est en naissant de la Vierge que le Père l'engendre. Cela nous aide à comprendre pourquoi Hippolyte aime à réserver le nom de Fils pour le moment de l'incarnation ; nous le verrons plus loin. Ici, nous ne voulions que relever cette particularité d'Hippolyte insistant sur la simultanéité de l'action éternelle du Père et de l'entrée en contact du Verbe avec la création. C'est sans doute dans des textes comme ceux-ci qu'il faut chercher la source lointaine d'une compréhension plus profonde de la notion complexe de « mission » qui conjoint en elle un rapport éternel et un rapport temporel. Dans ces textes, on pressent la définition de la mission comme prolongement de la procession éternelle dans le créé.

## 2. Les missions du Verbe

### *Les théophanies*

L'étape de l'Ancien Testament marque un pas nouveau dans la manifestation du Verbe. C'est lui l'ange envoyé à Suzanne<sup>4</sup>, reconnu par Daniel<sup>5</sup>. C'est lui le quatrième dans la fournaise apprenant aux trois jeunes gens le cantique de la création, car « lui seul connaît la façon dont a été créé le monde<sup>6</sup> ». « Il n'est pas différent... de celui qui jugea les Egyptiens en les noyant... Cet ange était celui qui a reçu de son Père la puissance de juger, celui qui, à Sodome, avait fait pleuvoir le feu et le soufre...<sup>7</sup> » « C'est lui qui, autrefois, fut montré par Moïse

<sup>1</sup> Cf. Ben. Jac. 27, 1-5 (TU 11, 43-45).

<sup>2</sup> Ben. Jac. 27, 3 (TU 11, 44, 20-21) : « ... damit man verstehe die doppelte Geburt des Wortes, von Gott und von der Jungfrau. »

<sup>3</sup> Ben. Jac. 27, 1 (TU 11, 44, 1-2).

<sup>4</sup> Cf. Dan. I, 25, 6 (GCS Hipp I, 37, 14-16).

<sup>5</sup> Cf. Dan. I, 28 (GCS Hipp I, 40, 12-14).

<sup>6</sup> Cf. Dan. II, 30, 2-3 (GCS Hipp I, 98, 26 - 100, 4).

<sup>7</sup> Dan. II, 30, 2 (GCS Hipp I, 104, 5-9).

à son peuple, qui fut manifesté sur la montagne, annoncé par les prophètes, vu sous la forme d'homme par le bienheureux Daniel <sup>1</sup>. » Il est l'ange qui frappa l'armée de Sennacherim <sup>2</sup>, le doigt de Dieu qui a gravé les tables de la loi et qui, lors du festin de Balthassar, écrivit sur le mur des prophéties contre les Babyloniens <sup>3</sup>. Dans la fosse aux lions, c'est encore lui qui protège Daniel et adoucit les bêtes <sup>4</sup>.

Nous retrouvons donc ici appliqué au Verbe le terme d'ange que Tertullien n'aimait pas beaucoup <sup>5</sup>, mais qui était fréquent chez saint Justin. L'emploi de ce terme indique qu'Hippolyte considère les théophanies comme de véritables missions. Il marque la fonction de l'envoyé et non sa nature. « C'est de cet ange qu'Isaïe dit : son nom est Ange de grand conseil. C'est lui qui annonça les mystères du Père <sup>6</sup>. » Sa fonction est précisément d'annoncer les secrets de son Père, il est ange parce que messager. Il transmet d'abord les ordres aux anges <sup>7</sup>. Par nature, il est Dieu, il est au ciel <sup>8</sup>, de là il doit descendre pour transmettre ses ordres aux anges, car il est leur chef. Il est aussi l'envoyé de Dieu aux hommes. A propos de la condamnation de Suzanne il écrit : « Lorsque Suzanne eut prié et eut été exaucée, l'Ange du Seigneur fut envoyé, lui qui est vengeur et secours, pour perdre les ennemis. Quand le bienheureux Daniel vit la hâte de l'Ange, lui qui était prophète et qui possédait l'Esprit de Dieu, s'écria : je suis pur de son sang <sup>9</sup>. » La qualité de prophète fait que Daniel puisse d'abord voir cet ange puis le reconnaître, comme le Verbe envoyé par Dieu, c'est donc bien d'une mission qu'il s'agit de parler.

A la suite d'Irénée, Hippolyte aime relever le caractère prophétique de ces apparitions, mais ne songe pas comme Tertullien à leur dénier toute valeur objective. Les théophanies de l'Ancien Testament préparent la grande théophanie de l'incarnation. Suzanne « par ses larmes essayait de faire descendre du ciel le Verbe qui devait par ses larmes

<sup>1</sup> Dan. IV, 11, 1 (GCS Hipp I, 210, 12-15).

<sup>2</sup> Cf. Dan. III, 41, 8 (GCS Hipp I, 126, 4-9).

<sup>3</sup> Cf. Dan. III, 14 (GCS Hipp I, 148-150).

<sup>4</sup> Cf. Dan. III, 29, 1-3 (GCS Hipp I, 174, 19 - 176, 9).

<sup>5</sup> Cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, p. 78.

<sup>6</sup> Dan. II, 32, 6-7 (GCS Hipp I, 104, 16-19).

<sup>7</sup> Dan. III, 9, 6 (GCS Hipp I, 140, 18-20).

<sup>8</sup> « ἀπ' οὐρανῶν » : cf. Dan. I, 19, 8 (GCS Hipp I, 31, 24) ; 26, 6 (GCS Hipp I, 37, 15) ; IV, 30, 3 (GCS Hipp I, 266, 11) ; il est le chef des anges : Dan. IV, 11, 5 (GCS Hipp I, 214, 4).

<sup>9</sup> Dan. I, 27 (GCS Hipp I, 39, 10-17).

ressusciter Lazare <sup>1</sup> ». De la main écrivant sur le mur lors du festin de Balthassar, Hippolyte écrit : « L'Écriture veut dire ainsi que le Verbe lui-même, dans les derniers temps, s'incarnerait et prendrait la forme d'homme, de manière à n'être plus vu en images, mais comme homme charnel, vivant avec les hommes et accomplissant la volonté du Père <sup>2</sup>. » Au sujet de Daniel priant Dieu de lui expliquer la vision qu'il a eue : « Le Père l'exauça et lui envoya (ἀπέστειλεν) son propre Verbe, pour lui montrer ce qui arriverait par lui. Cela eut lieu près du grand fleuve. Il fallait en effet que l'enfant (τὸν παῖδα) fût révélé à l'endroit même où il devait plus tard remettre les péchés. Et je levai les yeux, dit-il, et voici un homme habillé de lin. Dans la première vision <sup>3</sup>, il avait dit : voici l'ange Gabriel qui arrive en volant. Mais ce n'est plus cela ici : c'est le Seigneur lui-même qu'il voit, non pas certes encore homme parfait (τελείως) mais dans l'apparence d'une figure humaine (ἐν σχήματι) <sup>4</sup>. » Comme Irénée, Hippolyte aime à faire ces rapprochements entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il insiste sur la qualité de celui qui apparaît, ce n'est pas un simple ange, c'est le Seigneur lui-même. Mais il marque aussi tout le progrès qu'apportera l'incarnation, elle fera de ce Seigneur un homme parfait parce que ce sera une véritable naissance d'une femme-vierge <sup>5</sup>. Maintenant ce n'est qu'une préparation de l'avenir, il est homme en image (ἐν σχήματι) <sup>6</sup>.

### *L'Incarnation*

C'est pour ce moment qu'Hippolyte a réservé au Verbe le nom de « Fils ». Nous touchons ici à une particularité de sa théologie qu'on a souvent mal interprétée en voulant y voir le dernier achèvement de la personnalité du Verbe <sup>7</sup>. Comme l'ont relevé Capelle et Nautin <sup>8</sup>, il ne s'agit pas là d'un changement intrinsèque dans l'état du Verbe.

<sup>1</sup> Dan. I, 25, 6 (GCS Hipp I, 37, 14-16).

<sup>2</sup> Dan. III, 14, 6 (GCS Hipp I, 150, 15-19) ; cf. II, 33, 4-5 (GCS Hipp I, 106, 16 - 108, 2) ; IV, 30, 9 (GCS Hipp I, 266, 9-14).

<sup>3</sup> Allusion à Dan. IV, 29 (GCS Hipp I, 260-262).

<sup>4</sup> Dan. IV, 36, 4-5 (GCS Hipp I, 280, 17-282, 7).

<sup>5</sup> Dan. IV, 39, 5 (GCS Hipp I, 288, 1-6).

<sup>6</sup> Notons qu'il y a un progrès dans l'annonce même de l'incarnation. Cf. Dan. IV, 39, 4 (GCS Hipp I, 286, 19-288, 1) ; 38, 4 (GCS Hipp I, 286, 6-9.)

<sup>7</sup> Voir par ex. : Ad. d'ALÈS, La théologie de saint Hippolyte, Paris 1906, pp. 24-27 ; 30 ; E. AMANN, Saint Hippolyte. DTC. 2508-2509 ; G. N. BONWETSCH, Hippolytus. Realencycl. f. prot. Theol. u. Kirche VIII, p. 134.

<sup>8</sup> Cf. B. CAPELLE, Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte. Rech. théol. anc. méd. 9 (1937) 121 ; P. NAUTIN, Hippolyte, Contre les Hérésies, p. 164.

Avant l'incarnation, le Verbe a déjà la qualité de Fils, il n'en porte cependant le titre que par anticipation. Comment en effet, sans les vider de leur sens, interpréter les termes de : πρωτότοκος, πρωτόγονος, γεννᾶν, τέλειος μομογενής, sinon en admettant qu'avant l'incarnation, il a déjà la qualité de Fils de Dieu, c'est-à-dire d'engendré par le Père<sup>1</sup> ? Deux passages du fragment contre Noët nous donnent la clé de l'interprétation. Dans le premier texte, Hippolyte fait l'exégèse de Rom. 3, 4. « Quel est donc, écrit-il, ce propre Fils que Dieu a envoyé (κατέπεμφεν) dans la chair, sinon le Verbe qu'il appelait Fils parce qu'il devait devenir homme ? Et c'est le nom nouveau de l'amour pour les hommes (τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας) qu'il a pris en s'appelant Fils, car sans la chair et en lui-même le Verbe n'était pas Fils parfait (τέλειος υἱός), bien qu'il fût parfait Monogène (τέλειος μονογενής) ; ni la chair en elle-même sans le Verbe ne pouvait exister, car c'est dans le Verbe qu'elle a son soutien (τὴν σύστασιν). Il s'est donc manifesté (ἐφανερώθη) seul parfait Fils de Dieu<sup>2</sup>. » Voici l'autre texte. « Qui donc était dans le ciel, écrit Hippolyte à propos de Jo. 3, 13, sinon le Verbe sans la chair, qui a été envoyé pour montrer qu'en étant sur la terre il était aussi dans le ciel ? Car il était le Verbe, il était l'Esprit, il était la Puissance, et il prenait sur lui le nom nouveau et compris des hommes, en s'appelant ainsi depuis le début Fils de l'homme à cause de l'avenir bien qu'il ne fût pas encore homme, comme en témoigne Daniel : J'ai vu et voici venant sur les nuées du ciel comme un Fils de l'homme (Dan. 7, 13). Jean avait donc raison de dire que celui qui était dans le ciel était appelé de ce nom dès le début, alors qu'il était dès le début Verbe de Dieu<sup>3</sup>. » Dans ce texte, nous constatons à nouveau que, si avant l'incarnation l'Écriture appelle le Verbe « Fils », ce n'est que par anticipation, parce qu'il deviendra homme. Mais ce que ces deux textes révèlent surtout, c'est la signification particulière qu'Hippolyte attache au mot « Fils ». Il l'emploie dans l'ordre de la mission et non de la procession éternelle. C'est un nom nouveau, facilement accessible aux hommes, qui leur fait comprendre l'amour de Dieu à leur égard et en même temps leur manifeste le rapport unique du Verbe au Père. Dans le mot « Fils », Hippolyte perçoit une certaine extériorisation et c'est pourquoi il le réserve au Verbe incarné. Car la mission de l'incarnation fait que le Verbe enfermé

<sup>1</sup> Cf. B. CAPELLE, Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte. Rech. théol. anc. méd. 9 (1934) 212-214.

<sup>2</sup> Cf. C. Noët. 15 (Nautin 259, 14-21).

<sup>3</sup> C. Noët. 4 (Nautin 243, 7-14).

en Dieu comme Verbe, comme Esprit, comme Puissance, comme Intelligence, comme Monogène, sorte du Père et endosse ainsi le nom nouveau de « Fils »<sup>1</sup>. Il faut donc prendre garde à la signification particulière du mot « Fils » chez Hippolyte, alors on comprend qu'il dise que sans la chair le Verbe n'est pas vrai Fils, qu'il le devient en s'incarnant et qu'en retour le Verbe donne à la chair de subsister en lui. Hippolyte ne veut pas dire qu'il reçoit alors la perfection de sa qualité de Fils engendré du Père. Un passage cependant fait difficulté. Il s'agit de l'explication d'Is. 45, 15 : En toi est Dieu... Il dit que le sens de cette phrase « était... que le mystère d'Economie était le Verbe lui-même, parce qu'en naissant de l'Esprit Saint et de la Vierge il a réalisé (ἀπεργασάμενος) l'unique Fils de Dieu<sup>2</sup> ». Ce Verbe « ἀπεργάζεσθαι » est fort, il signifie : achever une tâche, porter à sa perfection. On pourrait donc très bien faire dire à ce texte que, au moment de l'incarnation, le Verbe reçoit son achèvement comme Fils de Dieu, y voir donc un changement intrinsèque survenu en lui à ce moment précis. Mais Hippolyte en explique lui-même le sens, écrivant quelques lignes plus loin : « celui qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge s'est manifesté (ἀποδεδειγμένος) vrai Fils de Dieu<sup>3</sup>. » Ces deux phrases sont exactement parallèles et montrent dès lors en quel sens il faut prendre l'achèvement marqué par le participe « ἀπεργασάμενος » : est dans la ligne d'une manifestation totale de sa qualité de Monogène, qui reçoit pour cela le nom de Fils<sup>4</sup>.

Ce caractère de l'incarnation, manifestation du vrai Fils de Dieu, est d'ailleurs une constante de la pensée d'Hippolyte, un héritage de saint Irénée. Nous avons signalé déjà les comparaisons du commentaire du Cantique : l'incarnation est une sortie du cœur, de la bouche, des reins du Père, afin d'étaler ses richesses et en faire participer les hommes<sup>5</sup>. Il écrit ailleurs : « Le Fils engendré et béni du Père (est caché), par la chair dans le monde il n'est plus caché<sup>6</sup>. » Dans le fragment

<sup>1</sup> La source de cette manière de penser pourrait être Lc. 1, 35 ; dans ce texte, le nom de Fils est mis en relation avec l'incarnation ; cf. P. NAUTIN, Hippolyte, Contre les Hérésies, p. 180.

<sup>2</sup> C. Noët. 4 (Nautin 241, 26-28) : « ... ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἦν αὐτὸς ὁ λόγος, ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου ἕνα (τέλειον) υἱὸν θεοῦ ἀπεργασάμενος. »

<sup>3</sup> C. Noët. 4 (Nautin 243, 4-5) : « ... ὁ ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου τέλειος υἱὸς θεοῦ ἀποδεδειγμένος... »

<sup>4</sup> Nautin propose de corriger « ἀπεργασάμενος » par « ἀποδεδειγμένος », mais cela n'est pas nécessaire : cf. P. NAUTIN, Hippolyte, Contre les hérésies, pp. 88, 119.

<sup>5</sup> Cf. Cant. 2, 2-7 (TU 8, 24, 30-28, 13) ; 2, 23 (TU 8, 31, 11-32, 6) ; 13, 2 (TU 8, 46, 16-17) ; Ben. Mos. 15, 4 (TU 11, 67, 7-13).

<sup>6</sup> Ben. Mos. 2, 1 (TU 11, 47, 26-27.)

sur Noët, il revient fréquemment sur ce thème<sup>1</sup>. Citons ce texte du commentaire sur Daniel : « Le Père, en soumettant à son propre Fils tout ce qui est dans les Cieux, sur la terre et sous la terre, a pleinement démontré (ἐπέδειξεν) en tout qu'il est le premier-né entre tous ; premier-né de Dieu, pour qu'il soit évident (ἀποδειχθῇ) qu'il est le Fils de Dieu second après son Père (δεύτερος μετὰ τὸν πατέρα) ; premier-né avant les anges, pour qu'il soit évident (φανῇ) qu'il est le Seigneur des anges ; premier-né d'une Vierge, pour qu'il soit évident (δειχθῇ) qu'il recrée en lui le protoplaste Adam ; premier-né des morts pour être les prémices de notre résurrection<sup>2</sup>. » Voilà le sens de l'incarnation : révéler ouvertement, pleinement (ἐπι-δείκνυναι) que le Verbe est Fils de Dieu, Seigneur des anges, premier-né d'entre les morts. Sur tous les plans, elle révèle aux hommes ce qu'est le Verbe de Dieu. Mais, comme le souligne dom Capelle, cette manifestation n'est pas une simple ostension, elle « implique la production interne correspondant à la manifestation extérieure<sup>3</sup> ». Nous rejoignons ici ce que nous avons relevé plus haut<sup>4</sup> et comprenons l'emploi de « ἀπεργάζεσθαι » dont la force étonnait<sup>5</sup>. Cette mission de l'incarnation n'est pas une simple révélation de ce que le Fils est depuis toute l'éternité, l'engendré du Père, celui qui a hérité sa toute-puissance ; mais le Père l'engendre en l'envoyant, en le faisant devenir visible au monde. Cette mission par le Père est présentée comme une condition de la visibilité du Verbe<sup>6</sup>.

L'intention d'Hippolyte est de montrer la distinction réelle des Personnes divines. Or, c'est la mission de l'incarnation qui lui fait le mieux saisir que le Verbe est « un autre » que le Père et c'est pourquoi il lui réserve pour ce moment précis le nom de Fils qui exprime pour lui cette altérité parfaite. Ce mot « Fils » a donc finalement pour saint Hippolyte le sens de Verbe pleinement manifesté autre que le Père.

Pour la même raison, il insiste que c'est le Verbe et non le Père qui est envoyé. « C'est la Puissance du Père, c'est-à-dire le Verbe, qui est descendu du ciel, et non le Père lui-même. Voici en effet ce qu'il dit :

<sup>1</sup> Cf. C. Noët. 5 (Nautin 243, 24 - 245, 7) ; 10 (Nautin 253, 4. 7 ; 255, 8) ; 12 (Nautin 253, 1-3. 12. 25) ; 13 (Nautin 255, 15-20) ; 15 (Nautin 259, 21) ; 16 (Nautin 261, 8) ; 17 (Nautin 263, 5-6. 9).

<sup>2</sup> Dan. IV, 11, 5 (GCS Hipp I. 212, 17 - 214, 7).

<sup>3</sup> Cf. B. CAPELLE, Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte. Rech. théol. anc. méd. 9 (1937) 112.

<sup>4</sup> Voir pp. 88-90.

<sup>5</sup> Voir la page précédente.

<sup>6</sup> Cf. C. Noët. 7 (Nautin 247, 24 - 249, 15).

je suis sorti du Père et je viens. Or, qui est sorti du Père, sinon le Verbe <sup>1</sup> ? » Hippolyte semble interpréter ce texte johannique de la mission du Christ, il montre clairement que c'est le Verbe et non le Père qui est sujet de cette mission décrite comme une sortie de Dieu. C'est le Verbe, qui était depuis le commencement, qui a été envoyé <sup>2</sup>. C'est son propre Fils que Dieu a envoyé dans la chair <sup>3</sup>.

Parfaitement distinct du Père, le Verbe n'en est pas pour autant séparé. Hippolyte écrit par exemple : « La phrase, en toi est Dieu, montrait le mystère d'Economie, parce que le Verbe s'étant incarné et enhumanisé (ἐνανθρωπήσαντος), le Père était dans le Fils et le Fils dans le Père, cependant que le Fils habitait chez les hommes <sup>4</sup>. » Le siège du Père est dans le Ciel, tandis que le lieu propre du Verbe incarné est d'être sur la terre parmi les hommes ; il n'en reste pas moins uni au Père, ayant précisément « été envoyé sur terre pour montrer qu'en étant sur terre il était aussi dans le ciel <sup>5</sup> ». En s'incarnant il reste Verbe, Esprit et Puissance, c'est-à-dire de nature divine et cela signifie qu'il est inséparable du Père <sup>6</sup>. Même lorsqu'il crie son délaissement sur la croix, il est « inséparable du Père <sup>7</sup> ». Cette unité se manifeste par l'obéissance témoignée au Père. Hippolyte insiste sur cette unité dynamique, il a même une comparaison qui pourrait la faire mal comprendre, à propos de Jo. 10, 30 : le Père et moi nous sommes un. Il veut réfuter les modalistes qui allèguent ce texte en leur faveur. Pour mieux leur montrer que cette phrase exige deux Personnes distinctes, il invoque un autre texte de Jean où le Christ parle de son unité avec ses disciples, et il écrit : « Que peuvent dire à cela les Noëtiens ? Est-ce que par hasard nous sommes tous un corps physiquement ? N'est-ce pas plutôt que nous devenons un par puissance et par concorde affective ? Eh bien, de la même façon, le Serviteur (ὁ παῖς) qui fut envoyé et qui n'est pas connu par eux parce qu'ils sont dans le monde, a confessé qu'il était dans le Père par puissance et par affection (δυνάμει <καὶ> διαθέσει), car le Serviteur c'était l'Intelligence du Père <sup>8</sup>. » Hippolyte s'est laissé entraîner

<sup>1</sup> C. Noët. 16 (Nautin 259, 22-26).

<sup>2</sup> Cf. C. Noët. 15 (Nautin 257, 22).

<sup>3</sup> Cf. C. Noët. 15 (Nautin 259, 14-16); 12 (Nautin 255, 1-2); 17 (Nautin 261, 23-25).

<sup>4</sup> C. Noët. 4 (Nautin 241, 22-25).

<sup>5</sup> C. Noët. 4 (Nautin 243, 7-8) : « Τίς οὖν ἦν ἐν οὐρανῷ, ἀλλ' ἡ λόγος ἁσάρκος ὁ ἀποσταλὴς ἵνα δείξῃ αὐτὸν ἐπὶ γῆς ὄντα εἶναι καὶ ἐν οὐρανῷ ; »

<sup>6</sup> Cf. Trad. Ap. 4, 5 (Dix 7) : « ... qui est verbum tuum inseparabile... »

<sup>7</sup> Cf. C. Noët. 18 (Nautin 263, 24).

<sup>8</sup> C. Noët. 7 (Nautin 247, 17-22).



plus loin qu'il ne le voulait par la polémique. D'ailleurs, la fin du texte suppose et exprime l'unité de nature entre le Verbe et le Père, en montrant que le Serviteur (παῖς) est l'Intelligence (νοῦς) du Père. Ce terme d'Intelligence exprime toujours chez lui l'intériorité du Verbe par rapport au Père<sup>1</sup>. En accouplant ces deux termes « παῖς » et « νοῦς », il veut signifier que cet être, qui est subordonné au Père et qui manifeste sa subordination par l'unité dynamique et morale en faisant toujours sa volonté et en lui témoignant son amour, est l'être même qui est l'Intelligence du Père. Dieu ne peut être qu'un, mais Hippolyte ne peut concevoir cette unité en dehors d'un climat subordination. Partout il insiste sur le fait que le Fils est envoyé pour faire la volonté du Père. Il est le messenger de sa volonté<sup>2</sup>, envoyé pour administrer la volonté du Père<sup>3</sup>. Bien plus, il est la volonté du Père<sup>4</sup>. De fait, cette volonté du Père est le salut du genre humain et tel est le but de la mission du Verbe. « Aux derniers temps, le Père l'a envoyé pour le salut des hommes<sup>5</sup> », non pas uniquement pour le salut des douze tribus, mais pour celui de toutes les races<sup>6</sup>.

### 3. Les missions divines au sein de l'Eglise

#### *Les missions de l'Esprit Saint*

L'Esprit est un don du Père. Soulignant la caractéristique de l'Esprit par rapport au Père qui veut être cru et au Fils dont le Père veut qu'il soit glorifié, Hippolyte écrit : « comme il (c'est-à-dire le Père) veut qu'il soit donné, recevons-le<sup>7</sup>. » La particularité de l'Esprit, c'est d'être le don du Père. Celui-ci l'a donné d'abord à son enfant bien-aimé, Jésus-Christ<sup>8</sup>, lors du baptême du Jourdain où « la grâce paternelle de l'Esprit Saint est descendue sur lui<sup>9</sup> ». Cet Esprit lui donne la plénitude exté-

<sup>1</sup> Voir l'analyse de P. NAUTIN, Hippolyte, Contre les hérésies, p. 150.

<sup>2</sup> Cf. Trad. Ap. 4, 4 (Dix 7).

<sup>3</sup> Cf. Trad. Ap. 9, 10 (Dix 17) ; Dan. III, 14, 6 (GCS Hipp I, 150, 18) ; IV, 30, 9 (GCS Hipp I, 266, 12) ; C. Noët. 5 (Nautin 245, 2).

<sup>4</sup> Cf. C. Noët. 13 (Nautin 255, 24) : « τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός. »

<sup>5</sup> C. Noët. 17 (Nautin 263, 3-4) ; cf. 16 (Nautin 261, 8).

<sup>6</sup> Cf. Ben. Mos. 13, 5 (TU 11, 64, 7-11) : 13, 7 (TU 11, 64, 32 - 65, 1) ; 11, 3 (TU 11, 61, 5-6) ; Dan. IV, 32, 4 (GCS Hipp I, 270, 10-16) ; 34, 4 (GCS Hipp I, 278, 8) ; Antechr. 4 (GCS Hipp Ia, 6, 20 - 7, 2) ; Trad. Ap. 4, 4 (Dix 7).

<sup>7</sup> C. Noët. 9 (Nautin 251, 8-9).

<sup>8</sup> Cf. Trad. Ap. 3, 3 (Dix 5).

<sup>9</sup> Antechr. 11 (GCS Hipp Ia, 10, 14-16).

rieure de la sainteté. Notre auteur compare la chair du Verbe à l'arche d'alliance et dit : « Le Sauveur naît de la Vierge, produisant au monde l'arche qui est son corps, doré d'or pur à l'intérieur par le Verbe, à l'extérieur par l'Esprit Saint <sup>1</sup>. » Il s'agit ici de la Personne de l'Esprit, car l'élément divin du Christ est rendu par le mot Verbe. Cet élément divin est caché à l'intérieur de l'homme Jésus, tandis que l'Esprit Saint dont il est recouvert à l'extérieur semble bien être une allusion à la descente de l'Esprit au baptême, lorsqu'il l'a recouvert de sa plénitude. Hippolyte insiste moins sur cet événement qu'Irénée ou Tertullien, mais comme eux, il y voit la purification des eaux par le Christ et le signe que c'est lui qui transmettra le don de l'Esprit Saint <sup>2</sup>.

Il le donne aux disciples « par un souffle » après avoir souffert et être ressuscité <sup>3</sup>. Il leur était nécessaire pour une connaissance totale et ferme de Dieu. Hippolyte distingue trois étapes dans la montée vers la foi et la glorification entière du Père : la première, celle du Père, correspond à l'Ancien Testament, la deuxième, celle du Fils, à la vie terrestre du Verbe incarné, la troisième commence à la Pentecôte par le don de l'Esprit aux Apôtres. Cette troisième étape achève les deux premières en complétant la foi trinitaire et rend ainsi possible la glorification du Père vers laquelle converge tout le plan divin. En donnant aux Apôtres l'ordre de baptiser toutes les nations, le Christ leur a donné l'ordre de donner à leur tour l'Esprit reçu <sup>4</sup>. Dans la prière pour le sacre d'un évêque, Hippolyte marque bien le lien entre eux de ces divers degrés du don de l'Esprit. « Répandez maintenant la puissance qui vient de vous, l'Esprit souverain, que vous avez donné à votre Enfant bien-aimé, Jésus-Christ et qu'il a donné aux saints Apôtres qui bâtirent votre Eglise... <sup>5</sup> » L'Esprit vient du Père, le Père le donne à son Fils incarné, le Fils aux Apôtres, ceux-ci fondent l'Eglise et c'est elle qui est maintenant le lieu où réside l'Esprit et dont la mission est de le donner à ses enfants.

Purifiée par l'Esprit <sup>6</sup>, l'Eglise transmet à son tour l'Esprit par les Sacrements que les Apôtres lui ont légués <sup>7</sup>. C'est par l'Esprit que l'Eglise

<sup>1</sup> Dan. IV, 24, 3 (GCS Hipp I, 246, 4-6) : « ... χρυσίῳ καθαρῷ κεχρυσωμένην ... »

<sup>2</sup> Cf. Ben. Jac. 18, 4 (TU 11, 30, 4-5).

<sup>3</sup> Cf. C. Noët. 18 (Nautin 265, 25-26).

<sup>4</sup> C. Noët. 14 (Nautin 257, 7-18).

<sup>5</sup> Trad. Ap. 3, 3 (Dix 4-5).

<sup>6</sup> Hippolyte aime appeler l'Eglise « sainte », cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris 1947, pp. 57-63. C'est elle qui a d'abord été purifiée, cf. Dan. I, 16, 5 (GCS Hipp I, 27, 25 - 28, 2); Cant. 25, 5 (TU 8, 66, 24-27); 15, 2 (TU 8, 48, 3-22).

<sup>7</sup> Cf. Ben. Jac. 19 (TU 11, 31, 15-16); cf. 24, 3-4 (TU 11, 37-38); Dan. I, 16, 3-4 (GCS Hipp I, 26, 23 - 27, 3).

exerce sa fonction maternelle. Dans sa comparaison de l'Eglise, navire conduit par le Verbe, notre auteur écrit : « Comme eau de mer, elle porte avec elle le bain de la régénération, renouvelant les croyants. Comme voile brillante est à sa disposition, l'Esprit qui vient du ciel, par qui les croyants sont marqués d'un sceau pour Dieu <sup>1</sup>. » Dans ses sentines, l'Eglise porte donc l'eau baptismale tandis que l'Esprit gonfle ses voiles et par cette eau et cet Esprit ses enfants sont régénérés et marqués d'une empreinte divine.

Soulignons d'autre part que pour Hippolyte l'Eglise n'est pas une abstraction, ce qui est dit d'elle s'applique à chaque chrétien en particulier <sup>2</sup>, nous le verrons encore mieux à propos de l'habitation du Verbe en nous. Notre auteur signale encore l'envoi de l'Esprit Saint sur l'oblation eucharistique. « Nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'offrande de la Sainte Eglise, en rassemblant dans l'unité tous les saints qui communient... <sup>3</sup> » Il en est de même dans les prières pour la consécration d'un évêque <sup>4</sup> ou d'un prêtre <sup>5</sup>. On demande que soit envoyé sur eux l'Esprit Saint, le même que le Père a envoyé sur son Fils et que ce dernier a donné aux Apôtres. Il est cependant malaisé de dire si ces formules sont propres à Hippolyte ou, ce qui paraît plus probable, s'il ne fait que transmettre des formules liturgiques.

### *Habitation du Verbe en nous*

Le but du don de l'Esprit est que les hommes ne forment « qu'un seul homme parfait et céleste » dans le Christ <sup>6</sup>. Hippolyte établit un triple parallèle entre la naissance du Verbe de Dieu et de Marie, sa naissance dans l'Eglise et sa naissance dans le cœur des fidèles. Quant à l'incarnation, pour souligner l'humain et le divin en Jésus, Hippolyte dit qu'il est né du Père et de la Mère <sup>7</sup> ou, ce qui revient au même, de

<sup>1</sup> Antechr. 59 (GCS Hipp I a, 39, 19-40, 2) : « ἀντλίαν δὲ φέρει μεθ' ἑαυτῆς ὡς τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας, ἀνανεοῦσαν τοὺς πιστεύοντας. ὁθόνη δὲ ταύτη λαμπρά πάρεστιν ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἀπ' οὐρανῶν, δι' οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ. »

<sup>2</sup> A ce sujet, cf. A. MUELLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schweiz), 1955, 2. édit., pp. 80-81.

<sup>3</sup> Trad. Ap. 4, 12-13 (Dix 9).

<sup>4</sup> Cf. Trad. Ap. 3, 3-6 (Dix 4-6).

<sup>5</sup> Cf. Trad. Ap. 8, 1-4 (Dix 13-14).

<sup>6</sup> Antechr. 3 (GCS Hipp I a, 6, 10-20) ; cf. 44-45 (GCS Hipp I a, 28, 2-4).

<sup>7</sup> Cf. Antechr. 8 (GCS Hipp I a, 9, 12-14) ; 44 (GCS Hipp I a, 28, 21) ; Ben. Jac. 16, 3 (TU 11, 26, 15 - 27, 1) ; Ben. Mos. 10, 2 (TU 11, 59, 16) ; 15, 3 (TU 11, 66, 29 - 67, 1) ;

la Vierge et de l'Esprit Saint<sup>1</sup>. Le terme « πνεῦμα » est donc pris dans le sens de la divinité selon le mode commun des écrivains de ce temps<sup>2</sup>. Cependant, comme le note Nautin<sup>3</sup>, cela n'exclut pas une activité propre de l'Esprit qui serait dans l'ordre de la sanctification de Marie. Le premier, Hippolyte appelle Marie la Sainte Vierge (ἁγία παρθένος)<sup>4</sup>. Elle est un corps saint<sup>5</sup>, un pays saint<sup>6</sup>. Figure en cela de l'Eglise<sup>7</sup>, qui est, comme elle, Mère du Christ<sup>8</sup>. « Jamais, écrit Hippolyte, l'Eglise ne cesse d'engendrer le Verbe de son cœur, bien qu'elle soit poursuivie sur cette terre par les incroyants. Elle enfante, est-il dit, un fils mâle, qui doit conduire tous les peuples, le Christ mâle et parfait, enfant de Dieu (παῖδα θεοῦ), Dieu et homme, que les prophètes ont annoncé, en tant que l'Eglise engendre toujours, elle enseigne toutes les nations<sup>9</sup>. » Engendrée elle-même dans la foi et l'amour de Dieu<sup>10</sup>, l'Eglise engendre à son tour le Christ en ce sens qu'elle enseigne la foi aux nations. Mais cet office de l'Eglise s'applique à chacun de ses membres qui engendrent également le Christ. « La bouche du Père a laissé sortir d'elle-même un Verbe pur, un second Verbe apparaît à nouveau engendré par les saints : engendrant constamment les saints il est lui-même engendré par les saints<sup>11</sup>. » Saint Hippolyte reprend ici un courant d'idées rencontré déjà dans la lettre à Diognète : la naissance du Verbe dans l'âme<sup>12</sup>. Le même Verbe qui est engendré par le Père, est engendré une seconde fois par les saints ; la présence du Verbe dans l'âme est le prolongement

C. Noët. 4 (Nautin 241, 27 ; 243, 4-5) ; 17 (Nautin 263, 6) ; Trad. Ap. 4, 6 (Dix 8) ; 21, 15 (Dix 36).

<sup>1</sup> Cf. Ben. Jac. 27, 1-5 (TU 11, 43, 14 - 45, 5) ; Cant. 2, 23 (TU 8, 31, 11-32, 6) ; C. Noët. 17 (Nautin 263, 5-8) : « Il s'est manifesté, se faisant homme nouveau par sa naissance de la Vierge et de l'Esprit Saint, ayant à la fois ce qui est céleste, le tenant du Père, et ce qui est terrestre par la Vierge. »

<sup>2</sup> Cf. A. MUELLER, *Ecclesia-Maria*, 1. édit. Fribourg 1951, p. 78.

<sup>3</sup> Cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise...* p. 61.

<sup>4</sup> Cf. Antechr. 3 (GCS Hipp Ia, 6, 2-5) : « Le Verbe, pur Esprit, a revêtu la chair sainte prise de la Vierge sainte, comme un fiancé revêt une robe... » ; 4 (GCS Hipp Ia, 6, 20-22).

<sup>5</sup> Cf. Ben. Jac. 27, 2 (TU 11, 44, 3).

<sup>6</sup> Cf. Ben. Mos. 15, 2 (TU 11, 66, 24).

<sup>7</sup> Cf. Antechr. 61 (GCS Hipp Ia, 41, 18-20) ; Ben. Jac. 26, 9-10 (TU 11, 42, 12-43, 14) ; 27, 1-5 (TU 11, 43, 14-15) ; Ben. Mos. 15, 2 (TU 11, 66-67).

<sup>8</sup> Pour ce parallèle, cf. A. MUELLER, *Ecclesia-Maria*, 2. édit., Fribourg 1955, pp. 76-86.

<sup>9</sup> Antechr. 61 (GCS Hipp Ia, 41, 17 - 42, 1).

<sup>10</sup> Cf. Dan. I, 16 (GCS Hipp I, 26, 6).

<sup>11</sup> Dan. I, 8, 9 (GCS Hipp I, 17, 16-20).

<sup>12</sup> Cf. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt*. Zeitschr. kathol. Theol. 59 (1935) 350.

à la fois de son incarnation et de sa génération éternelle. Comme le Verbe a été l'ouvrier de l'incarnation, il l'est de sa génération par les chrétiens. Cette génération a lieu dans la foi et l'amour. Le Verbe, parfum sorti de la bouche du Père, pénètre tous les hommes ; c'est pourquoi, s'écrie Hippolyte : « O homme apporte un vase, viens et approche-toi de lui, afin que tu puisses l'emplir de cette huile, non pas pour la vendre trois cents deniers, mais afin de recevoir une onction gratuite. Ne deviens pas semblable à Judas, pour n'être pas sujet à la tristesse, mais avec foi verse-la sur la tête du Christ, afin de devenir son cohabitant (Wohnungsgenosse) <sup>1</sup>. » Ce texte est riche, d'une part par les allusions scripturaires : humiliation par Judas de la femme qui fait une onction avec l'huile de prix sur la tête de Jésus (Mt. 26, 7), de fait Judas vend le Christ pour trente deniers (Mt. 26, 15) puis désespère (Mt. 27, 3-5). D'autre part, le contenu est dense, l'homme est invité à apporter le vase de son cœur pour le remplir de l'huile parfumée qui est le Christ, allusion à l'onction baptismale où les baptisés deviennent chrétiens, c'est-à-dire sont oints de l'huile qui est le Christ, où ils deviennent d'autres Christ et reçoivent, comme Jésus, l'onction de la femme, l'Eglise. Le dessein du Christ est de sauver l'homme, de le diviniser en entrant dans son intimité, en devenant l'hôte de son cœur et cela se réalise au baptême, dans la foi <sup>2</sup>.

Marie-Madeleine est le type de l'âme convertie ; saisissant les pieds du Seigneur ressuscité, Hippolyte lui fait dire : « Je ne te laisse pas jusqu'à ce que je t'aie introduit dans mon cœur, ne voulant pas être séparée de l'amour du Christ. Car lui préparant de fait une habitation dans ses entrailles, elle y fortifia l'amour du Christ <sup>3</sup>. » « Prends mon cœur, lui fait-il dire encore, mélange-toi à l'esprit ! Renforce, remplis, afin qu'il puisse être uni avec la chair céleste <sup>4</sup>. » Ces textes montrent bien le parallèle de l'âme avec la Vierge Marie, comme chez elle, le Verbe entre dans le cœur et la chair pour y établir une communauté d'amour et de vie.

<sup>1</sup> Cant. 2, 9 (TU 8, 28, 21 - 29, 4).

<sup>2</sup> Hippolyte ne manque pas de marquer le travail de collaboration que cela suppose de la part de l'homme ; cf., par ex., Cant. 2, 7 (TU 8, 28, 8-13) : c'est un joug qu'il s'agit de porter ; Cant. 2, 33-35 (TU 8, 33, 29 - 34, 8) : il faut gravir les sommets par l'accomplissement des commandements et la lutte contre les passions ; Cant. 9-12 (TU 8, 44, 14 - 45, 12) : la foi doit être purifiée par la loi nouvelle de l'amour.

<sup>3</sup> Cant. 15, 1 (TU 8, 23, 2) ; cf. 25, 1-3 (TU 8, 63, 1 - 65, 19).

<sup>4</sup> Cant. 25, 4 (TU 8, 65, 28 - 66, 4).

Cette habitation est le fruit de l'incarnation, plus exactement, c'est sur la croix que le Christ nous incorpore à lui <sup>1</sup>. De la croix, le Christ est envoyé dans l'âme purifiée. Le Cantique des Cantiques compare le fiancé à une gazelle qui bondit ; Hippolyte alors s'interroge : « Que signifie ce bondissement ? Le Verbe a bondi du ciel dans le corps de la Vierge, il bondit sur l'arbre de la croix hors de sa chair sainte, de l'arbre il bondit dans l'Hadès, et de là il sort bondissant dans la chair humaine sur la terre. O nouvelle résurrection ! Aussitôt il bondit à nouveau de la terre au ciel. Il est assis à la droite du Père et un jour il bondira sur la terre pour donner la rémission. Vois : il vient au temps approprié bondissant par-dessus les sommets des montagnes, par-dessus les collines, car sur ceux qui sont orgueilleux il ne pose pas les pieds, mais passe en bondissant ne faisant pas halte chez eux. <sup>2</sup> » Cette halte dans l'âme humble et purifiée est donc mise sur le même plan que la mission de l'incarnation. Dans l'attente de la parousie finale, c'est comme un bond nouveau qui continue les bonds du Christ du ciel sur terre, puis sur la croix, en enfer, sur terre et à nouveau au ciel. C'est ici que nous saisissons le mieux que l'habitation du Verbe dans l'âme est le fruit d'une véritable mission. Hippolyte est le premier chez qui nous le trouvons aussi nettement exprimé. De plus, il insiste sur ces notes de connaissance et d'amour qui entrent essentiellement dans la définition d'une mission invisible.

Nous pouvons donc conclure qu'avec saint Hippolyte le problème des missions fait un progrès. Sans doute, il n'est pas encore abordé de face et le climat de pensée dans lequel il est traité reste subordination : l'envoyé est un être subordonné à celui qui l'envoie et dont il procède. Mais il y a véritablement progrès, on pressent chez lui une notion plus juste de la mission comme prolongement dans le créé de la procession éternelle, enfin c'est lui encore qui jusqu'ici présente le plus nettement l'habitation du Verbe en nous comme une présence du Verbe en nous dans la foi et l'amour et comme le terme d'une mission.

<sup>1</sup> Cf. Antechr. 4 (GCS Hipp Ia, 6, 20 - 7, 2) ; Cant. 13, 2 (TU 8, 46, 12-13).

<sup>2</sup> Cant. 21, 2-3 (TU 8, 56, 1-22). On remarquera que ce texte est comme un commentaire de la partie christologique du symbole.

### III. Novatien

Le *De Trinitate* de Novatien vise les Modalistes<sup>1</sup>, la forme d'erreur qui lui semble la plus pernicieuse est celle qui nie la divinité du Christ<sup>2</sup>. Il ne faut pas perdre de vue ce contexte polémique.

#### 1. Les missions du Verbe

##### *Théophanies et Incarnation*

Comme ses prédécesseurs, Novatien attribue les théophanies au Fils de Dieu. C'est lui qui descend pour détruire la tour de Babel<sup>3</sup>, qui reçoit l'hospitalité d'Abraham<sup>4</sup>. Il est l'ange qui bénit Agar<sup>5</sup>, le Seigneur qui fait pleuvoir le soufre sur Sodome<sup>6</sup>, l'homme qui lutte avec Jacob<sup>7</sup>. Ces théophanies sont de véritables missions. Pour l'exprimer, Novatien, lui aussi, reprend le terme « ange ». Ce terme a un sens fonctionnel. Le Fils est l'annonciateur de la volonté paternelle<sup>8</sup>. Il est ange parce que, comme l'apôtre Jean le dit, il expose le sein du Père<sup>9</sup>, parce qu'il annonce le grand conseil du Père<sup>10</sup>. A la base de cette attribution, on retrouve donc le texte d'Is. 9, 6<sup>11</sup>. Par nature, le Verbe n'est pas ange, étant meilleur, plus grand et plus ancien qu'eux<sup>12</sup>. Il est le prince des anges<sup>13</sup> qui lui sont soumis comme toutes choses<sup>14</sup>. Il est ange par fonction et Dieu par nature parce qu'engendré du Père<sup>15</sup>.

Suivant de très près saint Justin, notre auteur se sert précisément de cette double appellation d'ange et de Dieu que l'Écriture décerne au sujet des théophanies pour prouver que c'est le Christ qui apparaît

<sup>1</sup> Cf. Trin. 12 (F 40, 15); 23 (F 84, 3-10); 26 (F 94, 3); 28 (F 100, 4; 105, 5-7); 30 (F 112, 9-15); il cite le nom de Sabellius, cf. Trin. 12 (F 41, 6. 17).

<sup>2</sup> Cf. Trin. 11 (F 35, 3-10; 36, 5 sq.); 12 (F 41, 7); 14 (F 46, 3); 15 (F 48, 18); 16 (F 54, 10); 17 (F 60, 11); 18 (F 65, 5); 21 (F 76, 4; 78, 15); 30 (F 112, 1-15).

<sup>3</sup> Cf. Trin. 17 (F 61, 10-19).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 18 (F 62, 8; 65, 24).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 18 (F 64, 9-18; 67, 21).

<sup>6</sup> Cf. Trin. 18 (F 66, 14-17).

<sup>7</sup> Cf. Trin. 19 (F 70, 24-71, 5).

<sup>8</sup> Cf. Trin. 18 (F 64, 17-65, 5).

<sup>9</sup> Cf. Trin. 19 (F 69, 3-4), citation de Jo. 1, 18.

<sup>10</sup> Cf. Trin. 31 (F 121, 14).

<sup>11</sup> Cf. Trin. 18 (F 64, 17); 21 (F 77, 4); 28 (F 101, 17).

<sup>12</sup> Cf. Trin. 16 (F 58, 8).

<sup>13</sup> Cf. Trin. 11 (F 36, 2).

<sup>14</sup> Cf. Trin. 20 (F 73, 10 - 74, 5).

<sup>15</sup> Cf. Trin. 17 (F 61, 5-10; 65, 22-24; 67, 1-19; 68, 7-11); 19 (F 69, 13-22; 70, 5; 72, 14); 20 (F 74, 7); 22 (F 80, 15-17).

et non un ange quelconque et encore moins le Père. Lui seul peut être appelé à la fois ange et Dieu. Aux anges, convient le nom de messenger, mais jamais celui de Dieu. Il rejette ainsi la première partie du dilemme devant lequel il acculait ses adversaires : « ou nous faisons un ange Dieu, ou nous comptons le Dieu tout-puissant parmi les anges <sup>1</sup>. » La seconde partie lui semble encore moins acceptable : « Loin s'en faut de dire Dieu le Père ange ; de peur qu'il ne soit soumis à un autre dont il serait l'ange <sup>2</sup>. » Un ange est toujours le messenger de quelqu'un, il dit nécessairement un être subordonné. Or, le Père est uniquement Dieu, tandis que le Fils est ange et Dieu <sup>3</sup>. La fonction d'ange est incompatible avec la condition du Père. Sa transcendance exclut toute subordination. Il est invisible. Sans cesse revient cet argument : l'Écriture dit que le Père ne peut être vu, ce n'est donc pas lui le sujet des théophanies <sup>4</sup>. Le Père ne peut pas venir de quelque part, ni être enfermé dans un lieu <sup>5</sup>. Pour la même raison, il ne peut ni monter ni descendre, il est plus grand que tout et tout lieu est en lui <sup>6</sup>. C'est au contraire le Fils qui monte ou qui descend, comme l'affirme saint Paul <sup>7</sup> et parce qu'il descend ainsi, il peut être vu <sup>8</sup>. Il le fait dans le but d'habituer les hommes à regarder le soleil, son Père, dont la lumière soudaine serait néfaste, tandis que lui qui est « image de Dieu et Fils de Dieu, est vu des hommes pour autant qu'il pouvait être vu <sup>9</sup> ». Le Fils participe donc également à la transcendance du Père. Par ces apparitions, la fragilité humaine est nourrie et conduite vers la vision du Père <sup>10</sup>, tandis que le Fils prépare

<sup>1</sup> Trin. 19 (F 68, 10-11) : « aut angelum deum faciamus, aut deum patrem omnipotentem inter angelos computemus. »

<sup>2</sup> Trin. 18 (F 64, 10-11) : « sed absit deum patrem angelum dicere ; ne alteri subditus sit, cuius angelus fuerit. »

<sup>3</sup> Cf. Trin. 18 (F 67, 18 - 68, 4) ; 19 (F 69, 22).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 18 (F 62, 1-9 ; 66, 10-16 ; 65, 18-25) ; 12 (F 41, 1-4).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 12 (F 41, 1-4) : « ... si venisse aiunt omnipotentem deum patrem, ergo de loco pater venit, ex quo etiam loco cluditur, et intra sedis alicuius angustias continetur... »

<sup>6</sup> Cf. Trin. 17 (F 60, 14 - 61, 10) : « Quid si idem Moyses ubique introducit deum patrem immensum atque sine fine, non qui loco cluditur, sed qui omnem locum cludat : nec eum qui in loco sit, sed potius in quo omnis locus sit : omnia continentem et cuncta complexum, ut merito nec descendat nec ascendat, quoniam ipse omnia et continet et implet... »

<sup>7</sup> Cf. Trin. 17 (F 61, 11-15), cit. de Eph. 4, 10 ; voir aussi Trin. 19 (F 41, 5 sq.) ; 13 (F 42, 5 - 44, 4) ; 14 (F 46, 5-6) ; 15 (F 47, 19-27 ; 48, 1-7).

<sup>8</sup> Cf. Trin. 18 (F 62, 9) : « ... videri quia descenderit. »

<sup>9</sup> Trin. 18 (F 63, 9-10) : « sic ergo et Christus, id est imago dei et filius dei, ab hominibus inspicitur, qua poterit videri. »

<sup>10</sup> Barbel semble dire que cette idée est originale à Novatien ; on la trouve cepen-



son incarnation<sup>1</sup> qui est l'accomplissement des promesses anciennes<sup>2</sup>. L'Écriture est en effet pleine du Christ, de sa vie, de sa passion, de sa résurrection et de son ascension<sup>3</sup>. Promis par Dieu, le Père « l'envoie au temps où il avait promis de l'envoyer<sup>4</sup> », alors le Christ vient remplir par la vérité de sa présence corporelle les ombres et les figures de l'Ancien Testament<sup>5</sup>.

L'incarnation prouve la divinité du Verbe, car elle suppose sa pré-existence auprès du Père. Le Christ n'est pas un homme pur, il descend du ciel d'où un homme ne peut venir n'y ayant pas de naissance<sup>6</sup>. Seul quelqu'un de divin peut venir du ciel, or, tel est le Christ qui est né du Père et qui est son Verbe<sup>7</sup>. Il vient du ciel d'où il est envoyé par son Père<sup>8</sup>. Le Père l'envoie comme messenger des secrets divins. Parmi les hommes, le Fils est véritablement l'image du Dieu invisible ; il s'incarne, se fait l'imitateur des œuvres divines, n'agit que selon la volonté du Père<sup>9</sup>. Il n'est pas seulement, comme l'homme, à l'image du Père, mais *in forma Dei*, c'est-à-dire qu'il a été engendré par Dieu et ne peut dès lors être que l'imitateur des œuvres paternelles ; il est Dieu à l'exemple de son Père, car il tient tout son être de lui<sup>10</sup>. C'est pourquoi jamais il ne s'est égalé à Dieu. « En effet, bien qu'il eût le souvenir qu'il est de (*ex*) Dieu, jamais il ne s'est comparé ou opposé à Dieu le Père, sachant qu'il est du Père, et que tout ce qu'il est, il l'a parce que le Père le lui a donné<sup>11</sup>. » Cette subordination exprimée dans l'obéis-

dant déjà chez saint Irénée, cf. chap. II, pp. 47 sq. ; J. BARBEL, *Christos Angelos* p. 83.

<sup>1</sup> Cf. Trin. 18 (F 65, 25 - 66, 3 ; 66, 16-22 ; 68, 3-12) ; 19 (F 70, 4-8). Signalons l'interprétation de la lutte de Jacob avec l'ange ; Novatien y voit la figure de la lutte du Christ avec le peuple juif, et dont le Christ sortira vaincu comme homme, mais vainqueur comme Dieu, cf. Trin. 19 (F 71, 5 - 73, 6).

<sup>2</sup> Cf. Trin. 10 (F 31, 4-7).

<sup>3</sup> Cf. Trin. 9 (F 28, 14 - 31, 3).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 8 (F 24, 20) ; 8 (F 23, 21 - 26, 3).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 9 (F 28, 8-12) : « ... omnium sacramentorum umbras et figuras de praesentia corporatae veritatis implentem. »

<sup>6</sup> Cf. Trin. 14 (F 46, 16-17 ; 45, 5-6) ; 15 (F 49, 1-5) ; 13 (F 44, 13).

<sup>7</sup> Cf. Trin. 14 (F 46, 1-7), ainsi que les chap. 21 et 22.

<sup>8</sup> Cf. Trin. 15 (F 48, 12).

<sup>9</sup> Cf. Trin. 21 (F 76, 15 - 77, 11).

<sup>10</sup> Cf. Trin. 22 (F 80, 15 - 81, 9) : « Si homo tantummodo Christus, in imagine dei, non in forma dei relatus fuisset... et merito in forma pronuntiatus est dei, dum et ipse super omnia, et omnis creaturae divinam obtinens potestatem, et deus est exemplo patris ; hoc ipsum tamen a patre proprio consecutus, ut omnium et deus esset, et dominus esset, et deus ad formam dei patris ex ipso genitus atque prolatus. »

<sup>11</sup> Trin. 22 (F 81, 10-13).

sance du Verbe incarné découle donc dans la pensée de Novatien de sa subordination première au sein de la Trinité : le Fils vient du Père, il est plus petit que lui, il peut être envoyé et sur terre il ne peut être que l'image du Père, c'est-à-dire accomplir les œuvres que le Père lui a donné de faire. C'est ce qu'il reste à analyser plus à fond.

### *Mission et génération*

Dans sa pensée, la mission suppose en effet une infériorité de l'envoyé et cette infériorité provient de la génération éternelle. S'il se refuse à attribuer les théophanies au Père, nous l'avons vu <sup>1</sup>, c'est que le Père serait alors soumis à plus grand que lui. A propos de l'incarnation, il écrit de même que le Christ « se dit envoyé afin que par cette obéissance, par laquelle le Seigneur Christ envoyé est venu, il soit prouvé qu'il est Fils et non Père, il aurait certainement envoyé s'il avait été Père. Mais le Père n'est pas envoyé de peur que le Père ne fût prouvé soumis à un autre Dieu s'il est envoyé <sup>2</sup> ». Ces textes montrent pour le moins que, pour Novatien, théophanies et incarnation sont liées pratiquement à un état d'obéissance tel qu'elles sont incompatibles avec la nature du Père. Si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que la transcendance du Père reprend chez Novatien plus d'importance que chez Tertullien ou Hippolyte <sup>3</sup>. Il insiste particulièrement sur le fait que le Père n'a pas d'origine (*solus originem nesciens*) <sup>4</sup> ; cela devient pour lui comme la caractéristique personnelle qui distingue le Père du Fils : le Père n'a pas d'origine, le Fils en a une. Le Verbe est né, engendré, il a une origine dans le Père, tandis que le Père n'est pas né, il est Père et cela un seul peut l'être sinon nous aurions deux principes, deux dieux <sup>5</sup>. Cette dis-

<sup>1</sup> Voir p. 104, n. 2.

<sup>2</sup> Trin. 27 (F 99, 19-23) : « missum praeterea se esse dicit, ut per hanc obedientiam, qua venit dominus Christus missus, non pater sed filius probetur, qui misisset utique, si pater fuisset. missus autem non fuit pater, ne pater subditus alteri deo, dum mittitur, probaretur. »

<sup>3</sup> Dieu est absolument transcendant, cf. Trin. 2-4 (F 6, 9 ; 7, 3-4 ; 8-10 ; 9, 14-17 ; 15, 20) ; 31 (F 115, 16 - 116, 4) ; Dieu est plus grand que l'esprit humain ne peut le concevoir, cf. Trin. 2 (F 7, 15 - 9, 21) <sup>4</sup> (F 15, 20-23) ; plus grand que ne peuvent l'exprimer les mots humains, cf. Trin. 7 (F 22, 7 - 23, 20) ; c'est pourquoi une révélation est nécessaire de la part de Dieu, cf. Trin. 3 (F 11, 10 - 12, 12). En conséquence, il est unique : cf. Trin. 4 (F 15, 6-20), simple, immuable et incorruptible : cf. Trin. 6 (F 21, 7-12 ; 21, 19 ; 22, 3) ; <sup>4</sup> (F 14, 1 sq. ; 16, 12-18) ; seul conducteur de l'histoire du salut : cf. Trin. 8 (F 23, 21 - 28, 3).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 31 (F 115, 17 ; 118, 1. 5 ; 119, 5-15 ; 121, 3-11).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 31 (F 119, 5-15) : « Si enim natus non fuisset, innatus comparatus cum eo qui esset innatus, aequatione in utroque ostensa, duos faceret innatos,

tionction explique pourquoi le Fils peut être envoyé et non le Père. Novatien note expressément ce lien entre mission et génération. « Il est Dieu, écrit-il, mais engendré dans ce but pour être Dieu. Il est aussi Seigneur, mais né du Père pour être Seigneur. Il est encore ange, mais destiné par son Père pour être ange afin d'annoncer le grand conseil de Dieu <sup>1</sup>. » Le Fils est donc une Personne dont tout l'être est relié au Père. C'est de lui qu'il est d'abord engendré comme Dieu, qu'il procède comme Seigneur et qu'il est envoyé comme ange.

Pour comprendre pleinement ce texte, nous devons dire que, à la suite de Tertullien et d'Hippolyte, Novatien distingue la génération du Verbe de sa procession comme Seigneur et créateur. Il est parvenu à un concept assez pur de la génération du Verbe. « Celui-ci donc, écrit-il, comme il est engendré par le Père est toujours dans le Père. Je le dis toujours tel, non pas que je le juge non né (*innatum*) mais né (*natum*) ; mais celui qui est avant tout temps doit être dit toujours dans le Père : car il n'est pas possible d'assigner un temps à celui qui est avant le temps. Il est toujours dans le Père de peur que le Père ne soit pas toujours Père <sup>2</sup>. » Père et Fils sont des notions corrélatives. Novatien conçoit le rapport du Fils au Père comme intemporel, libre de tout lien à la création et nécessaire. Ainsi, il ne cite plus Gen. 1, 3 qui était décisif pour Tertullien <sup>3</sup> ; s'il maintient la mention traditionnelle de la volonté <sup>4</sup>, il ne lui donne aucune détermination ; lorsqu'il note que le Verbe n'est pas un son de voix, mais vraiment « une force proférée dans la substance du Père <sup>5</sup> », « une force divine émise de Dieu <sup>6</sup> » « une substance avant

et ideo duos faceret deos. si non genitus esset, collatus cum eo qui genitus non esset, et aequales inventi, duos deos merito reddidissent non geniti ; atque ideo duos Christus reddidisset deos, si sine origine esset ut pater, inventus et ipse principium omnium ut pater, duo faciens principia, duos ostendisset nobis consequenter et deos. aut si ipse filius non esset, sed pater generans de se alterum filium, merito collatus cum patre et tantus denotatus, duos patres effecisset, et ideo duos approbasset deos. »

<sup>1</sup> Trin. 31 (F 121, 12-15).

<sup>2</sup> Trin. 31 (F 117, 1-6) : « Hic ergo, cum sit genitus a patre, semper est in patre. semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est : nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. semper enim in patre, ne pater non semper sit pater. »

<sup>3</sup> Cf. Tert. Adv. Prax. 7 (Evans 33-35), voir ci-dessus, pp. 77-78.

<sup>4</sup> Cf. Trin. 31 (F 116, 4-5) : « ex quo quando ipse voluit, sermo filius natus est. »

<sup>5</sup> Cf. Trin. 31 (F 116, 5-6) : « qui non in sono percusso aeris, aut tono coactae de visceribus accipitur, sed in substantia prolatae a Deo virtutis accipitur. »

<sup>6</sup> Cf. Trin. 31 (F 112, 8) : « ... vis divinitatis emissa... »

la constitution du monde <sup>1</sup> », son intention n'est pas de montrer, comme Tatien <sup>2</sup>, que le Verbe est source de la création, mais, dans la ligne de sa polémique antimodaliste, il veut simplement marquer que le Verbe divin est quelqu'un de très réel et distinct du Père <sup>3</sup>. Il a réussi de libérer la génération de tout lien à l'œuvre créatrice. Après cette génération, Novatien parle de la procession de ce même Verbe. Il écrit : « il procéda (*processit*) du Père quand le Père l'a voulu : et celui qui fut dans le Père (*in Patre*), fut ensuite avec le Père (*cum Patre*), parce qu'il procède de lui, c'est-à-dire cette substance divine, dont le nom est Verbe, par qui toutes choses sont faites et sans qui rien n'a été fait <sup>4</sup>. » Cette procession ne semble pas signifier la même chose que la génération. Remarquons qu'elle est liée à la création : le Verbe qui procède est le Verbe créateur, il procède en vue de créer <sup>5</sup>, la volonté dont il procède est une volonté créatrice. Et ici, dans ce contexte de procession, Novatien dira que le Verbe n'est pas proféré en vain mais en vue de la création <sup>6</sup>. Chez lui, *gignere* et *procedere* ne sont pas synonymes. *Procedere* comporte un lien au temps, à la création, que n'a pas *gignere* qui se rapporte à la génération éternelle <sup>7</sup>. De plus, la procession suppose la génération :

<sup>1</sup> Cf. Trin. 16 (F 57, 19) : « ... in substantia fuit Christus ante mundi institutionem. »

<sup>2</sup> Cf. Tat. Ad. Graec. 5 (Otto VI, 26 B) : « Par la volonté de sa simplicité sort de lui le Verbe, et le Verbe qui ne s'en alla pas dans le vide est la première œuvre du Père. »

<sup>3</sup> Cf. M. KRIEBEL, Studien zur... Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian, pp. 56; 101 ; également, W. Yorke FAUSSET, Novatian's treatise on the Trinity, Cambridge 1909, p. 116, n. 6.

<sup>4</sup> Trin. 31 (F 118, 5-9) : « hic ergo quando pater voluit, processit ex patre : et qui in patre fuit, quia ex patre fuit, cum patre postmodum fuit, quia ex patre processit, substantia scilicet illa divina, cuius nomen est verbum, per quod facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil. »

<sup>5</sup> Cf. Trin. 31 (F 118, 11).

<sup>6</sup> Cf. Trin. 31 (F 116, 5-7).

<sup>7</sup> Pour exprimer la génération et la procession, Novatien emploie les termes suivants : *gignere*, *generare*, *nasci*, *proferre*, *emittere*, *procedere*. *Gignere*, lorsqu'il se rapporte à la génération éternelle du Fils, n'a jamais de lien à la création, cf. : Trin. 22 (F 81, 8); 31 (F 117, 1 ; 119, 7 ; 120, 3 ; 121, 12). Une seule fois, il est employé pour dire que Dieu a engendré le Fils comme Seigneur, mais ce n'est pas un passage typique, cf. Trin. 31 (F 123, 1). En dehors de ce contexte, ce terme est employé pour exprimer un simple devenir, voir par ex. Trin. 4 (F 15, 2) ; 2 (F 9, 18) ; pour l'incarnation : 11 (F 38, 9) ; 24 (F 87, 14). *Generare* n'est pas un terme technique chez Novatien ; il l'emploie cependant comme synonyme de *gignere*, cf. Trin. 11 (F 36, 6) ; 18 (F 66, 22) ; 31 (F 118, 13). *Emittere* est employé une fois, et se rapporte à la génération éternelle, cf. Trin. 31 (F 122, 8). *Procedere*, quand il est pris techniquement, est toujours employé avec un lien à la création, cf. Trin. 15 (F 50, 12 - 21, 1. 52, 21) ; 21 (F 77, 11) ; 31 (F 118, 6. 7 ; 119, 1. 2). En dehors de cela, Novatien l'emploie aussi

celui qui était dans le Père par la génération est maintenant, du fait de sa procession, avec lui parce qu'il va entreprendre l'œuvre créatrice et qu'ainsi sa personnalité se manifeste. La procession suppose la divinité de celui qui procède, divinité éternellement reçue par la génération. A propos de Jo. 8, 42 : *ego ex Deo prodii et veni*, Novatien écrit : « C'est donc un Dieu qui procède de Dieu, car le Verbe qui procède est Dieu qui procède de Dieu <sup>1</sup>. » Celui qui procède est déjà constitué comme Dieu parce qu'engendré du Père. A plusieurs reprises, Novatien relève que le Verbe est déjà Dieu avant la constitution du monde <sup>2</sup>. Il y a d'abord en Dieu quelque chose d'éternel qui est la génération du Verbe, puis ce Verbe procède du Père en vue de la création, mais avant la procession, le sujet de la procession est déjà présent dans le Père. La procession ne semble être que le fait qui détermine le Fils à passer à l'œuvre créatrice et qui suppose la génération éternelle. On comprend alors le texte dont nous sommes partis : « Il est donc Dieu, mais engendré dans ce but pour être Dieu. Il est aussi Seigneur, mais né du Père pour être Seigneur <sup>3</sup>. » A la génération, il se passe que le Fils est constitué Dieu et cela est éternel ; Seigneur, il le devient par sa procession, c'est-à-dire quand il va créer <sup>4</sup>. Novatien est ici à un point d'arrivée, il essaie

dans le sens de créer, voir par exemple : Trin. 3 (F 10, 2); 6 (F 21, 14). Entre ces deux lignes marquées par *gignere* et *procedere*, nous rencontrons les termes *nasci* et *proferre*, pris tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre. Pour *nasci*, dans le sens de génération éternelle, cf. Trin. 31 (F 116, 5; 117, 2; 118, 3-5; 119, 5; 121, 7-10); voir aussi 15 (F 52, 20) et le composé *innatus* pour qualifier le Père inengendré, cf. 31 (F 117, 2; 119, 5; 120, 3; 121, 6); dans le sens de *procedere*, voir : Trin. 31 (F 121, 13). En dehors de ces cas, il est pris pour toute créature qui arrive à l'existence, cf. Trin. 4 (F 15, 1); 5 (F 18, 10); 15 (F 51, 8); pour le Christ né de Marie : 11 (F 38, 8); 22 (F 82, 6. 7. 10. 12). La même constatation peut être faite pour le substantif *nativitas*. *Proferre* est plutôt pris dans le sens de *procedere*, ainsi : Trin. 15 (F 50, 17); 22 (F 81, 9), mais aussi dans celui de *gignere* : Trin. 31 (F 116, 6). En dehors de ces cas, il signifie : dire ; cf. Trin. 5 (F 17, 18); 7 (F 23, 18); 20 (F 74, 2); 27 (F 98, 13).

Barbel et d'Alès mettent une distinction entre naissance et génération, cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, p. 93, n. 190 ; Ad. d'ALÈS, *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, pp. 123. Voir aussi M. KRIEBEL *Studien zur... Trinitätslehre*, pp. 57-59.

<sup>1</sup> Trin. 15 (F 50, 20 - 51, 1).

<sup>2</sup> Cf. Trin. 11 (F 38, 2, 8, 11); 13 (F 44, 7; 45, 1-15); 14 (F 48, 6-10); 16 (F 57, 1-58, 12); 17 (F 59, 2-16); 31 (F 119, 1-2).

<sup>3</sup> Voir p. 107, n. 1.

<sup>4</sup> Cf. Trin. 22 (F 81, 6-9) : « Hoc ipsum tamen a patre proprio consecutus, ut omnium et deus esset, et dominus esset, et deus ad formam dei patris ex ipso genitus atque prolatus. » Dans ce texte, « genitus » est à rapporter à « deus », et « prolatus » à « dominus » : Le Verbe est engendré comme Dieu, tandis qu'il procède comme Seigneur. Voir aussi Trin. 31 (F 121, 12-13); 15 (F 52, 17-21).

de faire la synthèse entre l'héritage des Apologistes et les apports nouveaux de Tertullien et d'Hippolyte. Des premiers, il conserve toujours cette mentalité subordinationniste — ce que nous verrons mieux encore plus loin — et le fait d'une procession liée à la création. Des seconds, il prend cette distinction entre une première génération éternelle et une seconde liée au temps, il poursuit leurs efforts et mieux qu'eux parvient à dégager la génération éternelle de tout lien — même idéal — à la création et à montrer que le rapport de Père à Fils est éternel et nécessaire.

Ce qui nous intéresse le plus, c'est que cette génération éternelle est présentée comme la source de toutes les déterminations subséquentes. C'est parce qu'il est engendré comme Fils que le Verbe procède comme Créateur et qu'il est destiné à devenir le messager du Père. Nous le remarquons mieux encore dans le texte suivant : « Tout ce qu'il est, il ne l'est pas de lui-même (*ex se*), parce qu'il n'est pas inengendré (*innatus*) mais il est du (*ex*) Père, car il est engendré. Qu'il soit Force, Vertu, Sagesse, Lumière, Fils et tout ce qu'il peut être de semblable, du fait qu'il n'est pas d'ailleurs que du Père — comme nous l'avons déjà dit plus haut, devant son origine à son Père — il n'a pas pu faire une discorde par le nombre de deux dieux, celui qui en naissant a contracté son origine de celui qui est le Dieu unique <sup>1</sup>. » Le Dieu unique, c'est le Père ; cette unité ne peut être altérée par le Fils, parce que tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, il le tient du Père, étant engendré par lui. Sur le fait premier de la génération — et par elle <sup>2</sup> — se greffe tout ce qui suit : la réception de la toute-puissance <sup>3</sup>, la procession comme créateur, la mission comme ange dans les théophanies et comme homme dans l'incarnation. C'est un point qui devient de plus en plus clair : la mission du Verbe suppose la génération éternelle.

Plus exactement encore, nous pouvons affirmer que, selon Novatien, le Fils est envoyé parce qu'il est engendré par le Père comme inférieur à lui. Mieux que jamais nous remarquons combien le problème des missions divines est solidaire de la position prise dans celui de la génération du Verbe. Or, si notre auteur a bien souligné la nécessité éternelle

<sup>1</sup> Trin. 31 (F 120, 2-10) : « nunc autem quidquid est, non ex se est, quia nec innatus est, sed ex patre est, quia genitus est. Sive dum verbum est, sive dum virtus est, sive dum sapientia est, sive dum lux est, sive dum filius est, et quidquid horum est, dum non aliunde est, quam, sicut diximus iam superius, ex patre, patri suo originem suam debens, discordiam divinitatis ex numero duorum deorum facere non potuit, qui ex illo, qui est deus, originem nascendo contraxit. »

<sup>2</sup> Cf. Trin. 31 (F 122, 2).

<sup>3</sup> Cf. Trin. 11 (F 35, 10 - 36, 4) ; 20 (F 75, 10-19) ; 26 (F 96, 8-16).

de cette génération et l'a ainsi nettement distinguée de la mission temporelle, il n'est pas parvenu à se libérer de la mentalité subordinationnienne plus ou moins commune à tous ses prédécesseurs ; elle s'exprime même chez lui avec plus de conséquence et de clarté. Il est nécessaire, dit-il du Fils, « qu'il soit plus petit, du fait qu'il se sait être en lui, ayant une origine parce qu'il naît ; et, bien qu'il ait une origine par laquelle il naît, il est, en quelque sorte, par le Père, proche (de lui) dans sa naissance, du fait qu'il naît du Père qui seul n'a pas d'origine <sup>1</sup> ». Le Fils, bien qu'il ait une origine, est tout de même proche du Père, cette phrase est significative. Dans sa polémique antimodaliste, Novatien veut faire ressortir la distinction qui existe entre le Père et le Fils. Cette distinction culmine dans le fait que le Fils a une origine et que le Père n'en a pas. Cette distinction cependant ne détruit pas la divinité du Fils, il reste proche du Père. Cette proximité signifie qu'il est Dieu comme le Père, étant engendré par lui pour être Dieu. Mais ce n'est qu'une proximité et ce terme indique bien que la distinction entre le Père et le Fils est telle que le Père est plus grand que le Fils. Le fait même d'avoir une origine dans le Père implique une subordination au Père et ainsi apparaît d'autant mieux leur distinction réelle. La divinité du Fils est une divinité reçue, transmise (*porrecta, tradita*) <sup>2</sup>. Sur ce point se greffe précisément toute l'activité du Fils. Cette provenance du Père marque une infériorité originelle qui explique que le Fils soit susceptible d'être vu et compris <sup>3</sup>, d'être envoyé comme messenger dans le monde créé par lui <sup>4</sup>. C'est pourquoi la soumission qu'il témoigne à son Père dans sa vie incarnée n'est que l'expression de la conscience que le Fils a de tenir son origine du Père <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Trin. 31 (F 118, 1-5) : « ... necesse est... ; simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem ; quia nascitur, et per patrem quodam modo, quamvis originem habet, qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur. »

<sup>2</sup> Cf. Trin. 31 (F 122, 8-11) ; 27 (F 96, 12).

<sup>3</sup> Cf. Trin. 31 (F 119, 16 - 120, 2).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 31 (F 121, 14-15).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 22 (F 81, 10-13) : « quamvis se ex deo patre deum esse meminisset, nunquam se deo patri aut comparavit aut contulit, memor se esse ex suo patre, et hoc ipsum quod est habere se, quia pater dedisset. » Novatien est tenu d'insister d'autant plus sur l'unité morale qu'il n'a pas su sauvegarder une parfaite consubstantialité entre Père et Fils. Voir aussi le commentaire de : « Ego et pater unum sumus ». Trin. 27 (F 98, 7 - 99, 2) ; cf. Trin. 11 (F 38, 13-16) ; 13 (F 45, 9-15) ; 14 (F 46, 17-20) ; 15 (F 50, 17) ; 16 (F 58, 14) ; 17 (F 59, 17 - 60, 6) ; 26 (F 26, 6-10) ; 31 (F 113, 5 ; 120, 15 - 121, 2).

## 2. Les missions du Saint-Esprit

Là aussi nous saisissons chez Novatien un aboutissement. Une remarque préliminaire s'impose. Ce qui contribue à rendre son exposé plus clair, c'est l'abandon de la notion d'Esprit pour exprimer la divinité. Notion qui rendait délicate chez ses prédécesseurs l'attribution certaine à la Troisième Personne des actions posées par l'Esprit. Novatien a une notion de la divinité beaucoup plus pure que Tertullien. Il n'est pas influencé comme lui par la philosophie stoïcienne matérialiste<sup>1</sup>. Le plan de son ouvrage annonce une pensée synthétique. Il consacre à chaque Personne de la Trinité une partie de son livre. Il est vrai qu'il ne réserve à l'Esprit Saint qu'un seul chapitre, mais cela provient des nécessités de la polémique dont le sujet débattu était le Christ. On sent le progrès dont il est le témoin dans l'aisance avec laquelle il parle de l'Esprit, il n'y a qu'à voir par exemple<sup>2</sup> comment il applique à la Personne de l'Esprit Saint certains textes de saint Paul. Le parallélisme entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint atteint chez lui une plus grande netteté ; qu'on compare, pour s'en rendre compte, les phrases introduisant les parties consacrées à chaque Personne<sup>3</sup>.

Ceci dit, il faut cependant constater qu'il est moins clair que Tertullien quant à l'origine de l'Esprit Saint, mais sa manière de parler suppose la même ligne de pensée, et là encore nous pouvons relever un climat subordinationnisme plus prononcé parce que mieux exprimé. Comme le Fils est inférieur au Père, l'Esprit est subordonné au Fils. Novatien se sert de ce fait comme d'une preuve de la divinité du Christ<sup>4</sup>. « S'il reçoit du Christ ce qu'il annonce, écrit-il, le Christ est donc déjà plus grand que le Paraclet : parce que le Paraclet ne recevrait rien du Christ s'il n'était pas inférieur au Christ. Mais le Paraclet inférieur au Christ prouve aussi par le fait même que le Christ est Dieu, de qui il reçoit ce qu'il annonce ; quel grand témoignage de la divinité pour le Christ que le Paraclet trouvé plus petit que lui, donne aux autres ce qu'il prend de lui<sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> Il admet comme le stoïcisme que l'esprit est une réalité matérielle, cf. Trin. 7 (F 23, 12); 8 (F 27, 5). Mais lorsqu'il dit que Dieu est esprit, il souligne l'insuffisance de ce terme, cf. Trin. 7 (F 23, 1-20; 22, 7-9). Voir à ce sujet, M. KRIEBEL, Studien zur... Trinitätslehre... p. 85.

<sup>2</sup> Cf. Trin. 29 (F 110, 9-17), citation de 1 Cor. 2, 12; 7, 40; 12, 3; 14, 32; 1 Tim. 4, 1.

<sup>3</sup> Cf. Trin. 1 (F 1, 1 - 2, 1); 9 (F 28, 4 sq.); 29 (F 105, 10 sq.); 30 (F 111, 10 sq.).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 16 (F 55, 1 - 56, 4).

<sup>5</sup> Trin. 16 (F 55, 11 - 56, 1): « Sed si a Christo accepit quae nuntiet maior ergo iam paraclito Christus est : quoniam nec paraclitus a Christo acciperet, nisi minor Christo esset. minor autem Christo paraclitus Christum etiam deum esse hoc ipso



C'est la première fois que, dans ce contexte de subordination, on cite Jo. 16, 14. L'exégèse qu'il en fait suppose l'Esprit en tout cas supérieur aux hommes. Sa divinité ne ressort pas directement de ce texte, mais de tout le plan du livre ainsi que de l'activité salvatrice qui lui est attribuée. Cet Esprit est inférieur au Christ puisqu'il reçoit quelque chose de lui, le Christ par contre ne peut pas être simplement un homme puisqu'il donne quelque chose à l'Esprit. Cette dépendance laisse soupçonner que le Christ est la source de l'Esprit Saint. Novatien l'appelle d'ailleurs ainsi à propos du baptême du Christ au Jourdain <sup>1</sup>.

Parce qu'il procède du Fils l'Esprit est également envoyé par lui en ce monde. Son activité n'est pas restreinte au Nouveau Testament. L'Esprit donné par le Christ n'est pas un Esprit nouveau, mais il est nouvellement donné <sup>2</sup>. Le même Esprit « dans les prophètes accusait le peuple et dans les apôtres accorde la vocation aux gentils <sup>3</sup> ». La nouveauté ne consiste pas dans l'être de l'Esprit, mais dans les offices divers qu'il accomplit sous l'une et l'autre loi <sup>4</sup> et dans la manière dont il est donné : autrefois, cette donation était momentanée, maintenant durable ; elle se signale encore par une intériorisation plus constante (*non semper in illis — in illis semper*) et par une effusion plus totale et plus généreuse <sup>5</sup>. L'activité de l'Esprit qui sous la nouvelle loi sera décrite comme une mission véritable, laisse penser que celle de l'Ancien Testament l'était aussi. Novatien ne s'attarde pas à la décrire, elle consistait principalement dans l'inspiration des prophètes <sup>6</sup>.

A partir du Christ s'explique le changement dans la plénitude du don de l'Esprit. Avant lui l'Esprit était promis, maintenant il est donné, Novatien oppose l'*effundam* de Joël 2, 29 à l'*accipite* de Jo. 20, 22-23 <sup>7</sup>. Avec lui commence le temps opportun <sup>8</sup>. Cet Esprit descend sur lui sous forme de colombe. Il a été envoyé sur lui et donné dans toute sa plénitude,

probat, a quo accepit quae nuntiat ; ut testimonium Christo divinitatis grande sit, dum minor Christo paraclitus repertus ab illo sumit quae ceteris tradit. »

<sup>1</sup> Cf. Trin. 29 (F 108, 10) : « ... Totius sancti spiritus in Christo fonte remanente. »

<sup>2</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 8-9.)

<sup>3</sup> Trin. 29 (F 106, 9-13).

<sup>4</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 14-21).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 20 - 107,3) : « unus ergo et idem spiritus, qui in prophetis et apostolis ; nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper. ceterum ibi, non ut semper in illis inesset, hic ut in illis semper maneret : et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus ; ibi parce datus, hic large commodatus... »

<sup>6</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 9. 21).

<sup>7</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 2-6).

<sup>8</sup> Cf. Trin. 29 (F 105, 12 - 106, 1).

comme l'ont annoncé les prophètes<sup>1</sup>. Seul en lui il reste et habite dans la totalité du don, afin que les autres hommes puissent y participer, par la distribution qu'en fera le Christ<sup>2</sup>. La résurrection du Christ est présentée comme une condition de ce don<sup>3</sup>. Il le leur promet comme Paraclet, défenseur et tuteur<sup>4</sup>, comme Esprit de vérité<sup>5</sup>.

Promis à l'Eglise, c'est à elle qu'il est donné<sup>6</sup>. L'Esprit orne l'épouse du Christ<sup>7</sup> par la multiplicité des charismes : don de prophétie, d'enseignement, de langue, de miracle, de discernement des esprits, de gouvernement, de conseil<sup>8</sup>. Il est pour elle comme pour les disciples, Esprit de vérité et Paraclet, ainsi que le principe de sainteté : « il fait l'Eglise du Seigneur partout et en tout parfaite et consommée<sup>9</sup>. »

Ce don n'atteint pas une Eglise *in abstracto*, mais ses membres. Il est à l'intérieur d'eux, ce qui est une marque distinctive de son don sous la loi nouvelle<sup>10</sup>. Ce don les atteint au baptême. « C'est lui qui opère de l'eau la deuxième nativité, sème en quelque sorte d'une race divine et qui est la consécration de la nativité céleste, gage de l'héritage promis et comme le *chirographum* du salut éternel<sup>11</sup>. » Non seulement il régénère le chrétien, mais est en lui l'assurance du salut éternel. Il fait de lui le temple de Dieu<sup>12</sup>. Lui-même habite dans ce temple, car il a été donné pour habiter dans nos corps<sup>13</sup>. Il y exerce sa fonction de Paraclet, c'est-à-dire d'avocat et de défenseur, de sanctificateur<sup>14</sup>. Il est, en effet, source de vie morale : il prépare les corps à l'immortalité en les habituant à vivre en sa compagnie. Il y a une communion<sup>15</sup> entre lui et l'homme, Novatien emploie des termes forts, *misceri, sociari*.

<sup>1</sup> Cf. Trin. 29 (F 108, 5 - 109, 3).

<sup>2</sup> Cf. Trin. 29 (F 108, 9-12) ; 8 (F 24, 22 - 25, 1).

<sup>3</sup> Cf. Trin. 29 (F 107, 3-11) : « ... nec tamen ante resurrectionem domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus... »

<sup>4</sup> Cf. Trin. 29 (F 107, 11-14).

<sup>5</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 7-8).

<sup>6</sup> Cf. Trin. 29 (F 105, 12 - 106, 1).

<sup>7</sup> Cf. Trin. 29 (F 107, 24) : « ... dona, quae hic idem spiritus ecclesiae Christi sponsae quasi quaedam ornamenta distribuit et dirigit. »

<sup>8</sup> Cf. Trin. 29 (F 107, 15 - 108, 3).

<sup>9</sup> Trin. 29 (F 108, 3-4).

<sup>10</sup> Cf. Trin. 29 (F 106, 22 - 107, 1).

<sup>11</sup> Trin. 29 (F 109, 4-6).

<sup>12</sup> Cf. Trin. 29 (F 109, 7-8).

<sup>13</sup> Cf. Trin. 29 (F 109, 10).

<sup>14</sup> Cf. Trin. 29 (F 109, 9-11).

<sup>15</sup> Cf. Trin. 29 (F 109, 10 - 110, 1) : « ... dum illa in se assuefacit cum caelesti virtute misceri, et cum spiritus sancti divina aeternitati sociari... »

Il tempère les désirs de la chair et s'oppose aux vices<sup>1</sup>. Il est aussi Esprit de vérité: c'est lui qui rejette les sectes et lutte contre les hérétiques, c'est lui le défenseur des Evangiles<sup>2</sup>. Il est en eux principe de force, de pureté de vie et de doctrine.

Nous devons dire en conclusion que Novatien engage le problème des missions dans une voie encore plus nettement subordinationnienne que ses prédécesseurs. C'est chez lui que l'on constate le plus clairement qu'une mission suppose d'une part que l'envoyé procède de l'envoyant et que, d'autre part, par cette procession même il est inférieur à lui. Ainsi, c'est parce que le Fils est engendré comme inférieur au Père qu'il est envoyé par lui dans le monde. De même, c'est parce que l'Esprit Saint procède du Fils et qu'il lui est subordonné qu'il peut être envoyé par le Fils.

#### IV. Saint Cyprien

Il n'y a pas lieu de s'attarder à cet auteur engagé tout entier sur le plan pratique de la vie chrétienne. Le problème des missions divines, lorsqu'il est touché, reste situé en un climat subordinationnien.

Le Verbe, engendré par Dieu comme Créateur<sup>3</sup>, est envoyé par le Père dans le monde pour sauver l'humanité. Il apparaît dans les théophanies de l'Ancien Testament. Il est l'ange qui appelle Abraham, qui apparaît à Jacob, la colonne de nuée ou de feu qui marche devant Israël<sup>4</sup>. Il exerce le jugement sur Sodome et Gomorrhe<sup>5</sup>. Il est avec les trois jeunes hommes dans la fournaise<sup>6</sup>. Ce terme d'ange montre qu'il regarde les théophanies comme de véritables missions: l'ange est un messager de Dieu et le Verbe vient de Dieu en ce monde<sup>7</sup>. Ce terme

<sup>1</sup> Cf. Trin. 29 (F 110, 1-6).

<sup>2</sup> Cf. Trin. 29 (F 110, 6-8; 111, 5-7).

<sup>3</sup> S. Cyprien ne raisonne pas sur la génération du Verbe. Les textes qu'il choisit pour prouver la divinité du Christ montrent qu'il se meut dans le climat de pensée de ses prédécesseurs. C'est surtout Prov. 8, 22 sq. et Eccli. 24, 3-6 cf. Test. II, 1 (CSEL Cypr I, 62-64). Le Christ est *Sagesse*, cf. Test. II, 1 (CSEL Cypr I, 62-64); De Unit. 1 (CSEL Cypr I, 209, 6-9); 21 (CSEL Cypr I, 229, 8); Quod idol. 11 (CSEL Cypr I, 28, 8 sq.); *Vertu*, cf. Test. II, 1 (CSEL Cypr I, 63, 20-64, 4); Quod idol. 11 (CSEL Cypr I, 28, 8); *Verbe* (sermo), cf. Test. II, 3 (CSEL Cypr I, 64, 65). Voir Ad. d'ALÈS, La théologie de saint Cyprien, Paris 1922, pp. 1-11.

<sup>4</sup> Cf. Test. II, 5 (CSEL Cypr I, 67, 6-16).

<sup>5</sup> Cf. Test. III, 33 (CSEL Cypr I, 146, 15-17).

<sup>6</sup> Cf. Ep. 6, 3 (CSEL Cypr II, 483, 7); De Unit. 12 (CSEL Cypr I, 221, 6 sq.).

<sup>7</sup> Cf. Test. II, 5 (CSEL Cypr I, 67-68).

n'indique nullement la nature du Verbe, au contraire, le Fils est Ange et Dieu, ange par fonction et Dieu par nature. Cyprien a six chapitres pour prouver la divinité du Christ<sup>1</sup>.

L'incarnation couronne les théophanies, pendant vingt chapitres notre auteur s'attarde à montrer que le Christ a réalisé les prophéties anciennes<sup>2</sup>. Le Père nous envoie son Fils pour faire de nous ses fils. Le Verbe opère lui-même son incarnation, Cyprien interprète Lc. 1, 35 comme la plupart de ses devanciers. « Il est la Puissance de Dieu, écrit-il du Verbe, il est la Raison. Il est sa Sagesse et sa Gloire : il est celui qui descend sur la Vierge, l'Esprit Saint se revêt de la chair, Dieu se mélange à l'homme. Il est notre Dieu, il est le Christ qui, médiateur des deux, se revêt de l'homme qu'il conduit au Père. Qu'il soit homme, le Christ a voulu l'être afin que l'homme puisse lui aussi être ce qu'est le Christ<sup>3</sup>. » Il n'y a pas là confusion entre la personne de l'Esprit Saint et celle du Fils. C'est un usage fréquent dans la théologie antinichéenne de désigner la divinité par le terme *Spiritus*. Cyprien veut montrer que celui qui s'incarne est Dieu et que son but est de diviniser l'homme.

Il est intéressant de relever que, pour la première fois, nous constatons l'attribution de certaines théophanies à la personne de l'Esprit Saint. Il donne même à un chapitre le titre suivant : « *Spiritum Sanctum in igne frequenter apparuisse*<sup>4</sup>. » Il le prouve par des textes où Dieu apparaît soit comme une flamme sur le mont Sinaï ou à Horeb dans le buisson ardent, soit comme feu divin venant consumer les sacrifices<sup>5</sup>. Dans le même contexte, il relate la théophanie de la Pentecôte, la descente de l'Esprit sur les Apôtres sous forme de langues de feu, ce qui montre qu'il s'agit de la troisième Personne de la Trinité. Parallèlement au Fils, Cyprien lui donne le titre d'ange en lui rapportant le texte d'Ex. 3, 2 : *In flamma ignis adparuit angelus Domini de rubo*. Comme le Verbe, l'Esprit est un envoyé de Dieu, et comme celles du Verbe les théophanies anciennes prépareraient sa donation totale dans le Nouveau Testament.

<sup>1</sup> Cf. Test. II, 1-6 (CSEL Cypr I, 62-67).

<sup>2</sup> Cf. Test. II, 7-26 (CSEL Cypr I, 71-93) ; voir aussi Quod Idol. 11 (CSEL Cypr I, 28, 5-7) : « Cujus igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister sermo et filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes (retro) inluminator et deductor humani generis praedicatur. »

<sup>3</sup> Quod idol. 11 (CSEL Cypr I, 28, 8-13) : « Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria : hic in virginem delabitur, carnem Spiritus Sanctus induitur, Deus cum homine miscetur... »

<sup>4</sup> Test. III, 101 (CSEL Cypr I, 179, 3).

<sup>5</sup> Test. III, 101 (CSEL Cypr I, 179, 3-13), Cyprien cite Ex. 19, 18 ; 3, 2 ; Act. 2, 2 sq.

C'est probablement la théophanie de la Pentecôte qui l'a amené à identifier le sujet de ces théophanies du feu avec l'Esprit Saint. De plus, cette mise en rapport du feu et de l'Esprit était ancienne puisque saint Justin signale, à propos du baptême du Christ, que, lorsque l'Esprit descendit sur lui comme une colombe, du feu s'alluma dans le Jourdain. Or, on connaissait ce détail du temps de Cyprien, puisque l'auteur du *De Rebaptismate* le cite <sup>1</sup>. L'Esprit Saint est envoyé sur le Christ comme une colombe, signe de la paix qu'il vint apporter <sup>2</sup>. Avant d'envoyer les Apôtres dans le monde avec l'ordre de baptiser les hommes au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le Christ envoie sur eux l'Esprit Saint, car la possession de l'Esprit restera pour toujours la condition essentielle pour la validité des sacrements : c'est son argument de base dans les luttes baptismales qu'il eut à soutenir contre le Pape Etienne <sup>3</sup>.

Le Fils et l'Esprit Saint sont donc sujets de mission, mais non le Père. Citant Jo. 17, 3 : *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum et verum Deum et quem misisti Jesum Christum*, il souligne cette distinction : « Ainsi donc, écrit-il, d'après le témoignage et la déclaration du Christ lui-même, on doit d'abord connaître le Père, qui a envoyé, puis le Christ, qui a été envoyé <sup>4</sup>. » Le Père envoie tandis que le Fils est envoyé. Cyprien partage ici la pensée de ses prédécesseurs quant à l'impossibilité du Père à être envoyé. Il dit ailleurs à propos de la transcendance du Père qu'il « ne peut être vu, étant plus clair que la vue, ni saisi, étant plus pur que le toucher, ni estimé, étant plus grand que l'intelligence <sup>5</sup> ». On retrouve donc chez lui cette mentalité traditionnelle, la mission suppose l'infériorité de l'envoyé par rapport à celui qui l'envoie. Il dit en effet dans une lettre concernant cette même question baptismale : « Celui qui peut, en recevant le baptême des hérétiques, revêtir le Christ,

<sup>1</sup> Cf. Justin Dial. 88, 3 (Archam II, 72) ; De Rebapt. 17 (CSEL Cypr III, 90, 20-25). Pour cette question, voir ARCHAMBAULT, Justin, Dialogue avec Tryphon, Paris 1902, T. II, pp. 73-74, n. 3. Cet auteur cite encore d'autres témoins de ce trait : Tatien, les manuscrits latins a et g<sup>1</sup> et Mt., l'Evangile des Ebionites, les Oracles Sybillins.

<sup>2</sup> Cf. De Unit. 9 (CSEL Cypr I, 217, 18 sq.).

<sup>3</sup> Les hérétiques n'ont pas l'Esprit Saint, ils ne peuvent donc pas le donner : cf. Ep. 69, 10 (CSEL Cypr II, 758, 19 - 759, 18) ; Ep. 73, 18 (CSEL Cypr II, 791, 16-792, 18) ; Ep. 74, 5 (CSEL Cypr II, 803, 5-24) 74, 7 (CSEL Cypr II, 804, 15-24) ; n'ayant pas l'Esprit, ils ne peuvent sanctifier l'eau baptismale, cf. Ep. 70, 2 (CSEL Cypr II, 767, 20 - 768, 4). Sans l'Esprit, l'oblation eucharistique n'est pas valide : cf. Ep. 65, 4 (CSEL Cypr II, 725, 1-2).

<sup>4</sup> Ep. 73, 17 (CSEL Cypr II, 790, 24 - 791, 1).

<sup>5</sup> Quod. idol. 9 (CSEL Cypr I, 26-9 - 27, 5).

peut à bien plus forte raison recevoir le Saint-Esprit que le Christ a envoyé. Aussi bien pour que celui qui a été baptisé en dehors ait pu revêtir le Christ sans recevoir le Saint-Esprit, il faudra que celui qui est envoyé soit plus grand que celui qui l'envoie, sans compter d'ailleurs que le Christ ne saurait être revêtu sans l'Esprit, ni l'Esprit séparé du Christ <sup>1</sup> ! » Pour comprendre l'argumentation, il faut savoir que le Pape Etienne n'exigeait pour la réception des hérétiques dans l'Eglise que l'imposition des mains que Cyprien interprète comme le rite de la Confirmation qui donne l'Esprit Saint <sup>2</sup>. Il veut alors faire dire à Etienne que les hérétiques n'ont pas reçu l'Esprit Saint alors qu'ils ont reçu un véritable baptême, c'est-à-dire sont revêtus du Christ. Cela même lui paraît absurde. Selon sa logique, il est plus difficile de recevoir ce qui est plus grand que ce qui est plus petit, or tel est le Christ en face de l'Esprit puisque c'est par lui que l'Esprit est envoyé. C'est donc absurde de prétendre qu'on puisse revêtir le Christ sans l'Esprit. Pour Cyprien cela va de soi, qui dit mission dit nécessairement subordination, infériorité de celui qui est envoyé par rapport à celui qui envoie.

Il faut dire encore un mot de l'habitation du Christ et de l'Esprit dans le chrétien. Cette habitation découle du baptême. Cyprien cite Gal. 3, 27 : *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis* <sup>3</sup>. De plus, revêtir le Christ suppose le revêtement de l'Esprit Saint, car l'un ne va pas sans l'autre <sup>4</sup>. Ces principes lui tiennent à cœur et lorsqu'il est devant des frères qui souffrent, il sait en tirer les conclusions pratiques et trouve d'admirables accents pour consoler les confesseurs de la foi et leur offrir l'obole généreuse qu'exige cette unité du Christ et des chrétiens. « Ce sont des temples de Dieu qui sont captifs, écrit-il. » Dès lors, on ne peut pas « souffrir que par notre négligence et notre indiffé-

<sup>1</sup> Ep. 74, 5 (CSEL Cypr II, 803, 11-16) : « Qui potest apud haereticos baptizatus Christum induere, multo magis Spiritum Sanctum quem Christus misit accipere. Ceterum maior erit mittente qui missus est, ut incipiat foris baptizatus Christum quidem induisse sed sanctum spiritum non potuisse percipere, quasi possit sine spiritu Christus indui aut a Christo spiritus separari. »

<sup>2</sup> Saint Cyprien distingue nettement les sacrements de baptême et de confirmation. Il part du texte des Act. 8, 44, cf. Ep. 79, 9 (CSEL Cypr II, 784, 23 - 785, 16). Mais quant à leurs effets, ce n'est pas si net ; le baptême donne l'Esprit Saint, comme la confirmation : cf. Ep. 63, 8 (CSEL Cypr II, 707, 6) ; 69, 10 (CSEL Cypr II, 759, 7-10) ; 69, 11 (CSEL Cypr II, 759, 11 - 760, 13) ; 70, 1-3 (CSEL Cypr II, 767, 20 - 769, 20) ; 74, 7 (CSEL Cypr II, 804, 15-17). Le baptême donne l'Esprit tout entier, sans mesure : cf. Ep. 69, 13-14 (CSEL Cypr II, 763, 4-9).

<sup>3</sup> Cf. Ep. 74, 5 (CSEL Cypr II, 803, 10) ; Ep. 75, 12 (CSEL Cypr II, 818, 21).

<sup>4</sup> Cf. Ep. 74, 5 (CSEL Cypr II, 803, 15-16).

rence des membres du Christ soient longtemps captifs », mais il faut « travailler de toutes nos forces et en toute hâte à bien mériter du Christ, notre juge, et du Seigneur, notre Dieu ». « Il faut voir le Christ en nos frères captifs, ajoute-t-il encore, et racheter de la captivité celui qui nous a rachetés de la mort . . . <sup>1</sup> » Il faut vraiment, selon Cyprien, parler d'identification du chrétien au Christ dans l'Eglise. De là sa sollicitude extrême pour les martyrs, les pauvres, les souffrants, en eux c'est le Christ qui souffre et combat. Car « il n'est pas disposé à se contenter de regarder ses serviteurs ; il lutte lui-même en nous, lui-même il livre le combat, lui-même au terme de notre « agon » donne tout à la fois et reçoit la couronne <sup>2</sup> ». Saint Cyprien a été très sensible à cette habitation du Christ et de l'Esprit Saint dans l'âme. Cependant, ce ne sont encore que des affirmations, jamais il n'essaie d'esquisser une explication quelconque.

En conclusion, disons que le problème des missions ne reçoit pas de Cyprien d'éclaircissement nouveau. Il continue à le maintenir dans un climat subordination.

<sup>1</sup> Ep. 62, 2 (CSEL Cypr II, 699, 1-21). Voir aussi : Ep. 62, 3 (CSEL Cypr II, 700, 4 sq.), citation de Mt. 25, 36 sq. ; Ep. 63, 13 (CSEL Cypr II, 711, 16 - 712, 10).

<sup>2</sup> Ep. 10, 4 (CSEL Cypr II, 494, 10-12).

## CHAPITRE V

### Les théologiens d'Alexandrie

#### I. Clément d'Alexandrie

##### 1. Les missions visibles

###### *Les théophanies de l'Ancien Testament*

Clément, selon une exégèse traditionnelle, applique au Verbe les théophanies de la Loi ancienne. C'est lui qui parle « en propre personne » à Abraham <sup>1</sup>, qui fait des promesses à Jacob <sup>2</sup>, et lutte avec lui sous la forme d'un homme <sup>3</sup>. Il marche à la tête du peuple hébreux sortant d'Egypte et lui montre le chemin <sup>4</sup>. Clément y voit une préparation de l'incarnation <sup>5</sup>. Entre cette descente ancienne et nouvelle, il y a cependant une distinction à faire. Ces Testaments « sont deux par le nom et par le temps, ayant été conclus par l'économie selon l'âge et le progrès, et ne possèdent pourtant qu'une seule efficence (δυνάμει μία), l'ancien et le nouveau, par l'intermédiaire du Fils, nous viennent du Dieu unique <sup>6</sup> ». Cette distinction va plus loin : « Qui pourrait nous éduquer avec un plus grand amour que lui ? Autrefois le peuple ancien avait un testament ancien, une loi éduquait le peuple avec crainte et le Logos était un ange : par contre au peuple nouveau et jeune un testament nouveau et jeune a été offert et le Logos est devenu chair et la crainte a été changée en amour, et cet ange mystérieux (μυστικώς) Jésus est né <sup>7</sup>. » Clément voit dans les théophanies des deux testaments des missions du même Verbe, mais l'ange d'autrefois prophétisait un rappro-

<sup>1</sup> Cf. Ped. I, 56, 2-3 (GCS 12, 123, 14-22).

<sup>2</sup> Cf. Ped. I, 56, 3-4 (GCS 12, 123, 22-27).

<sup>3</sup> Cf. Ped. I, 57, 1 (GCS 12, 123, 28-32).

<sup>4</sup> Cf. Ped. I, 58, 1 (GCS 12, 124, 15-17).

<sup>5</sup> Ped. II, 75, 2 (GCS 12, 209, 20-23) ; voir aussi Prot. 8, 1-4 (GCS 12, 8, 14 - 9, 10) ; l'ed. I, 88, 3 (GCS 12, 142, 3-7) ; Q. div. salv. 6, 2-3 (GCS 17, 164, 4-9).

<sup>6</sup> Strom. II, 29, 2 (GCS 15, 128, 23-25).

<sup>7</sup> Ped. I, 59-1 (GCS 12, 124, 29 - 125, 3).



chement de l'humanité, une intimité plus grande entre Dieu et l'homme réalisée par la venue du Verbe en chair. Autrefois, il commandait « d'un peu loin » (πόρρωθεν)<sup>1</sup>. Il avait besoin d'une forme d'emprunt, d'un ange, d'un homme, d'un prophète, par l'incarnation il devient lui-même homme<sup>2</sup>.

En tout cela, Clément est fidèle à la théorie traditionnelle. Il lui fait cependant subir quelques transformations par sa conscience de la transcendance du Verbe. « Jamais, écrit-il, il ne quitte son poste d'observation (περιωπής)<sup>3</sup>, il n'est jamais divisé, jamais scindé, jamais il ne passe (μεταβαίνων) d'un lieu à un autre, mais il est partout et toujours et ne peut être circonscrit ; tout entier intelligence, tout entier lumière du Père, tout entier œil, il voit tout, il entend tout, il sait tout...<sup>4</sup> » On reconnaît ici les termes par lesquels saint Justin décrivait la transcendance trop exclusivement réservée au Père<sup>5</sup>, les termes également par lesquels Clément lui-même parle de la transcendance du Père<sup>6</sup>. Le Fils est aussi transcendant que le Père. « Par le fait de son passage ici-bas, il n'était pas divisé (οὐδὲ διεκέκοπτο), comme s'il échangeait un lieu pour un autre (τόπον ἐκ τόπου ἀμεῖβον) et quittait l'un pour gagner l'autre. Mais il était partout (ἦν τὸ πάντῃ), tout à la fois près de son Père et ici-bas : car il était la Puissance du Père<sup>7</sup>. » Comme nous l'avons vu chez Irénée et Tertullien, on s'aperçoit de plus en plus de la faiblesse de l'argumentation des Apologues. Clément n'explique plus comme eux que le Fils apparaît parce que moins transcendant que le Père, mais à la base de son explication nous trouvons la génération éternelle du Verbe. Le Fils jouit de la même transcendance que le Père, son apparition ici-bas ne le rend pas absent chez le Père, ne le coupe pas du Père, parce qu'il reste la Dynamis du Père. Il apparaît parce qu'il reçoit cette dynamis du Père, autrement dit, parce que c'est lui qui est engendré.

Clément cherche une autre explication de certaines théophanies. « Lorsque le Maître tout-puissant de l'univers commença à donner la loi par le Logos et voulut manifester sa puissance à Moïse, il lui apparaît

<sup>1</sup> Cf. Strom. III, 84, 4 (GCS 15, 235, 7) ; VI, 167, 1 (GCS 15, 517, 33-34).

<sup>2</sup> Ped. I, 58, 1 (GCS 12, 124, 13-15) ; cf. Prot. 7-8 (GCS 12, 7, 17 - 9, 10).

<sup>3</sup> Ce terme est appliqué à Dieu dans Prot. 68, 3 (GCS 12, 52, 6) ; c'est un terme platonicien, cf. Politeia 272 e.

<sup>4</sup> Strom. III, 5, 5 (GCS 17, 5, 25 - 6, 2).

<sup>5</sup> Cf. Chap. I, pp. 7 sq.

<sup>6</sup> Cf. Strom. V, 71, 5 (GCS 15, 374, 18-20) ; 78, 3 (GCS 15, 378, 2-4) ; 82, 1-4 (GCS 15, 380, 25 - 381, 13) ; VII, 28, 1 (GCS 17, 20, 18) ; 30, 1 (GCS 17, 22, 6-8).

<sup>7</sup> Exc. Theod. 4, 2 (GCS 17, 106, 18-21).

une vision semblable à Dieu (ὁψις θεοειδής) ayant pris la forme de lumière (φωτὸς μεμορφωμένου) dans le buisson enflammé<sup>1</sup>. » Un peu plus loin il parle de Jacob endormi sur la terre qui reçut la grâce « de voir une vision surhumaine » (τὴν ὁψιν τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἰδεῖν<sup>2</sup>). Dans les deux cas, il s'agit du Logos qui est médiateur de la loi et éducateur de Jacob, mais on pressent déjà comme un effacement de la réalité de la théophanie : Clément parle vaguement d'une forme lumineuse semblable à Dieu puis d'une vision surnaturelle. Dans les Stromates, il exprime nettement un doute. C'est à propos d'Abram dont le nom vient d'être changé en Abraham. « Il regarda le ciel, écrit-il, et y vit soit (εἶτε) le Fils en esprit, comme certains l'expliquent, soit (εἴτε) un ange glorieux (ἐνδοξον), soit (εἴτε) qu'il reconnut d'une autre manière (ἄλλως) que Dieu est supérieur à toute la création et à tout l'ordre qui est en elle...<sup>3</sup> » Dans cette manifestation, il voit donc trois possibilités : soit une apparition personnelle du Fils de Dieu, soit celle d'un ange glorieux différent du Verbe, probablement un des Protocristes, soit autre chose qui reste indéterminé. Le doute de Clément est significatif, il montre qu'il entrevoit que Dieu a d'autres possibilités de se manifester que par une apparition réelle de son Fils. Il l'exprime clairement dans le livre suivant des Stromates à propos de la venue de Dieu sur le mont Sinaï. « Mais, dit-il, au Dieu tout-puissant, il est possible de faire naître dans l'oreille l'impression d'une voix et d'une vision, même lorsqu'il n'y a rien de présent (μηδενὸς ὄντος ὑποκείμενου); il prouve ainsi sa supériorité sur le cours régulier de la nature et conduit ainsi l'âme non encore croyante à la conversion et à l'acceptation de la loi donnée<sup>4</sup>. » C'est là une nouvelle manière d'expliquer les théophanies, Dieu n'est pas lié aux lois de la nature, il est tout-puissant et peut, dans l'esprit de l'homme, créer une apparition, dans son oreille faire naître l'impression d'une voix, sans qu'il y ait d'apparition réelle de la personne même du Verbe. Cette solution, un Alexandrin mieux que personne<sup>5</sup> ne pouvait la fournir, elle trahit manifestement sa source, Philon.

Ce dernier souligne en effet que dans la parole de l'Écriture : Tout le peuple vit la voix, il n'est pas dit : entendit la voix, et explique que la voix de Dieu n'est pas organique comme la nôtre et ne peut être saisie

<sup>1</sup> Ped. II, 75, 1 (GCS 12, 203, 14-17).

<sup>2</sup> Cf. Ped. II, 78, 3 (GCS 12, 205, 18).

<sup>3</sup> Strom. V, 8, 6 (GCS 15, 331, 4-7).

<sup>4</sup> Strom. VI, 34, 1 (GCS 15, 448, 7-11).

<sup>5</sup> Solution cependant préparée par Irénée et Tertullien.

que par l'acuité visuelle de l'Esprit <sup>1</sup>. Dieu peut donc parler à l'homme sans faire entendre sa voix ou, comme explique Clément, faire naître dans l'oreille l'impression et la vision de la voix. La jonction de ces deux termes marque bien la dépendance de Philon. Les Alexandrins avec leur exégèse spirituelle étaient mieux préparés pour expliquer les anthropomorphismes de la Bible <sup>2</sup>. Ici Clément pense que le Verbe s'est servi du vent pour faire entendre sa voix. « Aussi, continue-t-il, le prophète dit : vous avez entendu un bruit de voix, mais n'avez vu aucune forme (Deut. 4, 2) ; tu vois comment la voix du Seigneur est un verbe sans forme (ἀσχημάτιστος). Car la puissance du Verbe, la voix lumineuse du Seigneur, la vérité qui était descendue (ἐπιγμένη) du haut du ciel sur l'assemblée des justes, opérait par un service immédiat et illuminateur <sup>3</sup>. » Il s'agit donc d'une présence invisible du Seigneur, d'un effet tout intérieur à l'âme, qui est une illumination, qui convertit et fait accepter la loi que le Verbe va donner. Ce bruit de voix est le dernier signe sensible dont a besoin l'âme non encore croyante pour passer à la foi. Il faut rapprocher de ces textes d'autres, où, également sous l'influence de Philon, on perçoit une intention de relever la valeur de la vie contemplative. C'est de Philon qu'il tient ce principe : « c'est réellement par l'immuable que l'on est conduit vers l'immuable <sup>4</sup> », pour montrer que le gnostique doit marcher dans la foi et non dans l'agitation des opinions philosophiques et mortelles — Philon disait : et non dans l'attachement au corps —. Appliquant ce principe à Abraham, il explique comme Philon que les trois jours de voyage d'Abraham sont une recherche toujours plus profonde de la connaissance de Dieu. Clément, chrétien, y voit aussi les trois jours d'attente avant le baptême illuminateur. Et cependant Abraham ne peut voir que de loin le lieu, qui est Dieu, « car il appartient au règne de la création ; et par un ange, il est conduit directement à Dieu <sup>5</sup> ». Clément, dans son désir de connaître Dieu, sait qu'il faut absolument dépasser l'étape du sensible et c'est dans cette lumière de connaissance contemplative dans la foi, qu'il est parvenu

<sup>1</sup> Cf. Philon De Migr. Abr. 47-52 (Cohn II, 277, 13 - 278, 21).

<sup>2</sup> Cf. C. MONDESERT, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée à partir de l'Écriture, Paris 1944, pp. 131-152.

<sup>3</sup> Strom. VI, 34, 2-3 (GCS 15, 448, 13-18), cf. Philon De Migr. Abr. 48-49 (Cohn II, 277, 21 - 278, 6).

<sup>4</sup> Cf. Strom. II, 51, 6 (GCS 15, 141, 6) ; Philon De post. Cain. 27 (Cohn II, 7, 8-10).

<sup>5</sup> Cf. Strom. V, 73, 1-4 (GCS 15, 375, 11-22) ; voir Philon De post. Cain. 17-18 (Cohn II, 4, 14-24) ; De Somn. 64-66 (Cohn III, 218, 21 sq.) : Dieu est le lieu, la créature est dans ce lieu ; cf. Strom. V, 73, 3 (GCS 15, 375, 20).

à expliquer plus spirituellement les théophanies du Verbe, à ne plus y voir nécessairement des apparitions personnelles faisant appel aux sens de l'homme, mais le don d'une lumière invisible, une touche divine où l'âme connaît l'action du Père et se soumet, croyante, aux commandements donnés<sup>1</sup>. On ne peut s'empêcher de voir dans ces descentes<sup>2</sup> du Verbe un prélude aux missions invisibles dans l'âme chrétienne.

### *La théophanie de l'Incarnation*

L'incarnation se présente comme l'achèvement des théophanies anciennes et le centre de l'histoire. Le Verbe après avoir éduqué les enfants par la loi et dans la crainte, va maintenant les conduire, comme des hommes, dans la liberté car la plénitude des temps est venue où Dieu a envoyé son Fils<sup>3</sup>. C'est la mission du Verbe par excellence. « Comment l'homme ne serait-il pas aimé, s'écrie Clément, celui pour qui le Logos monogène de la foi a été envoyé ici-bas (καταπέμπεται) du sein du Père<sup>4</sup> ? » Le Logos engendré par le Père est envoyé chez les hommes comme le signe et le porteur de l'amour divin, car la volonté constante de Dieu est de sauver l'homme. « Le dessein éternel de Dieu, écrit-il, est de sauver le troupeau des hommes. Et c'est pourquoi le bon Dieu lui a envoyé (ἀπέστειλεν) le bon Pasteur<sup>5</sup>. » Ailleurs, il revient encore sur ce dessein d'amour. « C'est lui, dit-il du Christ, la semence, l'image et la ressemblance de Dieu et son véritable enfant et héritier, envoyé ici-bas (πεμπόμενον) sur terre comme en un pays étranger selon la sublime économie et l'ordre harmonieux du Père<sup>6</sup>. » Le Verbe engendré est venu comme une vivante image de l'amour du Père.

Clément applique à l'incarnation la comparaison du soleil que les Apologistes employaient pour la génération. Le Père envoie son Fils de même qu'il fait luire son soleil sur le monde<sup>7</sup>. Il est ce soleil qui nous illumine et nous révèle le Père. Cette connaissance ne peut venir que

<sup>1</sup> Tel est également le contexte de la citation dont nous sommes parti, cf. Strom. V, 8, 6 (GCS 15, 331, 7-9). Clément explique le changement du nom d'Abram en Abraham : « C'est pourquoi, à présent, il ajoutera l'alpha à son nom, étant, de physiologue, devenu un sage et un ami de Dieu. »

<sup>2</sup> Cf. Strom. VI, 32, 4 (GCS 15, 447, 7) : « κατάβασις » ; 34, 3 (GCS 15, 448, 16-17) : οὐρανὸθεν ἄνωθεν... ἀφιγμένη... ; 32, 3 (GCS 15, 447, 6) : ἐπιφανεία.

<sup>3</sup> Cf. Ped. I, 33, 3-4 (GCS 12, 109, 26 - 110, 14), cit. Gal. 4, 1-5.

<sup>4</sup> Ped. I, 8, 2 (GCS 12, 94, 23-30).

<sup>5</sup> Prot. 116, 1 (GCS 12, 81, 32-33).

<sup>6</sup> Q. div. salv. 36, 2 (GCS 17, 183, 24-27), la terminologie (semence, pays étranger), dénote une influence gnostique.

<sup>7</sup> Cf. Ped. I, 88, 2 (GCS 12, 141, 29-31).

de lui seul, « car notre âme était trop faible pour comprendre ce qui est, nous avions besoin d'un maître : le Sauveur nous est envoyé ici-bas (καταπέμπεται), maître et conducteur dans l'acquisition du bien, le saint et l'ineffable signe de la grande providence <sup>1</sup> ». Sans lui, pas de connaissance pleine de Dieu, ce soleil nous apporte la seule vraie lumière nécessaire <sup>2</sup>. Par sa venue en chair, le Verbe a vraiment inondé le monde de sa lumière. Il est plus prompt que le soleil à obéir à son Père qui veut l'envoyer sur terre pour nous illuminer <sup>3</sup>. Il dit même qu'il est impatient de nous sauver <sup>4</sup>. La lumière qu'il nous apporte est la connaissance du Père <sup>5</sup>, il donne à l'homme la faculté de voir Dieu <sup>6</sup>, le divinisant par un enseignement céleste <sup>7</sup>. Il est source de toute connaissance, et c'est « par lui que l'on arrive à connaître le dernier principe, le Père de l'univers <sup>8</sup> ».

L'incarnation manifeste également le Fils, le rendant directement visible <sup>9</sup>. Dans les extraits de Théodote, il écrit : « Le Sauveur est appelé enfant du Logos en sa constante identité (ἐν ταυτότητι) <sup>10</sup>. » Ce qui signifie que le Sauveur est au Logos non incarné dans un rapport semblable que celui-ci avec le Père, et comme celui-ci manifeste le Père, ainsi le Sauveur incarné, enfant du Logos, manifeste ce Logos. Le Sauveur peut être appelé enfant du Logos parce que, selon l'exégèse, commune de Lc. 1, 35, le Verbe « s'engendre lui-même (ἐαυτον γεννᾷ), lorsque le Logos s'est fait chair afin qu'il puisse être vu <sup>11</sup> ». Mais le Logos reste totalement lui-même dans cette chair qu'il assume. Il n'y a pas deux Logos <sup>12</sup>, celui qui s'incarne et qui serait Fils d'un autre Logos suprême <sup>13</sup>. Clément insiste au contraire sur leur identité, car

<sup>1</sup> Strom. V, 7, 8 (GCS 15, 330, 16-19).

<sup>2</sup> Cf. Prot. 113, 3 (GCS 12, 80, 1-4) ; cf. 114 (GCS 12, 80, 13 - 81, 5).

<sup>3</sup> Cf. Prot. 110, 3 (GCS 12, 78, 18-20).

<sup>4</sup> Cf. Prot. 8, 4 (GCS 12, 9, 7-8) ; 87, 3 (GCS 12, 65, 12-18).

<sup>5</sup> Cf. Strom. I, 91, 5 (GCS 15, 59, 3-4) ; V, 12, 2 (GCS 15, 334, 4-8) ; 136, 3 (GCS 15, 418, 10) ; VI, 122, 1 (GCS 15, 493, 6-7).

<sup>6</sup> Cf. Prot. 113, 2 (GCS 12, 79, 32 - 80, 1).

<sup>7</sup> Cf. Prot. 114, 4 (GCS 12, 81, 1) : « οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον... »

<sup>8</sup> Strom. VII, 2, 3 (GCS 17, 4, 6-7).

<sup>9</sup> Cf. Strom. V, 39, 2 (GCS 15, 353, 7) : « ... προσεχέστερον εἰς κόσμον ὤφθη. »

<sup>10</sup> Exc. Theod. 19, 2 (GCS 17, 112, 30) : « τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταυτότητι λόγου ὁ σωτὴρ εἴρηται » ; cf. 19, 4 (GCS 17, 113, 8).

<sup>11</sup> Strom. V, 16, 5 (GCS 15, 336, 13-14).

<sup>12</sup> Ped. I, 25, 2 (GCS 12, 105, 10-11) : « οὐ γὰρ <ἄν> μείζων τις εἴη τοῦ λόγου (λόγος) οὐδὲ μὴν διδάσκαλος τοῦ μόνου διδασκάλου. » Pour (λόγος), cf. O. STAENLIN, Clemens Alexandrinus, GCS 39, p. xxvi.

<sup>13</sup> On sait que Photius blâme Clément d'Alex. d'avoir inventé deux Logos du

il lutte contre les Gnostiques qui distinguent plusieurs Logos et plusieurs Sauveurs d'où la reprise de cette expression « λόγος ἐν ταυτότητι <sup>1</sup> ». A propos de la Transfiguration, il écrit : « Il était aussi la lumière (Jo. 1, 8) d'en-haut et ce qui a été manifesté dans la chair (1 Tim. 3, 16), ce qui a été vu ici-bas (1 Jo. 1, 1) n'est pas inférieur à celui d'en-haut <sup>2</sup> », puis vient le passage déjà cité <sup>3</sup> de la transcendance du Verbe. Il y a identité entre le sujet de la génération et celui de l'incarnation. « Jamais celui qui est descendu, écrit-il plus loin, n'est séparé de celui qui est demeuré. L'Apôtre dit en effet : celui qui est monté au ciel est celui-là même qui est aussi descendu (Eph. 4, 10) <sup>4</sup>. » Il revient encore sur ce thème en déclarant : « Quant à nous, nous disons que ce Logos dans sa constante identité (ἐν ταυτότητι) est dieu en Dieu (θεὸν ἐν θεῷ) lui qui, est-il dit encore, existe dans le sein du Père (Jo. 1, 18), invisible, sans partage, Dieu un <sup>5</sup>. » L'identité du Verbe engendré par le Père et du Sauveur incarné est donc absolument certaine pour Clément, bien plus, même comme incarné, le Verbe reste celui qui est auprès du Père. Il puise sa pensée dans le prologue johannique surtout. Ajoutons encore cette citation : « Ce monogène dans sa constante identité selon la dynamis duquel — dynamis sans coupure — le Sauveur opère, c'est la lumière de l'Eglise laquelle était auparavant dans les ténèbres et l'ignorance <sup>6</sup>. »

Père. Ce texte est cité par Staehlin dans les Fragments, cf. (GCS 17, 202, 18-22) : « λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος. οὐδὲ μὴν ὁ πατὴρ λόγος, ἀλλὰ δυνάμεις τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόρροια τοῦ λογοῦ αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. »

Photius fait dire à Clément que c'est une émanation du Logos du Père qui s'incarne, et non le Logos lui-même ; il y a là une méprise qui est en contradiction avec toute la pensée de Clément. Sur ce problème, cf. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen 1884, Bd. III, pp. 142-147 ; R. P. CASEY, Clement and the two divine Logoi. The Journal of theol. Stud. 37 (1924) 43-56 ; CASEY, The Excerpta of Theodoto of Clement of Alexandria, pp. 27-30 ; J. LEBRETON, La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie. Rech. sc. relig. 34 (1947) 148-156 ; H. A. WOLFSON, Clement of Alexandria on the generation of the Logos. Church History 20 (1951) 72-81 (nous n'avons pas pu atteindre cet article) ; H. PAISSAC, Théologie du Verbe, p. 78.

<sup>1</sup> Casey traduit « λόγος ἐν ταυτότητι » par « the essential Logos » et l'identifie avec le « λόγος ἐνδιάθετος » ; nous préférons la traduction de Sagnard : « Le Logos dans sa constante identité. » Pour ce sens, cf. Strom. VI, 142, 3 (GCS 15, 142, 3). Voir, pour cette expression, Exc. Theod. 8, 1-2 (GCS 17, 108, 20, 23) ; 19, 1. 2. 4 (GCS 17, 112, 38, 30 ; 113, 8).

<sup>2</sup> Exc. Theod. 4, 2 (GCS 17, 106, 17-18).

<sup>3</sup> Voir p. 206, n. 7.

<sup>4</sup> Exc. Theod. 7, 4 (GCS 17, 108, 14-16).

<sup>5</sup> Exc. Theod. 8, 1 (GCS 17, 108, 20-23) ; cf. Strom. VII, 5, 5 (GCS 17, 5, 26 - 6, 3).

<sup>6</sup> Exc. Theod. 8, 3 (GCS 17, 108, 27-29).

Le Fils incarné opère, ici-bas, avec cette même dynamis qu'il reçoit du Père, il n'y a ni coupure en lui-même, ni coupure d'avec le Père. Le Père et le Fils ne peuvent pas être l'un sans l'autre <sup>1</sup>. Le Sauveur demeure dans la mission même de l'incarnation le Fils que le Père engendre. La lutte contre les Gnostiques a fait comprendre à Clément l'importance de cette identité, il voit dans le Fils le lien qui nous rattache au Père <sup>2</sup>. Cela même n'est pas sans importance pour l'élaboration de la théologie des missions divines, car ces textes supposent que la mission est le prolongement dans le créé de la génération éternelle.

### *Mission et génération*

Jamais, à propos des missions, Clément n'invoque l'argument que le Fils serait plus visible que le Père. Son sens plus avisé de la transcendance du Verbe a déjà été souligné. Cela provient d'ailleurs de ce qu'il y a chez lui une notion plus juste et plus pure de la génération. Il voit en elle un fait éternel et nécessaire. Pour lui, le Fils est « l'éternel commencement sans commencement (ἄχρονον ἀναρχον ἀρχήν) et le principe de toutes choses <sup>3</sup> ». Il est en dehors du temps. Il dit « qu'il n'y a pas de Père sans le Fils, car, en même temps qu'il est Père, il est Père du Fils <sup>4</sup> ». Père et Fils sont donc des notions corrélatives. Le Père ne peut exister sans le Fils. C'est également l'affirmation qu'il faut retenir d'un texte des *Adumbrationes*: *Cum enim dicit quod erat ab initio, generationem tangit sine principio filii cum patre simul extantis...* <sup>5</sup> Tout cela est fondé sur la conviction que Dieu ne commence pas d'être ceci ou cela mais qu'il est de toute éternité ce qu'il est <sup>6</sup>. Du Verbe incarné, il dit qu'« il est apparu comme vraiment Dieu et égal (ἐξισωθείς) au Maître de l'univers, parce qu'il était son Fils et que le Logos est en Dieu <sup>7</sup> ». Par la génération, il y a entre Père et Fils une immanence réciproque <sup>8</sup> qui fait du Fils l'égal du Père.

<sup>1</sup> Cf. Strom. V, 1, 3 (GCS 15, 327, 9-10).

<sup>2</sup> Cf. R. P. CASEY, Clement and the two divine Logoi. Journ. of theol. Stud. 25 (1924) 47-48. Cet auteur marque bien toute la distance qui sépare Clément des Ariens de la génération suivante.

<sup>3</sup> Strom. VII, 2, 2 (GCS 17, 4, 5-6).

<sup>4</sup> Strom. V, 1, 3 (GCS 15, 326, 9-10) : « οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατήρ ἀνευ υἱοῦ · ἅμα γὰρ τῷ πατρί υἱοῦ πατήρ. »

<sup>5</sup> Adum. in 1 Jo. 2, 1 (GCS 17, 209, 10).

<sup>6</sup> Strom. V, 141, 2 (GCS 15, 421, 10-12) : « οὐ γὰρ ἀρχὴν τοῦ κύριος καὶ ἀγαθὸς εἶναι εἴληφεν ὁ θεὸς ὧν ἀεὶ ὁ ἐστίν, οὐδὲ μὴν παύσεται ποτε ἀγαθοποιῶν, καὶ εἰς τέλος ἀγάπῃ ἔκαστα. »

<sup>7</sup> Prot. 110, 1 (GCS 12, 78, 13-14) ; cf. Strom. VI, 91, 4 (GCS 15, 288, 24-25).

<sup>8</sup> Cf. Ped. I, 24 (GCS 12, 104, 13-14) : « Il est l'enfant parfait du grand Dieu, car le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils. »

A la base des missions nous devons placer la génération du Verbe comme Image du Père. Clément voit en effet dans la mission l'extériorisation du Fils en vue de révéler le Père. Or, le Fils révèle le Père en tant qu'il est son Image, sa Face. Il écrit : « Le Fils s'appelle la Face (πρόσωπον) du Père (Ps. 29, 6), parce que lui, le Verbe, révélateur du caractère propre du Père, est devenu porteur de chair par le nombre cinq de ses sens <sup>1</sup>. » Dans sa personne incarnée, le Verbe nous révèle le Père parce qu'elle porte en elle l'expression, l'image du Père. « La Face du Père, écrit-il ailleurs, c'est le Logos par qui Dieu devint visible et est révélé <sup>2</sup>. » David, écrit-il encore, « l'a appelé Face du Dieu de Jacob, lui qui apporta la bonne nouvelle et l'enseignement du Père. C'est pourquoi l'Apôtre appelle aussi : Empreinte de la gloire du Père (Hebr. 1, 3), le Fils qui nous enseigna la vérité et la donna comme signe que Dieu et Père est un (Eph. 4, 6) et seul tout-puissant, que personne n'a connu sinon le Fils et celui à qui le Fils le révèle (Mt. 11, 27) <sup>3</sup> ». Le Fils est donc appelé Face du Père dans l'ordre de la mission, en tant qu'il est devenu ici-bas le révélateur incarné du Père. Mais nous voyons, particulièrement dans le premier texte cité, que c'est parce qu'il est Verbe qu'il est le révélateur du caractère propre du Père. En effet, en tant que Verbe « il est, avant les siècles, la première Image du Dieu invisible <sup>4</sup> ». Il est l'Image engendrée qui devient, par la mission, l'Image incarnée. Clément précise : « Le Logos divin est le Fils authentique du Νοῦς, une Lumière, l'archétype de la Lumière <sup>5</sup>. » En tant que Fils du Νοῦς, le Verbe est par nature le révélateur du Père, tout comme en nous le Verbe est le messenger de la pensée, cela Origène le formulera plus explicitement. Chez notre auteur, la génération se présente comme une première extériorisation du Verbe qui fait de lui le révélateur-né du Père.

<sup>1</sup> Strom. V, 34, 1 (GCS 15, 348, 9-11) : « ἐνθεῦθεν πρόσωπον εἶρηται τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, αἰσθήσεων πεντάδι σαρκοφόρος γενόμενος, ὁ λόγος ὁ τοῦ πατρῶου μενυτῆς ἰδιώματος. »

<sup>2</sup> Ped. I, 57, 2 (GCS 12, 124, 3-4) ; cf. Exc. Theod. 10, 6 (GCS 17, 110, 4-5) ; 12, 1 (GCS 17, 110, 25). Sur le terme « πρόσωπον », voir G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, p. 142.

<sup>3</sup> Strom. VII, 58, 3-4 (GCS 17, 4, 26 - 5, 4). Sur la fréquence de la citation de Mt. 11, 27, on peut consulter J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, T. I, pp. 545-552.

<sup>4</sup> Strom. V, 38, 7 (GCS 15, 353, 1-2) : « ἡ τῶν ὅλων ἀρχή, ἥτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων... » Voir H. CROUZEL, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956, p. 67.

<sup>5</sup> Prot. 98, 4 (GCS 12, 71, 24-25) ; cf. Strom. V, 8, 7 (GCS 15, 331, 10-11). Dépendance du stoïcisme et de Philon, cf. H. PAISSAC, Théologie du Verbe, p. 78.



II Δ a un lien entre génération et mission, c'est parce qu'il est engendré comme Image du Père que le Verbe est envoyé. Ce lien, nous le trouvons plus fortement marqué encore dans un autre texte. « Dieu lui-même est amour, écrit Clément, et c'est par amour qu'il nous est devenu visible. Et ce qu'il y a d'ineffable (ἄρρητον) en lui est le Père ; et ce qui éprouve de la compassion pour nous, c'est la mère ; le Père a aimé et il est devenu féminin (ἐθελύνθη) et le grand signe en est celui qu'il a engendré de lui-même (ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ) et le fruit de l'amour, c'est l'amour (καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης). C'est pour cela que lui-même est descendu ; c'est pour cela qu'il a revêtu l'homme...<sup>1</sup> » Dans ce texte, qui révèle une influence de Platon<sup>2</sup> et du gnostique Valentin<sup>3</sup>, notre auteur semble lier la génération à l'incarnation comme à sa fin. Cet amour du Père, qui le fait engendrer le Fils, est un amour de philanthropie<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Q. div. salv. 37, 1-2 (GCS 17, 184, 1-5).

<sup>2</sup> C'est, en effet, une application du principe : « bonum est diffusivum sui » dont l'inspiration est nettement platonicienne. Il ne faut pas chercher sa formulation explicite chez Platon, ni même chez le Pseudo-Denys auquel se réfèrent constamment les auteurs du moyen âge. Voir J. PEGHAIRE, L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néoplatonisme et le thomisme. Rev. Univ. Ottawa, Section spéciale, 1 (1932) 5-30. L'auteur montre l'ascendance de Denys : Proclus, Plotin, Platon. De ce dernier, il ne cite que Tim. 29 c, où Platon montre que la cause du monde et du devenir est la bonté de Dieu. Cependant, avant le Timée, nous trouvons plus nettement encore la source de ce principe dans Politeia 509 b, où il compare l'idée du bien et son efficacité au soleil ; cf. UEBERWEG-PRAECHTER, Die Philosophie des Altertums, Basel 1953, pp. 272-273, 329. Sur le platonisme de Clément, cf. MEIFORT, Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, Tübingen 1928 ; R. P. CASEY, Clement of Alexandria and the beginning of Christian Platonism. Haw. Theol. Rev. 18 (1925) 33-101.

<sup>3</sup> Hippolyte rapporte ce texte de Valentin : « ... φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν . ἀγάπη γὰρ, φησίν, ἦν ὁλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἡ τὸ ἀγαπώμενον . προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ πατήρ, ὥσπερ ἦν μόνος, Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν ... » Cf. Hipp. Philos. VI, 295-6 (GCS 26, 156, 14-17). Clément emploie des termes gnostiques (ἄρρητον, ἐθελύνθη, καρπός), (cf. F. SAGNARD, La gnose valentinienne... , pp. 348-355 ; 432-436.) Cependant, on peut dire qu'il n'a pris des Gnostiques qu'une forme littéraire : cette note de féminité qu'il trouve acceptable pour expliquer la génération du Verbe. (A ce sujet, cf. P. COLLOMP, Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie pseudo-clémentines. Rev. Philologie 37 (1913) 37-39.) Il y a, en effet, entre ces deux textes des différences essentielles. Clément ne se laisse pas aller à la fantaisie des émanations gnostiques. L'amour dont il est question chez lui est un amour de philanthropie, ce qui est impensable dans un système gnostique. Chez Valentin l'explication des émissions du Père-Abyme repose sur l'exigence interne de l'amour même qui ne peut rester solitaire et requiert un objet à aimer. Voir A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909<sup>4</sup>, T. I, p. 585 : « ... Valentin, der aus dem Princip der Liebe eine immanente Binität gefolgert hat... »

<sup>4</sup> C'est un des attributs divins qui lui tient le plus à cœur, cf. W. VOELKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin 1952, pp. 78-98.

Par amour pour ces hommes qui n'existent pas encore et auxquels il veut se manifester, le Père engendre le Fils et ouvre ainsi la voie aux missions du Verbe dans le monde. Clément court ainsi le danger de ranger la génération parmi les étapes de la révélation au lieu de n'en faire que la source, parce qu'il présente la génération comme la première révélation du Père.

Nous verrons mieux avec Origène<sup>1</sup> combien ces idées relèvent de la doctrine du Moyen-platonisme sur l'image de Dieu. Mais chez Clément déjà, nous pouvons dire que le fondement de la mission repose sur le fait que le Verbe est engendré par le Père comme son Image et que ce fait inclut son rôle de révélateur. C'est par là que Clément rejoint la ligne subordinatienne<sup>2</sup>.

## 2. Les missions invisibles

### *Habitation du Verbe dans l'Eglise*

Clément présente l'Eglise comme la continuatrice du Christ. « De même, écrit-il, que sa volonté est une œuvre réalisée (ἔργον) et cela s'appelle le cosmos, ainsi son intention est aussi le salut des hommes et s'appelle l'Eglise<sup>3</sup>. » L'existence de l'Eglise relève de la même volonté efficace de Dieu que la création du monde, mais elle révèle son dessein éternel de sauver les hommes. C'est pourquoi le Christ éducateur nous met à l'école de l'Eglise<sup>4</sup>, celle-ci devient véritablement son aide (βοηθός) dans l'œuvre du salut<sup>5</sup>. Dieu habite en elle comme en un grand temple, avant d'habiter en nous comme en un petit temple<sup>6</sup>. En elle, le Christ est tout pour nous : père, mère, éducateur, nourricier<sup>7</sup>. L'Eglise apparaît

<sup>1</sup> Voir ci-dessous, p. 154.

<sup>2</sup> Voir, par ex., des textes comme : Exc. Theod. 19, 1-5 (GCS 17, 112, 27-113, 4) où ce subordinatianisme est très apparent. Cf. le commentaire de F. SAGNARD, Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote, Paris 1948, introd. pp. 14-19 et notes pp. 92-97.

<sup>3</sup> Ped. I, 27, 2 (GCS 12, 106, 9-11).

<sup>4</sup> Cf. Ped. III, 98, 1 (GCS 12, 289, 27).

<sup>5</sup> Cf. Ped. I, 22, 2 (GCS 12, 103, 12-13).

<sup>6</sup> Cf. Strom. VII, 82, 4 (GCS 17, 58, 30-31) : « ναὸς δὲ ἐστὶν ὃ μὲν μέγας, ὡς ἡ ἐκκλησία, ὃ δὲ μικρός, ὡς ὁ ἄνθρωπος... » ; voir aussi 29, 3-4 (GCS 17, 21, 20-28) : L'Eglise est le Temple de Dieu ; Prot. 5, 3 (GCS 12, 6, 12-13) : l'homme est un « μικρὸς κόσμος ». Cette idée de l'homme microcosme était devenue un lieu commun dans l'hellénisme ; elle remonte à Parménide, cf. UEBERWEG-PRAECHTER, Die Philosophie des Altertums, pp. 109-110 ; 479-480.

<sup>7</sup> Cf. Ped. I, 42, 1-3 (GCS 12, 115, 10-24) ; III, 99, 3 (GCS 12, 290, 4). Philon disait de la Sagesse : « ... σοφία θεοῦ, τῇ τροφῇ καὶ τιθηνοκόμον καὶ κουροτρόφον τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐπιμεμένων... » cf. Quod det. pot. insid. soleat 115 (Cohn I, 284, 20-21).

donc comme le moyen choisi par Dieu depuis toute éternité pour le salut des hommes. Elle est le lieu même de ce salut.

De là, l'intimité de ses liens avec le Christ. Il est la mère de l'Eglise qui est le douloureux enfantement de la passion du Verbe incarné<sup>1</sup>. Il lui donne sa chair en nourriture<sup>2</sup>, l'Eglise devient sa fiancée virginale<sup>3</sup>. Répondant aux détracteurs du mariage qui se targuaient de l'exemple du Sauveur, Clément leur indique les raisons pour lesquelles le Christ ne s'est point marié. « Premièrement, écrit-il, il avait sa propre fiancée, l'Eglise : de plus, il n'était pas un homme ordinaire pour avoir besoin d'une aide selon la chair. De même il n'avait pas besoin d'engendrer des enfants du fait qu'il reste éternellement et que seul il est engendré comme Fils de Dieu (καὶ μόνῳ υἱῷ θεοῦ γεγονότι)<sup>4</sup>. » L'aide que le Christ attend de sa fiancée n'est donc pas dans l'ordre de la chair. Le second Adam n'a pas besoin pour engendrer d'une aide charnelle comme le premier (Gen. 2, 18). Bien plus, il n'engendre pas des enfants charnels, cette génération étant selon Platon<sup>5</sup> exigée par la caducité de la vie humaine, or, le second Adam n'est pas mortel comme le premier. Les liens matrimoniaux qui unissent le Christ et l'Eglise sont tout spirituels et se situent dans l'ordre de la filiation adoptive. Le Verbe, seul Fils par nature, féconde son épouse en la rendant mère des enfants de Dieu par adoption<sup>6</sup>. « La couronne d'épines du Seigneur, écrit-il, nous indiquait prophétiquement, nous qui, autrefois, étions infructueux (Mt. 13, 22), nous qui avons été attachés à lui (τοὺς περικειμένους αὐτῷ διὰ τῆς ἐκκλησίας) par l'Eglise dont il est la tête<sup>7</sup>. » Le rôle de l'Eglise est de nous rattacher au corps du Christ<sup>8</sup>, nous greffer sur lui pour nous rendre productifs.

<sup>1</sup> Cf. Ped. I, 42, 2 (GCS 12, 115, 18-20) : « Le Seigneur lui-même l'a mise au monde dans des maux charnels, il l'a enveloppée lui-même dans les langes de son précieux sang. »

<sup>2</sup> Cf. Ped. I, 42, 2 (GCS 12, 115, 22-24).

<sup>3</sup> L'Eglise est la « νύμφη » du Christ, cf. Ped. I, 22, 2 (GCS 12, 103, 13) ; Strom. III, 49, 3 (GCS 15, 218, 27) ; 80, 2 (GCS 15, 232, 11) ; le Christ est son « νύμφιος », cf. Ped. III, 98, 1 (GCS 12, 289, 27-28) ; Strom. III, 74, 2 (GCS 15, 229, 20).

<sup>4</sup> Strom. III, 49, 3 (GCS 15, 218, 29-30).

<sup>5</sup> Cf. Strom. II, 138, 2 (GCS 15, 189, 12-14), cf. Platon Nomoi 773 e ; 776 b ; Symp. 207 d - 208 b.

<sup>6</sup> Sur l'Eglise-Mère, voir le beau texte : Ped. I, 42, 1-2 (GCS 12, 115, 3-20) ; cf. aussi 21, 1-4 (GCS 12, 102, 8 - 103, 5) ; III, 99, 1 (GCS 12, 290, 3-5).

<sup>7</sup> Ped. II, 73, 3 (GCS 12, 202 ; 11-12).

<sup>8</sup> L'Eglise est le corps du Christ, cf. Ped. I, 42, 2 (GCS 12, 115, 17 sq.) ; Strom. VII, 87, 3 (GCS 17, 62, 19) ; Exc. Theod. 13, 4 (GCS 17, 111, 11) ; voir aussi des textes comme : Ped. I, 22, 2 (GCS 12, 103, 5) ; Strom. III, 70, 1 (GCS 15, 227, 27-29) ; VII, 29, 4 (GCS 17, 21, 25-27).

### *Habitation de l'Esprit Saint en nous*

Or, c'est par le baptême que le Christ atteint chaque homme dans l'Eglise. Clément l'appelle le « sein maternel »<sup>1</sup>. « Par le baptême, dit-il, nous sommes illuminés (φωτιζόμεθα), par l'illumination nous sommes adoptés comme enfants (υιοποιούμεθα) par la filiation nous sommes perfectionnés (τελειούμεθα), par la perfection nous sommes rendus immortels (ἀπαθανατιζόμεθα). J'ai dit, ainsi est-il écrit (Ps. 81, 6), vous êtes tous des dieux et tous fils du Très-Haut. Cette œuvre est appelée de diverses manières : grâce (χάρισμα), illumination (φώτισμα), perfection (τέλειον) et bain (λουτρόν). Bain en tant que par lui nos fautes sont lavées, grâce en tant que les peines pour les péchés sont effacées, illumination parce que cette sainte lumière de la rédemption est vue (ἐποπτεύεται), c'est-à-dire en tant que nous voyons directement la divinité (τὸ θεῖον) ; nous appelons perfection ce à quoi rien ne manque...<sup>2</sup> » Le baptême efface les péchés, illumine, nous rend enfants de Dieu, parfaits et immortels. Nous commentons ce texte en prenant l'un après l'autre ces effets mais plus particulièrement ceux qui intéressent directement notre travail.

L'effet premier du baptême consiste dans la rémission des péchés et des peines qui lui sont dues, d'où ses noms de bain et de grâce<sup>3</sup>. Cette rémission conduit à l'illumination. Reprenant, après Philon, une idée de Platon, Clément dit que la « délivrance des maux est le commencement du salut<sup>4</sup> » et applique ce principe au baptême. « Dès que quelqu'un est rené, écrit-il, en tant qu'illuminé, comme le dit le terme lui-même, il est aussitôt délivré des ténèbres et reçoit au même instant la lumière<sup>5</sup>. » Au baptême, le Christ entre dans les ténèbres du péché de l'homme et lui apporte la délivrance, la lumière<sup>6</sup>. Un texte du Pédagogue montre plus nettement encore ce lien entre rémission des péchés et illumination. Clément y compare le baptisé à un homme qui se réveille

<sup>1</sup> Cf. Strom. IV, 160, 2 (GCS 15, 319, 12) : « ... οἷους καὶ γεγέννηκεν ἐκ μήτρας ὕδατος... »

<sup>2</sup> Ped. I, 26, 1-2 (GCS 12, 105, 19-27).

<sup>3</sup> Pour cette rémission des péchés par le baptême, cf. Ped. I, 30, 1 (GCS 12, 108, 3-5). Cette rémission totale des péchés et des peines qui lui sont dues distingue précisément le baptême de la pénitence seconde, cf. Strom. II, 58, 1 (GCS 15, 114, 11-15) ; IV, 154, 2-3 (GCS 15, 316, 26-30) ; VI, 109, 3-6 (GCS 15, 486, 22-33).

<sup>4</sup> Cf. Ped. I, 26, 3 (GCS 12, 106, 1-2) ; Philon De Sacr. Ab. et Cain. 135 (Cohn I, 256, 5-6) ; Platon Gorg. 478 cd.

<sup>5</sup> Ped. I, 27, 3 (GCS 12, 106, 15-17).

<sup>6</sup> Ce texte est inspiré du prologue johannique ; Clément compare le baptême à l'incarnation.

et s'essuie les yeux pour voir la lumière. « Ainsi, ajoute-t-il, nous aussi les baptisés, nous enlevons de nous les péchés qui empêchent et obscurcissent l'Esprit divin comme un brouillard, et alors nous avons l'œil de l'esprit libre, empêché par rien et semblable à la lumière (φωτεινόν), cet œil avec lequel seulement nous pouvons voir la divinité lorsque du ciel s'écoule (οὐρανόθεν ἐπεισρεοντος) en nous l'Esprit Saint<sup>1</sup>. » Le baptême illumine en tant qu'il écarte de nous le péché ; ce texte met de plus l'illumination en relation avec le don de l'Esprit Saint.

Il s'agit là d'une mission du Saint-Esprit, le verbe employé est très significatif « ἐπεισεῖν », couler sur et dans. Au baptême, l'Esprit Saint vient du ciel et entre dans le baptisé. Il descend sur lui comme sur le Christ au Jourdain<sup>2</sup>. Dans le Protreptique, il écrit : « Le Seigneur, étant plein d'amour pour les hommes, appelle tous les hommes à la connaissance de la vérité (1 Tim. 2, 4) en leur envoyant (ἀποστέλλων) le Paraclet<sup>3</sup>. » L'Esprit est envoyé par le Christ, véritable ministre du baptême, hiérophante qui nous marque du sceau de son Esprit<sup>4</sup>.

Clément indique, qu'à la différence des philosophes qui voient dans l'intelligence humaine un écoulement (ἀπόρροια) de la divinité, « nous affirmons qu'à celui qui est devenu croyant, l'Esprit Saint lui est en plus inspiré (προσεπιπνεῖσθαι)<sup>5</sup> ». Il cite ensuite Joël 2. 28 et ajoute : « mais l'Esprit n'est pas en nous comme une partie de Dieu (ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἐκάστω ἡμῶν τὸ πνεῦμα)<sup>6</sup>. » Il s'agit donc d'un don personnel et non d'un écoulement comme l'entendaient les stoïciens, Clément réagit contre cette conception panthéiste<sup>7</sup>. Il insiste sur ce don total de l'Esprit.

<sup>1</sup> Ped. I, 28, 1 (GCS 12, 106, 22-26). Texte semblable, cf. Strom. I, 178, 1 (GCS 15, 109, 21-24), mais c'est le Christ qui enlève le brouillard des péchés.

<sup>2</sup> Cf. Ped. I, 25, 3 - 26, 4 (GCS 12, 105, 11-23). Clément ne parle qu'incidemment de l'envoi de l'Esprit sur les Apôtres, cf. Ped. II, 61, 3 (GCS 12, 194, 13-15). Pour l'envoi de l'Esprit après l'Ascension, cf. Adumbr. in 1 Jo. 2, 1 (GCS 17, 211, 12-15) : « Et si quis peccaverit, inquit, consolatorem habemus apud patrem Jesum Christum (1 Jo. 1, 5). Sicut enim apud patrem consolator est pro nobis dominus, sic etiam consolator est, quem post assumptionem suam dignatus est mittere. »

<sup>3</sup> Prot. 85, 3 (GCS 12, 64, 16-17).

<sup>4</sup> Clément reprend toute une terminologie des mystères pour parler du baptême. Pour cette question, cf. C. HONTOIR, Comment Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Eleusis. Musée belge 9 (1905) 180-188 ; H. G. MARSCH, The use of MYSTΗΡΙΟΝ in the writings of Clement of Alexandria with Special reference to his sacramental doctrine. Journ. of Theol. Stud. 37 (1936) 64-80 ; FESTUGIÈRE, 'ΕΙΣ ἌΝΘΡΩΠΟΝ ὙΠΟΦΕΡΕΣΘΑΙ. Rech. sc. Phil et Theol. 20 (1931) 478-479.

<sup>5</sup> Strom. V, 88, 1-2 (GCS 15, 384, 3-7).

<sup>6</sup> Strom. V, 88, 3 (GCS 15, 384, 11).

<sup>7</sup> Cf. Strom. V, 89, 1-4 (GCS 15, 384, 18 - 385, 5).

Dans un contexte où il parle du septième jour <sup>1</sup>, il dit : « A partir de ce jour, la première vérité et la connaissance nous illuminent. Car la lumière de la vérité est une lumière vraie et sans ombre, c'est l'Esprit du Seigneur qui est distribué sans partage à ceux qui ont été sanctifiés par la foi et qui a le rôle d'une lumière pour la pleine connaissance de celui qui est <sup>2</sup>. » Auparavant, dans le même Stromate, expliquant notre greffage sur le Christ, il ajoutait : « Car l'Esprit Saint lui aussi est transplanté de cette manière, en ce sens qu'il est donné sans partage selon la mesure de chacun <sup>3</sup>. » S'il est donc question de mesure dans le don de l'Esprit, cela provient de notre limitation humaine, mais ce don est entier. L'Esprit est transplanté en nous par la foi, il vient du ciel en nous. Clément promet de s'expliquer plus à fond sur ce sujet quand il parlerait des prophéties, mais nous ne possédons pas ces textes qui promettaient beaucoup puisqu'il voulait y montrer qui était l'Esprit Saint, comment il est distribué de sorte à n'être pas une partie de Dieu mais un don entier de la divinité <sup>4</sup>. Une chose est certaine, il s'agit d'un don personnel, un don sans partage qui exclut toute idée de panthéisme.

L'Esprit Saint habite dans le chrétien dont l'âme est jugée digne de lui <sup>5</sup>. Il est l'ornement de cette âme <sup>6</sup>. Il se mêle à l'homme <sup>7</sup>, et entre ainsi dans la composition de l'homme parfait dont il est l'élément dernier et caractéristique. <sup>8</sup> Clément veut marquer par là l'absolue nécessité de l'Esprit Saint pour connaître Dieu. L'Esprit a un rôle illuminateur, il rend l'âme lumineuse <sup>9</sup>. « Par l'habitation de l'Esprit Saint (l'âme) est ornée d'un éclat brillant <sup>10</sup>. » Le baptême efface les péchés, clarifie l'œil de notre esprit et lorsque s'y ajoute l'Esprit Saint, il est capable de voir

<sup>1</sup> Là encore est sous-entendue l'idée du baptême administré le Jour du Seigneur.

<sup>2</sup> Strom. VI, 138, 2 (GCS 15, 502, 4-6) : « ... ἀμερώς μερίζομενον πνεῦμα κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους, λαμπτήρος ἐπέχον τάξιν εἰς τὴν τῶν ὄντων ἐπίγνωσιν. »

<sup>3</sup> Strom. VI, 120, 2 (GCS 15, 492, 10-11) : « ... καὶ γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα ταύτη πῶς μεταφυτεύεται διανενεμημένον κατὰ τὴν ἑκάστοῦ περιγραφὴν ἀπεριγράφως. »

<sup>4</sup> Cf. Strom. V, 88, 3 (GCS 15, 384, 11). Clément parle plusieurs fois de cet écrit, cf. Strom. I, 158, 1 (GCS 15, 29, 18) ; IV, 2, 2 (GCS 15, 248, 20) ; 93, 1 (GCS 15, 289, 14-15).

<sup>5</sup> Cf. Strom. IV, 163, 2 (GCS 15, 320, 25-28).

<sup>6</sup> Ped. III, 64, 1 (GCS 12, 272, 1-7) ; dans ce même sens, mais sans allusion à l'Esprit Saint, cf. Ped. II, 121, 2 (GCS 12, 230, 2-5) ; III, 4, 1 (GCS 12, 237, 26-30) ; 20, 6 (GCS 12, 248, 24-26).

<sup>7</sup> Cf. Ped. I, 28, 2 (GCS 12, 106, 26) ; II, 20, 1 (GCS 12, 168, 4) ; Strom. V, 98, 4, (GCS 15, 391, 5).

<sup>8</sup> Cf. Strom. VI, 134, 2 (GCS 15, 500, 4-5).

<sup>9</sup> Cf. Ped. I, 28, 1 (GCS 12, 106, 24).

<sup>10</sup> Strom. IV, 116, 2 (GCS 15, 299, 20-21).

Dieu. « Par là, il se constitue un mélange (κράμα) de gloire éternelle, qui est capable de voir la lumière éternelle <sup>1</sup>. » Il s'agit de l'homme parfait dont la nature a été transformée par ce don de l'Esprit <sup>2</sup>, elle a été divinisée, ouverte à une nouvelle dimension : la connaissance de Dieu. L'Esprit nous rend spirituels <sup>3</sup>. A propos de 1 Cor. 2, 9, où il est question de l'Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu, Clément ajoute : « car (l'apôtre) sait que le disciple de l'Esprit Saint, donné (χορηγουμένου) par Dieu, et qui est l'Esprit (νοῦς) du Seigneur, est spirituel et rempli de connaissance. Mais l'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit, car elles sont folies pour lui <sup>4</sup> ». On saisit ici la distance qui sépare l'homme naturel du spirituel, l'un est fermé à Dieu, tandis que l'autre est rendu capable de le saisir, grâce au don de l'Esprit. Or, cette transformation se fait au baptême, « la foi est enseignée à l'instant du baptême par l'Esprit Saint <sup>5</sup> ». Ce lien entre l'Esprit et la foi est répété à plusieurs reprises <sup>6</sup>. L'Esprit est donné au croyant comme un principe de croissance <sup>7</sup>.

Ce qui est à retenir surtout de cet aspect illuminateur du baptême, c'est qu'il comporte une mission personnelle de l'Esprit Saint. La terminologie employée va de l'« ἀποστέλλειν » explicite à l'« ἐπεισεῖν » corrigé par « ἐμψυσᾶν » pour ce que ce terme pourrait contenir de stoïcien et de panthéiste.

### *Habitation du Verbe en nous*

Si ce côté illumination tient une large place chez Clément, il serait faux cependant de ne s'arrêter qu'à ce point de vue intellectuel. Les textes que nous venons de voir marquaient une transformation de la

<sup>1</sup> Ped. I, 28, 2 (GCS 12, 106, 26).

<sup>2</sup> Cf. Prot. 112, 1-3 (GCS 12, 79, 16-19). Dans ce passage, Clément montre comment le Verbe a rendu vaine la science païenne, et transformé le monde entier en Athènes ou en Grèce. Il indique que cette transformation (μεταπεπλασμένος) est l'œuvre de l'Esprit. Il relève cependant ailleurs l'utilité de la philosophie pour le chrétien. Pour cette question, cf. CAMELOT, Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque. Rech. Sc. Rel. 21 (1931) 541-569 ; J. MOINGT, La gnose de Clément d'Alexandrie et ses rapports avec la foi et la philosophie. Rech. Sc. Rel. 37 (1950) 195-251 ; 398-421 ; 537-564 ; 38 (1951) 82-118 ; W. VOELKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, pp. 332, 354.

<sup>3</sup> Cf. Ped. I, 36, 3 (GCS 12, 111, 20 sq.) ; Strom. IV, 163, 1-2 (GCS 15, 320, 21-28).

<sup>4</sup> Strom. V, 25, 5 (GCS 12, 341, 26 - 342, 1) : « πνευματικὸν γὰρ καὶ γνωστικὸν οἶδεν τὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος μαθητὴν τοῦ ἐκ θεοῦ χορηγουμένου, ὅ ἐστι νοῦς Χριστοῦ... »

<sup>5</sup> Cf. Ped. I, 30, 2 (GCS 12, 108, 9-10).

<sup>6</sup> Cf. Strom. V, 25, 5 (GCS 15, 341, 26-28) ; VI, 134, 2 (GCS 15, 500, 4-5) ; cf. W. VOELKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, pp. 221-254.

<sup>7</sup> Cf. Ped. I, 98, 2 (GCS 12, 148, 19) ; Strom. VI, 138, 2 (GCS 15, 502, 5-6).

nature humaine et la citation dont nous sommes parti disait elle-même : « φωτιζόμενοι υιοποιούμεθα<sup>1</sup>. » Le sens véritable de cette illumination, c'est que l'homme devient Fils adoptif dans le Fils par nature. Cette filiation s'explique de deux manières : soit par notre greffage sur le Christ<sup>2</sup>, soit par l'habitation du Verbe en nous. Ce deuxième point nous intéresse immédiatement. Notre âme, dit Clément, est la chambre du trésor où est conservé « le Logos, don de Dieu »<sup>3</sup>. Le Verbe habite (συνοικεῖν) avec l'image qu'il a créée<sup>4</sup>. Ce terme « συνοικεῖν » indique une certaine intimité, notre auteur l'emploie généralement dans le sens d'union matrimoniale<sup>5</sup>. Cohabitant du Logos, le gnostique ne varie pas<sup>6</sup>, il est pur dans son cœur et dans sa chair<sup>7</sup>. Clément aime fonder sur cette réalité ses conseils moraux de vigilance<sup>8</sup>, de pureté de vie<sup>9</sup>. Le chrétien est donc un être en qui, en plus de l'Esprit Saint, habite le Verbe. Par cette habitation, l'homme est assimilé au Verbe. « L'homme en qui habite le Logos reçoit la mesure du Logos, il devient semblable à Dieu (ἐξομοιοῦται τῷ θεῷ), il est beau et ne s'embellira pas artificiellement ; il est la vraie beauté car Dieu l'est aussi ; cet homme devient Dieu s'il veut ce que Dieu veut<sup>10</sup>. » Il s'agit immédiatement du rétablissement de la ressemblance<sup>11</sup> divine par la conformité de volonté avec Dieu. L'artisan en est le Christ. Cette conformité de volonté suppose que le chrétien reçoive d'abord la forme ou la mesure du Verbe et par

<sup>1</sup> Ped. I, 26, 1 (GCS 12, 105, 20). Galtier restreint par trop la pensée de Clément lorsqu'il écrit que « Clément n'envisage la ressemblance, la conformité avec Dieu que du point de vue intellectuel et moral ». Cf. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Rome 1956, p. 73. Voir en sens contraire les remarques de W. VOELKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, p. 114, n. 4 et passim.

<sup>2</sup> « καταφυτεύειν » cf. Strom. VI, 120 (GCS 15, 492, 6-10) ; 2, 4 (GCS 15, 423, 13).

<sup>3</sup> Ped. III, 36, 2 (GCS 12, 257, 25-26) ; cf. Strom. I, 23, 2 (GCS 15, 15-16) : le Logos repose sa tête en celui qui croit.

<sup>4</sup> Cf. Ped. III, 100, 1 (GCS 12, 290, 21).

<sup>5</sup> Cf. Strom. I, 73, 4 (GCS 15, 47, 12) ; IV, 67, 3 (GCS 15, 278, 29) ; V, 137, 1 (GCS 15, 418, 23) ; autres sens : unir, cf. II, 53, 1 (GCS 15, 141, 26) ; habiter avec, cf. V, 27, 2 (GCS 15, 342, 26).

<sup>6</sup> Cf. Ped. III, 1, 5 (GCS 12, 236, 23) : « ὁ σύνοικος ὁ λόγος, οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται... »

<sup>7</sup> Cf. Strom. II, 104, 2 (GCS 15, 170, 11-13).

<sup>8</sup> Cf. Ped. II, 81, 4 (GCS 12, 207, 10-11) : il demande de ne pas dormir toute la nuit à ceux qui « τοὺς ἐνοικον ἔχοντας τὸν λόγον τὸν ἐγρήγορον... »

<sup>9</sup> Cf. Ped. II, 99, 6 (GCS 12, 216, 30 - 217, 3) : il ne faut pas profiter de l'obscurité pour pécher, car « τὸ γὰρ φῶς ἐνοικον ἡμῖν... »

<sup>10</sup> Ped. III, 1, 5 (GCS 12, 236, 22-25) ; cf. Strom. VII, 16, 5-6 (GCS 17, 12, 14-26).

<sup>11</sup> Pour toute cette question du rétablissement de la ressemblance divine en l'homme, cf. H. MERKI, *ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῶ*, pp. 45-60 ; 65-91.



lui il est rendu semblable à Dieu. Dieu fait tout par son Verbe, « il a formé l'homme de la poussière, il l'a régénéré par l'eau, il le provoque à la croissance par l'Esprit, il l'a éduqué par la parole et l'a préparé à la filiation et au salut par de saintes lois afin que finalement par sa venue (ἐκ προσβάσεως) il transforme celui qui est né de la terre en un homme saint et céleste et qu'ainsi avant tout se réalise la parole de Dieu : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance <sup>1</sup> ». Tiré de la terre, l'homme doit renaître ; la venue du Christ rend cette renaissance possible, mais c'est dans l'eau baptismale que le Christ engendre l'homme céleste <sup>2</sup>. « Nous sommes ceux qui portent, dans cette image travaillée avec art (ἄγαλμα) qui vit et se meut, l'homme, l'image de Dieu, une image habitant avec l'homme (τῷ ἄνθρώπῳ σύνοικον εἰκόνα) qui est notre conseiller, notre compagnon, notre cohabitant, qui sent avec nous et qui souffre pour nous. Par la volonté du Christ, nous sommes devenus une offrande consacrée à Dieu <sup>3</sup>. » Nous ne voulons retenir de ce texte que la manière extrêmement vivante dont est conçue l'habitation du Verbe en nous. Il vit avec nous. Il est au travail à l'intérieur de l'homme, après l'avoir formé avec art une première fois le jour de la création, puis une seconde fois au baptême, il en fait une œuvre consacrée à Dieu <sup>4</sup> ; de l'intérieur, il le pousse vers une perfection de plus en plus grande jusqu'à la divinisation (ἐκ - θεοῦσθαι) <sup>5</sup>. Car « ressembler au « droit » Logos autant que possible, c'est notre fin, comme d'être rétablis dans la parfaite adoption filiale par l'intermédiaire du Fils (εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις) <sup>6</sup> ». Tel est le sens de l'habitation du Verbe en nous, il nous assimile à lui et par ce fait nous rend fils en lui <sup>7</sup>. La régénération baptismale nous donne

<sup>1</sup> Ped. I, 28, 2 (GCS 12, 148, 18-24).

<sup>2</sup> Nous renvoyons à l'index de Stählin, aux mots : ἀναγεννάω, ἀναγέννησις ; (GCS 39).

<sup>3</sup> Prot. 59, 2 (GCS 12, 45, 15-19), dans ce texte « ἐκόν » est synonyme de « ὁμοίωσις », cf. H. MERKI, ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, p. 89.

<sup>4</sup> « ἄγαλμα », ce terme signifie une image travaillée avec art, puis consacrée à la divinité ; la fin du texte cité montre que Clément le prend dans ce sens.

<sup>5</sup> Cf. Ped. I, 98-3 (GCS 12, 149, 4-5).

<sup>6</sup> Strom. II, 134, 2 (GCS 15, 187, 7-9). Ce texte dénote une influence stoïcienne, mais montre aussi l'indépendance de Clément ; voir le commentaire de H. MERKI, ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, pp. 46-47.

<sup>7</sup> Nous retrouvons donc ici ce courant hermétique déjà signalé à propos de l'auteur de la Lettre à Diognète et de saint Hippolyte. Cf. H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Zeitschr. f. kathol. Theol. 59 (1935) 333-418 ; FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, T. IV, pp. 211-257.

l'« υἱοθεσία »<sup>1</sup>, nous rend fils adoptifs (υἱοποιεῖν)<sup>2</sup>. Pur don de grâce, cette filiation devient aussi conquête de l'homme par une conformité toujours plus totale aux exigences évangéliques<sup>3</sup>.

Telle est la richesse du baptême<sup>4</sup>. Le Verbe en est l'artisan principal, le hiérophante. Soleil de l'âme, il dissipe le péché. Il envoie en nous son Esprit de lumière. Lui-même vient habiter en nous pour nous assimiler à lui, nous rendre en lui fils adoptifs du Père. Toute la Trinité est ainsi à l'œuvre dans le chrétien. Aussi Clément ne veut pas qu'on calomnie le corps humain parce que c'est être aveugle au trésor qu'il cache. Trésor, « qui par la force de Dieu le Père, le sang de Dieu le Fils et la rosée de l'Esprit Saint est entouré comme par un mur<sup>5</sup> ». De l'habitation de l'Esprit et du Verbe résulte celle de toute la Trinité, Clément présente le Verbe comme le réparateur de l'homme, « qui construit en lui un temple afin qu'en chaque homme il établisse (ἱδρύσῃ) Dieu<sup>6</sup> ». Il est encore d'autres textes qui parlent de l'habitation de Dieu dans l'homme sans précision de la Personne<sup>7</sup>.

### *Mission invisible du Verbe et Incarnation*

Cette habitation continue en nous la mission de l'incarnation. Il est intéressant à ce point de vue de noter l'emploi de Mt. 5, 45 où il

<sup>1</sup> Cf. Ped. I, 21, 2 (GCS 12, 102, 20) ; 32, 4 (GCS 12, 109, 14-19). La description de cette adoption est faite selon les termes de l'adoption attique, cf. Prot. 82, 4-83, 1 (GCS 12, 62, 19-63, 3). Sur cette question, cf. FESTUGIÈRE, 'ΕΙΣ "ΑΝΘΡΩΠΙΟΝ 'ΥΠΟΦΕΡΕΣΘΑΙ. Rech. Sc. phil. et theol. 20 (1921) 476 - 482.

<sup>2</sup> Cf. Ped. I, 26, 1 (GCS 12, 105, 21).

<sup>3</sup> Cf. Strom. VI, 114, 6 (GCS 15, 489, 20-24) : dispute contre le salut automatique des Gnostiques. Pour l'exigence de l'effort humain, cf. W. VOELKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, pp. 115-120 ; H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, pp. 47-60.

<sup>4</sup> Il faudrait, bien entendu, parler encore de l'état de perfection que constitue le baptême, selon Clément. Voici quelques indications. Le baptême recrée l'homme, le remettant dans sa condition première : cf. Prot. 94, 2-4 (GCS 12, 69, 3-19). C'est un « τέλειον », il rend l'homme parfait : cf. Ped. I, 26, 1-3 (GCS 12, 105, 19 - 106, 2) ; 25, 2 (GCS 12, 105, 1), car il n'y a pas de limite entre vie et mort, entre lumière et ténèbres ; cf. Ped. I, 27, 1 (GCS 12, 106, 2-3). Avec le baptême commence la vie éternelle ; il n'y a pas de différence essentielle entre la vie du baptisé et celui qui est au ciel, le premier a, en germe, ce que le second possède pleinement : cf. Ped. I, 27-28 (GCS 12, 106, 2 - 107, 12). Il y a donc place pour grandir dans cette perfection, tel sera précisément le sens de l'imitation du Christ par le parfait gnostique. Cf. H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, pp. 45-91 ; W. VOELKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, pp. 449-460.

<sup>5</sup> Q. div. salv. 34, 1 (GCS 17, 182, 21-22).

<sup>6</sup> Prot. 117, 4 (GCS 12, 83, 1-2).

<sup>7</sup> Cf. Q. div. salv. 39, 2 (GCS 17, 185, 19) ; Strom. VII, 82, 2-4 (GCS 17, 58, 20-32).

est dit que Dieu fait luire son soleil et tomber sa pluie sur les bons et les méchants. Clément y voit d'abord la preuve de la justice et de la bonté de Dieu. Dans ce don matériel, il perçoit l'image du Verbe envoyé comme un soleil et devenant ainsi la preuve la plus éclatante de la bonté et de la justice divines. Sur tout cela, se greffe enfin l'envoi de la grâce<sup>1</sup> sur le chrétien qui reçoit ainsi le devoir d'être miséricordieux comme son Père et accentue par là sa ressemblance avec lui, « devenant, comme Matthieu l'indique, Fils du Père qui est dans les cieux<sup>2</sup> ». Ce triple parallélisme nous intéresse.

On a déjà relevé combien Clément aimait présenter le Verbe comme un soleil<sup>3</sup>. « Cette lumière est éternelle et tout ce qui y participe vit, tandis que la nuit évite la lumière, disparaît de crainte et cède la place au jour du Seigneur : tout est devenu lumière indéfectible et le couchant s'est changé en orient. C'est ce que signifie la créature nouvelle (Gal. 6, 15), car le soleil de justice (Mal. 4, 2)<sup>4</sup> qui chevauche partout (τὰ πάντα καθιπεύων), visite (περιπολεῖ) également toute l'humanité, imitant son Père qui fait lever son soleil sur tous les hommes (Mt. 5, 45) et distille la rosée de la vérité<sup>5</sup>. » Il est question d'abord ici de l'incarnation par laquelle le Verbe apparaît comme un soleil dissipant les ténèbres du péché et de l'ignorance. Avec la venue du Seigneur le jour de la création première<sup>6</sup> brille à nouveau avec tout son éclat ; l'incarnation devient ainsi le point de départ d'une création nouvelle. Cependant, le Verbe est soleil éternel, ce qu'il a fait depuis la création, ce qu'il a rétabli lors de son incarnation, il continue de l'accomplir au-delà. La chevauchée<sup>7</sup> du Verbe, qui visite l'humanité, et la rosée de l'Esprit Saint font allusion au baptême<sup>8</sup> et à cette action constante du Verbe transcendant qui continue à descendre chez les hommes, à les visiter pour parfaire leur éducation. Les termes employés « καθιπεύειν » et

<sup>1</sup> Cf. Strom. V, 18, 7 (GCS 15, 338, 12-13).

<sup>2</sup> Cf. Strom. IV, 95, 1 (GCS 15, 290, 8).

<sup>3</sup> Cf. ci-dessus, pp. 124-125.

<sup>4</sup> Ce texte de Mal. 4, 2 lié à Mat. 5, 45, explique pourquoi Clément voit dans l'envoi du soleil la marque de la justice et de la bonté de Dieu.

<sup>5</sup> Prot. 114, 2-3 (GCS 12, 80, 18-25).

<sup>6</sup> Cf. Strom. VI, 145, 5-7 (GCS 15, 506, 18-27) où le jour de la création est identifié au Verbe lui-même.

<sup>7</sup> Cf. O. PERLER, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan*, Fribourg 1953, pp. 13-32.

<sup>8</sup> Le soleil et la pluie de Mt. 5, 45 se retrouvent ici : lumière de l'enseignement (allusion au Logos) et la rosée de l'Esprit.

« περιπολεῖν »<sup>1</sup> indiquent une descente du Verbe et la comparaison du soleil semble bien préciser que c'est une mission. Cette mission regarde tous les peuples, car le Logos « est une lumière commune, il brille pour tous les hommes »<sup>2</sup>. Venu à l'incarnation comme soleil, il veut entrer dans l'homme, devenir le soleil de son âme<sup>3</sup> et l'entraîner sur son char solaire vers le Père<sup>4</sup>. La chevauchée du Verbe traverse ainsi les siècles donnant partout sa grâce baptismale et son aide de plus en plus transformante jusqu'à l'achèvement final.

Nous avons fait allusion à la transcendance du Verbe agissant toujours et partout, c'est à cela en effet que conduit cette comparaison du soleil. « De même que le soleil, écrit-il, n'éclaire pas seulement le ciel et l'univers, illuminant terre et mer, mais envoie (ἀποστέλλει) aussi l'éclat de sa lumière à travers les fenêtres et les petites ouvertures jusque dans les parties les plus reculées des maisons ; ainsi, le Verbe répandu partout (πάντη κεχυμένος) voit même les plus petits détails des actions

<sup>1</sup> « Καθιπεύειν », seul emploi dans le texte, cf. p. 139, n. 5. « Περιπολεῖν » se retrouve à plusieurs reprises : à propos de l'homme destiné à parcourir le paradis, cf. Prot. 92, 3 (GCS 12, 68, 5) ; à propos des chiens promenés dans les processions des mystères, cf. Strom. V, 43, 2 (GCS 15, 355, 3) ; au sujet de la croyance des Grecs pensant que l'âme des morts continuait à parcourir la terre, cf. Strom. VI, 31, 5 (GCS 15, 446, 25) ; à propos du martyr qui monte au ciel, cf. Strom. IV, 57, 1 (GCS 15, 274, 20). Le texte le plus intéressant est celui de Strom. VII, 101, 4 (GCS 17, 71, 21 sq.) : « Celui qui obéit au Seigneur et suit la prophétie donnée par Lui, est transformé parfaitement, selon l'image du maître, en un Dieu marchant dans la chair. »

<sup>2</sup> Prot. 88, 2 (GCS 12, 65, 26-27).

<sup>3</sup> Cf. Prot. 68, 4 (GCS 12, 52, 15) : « ὁ δὲ λόγος ὁ ὕγιής, ὅς ἐστιν ἥλιος ψυχῆς » ; 113, 2 (GCS 12, 80, 1).

<sup>4</sup> Cf. Prot. 121, 1 (GCS 12, 85, 16-23) : « Hâtons-nous, courons, nous qui sommes des portraits du Logos, qui aiment Dieu et lui ressemblent ; hâtons-nous, courons, prenons son joug, poursuivons l'incorruptibilité ; aimons le Christ, ce beau conducteur du char humain. Il a uni sous le joug le poulain au vieux coursier, et après avoir ainsi attelé le couple humain, il dirige le char vers l'immortalité, se hâtant d'aller vers son Père accomplir au grand jour ce qu'il a obscurément annoncé : alors il entrait à Jérusalem, il s'élance maintenant au ciel, offrant au Père le magnifique spectacle d'un Fils éternel vainqueur. » Dans un autre texte, Prot. 118, 4 (GCS 12, 83, 24-30), il prend l'image du navire, partant de l'exemple d'Ulysse qui s'attache au mât de son navire pour échapper aux sirènes : « Pousse ton navire outre ce chant, il opère la mort ; ... attaché au bois, tu seras délivré de toute corruption, le Logos de Dieu sera ton pilote et l'Esprit Saint te fera aborder aux mouillages des cieux ; alors tu contempleras mon Dieu. » Les chrétiens sont conduits dans l'Eglise vers le Père par l'action du Verbe et de l'Esprit Saint. Ce dernier fait avancer le navire, cf. Ped. III, 101, 1 (GCS 12, 291, 6). Ne serait-ce pas ici la source du texte d'Hippolyte, Antechr. 59 (GCS Hipp Ia, 39, 12 - 40, 2), cf. chap. IV, p. 99, n. 1 ? Voir aussi Strom. IV, 177, 2 (GCS 15, 324, 24 - 325, 2), où Clément demande que l'Esprit du Seigneur lui donne des ailes pour voler vers le ciel.

de notre vie <sup>1</sup>. » Le contexte de cette citation indique une identification grandissante du chrétien avec le Verbe suivant le degré de fidélité aimante <sup>2</sup>, au point que le Seigneur regarde comme fait à lui-même le bien ou le mal fait aux gnostiques <sup>3</sup>. C'est pourquoi il s'intéresse à tout ce qui est humain. Il voit tout car il est répandu partout. Le verbe « *χεῖσθαι* » par rapport au Christ connote l'expansion de son enseignement ainsi que de sa présence personnelle <sup>4</sup>. Parlant de l'incarnation du Verbe qui vient de jouer le drame de notre salut, Clément écrit encore : « C'était un véritable athlète et l'athlète auxiliaire de sa créature. Très rapidement il s'est répandu (*διαδοθείς*) parmi tous les hommes, s'étant levé (*ἀνατείλας*) plus vite que le soleil de la volonté même de son Père ; sans peine il nous a illuminés, nous appelant par son enseignement et les signes qu'il donna auprès de Dieu, dont il venait et qu'il était lui-même (*ἔθεν τε ἦν αὐτὸς καὶ ὅς ἦν*), lui le Logos, héraut de la paix, notre médiateur et notre sauveur ; source vivifiante, pacifiante, il s'est répandu (*χεόμενος*) sur toute la surface de la terre, lui qui maintenant a fait de tout, pour ainsi dire, un océan de biens (*πέλαγος ἀγαθῶν*) <sup>5</sup>. » Ici encore il s'agit évidemment en premier lieu de l'incarnation : le Fils est envoyé par son Père comme un soleil, une source vivifiante. On y retrouve la mention du soleil et de la pluie de Mt. 5, 45 avec leur perspective d'enseignement et de baptême. Cette incarnation est en effet vue à nouveau dans sa signification universelle, non pas restreinte seulement à la Palestine et à l'époque de César. Toute l'activité transformante du Christ — le baptême et l'aide continue de cet athlète auxiliaire de sa créature — est présentée comme une continuation de son incarnation. Maintenant encore ce soleil envoyé par le Père continue à briller et cette pluie à tomber et à régénérer le monde. Car le Verbe lui-même, tout en s'étant incarné, reste transcendant comme son Père. C'est exactement le sens du texte des Stromates cité précédemment, de même que le soleil envoie ses rayons jusque dans les recoins les plus

<sup>1</sup> Strom. VII, 21, 7 (GCS 17, 15, 28 - 16, 2).

<sup>2</sup> Les paragraphes 1 à 3 de ce texte distinguent le serviteur et l'ami de Dieu.

<sup>3</sup> Cf. les paragraphes 4 à 6.

<sup>4</sup> Clément emploie plusieurs fois le terme « *χεῖσθαι* » : pour le sang qui se répand dans les veines, cf. Ped. I, 50, 2 (GCS 12, 120, 8) ; pour la terre qui est largement répandue, cf. Strom. V, 47, 6 (GCS 15, 358, 9) ; la prédication se répand au loin, cf. Ped. I, 38, 1 (GCS 12, 129, 6) ; l'enseignement du Christ se répand sur le monde entier, cf. Strom. VI, 167, 3 (GCS 15, 518, 3) ; le Logos lui-même répandu dans le monde entier, cf. Prot. 110, 3 (GCS 12, 78, 23).

<sup>5</sup> Prot. 110, 3 (GCS 12, 78, 17-24). Pour l'expression « *πέλαγος ἀγαθῶν* », cf. Platon Symp. 210 d.

cachés, ainsi Dieu envoie son Verbe au moment de l'incarnation, mais cet envoi du Verbe transcendant intéresse toute l'histoire des hommes vu que le baptême pose en eux le germe d'une identification avec lui <sup>1</sup>. Par sa divinité, le Christ est une lumière absolument transcendante présente partout, qui voit tout, entend tout, toujours prête à aider. Cette aide ne suppose aucune scission en lui, il est ici-bas agissant dans les hommes et en même temps auprès du Père <sup>2</sup>, il est tout entier partout.

La terminologie employée permet de conclure à une mission. Il dit que le Verbe chevauche (καθιππεύειν) partout, qu'il visite (περιπολεῖν) l'humanité, qu'il est répandu (χεῖσθαι) partout ; que son aide est semblable aux rayons envoyés (ἀποστέλλειν) partout par le soleil ou à la pluie qui tombe sur les justes et les injustes. Le parallélisme établit entre l'envoi matériel du soleil et l'envoi du Verbe incarné et, liée intimement à cette mission, l'aide continue du Christ aux hommes, — et il faut dire qu'en un endroit au moins, cette aide est présentée en terme explicite de mission : « la pluie continue de la grâce divine est envoyée en bas (καταπέμπεται) sur les justes et les injustes <sup>3</sup> » — ce parallélisme constant laisse vraiment entrevoir la mission invisible du Verbe à l'intérieur de la grâce. Par cet ensemble de textes, nous pouvons dire que Clément a fourni un apport précieux pour l'élaboration de la doctrine des missions invisibles. L'activité du Verbe soit dans le baptême, soit ensuite, est cependant présentée comme une continuation de l'unique mission de l'incarnation plutôt que comme une mission nouvelle.

Clément a été frappé par l'importance unique de l'incarnation et sa portée transcendant le moment précis de la venue du Verbe en chair et atteignant toute l'histoire humaine <sup>4</sup>. Il aime voir l'activité du Verbe dès l'incarnation comme une unique chevauchée à travers le monde. Par sa venue ici-bas, il n'y a dans l'histoire qu'un unique aujourd'hui <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Le contexte des citations sur la transcendance du Verbe (voir ci-dessus p. 121, nn. 3-7) est également celui d'une montée toujours plus grande vers Dieu, cf. par ex. Strom. VII, 5, 1-5 (GCS 17, 5, 15 - 6, 3).

<sup>2</sup> Cf. Exc. Theod. 4, 2 (GCS 17, 106, 17-21) ; 7, 3 (GCS 17, 108, 9-14).

<sup>3</sup> Strom. V, 18, 7 (GCS 15, 338, 12-13) ; cf. V, 7, 8 (GCS 15, 330, 17).

<sup>4</sup> Sur l'importance de l'incarnation dans la théologie de Clément, cf. MONDESERT, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture, pp. 213-216.

<sup>5</sup> Cf. Prot. 84, 5-6 (GCS 12, 63, 29 - 64, 7) ; à propos de Ps. 94, 8-11 et Hebr. 3, 7-11, Clément dit qu'il faut donner l'hospitalité (ξενοδοχοῦμεν) à Dieu en ouvrant nos oreilles à sa voix, et ajoute : « La grâce de sa promesse est abondante, si aujourd'hui nous écoutons sa voix ; et cet aujourd'hui s'étend à chaque jour nouveau, aussi longtemps qu'on dira : aujourd'hui. Jusqu'à la consommation demeurent l'aujourd'hui ».

Inserés dans le Christ, vrai jour, nous devenons en quelque sorte éternels, nous sommes libérés du temps<sup>1</sup>. Cette vue contemplative de toute l'œuvre de Dieu comporte en elle un certain danger d'effacer la réalité historique des faits<sup>2</sup>.

### *Mission invisible et génération du Verbe comme Image de Dieu*

Il a déjà été noté que l'activité constante du Verbe dans les âmes reposait sur sa transcendance, il faut dire finalement sur sa génération éternelle comme Image parfaite du Père. Clément écrit : « Paul déclare : Revêts l'Homme nouveau qui a été créé selon Dieu (Eph. 4. 24). C'est comme s'il disait : Crois en celui qui a été créé selon Dieu, au Logos qui est en Dieu. L'expression : créé selon Dieu (κατὰ θεὸν κτισθέντα) peut indiquer le terme de l'avancement (τέλος προκοπῆς) vers lequel l'homme doit se hâter, de même que dans l'expression : Atteins le terme (τέλος) pour lequel tu as été créé<sup>3</sup>. » Replaçons d'abord ce texte dans son cadre. Le contexte général des Extraits 19 et 20 — continuation de l'extrait 8 — est une lutte contre les Gnostiques, Clément montre que le Logos du prologue johannique, qui est né éternellement du Père et qui agit dans le monde, est substantiellement le même. Le contexte immédiat est une exégèse allégorique de Jo. 1, 14 appliquée tant à la génération éternelle qu'à l'action du Verbe dans le monde, cette dernière comprenant : la création (19, 4 et 20), l'opération par les prophètes (19, 2), l'incarnation (19, 1. 5) et la marche des âmes vers la perfection (19, 4). Ce dernier point nous intéresse ici, mais il faut bien remarquer son lien à la génération éternelle qui ouvre la voie à toute l'activité subséquente du Verbe dans le monde. Cet Homme nouveau dont il est question en 19, 4, c'est d'abord le Logos de Dieu ; il peut être dit créé selon Dieu parce qu'il est le principe d'une création nouvelle. Il s'est incarné pour amener l'homme au terme pour lequel celui-ci a été créé, c'est-à-dire pour qu'il devienne à son tour Homme nouveau s'étant

d'hui véritable et la possibilité d'apprendre, et à cette consommation, le véritable aujourd'hui, le jour continu de Dieu, devient égal à l'éternité. Obéissons donc toujours à la voix du divin Logos, car cet aujourd'hui est éternel ; c'est l'image de l'éternité, et le jour est le symbole de la lumière ; or le Logos est la lumière des hommes (Jo. 1, 9) par laquelle nous voyons Dieu. »

<sup>1</sup> Cf. MONDESERT, Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris 1941, p. 144, n. 1 ; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933, pp. 322-324.

<sup>2</sup> Cf. MONDESERT, Clément d'Alexandrie. *Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, p. 143, n. 4.

<sup>3</sup> Exc. Theod. 19, 3 (GCS 17, 113, 3-5).

revêtu du Logos. Par ce revêtement, on peut dire allégoriquement que le Verbe se fait chair, car ainsi il manifeste une fois de plus sa distinction d'avec le Père. C'est ainsi qu'il faut comprendre également les deux textes suivants : « Le Logos est devenu chair en opérant par les prophètes (σὰρξ ἐγένετο διὰ προφητῶν ἐνεργήσας) », et : « Le Dieu philanthrope, en vue du salut des hommes, revêt toujours l'homme (πάντοτε ἄνθρωπον ἐνδύεται), d'abord les prophètes, maintenant l'Eglise <sup>1</sup>. » On voit, une fois de plus, combien l'incarnation est centrale dans la pensée de Clément. Il explique tout en fonction d'elle. On a même voulu lui faire affirmer une série d'incarnations successives du Verbe <sup>2</sup>. Ainsi le Verbe se serait incarné dans les prophètes, puis en Jésus, enfin dans les chrétiens. Cela est exagéré et l'on n'a pas assez pris garde à l'exégèse allégorique de Clément. Il part de l'incarnation en laquelle il voit la manifestation la plus claire du Fils de Dieu et projette cette lumière sur toutes les autres étapes, qu'il s'agisse de la génération éternelle, des théophanies ou de l'habitation du Verbe dans les chrétiens. Les comparant à l'incarnation, il y voit également des manifestations de ce même Verbe distinct du Père. On aperçoit de nouveau ici le lien de la génération à l'activité subséquente du Verbe : si le Verbe crée, s'il apparaît dans les théophanies, s'il s'incarne et s'il est le principe de la marche de l'homme vers sa perfection, c'est que cette action du Verbe prend elle-même sa source dans ce fait que de toute éternité il reçoit sa nature du Père. Mais une fois de plus, on voit que Clément a tendance à rendre ce lien nécessaire et à faire de la génération la première étape de cette activité.

Durant toutes ces étapes, nous trouvons un cadre d'idées qui n'est pas sans importance pour l'élaboration de la doctrine des missions invisibles. Lorsque Clément parle de la génération du Verbe, il nous le montre contemplant et aimant son Père, parce qu'il est son Image <sup>3</sup>. Dans la création, le Verbe réalise les idées qu'il contemple dans le Père et c'est pourquoi il forme la création à son image <sup>4</sup>. La mission de l'incarnation

<sup>1</sup> Exc. Theod. 19, 2 (GCS 17, 119, 29-30) et Eccl. Proph. 23, 3 (GCS 17, 143, 8-10).

<sup>2</sup> Voir les remarques de J. LEBRETON, La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie. Rech. Sc. Rel. 34 (1947) 143, n. 2 ; Casey écrit que, selon Clément, le Logos paternel, essentiel à Dieu, « becomes an active principle in creation and is incarnate in the prophets and in Jesus » ; cf. R. P. CASEY, The Excerpta of Theodoto of Clement of Alexandria, p. 28.

<sup>3</sup> Cf. Exc. Theod. 10, 3 (GCS 17, 109, 25) : « ... προσεχῶς τῆς τοῦ πατρὸς ἀπολαύων δυνάμεως... »

<sup>4</sup> Cf. Strom. V, 38, 7 (GCS 15, 352, 17 sq.) : « Il est appelé Fils de Dieu parce qu'il agit selon qu'il contemple la bonté du Père... »



est la manifestation la plus éclatante de l'amour du Père, parce que celui qui s'incarne est celui-là même qui contemple la bonté du Père et qui est engendré par lui comme sa Face et son Image. A propos du baptême, Clément insiste constamment sur ce côté illuminateur et intellectuel qui repose d'ailleurs sur une transformation de nature. L'intimité entre le Verbe et nous se traduit par une connaissance du Père dans le Fils et cette connaissance consiste dans la contemplation de l'amour du Père. C'est ce lien d'idées qui est précisément important parce que la mission invisible du Verbe dans l'âme est ainsi présentée comme une contemplation du Père dans le Fils et comme le prolongement de la contemplation même que le Fils possède depuis toute éternité. Le Fils, Image du Père, nous fait à son image. Il est envoyé en nous afin qu'à notre tour, nous puissions contempler le Père. Ce lien est plus nettement exprimé chez Clément que chez saint Hippolyte, mais ce que nous pouvons constater chez tous deux, c'est la préparation de cet élément de la définition de la mission invisible : la présence nouvelle du Verbe en nous, comme le connu est dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant.

Il y a donc des progrès notables chez Clément d'Alexandrie. Sa manière de présenter la génération éternelle du Verbe comme source de son activité dans le monde montre qu'on prend de plus en plus conscience qu'une mission est vraiment le prolongement de la procession éternelle dans le créé. Il exagère même ce lien entre génération et mission au point de noter dans la génération une sorte de finalité vers la mission et d'en faire comme la première étape de la manifestation du Père. Il y a là une inconséquence chez lui. Car, d'une part, il insiste sur le caractère nécessaire et éternel de la procession du Verbe et, pour expliquer les théophanies de ce Verbe dans l'Ancien et le Nouveau Testament, il ne recourt plus à la condition du Verbe qui serait moins transcendant et plus visible que le Père mais à ce fait qu'il est engendré par le Père comme son Image, comme celui qui reçoit toujours sa nature ou sa puissance du Père. Par là, Clément s'était, en quelque sorte, libéré de cette pensée qu'une mission suppose nécessairement l'envoyé subordonné à l'envoyant. Mais, d'autre part, il ne parvient pas à se libérer totalement de ce climat subordinationnien qui fait le Fils inférieur au Père, à cause de ce lien quasi nécessaire de la génération éternelle du Verbe à ses missions successives dans le monde. La raison de ce lien provient du fait qu'il voit dans la génération éternelle la première extériorisation du Verbe. Notons encore l'apport important pour les missions invisibles. Il parle

de l'habitation du Verbe en nous comme d'une présence nouvelle de ce Verbe qui nous permet de contempler le Père dans le Fils, parce que nous sommes devenus images de l'Image de Dieu.

## II. Origène

### 1. Les missions visibles

#### *Le système d'Origène*

Ce problème des missions est à situer dans son contexte véritable. Le P. Daniélou résume bien ce qu'on peut appeler le système origéniste, lorsqu'il écrit : « ... Origène... ramène toute sa pensée à deux données : une Providence bienfaisante, des créatures libres. Absolument tout dans sa doctrine se déduira de ces deux principes. Les personnes spirituelles étant libres et muables seront capables de déchéance et en fait, tomberont. L'univers sera une conséquence de cette chute. Il sera un aménagement en fonction des divers degrés de déchéance. Toute l'histoire montrera alors comment Dieu, en respectant ces libertés, c'est-à-dire en n'agissant jamais par contrainte mais par persuasion (παιδευσίς) pourra ramener, à travers des éons innombrables, la totalité de la création spirituelle donnée dès le début à son unité première, de façon à la restaurer totalement. C'est alors que tous les λογικοί étant soumis à nouveau au Λόγος, celui-ci apportera leur soumission au Père<sup>1</sup>. » C'est dans cet arrière-fond que s'intègrent les missions divines. Le Christ est l'envoyé du Père qui vient « prendre par la main ceux qui étaient hors de Dieu et les ramener dans le chemin de Dieu<sup>2</sup> ». C'est pour retrouver la perfection perdue qu'il est envoyé.

Ce cadre du Moyen-platonisme, dans lequel Origène présente le donné révélé, conditionne doublement les missions du Fils de Dieu : non seulement celui-ci prendra diverses formalités, mais le retour à Dieu de toutes ces libertés exigera de lui un rythme indéfini de venues<sup>3</sup>. Destiné à toutes les créatures, il se fait homme pour les hommes et ange pour les anges. « Si parmi les hommes, il a pris les dehors d'un homme (Phil. 2, 8), il a vraisemblablement, parmi les anges, pris les dehors

<sup>1</sup> Cf. J. DANIELOU, *Origène* 1948, p. 204. Koch insiste sur la part de la providence, tandis que Cadiou relève celle de la liberté ; cf. H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlin 1932 ; R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Paris 1932.

<sup>2</sup> Co. Jo. 32, 3 (GCS Orig IV, 430, 24-26) ; cf. 13, 37 (GCS Orig IV, 262, 19-25).

<sup>3</sup> Nous relèverons plus loin une autre conséquence : la préexistence de l'âme du Christ.

d'un ange...<sup>1</sup> » Saint Paul affirme que pour gagner tous les hommes, il s'est fait tout à tous (1 Co. 9, 22) ; « cela s'applique, écrit Origène, encore plus divinement au Christ, qui s'est fait homme pour les hommes, ange pour les anges. C'est le sens de ces apparitions sous forme d'anges dans l'Ancien Testament, c'est pour cela qu'il porte le nom d'Ange du grand conseil<sup>2</sup> ». Dans ce titre d'ange, Origène voit donc davantage que la simple qualité d'envoyé de Dieu, il y perçoit comme un revêtement de la nature angélique pour le salut des anges<sup>3</sup>. La gravité diverse des péchés commis dans la préexistence explique la diversité des états des créatures. C'est d'elle également que dépendent les diverses formes que le Christ endosse dans ses venues<sup>4</sup>. D'autre part, l'action du Verbe concernant la totalité de la création, il va être envoyé successivement dans le monde jusqu'à ce que le retour de tous à Dieu soit achevé. La rédemption ne s'achève pas dans ce siècle, après lui, il y aura « une année de siècles » durant laquelle Origène conjecture une conversion du blasphémateur contre l'Esprit Saint<sup>5</sup>. Le péché a un caractère temporel, il doit disparaître ; le bien seul est éternel<sup>6</sup>. Le châtiment du péché, l'enfer y compris, a un sens médical<sup>7</sup>. L'apocatastase sera la restauration totale de la création première<sup>8</sup> ; le Christ alors remettra au Père cette création parfaite ayant achevé l'œuvre pour laquelle il avait été envoyé<sup>9</sup>. Origène envisage donc l'action de la Providence divine dans sa totalité radicale.

### *Les théophanies anciennes*

Les venues du Verbe dans l'Ancien et le Nouveau Testament se trouvent engagées dans cette perspective de retour universel à Dieu. « Il n'y a pas seulement, dit-il, une venue (*adventus*) de mon Seigneur Jésus-

<sup>1</sup> Ho. Gen. 8, 8 (GCS 29, 82, 12-14).

<sup>2</sup> Co. Jo. 1, 31 (GCS Orig IV, 38, 30 - 39, 6).

<sup>3</sup> Origène emploie la même argumentation pour le salut des hommes : pour sauver tout l'homme, le Verbe a endossé tout l'homme : corps, âme, esprit ; cf. Heracl. 7 (Scherer 136, 14 - 138, 1).

<sup>4</sup> Cette gravité diverse des fautes explique que le Christ apparaisse différemment aux hommes, selon qu'ils sont capables de le saisir. Cf. J. DANIELOU, Origène, pp. 254-258.

<sup>5</sup> Cf. De Orat. 27, 15 (GCS Orig II, 374, 9-18) ; De Princ. II, 10, 8 (GCS 22, 182, 16-183, 5) ; III, 5, 6 (GCS 22, 286, 10 sq.). Voir J. DANIELOU, Origène, p. 280 sq.

<sup>6</sup> Cf. Co. Jo. 1, 16 (GCS Orig IV, 20, 11-14). En sens contraire, il faut noter qu'Origène admet, même pour les bienheureux, une possibilité constante de pécher, du fait de leur liberté ; cf. De Princ. III, 1, 23 (GCS 22, 240, 31 sq.).

<sup>7</sup> Cf. J. DANIELOU, Origène, pp. 272-281.

<sup>8</sup> Cf. De Princ. III, 6, 3 (GCS 22, 284, n. 2 : texte de saint Jérôme).

<sup>9</sup> Cf. De Princ. III, 5, 6 (GCS 22, 277, 11-21) ; Ho. Lev. 7, 2 (GCS 29, 377, 1 sq.).

Christ, celle où il descendit sur terre, il est venu à Isaïe, il est venu à Moïse, il est venu au peuple et il est venu à chacun des prophètes...<sup>1</sup> » C'est dès les origines du monde qu'il est envoyé chez les hommes<sup>2</sup>. Origène applique encore les théophanies de l'Ancien Testament au Verbe. Notons cependant une discrétion plus grande dans cette attribution, bien que d'autre part, la disparition de son Commentaire sur la Genèse nous eût mieux renseignés sur sa position. Le Verbe est l'ange qui arrêta la main d'Abraham<sup>3</sup> ; c'est lui le troisième ange qu'Abraham adore et à qui seul il parle<sup>4</sup>. C'est lui encore l'homme qui lutta avec Jacob, « ainsi, ajoute Origène, les hommes de ce temps-là le virent comme les Apôtres du Seigneur qui disaient : ce qui était dès le début, ce que nous avons vu de nos yeux, et ce que nous avons touché de nos mains concernant le Verbe de Vie (1 Jo. 1, 1). Ce Verbe et cette Vie, Jacob aussi l'a contemplé, il le déclare par ses mots : J'ai vu Dieu face à face<sup>5</sup> ». Il s'agit donc d'une mission bien réelle du Fils de Dieu.

Cependant, sous la pression des Gnostiques et par son sens plus avisé de la transcendance divine, nous trouvons chez Origène une autre explication des théophanies : le Verbe apparaît par l'intermédiaire d'un ange en qui il est invisiblement présent. Au buisson ardent, Dieu devient visible dans un ange<sup>6</sup>. Dans son Commentaire du Cantique des Cantiques, il écrit à propos de ce service angélique : « C'était aussi le cas dans le livre de l'Exode où il est dit que l'ange du Seigneur apparut à Moïse dans le buisson d'épines. Ensuite il est alors écrit que le Seigneur et Dieu parle par un ange, et il est désigné comme le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob<sup>7</sup>. » Ainsi il y a un ange qui semble agir comme intermédiaire du Verbe chez les hommes. Origène est influencé en cela par la pensée juive<sup>8</sup>. Cette explication appartient d'ailleurs à un courant plus vaste de sa pensée. Il affirme contre Celse

<sup>1</sup> Ho. Jo. 1, 5 (GCS 33, 247, 22-24).

<sup>2</sup> Cf. Co. ser. Mt. 28 (GCS 38, 53, 11-15).

<sup>3</sup> Cf. Ho. Gen. 8, 8 (GCS 29, 121, 19 - 122, 1).

<sup>4</sup> Cf. Ho. Gen. 1, 2 (GCS 29, 52, 20 sq.).

<sup>5</sup> Co. Gen. fragm. (PG 12, 128 BC).

<sup>6</sup> Cf. Ho. Jerem. 16, 4 (GCS Orig III, 135, 9-10) : « ... δι' ἀγγέλων τὸν θεὸν ἰδεῖν. » A ce sujet, cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 100-102.

<sup>7</sup> Co. Cant. 2 (GCS 33, 158, 17-21).

<sup>8</sup> Surtout par l'exégèse de Philon, cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 18-33 ; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, pp. 62-94. Origène cite souvent des maîtres juifs, cf. G. BARDY, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*. Rev. Bibl. 34 (1935) 217-252 ; J. DANIÉLOU, *Les sources juives de la doctrine des Anges des nations chez Origène*. Rech. Sc. Rel. 38 (1951) 132-137.

que le Christ n'est pas le seul venu (ἔλθεν) au nom de Dieu<sup>1</sup>. A son côté, on peut noter l'envoi de certains anges<sup>2</sup> qui ont pour but de préparer l'incarnation. Il existe, selon lui, une incarnation d'anges dans les patriarches et les prophètes : Jean-Baptiste en est l'exemple typique<sup>3</sup>. Ces anges imitent par avance ce que le Christ va accomplir. Ce sont des âmes envoyées ici-bas pour aider les autres à monter vers Dieu<sup>4</sup>. C'est à ce courant de pensée qu'il faut rattacher l'explication des théophanies selon laquelle un ange sert d'intermédiaire au Verbe. Origène l'utilise comme argument contre les Gnostiques<sup>5</sup> et attribue l'apparition à un ange pour souligner la transcendance du Verbe. C'est ce qui explique encore chez lui cet autre point de vue qui complète ce premier et que nous avons déjà relevé chez Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire cette tendance d'effacer le caractère extérieur des théophanies pour en faire des réalités intérieures et spirituelles. Nous devons en parler à propos des missions invisibles, nous ne faisons pour le moment que relever le côté spirituel de son exégèse des théophanies et des anthropomorphismes en général. Pour lui, « monter » ou « descendre » sont des termes qui indiquent un changement moral dans l'âme et non un changement local de Dieu qui passerait d'un endroit à un autre. « Descendre » est un terme qui qualifie l'action de Dieu à l'égard du pécheur, tandis que « monter » concerne les saints<sup>6</sup>. A propos de Mt. 23, 37 (combien de fois j'ai voulu rassembler tes fils comme une poule rassemble ses poussins sous ses

<sup>1</sup> Cf. C. Cels. 5, 53 (GCS Orig II, 57, 15 sq.) ; 5, 54 (GCS Orig II, 58, 4 sq.).

<sup>2</sup> Ce trait rappelle l'envoi du Christ des Gnostiques avec son armée d'anges.

<sup>3</sup> Cf. Co. Jo. 2, 31 (GCS Orig IV, 88, 6 sq.) ; 2, 30 (GCS Orig IV, 85, 25-27) : Jean-Baptiste est un « ἄγγελος ἐν σώματι. »

<sup>4</sup> Origène distingue deux sortes d'âmes envoyées : celles qui le sont à cause de leurs péchés, attirées par la cupidité des choses visibles, et celles qui le sont en vue d'aider les autres : cf. De Princ. III, 5, 4 (GCS 22, 275, 20-23). C'est à cette dernière catégorie qu'il pense dans son explication de la parabole des ouvriers oisifs qui désiraient dès le début être envoyés dans le monde, cf. Co. Mt. 15, 35 (GCS 40, 451, 25-453, 20). Il les voit symbolisés dans la descente des patriarches en Egypte, cf. De Princ. IV, 3, 12 (GCS 22, 341, 11-14) ; Ho. Ezech. 1, 1 (GCS 33, 319, 5-10).

<sup>5</sup> Ainsi, au texte cité en début d'alinéa, Origène ajoute : « Comme certains hérétiques ont lu ces textes, ils ont dit que le Dieu de la loi et des prophètes est bien inférieur à Jésus-Christ et au Saint-Esprit, et poussent leur athéisme si loin qu'ils trouvent la plénitude dans le Christ et l'Esprit Saint, et la faiblesse dans le Dieu de la loi. » Cf. Co. Cant. 2 (GCS 33, 158, 21-25).

<sup>6</sup> Cf. par ex. Ho. Gen. 4, 5 (GCS 29, 55, 10 sq.) ; 12, 2 (GCS 29, 108, 10 sq.) ; 15, 1 (GCS 29, 127, 6 sq.) ; Ho. Num. 13, 6 (GCS 30, 116, 19-22) ; Ho. Is. 1, 1 (GCS 33, 243, 21-22) ; C. Cels. 4, 12 (GCS Orig I, 282, 18 sq.) ; 5, 2 (GCS Orig II, 2, 19 sq.) ; De Orat. 23, 3 (GCS Orig II, 351, 1 sq.) ; Co. Jo. 10, 9 (GCS Orig IV, 178, 29 sq.).

ailles), Origène se demande comment le Christ peut parler ainsi alors qu'il ne s'est incarné qu'une seule fois. Il répond : « Non seulement en ce moment, mais toujours, il est substantiellement présent (*substantia-liter praesens*) aussi bien en Moïse que dans les prophètes et spécialement dans les anges, qui étaient au service des hommes à travers chaque génération <sup>1</sup> ». Présent particulièrement dans les anges on comprend que le Christ puisse s'en servir comme d'intermédiaires dans les théophanies. C'est en eux qu'il apparaît et parle aux hommes en attendant son incarnation réelle <sup>2</sup>. L'ange qui parle et bénit au nom du Seigneur devient la figure du Seigneur. La théophanie elle-même n'est que typologique <sup>3</sup>. Il y a donc chez Origène une double explication des théophanies de l'Ancien Testament. Il les comprend soit comme de véritables missions du Verbe de Dieu soit comme une présence intérieure de ce Verbe dans des envoyés déterminés par Dieu au salut des hommes.

### *L'Incarnation*

L'incarnation constitue la venue par excellence du Verbe. Origène a conscience de ce qu'elle comporte d'extraordinaire et d'unique <sup>4</sup>. Selon lui, l'excellence de cette mission se signale par une présence immédiate du Fils de Dieu parmi les hommes, par la totalité du salut et l'accroissement de la connaissance du mystère de la Trinité qu'elle apporte avec elle.

Le Fils de Dieu est présent corporellement. Au peuple d'Israël, Dieu a envoyé sa parole par Moïse pour le délivrer du mal et le faire sortir d'Égypte, quant à nous dans cette Égypte que sont les erreurs et les concupiscences de ce monde, « il a envoyé le Verbe, son Fils unique, pour nous arracher à l'ignorance et à l'erreur et nous conduire à la lumière de sa loi divine <sup>5</sup> ». Dans l'Ancien Testament, il parlait par un intermédiaire, maintenant il est là lui-même, présent dans un corps humain <sup>6</sup>. Il existe une grande différence entre les envoyés qu'à diverses

<sup>1</sup> Co. ser. Mt. 28 (GCS 38, 53, 11-15).

<sup>2</sup> Cf. Ho. Gen. 14, 1 (GCS 29, 121, 20 - 122, 1).

<sup>3</sup> On trouve une situation semblable à propos de la théophanie de Mambré ; les trois anges sont le type de la Trinité, cf. Ho. Gen. 4, 6 (GCS 29, 57, 17-24) ; Co. Cant. 2 (GCS 33, 158, 14-17).

<sup>4</sup> Cf. De Princ. II, 6, 2 (GCS 22, 140, 25 sq.) ; Co. Jo. 1, 12 (GCS Orig IV, 17, 29 sq.).

<sup>5</sup> Ho. Num. 27, 2 (GCS 30, 259, 11-19).

<sup>6</sup> A propos de cette venue charnelle, cf. C. Cels. 6, 68 (GCS Orig II, 138, 1 sq.) ; De Orat. 11, 3 (GCS Orig II, 323, 3-4) ; 23, 3 (GCS Orig II, 351, 10) ; Ho. Jerem. 9, 1 (GCS Orig III, 63, 18) ; Co. Jo. 1, 7 (GCS Orig IV, 12, 1) ; 1, 15 (GCS Orig IV, 19, 18) ; 6, 4 (GCS Orig IV, 110, 3) ; 6, 5 (GCS Orig IV, 113, 2-3) ; 6, 53 (GCS Orig IV, 161,

époques Dieu envoie à l'humanité. Le Christ apporte le salut à tous et partout <sup>1</sup>. A la plénitude des temps correspond le salut de tout le genre humain <sup>2</sup>. L'incarnation apporte un accroissement de la gnose par une plus parfaite connaissance de son mystère central, la Trinité. Après une certaine évolution <sup>3</sup>, il déclare, au temps de sa prédication à Césarée : « Les Anciens qui vivaient sous la loi ont eu la connaissance de la Trinité, mais non pas parfaitement et intégralement, mais en partie. Il leur manquait dans la Trinité de connaître aussi l'incarnation du Fils unique de Dieu. En effet, bien qu'ils aient cru à sa venue (ἐπιδημία) et qu'ils aient non seulement cru mais annoncé le reste de sa venue, pourtant ils n'ont pas pu voir et toucher ce qu'ils croyaient, selon le mot du Christ : Beaucoup ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu <sup>4</sup>. En effet, leur foi n'était pas totale, du fait que dans le Christ l'économie de son incarnation n'avait pas encore été accomplie <sup>5</sup>. » Il continue en montrant l'accroissement de connaissance apporté par la mission du Saint-Esprit, pleinement révélé dans l'Eglise, selon la promesse de Jésus. La présence du Christ et de l'Esprit apporte une connaissance parfaite du mystère de la Trinité, parce que ce sont des missions personnelles et visibles des deuxième et troisième Personnes de la Trinité. La mission de l'incarnation est vraiment pour Origène la venue par excellence (ἐξαιρέτου) du Fils de Dieu <sup>6</sup>.

Abordons l'analyse de cette mission elle-même <sup>7</sup>. Elle comporte un double envoi : celui de l'âme préexistante du Christ et celui du Verbe de Dieu. En intégrant l'incarnation dans son système, il était normal

33) ; 13, 44 (GCS Orig IV, 271, 8) ; De Princ. IV, 4, 3 (GCS 22, 352, 14) ; Co. Cant. 1 (GCS 33, 91, 1 sq.).

<sup>1</sup> Cf. C. Cels. 4, 4 (GCS Orig I, 277, 10-16) ; Ho. Ezech. 8, 2 (GCS 33, 341, 3-7).

<sup>2</sup> Cf. Ho. Lev. 8, 2 (GCS 29, 395, 9 sq.). La conversion des païens constitue, pour Origène, une preuve de la divinité du Christ, cf. C. Cels. 8, 43 (GCS Orig II, 257, 25 sq.).

<sup>3</sup> Voir l'analyse de J. DANIELOU, Origène, pp. 126-134. Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas où l'on perçoit une évolution chez Origène ; cf. R. CADRIU, Le développement d'une théologie. Pression et aspiration. Rech. Sc. Rel. 23 (1933) 411-429 ; J. LEBRETON, Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène. Rech. Sc. Rel. 12 (1922) 265-296.

<sup>4</sup> A comparer avec Co. Jo. 63, 48 (GCS Orig IV, 275, 23 sq.), où Origène prend une position tout à fait opposée.

<sup>5</sup> Ho. Jos. 3, 2 (GCS 30, 302, 10-20).

<sup>6</sup> Cf. Co. Jo. 13, 48 (GCS Orig IV, 274, 20).

<sup>7</sup> Pour la christologie d'Origène, cf. H. de RIEDMATTEN, Les Actes de Paul de Samosate. Etude sur la christologie du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècles, Fribourg 1952, pp. 58-60 ; J. DANIELOU, Origène, pp. 260-264.

qu'Origène supposât au Christ, homme parfait, une âme préexistante <sup>1</sup>. Dans son état préexistant, cette âme est déjà unie au Verbe de façon indéfectible. La fermeté de son choix d'aimer la justice, l'immensité de son amour, lui ont enlevé toute possibilité de changement, de péché. Toujours elle est plongée dans le Verbe comme un fer dans le feu <sup>2</sup>. Elle forme avec le Verbe une union très intime <sup>3</sup>. Au moment de l'incarnation, elle est envoyée ici-bas. Origène lui applique la parole du Christ : Je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé (Jo. 8, 42). « Car cette âme existant dans sa propre perfection était dans le plénitude de Dieu ; sortie (ἐξελλυούσα) de là, parce qu'elle était envoyée par le Père (τῷ ἀπεστᾶλθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς), elle a pris chair en Marie <sup>4</sup>. » Cela représentait pour elle un abaissement, une exinanition, c'est pourquoi il lui applique également le texte de Phil. 2, 7 <sup>5</sup>. Par sa totale adhésion au Verbe, elle va devenir le lien indispensable qui unit les deux constitutifs essentiels de Jésus : sa nature divine et humaine <sup>6</sup>. Cependant, c'est l'envoi du Verbe qui constitue à proprement parler la mission de l'incarnation. Il s'est fait chair pour faire monter l'homme à sa hauteur <sup>7</sup>. Il est envoyé pour guérir les hommes, pour les améliorer, les enseigner <sup>8</sup>.

Cette mission rend le Verbe présent dans un corps. Il ne faudrait cependant pas croire que sa présence se limite à ce corps. Le Verbe est

<sup>1</sup> Pour les textes évangéliques, dans lesquels Origène voit l'affirmation de l'existence de l'âme humaine du Christ, cf. C. Cels. 4, 18 (GCS Orig I, 288, 1 sq.) ; De Princ. IV, 4, 4 (GCS 22, 352, 14 sq.).

<sup>2</sup> Cf. De Princ. II, 6, 6 (GCS 22, 145, 7 sq.).

<sup>3</sup> Cf. De Princ. II, 6, 3 (GCS 22, 142, 5-9) ; C. Cels. 6, 48 (GCS Orig II, 119, 16-25).

<sup>4</sup> Co. Jo. 20, 19 (GCS Orig IV, 351, 25-28).

<sup>5</sup> Cf. De Princ. IV, 4, 5 (GCS 22, 355-356), Rufin a raccourci ce texte ; voir les notes de l'édition de Kœtschau.

<sup>6</sup> Cf. C. Cels. 2, 9 (GCS Orig I, 136-137) ; 7, 17 (GCS Orig II, 168, 13-23) ; voir H. de RIEDMATTEN, Les Actes de Paul de Samosate, pp. 58-59.

<sup>7</sup> Cf. C. Cels. 6, 68 (GCS Orig II, 138, 11 sq.).

<sup>8</sup> Cf. C. Cels. 1, 64 (GCS Orig I, 117, 19 sq.). Les multiples raisons de la venue du Christ, cf. C. Cels. 2, 71 (GCS Orig I, 193, 13 sq.) ; redresser l'homme 3, 29 (GCS Orig I, 227, 1 sq.) ; comme médecin pour les pécheurs, docteur pour enseigner les secrets de Dieu, cf. 3, 62 (GCS Orig I, 256, 8-10) ; apporter le salut aux pécheurs, cf. 3, 63 (GCS Orig I, 257, 27 sq.) ; apporter le salut à tous et partout, cf. 4, 4 (GCS Orig I, 277, 7 sq.) ; arracher les fidèles à toute misère et enlever aux infidèles toute excuse, cf. 4, 6 (GCS Orig I, 278, 24) ; faire du bien à l'humanité, cf. 6, 78 (GCS Orig II, 150, 1 sq.) ; faire retrouver la perfection perdue par le péché, cf. Co. Jo. 13, 37 (GCS Orig IV, 262, 20 sq.) ; détruire l'œuvre de Satan, cf. 20, 13 (GCS Orig IV, 343, 28 sq.) ; nous arracher à l'ignorance et à l'erreur, cf. Ho. Num. 27, 2 (GCS 30, 259, 11) ; guérir ses auditeurs, cf. Ho. Ezech. 2, 1 (GCS 33, 341, 4-7).



devenu vraiment homme, « mais de cette manière cependant que ses rayons ne sont pas enfermés en lui seul ; et qu'on n'aille pas croire que Dieu le Verbe, rayonnant sa lumière avec de tels rayons, n'est pas ailleurs <sup>1</sup> ». Le Verbe incarné reste Dieu et par sa divinité transcende ce corps <sup>2</sup>. Il ne faut pas croire « que toute la majesté de sa divinité est enfermée dans l'exiguïté du corps, de sorte que tout le Verbe de Dieu, la Sagesse, la Vérité substantielle et la Vie, ait été séparé du Père, soit circonscrite de force dans cette exiguïté et penser qu'il n'opère nulle part ailleurs. Mais c'est entre les deux que doit être la prudente confession de la piété, c'est-à-dire qu'on croie que rien de ce qui est Dieu n'a manqué au Christ et qu'on ne pense pas qu'il y ait eu une division quelconque de la substance paternelle qui est partout <sup>3</sup> ». De même que Dieu ne peut être enfermé dans un lieu, ainsi le Verbe, Sagesse, Vie et Vérité. La mission de l'incarnation ne fait pas qu'une partie de la divinité du Fils soit dans le corps assumé et une autre agissant partout ailleurs, mais toute la divinité est dans le Verbe incarné et peut agir ailleurs par le fait même de cette divinité <sup>4</sup>.

#### *L'auteur de la mission*

Origène se pose une difficulté à cause du texte d'Is. 48, 16 : « καὶ νῦν κύριος ἀπέστειλε με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ». Dans ce texte, « πνεῦμα » peut être pris soit comme un nominatif, soit comme un accusatif. Dans le *Contra Celsum*, il dit simplement qu'à cause de cette indétermination l'Écriture ne dit pas si le Père et l'Esprit Saint ont envoyé Jésus ou si le Père a envoyé le Christ et l'Esprit. Il ajoute cependant que la deuxième solution est la vraie parce que de fait l'Esprit a été envoyé après le Fils pour achever la révélation <sup>5</sup>. Dans son commentaire de saint Matthieu, il dit de même que le Père a envoyé le Fils et l'Esprit pour œuvrer la rédemption des hommes et que si l'on veut soutenir contre la raison que le Christ a aussi été envoyé par l'Esprit Saint, « il faut sans aucun doute comprendre que le Fils a été envoyé par l'Esprit Saint, de même qu'il a été conduit dans le désert par l'Esprit Saint selon sa nature

<sup>1</sup> C. Cels. 7, 17 (GCS Orig II, 168, 20-23).

<sup>2</sup> Cf. Co. Mt. 12, 33 (GCS 40, 146, 1 sq.) ; Co. Ser. Mt. 6 (GCS 38, 11, 12-15).

<sup>3</sup> De Princ. IV, 4, 3 (GCS 22, 352, 14-22).

<sup>4</sup> Cf. De Princ. IV, 4, 4 (GCS 22, 353, 18). Même argumentation contre Celse qui pensait que l'incarnation signifiait un changement de la divinité en un corps mortel ; cf. C. Cels. 4, 14-19 (GCS Orig I, 284-289) ; 4, 5 (GCS Orig I, 278, 5 - 14) ; Co. Rom. 8, 2 (PG 14, 1162 AB).

<sup>5</sup> Cf. Co. Cels. 1, 46 (GCS Orig I, 96, 19-29).

humaine...<sup>1</sup> » Dans le Commentaire johannique, il s'explique davantage. Il y montre que si l'on prend πνεῦμα pour un nominatif, la mission du Christ par l'Esprit n'implique « aucune différence de nature mais que c'est à cause de l'économie du Fils de Dieu, notre Sauveur, qui s'est abaissé au-dessous de lui en prenant l'humanité », de même d'ailleurs que l'Écriture affirme qu'il s'est abaissé au-dessous des anges (Heb. 2,9). Il propose aussi l'autre solution et d'une manière assez inattendue. Il explique que la rédemption convenait plutôt à l'Esprit Saint, « mais comme il ne pouvait la porter il propose le Sauveur comme celui qui pouvait seul soutenir ce combat. Le Père de même qu'il est la source envoyant le Fils, envoie aussi l'Esprit avec lui, qui devait descendre au temps fixé sur le Fils de Dieu et qu'il avait promis pour opérer et effectuer avec lui le salut des hommes<sup>2</sup> ». Ce texte nous fait comprendre la raison pour laquelle Origène persiste à nier que le Fils soit envoyé par l'Esprit : L'Esprit Saint est inférieur à lui. Tout ce que l'Esprit a, il le tient du Fils<sup>3</sup>. C'est pourquoi il ne peut pas envoyer le Fils, mais c'est au contraire le Fils qui l'envoie<sup>4</sup>. Cette discussion nous permet de saisir la mentalité d'Origène. La procession éternelle est le fondement de la mission. Seul le Père envoie le Fils, parce que celui-ci vient de lui seul. Dans la mission du Saint-Esprit par contre, le Père et le Fils agissent parce que l'Esprit procède du Père par le Fils. De plus, on saisit également que pour Origène, la procession implique une subordination de celui qui procède par rapport à sa source, ce dont nous reparlerons plus loin.

### *Mission et doctrine de l'Image de Dieu*

Il a déjà été souligné que la mission est une conséquence de la volonté divine qui veut rétablir les créatures libres dans leur pureté primitive.

<sup>1</sup> Cf. Co. Mt. 13, 18 (GCS 40, 228, 25 - 229, 6).

<sup>2</sup> Co. Jo. 2, 11 (GCS Orig IV, 66, 32 - 67, 3) : « ... ἥτινα (le salut) ὑπομένειν οὐ δυνάμενον προβάλλεται τὸν σωτήρα, ὡς τὸ τηλικούτον ἄθλον μόνον ἐνεγκεῖν δυνάμενον, καὶ τοῦ πατρὸς ὡς ἡγουμένου ἀποστέλλοντος τὸν υἱὸν συναποστέλλει καὶ συμπροπέμπει τὸ ἅγιον πνεῦμα αὐτόν, ἐν καιρῷ ὑπισχνούμενον καταβῆναι πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ συνεργῆσαι τῇ τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ. »

<sup>3</sup> Cf. Co. Jo. 2, 10 (GCS Orig IV, 64, 32 sq.) ; la science, il la reçoit du Fils ; Origène laisse ouverte la question de savoir si l'Esprit saisit tout ce que le Fils enseigne, cf. Co. Jo. 2, 18 (GCS Orig IV, 75, 21-26) ; en sens contraire, cf. De Princ. I, 3, 4 (GCS 22, 53, 9 - 54, 3), mais Rufin se trahit lui-même dans ce texte, cf. (52, 17 sq.). Voir aussi Co. Jo. 20, 19 (GCS Orig IV, 366, 24 sq.).

<sup>4</sup> Cf. Ho. Lc. 22 (GCS 35, 142, 22-23) ; 25 (GCS 35, 162, 8-11) ; Co. Mt. 13, 18 (GCS 40, 228, 25 sq.).

C'est en cette dépendance vis-à-vis d'un fait qui n'est plus nécessaire que gît pour lui la différence fondamentale entre mission et procession. En cela aussi la mission se distingue de l'œuvre créatrice du Verbe. Il écrit : « Quand il vint parmi nous et fut enfanté par la Vierge, on peut dire qu'il fut envoyé par le Père... Mais quand il fit le monde, puisqu'il n'amena pas l'univers à l'existence comme un homme envoyé (ἀποσταλείς) par le Père, seuls conviennent les mots : il était auprès de Dieu et il était Dieu <sup>1</sup>. » Notons que Tertullien et Hippolyte employaient les termes *mittere* et « προιέναι » pour désigner la génération de la Parole créatrice, Origène par contre refuse l'emploi d'« ἀποστέλλειν ». On peut constater chez lui un lien en quelque sorte nécessaire entre la génération et la création. Par sa génération même le Verbe obtient une signification cosmologique. Il procède du Père comme Sagesse qui contient en elle l'ensemble des idées qu'il va communiquer aux créatures <sup>2</sup>. Il y a dans le Verbe tout un monde intelligible <sup>3</sup>. Il semble même qu'il existe une création *ab aeterno*, monde des logoi ou des âmes créées dans l'égalité. Le monde d'ici-bas n'a été créé que par suite de l'inégalité résultant de l'emploi divers de la liberté par ces êtres <sup>4</sup>. Le Verbe est donc conçu, par le fait même de sa génération, comme l'intermédiaire entre le Père et le monde, c'est pourquoi il y a en lui une certaine multiplicité <sup>5</sup>, il est à la fois « γεννητός » et « ἀγέννητος » <sup>6</sup>. Origène a subi en cela l'influence du Moyen-platonisme et du stoïcisme <sup>7</sup>. On comprend alors pourquoi

<sup>1</sup> Co. Jo. fragm. 1 (GCS Orig IV, 484, 30-485, 4) : « ... πρὸς ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐλθὼν, ὅτε ἐκ παρθένου ἐτέχθη, ἀπέσταλτο ὑπὸ τοῦ πατρὸς · διὸ καὶ » Ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν « καὶ ὄνομα ἔσχεν αὐτὸ δὴ τοῦτο » Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός . « ὅτε δὲ ἐδημιούργησεν, ἐπεὶ μὴ ὡς ἀνθρώπος ἀποσταλείς ὑπὸ τοῦ πατρὸς εἰς οὐσίαν ἔφερε τὰ πάντα, καὶ πρὸς τὸν θεὸν ἦν καὶ θεός ἦν. »

<sup>2</sup> Cf. Co. Jo. 1, 19 (GCS Orig IV, 24, 1 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Co. Jo. 22, 5 (GCS Orig IV, 323, 31 sq.).

<sup>4</sup> Cf. De Princ. I, 2, 10 (GCS 22, 42, 11-14) ; III, 5, 3 (GCS 22, 273, 3-4). La question n'est pas facile. Crouzel, suivant Mgr Kyrillos, identifie cette création avec le monde des idées contenu dans le Verbe, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 124, n. 251 ; Daniélou, au contraire, distingue une double création, celle du monde invisible, *ab aeterno*, et celle du monde visible et matériel, cf. J. DANIÉLOU, *Origène*, pp. 253-254.

<sup>5</sup> Voir à ce sujet J. DANIÉLOU, *Origène*, pp. 253-254.

<sup>6</sup> Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, pp. 124-128.

<sup>7</sup> Pour Albinos, Dieu est un être absolument un, au-dessus de toute essence et totalement transcendant. Ce n'est pas lui qui entre en contact avec le monde ; il a éveillé pour cela l'âme du monde, et l'a tournée vers lui-même. Cette âme, une fois organisée, organise à son tour l'ensemble de l'univers. Le « δεύτερος θεός » est l'intermédiaire entre l'un et le multiple. Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, p. 543 ; FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*,

il se refuse à voir dans la création une mission du Verbe, parce que, selon lui, la création appartient nécessairement à l'être du Verbe procédant du Père <sup>1</sup>. Cela même indique ce qu'Origène pense de la nature d'une mission. Une mission du Verbe suppose une faute, un événement temporel provenant de la liberté des créatures <sup>2</sup>. Elle suppose donc quelque chose survenu après-coup ; elle a lieu en fonction d'autre chose.

C'est pour une raison semblable qu'il se refuse à appliquer à la génération le texte : *Ego exivi ex Deo et veni* (Jo. 8. 42) <sup>3</sup>. Ce serait dans sa pensée donner à Dieu une substance matérielle, partageable, de telle sorte que le Fils, en recevant une partie, serait posé hors de Dieu ; alors que la génération est une réalité spirituelle et intradivine. Elle pose le Fils de toute éternité comme distinct du Père et cependant intimement uni à lui. Tandis que par la mission de l'incarnation, le Fils sort pour ainsi dire de Dieu, c'est-à-dire que par son humanité, le Fils est comme posé hors de Dieu : il y a en lui quelque chose qu'on ne peut confondre avec sa divinité. Ce n'est plus une réalité intradivine. Telle est la nouveauté de la mission par rapport au caractère immuable de la génération. Cette même idée apparaît plus clairement encore quand Origène oppose le texte de Jo. 1, 1 : *Et Verbum erat apud Deum*, à ce que l'Écriture dit ailleurs : *Et Verbum factum est ad Osee . . . , ad Isaiam . . . , ad Jeremiam . . .* Dans ces dernières expressions, il voit une mission : « υἱὸς λόγος ἐγενήθη πρὸς Ὡσηέ, ἀποσταλεῖς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτόν <sup>4</sup>. » Il s'agit d'une mission invisible dont nous parlerons dans la partie suivante, ce qui nous intéresse ici c'est la distinction établie entre mission et procession à partir des termes bibliques « ἦν » et « ἐγενήθη ». Le mot « ἐγενήθη » exprime un devenir, un changement et donc une mission. Le verbe « ἦν » indique, au contraire, une stabilité immuable et éternelle. Quand Jean dit que le Verbe était auprès de Dieu, il veut prouver sa divinité <sup>5</sup>. Le Verbe est adressé (γίνεται) . . . aux hommes ; « mais à Dieu il ne l'est pas, comme

T. IV, pp. 95-102. L'influence stoïcienne a joué par son idée du Logos pénétrant tout le cosmos, et dont les logoi particuliers sont des participations, cf. J. DANIELOU, Origène, p. 254.

<sup>1</sup> Cf. J. DANIELOU, Origène, p. 253.

<sup>2</sup> Notons que c'est aussi le cas de la création du monde visible et corporel mais, comme le fait remarquer Daniélou, contrairement à Platon ou Plotin, la chute ne consiste pas à descendre vers le sensible. La corporéité n'est pas mauvaise. Le mal est dans la volonté. Cf. J. DANIELOU, Origène, p. 215-216 ; FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, T. III, p. 85-96.

<sup>3</sup> Cf. Co. Jo. 20, 18 (GCS Orig IV, 350-351).

<sup>4</sup> Co. Jo. 2, 1 (GCS Orig IV, 52, 17-18).

<sup>5</sup> Cf. Co. Jo. 2, 1 (GCS Orig IV, 54, 11-12).

si, auparavant, il n'existait pas auprès de lui, mais du fait qu'il est toujours avec le Père, il est dit : Et le Verbe était auprès de Dieu ; et non pas : il devient auprès de Dieu (οὐ γὰρ ἐγένετο πρὸς τὸν θεόν) et ce même terme « ἦν » est prédiqué du Verbe, parce qu'il était au commencement alors qu'il était auprès de Dieu, ni séparé dès le commencement, ni quittant le Père. . . <sup>1</sup> » La pensée d'Origène est claire ; à partir des termes « ἦν » et « ἐγενήθη », il oppose la génération, qui est un acte absolument nécessaire et en dehors du temps, à la mission de ce même et unique Verbe <sup>2</sup> qui se fait dans le temps et qui implique un certain changement.

Cette confrontation entre mission et procession nous invite à considérer quel *fondement* Origène assigne à la mission du Verbe. Celse est témoin de la mentalité qui attribuait les missions au Fils pour sauvegarder une transcendance totale du Père, lorsqu'il dit : « Parce que Dieu est grand et difficile à contempler, il a infusé son esprit en un corps semblable au nôtre et l'a envoyé ici-bas afin que nous puissions l'entendre et être instruits par lui <sup>3</sup>. » Origène corrige cette affirmation et écrit : « Il est bien vrai que Dieu est difficile à contempler (δυσθεώρητος), mais il n'est pas le seul. Car son Fils unique, Dieu le Verbe, est également difficile à contempler, en tant qu'il est aussi la Sagesse en qui Dieu a tout fait. . . Ce n'est donc pas parce que Dieu est difficile à contempler qu'il a envoyé son Fils, comme si celui-ci était le Dieu facile à contempler. C'est ce que Celse n'a pas considéré. . . <sup>4</sup> » Ce sens plus avisé de la transcendance du Verbe est une acquisition qui devient de plus en plus ferme. C'est avec Origène que l'on constate le mieux le changement de perspective intervenu depuis les Apologues. Leur position ressemble à celle critiquée par Celse, tandis qu'Origène affirme précisément que le Verbe n'apparaît pas parce qu'il serait un Dieu plus facile à contempler que le Père. Quel est alors selon lui le fondement d'une mission ? Nous devons faire appel ici à sa spéculation sur le Verbe-Image. Origène nous met d'ailleurs lui-même sur cette piste en écrivant dans cette même réponse à Celse : « Notre pensée n'est pas que seul le Dieu et Père de toutes choses soit grand, il a, en effet, rendu participant de sa grandeur son Fils unique et Premier-né de toute la création ; de sorte que celui qui est l'Image du Dieu invisible porte également l'image du Père dans sa grandeur.

<sup>1</sup> Co. Jo. 2, 1 (GCS Orig IV, 53, 13-24).

<sup>2</sup> Cf. Ho. Jerem. 9, 1 (GCS Orig III, 64, 3-6).

<sup>3</sup> C. Cels. 6, 69 (GCS Orig II, 139, 1-3).

<sup>4</sup> C. Cels. 6, 69 (GCS Orig II, 139, 14-20) : « . . . οὐ διὰ τὸ δυσθεώρητος οὖν ὁ θεὸς εἶναι ὡς εὐθεώρητον τὸν υἱὸν ἐπεμψεν. »

Il n'était en effet pas possible que cette image soit belle et réponde au Dieu invisible, si elle ne présentait pas l'image de sa grandeur <sup>1</sup>. » Le Verbe est transcendant, il est une Image parfaite du Père transcendant ; cependant c'est une transcendance reçue du Père, il participe à la grandeur du Père. Nous allons voir précisément que le Verbe est envoyé parce qu'il procède du Père comme son Image et que cette procession comme Image est à la base à la fois de sa transcendance et de sa subordination au Père <sup>2</sup>.

Nous n'avons pas à analyser les textes concernant la génération éternelle du Verbe, ce travail vient d'être accompli une nouvelle fois <sup>3</sup>. En résumé on peut affirmer que jusqu'à Origène aucune explication de la génération n'a été si pure ; il y voit un acte éternel, sempiternel et intradivin. Il y a tout un côté parfaitement orthodoxe chez lui selon lequel le Verbe procède de son Modèle (ou de sa Vérité) paternel comme une Image invisible, égale (σύμμετρον) au Père, une Image filiale reproduisant fidèlement les traits de son Modèle, une Image éternelle continuellement engendrée par son Père <sup>4</sup>. Il fallait signaler ce point pour ne pas fausser la doctrine d'Origène en insistant sur le côté subordination de sa pensée qui intéresse davantage notre travail. Origène affirme que le Verbe est révélateur du Père en tant qu'Image. « On voit, dit-il, dans le Verbe, qui est Dieu et Image du Dieu invisible, le Père qui l'a engendré ; quand on regarde l'Image du Dieu invisible, on peut aussitôt y voir le Père, le prototype de l'Image <sup>5</sup>. » « Lorsqu'on voit l'image de quelqu'un, écrit-il ailleurs, on voit celui dont il est l'image : de même par le Verbe de Dieu, son Image, on voit Dieu <sup>6</sup>. » Le Verbe manifeste donc le Père par le fait même qu'il est son Image, c'est pourquoi c'est lui qui va annoncer les secrets du Père (Mt. 11, 27 ; Jo. 14, 9) tout au long de l'histoire du salut. « Le Verbe peut être dit Fils en ce qu'il annonce les secrets du Père, ce dernier étant l'Intelligence (νοῦς) comme le Fils

<sup>1</sup> C. Cels. 6, 69 (GCS Orig II, 139, 3-9).

<sup>2</sup> Prestige appelle Origène le « père commun de l'hérésie arienne et de l'orthodoxie nicéenne », cf. G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, p. 124.

<sup>3</sup> Cf. H. CROUZEL, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, pp. 77-128. Voir aussi J. J. MAYDIEU, La Procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de saint Jean. Bulletin de litter. eccl. Toulouse 35 (1934) 3-16 ; 49-70 ; J. DANIELOU, Origène, pp. 249-258 ; P. D. HUET, Origeniana, PG 17, 633 sq. ; G. BULL, Excerptum ex Georgii Bulli De defensione fidei Nicaenae, PG 17, 1285.

<sup>4</sup> Cf. H. CROUZEL, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, pp. 87-88.

<sup>5</sup> Co. Jo. 32, 29 (GCS Orig IV, 475, 5 sq.) ; cf. C. Cels. 8, 12 (GCS Orig II, 230, 3 sq.) ; De Princ. I, 2, 6 (GCS 22, 36, 14 sq.).

<sup>6</sup> Ho. Gen. 1, 13 (GCS 29, 17, 6).

est appelé Parole (λόγος). De même que chez nous la parole est la révélatrice des visions de l'intelligence, de même le Verbe de Dieu connaît le Père, et puisqu'aucune créature ne peut s'approcher de lui sans guide, il révèle le Père qu'il connaît <sup>1</sup>. » On remarque dans ce texte comment se fait le lien entre la mission et la génération. Le Verbe procède du Père comme son Image, il connaît et comprend le Père, il est le révélateur-né en tant qu'Image du Modèle, il peut dès lors le manifester à ceux qui ne peuvent parvenir à cette connaissance sans guide. Le fondement de la mission du Verbe est sa procession éternelle comme Image révélatrice du Père. Il est envoyé parce que, avant d'être envoyé, il est déjà le révélateur du Père.

C'est là que nous voyons apparaître le subordinatianisme d'Origène : étant Image du Père, le Verbe est l'intermédiaire entre le Père et ceux qui sont selon l'image. Il est l'« intermédiaire (μεταξύ ὄντος) entre l'inengendré et la réalité de tous les engendrés <sup>2</sup> ». D'après notre auteur, le Verbe est médiateur selon sa nature même de Dieu ; il le présente comme une Image amoindrie du Père. Il y a un côté inaccessible du Père qu'elle n'exprime pas adéquatement. Justinien lisait dans le *De Principiis* le texte suivant que l'on ne retrouve pas dans la version de Rufin : « Si le Père contient tout, le Fils fait partie de ce tout, donc le Père contient le Fils. Quelqu'un d'autre se demandera si le Père se connaît vraiment de la même façon dont le Monogène le connaît, et il affirmera que la parole : Mon Père est plus grand que moi est vraie en tout point, de telle sorte que le Père se pense lui-même plus grandement, plus clairement, plus parfaitement qu'il n'est pensé par le Fils <sup>3</sup>. » Bien que dans le premier livre de son Commentaire johannique, Origène refuse formellement cette idée <sup>4</sup>, il la reprend dans le dernier livre du même Commentaire et écrit : « Je cherche à savoir si le Père peut recevoir une gloire autre que celle qu'il reçoit en son Fils (par la connaissance

<sup>1</sup> Co. Jo. 1, 38 (GCS Orig IV, 50, 4 sq.). Origène est, en cela, disciple de Clément d'Alexandrie, voir p. 128, n. 5. Il est suivi de très près par Denys d'Alexandrie, qui dira que le Verbe est une « ἀπόρροια » de l'Esprit, qu'il est envoyé en avant « προπεμφθείς » par l'Esprit, qu'il est l'Ange et l'interprète de l'Esprit, c'est-à-dire du Père ; cf. Feltoe 191, 1-5 ; 197, 17-19.

<sup>2</sup> C. Cels. 3, 34 (GCS Orig I, 231, 7-8).

<sup>3</sup> De Princ. IV, 4-8 (GCS 22, 360, 1 sq.). Saint Jérôme (cf. ibid. en notes) fait endosser à Origène cette opinion qu'il présente, selon Justinien, comme celle d'un autre. A ce sujet, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, p. 115.

<sup>4</sup> Cf. Co. Jo. 1, 27 (GCS Orig IV, 34, 19-30) ; cf. J. J. MARYDIEU, *La procession du Logos d'après... Origène*. Bull. litter. eccl. Toulouse 35 (1934) 64.

que le Fils a de lui), comme nous l'avons exposé, une gloire plus grande, lorsqu'il se tient dans sa propre connaissance, dans sa propre conscience et dans sa propre contemplation, plus grandes que celles qui sont en son Fils, comme il faut le penser de Dieu : on peut dire qu'il jouit alors de plaisirs ineffables d'allégresse et de joie, lorsqu'il se complaît et se réjouit en lui-même <sup>1</sup>. » Un peu plus loin il termine ainsi cette discussion : « Si Dieu est glorifié dans le Fils, le Père lui donne en retour quelque chose de plus grand que ce qu'a accompli le Fils de l'Homme. C'est une chose plus grande pour le Fils d'être glorifié par Dieu, l'inférieur par le supérieur (car le « Père qui m'a envoyé est plus grand que moi »), que pour Dieu, qui est plus excellent, d'être glorifié par le Fils de l'Homme qui est moindre que lui. C'est pourquoi la gloire qui est dans le Fils, lorsque le Père le glorifie, est infiniment plus grande que celle qui est dans le Père, lorsque le Père est glorifié dans le Fils <sup>2</sup>. » Enfin, dans ce même Commentaire, il dit que « le Père dépasse le Fils et l'Esprit Saint autant et même plus que ceux-ci ne dépassent les autres êtres <sup>3</sup> ». Origène renverse ce rapport dans son Commentaire sur saint Matthieu <sup>4</sup>, mais comme le note Prestige <sup>5</sup>, la ligne de démarcation reste tirée en laissant le Verbe et l'Esprit du côté des *geneta*. Nous remarquons dans tous ces textes que le Verbe est l'Image amoindrie du Père, la copie diminuée, il ne peut entrer totalement dans la connaissance du Père. Il est donc subordonné à lui, non seulement en ce sens qu'il tire de lui son origine mais dans sa nature même. Il est ainsi naturellement désigné à devenir l'envoyé du Père. Nous pouvons conclure que chez Origène également, la mission comporte la subordination de l'envoyé à l'envoyant. C'est ici que nous saisissons le mieux l'influence de la philosophie platonicienne. Sans doute, la doctrine du Verbe-Image de Dieu se trouve dans l'Écriture, Origène cite souvent Col. 1, 15 : « l'image du Dieu invisible <sup>6</sup> » ; de même la « subordination » du Fils au Père, il la trouve exprimée dans les paroles mêmes du Christ, comme Jo. 14, 28 : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi » ou Lc. 14, 28 : « Personne n'est bon, sinon Dieu <sup>7</sup>. » De plus, Photius signale un apologiste anonyme

<sup>1</sup> Co. Jo. 32, 28 (GCS Orig IV, 473, 29 sq.).

<sup>2</sup> Co. Jo. 32, 29 (GCS Orig IV, 475, 15-22).

<sup>3</sup> Co. Jo. 13, 25 (GCS Orig IV, 249, 18-22) ; cf. 2, 2 (GCS Orig IV, 54, 16 - 55, 9).

<sup>4</sup> Cf. Co. Mt. 15, 20 (GCS 40, 375, 31 - 376, 10).

<sup>5</sup> Cf. G. L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, p. 127 ; J. DANIELOU, Origène, pp. 251-252.

<sup>6</sup> Cf. H. CROUZEL, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, pp. 57-62.

<sup>7</sup> Cette citation revient ailleurs encore, alors même que le contexte ne concerne



qui déclarait qu'Origène a été amené trop loin dans sa réaction contre les Sabelliens<sup>1</sup>. Cependant, s'il interprète ainsi l'Écriture et s'il s'est laissé entraîner si loin dans sa critique antimodaliste, c'est à cause de sa formation philosophique. Cette idée du Logos Image invisible et révélateur de Dieu, nous la trouvons chez Philon<sup>2</sup>. On retrouve le même thème dans le Moyen-platonisme surtout, qui développa cette doctrine de l'image intermédiaire<sup>3</sup>. La doctrine d'Origène se rencontre avec celle de Plotin<sup>4</sup> pour qui l'Un est l'archétype du second dieu : l'Intelligence (νοῦς) ; l'Intelligence est une image dégradée, l'Un la transcende éminemment ; il y a en elle une certaine multiplicité du fait qu'elle contient les idées du monde ; elle rayonne nécessairement ce qu'elle a reçu<sup>5</sup>. A cause de cette formation philosophique, Origène a maintenu ce subordinationisme dans sa théologie trinitaire ; il n'est jamais parvenu à concilier les textes scripturaires qui affirmaient l'égalité du Fils avec le Père avec ceux qui marquaient une certaine subordination. C'est pourquoi nous trouvons chez lui un côté parfaitement orthodoxe et un autre subordinationnien et c'est ce dernier qui a prévalu dans la question des missions divines.

pas directement l'incarnation. Cela ne fait que relever son subordinationisme. Voici les principaux textes : De Princ. IV, 4, 8 (GCS 22, 360, 5) : la connaissance du Père est supérieure à celle du Fils ; C. Cels. 7, 14 (GCS Orig II, 232, 6) : contre Celse qui prétend que les chrétiens subordonnent le Père au Fils, Origène dit qu'il y en a « qui affirment témérairement que le Sauveur est le Dieu « μέγιστος », mais nous ne disons rien de semblable, nous qui croyons à celui qui a dit : Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi » ; 8, 15 (GCS Orig II, 233, 9) : le Verbe est inférieur ; au Père ; il a puissance sur son domaine (les logica), mais non sur le Père ; Co. Jo. 6, 39 (GCS Orig IV, 148, 22) : le Père n'est pas inférieur au Fils ; il envoie le Fils, il est seul bon et supérieur à l'envoyé ; 13, 3 (GCS Orig IV, 229, 9) : (allusion) ; 13, 25 (GCS Orig IV, 249, 14) : le Père est la source de la bonté du Fils et de l'Esprit Saint ; 13, 37 (GCS Orig IV, 262, 8) : Origène se demande comment le Fils qui est inférieur au Père peut perfectionner l'œuvre du Père ; il répond que cette œuvre était d'abord parfaite, mais qu'elle est devenue imparfaite par suite du péché des âmes préexistantes ; Co. Mt. 15, 10 (GCS 40, 376, 10) : le Verbe est seulement l'image de la bonté du Père ; Co. ser. Mt. 45 (GCS 38, 92, 26) : il n'y a pas de Dieu semblable au Père ; le Fils même lui est inférieur. (Voir le texte cité p. 160, n. 2.)

<sup>1</sup> Cf. Photius, Bibliotheca 117 (PG 103, 393 C).

<sup>2</sup> Cf. E. BREHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1950, pp. 83-111 ; J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, T. I, pp. 209 sq.

<sup>3</sup> Cf. H. CROUZEL, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, p. 39, n. 33.

<sup>4</sup> Origène et Plotin auraient eu un maître commun, Ammonius Saccas. A ce sujet, cf. R. CADIOU, La jeunesse d'Origène, Paris 1953, pp. 231 sq. ; J. DANIÉLOU, Origène, pp. 88 sq.

<sup>5</sup> Sur cette question, cf. H. CROUZEL, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, pp. 41-45 ; R. ARNOU, Platonisme des Pères, DTC, 2330-2336 ; H. MERKI, ὉΜΟΙΟΥΣΙΣ ΘΕΩ, pp. 17-34 ; 60-64.

### *La notion de « mission »*

Pour la première fois nous rencontrons chez Origène une discussion sur la notion même de mission. Il est vrai qu'il ne s'agit pas immédiatement de la mission du Christ, mais cette idée est constamment sous-jacente. Dans un premier passage, il est question de la mission de Jean-Baptiste. « Si quelqu'un, écrit-il, cherche à comprendre plus exactement ce que signifie « envoyé » (ἀπεσταλμένος), il cherchera d'où (ποθέν) et où (ποῦ) Jean a été envoyé <sup>1</sup>. » La question : où a-t-il été envoyé ? lui semble évidente : Jean a été envoyé aux enfants d'Israël, c'est-à-dire en ce monde des hommes. A l'autre question (d'où a-t-il été envoyé ?) il répond, suivant sa théorie de la préexistence des âmes, que Jean a été envoyé, comme Adam, « soit du ciel, soit du paradis, soit de quelque autre endroit que l'on voudra hors de ce lieu terrestre. Et il a été envoyé pour rendre témoignage à la vérité <sup>2</sup> ». Cette opinion lui semble la plus profonde ; il se fait cependant une objection selon laquelle une mission ne comporte pas nécessairement un changement local, mais qu'il suffit d'un changement de connaissance. Il apporte l'exemple d'Isaïe qui, après avoir vu Dieu sur son trône, est envoyé prêcher au peuple. Ainsi Jean ne serait pas envoyé de quelque part, mais aurait simplement reçu de Dieu une charge nouvelle, celle de baptiser et de préparer la voie au Seigneur. Origène pense que cette opinion rejoint la sienne parce que l'envoyé ne peut avoir reçu cette charge que dans un état préexistant. Ce qu'il faut retenir de cette discussion, c'est que la notion d'envoyé implique un changement. Si nous prenons le cas du Christ, nous nous apercevons que cette notion n'est pas à lui appliquer telle quelle. Nous avons vu qu'Origène insiste sur la transcendance du Verbe. Le Christ est partout selon sa divinité, la mission n'implique par pour lui un changement de lieu <sup>3</sup>, il est présent à tous les hommes de tous les temps, même avant son incarnation. En tant que Dieu, il ne se trouve pas localement en un lieu, l'incarnation même ne signifie pas que la présence du Verbe soit limitée à l'exiguïté du corps assumé. Le changement impliqué dans la notion de mission n'a donc pas lieu du côté de la divinité transcendante et immuable <sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Co. Jo. 2, 29 (GCS Orig IV, 85, 28-30). Saint Augustin posera exactement la même question à propos du Fils de Dieu. Cf. De Trin. 5, 7 (PL 42, 849) : « Qua in questione primum quaero, unde et quo missus sit Filius ? »

<sup>2</sup> Co. Jo. 2, 29 (GCS Orig IV, 86, 5-7).

<sup>3</sup> Cf. C. Cels. 4, 5 (GCS Orig I, 278, 5 sq.).

<sup>4</sup> Cf. par ex. Co. Jo. 13, 37 (GCS Orig IV, 262, 12 sq.) ; C. Cels. 4, 5 (GCS Orig I, 277, 25 - 278, 14).

mais du côté soit du corps assumé par le Verbe, soit du prophète en qui le Verbe habite invisiblement <sup>1</sup>. Origène distingue deux sortes de missions. Une mission au sens général (κοινότερον) selon laquelle tout homme peut être envoyé du fait de la préexistence de son âme. La mission au sens propre (κυρίως) inclut une charge concernant le salut des hommes. « N'est proprement envoyé de Dieu, dit-il, que celui qui vient (ἐπιδημῶν) en cette vie pour le service et la liturgie du salut de la race humaine <sup>2</sup>. » C'est pourquoi l'Écriture réserve ce mot aux saints comme par exemple Isaïe, Jérémie, Ezéchiel ou Jean-Baptiste. Le cas typique, dont les autres ne sont que des imitations, est celui du Fils de Dieu. Il est le véritable envoyé du Père qui seul peut sauver l'humanité <sup>3</sup>. Cette charge salvatrice ne fait que renforcer le caractère temporel et non nécessaire de la mission comme nous avons eu l'occasion de le souligner par d'autres biais. La mission du Verbe est suscitée par l'amour du Père voulant rétablir la créature dans sa pureté.

Origène revient sur cette notion d'envoyé dans un autre passage du même Commentaire johannique <sup>4</sup>. C'est à propos de la parole du Christ déclarant que celui qui reçoit son envoyé, le reçoit lui-même et reçoit le Père qui l'a envoyé (Jo. 13, 20). Origène dit alors qu'une mission suppose quelqu'un qui envoie (καὶ ἕκαστος γε τῶν πεμπομένων ἀπὸ τινός), ainsi que des destinataires <sup>5</sup>. L'envoyé reçoit le nom d'apôtre du fait qu'il est envoyé (διὰ τὸ ἀποστέλλεσθαι ὑπ' αὐτοῦ ἀποστόλους ὀνομαζομένους) et il est l'apôtre de celui qui l'envoie <sup>6</sup>. Ainsi, le Christ est l'apôtre du Père (Heb. 3, 1), tandis que les autres sont des apôtres du Christ, qu'ils soient hommes, prophètes ou anges <sup>7</sup>. Dans ce contexte, il cite Jo. 13, 16 où le Christ avertit les disciples que le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'apôtre plus grand que celui qui l'a envoyé. Ce qui, dans l'esprit de notre auteur, comporte une subordination de l'envoyé par rapport à l'envoyant. D'autre part, la mission suppose une destination. « En vérité, écrit Origène, de même que l'apôtre est

<sup>1</sup> Cf. C. Cels. 4, 12 (GCS Orig I, 282, 18 sq.) ; Ho. Gen. 12, 2 (GCS 29, 107, 23 sq.).

<sup>2</sup> Co. Jo. 2, 30 (GCS Orig IV, 87, 25-27) : « κυρίως δὲ λέγεσθαι ἀπεστέλλεσθαι ὑπὸ θεοῦ οὐκ ἄλλος ἢ ὁ ἐπὶ διακονίᾳ θεῶν καὶ λειτουργίᾳ σωτηρίας γένους ἀνθρώπων ἐπιδημῶν τῷ βίῳ. »

<sup>3</sup> Cf. C. Cels. 6, 11 (GCS Orig II, 81, 13-14) ; 6, 68 (GCS Orig II, 138, 6-7).

<sup>4</sup> Cf. Co. Jo. 32, 17 (GCS Orig IV, 453-455).

<sup>5</sup> Co. Jo. 32, 17 (GCS Orig IV, 453, 16-17).

<sup>6</sup> Co. Jo. 32, 17 (GCS Orig IV, 453, 7).

<sup>7</sup> Cf. Co. Jo. 32, 17 (GCS Orig IV, 453, 9) ; voir aussi Ho. Jos. 1, 4 (GCS 30, 292, 10 sq.) ; 3, 3 (GCS 30, 304, 16 sq.) ; 7, 1 (GCS 30, 327, 22 sq.) ; l'Esprit Saint est l'envoyé du Fils, cf. Co. Jo. 13, 24 (GCS Orig IV, 247, 23 sq.) ; Ho. Lc. 22 (GCS 35, 142-143).

l'apôtre de celui qui envoie, ainsi il n'est apôtre que pour ceux à qui il est envoyé<sup>1</sup>. » Ainsi Paul est l'apôtre des Gentils, Pierre des gens de la circoncision, tandis que la mission du Christ regarde l'humanité entière. Origène ajoute que c'est cette destination à un ou à plusieurs qui fait qu'on soit apôtre<sup>2</sup>. La mission comporte donc une charge qui est le salut des hommes.

Ces discussions ne sont pas vaines. Notre auteur a le mérite d'être le premier à manifester pareille préoccupation. Ainsi se précisent petit à petit les éléments qui entreront dans la définition de la mission. Faisons le compte de ceux relevés par Origène. Pour qu'il y ait mission, il faut un envoyé, un envoyant et une destination. Une mission implique également un changement soit local soit spirituel. C'est de plus quelque chose de temporel, une conséquence de la volonté de celui qui envoie et qui veut rétablir l'ordre brisé par les destinataires de la mission. Enfin, elle dit un lien entre l'envoyé et l'envoyant, lien qui est une relation de subordination, dont le fondement, ce que nous savons par ailleurs, est la procession éternelle de l'envoyé comme inférieur à celui dont il procède et qui l'envoie parce qu'il procède comme l'Image du Père et que ce terme inclut le rôle de révélateur et d'intermédiaire.

## 2. Les missions invisibles

### *Habitation du Verbe dans l'âme*

C'est avec Origène que ce paragraphe se justifie le mieux. Nous citons à nouveau, en le complétant, un principe qui lui est cher. « Il n'y a pas seulement une venue (*adventus*) de Jésus-Christ, par laquelle il est descendu sur terre ; mais il est venu chez Isaïe, . . . chez chacun des prophètes ; toi non plus ne crains pas, même s'il a déjà été reçu (*receptus*), il viendra de nouveau<sup>3</sup>. » L'incarnation est la plus éminente des venues du Sauveur, mais, soit avant, soit après, le Christ est descendu et continue à descendre dans des venues qui sont intérieures à l'âme. Il habite dans le cœur de l'homme de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette mission opère

<sup>1</sup> Co. Jo. 32, 17 (GCS Orig IV, 453, 29-31) : « ἀλλ' ὁ ἀπόστολος, ὥσπερ τοῦ ἀποστείλαντός ἐστὶν ἀπόστολος, οὕτως τισὶν πρὸς οὓς ἀποστέλλεται μόνους ἐστὶν ἀπόστολος. »

<sup>2</sup> Co. Jo. 32, 17 (GCS Orig IV, 454, 8-9) : « . . . τοῦ γενέσθαι ἐνὶ που ἢ ὁλίγῳ πλείοσιν, ἀπόστολος γίνεται. »

<sup>3</sup> Ho. Jo. 1, 5 (GCS 33, 247, 22-25) ; cf. Co. Jo. 1, 7 (GCS Orig IV, 11, 26-27) : « Il y a une venue du Christ avant sa venue corporelle, qui est sa venue (ἐπιδημία) dans les parfaits » ; 20, 12 (GCS Orig IV, 342, 23 sq.).

dans le prophète un changement de connaissance<sup>1</sup>. C'est une même présence du Verbe dans les prophètes que dans l'âme des saints<sup>2</sup>. Jésus entrant dans Jérusalem est le symbole de Jésus faisant son entrée dans l'âme, l'ânesse est la figure de l'Ancien et l'ânon celle du Nouveau Testament<sup>3</sup>. Notre-Seigneur est à la porte de l'âme, il frappe et demande une place pour y habiter<sup>4</sup>. Il y vient ruisselant de parfums et ne peut venir autrement<sup>5</sup>. L'homme vertueux est rempli de Dieu, tandis qu'il est absent du pécheur<sup>6</sup>. Cette pureté est une condition essentielle pour cette présence<sup>7</sup>. Dieu ne se contente pas seulement de se reposer sur les parfaits, il habite en eux<sup>8</sup>, dans leur cœur<sup>9</sup>, dans leur bouche<sup>10</sup>. Par cette venue se réalise en eux le Royaume des cieux<sup>11</sup>.

### *Mission invisible du Verbe*

Origène considère ces venues comme de véritables missions du Fils de Dieu. On pourrait en douter selon une certaine pente de sa pensée. Il dit par exemple : « Dieu a toujours voulu justifier l'homme et a toujours eu soin de donner au vivant raisonnable des inspirations bonnes. A chaque génération, la Sagesse de Dieu vient dans les âmes des hommes pieux qu'elle rend amis de Dieu...<sup>12</sup> » Cette venue, n'est-ce qu'une manière de parler ? N'est-ce qu'une inspiration de bonnes pensées ou cette inspiration est-elle l'effet d'une présence de quelqu'un dans l'âme ? Cette question est d'autant plus légitime qu'Origène, comme nous l'avons vu, nous avertit qu'il faut comprendre métaphoriquement les termes descendre et monter, non pas localement, mais selon la providence

<sup>1</sup> Cf. Co. Jo. 2, 1 (GCS Orig IV, 52-54) ; 2, 29 (GCS Orig IV, 86, 6-14) ; Ho. Jerem. 9, (GCS Orig III, 63, 17-25).

<sup>2</sup> Cf. De Orat. 23, 4 (GCS Orig II, 352, 11 sq.) ; C. Cels. 2, 66 (GCS Orig I, 188, 16-24). Cette affirmation de la présence du Verbe dans l'âme revient sans cesse, cf. De Orat. 20, 2 (GCS Orig II, 344, 26) ; 23, 4 (GCS Orig II, 352, 11 sq.) ; 25, 1 (GCS Orig II, 357, 5 sq.) ; Ho. Cant. 2, 7 (GCS 33, 51, 15 sq.) ; Ho. Ezech. 2, 4 (GCS 33, 346, 2-4) ; Co. Jo. 6, 6 (GCS IV, 115, 14-20).

<sup>3</sup> Cf. Co. Jo. 10, 28 (GCS Orig IV, 201, 22 sq.).

<sup>4</sup> Cf. Ho. Jerem. 26, 1 (GCS Orig III, 458, 6 sq.).

<sup>5</sup> Cf. Ho. Cant. 1, 3 (GCS 33, 32, 1 sq.).

<sup>6</sup> Cf. C. Cels. 4, 5 (GCS Orig I, 278, 1 sq.) ; Ho. Num. 7, 6 (GCS 30, 48, 11-19).

<sup>7</sup> Cf. Co. ser. Mt. 28 (GCS 38, 54, 24-29) ; 35 (GCS 38, 65, 33-66, 1 sq.) ; 39 (GCS 38, 76, 20 sq.) ; Ho. Gen. 1, 17 (GCS 29, 22, 8-11) ; 13, 3 (GCS 29, 118, 21-26).

<sup>8</sup> Cf. Ho. Gen. 1, 13 (GCS 29, 16, 11).

<sup>9</sup> Pour la signification du terme « cœur » chez Origène, nous renvoyons à l'article de K. RAHNER, « Cœur de Jésus » chez Origène. Rev. Asc. Myst. 15 (1934) 171-174.

<sup>10</sup> Cf. Co. Rom. 8, 2 (PG 14, 1162 B).

<sup>11</sup> Cf. Co. Mt. 10, 14 (GCS 40, 17, 28 sq.).

<sup>12</sup> C. Cels. 4, 7 (GCS Orig I, 279, 14-17).

(οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς)<sup>1</sup>. Signalons ce texte : « Dieu en effet descend de sa propre majesté et grandeur lorsqu'il prend soin des affaires des hommes, particulièrement des méchants. De même que le comprend la manière de parler qui dit que les maîtres descendent vers les petits, que les sages ou ceux qui ont progressé descendent vers les adolescents récemment amenés à la philosophie, et cependant cette descente n'est pas prise comme corporelle...<sup>2</sup>. » Origène a l'intention de montrer que Dieu est absolument spirituel et qu'il faut dès lors expliquer métaphoriquement les anthropomorphismes bibliques. Cependant, la métaphore du maître qui s'adapte à l'intelligence de l'élève ne semble-t-elle pas nier une présence véritable de Dieu dans l'âme ? Il avertit en effet qu'il ne faut pas prendre localement la venue du Père et du Fils dans l'âme<sup>3</sup>, que cela indique une purification de l'homme qui devient spirituel, car il faut être spirituel afin que Dieu marche en nous comme en un paradis<sup>4</sup>. Selon Origène, qui nous dit de prendre davantage garde aux mystères qu'aux réalités extérieures<sup>5</sup>, il se pourrait donc qu'il n'y ait pas de descente, de venue réelle du Verbe, mais simplement une présence ordinaire qui relèverait de l'omniprésence divine<sup>6</sup>, et qui impliquerait pour l'homme un changement spirituel<sup>7</sup>, une sainteté plus grande<sup>8</sup>. Il faut cependant prendre garde que la plupart de ces textes sont dirigés contre Celse et ses semblables pour qui Dieu est un être absolument transcendant et donc inapte à se trouver dans un lieu. Origène ne les contredit pas sur ce point, il admet volontiers qu'aucun lieu ne peut contenir ou limiter le Dieu totalement spirituel. C'est sur cette spiritualité que porte son intention, bien que, en Alexandrin qu'il reste, sa manière de parler marque une certaine mésestime de la réalité historique. Mais tout cela n'efface pas la réalité de la présence personnelle de Dieu. Il est vrai que Dieu ne peut être contenu dans un lieu, il n'y est cependant pas moins présent. Origène se fait l'objection suivante : le Verbe n'est-il pas en un lieu, « par ceux qui participent au Verbe de Dieu, ou à sa Sagesse, à sa Vérité ou à sa Vie ? » Il répond

<sup>1</sup> C. Cels. 5, 12 (GCS Orig II, 13, 1-2).

<sup>2</sup> C. Cels. 4, 12 (GCS Orig I, 282, 18 sq.).

<sup>3</sup> Cf. De Orat. 23, 2 (GCS Orig II, 350, 17 sq.).

<sup>4</sup> Cf. De Orat. 25, 3 (GCS Orig II, 359, 3 sq.) ; Co. Jo. 20, 12 (GCS Orig IV, 342, 23 sq.).

<sup>5</sup> Cf. Ho. Gen. 15, 1 (GCS 29, 127, 10-13).

<sup>6</sup> Cf. Co. Rom. 8, 2 (PG 14, 1162 AB) ; C. Cels. 7, 17 (GCS Orig II, 168, 20 sq.).

<sup>7</sup> Cf. Co. Jo. 2, 29 (GCS Orig IV, 86, 10-18) : exemple du prophète Isaïe.

<sup>8</sup> Cf. Ho. Gen. 12, 2 (GCS 29, 107, 23 sq.) : exemple de Rebecca.

que le Verbe se trouve certainement en eux comme il est en Paul (2 Cor. 13, 3 ; Gal. 2, 20), Pierre, Jean, dans tous les saints qu'ils soient sur terre ou dans le ciel. « De là, on saisit manifestement que la divinité du Fils n'est pas enfermée dans un lieu, sinon il serait seulement dans ce lieu et non pas dans un autre ; mais selon la majesté de sa nature incorporelle, il faut comprendre que s'il n'est pas renfermé par un lieu il n'est absent d'aucun. Cependant, avec cette seule différence que, bien qu'il soit présent, comme nous l'avons dit, en plusieurs, en Pierre, Paul, Michel ou Gabriel, il ne l'est cependant pas de la même manière en tous. Il l'est plus pleinement, plus clairement et pour ainsi dire plus manifestement dans les archanges que dans les autres saints... De cela résulte que le Christ est rendu présent en chacun selon que la mesure de ses mérites le permet <sup>1</sup>. » Cette objection ainsi que sa réponse sont précieuses. Elles montrent clairement l'intention d'Origène qui, d'une part, concède que le Verbe ne peut être enfermé en un lieu quelconque mais qui, d'autre part, affirme sa présence véritable dans l'âme des saints, une présence dont le degré correspond aux mérites et à la sainteté de l'âme. Malgré des influences indéniables, le Verbe d'Origène ne peut se confondre avec le second Dieu du néoplatonisme ou avec le Logos des stoïciens diffus partout et conçu comme matériel. Son Verbe est absolument personnel et spirituel, il est présent partout mais d'une manière particulière dans l'âme des chrétiens <sup>2</sup>.

Si le Verbe est ainsi présent dans l'âme, c'est qu'il a vraiment été envoyé par son Père. Pour le désigner, il emploie la même terminologie que pour l'incarnation : γίνεσθαι, *factum esse* ; ἔρχεσθαι, ἐπιδημία, *venire* ; ἀποστέλλειν, *mittere* ; *descendere, descensus*. Le Père a destiné (*destinare*) le Fils aux noces et ces noces ont lieu à l'incarnation ainsi qu'en sa venue en chaque âme <sup>3</sup>. Le Fils est le Séraphin qui a purifié les lèvres d'Isaïe, « le Séraphin envoyé (*missus*) par le Père pour enlever nos péchés » ; il vient encore sur les chrétiens, « maintenant encore est envoyé (*mittitur*) Jésus-Christ <sup>4</sup> ». Il dit encore : « Tant que mes lèvres sont impures et que je m'occupe à des choses impures... un des Séraphins n'est pas

<sup>1</sup> De Princ. IV, 4, 2 (GCS 22, 351, 18 - 352, 3).

<sup>2</sup> A cette présence du Verbe, il applique la même solution qu'à l'incarnation, de même que le Verbe incarné dans un corps n'est pas enfermé dans ce corps — cf. De Princ. IV, 4, 3 (GCS 22, 352, 14 sq.) ; C. Cels. 7, 17 (GCS Orig II, 168, 20 sq.) — ainsi, bien que réellement présent dans les saints, le Verbe n'est pas circonscrit par leur corps, cf. Co. ser. Mt. 65 (GCS 38, 152, 17 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Ho. Cant. 1, 3 (GCS 33, 32, 1 sq.).

<sup>4</sup> Cf. Ho. Is. 1, 4-5 (GCS 33, 246-247) ; 4, 4 (GCS 33, 262, 2 sq.).

envoyé (*mittitur*) vers moi <sup>1</sup>. » Il demande à ses auditeurs de prier afin qu'à lui aussi soit envoyé (*ut mittatur*) un des Séraphins <sup>2</sup>. Dans son Commentaire du Cantique des Cantiques, il signale encore cette prière de l'âme pour que le Père envoie son Fils <sup>3</sup> et dans ses homélies, il explique ainsi cette demande : *Osculetur me ab osculis oris sui* (Cant. 1, 2). « Le sens de ces paroles est celui-ci : Jusques à quand mon époux m'enverra-t-il (*mittit*) des baisers par Moïse, m'enverra-t-il des baisers par les prophètes. Je désire enfin toucher ses lèvres, qu'il vienne (*ipse veniat*), qu'il descende (*ipse descendat*) lui-même. Elle prie donc le Père de l'époux : qu'il me baise des baisers de sa bouche. Et parce qu'elle mérite de voir s'accomplir en elle cette parole prophétique : Pendant que tu parles encore, je dirai : me voici (Is. 65, 24), le Père de l'époux exauce l'épouse, il envoie (*mittit*) son Fils... L'époux donc, le Christ, envoyé par le Père (*missus a Patre*) vient oint vers l'épouse... <sup>4</sup>. »

### *Baptême et vie chrétienne*

Cette mission a lieu au baptême mais doit se reproduire constamment au cours de la vie du baptisé. H. Rahner, dans un article où il donne son vrai sens au côté moralisateur d'Origène, corrigeant en cela ce que le livre de Voelker avait négligé, a montré abondamment que le baptême constituait la base de toute vie ascétique du chrétien <sup>5</sup>. Il n'y a pas à reprendre ce travail et nous nous bornerons à montrer que selon Origène, il y a mission du Verbe soit au baptême soit tout au long de cette montée spirituelle du baptisé. C'est au baptême que le Verbe prend possession de l'âme. Origène nous le montre qui frappe avec insistance à la porte de l'âme et ajoute : « A vous aussi, catéchumènes, il dit : Introduisez-moi. Ne m'introduisez pas seulement dans la maison, mais dans la maison du vin, votre âme sera remplie du vin de l'allégresse, du vin de l'Esprit Saint et ainsi vous introduisez dans votre demeure l'Epoux, le Verbe, la Sagesse, la Vérité <sup>6</sup>. » Durant la période d'instruction <sup>7</sup>,

<sup>1</sup> Ho. Is. 4, 5 (GCS 33, 262, 18 sq.).

<sup>2</sup> Ho. Is. 5, 2 (GCS 33, 264, 12 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Co. Cant. 1 (GCS 33, 92, 14 sq.).

<sup>4</sup> Ho. Cant. 1, 2 (GCS 33, 30, 1 sq.) ; cf. Co. Jo. 2, 1 (GCS Orig IV, 52, 17-18) : « υἱὸς λόγος ἐγενήθη πρὸς Ὁσηέ, ἀποσταλὲς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτόν. »

<sup>5</sup> Cf. H. RAHNER, Taufe und geistliches Leben bei Origines. Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 7 (1932) 205-225 ; W. VOELKER, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.

<sup>6</sup> Ho. Cant. 2, 7 (GCS 33, 51, 23-26).

<sup>7</sup> Origène transforme quelque peu la typologie traditionnelle du baptême ; dans la traversée de la Mer Rouge, il voit la période d'initiation, de délivrance et



les prêtres sèment dans les âmes le Verbe de Dieu « afin qu'en eux (les auditeurs) soit formé le Christ par la foi. Ou ne sais-tu pas, dit-il, que de cette semence de la parole de Dieu, qui est semée, naît le Christ dans le cœur des auditeurs ? Cela même, l'apôtre le dit : Jusqu'à ce que soit formé le Christ en vous (Gal. 4, 19). L'âme conçoit donc à partir de cette semence de la parole de Dieu et forme en elle le Verbe conçu jusqu'à ce qu'elle enfante l'esprit de crainte de Dieu... Tel est donc l'enfantement des âmes saintes, telle est cette conception, telles sont ces saintes épousailles !... <sup>1</sup> » Durant le catéchuménat, le Verbe est donc semé dans l'âme, au baptême, il naît. Relevons ici cette mention de la foi. Par la foi, le catéchumène conçoit en lui le Verbe, il devra se garder du péché et de la séduction afin de devenir un homme parfait qui enfante le Verbe, de peur que cela ne le conduise à un avortement <sup>2</sup>. Il ne peut pas rester au stade de la conception, de l'audition de la parole, mais, comme Marie, il doit mettre au monde le Verbe au jour du baptême et dans la suite, par l'accomplissement des bonnes œuvres <sup>3</sup>. Au baptême le Verbe naît dans l'âme comme un enfant <sup>4</sup>. « Le Verbe de Dieu peut être regardé comme un enfant formé dans le cœur de cette âme qui a reçu la grâce du baptême ou qui a conçu le verbe de la foi avec plus d'évidence ou de clarté <sup>5</sup>. » Ici, à nouveau, soulignons la mention de la foi, il s'agit d'une connaissance religieuse supérieure : le baptisé connaît Dieu avec plus de clarté et d'évidence. Un texte au sujet de prophètes nous apprend en quoi consiste cette connaissance. « Lorsque le Verbe est adressé (γίνεσθαι) aux prophètes, il illumine les prophètes par la lumière de la pensée, leur faisant voir des choses qu'ils ne comprenaient pas avant que le Verbe leur fût adressé... <sup>6</sup> » Il s'agit donc d'une connaissance surnaturelle que seul le Verbe illuminateur pouvait donner. Plus loin, Origène précise que cette illumination ne concerne pas seulement la connaissance de l'incarnation du Verbe, « mais aussi toute une théologie, quel rapport le Père a avec le Fils (πατὴρ πρὸς υἱόν) et

de renoncement aux idoles, tandis que dans la traversée du Jourdain, il voit le baptême et l'entrée dans la Terre promise de l'Eglise, cf. Ho. Jos. 1, 4 (GCS 33, 291, 1 sq.).

<sup>1</sup> Ho. Lev. 12, 7 (GCS 29, 446, 17 sq.).

<sup>2</sup> Cf. Ho. Ex. 10, 4 (GCS 29, 250, 25 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Ho. Num. 20, 2 (GCS 30, 188, 4 sq.) ; Ho. Cant. 2, 6 (GCS 33, 51, 5 sq.).

<sup>4</sup> Sur ce thème, cf. H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Zeitschr. f. Kath. Theol. 59 (1935) 351-358.

<sup>5</sup> Ho. Ex. 10, 3-4 (GCS 29, 248, 9 sq.).

<sup>6</sup> Co. Jo. 2, 1 (GCS Orig IV, 53, 28 - 54, 1).

le Fils avec le Père <sup>1</sup> ». Nous avons déjà indiqué qu'Origène avait évolué sur ce point, mais cela importe peu, ce qui nous intéresse c'est que la présence nouvelle du Verbe dans les prophètes les ouvre à une connaissance qui concerne les rapports mutuels du Père et du Fils, les prophètes sont introduits, comme le seront plus tard les Apôtres et nous-mêmes <sup>2</sup>, dans la connaissance que le Fils a du Père et dans celle que le Père a du Fils.

Parallèlement à cet aspect du Verbe naissant et grandissant dans l'âme, nous trouvons celui du Verbe devenu au baptême l'époux de l'âme. Sur ce point, Origène dépend de saint Hippolyte mais à la différence de ce dernier son application se porte davantage sur l'âme individuelle que sur l'Eglise. Ces idées apparaissent principalement dans son Commentaire et dans ses homélies sur le Cantique des Cantiques. Nous ne nous attardons pas à cet aspect <sup>3</sup> et ne citons que le texte suivant : « Le baiser de l'époux est l'opération divine qui illumine l'esprit et, comme par une certaine parole d'amour, lui manifeste des choses obscures et cachées, si du moins elle mérite de recevoir la présence de cette opération. . . Toutes les fois que nous cherchons dans notre cœur quelque chose qui concerne les saints dogmes et que nous le trouvons sans maître, croyons que chaque fois c'est un baiser qui nous est donné par le Verbe <sup>4</sup>. » Chaque fois que l'âme progresse, particulièrement dans la connaissance des mystères de Dieu, se réalise donc une mission du Verbe. Origène semble même indiquer qu'il s'agit d'une connaissance plus ardue, qui ne peut être obtenue par le secours d'un maître humain mais qui exige précisément la présence nouvelle du Verbe dans l'âme. Cette présence paraît bien se dessiner comme celle du connu dans le connaissant et de l'aimé dans l'aimant, nous aurons l'occasion d'en reparler plus loin. Nous saisissons ici combien la mystique d'Origène repose sur ces venues du Christ en nous. Sa polémique antignostique n'est pas étrangère à ce progrès. Les Gnostiques parlaient d'un salut par nature, inaliénable, Origène rétablit les vraies perspectives en mettant la grâce baptismale au centre de la vie chrétienne. Cette grâce est un don de Dieu, mais un don qui exige notre collaboration sous peine de nous séparer de Dieu <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Co. Jo. 2, 34 (GCS Orig IV, 92, 5-16).

<sup>2</sup> Cf. Co. Jo. 13, 48 (GCS Orig IV, 274 - 275); 6, 3-4 (GCS Orig IV, 109, 15 - 110, 20).

<sup>3</sup> Voir K. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. *Rev. Asc. Myst.* 13 (1932) 125 sq.; W. VOELKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, pp. 96-116; J. DANIELOU, *Origène*, pp. 285 sq.

<sup>4</sup> Co. Cant. 1 (GCS 33, 91, 28 - 92, 8).

<sup>5</sup> Dans sa lutte contre les Gnostiques, Origène accentue souvent la part de l'homme.

Le baptême pose en nous des exigences de croissance constante ; il demande un renouvellement quotidien. « Ne va pas croire que suffise ce renouvellement de vie, qui est dit accompli une fois ; mais toujours et chaque jour, si on peut ainsi parler, cette nouveauté doit être renouvelée <sup>1</sup>. » Le travail de l'ascèse chrétienne prend son sens à partir du baptême, mais dans ce travail même s'accomplit une mission invisible du Verbe. Nous devons prier, dit Origène, « afin que chaque jour nous arrive sa venue et que nous puissions dire : Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi (Gal. 3, 20) <sup>2</sup> ». La vie chrétienne est donc faite de missions constantes du Verbe de Dieu.

### *Base scripturaire*

Il n'est pas sans intérêt de noter les textes scripturaires sur lesquels il étaye son argumentation, car nous trouvons déjà chez lui la citation des principaux textes auxquels on se référera toujours pour la question des missions invisibles.

#### 1. Il y a d'abord les grandes promesses du Christ :

*Jo. 14,23* : « Si quelqu'un m'aime... nous viendrons à lui et ferons en lui notre demeure » :

Cf. C. Cels. 8, 18 (GCS Orig. II, 236, 5) : Dieu habite en chacun des justes ; De Orat. 20, 2 (GCS Orig. II, 344, 27) : prier dans le secret, tourné vers l'intérieur, c'est-à-dire vers le Père et le Fils qui habitent dans l'âme ; De Orat. 23, 1 (GCS Orig. II, 350, 14) : cette présence n'est pas à prendre au sens local ; De Orat. 25, 1 (GCS Orig. II, 357, 7) : le pieux est comme une ville en qui habitent le Père et le Fils ; Ho. Jerem. 8, 1 (GCS Orig. III, 55, 23) : mon âme est habitée, si le Père, le Fils et l'Esprit Saint y sont présents, sinon elle est déserte ; De Princ. I, 1, 2 (GCS. 22, 17, 29) : en habitant en nous avec son Fils, Dieu détruit les mauvaises pensées, les vices et les passions ; Ho. Jo. 20, 1 (GCS 30, 418, 7) : la méditation des Ecritures est comme une nourriture, que le Christ prend en nous ; Jo. 14, 23 est combiné avec Apoc. 3, 20 (*coenabimus*) ; Ho. Jos. 24, 3 (GCS 30, 451, 10) : l'âme est une demeure du Christ, il s'y restaure avec le Père ; ici encore Apoc. 3, 20 ; Co. Cant. prol. (GCS 33, 69, 31 ; 70, 1) : Le Fils et le Père sont charité et donc un, c'est pourquoi ils habitent en ceux qui demeurent dans la charité ; Co. Cant. 2 (GCS 33, 165, 7) : Le Père et le Fils se reposent et mangent (Apoc. 3, 20) dans l'âme ornée de toutes les vertus ; Co. Cant. 3 (GCS 33, 203, 8) : il faut écouter la voix du Verbe alors on le verra venir en nous en tout temps : en hiver (tribulation), au printemps (victoire), en été (joie) ; Ho. Luc. 22 (GCS 35, 145, 9) : le Père et le Fils rendent droites toutes les aspérités ; proximité de Gal. 2, 20.

<sup>1</sup> Co. Rom. 5, 8 (PG 14, 1042 A).

<sup>2</sup> Ho. Lc. 22 (GCS 35, 144, 14 sq.).

*Mt. 28,20*: « ... je suis avec vous jusqu'à la fin du monde »:

C. Cels. 2, 9 (GCS Orig. I, 136, 28): Le Verbe habite en nous: cité avec Jo. 1, 26 et 1 Cor. 6, 17; Ho. Jerem. 9, 1 (GCS Orig. III, 64, 12-13) le Verbe est « engendré » et « envoyé »; raison de la venue du Verbe en moi: à quoi cela me sert-il s'il vient dans le monde et pas en moi; In Jerem. frag. 17 (GCS Orig. III, 206, 22): le Fils est présent partout dans le monde (Jo. 1, 10) et dans l'Eglise (Mt. 28, 20 et 18, 20); Co. Lament. frag. 118 (GCS Orig. III, 278, 15): Le baptême transforme l'Eglise, le Christ est présent en elle; Co. Jo. 10, 9 (GCS Orig. IV, 179, 15.18.20): ceux dont l'esprit est moins illuminé sont moins capables de saisir une habitation quotidienne du Christ (Capharnaüm); à ceux qui saisissent davantage, il promet une habitation quotidienne (après la résurrection); Co. Jo. 10, 10 (GCS Orig. IV, 180, 4. 7): distinction entre « avec vous » (tant que les Apôtres discutent de la fin du monde) et « en vous » (lorsqu'ils auront crucifié cet effort); cité avec Gal. 2, 20 et 2 Cor. 13, 3; Co. Jo. 13, 52 (GCS Orig. IV, 281, 16): la présence du Christ, selon sa promesse, dure toujours; Co. Jo. 32, 30 (GCS Orig. IV, 477, 17): le Christ est toujours présent à ses disciples; cité avec Mt. 18, 20 et Jo. 1, 26; Ho. Lev. 5, 2 (GCS 29, 337, 16): grandeur de l'homme: le Père et le Fils et l'Esprit Saint habitent en lui; Ho. Num. 20, 2 (GCS 30, 195, 11): le Fils de Dieu est présent en nous, nous défend, nous attire à lui; toute la Trinité s'occupe de notre salut; Ho. Jo. 1, 5 (GCS 30, 293, 19-20): Jésus est avec nous, tous les jours, il lutte contre les puissances du mal; Ho. Is. 1, 5 (GCS 33, 248, 4): Le Verbe est toujours envoyé soit aux prophètes, soit à nous; cité avec Mt. 18, 20; Co. Cant. 3 (GCS 33, 202, 17): Mt. 28, 20 = la promesse de l'Epoux à l'Epouse; Ho. Cant. 2, 4 (GCS 33, 48, 18) aujourd'hui le Christ descend et guérit les hommes selon sa promesse; Co. ser. Mt. 65 (GCS 38, 152, 1. 7. 18): Le Christ est toujours présent selon sa divinité, non circonscrit en un lieu; et périgrinant selon l'économie de son corps: cité avec Mt. 18, 20 et Jo. 1, 26; C. Cels. 5, 12 (GCS Orig. II, 13, 4): le Christ n'est pas seulement de temps en temps près de ses disciples mais descend toujours; c'est en lui qu'on peut porter du fruit.

*Mt. 18,20*: « ... là où deux ou trois... je suis au milieu d'eux »:

Pour les citations suivantes, voir celles de Mt. 28, 20: C. Cels. 2, 9; 5, 12; Co. Jo. 32, 30; In Jerem. frag. 17; Ho. Is. 1, 5; Co. Jo. frag. 82 (GCS Orig. IV, 549, 2): le Christ présent en ceux qui le connaissent (foi-Eglise); Co. Cant. 1 (GCS 33, 102, 26): par la foi, le Christ attire les jeunes filles (les âmes pures) à lui; Co. Rom. 8, 2 (PG. 14, 1163 B): il faut la foi ecclésiale pour saisir le Christ, sinon il est au milieu de nous (Jo. 1, 26) mais on ne peut l'atteindre; Co. Rom. 10, 7 (PG. 14, 1261 D - 1262 A): le milieu ecclésial, comme à la Pentecôte, est l'endroit où le Christ descend et donne l'Esprit, importance du consentement unanime.

*Apoc. 3, 20* : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe : si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi » :

Pour les citations suivantes, voir celles de Jo. 14, 23 : Ho. Jos. 20, 1 ; 24, 3 ; Co. Cant. 2 ; De Orat. 27, 11 (GCS Orig. II, 370, 24) : le Christ frappe à la porte, il veut entrer dans l'homme et se nourrir en lui de ce qui lui appartient ; Ho. Jerem. 14, 8 (GCS Orig. III, 113, 12) : (allusion), il faut croire en lui, ainsi le Verbe se nourrira en nous ; Co. Jo. 1, 4 (GCS Orig. IV, 9, 20) : (allusion), le Christ frappe, il veut entrer ; tout cela c'est comme l'Évangile continué ; Co. Jo. 13, 32 (GCS Orig. IV, 257, 4) : le Christ veut entrer, se nourrir en nous afin de grandir en nous et de nous faire participer à son tour à son festin ; Co. Jo. 32, 2 (GCS Orig. IV, 427, 32) : cela indique notre intimité avec lui ; Ho. Cant. 2, 7 (GCS 33, 51, 20) : le Christ frappe à la porte de l'âme et demande au catéchumène de l'introduire ; Ho. Is. 2, 2 (GCS 33, 252, 20) : le Christ se nourrit en nous de nos bonnes paroles et œuvres ; Ho. Ezech. 13, 4 (GCS 33, 453, 27) : distinction entre le Christ et nous : il mange une nourriture à laquelle nous n'avons pas part au même degré.

2. Un autre texte revient souvent, la parole de Jean-Baptiste : « ... au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas » (Jo. 1, 26). Origène y voit généralement affirmée une présence invisible du Christ conséquemment à sa divinité.

Pour les citations suivantes, voir celles de Mt. 28, 20 et 18, 20 : C. Cels. 2, 9 ; 5, 12 ; Co. Jo. 32, 30 ; Co. Jo. frag. 82 ; Co. Rom. 8, 2 ; Co. Jo. 6, 8 (GCS Orig. IV, 116, 21) : (allusion), prédiction de la présence invisible du Christ ; Co. Jo. 6, 30 (GCS Orig. IV, 140, 8. 13. 17) : présence invisible du Christ ; Co. Jo. 6, 38 (GCS Orig. IV, 146, 12. 19) : présence du Verbe partout, étant Créateur et Sagesse ; les hommes participent au Logos ; Co. Jo. 6, 39 (GCS Orig. IV, 148, 1) : même interprétation ; Co. Jo. 6, 49 (GCS Orig. IV, 159, 7) : Jésus ignoré des pharisiens, mais vu déjà par Jean ; Co. Jo. frag. 18 (GCS Orig. IV, 497, 17) ; frag. 118 (GCS Orig. IV, 566) : étant Logos, il est présent à tout ce qui est « λογικός » ; De Princ. 4, 4, 3 (GCS 22, 352, 24) : présence du Christ malgré son absence corporelle ; Ho. Num. 3, 2 (GCS 30, 15, 18) *in medio stat* signifie : qui n'a jamais péché ; le Christ est en nous quand, à son exemple, nous ne péchons pas.

3. Origène voit une réalisation des promesses du Christ dans la vie de saint Paul, il y a surtout trois textes que l'on retrouve souvent : *Gal. 2, 20* : « ... si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »

De Martyr. 12 (GCS Orig. I, 12, 21, 33) : le martyr est une preuve que le Christ vit en nous ; Co. Jo. 1, 4 (GCS Orig. IV, 9, 1) : (allusion), dans le parfait, c'est le Christ qui vit ; Co. Jo. 10, 10 (GCS Orig. IV, 181, 1) : Jésus existe

dans le chrétien ; Co. Jo. 13, 52 (GCS Orig. IV, 281, 25) : le Christ est toujours avec ses disciples, il vit en eux ; Co. Jo. 20, 12 (GCS Orig. IV, 342, 14) : vie du Christ dans les saints, soit avant, soit après son incarnation ; De Princ. 4, 4, 2 (GCS 22, 351, 12) : le Christ est véritablement présent en ceux qui participent à lui ; Ho. Gen. 3, 7 (GCS 29, 50, 1) : il ne suffit pas de croire en paroles que Jésus est venu, cette foi doit devenir une vie avec lui, sinon à quoi me sert sa venue ; Ho. Lev. 7, 2 (GCS 29, 349, 13) : maintenant cette participation n'est pas encore totale, elle doit grandir jusqu'à la pleine mesure ; Ho. Num. 7, 3 (GCS 30, 43, 9) : le baptême est mort avec le Christ, résurrection et vie en lui ; Ho. Num. 24, 2 (GCS 30, 230, 6) : offrande agréable à Dieu, si dans notre âme vit le Christ ; Ho. Jud. 2, 1 (GCS 30, 472, 12. 21. 29) : Jésus vit en Pierre, en Paul, en tous ceux qui peuvent parler comme Paul en Gal. 2, 20, et Phil. 1, 21 ; Ho. Luc. 12 (GCS 35, 86, 2) : Le Christ parle en Paul ; Ho. Luc. 15 (GCS 35, 104, 26) : celui-là possède le Christ, qui peut parler comme Gal. 2, 20 ; Ho. Luc. 22 (GCS 35, 144, 15. 18) : nous devons prier afin que sa venue soit quotidienne, en effet, s'il vit en Paul et pas en moi, à quoi cela me sert-il ?

*Gal. 4, 19* : « ... jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » :

De Orat. 22, 4 (GCS Orig. II, 348, 19) : Toute œuvre, parole, pensée, chez le chrétien est inspirée par le Christ et formée à sa ressemblance ; Ho. Jerem. frag. 10 (GCS Orig. III, 202, 4) : Les hommes qui ont engendré des âmes au Christ et formé le Christ en eux, sont des mères ; Co. Jo. 1, 16 (GCS Orig. IV, 20, 17) : (allusion), formé dans le Christ de sorte que finalement on ne sera plus qu'un seul avec lui pour connaître le Père ; Ho. Gen. 6, 3 (GCS 29, 69, 20) : c'est dans l'Eglise que sont formés les fils de Dieu et que le Christ est formé en eux ; Ho. Ex. 1, 3 (GCS 29, 148, 18) : seul celui qui a le Christ en lui peut engendrer une âme : Ho. Ex. 10, 3 (GCS 29, 248, 20 ; 249, 9) : les hommes engendrent le Christ sitôt qu'ils ont reçu la parole de la foi et la mettent en pratique par les œuvres ; Ho. Lev. 6, 6 (GCS 29, 369, 1) : les prêtres et les docteurs dans l'Eglise peuvent engendrer des fils afin qu'en eux soit formé le Christ ; Ho. Lev. 12, 7 (GCS 29, 466, 23-25) : les prédicateurs sèment la parole de Dieu, de laquelle naît le Christ dans le cœur des auditeurs ; Ho. Num. 7, 3 (GCS 30, 43, 26) : parfois cela donne lieu à un avortement, mais il faut à nouveau les convertir et former en eux le Christ ; Ho. Ezech. 4, 5 (GCS 33, 366, 24) : imiter Paul pour recevoir la formation du Christ en nous et par lui appartenir au Père ; Co. Cant. 3 (GCS 33, 213, 3) : Dieu lui-même s'occupe des âmes afin qu'elles ne fassent pas d'avortement mais engendrent et forment le Christ en elles.

*2 Cor. 13, 3* : « ... le Christ parle en moi... » :

Voir les citations de Gal. 2, 20 pour Co. Jo. 10, 10 et De Princ. 4, 4, 2 ; Ho. Jerem. 12, 2 (GCS Orig. III, 144, 16) : le Christ veut se reposer en nous comme il parle en Paul ; Co. Jo. 6, 6 (GCS Orig. IV, 115, 15) : le Christ est dans le saint et ainsi se forment plusieurs Christ ; Co. Jo. 10, 18 (GCS Orig. IV,

188, 27) : Dieu parle en nous ; Co. Jo. 28, 7 (GCS Orig. IV, 397, 25) : Lazare, figure du pécheur, le Christ le ressuscite et parle en lui ; De Princ. 1, prol. 1 (GCS 22, 8, 12) : le Christ a parlé par les prophètes, après l'ascension, il parle par les apôtres ; De Princ. 2, 6, 6, (GCS 22 146, 24) : le Christ est caché en nous ; De Princ. 4, 4, 4 (GCS 22, 354, 7) : (allusion) ; Ho. Gen. 1, 13 (GCS 29, 16, 12) : le Christ non seulement se repose sur le parfait, mais il habite en lui ; Co. Luc. frag. 27 (GCS 35, 246, 10) : le Christ veut se reposer en nous (Lc. 9, 58), comme il parle en Paul.

### *Mission invisible, Incarnation et Génération*

Origène situe les missions invisibles du Verbe sur leur plan véritable, il les voit dans le prolongement de sa naissance virginale de Marie et plus loin encore dans celui de sa naissance éternelle du sein du Père. Nous avons noté déjà qu'il compare l'âme humaine à la Mère de Jésus. Or, on sait combien il a insisté sur la pureté et la virginité totale de Marie<sup>1</sup>. La pureté morale de Marie devient l'exemple de celle de l'âme. On comprend mieux alors pourquoi il parle constamment des vierges dans son Commentaire et dans ses Homélies sur le Cantique des Cantiques. « Si tu es assez pur de pensée, dit-il ailleurs, assez sain de corps, assez immaculé dans tes actions, alors tu peux enfanter (*generare*) toi-même le Christ<sup>2</sup>. » L'homme doit accomplir la justice (Ps. 105,3), alors « son âme devient en tant qu'elle enfante, la mère du Christ<sup>3</sup>. » Le parallèle va plus loin encore. La naissance en Marie comme celle dans l'âme du juste sont toutes deux des œuvres divines<sup>4</sup>. Elles commencent toutes deux dans la foi. « La nativité du Christ prend son commencement à partir de l'ombre. Non seulement en Marie, elle commence par l'ombre, mais en toi aussi, si tu es digne, naîtra le Verbe de Dieu<sup>5</sup>. » Comme l'a montré Rahner<sup>6</sup>, Origène esquisse ici une comparaison entre Marie qui conçoit le Verbe en écoutant la parole de l'ange et le catéchumène qui écoute la prédication du prêtre. La conception commence dans l'ombre de la foi mais doit aboutir dans l'enfantement de la vérité<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942 ; textes rassemblés en fin de volume : *Corpus mariologicum*, pp. 177-200.

<sup>2</sup> Co. Rom. 4, 6 (PG 14, 983 D).

<sup>3</sup> Co. Ps. 105, 3 (R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes. Etude sur les textes d'Origène* contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8, Paris 1936, p. 91) cité par Urs von BALTHASAR, *Origenes, Geist und Feuer*, Salzburg 1938, n. 754.

<sup>4</sup> Cf. *Select. in Gen.* (PG 12, 124 C).

<sup>5</sup> Ho. Cant. 2, 6 (GCS 33, 51, 5 sq.).

<sup>6</sup> Cf. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt*. *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 59 (1935) 359.

<sup>7</sup> Cette foi en la naissance virginale de Jésus est présentée comme la première étape de la montée de l'âme vers Dieu, cf. Ho. Num. 27, 3 (GCS 30, 260, 15-22).

Dans le cas de Marie, vierge et mère de Jésus, Origène voit la réalisation parfaite de la mission du Verbe et de l'habitation de Dieu dans une âme. Bien plus, le chrétien en qui vit le Christ, devient comme lui le fils de Marie<sup>1</sup>. Pourquoi ce parallèle entre la naissance de Jésus de la Vierge Marie et sa naissance dans l'âme humaine ? Origène nous donne lui-même la réponse. « A quoi cela sert, dit-il, de dire seulement que Jésus est venu dans la chair qu'il a prise de Marie, si je ne montre pas qu'il est venu dans cette chair à moi<sup>2</sup> ? » La venue du Christ en moi, qui se manifeste par la conformité de mes œuvres avec les siennes, est donc le prolongement en moi de son incarnation. Origène revient à plusieurs reprises sur cette idée. « A quoi cela me sert-il, si le Christ est descendu (ἐπιδεδήμηκεν) en ce monde, et que moi je ne le possède (ἔχω) pas<sup>3</sup> ? » « A quoi cela sert-il que le Christ soit venu autrefois dans la chair, s'il ne vient pas aussi à ton âme ? Prions pour que sa venue soit quotidienne et que nous puissions dire : je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Si en effet le Christ vit en Paul, et s'il ne vit pas en moi, à quoi cela me sert-il ? Mais lorsqu'il vient à moi aussi, et que je jouis de lui comme Paul en a joui, alors moi aussi je pourrai parler comme Paul : Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi<sup>4</sup>. » Dans une homélie sur le Livre des Juges, il fait cette prière : « Seigneur, Dieu tout-puissant, qu'il ne nous arrive jamais que Jésus-Christ, après être ressuscité des morts, meure à nouveau en nous. A quoi cela me sert-il en effet s'il vit dans les autres par la puissance (*ex virtute*) et s'il meurt en moi par l'infirmité du péché ? A quoi cela me sert-il s'il ne vit pas en moi et dans mon cœur, et s'il n'achève pas en moi les œuvres de vie ? A quoi cela me sert-il s'il naît et se restaure (*reficitur*) chez un autre par de bonnes études, par la bonne foi, par de bonnes œuvres, et si, au contraire, chez moi, par de mauvaises pensées, par des désirs défendus, par des études perverses, il est en quelque sorte suffoqué et tué en moi<sup>5</sup> ? » On voit donc que par ces venues, le Christ continue en nous sa rédemption. Lui seul en effet tient en main l'universalité du salut, c'est la raison de sa constante venue. « Il fallait en effet, dit-il, que le Verbe de Dieu soit envoyé pour qu'il guérisse ceux qui

<sup>1</sup> Cf. Co. Jo. 1, 4 (GCS Orig IV, 8, 23-9, 3), à propos de la parole du Christ à sa mère : Femme, voilà ton fils. Voir le commentaire de A. MUELLER, *Ecclesia-Maria*, 1955<sup>2</sup>, pp. 118-121.

<sup>2</sup> Ho. Gen. 3, 7 (GCS 29, 49, 26-28).

<sup>3</sup> Ho. Jerem. 9, 1 (GCS Orig III, 64, 7 sq.).

<sup>4</sup> Ho. Lc. 22 (GCS 35, 144, 10 sq.).

<sup>5</sup> Ho. Jud. 2, 2 (GCS 30, 473, 16 sq.).



l'écoutaient, pour qu'il atteigne toute espèce de péchés et parle à tous les hommes, afin que personne ne soit frustré des remèdes salutaires et de ces médicaments qui puissent servir à guérir leurs blessures <sup>1</sup>. » Ce texte ne se restreint pas à la seule incarnation, mais le fait que tous les hommes soient pécheurs demande que toujours le Christ vienne en eux pour les guérir. Pour Origène, le Christ est l'unique réalisateur de la Providence divine, l'unique chemin pour aller à Dieu <sup>2</sup>; il transcende le temps <sup>3</sup> et l'espace par sa divinité <sup>4</sup>. Aussi a-t-il promis lui-même d'être avec nous jusqu'à la fin des temps <sup>5</sup>. C'est pourquoi il revient sans cesse dans les âmes continuer son œuvre rédemptrice. « Ecoutez, pasteurs des Eglises, s'écrit Origène, pasteurs de Dieu, c'est toujours que son ange descend du ciel et vous annonce qu'aujourd'hui vous est né le Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur <sup>6</sup>. » Il faudrait citer également les numéros trois et quatre de la deuxième homélie sur le Cantique des Cantiques qui sont entièrement dans cette perspective de rédemption continuée. « Si tu comprends l'Evangile, dit-il par exemple, comme il veut être compris et prêché, tu verras que Jésus n'a pas seulement guéri toute langueur et toute infirmité au temps où il a opéré ces guérisons selon la chair, mais qu'il guérit aujourd'hui encore et qu'il n'est pas descendu alors seulement chez les hommes, mais qu'il descend aujourd'hui encore et qu'il est présent, car : Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles <sup>7</sup>. » Ces textes n'exigent pas de longs commentaires, ils montrent clairement que les venues du Verbe en nous sont de véritables missions et qu'elles sont en nous le prolongement efficace de la mission visible de l'incarnation.

Origène va plus loin encore et fonde finalement la mission du Verbe dans l'âme sur la génération éternelle du Fils de Dieu. Cela apparaît particulièrement bien dans ce texte cité en partie par Rahner <sup>8</sup>. « . . . Bienheureux celui qui est toujours engendré de Dieu (ὁ ἀεὶ γεννώμενος ὑπὸ

<sup>1</sup> Ho. Ezech. 27, 2 (GCS 33, 259, 11 sq.) ; cf. Ho. Is. 1, 4-5 (GCS 33, 246-247) ; C. Cels. 4, 7 (GCS Orig I, 279, 14-17).

<sup>2</sup> Cf. Select. in Ps. 1, 6 (PG 12, 1100 BC) ; Co. Jo. 32, 3 (GCS Orig IV, 430, 21 sq.) ; 32, 7 (GCS Orig IV, 437, 9 sq.).

<sup>3</sup> Cf. Ho. Num. 12, 4 (GCS 30, 106, 11).

<sup>4</sup> Cf. C. Cels. 7, 17 (GCS Orig II, 168, 20 sq.) ; Co. Rom. 8, 2 (PG 14, 1162 A) Ho. Lc. 6 (GCS 35, 42) ; Co. Mt. 12, 23 (GCS 40, 146, 1 sq.).

<sup>5</sup> Cf. Co. ser. Mt. 65 (GCS 38, 152, 17 sq.).

<sup>6</sup> Ho. Lc. 12 (GCS 35, 84, 5-10).

<sup>7</sup> Ho. Cont. 2, 4 (GCS 33, 48, 14-19).

<sup>8</sup> Cf. H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Zeitschr. f. Kathol. Theol. 59 (1935) 358, n. 37.

τοῦ θεοῦ): En effet, je ne dis pas que le juste est né une fois de Dieu, mais le juste naît en chaque bonne œuvre, car en elle Dieu engendre le saint. Devrais-je te comparer au Sauveur — du fait que le Père n'a pas engendré (ἐγέννησεν) le Fils et ne l'a pas détaché de lui après sa génération (καὶ ἀπέλυσεν... ἀπὸ τῆς γενέσεως), mais il l'engendre toujours (ἀλλ' αἰεὶ γεννᾷ αὐτόν) —, alors je pourrais dire des choses semblables à propos du juste. Mais nous savons ce qu'il en est de notre Sauveur, il est la « splendeur de la gloire », or, la splendeur de la gloire ne naît pas une fois pour ensuite cesser de naître mais aussi longtemps que dure la lumière dont provient l'éclat aussi longtemps également naît la splendeur de la gloire de Dieu. Notre Sauveur est la Sagesse de Dieu, mais la Sagesse est la splendeur de la lumière éternelle. Si donc notre Sauveur naît toujours (αἰεὶ γεννᾶται) et à cause de cela peut dire : Avant les collines, il m'engendre (non pas : Avant les collines, il m'a engendré, mais : Avant les collines, il m'engendre) ; si donc notre Sauveur naît toujours de son Père, ainsi toi aussi, si tu possèdes l'esprit de filiation (τὸ τῆς υἰοθεσίας πνεῦμα), Dieu t'engendre toujours en lui (αἰεὶ γεννᾷ σε ἐν αὐτῷ), en chaque œuvre, en chaque pensée, et ainsi engendré tu es un enfant de Dieu toujours engendré (αἰεὶ γεννώμενος) dans le Christ Jésus<sup>1</sup>. » C'est un des textes les plus riches que nous ayons rencontrés. Origène établit d'abord un parallèle général entre la naissance du juste et celle du Verbe : toutes deux sont de Dieu, c'est lui qui engendre son Fils et le juste. Il entre ensuite plus profond dans ce parallèle du baptême et de la génération éternelle. Tous deux ne sont pas des faits acquis une fois pour toutes, mais de même que le Père engendre le Fils éternellement et ne cesse jamais de l'engendrer ainsi constamment, dans ce Fils, il engendre le chrétien. Et ainsi constamment cette grâce de filiation départie au baptême doit devenir effective ; si bien qu'il revient au même de dire que, en chaque bonne œuvre ou pensée, Dieu engendre le juste ou que le juste engendre Jésus et devient sa mère<sup>2</sup>. Si bien, pouvons-nous dire, qu'en chacune des actions vertueuses du chrétien se réalise une mission invisible du Fils de Dieu.

### *L'Image de Dieu en nous*

Ce parallèle entre la génération éternelle du Verbe et sa génération dans le chrétien ne fait que mieux souligner combien le chrétien est rendu semblable au Verbe. Cela même nous invite à relier cette doctrine

<sup>1</sup> Ho. Jerem. 9, 1 (GCS Orig III, 70, 11-27).

<sup>2</sup> Cette idée est déjà présente chez saint Hippolyte, cf. chap. IV, p. 100.

à sa spéculation sur l'Image de Dieu. Le Verbe est l'Image de Dieu et l'homme est créé selon cette Image. Après avoir perdu le selon l'image — ou du moins après l'avoir détérioré <sup>1</sup> — par le péché, il le recouvre par le baptême et il doit parvenir jusqu'à la ressemblance. Les missions invisibles se situent dans la ligne de cette acquisition de la ressemblance avec le Verbe <sup>2</sup>.

Selon Origène, le selon l'image réside dans l'âme, plus exactement dans l'intelligence (νοῦς) <sup>3</sup>. C'est dans l'« ἡγεμονικόν » <sup>4</sup> qu'habite le Verbe et qu'il forme notre intelligence à la ressemblance de la sienne. « En toi, écrit-il, est logée cette image du Roi céleste... Cette source de science était placée en toi, mais ne pouvait couler, parce que les Philistins l'avaient remplie de terre et avaient fait en toi l'image du terrestre <sup>5</sup>. » L'image de Dieu en nous est donc source de connaissance ; sous l'influence du démon, nos péchés ont obscurci cette image <sup>6</sup>, mais le Verbe vient à nouveau ouvrir ce puits et faire couler cette source de science. L'âme devient ainsi « un israélite parfait... créé à l'image de Dieu, et il peut voir Dieu <sup>7</sup> ». Pour parvenir à cette vision de Dieu, le Verbe nous donne d'abord de le contempler lui-même. « L'âme est mue par le désir et l'amour célestes, lorsqu'ayant vu la beauté et la splendeur du Verbe de Dieu, elle en devient amoureuse et en reçoit comme un trait et une blessure d'amour <sup>8</sup>. » Nous retrouvons ici ces notes de contemplation et d'amour. Cette contemplation est transformante : « Contemplons donc toujours cette Image de Dieu pour pouvoir être transformés à sa ressemblance. Si en effet, l'homme a été fait selon l'image de Dieu, en contemplant contrairement à sa nature l'image du diable par le péché, il devient semblable à lui ; à plus forte raison, en contemplant l'Image de Dieu, selon laquelle il a été créé par Dieu, il recevra par l'intermédiaire du Verbe et de sa puissance (*per Verbum et virtutem ejus*), la forme qui lui avait été donnée par nature. Mais que personne, en voyant que sa ressemblance est plutôt selon le diable que selon Dieu, ne désespère

<sup>1</sup> Sur cette détériorisation de l'image de Dieu par le péché, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 206-211.

<sup>2</sup> Quant à cette distinction entre image et ressemblance, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 217-222.

<sup>3</sup> Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 158-160.

<sup>4</sup> Voir p. 165, n. 9.

<sup>5</sup> Ho. Gen. 13, 4 (GCS 29, 119, 14-20).

<sup>6</sup> Sur cette image du terrestre en nous, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 182-206.

<sup>7</sup> Ho. Ex. 13, 4 (GCS 29, 481, 5 sq.).

<sup>8</sup> Co. Cant. prol. (GCS 33, 67, 7 sq.).

de pouvoir à nouveau récupérer la forme de l'image de Dieu, parce que le Sauveur n'est pas venu appeler les justes mais les pécheurs à la pénitence. Matthieu était publicain, et pour cela semblable à l'image du diable, mais venant à l'Image de Dieu, notre Maître et Sauveur, et en la suivant, il a été transformé à la ressemblance de l'Image de Dieu... Paul persécutait cette Image de Dieu ; mais dès qu'il en put contempler l'éclat et la beauté, il fut si fortement transformé à sa ressemblance qu'il pouvait dire : Cherchez-vous une preuve de celui qui parle en moi, le Christ ? »<sup>1</sup> Dans ce texte, l'accent est mis davantage sur l'action de l'homme, mais cette collaboration suppose l'action du Sauveur. De même que la venue du Sauveur a été déterminante pour la transformation des Apôtres ainsi cette venue intérieure du même Sauveur en nous nous transforme en lui par la contemplation de lui. Notre intelligence est alors nourrie « pour être réparée dans l'intégrité et dans la perfection qu'elle a reçues à la création, selon l'image et selon la ressemblance de Dieu »<sup>2</sup>. La perfection de l'intelligence est donc d'être semblable au Verbe, c'est en elle que réside le selon l'image et le selon la ressemblance. C'est cela que restaure la venue du Verbe en nous. Mais par cette assimilation au Verbe, l'âme est introduite dans la contemplation de Dieu. « En disant que Dieu est intelligence (νοῦς) ou plutôt qu'il est au delà de l'intelligence et de l'essence (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας), qu'il est simple, invisible et incorporel, nous affirmons qu'on ne peut comprendre Dieu que si on est devenu semblable à l'Image de cette intelligence ; maintenant, pour parler comme Paul, nous le voyons à travers un miroir, en énigme, mais alors nous le verrons face à face. Quand je parle de « face », que personne ne me calomnie car l'Écriture désigne ainsi l'intelligence. Qu'on l'apprenne de ces paroles : contemplant la gloire du Seigneur, la face dévoilée, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire (2 Cor. 3, 18)... »<sup>3</sup> Le Verbe est l'Image du Père, son Intelligence, sa Face ; il comprend et saisit le Père ; nous ne pouvons à notre tour saisir le Père que si notre intelligence est formée selon l'image de l'Image de Dieu et cette transformation a lieu par la contemplation du Verbe venant en nous. Tant que nos âmes sont unies aux corps ce n'est qu'un commencement, l'intelligence sera parfaitement dévoilée lors de la résurrection<sup>4</sup>. Le Verbe a donc la charge

<sup>1</sup> Ho. Gen. 1, 3 (GCS 29, 17, 25 - 18, 15).

<sup>2</sup> De Princ. II, 11, 3 (GCS 22, 186, 11 sq.) ; cf. Select. in Ps. 20 (PG 12, 1528 B) ; in Ps. 44, 4 (PG 12, 1429 A).

<sup>3</sup> C. Cels. 7, 38 (GCS Orig II, 188, 11 sq.).

<sup>4</sup> Ce texte de 2 Cor. 3, 18 revient souvent chez Origène ; il lui donne le sens actif

de conduire notre contemplation par delà son humanité à la compréhension de sa divinité<sup>1</sup> et par delà la contemplation du Verbe à la contemplation du Père face à face dans le ciel. Origène se pose la question suivante : « On pourrait se demander s'il n'arrivera pas un jour où les anges eux-mêmes verront le Père, sans avoir besoin d'un médiateur ou d'un ministre. Lorsqu'en voyant le Fils, on voit le Père qui l'a envoyé, on voit le Père dans le Fils. Si quelqu'un voit de la même manière que le Fils le Père et ce qui est en lui, il sera pareillement au Fils un contemplateur direct (αὐτόπτης) du Père et de ce qui le concerne, n'ayant plus besoin de l'Image pour percevoir celui qu'elle représente. Et ce sera la fin lorsque le Fils remettra sa royauté à Dieu son Père, et lorsque Dieu sera toutes choses en tous<sup>2</sup>. » Il faut comprendre le terme « ange » dans son acception large, englobant les anges et les hommes. Le Verbe est le ministre plénipotentiaire du Père qui a la charge de conduire tous les êtres raisonnables à la vision de Dieu. Il le fait en s'incarnant, en venant habiter en eux, en les amenant à la contemplation de lui, en les transformant en lui-même et leur communiquant sa qualité de Fils, si bien que finalement les êtres peuvent comme lui contempler le Père face à face<sup>3</sup>.

Nous voyons donc combien la venue du Verbe dans l'âme et l'imitation du Verbe par le chrétien sont liées. L'imitation repose sur cette venue, elle est l'épanouissement de la contemplation aimante de l'Image de Dieu. Le concept d'image a chez Origène, comme dans le Moyen-platonisme, un sens dynamique<sup>4</sup>. Nous le remarquons déjà dans une certaine manière de concevoir la génération du Verbe, le Verbe est engendré perpétuellement par cette contemplation du Père, si bien que s'il cessait de le contempler, il cesserait d'être Dieu<sup>5</sup>. De même le chrétien est

de contempler comme dans un miroir, et non le sens passif de réfléchir comme un miroir. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 60-61 ; 232-236.

<sup>1</sup> Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 332-336.

<sup>2</sup> Co. Jo. 20, 7 (GCS Orig IV, 334, 22 sq.).

<sup>3</sup> Il faut noter que le Fils n'est pas un stade que l'on dépasse, il reste nécessaire pour l'éternité. Voir à ce sujet H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 82, n. 45-47 ; 185, n. 32.

<sup>4</sup> Cf. R. ARNOU, *Platonisme des Pères*. DTC 12, 2333 - 2336 ; id., *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*. Gregor. 13 (1932) 124-130 ; H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, pp. 60-64.

<sup>5</sup> Bonne analyse chez H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, pp. 43 ; 85-87. Le Verbe n'est pas seulement Image de Dieu par sa nature, mais aussi par son activité. Sur l'importance du thème volontariste dans la génération du Verbe, voir également Crouzel, pp. 90-98.

continuellement engendré par le Verbe, par la contemplation du Verbe, c'est-à-dire qu'il devient de plus en plus semblable à l'Image de Dieu, qu'il s'identifie de plus en plus au Fils de Dieu<sup>1</sup> et peut finalement contempler le Père dans l'amour. Nous saisissons ici un point important pour la formation de la théologie des missions invisibles. Bien qu'Origène n'ait pas fait le lien entre toutes ces idées, bien qu'il n'ait pas envisagé le problème des missions invisibles en lui-même, nous en constatons chez lui les éléments constitutifs. La mission invisible se présente comme le prolongement en nous de la génération éternelle du Verbe. Par elle, le Verbe est présent en nous d'une manière nouvelle, il communique à l'âme sa connaissance et son amour du Père, il l'introduit ici-bas déjà, mais plus pleinement au ciel, dans sa contemplation du Père, il lui communique sa connaissance et son amour du Père. Ainsi Origène, à partir de sa spéculation sur l'Image de Dieu, nous présente le terme de la mission invisible comme une présence du Verbe en nous, comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant.

Le problème des missions divines a fait un progrès sensible avec Origène. Nous rencontrons chez lui une nette distinction entre procession et mission. La procession est un fait éternellement nécessaire, continu, ne dépendant d'aucune autre réalité sinon de l'être même de Dieu ; tandis que la mission survient par après, elle est une conséquence de l'apparition du péché que Dieu veut détruire. La mission est une réalité temporelle qui inclut une certaine nouveauté, soit une présence ineffable du Verbe dans un corps humain au moment de l'incarnation, soit une présence personnelle de ce même Verbe dans l'âme chrétienne qu'il illumine de sa propre connaissance et enflamme de son propre amour. Pour la première fois, nous rencontrons une discussion sur la notion de mission.

C'est chez lui que l'on aperçoit le mieux le changement de perspective intervenu depuis les Apologistes, il refuse d'attribuer les théophanies et les missions au Verbe parce qu'il serait un Dieu plus visible que le Père. Il ne parvient cependant pas à se débarrasser de cette idée qu'une mission suppose une infériorité de l'envoyé par rapport à l'envoyant. Ce côté subordinationnisme relève de sa formation philosophique, mais également d'un souci de stricte fidélité à l'Écriture, principalement à des

<sup>1</sup> Cf. Co. Jo. 6, 6 (GCS Orig IV, 115, 14-20) : « A la vérité, dans chaque saint se trouve le Christ, et par un seul Christ, ils deviennent de nombreux Christs, ses imitateurs, et sont transformés à la ressemblance de celui qui est l'Image de Dieu. »

textes comme ceux où le Christ déclare que Dieu seul est bon et que le Père qui l'a envoyé est plus grand que lui. Le fondement de la mission du Fils consiste en ce qu'il est engendré par le Père comme son Image et que ce fait inclut en lui-même le rôle de révélateur du Père et d'intermédiaire entre Dieu et les créatures. Il est ainsi naturellement désigné à devenir l'envoyé du Père. Cette spéculation sur l'Image de Dieu est également d'importance dans la question des missions invisibles ; Origène ne fait pas encore cette distinction entre mission invisible et visible, mais la réalité est là <sup>1</sup>. Il décrit le fruit de cette mission comme une présence nouvelle du Verbe dans l'âme qu'il assimile à son Image et qu'il introduit dans sa contemplation du Père. Ces venues ont lieu au baptême, puis durant toute la vie chrétienne en toute bonne action ou pensée, principalement dans cette œuvre ardue de la connaissance des mystères divins. Malgré toutes les ombres que nous pouvons relever dans la pensée d'Origène, nous constatons une préparation plus immédiate de la doctrine des missions divines et nous pouvons dire qu'avec lui nous nous trouvons sur le seuil d'une véritable théologie des missions divines.

<sup>1</sup> Voir cependant le texte suivant, où, à propos de Jo. 1, 26, il montre que la présence visible de l'incarnation n'exclut pas une présence invisible partout dans le monde, et que c'est le même Verbe qui est sujet des deux venues, Co. Jo. 6, 30 (GCS Orig IV, 140, 17-22) : « καὶ ἵνα μὴ τις ὑπολάβῃ ἕτερον εἶναι τὸν ἀόρατον καὶ διήκοντα ἐπὶ πάντα ἄνθρωπον (ἦ) καὶ ἐπὶ ὅλον τὸν κόσμον, παρὰ τὸν ἐνανθρωπήσαντα καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθέντα καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντα, συνάπτει τῷ » Μέσος ὑμῶν ἔστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε « τὸ » Ὅπισω μου ἐρχόμενος « · τοῦτ' ἔστιν μετ' ἐμὲ φανερωθησόμενος. »

## CONCLUSION

Nous aimerions, au terme de cette enquête, marquer les grandes lignes de l'évolution du dogme des missions divines tant visibles qu'invisibles. Nous achèverons cette conclusion par un essai sur la terminologie des missions.

### Les missions visibles

1. Nous devons d'abord constater que jamais le problème des missions n'a été traité en lui-même. On en parle sans doute, mais à l'occasion d'autre chose, on s'en sert comme argument pour prouver soit la divinité du Christ, soit la distinction entre Père et Fils, soit l'unicité de Dieu et de son plan réalisé par son Verbe unique. *Le sens de l'évolution ne va donc pas directement vers une élaboration théologique de la notion de « mission », mais vers une prise de conscience de plus en plus claire de l'importance du fait des missions comme argument contre les hérétiques.* Il faut attendre Origène pour trouver pour la première fois une discussion sur la notion d' « envoyé » et encore ne concerne-t-elle pas immédiatement la mission divine. Cela ne veut pas dire pour autant que, durant cette période, rien n'a été fait pour une théologie des missions divines.

2. Il y a, au contraire, tout un travail de préparation qui conduit d'abord ces théologiens à mieux distinguer génération et mission. *L'évolution va d'une certaine confusion entre ces notions vers une distinction plus nette.* Au point de départ, nous saisissons mieux cette confusion, mais elle persiste de quelque manière tout au long de la période envisagée. Cela provient du manque de netteté des termes « créé et incréé » dans la philosophie d'alors. Même si la théorie du double état du Verbe n'a pas survécu, en tant que telle, aux Apologistes, la génération connotera toujours une extériorisation du Verbe, un certain lien à la création ou à l'incarnation. Origène lui-même, lorsqu'il présente la génération du Verbe comme Image de Dieu, y inclut le rôle de révélateur du Père. Cependant en même temps, nous remarquons une saisie plus juste de



ce qu'est la génération éternelle et par le fait même de ce qu'est une mission. Par réaction contre les Gnostiques, *saint Irénée* fait ressortir la transcendance de la génération éternelle en se refusant de spéculer à son propos pour en garder le mystère intact. *Tertullien et Hippolyte* scrutent à nouveau ce problème et essaient une solution qui distingue la génération du Verbe de sa procession comme Parole créatrice. Nous constatons ici le premier pas vers une distinction théologique entre génération et mission. Ils reculent en effet la génération vers l'éternité, essayant de la libérer de son lien à la création, et ainsi il n'est plus possible de la confondre avec une mission. Selon eux, la procession a, par contre, lieu au moment de la création et en vue de la création ; plutôt que d'une génération, il s'agit d'une mission *ad extra* et d'ailleurs pour l'exprimer, Tertullien emploie le terme *mittere* et Hippolyte celui de « προίέναι ». Chez Novatien et Clément, on retrouve cette saisie plus claire de la nécessité éternelle de la génération du Verbe. C'est chez *Origène* qu'apparaît le mieux la distinction entre génération et mission, entre ce qui est éternel et ce qui est temporel, entre ce qui est intra-divin et ce qui regarde l'extérieur, qui suppose la chute de créatures libres et qui a lieu en vue de leur relèvement.

Notons que cette sorte de confusion entre génération et mission a été précieuse d'une certaine manière. Elle a aidé à faire comprendre qu'une mission suppose nécessairement une origine divine. C'est un des soucis constants de ces théologiens de souligner la qualité de l'envoyé. La polémique leur a montré la nécessité de rattacher l'envoyé à celui qui envoie et d'insister sur son origine du Père. Il y avait là un danger — on y a largement succombé —, celui de faire de la génération la première étape de la révélation du Père et de l'extériorisation du Verbe, celui de présenter la génération comme postulant nécessairement la création ou la mission de l'incarnation. Cependant ce qui se préparait ainsi, c'est la définition de la mission comme prolongement de la génération éternelle dans le créé. *Saint Hippolyte* a eu ici un mérite spécial. On voit bien chez lui que la génération sempiternelle du Verbe est la source constante de son envoi ici-bas : le Père engendre le Verbe lorsqu'il l'envoie comme Seigneur à la création, comme Fils incarné ou comme hôte de l'âme humaine.

3. Il faut ajouter que le climat de pensée dans lequel on traite des missions divines est subordinationniste. Aucun de ces auteurs n'est parvenu à s'en libérer totalement. *De leur manière de s'exprimer, on peut conclure que, dans leur esprit, une mission comporte la subordination de l'envoyé*

*par rapport à celui qui envoie.* C'est ici que l'on remarque le mieux l'influence de la philosophie et celle, indirecte, des hérésies à combattre. Chez les *Apologistes*, les théophanies de l'Ancien et du Nouveau Testament sont attribuées au Verbe comme à un Dieu autre que le Père, à côté et au-dessous de lui et partant plus visible que lui. La transcendance trop exclusivement réservée au Père les amène à trouver comme impensable qu'il puisse apparaître aux hommes. C'est là un héritage platonicien dont l'influence persistera tout au long de la période étudiée. Il faut y ajouter un certain opportunisme, cette subordination sert à saint Justin d'argument pour prouver contre les Juifs une certaine pluralité en Dieu. Disons encore que cette subordination, devenue manifeste dans les missions, se rattache au fait que le Verbe est engendré par la volonté du Père en vue des œuvres *ad extra*. Ce subordinatianisme est beaucoup plus discret chez *saint Irénée*, il ne semble cependant pas lui être totalement étranger. Avec lui pourtant nous observons un changement dans l'interprétation des théophanies. Ce changement s'explique en partie par les hérésies gnostiques et marcionites qu'il combat et qui insistaient sur le caractère inconnu et inconnaissable du Dieu révélé par Jésus. Dès lors, Irénée ne pouvait plus simplement reprendre l'argumentation des Apologistes, ç'eût été apporter de l'eau au moulin des hérétiques. Il maintient la transcendance du Père mais relève également celle du Fils, comme le fait aussi l'auteur de la Lettre à Diognète. Il voit dans le Verbe l'agent unique du Père à travers toutes les étapes de la révélation qui vont de la création à la vision du Père face à face. Cette conception du Verbe, ministre plénipotentiaire du Père, est scripturaire, mais laisse entrevoir aussi certaines influences philosophiques platoniciennes et stoïciennes. Sa manière de rattacher la présence constante du Verbe auprès de sa créature à sa présence éternelle, active et efficace auprès du Père nous montre la persistance d'un certain subordinatianisme : il y a quelque chose dans la génération du Verbe qui le prédispose à être l'agent universel du Père et à devenir finalement son envoyé. Chez *Tertullien et saint Hippolyte*, le subordinatianisme est à nouveau plus marqué quoique l'affirmation de la transcendance du Verbe devienne une acquisition de plus en plus stable. Ils sont aux prises avec le modalisme et l'on comprend que la subordination du Fils leur soit un argument facile pour montrer la distinction réelle entre le Père et le Fils. Il faut de plus relever chez Tertullien une influence du « matérialisme » stoïcien. Pour lui, le Fils est envoyé parce qu'il est engendré par le Père et inférieur à lui. De même l'Esprit-Saint, procédant du Père

par le Fils, est envoyé du Père par le Fils parce qu'il est inférieur à lui. Plus qu'aucun autre, *Novatien* a marqué cette infériorité du Fils par rapport au Père. Il affirme que le Père ne peut être envoyé parce qu'il n'a pas d'origine et ne peut donc être soumis à plus grand que lui. Le Fils par contre a une origine, il vient du Père et peut ainsi être sujet de mission. De même le Fils peut envoyer l'Esprit parce qu'il est plus grand que lui. Nous voyons bien que dans son esprit, une mission suppose nécessairement une subordination de l'envoyé. C'est avec *Origène* que l'on saisit le mieux le changement de perspective intervenu depuis les Apologistes. Dans une réponse à Celse, il affirme explicitement que le Verbe n'est pas envoyé parce qu'il serait un Dieu plus facile à contempler que le Père. Il y a ainsi chez lui un côté parfaitement orthodoxe et ses explications atteignent une pureté qu'aucun de ses prédécesseurs n'a apportée, nous devons cependant affirmer que chez lui encore la manière de présenter les missions divines est subordinatienne. Le Verbe est envoyé parce qu'il procède du Père comme son Image et que ce fait inclut pour le Verbe, dans sa nature même de Verbe, le rôle de révélateur du Père et d'intermédiaire entre lui et les créatures. Il a subi en cela l'influence du Moyen-platonisme selon lequel le Nous est l'image dégradée de l'Un.

Tout au long de cette enquête, nous avons donc pu constater qu'*une mission suppose l'envoyé subordonné à celui qui l'envoie et que cette infériorité prend sa source dans la procession éternelle*. Il y a diverses nuances suivant les auteurs mais ce subordinatianisme est un fait constant. Tant qu'une parfaite consubstantialité des Personnes divines n'aura pas été définie, la théologie des missions divines restera toujours sujette à caution. On comprend alors qu'au siècle suivant les missions du Verbe et les théophanies deviennent un des arguments préférés des *Ariens*. Ceux-ci se sépareront des théologiens étudiés en faisant du Verbe une créature supérieure aux autres il est vrai, mais créée de rien et ne provenant pas de la substance du Père. Ils s'appuieront pourtant sur le subordinatianisme de ces auteurs pour prouver leur thèse, faisant principalement appel au texte de Jo. 14, 28 : le Père est plus grand que moi.

En résumé, durant cette période, le problème des missions divines n'a jamais été posé ni traité en lui-même. Mais, avec *Origène* particulièrement, on trouve déjà tous les éléments de solution tout imprégnés cependant de subordinatianisme. Les Ariens y puiseront un argument en leur faveur, ce qui obligera les théologiens qui devront les réfuter à considérer le problème des missions pour lui-même. Saint Hilair<sub>e</sub>

et saint Ambroise sont les intermédiaires principaux qui aideront saint Augustin à donner une solution définitive et à fixer la théologie des missions divines. Notre travail se bornait à montrer la préparation de cette solution chez les auteurs antérieurs à l'Arianisme.

### Les missions invisibles

Aucun auteur ne fait encore cette distinction entre missions visibles et invisibles, la réalité cependant est là. En général, ils se contentent d'affirmer, selon l'Écriture et à la suite des Pères Apostoliques, la venue, l'habitation du Verbe et de l'Esprit Saint dans l'âme chrétienne. C'est une réalité pour la vie pratique. Saint Cyprien y puise des paroles de consolation pour ses frères martyrisés et en tire des leçons pour les autres chrétiens à leur égard. Pourtant les *Apologistes* ont déjà une certaine importance pour la préparation de la théologie des missions invisibles, en ce sens qu'ils ont habitué les théologiens chrétiens à chercher dans la psychologie humaine des comparaisons pour illustrer la génération du Verbe, reprenant à leur compte — et les adaptant — les données de la psychologie stoïcienne. Avec *saint Hippolyte*, nous rencontrons un autre courant plutôt mystique, qui relèverait davantage de l'hermétisme, il reprend de l'auteur de la Lettre à Diognète le thème de la naissance du Verbe dans notre âme. Il nous montre le Verbe comme bondissant du ciel dans le sein de Marie, de là sur la croix, puis dans les enfers, ensuite au ciel et de là dans l'âme humble où il est à nouveau engendré par le Père et par cette âme *dans la foi et dans l'amour*. Clément d'Alexandrie dépend du Moyen-platonisme et oriente la solution vers la spéculation sur l'Image de Dieu. En venant en nous le Fils nous illumine et nous rend fils adoptifs. Cette filiation nous fait selon l'Image de Dieu et nous rend participants de la contemplation et de l'amour du Fils à l'égard du Père dans sa génération même. *Origène* tirera un parti beaucoup plus grand de cette spéculation. Le Verbe vient dans l'âme humaine, le lieu de sa résidence est le « νοῦς ». C'est notre intelligence que le Verbe répare à son image. Il nous introduit ainsi d'abord dans la contemplation de lui-même et cette contemplation dynamique — ou, ce qui chez lui revient au même, la venue quotidienne du Verbe en nous — nous transforme de plus en plus en lui. Finalement, dans le ciel, nous serons pleinement fils et nous pourrons, comme le Verbe, contempler le Père face à face. C'est une application et une adaptation du principe platonicien de la connaissance du semblable par le semblable. Avec Origène, on constate l'importance de la spé-

lation sur l'Image de Dieu pour la formation de la doctrine des missions invisibles. *La venue du Verbe dans l'âme est décrite comme une présence personnelle de l'Image de Dieu en nous, nous rendant participants de sa propre contemplation et de son propre amour.* Ceci nous laisse entrevoir cet élément de la définition de la mission invisible qu'est la présence nouvelle des Personnes divines en nous comme le connu est dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Ajoutons que selon la perspective subordinationnienne du Verbe, Image de Dieu, notre âme est créée, puis, à la venue du Verbe en elle, recrée selon l'image, c'est-à-dire selon le Verbe. L'âme est davantage l'image du Verbe que de la Trinité. Là encore notre travail reste ouvert, puisqu'à nouveau, il faudra attendre saint Augustin pour organiser ces éléments divers et nous donner une distinction explicite entre missions visibles et invisibles ainsi qu'une définition et une doctrine claire de ces dernières.

### Terminologie des missions

1. Les titres principaux donnés à l'envoyé du Père sont ceux d'Ange et Apôtre. "Ἄγγελος est attribué pour la première fois au Verbe par le Pasteur d'Hermas (Introd. p. 5), mais à partir de saint Justin, cet emploi devient fréquent et universel à l'exception d'Irénée et Tertullien. Son origine est scripturaire, il remonte principalement aux textes d'Is. 9, 6 et Mal. 3, 1 auxquels il faut ajouter les récits des théophanies. Ce terme ne signifie pas que le Christ aurait une nature angélique mais indique simplement son rôle de messenger (Justin. Dial. 56, 10 ; 60, 3 ; Hipp. Dan. II, 32, 6-7 ; III, 9, 6 ; Nov. Trin. 15 ; etc. A noter cependant qu'Origène semble dire que pour le salut des anges, le Verbe aurait revêtu une nature angélique : Ho. Gen. 8, 8 ; Co. Jo. 1, 31). Par nature, le Verbe est Dieu. Il est donc à la fois Ange et Dieu, ce qui ne saurait être aucunement dit du Père. On remarque ainsi que ce titre implique une subordination (Nov. Trin. 18 ; Justin. Dial. 58, 3 ; 56, 4). Le Christ est messenger du Père parce qu'il est son Verbe. Saint Justin a déjà rapproché ces deux termes : ἄγγελος - λόγος (Dial. 128, 2 ; voir aussi Apol. I, 63, 10 : ἀπόστολος), il compare le Christ à Hermès, le Verbe messenger des dieux (Apol. I, 21, 2 ; 22, 2). Il faut relever ici l'influence de la psychologie stoïcienne qui conduira Théophile d'Antioche à exprimer clairement le double état du Verbe. Chez Clément d'Alexandrie et Origène cette comparaison du Verbe humain subit une transformation sous l'influence platonicienne de Philon : l'Intelligence (Νοῦς), c'est le Père de qui procède le Λόγος (Strom. V, 8, 7) ; ce Λόγος est révélateur du Père

tout comme le Verbe humain est le messenger (ἄγγελος) des perceptions de l'esprit (Origène Co. Jo. 1, 38 ; voir aussi Dion. Alex. Athan. de sent. Dion. 23). Le fait d'être λόγος inclut la mission de révélateur du Père parce que le Verbe, procède du Père comme son Image. On voit ainsi que le titre ἄγγελος attribué au Christ suppose sa génération comme Verbe, ce qui fait ressortir la qualité de ce messenger divin. Finalement, on s'aperçoit donc que, dans l'application du titre ἄγγελος au Christ, d'autres influences que celles de l'Écriture ont joué un certain rôle : comparaison avec Hermès, comparaison stoïcienne du verbe humain, spéculation néoplatonicienne sur l'Image de Dieu. Il faut signaler enfin certaines influences juives et populaires comme l'ont relevé plusieurs études récentes<sup>1</sup>. On comprend mieux alors le subordinatianisme impliqué dans ce titre.

Ἀπόστολος est moins fréquent que le précédent. On le trouve surtout chez saint Justin (Apol. I, 12, 9 ; 63, 5. 10. 14). Son origine est également scripturaire : Hebr. 3, 1 ; il ne faut pas oublier non plus les affirmations du Christ se présentant comme l'envoyé (ἀποστέλλειν) du Père. Origène est le premier auteur chez qui se trouve une discussion sur cette notion d'envoyé (chap. V, pp. 162-164).

2. La venue du Christ est exprimée par les termes : παρουσία, ἐπιδημία, παρῆναι, ἔρχεσθαι, *adventus, adesse, venire, advenire, descendere, descensus* (Iren. Adv. Haer. III, 20, 8 ; 12, 4 ; Hipp. Cant. 2, 2-7 ; Dan. III, 9, 6 ; C. Noet. 16 ; Nov. Trin. 12-18 ; Clem. Alex. Ped. II, 75, 2 ; Q. div. salv. 37, 3 ; Orig. Ho. Gen. 4, 5 ; 12, 2 ; 15, 1 ; C. Cels. 4, 12 ; etc.). Nous ne considérons ici principalement que le terme παρουσία dont l'emploi est particulièrement significatif. Dans le Nouveau Testament, c'est le terme technique pour désigner la venue du Christ dans sa gloire messianique, il ne désigne pas l'incarnation (Wört. Kittel, p. 863). L'antiquité chrétienne retient toujours ce sens (Hermas sim. V, 5, 3 ; Justin. Dial. 14, 8 ;

<sup>1</sup> Nous n'avons pas insisté sur ce point qui n'est pas dans la ligne de la présente étude. Nous renvoyons à : G. KRETSCHMAR, Studien zur frühchristlichen Trinitäts-theologie, Tübingen 1956 ; J. DANIÉLOU, Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne. Rech. Sc. Rel. 45 (1957) 5-41 ; cet auteur voit dans le titre « ange » le correspondant ancien du terme « personne » et désignant une substance spirituelle. Barbel donne un jugement sur cette bibliographie concernant la question du Christ-Ange, cf. J. BARBEL, Christos Angelos, Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung. Liturgie und Mönchtum 21 (1957) 71-90. Cet auteur annonce encore dans le même article deux autres études qui paraîtront dans le cours de l'année 1958 : J. BARBEL, Zur « Engelchristologie » bei Novatian. Trierer Theol. Zeitschr. 66 (1958) ; J. BARBEL, Zur Engeltrinitätslehre im Urchristentum. Theol. Revue 54 (1958).

31, 1 ; 35, 8 ; 49, 9 ; 51, 2 ; Iren. Adv. Haer. I, 10, 1 ; III, 4, 2 ; 16, 6 ; Orig. De Princ. III, 3, 1 ; etc...), mais il s'enrichit de toute une gamme d'emplois. Il sert d'abord à désigner *l'incarnation*. A partir de saint Ignace, le premier témoin de cet emploi (Philad. 9, 2), ce sens va devenir fréquent et sera quasi exclusif chez Clément d'Alexandrie (sur les 41 emplois de ce terme signalés par Stählin, un seul (Eccl. Proph. 56, 1) concerne les deux venues du Christ). Généralement, on oppose cette première venue du Christ sans gloire et dans l'humilité de la chair à sa venue glorieuse et judiciaire (Justin. Apol. I, 52, 3 ; Dial. 32, 2 ; 40, 4 ; 49, 2 ; 54, 1 ; Ep. Diogn. 7, 3-6 ; Iren. Adv. Haer. IV, 20, 8 ; 22, 1-2 ; 26, 1 ; V, 27, 1 ; Hipp. Antechr. 44 ; Dan. IV, 23, 3 ; 50, 1). Il sert également à désigner *la présence constante du Verbe dans le monde*, englobant toutes les étapes de la révélation, cela particulièrement chez saint Irénée (pour l'Ancien Testament : Adv. Haer. IV, 38, 8 ; *adventus* (παρουσία) ; III, 12, 13 : *adsistere* (παρεῖναι) ; I, 10, 3 : *adesse* - συνεῖν ; III, 16, 6 ; V. 15, 4 : *venire* ; IV, 20, 7 : *adesse* ; présence constante : Adv. Haer. III, 16, 6 ; 18, 1, 3 ; 25, 1 ; IV, 25, 3 ; V. 16, 1 ; (IV, 33-1, 7 : Saint-Esprit) : *adesse* (παρεῖναι) ; IV, 25, 1 : *esse in* ; Origène emploie pour la venue du Christ dans l'Ancien Testament : *adventus* : Ho. Is. 1, 5 ; ἔρχεσθαι - ἐπιδημεῖν : C. Cels. 5, 53-54). On l'emploie enfin *pour la présence du Christ dans l'âme* (Justin. Dial. 54, 1 : παρεῖναι ; Ep. Diogn. 7, 9 : παρουσία ; Clem. Alex. Strom. V, 38, 6 : présence (παρουσία) dans l'Eglise ; Orig. C. Cels. 4, 5 : παρουσία ; De Princ. IV, 4, 2 : *esse in* ; Ho. Cant. 2, 4 : *esse praesentem, descendere* ; Co. Cant. 1 (GCS 33. 92, 1 sq.) *venire, adfuisse* ; Co. ser. Mt. 28).

Comment expliquer qu'un terme comme παρουσία qui, au point de départ dans le Nouveau Testament, était réservé à la venue du Christ dans sa gloire messianique, soit finalement employé en des sens si divers par les auteurs de l'antiquité chrétienne ? Il semble que les polémiques antihérétiques dans lesquelles ces auteurs furent engagés ont été décisives. Les Juifs n'admettaient pas une venue sans gloire du Messie, Gnostiques et Marcionites rejetaient au contraire l'Ancien Testament et regardaient la venue de l'Incarnation comme unique (ils employaient pour la désigner les termes : παρουσία, *adventus*, *venire* : Iren. Adv. Haer. I, 19, 1-20, 3 ; II, 12, 1 ; V, 2, 1 ; Tert. Adv. Marc. 3, 3-4 ; etc.). Placés devant ces objections, les théologiens chrétiens sont amenés à distinguer les deux parousies du Christ (saint Justin) et à insister sur l'unicité du plan de Dieu réalisé par son Verbe unique à travers toute l'histoire du salut (saint Irénée). On comprend alors qu'ils emploient le même terme pour désigner ces diverses venues. Il faut dire qu'ils étaient aidés en cela par

la signification du terme *παρουσία* dans l'hellénisme. *Παρουσία* et *παρεῖναι* y étaient employés pour désigner la visite d'un roi ou d'un haut fonctionnaire, l'exercice de la providence divine, la présence du *νοῦς* divin chez l'homme pieux (hermétisme), la présence invisible de Dieu au sacrifice (Jamblique), (Wört. Kittel, pp. 857-858). D'autre part, dans l'Ancien Testament, *παρουσία* ne désignait pas seulement la venue du Messie mais encore toute manifestation de Dieu dans l'histoire de son peuple (Wört. Kittel, pp. 859-860) ; de plus, dans le Nouveau Testament même, la vie du Christ, sa mort et sa résurrection ont un sens eschatologique (Wört. Kittel, p. 868) ; enfin dans le Nouveau Testament, un autre terme (*ἐρχεσθαι*) était employé déjà pour l'incarnation du Verbe, sa venue dans les âmes et sa venue eschatologique, ce qui était une invitation à faire de même avec les termes *παρουσία* et *παρεῖναι*.

3. Pour désigner les missions divines, nous trouvons enfin les termes explicites : *πέμπειν*, *ἀποστέλλειν*, *mittere* et leurs composés. L'emploi le plus fréquent — exclusif chez Irénée — concerne la mission de l'incarnation et celle de l'Esprit Saint suivant les textes de l'Écriture. Ils servent également pour les *théophanies de l'Ancien Testament* (Justin. Dial. 137, 6 ; Theoph. Ant. Autol. II, 22 ; Hipp. Dan. I, 26, 5 ; 27 ; IV, 34, 4-5 ; Orig. Co. ser. Mt. 28 ; Co.. Jo 2, 1). On les retrouve à propos de *la présence invisible du Christ dans les âmes* (Ep. Diogn. 7, 1-2 : *ἀποστέλλειν* ; Clem. Alex. Strom. V, 7, 8 ; 18, 7 ; grâce et charité sont envoyées ici-bas (*καταπέμπειν*) VII, 21, 7 ; l'aide du Verbe aux hommes comparée aux rayons envoyés (*ἀποστέλλειν*) par le soleil ; Orig. Ho. Is. 1, 4-5 ; 4, 4 ; 4, 5 ; 5, 12 ; Ho. cant. 1, 2 : *mittere*). Signalons enfin l'emploi particulier de termes de mission pour désigner *la génération de la Parole créatrice* (Tert. Adv. Prax. 5 : *mittere* ; Hipp. C. Noet. 10 : *προιέναι*), plus tard, on trouvera encore chez Denys d'Alexandrie les termes : *προπηδᾶν*, *προπέμπειν* pour désigner la procession du verbe humain et, à travers elle, celle du Verbe de Dieu (Athan. De sent. Dion. 23). Cet emploi rappelle toute une évolution. Il montre d'une part qu'on conçoit toujours la génération comme une première extériorisation du Verbe et qu'il reste chez ces auteurs un peu de cette confusion entre procession et mission dont nous avons parlé plus haut. C'est ainsi qu'aux termes propres de la génération (*γενᾶν*, *προέρχεσθαι*, *προβάλλειν*, *generare*, *procedere*, *proferre*), on ajoute des termes de mission (*προπέμπειν*, *προιέναι*, *mittere*). D'autre part, cet emploi fait ressortir la qualité de l'envoyé et de la mission : l'envoyé n'est pas un être quelconque, il provient de Dieu ; sa mission, ici-bas, est le prolongement dans le créé de sa procession éternelle.



# INDEX DES NOMS PROPRES

- Albinos 155<sup>7</sup>  
 Alès Ad. d' 59<sup>1</sup> 75<sup>2</sup> 79<sup>5</sup> 84<sup>5</sup> 92<sup>7</sup> 108<sup>7</sup> 115<sup>3</sup>  
 Amann E. 83<sup>7</sup> 92<sup>7</sup>  
 Ambroise 188  
 Ammonius Saccas 161<sup>3</sup>  
 Andriessen P. 20<sup>1</sup> 22<sup>1</sup>  
 Apologistes 6 23 45 56 58 67<sup>3</sup> 69 77  
     79 80 84 88 110 121 124 157 182  
     184 186 187 188  
 Apostoliques (Pères) 2 3 54<sup>5</sup> 188  
 Archambault G. 9<sup>2</sup> 117<sup>1</sup>  
 Arianisme, ariens 2 79 127<sup>2</sup> 187  
 Arnou R. 161<sup>5</sup> 181<sup>4</sup>  
 Athénagore 15 161<sup>2-3-4</sup> 23 65  
 Augustin 1 2 162<sup>1</sup> 188 189  
  
 Balthasar U. v. 175<sup>3</sup>  
 Barbel J. 1 2<sup>1</sup> 5 8<sup>1</sup> 9<sup>3-5</sup> 11<sup>5</sup> 12 13<sup>1-2</sup> 55<sup>2</sup>  
     104<sup>10</sup> 108<sup>7</sup> 148<sup>8-8</sup> 190<sup>1</sup>  
 Bardy G. 85<sup>5</sup> 148<sup>8</sup>  
 Barnabé (Lettre de) 4  
 Behm 3<sup>3</sup>  
 Benoit P. 30<sup>4</sup>  
 Bonwetsch G. N. 92<sup>7</sup>  
 Botte B. 20<sup>1</sup> 85<sup>5</sup>  
 Bousset W. 41<sup>1</sup>  
 Bréhier E. 9<sup>3</sup> 13<sup>3-4</sup> 161<sup>2</sup>  
 Bull G. 158<sup>3</sup>  
  
 Cadiou R. 146<sup>1</sup> 151<sup>3</sup> 161<sup>4</sup> 175<sup>3</sup>  
 Camelot Th. 84<sup>5</sup> 135<sup>2</sup>  
 Capelle B. 85<sup>5</sup> 87<sup>1</sup> 88<sup>1</sup> 92 93<sup>1</sup> 95<sup>3</sup>  
 Carpocrate 24.  
 Casey R. P. 125<sup>13</sup> 126<sup>1</sup> 127<sup>2</sup> 129<sup>2</sup> 144<sup>2</sup>  
 Cerdon 26 27  
 Cerfaux L. 3<sup>5</sup> 30<sup>4</sup> 42<sup>1</sup>  
 Cérinthe 25 26  
 Clément d'Alexandrie 20 22 120 121  
     122 123 124 125 126 127 128 129  
     130 131 132 133 134 135 136 137<sup>3-6</sup>  
     138 139 140<sup>4</sup> 141 142 143 144 145  
     149 185 188 189 190  
 Clément de Rome 4  
 Collomp P. 129<sup>3</sup>  
 Cornutus 12  
  
 Crouzel H. 128<sup>4</sup> 155<sup>1</sup> 158<sup>3-4</sup> 159<sup>3</sup> 160<sup>6</sup>  
     161<sup>3-5</sup> 179<sup>1-2-3-6</sup> 180<sup>4</sup> 181<sup>1-3-5</sup>  
 Cyprien 115 116 117 118 119 188  
  
 Daniélou J. 83<sup>7</sup> 85<sup>5</sup> 146 147<sup>4-5-7</sup> 148<sup>8</sup>  
     151<sup>3-7</sup> 155<sup>4-5-7</sup> 156<sup>1-2</sup> 158<sup>3</sup> 160<sup>5</sup> 161<sup>4</sup>  
     170<sup>3</sup> 190<sup>1</sup>  
 Denys d'Alexandrie 159<sup>1</sup> 190 192  
 Diognète (Lettre à) 20 21 100 137<sup>7</sup>  
     186 188  
  
 Ebionites 25 117<sup>1</sup>  
 Epiphane 25  
 Esser G. 76<sup>3</sup>  
 Etienne (Pape) 117 118  
 Evans E. 69<sup>3</sup> 74<sup>5</sup> 76<sup>3-4</sup> 77<sup>1</sup> 79<sup>4</sup>  
  
 Fausset W. Y. 108<sup>3</sup>  
 Faye E. de 9<sup>6</sup>  
 Festugière A. 9<sup>2</sup> 13<sup>4</sup> 22<sup>5</sup> 24<sup>6</sup> 28<sup>6</sup> 31<sup>6</sup>  
     35<sup>7</sup> 133<sup>4</sup> 137<sup>7</sup> 138<sup>1</sup> 155<sup>7</sup> 156<sup>2</sup>  
  
 Galtier P. 136<sup>1</sup>  
 Geffcken J. 16<sup>3</sup>  
 Gnostiques 21 22 23<sup>1</sup> 28 30<sup>2-4</sup> 31<sup>2</sup> 32<sup>3</sup>  
     35 37 38 39 41 42 45<sup>4</sup> 47 50 51 55  
     57 60<sup>1-2-4-6</sup> 126 148 149 170<sup>5</sup> 191  
 Goodspeed Ed. J. 9<sup>1</sup> 10<sup>3</sup> 14<sup>3</sup>  
 Guitton J. 143<sup>1</sup>  
  
 Harnack A. 21<sup>2</sup> 53<sup>4</sup> 129<sup>3</sup>  
 Helfers H. 85<sup>5</sup>  
 Héracléon 37<sup>2-3</sup>  
 Hermas (Pasteur d') 5 6<sup>1</sup> 189  
 Hermès 12 13 189 190  
 Hilaire 187  
 Hippolyte 22 85 86 87 88 89 90 91  
     92 93 94 95 96 97 98 99 100 101  
     102 106 107 110 129<sup>3</sup> 137<sup>7</sup> 140<sup>4</sup> 145  
     155 170 178<sup>2</sup> 185 186 188  
 Hontoir C. 133<sup>4</sup>  
 Hoppe H. 74<sup>5</sup>  
 Houssiau A. 45<sup>2</sup> 47 51<sup>6</sup> 52 53<sup>3</sup> 54<sup>3-6</sup>  
     55<sup>3-4</sup> 56<sup>4</sup> 57<sup>3</sup> 58<sup>3</sup> 60<sup>3-5</sup> 61<sup>4</sup>  
 Huet P. D. 158<sup>3</sup>  
  
 Ignace d'Antioche 4 190  
 Irénée 27 42 44 45 46 47 48 49 50

51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61  
 62 63 64 65 66 67 68 69 70 84 85  
 86<sup>3</sup> 87 91 92 98 104<sup>10</sup> 121 122<sup>3</sup> 185  
 186 189 191 192  
 Jeremias 23<sup>8</sup>  
 Justin 2 6 7 8 9 10 11 12 13 14 18  
 23 42<sup>2</sup> 44 54<sup>5</sup> 56 60 61<sup>4</sup> 62 65<sup>5</sup> 69  
 76<sup>5</sup> 91 103 117 121 186 189 190 191  
 Koch H. 146<sup>1</sup>  
 Kretschmar G. 148<sup>8</sup> 190<sup>1</sup>  
 Kriebel M. 13<sup>5-7-9</sup> 15<sup>2</sup> 67<sup>3</sup> 108<sup>3-7</sup> 112<sup>1</sup>  
 Kyrillos Mgr 155<sup>4</sup>  
 Lagrange M. J. 31<sup>-3</sup> 81 83<sup>5</sup>  
 Lebreton J. 1 91<sup>-4</sup> 134<sup>5-7</sup> 14<sup>3</sup> 15<sup>2</sup> 16<sup>3</sup>  
 18<sup>2</sup> 192<sup>-4</sup> 59<sup>10</sup> 67<sup>2</sup> 125<sup>13</sup> 128<sup>3</sup> 144<sup>2</sup>  
 151<sup>3</sup> 161<sup>2</sup>  
 Loofs F. 58<sup>3</sup> 59<sup>9</sup> 66<sup>2</sup>  
 Malinine M. 41<sup>2</sup>  
 Marc 29<sup>7</sup>  
 Marcion 27 28 45<sup>4</sup> 50 51 53 54<sup>5</sup> 70  
 Marrou H. J. 20<sup>1</sup> 23<sup>2-3-7</sup>  
 Marsch H. G. 133<sup>4</sup>  
 Masson Ch. 30<sup>4</sup>  
 Maydiou J. J. 158<sup>3</sup> 159<sup>4</sup>  
 Meecham H. G. 23<sup>9</sup>  
 Meifort J. 129<sup>2</sup>  
 Mercati J. 85<sup>5</sup>  
 Merki H. 136<sup>11</sup> 137<sup>3-7</sup> 138<sup>3-4</sup> 161<sup>5</sup> 181<sup>4</sup>  
 Michel A. 1  
 Modalistes 42 43 68 69 70 103  
 Moingt J. 135<sup>2</sup>  
 Mondésert C. 123<sup>2</sup> 142<sup>4</sup> 143<sup>1-2</sup>  
 Moyen-platonisme 130 146 155 161 187  
 188  
 Mueller A. 99<sup>2</sup> 100<sup>2-8</sup> 176<sup>1</sup>  
 Nautin P. 85<sup>5</sup> 86<sup>1</sup> 87<sup>1-6</sup> 88<sup>1</sup> 92 94<sup>1-4</sup>  
 97<sup>1</sup> 98<sup>6</sup> 100  
 Noët 42  
 Novatien 103 104<sup>10</sup> 105<sup>1</sup> 106 107 108  
 109 110 111 112 113 115 185 187  
 Numénus d'Apamée 9  
 Oggioni G. 85<sup>5</sup>  
 Oepke 51<sup>1</sup> 54<sup>5</sup>  
 Origène 2 22 56<sup>7</sup> 128 130 146 147 148  
 149 150 151 152 153 154 155 156  
 157 158 159 160 161 162 163 164  
 165 166 167 168 169 170 171 173  
 175 176 177 178 179 180<sup>4</sup> 181 182  
 183 184 185 187 188 189 190 191  
 Paissac H. 79<sup>5</sup> 125<sup>13</sup> 128<sup>5</sup>  
 Parménide 130<sup>6</sup>  
 Péghaire J. 129<sup>2</sup>  
 Perler O. 2 12<sup>4</sup> 139<sup>7</sup>  
 Peterson E. 49<sup>4</sup> 83<sup>4</sup>

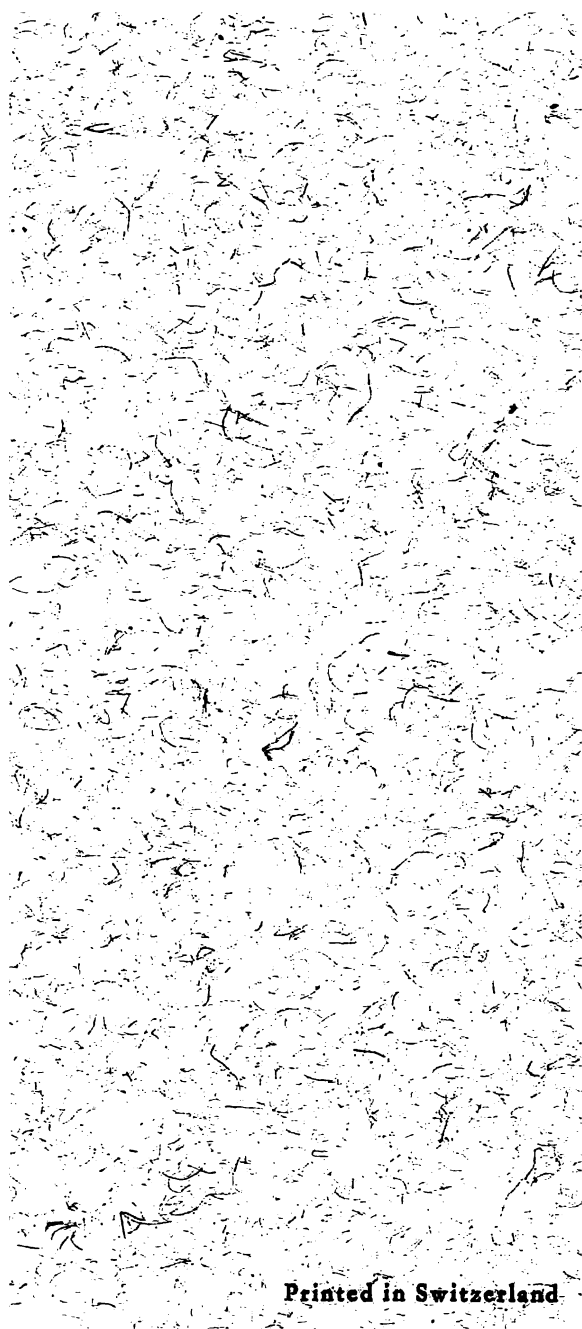
Pfaettisch J. M. 93<sup>-5</sup>  
 Philon 9 13 18 122 123 128<sup>5</sup> 130<sup>7</sup> 132  
 148<sup>8</sup> 161 190  
 Photius 125<sup>13</sup> 160 161<sup>1</sup>  
 Platon 9 117<sup>3</sup> 129 131 132 156<sup>2</sup>  
 Plotin 156<sup>2</sup> 161  
 Plutarque 9  
 Praechter K. 13<sup>3</sup> 30<sup>4</sup> 129<sup>2</sup> 130<sup>6</sup> 155<sup>7</sup>  
 Prat F. 3<sup>5</sup> 30<sup>4</sup>  
 Praxeas 42  
 Prestige G. L. 11<sup>4</sup> 18<sup>3</sup> 19<sup>2</sup> 59<sup>9</sup> 66<sup>1</sup> 73<sup>4</sup>  
 76<sup>4</sup> 89<sup>1</sup> 128<sup>2</sup> 155<sup>6</sup> 158<sup>2</sup> 160  
 Puech A. 7<sup>3</sup> 152<sup>-3</sup> 16<sup>3</sup> 192<sup>-4</sup>  
 Puech H. Ch. 41<sup>2</sup> 42<sup>1</sup>  
 Quasten J. 13<sup>9</sup>  
 Quispel G. 30<sup>4</sup> 41<sup>2</sup>  
 Rahner H. 5<sup>2</sup> 22 100<sup>12</sup> 137<sup>7</sup> 168 169<sup>4</sup>  
 175 177  
 Rahner K. 165<sup>9</sup> 170<sup>3</sup>  
 Regenstorff 2<sup>2</sup> 3<sup>2</sup>  
 Régnon Th. de 1 67<sup>2</sup>  
 Reizenstein R. 30<sup>4</sup>  
 Reynders B. 46<sup>4</sup> 56<sup>2</sup>  
 Richard M. 85<sup>5</sup>  
 Riedmatten H. de 151<sup>7</sup> 152<sup>6</sup>  
 Sabellius 42 103<sup>1</sup>  
 Sagnard F. M. 21<sup>3</sup> 28<sup>6-7</sup> 29<sup>5</sup> 31<sup>5-6</sup> 32<sup>7</sup>  
 37<sup>5</sup> 126<sup>1</sup> 129<sup>3</sup> 130<sup>2</sup>  
 Schmaus M. 79<sup>5</sup>  
 Schneider 31 54<sup>5</sup>  
 Sextus Empiricus 18  
 Steffes J. P. 30<sup>4</sup>  
 Stoïcisme, stoïcien 13 19 56 58 76 82  
 122 155 186 190  
 Stromberg A. F. 83<sup>7</sup>  
 Tatien 15 161<sup>-3-4</sup> 18<sup>4</sup> 67<sup>3</sup> 108 117<sup>1</sup>  
 Telfer W. 20<sup>1</sup>  
 Tertullien 51 62<sup>2</sup> 68 69 70 71 72 73  
 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84  
 85 86 87 88 91 98 106 107 110 112  
 121 122<sup>5</sup> 155 185 186 189  
 Théophile d'Antioche 16 17 18 19 44  
 66 79 189  
 Tixeront J. 1  
 Ueberweg 13<sup>3</sup> 30<sup>4</sup> 129<sup>2</sup> 130<sup>6</sup> 155<sup>7</sup>  
 Vagaggini C. 175<sup>1</sup>  
 Valentin 29<sup>1</sup> 129  
 Verbeke G. 65<sup>5</sup> 75<sup>2</sup> 76<sup>3-4</sup> 82<sup>6</sup>  
 Voelker W. 129<sup>4</sup> 135<sup>2-6</sup> 136<sup>1</sup> 138<sup>3-4</sup> 168  
 170<sup>3</sup>  
 Wissowa G. 30<sup>4</sup>  
 Wolfson H. A. 125<sup>13</sup>  
 Zahn Th. 125<sup>13</sup>  
 Zimmerli 23<sup>8</sup>

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION :

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung.  
xii + 288 S. (1947). Fr. 9.35 / DM 9.—
  - II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium.  
xii + 114 S. (1948). Fr. 5.20 / DM 5.—
  - \* III. JOSEPH K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii + 180 S. (1949).  
Fr. 6.75 / DM 6.50
  - \* IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii + 144 S. (1950). Fr. 6.25 / DM 6.—
  - V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii + 242 S. (1955).  
Fr. 13.50 / DM 13.—
  - \* VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle.  
172 pages (1952). Fr. 7.50 / DM 7.20
  - \* VII. HUBERT MERKI O. S. B. : Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.  
xx + 188 S. (1952). Fr. 8.10 / DM 7.80
  - VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix + 196 S. (1953).  
Fr. 8.30 / DM 8.—
  - IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix + 234 p. (1953).  
Fr. 10.35 / DM 10.—
  - X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii + 189 p. (1954). Fr. 10.35 / DM 10.—
  - XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P. : Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. x + 186 p. (1956).  
Fr. 12.45 / DM 12.—
  - XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap. : Les Missions Divines. De saint Justin à Origène. xiii + 194 p. (1958). Fr. 13.45 / DM 13.—
- En préparation* : Les Missions Divines selon saint Augustin.

\* Die Auflage der mit einem \* bezeichneten Titel ist vergriffen. Wenige Exemplare bleiben Nachbezü gern der ganzen Sammlung vorbehalten.

\* Les titres marqués d'un astérisque sont épuisés. Quelques exemplaires sont réservés aux souscripteurs de la collection complète.



Printed in Switzerland