



HAL
open science

Origène. La XVIIe Homélie sur les Nombres (II)

Daniel Vigne

► **To cite this version:**

Daniel Vigne. Origène. La XVIIe Homélie sur les Nombres (II). Bulletin de Littérature ecclésiastique, 1986, 87 (1), pp.5-28. <hal-05614829>

HAL Id: hal-05614829

<https://hal.science/hal-05614829v1>

Submitted on 6 May 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Daniel VIGNE, « Origène. La XVII^e Homélie sur les Nombres (II) », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 87/1 (1986), p. 5-28.

www.danielvigne.fr

Origène. La XVII^e Homélie sur les Nombres (II)

IV. Les tentes, ou le progrès

Un ordre admirable

Le voyage spirituel n'est pas une aventure individuelle. Origène, homme d'Église, le sait bien, et c'est à un peuple qu'il parle. Pour la seconde fois de l'*Homélie*, le voici à décrire le « bel ordre » de son « véritable peuple d'Israël ». Ordre idéal, certes, eschatologique, mais d'autant plus dynamisant. D'abord parce qu'il incite à « marcher selon l'ordre, à faire tout en ordre », à vivre en sorte qu'on ne trouve en nous rien de désordonné, rien d'inquiet, rien de honteux¹ ». Ensuite et surtout parce que ces « familles² », « que Moïse décrivait sur la terre sous les figures de la Loi, et que Paul montre dans les cieux » s'y rangeront d'après leurs mérites :

Des emplacements et des gloires différentes seront attribuées selon les mérites et les actions de chacun. [...] Chacun sera inscrit selon des critères spirituels, par exemple dans la tribu de Ruben parce qu'il a ressemblé à Ruben par les mœurs, les actions ou la vie ; un autre dans la tribu de Siméon, sans doute pour son obéissance ; un autre dans la tribu de Lévi, à savoir celui qui s'est bien acquitté des fonctions sacerdotales³.

¹ *Hom. Num. II, 2* (SC 29, p. 88).

² πατρία en Nb 2, 2 et Ep 3, 15 (souvent traduit « paternité »).

³ *Hom. Num. I, 3* (SC 29, p. 76).

Les nombreux passages de nos *Homélie*s sur cet ordre céleste visent tous la même exhortation :

Si tu as compris ce que c'est que cet ordre [...] et quel mystère s'y cache, [...] apprête-toi, applique-toi de toutes tes forces à faire des progrès dans tes actes, ta vie, tes habitudes, ta foi, ta manière de vivre⁴.

[p. 6] On peut s'interroger : quelle relation y a-t-il entre cet ordre eschatologique et la structure de l'Église visible ? Force est de répondre, comme au sujet des sacrements, qu'Origène évite de les identifier, et même de les associer étroitement. Il souligne plus volontiers la « tension » symbolique qui les relie :

Crois-tu que ceux qui ont le titre de prêtres, qui se font gloire d'appartenir à l'ordre sacerdotal, marchent selon leur ordre et font tout ce qui convient à leur ordre ? [...] Et d'où vient qu'on entende souvent les gens blasphémer et dire : voyez cet évêque, ce prêtre, ce diacre ? [...] Que chacun donc connaisse son ordre, qu'il comprenne ce qu'exige l'ordre qu'il occupe⁵.

Dans cette mesure seule, poursuit Origène, il sera « rendu digne du rang sacerdotal, [...] car nous sommes une nation sainte, un sacerdoce royal, et un peuple choisi ». Les distinctions visibles ne sont que signes et indices de distinctions invisibles ; ce n'est pas la « beauté des maisons » de l'Église qui la rend belle, c'est l'ordre spirituel qu'elle préfigure, et où « compte moins la parenté de la chair et du sang que celle de l'intelligence et de l'âme ». C'est de cet ordre, qui n'est pas une classification, mais une réalité dynamique, un « ordre de marche », que la suite de l'*Homélie* parle, sous deux aspects : celui de la connaissance et celui de la vertu.

Les tentes de la connaissance

Que tes maisons sont belles, ô Jacob, tes tentes, ô Israël ! (Nb 24, 5). Si nous ne devons garder qu'un seul souvenir de l'*Homélie* XVII, ce serait de ce verset et de son exégèse. Riche à l'extrême, ou plus exactement, d'une profondeur d'intuition

⁴ *Hom. Num.* III, 3 (SC 29, p. 9).

⁵ *Hom. Num.* II, 1 (SC 29, p. 83).

étonnante, cette page d'Origène mérite de prendre place parmi celles qu'il faut avoir lues.

Pour reconnaître ses droits à « la lettre », précisons qu'elle s'appuie sur un verset biblique mal traduit. L'hébreu porte précisément le contraire : *Que tes tentes sont belles, o Jacob, et tes demeures, Israël*. Mais curieusement, toutes les traductions, Vulgate, Septante, syriaque, ont inversé : à Jacob les maisons, à Israël les tentes. Pourquoi ? À Origène, la question ne ferait pas difficulté : parce que la Septante est une traduction inspirée. Les autres ont sans doute participé à la même inspiration...

La distinction entre « Jacob » et « Israël » a déjà été plusieurs fois expliquée par Origène, dans le sens symbolique d'une distinction entre ceux « qui demeurent au niveau des actions et des œuvres » et ceux « qui ont fait des progrès et commencé à stimuler et à [p. 7] encourager l'homme intérieur, dans la voie de la vision de Dieu, en révélant l'œil de l'intelligence⁶ » ; entre ceux qui doivent encore « lutter contre les principautés et les puissances », et ceux qui « par la pureté de la foi et la pureté de l'intelligence, possèdent la vision de Dieu⁷ » car Israël veut dire : Esprit-qui-voit-Dieu⁸ ; bref, entre « actions visibles » et « foi invisible et science intelligible⁹ ». C'est des secondes, donc d'« Israël », qu'Origène veut d'abord parler. Il ne négligera pas pour autant les premières, comme nous aurons à le constater.

Quant à la distinction entre « maisons » et « tentes », elle est assez variable. On trouve dans le *Commentaire des Psaumes*, au sujet du verset : *Il me cache au secret de sa tente, sur le roc il m'élève*¹⁰, une interprétation un peu différente :

⁶ *Hom. Num. XV, 2 (SC 29, p. 300)*. La traduction d'André Méhat comporte cet endroit un contresens. On lit : « Tant qu'un homme n'est pas Jacob, c'est-à-dire tant qu'il demeure au niveau des actions... » Mais le texte dit justement : « Tant qu'un homme est Jacob », ou n'est « que » Jacob (*enim quis tantum Jacob est*) (*PG XII, 686 A ; GCS VIII, p. 131*).

⁷ *Hom. Num. XVI, 7 (SC 29, p. 331)*.

⁸ *Hom. Num. XI, 4 (SC 29, p. 216)*.

⁹ *Hom. Num. XV, 3 (SC 29, p. 304)*.

¹⁰ Ps 26 (27), 6.

D'abord on est caché par le Seigneur dans la tente de Dieu, puis [...] on est élevé dans la pierre. Comme on l'a souvent dit, la tente signifie le progrès, la maison la perfection¹¹.

Ici, Origène conserve ce symbolisme, mais il en modifie le rapport. La tente est bien image de progrès, la maison, de perfection : mais la perfection n'est plus le point d'arrivée du progrès, elle en devient le point de départ ! Au-delà, ou en dehors de la perfection, il y a encore moyen de progresser. Le progrès est plus grand que la perfection.

Cette intuition est d'une portée métaphysique et spirituelle immense. Toute la pensée antique gravite en effet autour d'un idéal de perfection statique. Immuable et divin se confondent, et la vie spirituelle, c'est l'acquisition de l'impassibilité. Origène n'est certes pas étranger à cette mentalité, au contraire ; comment se fait-il donc qu'il ouvre cette brèche ?

Toute réponse à cette question reste hypothétique, et la nôtre en décevra peut-être certains ; elle n'en est pas moins éclairante. Ce qui fait brèche, ce qui a fait passer Origène d'un rapport symbolique à l'autre, c'est la rencontre [p. 8] de deux symbolismes et la priorité de l'un sur l'autre. Expliquons-nous. D'un côté, Jacob-Israël, ou œuvres-connaissance. De l'autre, maisons et tentes, ou perfection-progrès. Comment effectuer, au-delà des questions de traductions, les correspondances ? Lequel de ces éléments doit drainer les autres ? De tous ces thèmes, quel est le plus immédiat, le plus vital, celui autour duquel s'organiseront les autres ?

La réponse est certainement : la connaissance. C'est cet « Israël » qu'Origène porte dans son cœur – et il n'y a pas lieu d'en être déçu. Connaître, pour Origène, c'est vivre ; c'est participer à ce qui est connu. Il y a chez lui, écrit H. Crouzel, « relation réciproque entre participation et connaissance. [...] On ne connaît une vérité que lorsqu'on l'a incorporée à tout son

¹¹ *Selecta in Psalmos* 26, 6 (PG XII, 1280 A) ; traduction G. BARDY, *Origène*, Paris, 1931, p. 252. La différence d'interprétation pourrait s'expliquer de façon très simple : Hans URS VON BALTHASAR, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* LXIII (1939), p. 86-106 et 181-189, confirmé par Marie-Josèphe RONDEAU dans *Orientalia Christiana Periodica* XXVI (1960), p. 307-348, a montré que ces *Commentaires* sont en réalité d'Évagre le Pontique.

être. On ne comprend le mystère que si on est en accord avec lui¹² ». Et c'est cet « idéal du connaître », selon l'expression du même auteur, qui se révèle porteur d'une force vitale, d'une capacité d'infini, impossible à comparer à une « maison ». Une maison, la connaissance de Dieu ? (car « la seule connaissance qui intéresse Origène est celle de Dieu et des réalités divines¹³ »). Oui, par la stabilité peut-être, par la sécurité aussi. Mais de façon spatiale et statique, non : car connaître Dieu, c'est naître à l'infini. C'est avancer dans un espace sans fin. Comme un nomade dans le désert, donc sous une tente.

Ce n'est pas, au premier abord, à partir d'une expérience d'ordre mystique ou dans un langage de ce type qu'Origène exprime cette intuition, mais à partir de ce qui fait sa vie : la connaissance. Reste à voir, et nous le verrons, qu'il s'agissait bel et bien d'une connaissance mystique. Pour l'instant laissons résonner ce symbolisme des tentes dans ce qu'il a pour Origène de plus évocateur et de plus sacré¹⁴. Comme l'écrit J. Daniélou,

Cette quête continue de l'intelligence, tendue irrésistiblement vers la connaissance parfaite et dépassant comme insuffisantes ses acquisitions successives, témoigne de la grandeur de l'homme et de sa vocation transcendante¹⁵.

Nous retrouvons ici la conception qu'Origène se fait de la créature spirituelle comme en progrès perpétuel ; comme l'écrit encore Daniélou, « sa mystique est l'application pratique de son anthropologie », selon laquelle [p. 9] « il faut se représenter l'esprit créé comme un dieu en perpétuel devenir. Son existence est une croissance perpétuelle, par laquelle il ne s'arrête jamais au stade où il est arrivé, mais s'ouvre perpétuellement à des grâces nouvelles¹⁶. »

Laissons Origène s'expliquer encore. Son « anthropologie de la connaissance » semble d'ailleurs s'approfondir au fur et à

¹² Henri CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges – Paris, 1961, p. 625.

¹³ ID., *op. cit.*, p. 524.

¹⁴ En hébreu, les « maisons » d'Israël sont des « tabernacles » (*mishkenôt*).

¹⁵ H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 463.

¹⁶ J. DANIELOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 207 et p. 211.

mesure qu'il rédige le *Traité des Principes*. L'idée directrice en est simple :

Aucun être animé ne peut rester oisif et immobile, mais a un vif désir de se remuer, d'agir toujours et de vouloir quelque chose. [...] À plus forte raison l'animal raisonnable, l'homme¹⁷.

Or pour l'homme, la connaissance est l'activité la plus haute, celle qu'il a en propre :

Nous brûlons du désir ineffable de connaître. [...] Ce désir, cet amour, nous croyons que sans nul doute ils ont été mis en nous par Dieu. [...] Mais ce désir, nous ne l'avons pas reçu de Dieu pour qu'il ne doive ni ne puisse jamais recevoir de satisfaction, autrement c'est en vain que l'amour de la vérité semblerait avoir été mis dans notre intelligence par le Dieu créateur, s'il ne pouvait jamais obtenir ce qu'il désire¹⁸.

Ce principe simple appelle tout de suite la question : l'esprit obtiendra-t-il tout ce qu'il désire ? Connaîtra-t-il la vérité totale ? À cette question, Origène répond d'abord d'une manière qui bien que quelque peu « mystique », n'en est pas moins touchante et même intéressante : Il connaîtra... progressivement.

En quittant cette vie, je pense, les saints demeureront en un lieu [...] que l'Écriture divine appelle le Paradis, comme dans un lieu d'instruction, ou pour ainsi dire un auditorium, pour être instruits de tout ce qu'ils ont vu sur terre, pour recevoir aussi quelques indications sur les réalités qu'ils verront par la suite¹⁹.

De là, dit Origène, le voyage se poursuivra « à la découverte « des astres, des relations des êtres célestes, et ils en viendront à ce qui ne se voit pas, aux réalités invisibles ». Or dans ce passage, quelque chose d'immobile, de l'ordre d'une perfection « statique » de la connaissance, semble encore se profiler. En effet, écrit l'auteur, l'intelligence « parvient à la perfection »,

¹⁷ *Peri Archôn* II, 1, 1 (SC 252, p. 395).

¹⁸ *Peri Archôn* II, 11, 4 (SC 252, p. 403).

¹⁹ *Peri Archôn* II, 11, 6 (SC 252, p. 406).

elle « acquiert ainsi la perfection, d'abord celle qui permet son ascension, ensuite celle qui demeure²⁰ ». Mais les toutes dernières pages du *Traité des principes* ouvrent de nouvelles perspectives à cette connaissance des réalités divines :

On peut, certes, y progresser en s'y appliquant [p. 10] de plus en plus intensément, par la grâce de Dieu qui illumine l'intelligence ; mais on ne pourra atteindre parfaitement la fin de ce qu'on recherche. Aucune intelligence créée n'a la possibilité de parvenir à une connaissance absolue²¹.

Nous touchons ici, note J. Daniélou, « le thème qui sera central chez Grégoire de Nysse, de l'épectase : l'essence de la vie spirituelle est cette désappropriation continue par laquelle l'âme ne s'arrête jamais à ce qui est acquis, mais reste toujours ouverte à de nouveaux biens²². » De fait, le texte d'Origène poursuit :

Mais dès qu'elle trouve quelque chose de ce qu'elle cherche, elle en voit d'autres qui sont à chercher ; et si elle parvient à ces dernières, elle en verra de bien plus nombreuses qui seront encore à chercher.

Comment ne pas rapprocher ce passage de ceux de Grégoire de Nysse évoquant la même dynamique ? Sous deux aspects, cependant, Origène diffère de Grégoire. D'abord, par la façon incontestablement moins « affective » et poétique dont il exprime cette expansion de l'âme en Dieu. Différence de style qui prend un certain relief si l'on compare, par exemple, le vocabulaire origénien de la connaissance comme « acquisition » de plus en plus grande et l'idée, chez Grégoire, d'un « dépouillement » sans fin de l'âme (en ce sens le mot « désappropriation » employé par Daniélou ne convient pas à Origène). Chez l'un, l'âme est de plus en plus riche, chez l'autre de plus en plus « saisie ».

Une autre différence serait peut-être à creuser : la crainte origénienne d'une « satiété ». Un des passages les plus

²⁰ *Peri Archôn* II, 11, 7 (SC 252, p. 413).

²¹ *Peri Archôn* IV, 3, 14 (SC 268, p. 303).

²² *Op. cit.*, p. 207.

puissants du *Peri Archôn* sur l'union de l'homme à Dieu s'achève sur cette étrange possibilité²³, qu'il nous faut ici laisser de côté.

Les tentes de la vertu

Le thème est très classique²⁴. Mais il faut en remarquer la présence, à côté de celui des tentes de la connaissance. Car ce n'est pas à un voyage éthéré et désincarné qu'Origène invite. À qui l'aurait cru, ou à qui se serait laissé bercer par les images colorées sur lesquelles s'achève le développement précédent (bois ombreux, cèdres au bord des eaux, jardins sur des fleuves), Origène rappelle presque brusquement les exigences de la vie chrétienne. [p. 11] Et puisque le texte s'y prête, il le fait de nouveau sous le signe des « tentes²⁵ ».

Les tentes, ce ne sont pas seulement celles sous lesquelles nous abriterons nos extases : ce sont celles sous lesquelles il nous fait vivre maintenant notre itinéraire. Qui peut d'ailleurs prétendre qu'il en a fini avec les œuvres, qu'il n'a plus rien à voir avec « Jacob » ? Ce sont les anges, reconnaît Origène, « qui ont le plus de titre à porter le nom d'Israël²⁶. ». Quant à nous, humbles hommes, il nous faut « faire des tentes, et chacun de nous doit préparer et confectionner la sienne²⁷ ».

Ici le style d'Origène change du tout au tout : il se fait rapide, persuasif, concret. La vie chrétienne est la traversée d'un désert. Pour cette traversée rien ne nous manque, mais encore faut-il que nous nous y engageons. C'est ce que l'orateur a maintenant à dire, et puisqu'il aura encore à expliquer la fin de la prophétie, il trace rapidement les étapes du parcours. Remarquons que même lorsqu'il fait vite, Origène est précis. Ces deux pages ne sont pas une simple parénèse ; elles tracent en quatre traits le programme d'une vie chrétienne, en

²³ *Peri Archôn* I, 3, 8 (SC 252, p. 165).

²⁴ Cf. Hans URS VON BALTHASAR, textes d'Origène rassemblés dans *Esprit et feu*, t. 1, Paris, 1950, p. 143-166.

²⁵ Nb 24, 6 : *ahalim*, a donné « aloès » (*Bible de Jérusalem*) ; le sens plus probable est « tentes ».

²⁶ *Hom. Num.* XI, 4 (SC 29, p. 216).

²⁷ *Hom. Num.* XVII, 4 (SC 29, p. 352).

arrimant solidement celle-ci aux « quatre temps » de l'histoire du salut.

Le premier, c'est l'Ancien Testament. Figure : Moïse. Comme Moïse et son peuple, il nous faut quitter le monde, sortir d'Égypte, et habiter sous tente dans le désert. Ce que cela veut dire, chacun le sait. Ce qui me semble remarquable, c'est qu'à ce point assez avancé de notre parcours de la vie spirituelle, ce n'est plus sur l'aspect de rupture qu'Origène insiste. Quelque chose de beaucoup plus positif détermine notre identité, notre comportement, à savoir les « tentes qui nous ont été montrées sur la montagne ». Ce n'est plus par rapport au passé, au vieux Balaam sous toutes ses formes, qu'est cernée l'identité chrétienne, mais par rapport à son modèle et à son avenir célestes.

Le second moment, c'est le Nouveau Testament. Figure : Paul. Comme les Apôtres ont changé de métier, se sont donnés au service de l'Église, « enseignant à chacun la voie du salut et montrant dans les régions célestes le chemin des bienheureuses stations », dit Origène (on croirait qu'il parle de lui-même), ainsi peut-être certains parmi vous, suggère l'homme d'Église, sont-ils appelés... Mais si on hésite à faire d'Origène un apôtre des « vocations », on retrouvera au moins dans ces lignes l'appel à une [p. 12] consécration intérieure du chrétien au service des Tentes célestes.

Le troisième moment, c'est l'aujourd'hui de l'Église. Moment transitoire, « désertique », pour Origène et tout l'Orient chrétien qui auront bien moins que l'Occident tendance à sacraliser « l'aujourd'hui ». Dans le désert de ce monde, que se passe-t-il d'important pour un chrétien ? Rien d'autre que ceci : la Terre promise approche. C'est pourquoi, *oubliant ce qui est en arrière, il tend vers ce qui est en avant*²⁸, « change de résidence », émigre vers sa vraie patrie. Dans cet exode, deux choses sont essentielles et accompagnent la vie du chrétien : la liturgie et l'Écriture.

La liturgie : c'est sans doute à elle qu'Origène pense, lorsqu'il parle des fêtes à célébrer dans le désert. Peut-être

²⁸ Ph 3, 14. Origène affectionne ce verset paulinien.

même une fête approchait-elle (autre que Pâques, comme Origène le précise) ? Mais nous le savons, la liturgie n'est pas le sujet favori de l'auteur. Le culte n'est pour lui que l'expression ou l'occasion d'un contact profond entre l'homme et le Verbe, à travers la Parole. Et c'est pour cela qu'immédiatement les « fêtes » sont ramenées à « l'Écriture » comme à leur objet même : si nos fêtes sont toutes en ce monde des « fêtes des Tentes », des « fêtes des Tabernacles », c'est parce que la Tente, le Tabernacle, l'Arche d'Alliance, c'est la Parole de Dieu. C'est elle qui abrite l'Église – et en ce sens, dit Origène, elle est stable et non pas *ballottée à tout vent de doctrine* (Ep 1, 14). C'est dans l'Écriture sainte, tente bien arrimée, qu'habite chaque chrétien ; les paroles des prophètes, des Psaumes, de la Loi, cousues ensemble, sont pour Origène la demeure de l'âme. Exégèse et vie spirituelle tendent à se confondre dans la marche vers Dieu.

Le quatrième « moment », tel qu'Origène le suggère, est celui où nous serons reçus dans les *tentes éternelles*. La citation de l'Évangile tombe à pic : *Faites vous des amis avec le malhonnête argent, afin qu'au jour où vous vous en irez, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles* (Lc 16, 9). On en remarquera la portée morale : ce n'est pas vers la contemplation des choses célestes qu'elle est orientée, mais encore une fois, vers la vie vertueuse.

Une consécration courageuse et concrète, tournée vers les réalités à venir, voilà ce qu'est la vie chrétienne dans sa dimension pratique aux yeux d'Origène. Un tel programme n'a rien de confortable : Origène est un maître exigeant. S'il sait parler des joies de la connaissance, il sait aussi parler du prix de la vertu.

L'appel du désert

[p. 13] Ce rapide tracé de la vie chrétienne se termine par un émouvant appel d'Origène à « entrer dans cette voie », à « ne pas reculer devant la solitude du désert ». Brève exhortation qu'Origène adresse, d'abord, à tout chrétien, afin qu'« il se prépare à cette route, [...] qu'il ne s'attarde pas dans les vanités de ce monde, [...] et que le temps ne s'écoule pas sans qu'il se hâte de couvrir la distance du voyage », dira l'*Homélie XXVII*

avec insistance, car « nous sommes en voyage, nous ne sommes venus en ce monde que pour passer de vertus en vertus, et non pour rester sur terre²⁹. »

Mais cette exhortation ne s'adresserait-elle pas plus spécialement à ceux qui, à Césarée et ailleurs, déjà en ce milieu de III^e siècle, songeaient à une forme de vie dans laquelle le désert ne serait pas qu'un symbole ? Antoine naît en 251, Pacôme vers 290 : comment s'explique le jaillissement de la vie monastique en Égypte et en Palestine, sinon parce qu'il y fut préparé et mûri ? À la suite d'un Paul de Thèbes et d'autres, Antoine et Pacôme, moissonneront ce qu'Origène et d'autres avaient déjà semé.

Certes, reconnaît H. Crouzel dans une étude sur le sujet, « devant l'activité débordante et multiforme que décrit Eusèbe, [...] on imagine en Origène le grand apôtre, plus qu'on ne voit le moine ». Cependant « de nombreux textes prêchent la nécessité de ce qu'on pourrait nommer l'anachorèse spirituelle³⁰ », que l'anachorèse effective devait un jour ou l'autre concrétiser. Origène, père des moines ? Relisons ces lignes que, plus tard, ceux-ci liront à la lettre :

Le symbolisme de la sortie d'Égypte se comprend [...] quand on vient au désert, c'est-à-dire à un genre de vie dans lequel, au milieu du silence et du calme, on s'exerce aux lois divines et l'on s'imprègne des oracles célestes³¹.

Origène, père des moines : s'il ne l'a pas été historiquement et à la lettre, il l'a été dans l'esprit.

V. Le royaume, ou l'exaltation

La fin de l'homélie évoque le but du voyage, non comme une sorte de dernière étape – puisqu'il va vers l'infini –, mais comme une perspective. Au bout du désert, il y a la terre Promise ; cette terre est le Christ lui-même, et le Royaume en lui.

²⁹ *Hom. Num. XXVII, 7 (SC 29, p. 527-528).*

³⁰ « Origène précurseur du monachisme », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 15-38.

³¹ *Hom. Num. XXVI, 4 (SC 29, p. 501).*

Le lion réveillé

[p. 14] Les trois versets (Nb 24, 7-9) que commente Origène dans cette dernière partie de l'homélie représentent pour lui une des plus importantes prophéties messianiques de l'Ancien Testament, plus précisément du Pentateuque. On en trouvera la preuve dans le *Commentaire de Jean*, où l'auteur se pose la question :

Comment la Samaritaine, qui ne connaît rien d'autre que le Pentateuque de Moïse, attend-elle la présence du Christ, annoncé donc dans la seule Loi ? C'est probablement à cause de la bénédiction de Jacob à Juda [...]. C'est probablement aussi à cause des prophéties de Balaam³².

Et après avoir cité un troisième texte, tiré du Deuteronome. Origène d'ajouter : « Je ne vois pas, pour le moment, d'autres exemples qui soient plus nets et plus clairs que ceux-ci ».

Effectivement, pour qui sait « lever le voile » des Écritures, *l'Homme qui se lève de sa descendance*³³ annoncé par Balaam est bien le Christ. C'est lui qui, né de la descendance d'Israël, est descendu dans « l'Égypte de ce monde » et en fut tiré dès l'enfance³⁴. C'est lui, surtout, dont la passion et la résurrection sont prophétisées en Nb 24, 9 sous les images du lion et du lionceau. « *Il a dormi comme le lion et le lionceau* : [...] C'était là, en termes voilés, l'annonce de la Passion de l'Époux », dit une *Homélie sur le Cantique*³⁵. Car la Passion du Christ fut « le repos du roi », et sa résurrection, son réveil.

Il est remarquable que, des trois citations retenues par Origène comme les plus messianiques de toute la Loi, deux comportent cette même image, dans des termes qu'on croirait empruntés de l'une à l'autre : *Juda est un jeune lion*, dit Jacob bénissant son fils, *il s'est accroupi, s'est couché comme un lion*,

³² *Com. Jn XIII*, § 154-155 (SC 222, p. 117).

³³ Nd 24, 7 : *yizzal mayim middaleyav*, expression presque intraduisible, m'a confié un « maître d'origine hébraïque » (cf. *Hom. Num. XIII*, 5 ; SC 29, p. 270-271, etc.).

³⁴ Même interprétation dans les *Selecta in Numeros* (PG XII, 581 D).

³⁵ *Hom. Cant. II*, 2 (SC 37, p. 107), à propos de Ct 1, 12 : *Le roi est dans son repos*.

comme un lionceau : qui le fera lever³⁶ ? Même de cette dernière question, apparemment purement oratoire, Origène saura tirer un « miel » qui est loin d'être sans saveur³⁷.

Mort et ressuscité, *l'Homme* dont Balaam a prophétisé la venue est désormais roi, ce que signifie le symbolisme « léonin ». [p. 15] Sa royauté, intimement liée à sa passion, en est le fruit : Christ est roi en tant que ressuscité et exalté. Et c'est à l'ascension qu'a lieu son intronisation³⁸, qu'il devient « l'Unicorne³⁹ ».

Mais bien que cela puisse surprendre, ce n'est pas tant le Christ lui-même qui intéresse Origène dans ce passage, que son Royaume, c'est-à-dire son règne effectif sur ses ennemis et sur les croyants. De ces quelques versets, l'auteur aurait pu tirer un commentaire plus christologique, mais il ne le fait pas. Au contraire, tout ce qui, dans la prophétie de Balaam, ne peut recevoir qu'une interprétation christologique est comme négligé. Que cette prophétie concerne le Christ, c'est évident : « C'est le Christ », dit Origène. Qu'il domine sur toutes les nations, « cela n'a pas besoin d'être expliqué ». Qu'il y ait deux prophéties différentes, de Balaam ou d'Osée, qui puissent être rapportées à une même citation d'Évangile, cela semble peu important (en d'autres temps, ne verrait-on pas l'auteur en tirer quelque enseignement ?). Même le sommeil de la Passion et le réveil de la Résurrection ne semblent mentionnés qu'en passant⁴⁰.

Comment comprendre ce choix ? Il n'y a pas lieu de soupçonner l'évêque d'avoir, depuis sa chaire, fait signe à Origène d'abréger⁴¹. Le passage était trop solennel pour cela ;

³⁶ Gn 49, 9. La troisième prophétie vient de Dt 33, 20-22, qui contient la même image.

³⁷ Comme Samson trouva le miel dans le lion mort (cf. Jg 14)...

³⁸ Comme l'a montré Per BESKOW, *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala 1962, p. 219-230. Il développe aussi le caractère sponsal de cette royauté chez Origène. On n'en trouve pas trace dans notre texte.

³⁹ Nb 24, 8 : *reêm*, *μονόκερος* ; buffle ? rhinocéros ? animal légendaire ?

⁴⁰ *Hom. Num.* XVII, 5 (*SC* 29, p. 355, 356 et 358).

⁴¹ Comme il arrive à la fin de certaines homélies, où Origène entamant un nouveau développement est manifestement interrompu : *Hom. Num.* XIV, 1

et d'ailleurs Origène ne « comprime » un aspect de son exégèse que pour mieux en faire apparaître un autre. Ce qui l'intéresse, redisons-le, c'est le règne effectif du Christ en nous. Au terme du voyage, voici la Terre Promise. Mais ce qu'il importe au prédicateur de décrire, ce sont les conditions d'accès à ce Royaume. Comment y entrer ? Qui y entrera ? C'est cela qu'Origène veut faire dire à son texte. L'exaltation du Christ, et la nôtre en lui, ne sont que l'horizon de cette exégèse de type moral. Jusqu'au bout, Origène veut exhorter et édifier ses auditeurs.

L'ennemi terrassé

Au discours moral ne peut jamais manquer un soupçon de menace. On n'exhorte pas qu'avec des bonnes paroles. C'est cet [p. 16] aspect que nous ferons ressortir en premier. Pour cela nous renonçons, dans cette dernière partie de notre commentaire, à suivre le texte ligne à ligne, préférant choisir des thèmes et recueillir ce qui les concerne.

L'occasion de cet avertissement est donnée en Nb 24, 7, où Origène lit l'expression : *il dévorera ses ennemis*. Ce n'est pas le moment, explique-t-il, d'avoir des « pensées lourdes et charnelles » (celles que justement il faut « extirper de nos os ») en sorte de comprendre ces paroles à la lettre. C'est un de ces cas où, manifestement, l'Écriture n'a pas de sens corporel, puisqu'« il est souvent démontré que le sens corporel est impossible⁴² ». En effet,

La Parole de Dieu a fait en sorte d'insérer au milieu de la Loi et de l'histoire comme des pierres d'achoppement, des passages choquants et des impossibilités, de peur que complètement entraînés par le charme sans défaut du texte, [...] ou n'y trouvant aucune incitation, nous n'apprenions rien de plus divin⁴³.

Que veut donc dire que Christ *dévorera* ses adversaires, sinon qu'il « détruira leur puissance » ? Mais ce symbolisme, assez évident, évoque à Origène quelque chose de beaucoup

(SC 29, p. 280), etc.

⁴² *Peri Archôn* IV, 3, 6 (SC 268, p. 363).

⁴³ *Peri Archôn* IV, 2, 9 (SC 268, p. 337).

plus profond et positif, et il passe tout de suite à la menace suivante : *Il extirpera de leurs os leurs pesanteurs* (Nb 24, 8). Car la pesanteur, c'est le péché. « Les pécheurs sont lourds », a-t-il dit un jour de manière lapidaire⁴⁴. C'est cette force de pesanteur que le Christ affaiblit en ses ennemis, et qui est ici dénoncée comme une faute. Car le péché qu'Origène a en tête, et contre lequel il luttait toute sa vie, c'est le « péché contre l'Écriture » : c'est la lourdeur d'esprit, c'est l'interprétation épaisse de la Parole de Dieu. Si quelqu'un se convertit, il acquerra l'Esprit de sagesse dont il est écrit qu'il est mobile et subtil (Sg 7, 22-23). S'il résiste, par contre, que lui arrivera-t-il ? « Il sera dardé des traits » de la Parole de Dieu, « transpercé, meurtri par elle, fouillé jusqu'aux entrailles ».

Nous le remarquons, ces perspectives de châtements restent toujours « ouvertes ». Somme toute, être mangé par le Christ, n'est-ce pas un bien ? Quoi de mieux si, en nous, le sens charnel de l'Écriture faiblit et défaille ? Quoi de mieux que d'être transpercé par la Parole ? Même la dernière menace, la plus solennelle : *Maudit soit qui te maudit* (Nb 24, 9), Origène l'applique au peuple d'Israël, dont il a maintes fois dit qu'il reviendra vers le Christ⁴⁵. [p. 17] Nous savons qu'il ira parfois encore plus loin. On lit dans le *Peri Archôn* :

Nous pensons que la bonté de Dieu ramènera par le Christ toute sa création en une seule fin, lorsque même les ennemis seront soumis et dominés⁴⁶.

De telles affirmations ont choqué. Il faut cependant bien en comprendre le caractère conjectural, les limites fermes (Origène n'a jamais imaginé Satan sauvé !), et surtout la portée parénétique et spirituelle, telle que nous venons de la dégager. Quant à la controverse post-origénienne sur la question de l'apocatastase, controverse lourde de malentendus, elle ne peut que rester en dehors de notre étude. On tendrait volontiers à penser que le problème qu'elle soulevait était, soit mal posé, soit indigne des « novices » que pour l'instant, nous sommes.

⁴⁴ *Hom. Ex. VI, 4* (SC 16, p. 252).

⁴⁵ *Hom. Num. XVII, 6* (SC 29, p. 368). La note d'André Méhat à ce propos me semble anachronique.

⁴⁶ *Peri Archôn I, 6, 1* (SC 252, p. 195-107).

Novices et parfaits

Quel que soit, en effet, le sort final des démons, ce qui importe pour l'instant, c'est que nous luttons contre eux, et que dans cette lutte, nous sommes vainqueurs. Mieux, que la lutte, et donc les démons eux-mêmes, contribuent à notre exaltation. Si les démons étaient anéantis ou contraints, « les athlètes du Christ n'auraient plus d'adversaires ; sans adversaires, ils n'auraient plus de combats à soutenir ; et sans combat, plus de récompense, plus de victoire ». Telle est « la manière dont Dieu procède avec son peuple encore novice⁴⁷ ».

Dieu n'a pas créé la malice, ce sont d'autres qui l'ont inventée. Il aurait pu l'empêcher, il ne le fait pas. Avec les méchants il se sert de la malice pour des fins nécessaires. Par leur action, il illustre et il aguerrit ceux qui tendent à la gloire des vertus⁴⁸.

« L'ennemi » ne doit donc pas tant nous préoccuper dans son opposition à Dieu que dans son opposition à nous, à notre croissance. Et c'est avec cet esprit de victoire, cette confiance offensive, qu'il nous faut l'écarter. Qu'importe si l'adversaire s'impose à nous comme un obstacle ? Par là-même, comme Origène l'indique en passant, il nous fait progresser.

Le thème de combat et du progrès rappelle ici à Origène une distinction qui lui est chère. Car si la connaissance est un chemin sans fin, le progrès moral, spécialement le combat contre les démons, doit bien avoir une perfection, une fin. À cet égard, il y a donc des « novices » et des « parfaits ». Les uns sont en chemin, les autres sont arrivés. [p. 18] Les uns ont encore à lutter, les autres sont déjà au-dessus des combats. Le partage entre « la foule des croyants » et les « parfaits » n'est évidemment pas la séparation entre deux groupes de croyants, encore moins entre deux Églises : cette distinction a une portée essentiellement parénétique. Vous qui voulez entrer dans le Royaume, veut dire Origène, et qui n'êtes pas des ennemis du Christ, ne vous croyez pas arrivés. Il ne vous suffit pas d'être croyant : il vous faut devenir « parfait ».

⁴⁷ *Hom. Num. XIII, 7 (SC 29, p. 276-277).*

⁴⁸ *Hom. Num. XIV, 2 (SC 29, p. 282-283).*

Origène greffe cette exhortation sur deux images – de façon, il est vrai, un peu artificielle, mais qui nous montre le désir qu’il avait de les « placer » dans son commentaire. La première, celle des *toits*, lui vient de l’ambiguïté d’un mot hébreu⁴⁹ qu’il va entendre non comme un nom propre, mais comme une expression figurée : « par dessus les toits », et cela non pas au sens (auquel on s’attendrait) de victoire du Christ sur toutes les puissances, même les plus hautes⁵⁰, mais au sens d’un triomphe des « parfaits » sur leurs ennemis spirituels.

Fidèle à son souci d’exhortation, Origène se dispense donc de tout développement christologique et va droit à son sujet. Où en êtes-vous sur le chemin de la perfection ?, suggère-t-il à ses auditeurs. Et si vous vous croyez déjà « au-dessus des toits », faites attention de ne pas en dégringoler⁵¹ !

La seconde image, celle du *lionceau*, poserait aussi un problème de traduction⁵². Qu’importe ? Origène la retient car elle est conforme à son propos et à l’idée qui lui est chère, de la croissance du Christ dans l’âme. Christ est un *lionceau* en ceux qui sont novices, un *lion* en ceux qui sont parfaits. Ainsi les chrétiens eux-mêmes passent de l’état de lionceaux à celui de lions, comme Origène l’explique dans l’*Homélie XVI* :

Le Christ, étant lion et lionceau, a donné à ceux qui croient en lui le titre de lion et de lionceau. [...] Ce peuple est un lionceau tant que, comme les nouveau-nés, il ne demande que le lait. [...] Mais il est un lion exultant quand, homme parfait, il a déposé ce qui était de l’enfant. [...] Il est comparé à un lionceau lorsque, joyeux et prompt, il tend à la perfection ; à un lion, lorsqu’il la possède déjà⁵³.

⁴⁹ Nb 24, 7 : *Agag*, probablement assimilable à Gog.

⁵⁰ Comme en *Com. Cant.* II, où l’image est appliquée au Christ : « Après cela est exalté Gog – c’est-à-dire par dessus les toits –, est exalté son royaume, lorsqu’en vérité il fut élevé de la terre aux toits célestes » (*GCS VIII*, p. 163).

⁵¹ *Hom. Num.* XVII, 6 (*SC 29*, p. 355). La citation n’a, comme on le voit, rien d’anodin.

⁵² Nb 24, 9 : *lâvi*, « lionne », plutôt que « lionceau » comme dans la LXX (*σκόμνος*).

⁵³ *Hom. Num.* XVI, 6 (*SC 29*, p. 333 et 332).

De nouveau, deux symbolismes se rencontrent : celui du lion-lionceau et celui du sommeil-réveil. Comment effectuer les correspondances ? La deuxième *Homélie sur le Cantique* en suggère [p. 19] une très belle, selon laquelle le Christ sommeille dans le cœur des débutants, et s'éveille dans celui des parfaits :

Le Verbe sommeille encore dans le cœur des infidèles, et en ceux qui ont le doute au cœur. [...] Il dort dans ceux qui sont ballottés dans la tempête, quand il est éveillé, aussitôt la tranquillité revient. [...] Quand il dort, c'est la tempête, la mort, le désespoir⁵⁴ ».

Mais en Nb 24, 9, le texte biblique s'accorderait mal à une telle lecture, puisque c'est le Christ-lion qui s'est endormi sur la croix, et le Christ-lionceau qui s'est « réveillé du sommeil de la mort ». L'ordre des termes imposait cette lecture⁵⁵. L'auteur aurait pu, par exemple, en tirer l'idée que la « jeunesse » de la vie chrétienne (quand le Christ est lionceau en nous) est sous le signe de la résurrection, et la maturité sous le signe de la mort. Les « parfaits » ne sont-ils pas ceux qui rejoignent le Christ en croix, qui s'ensevelissent dans la mort ? Mais Origène n'est pas l'homme du paradoxe, et il ne s'attarde pas sur la difficulté. Ni sa mystique n'est une mystique de la « ténèbre », ni sa morale n'est une « morale de la mort ».

La perspective finale de l'homélie sera toute simple et bien pratique. Ceux qui bénissent le Christ, non seulement en paroles, mais par « leurs actes, leur vie, leurs mœurs », seront bénis. Voilà l'avenir tout lumineux de la vie spirituelle : être bénis dans le Christ. Etre avec lui des « unicornes », comme le disent les *Excerpta* : « Car à partir d'un seul, Jésus Christ, il a été donné à beaucoup d'être des Christs⁵⁶. »

VI. Trois réflexions

Nous voici au terme du voyage. De l'autre côté du fleuve s'étend la terre où coulent le lait et le miel. Nous nous

⁵⁴ *Hom. Cant.* II, 9 (SC 37, p. 137).

⁵⁵ Le recours suggéré par A. Méhat à la légende des lionceaux morts-nés (SC 20, p. 358, n. 1) me semble peu convaincant.

⁵⁶ PG XII, 584 A.

retournerons bientôt sur les « étapes » franchies, pour tenter de résumer ce qui fait le mouvement et la force de cette homélie. Mais auparavant, trois questions. Origène n'a cessé, en commentant l'Écriture, de nous parler de l'âme, de son voyage vers Dieu. Son exégèse est spirituelle : non pas seulement au sens où elle n'est pas littérale, mais en ce qu'elle vise la vie spirituelle. Peut-on par là la dire « mystique » ? À Origène lui-même, d'autre part, peut-on accorder le titre de « mystique », dans le sens expérimental, et extatique ? Et que dire de l'ensemble de son œuvre, éminemment portée par un effort de l'intelligence, si mystique et raison comme on le croit souvent [p. 20] s'excluent ? Telles sont, en commençant par la dernière, les questions que cette dernière partie de notre étude ne pouvait manquer de se poser.

Connaissance mystique

L'Introduction d'A. Méhat soulève le problème d'emblée. « Qu'est-ce qu'Origène ? Un philosophe, un théologien, un exégète, ou un mystique ? » Depuis seize siècles, les réponses s'affrontent. L'aspect « systématique » de l'œuvre origénienne avait surtout attiré l'attention⁵⁷ jusqu'à ce que « surviene Volker⁵⁸ ». De fait, sa redécouverte du contenu « mystique » de l'œuvre d'Origène provoqua quelque remous. Hal Koch lui opposa une vive critique, et défendit l'ancienne image d'un Origène « spéculatif⁵⁹ ». De divers côtés, l'analyse de Völker fut corrigée et nuancée⁶⁰. Comme par ailleurs, l'étude de Grégoire de Nysse tendait à révéler en lui un auteur mystique de tout premier ordre, la question se fit plus aigue : Origène mystique ?

⁵⁷ Ce type d'approche est bien représenté par l'étude d'Eugène DE FAYE, *Origène*, Paris 1923. Cf. l'appendice de Henri CROUZEL à son *Origène et la philosophie*, Paris 1962 : « Origène est-il un systématique ? » (p. 179-215), succinct et éclairant.

⁵⁸ A. MÉHAT, *SC* 29, p. 8 (Introduction). Cf. Walter VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

⁵⁹ Hal KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin – Leipzig, 1932.

⁶⁰ Notamment par Henri-Charles PUECH sur la question de l'extase : cf. « Un livre récent sur la mystique d'Origène », dans *Rev. Hist. Phil. Rel.* XIII (1933), p. 508-536.

Père, fondateur de la théologie mystique ? L'étude de J. Daniélou tendait à réserver cet honneur à Grégoire⁶¹...

La préface de l'ouvrage de Völker consacré à Grégoire de Nysse⁶² voulut faire justice à Origène. En faisant apparaître clairement les points sur lesquels Daniélou et lui divergeaient, Völker ouvrit la voie à une entente, ou du moins à la possibilité de choisir entre plusieurs positions « équilibrées ».

Les critiques de Völker concernent essentiellement la façon dont Origène est présenté dans *Platonisme et théologie mystique* de Jean Daniélou (décidément, Grégoire était au cœur de la question : tout le débat passait par des ouvrages qui lui étaient consacrés). Elles sont au nombre de trois, mais c'est la première qui concerne le plus directement Origène, et c'est à elle que nous nous attacherons. [p. 21] Völker s'oppose à la « tendance à intellectualiser unilatéralement Origène⁶³ », dont on retrouve effectivement les traces jusque dans l'*Origène* de Daniélou de 1948 :

La mystique d'Origène est plus orientée vers une contemplation intellectuelle que vers cette transformation de l'âme par l'amour et cette expérience de la présence de Dieu que décrira Grégoire de Nysse. Sa mystique reste une mystique de didascale. [...] Origène s'arrête dans ce domaine de la gnose que Grégoire dépassera. Ou, du moins, sa description s'arrête à ce domaine⁶⁴.

Mais vu l'incontestable valeur et le caractère équilibré de ce second ouvrage, limitons-nous à la présentation plus indirecte que Daniélou fait d'Origène dans *Platonisme et théologie mystique*, et dont lui-même rectifiera par la suite le caractère limité. « L'idée que la mystique origénienne est 'intellectuelle' se retrouve à chaque instant dans *Platonisme et théologie mystique*, et c'est au fond sur cet aspect qu'est bâtie l'antithèse

⁶¹ *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, p. 6 : « Il est, parmi les Pères grecs, le plus mystique » ; p. 7 : « le fondateur de la théologie mystique ».

⁶² Walter VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

⁶³ *Op. cit.*, p. V. Les deux autres divergences, sur l'extase et sur la ténèbre, semblent mineures.

⁶⁴ Jean DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, p. 296.

entre les deux théologies », écrira H. Crouzel, « la connaissance origénienne y apparaît comme une mystique inférieure qui n'aboutit pas à l'union et à l'amour⁶⁵. » Une telle présentation semble à notre auteur « extérieure et superficielle » en ce qu'elle n'atteint pas la vraie nature de la connaissance origénienne. Pour Origène, soutient Crouzel, « la connaissance s'identifie à l'union et à l'amour ». Elle est « une connaissance des vérités de la foi, non d'ordre intellectuel mais d'ordre mystique. » Et cependant, « fidèle à toute la tradition alexandrine, Origène représente l'union mystique, qui est le but de ses désirs, plus par le schème de la connaissance que par celui de l'amour. »

Cette mise au point me paraît essentielle. Elle touche ce qui fait l'originalité et la saveur d'Origène, encore que le « mélange de spéculation et de mystique », remarque ailleurs Crouzel, « soit commun à bien des auteurs chrétiens y compris Grégoire ». Elle relève en tout cas un aspect de l'exégèse origénienne qui nous est apparu tout au long de cette homélie : connaître l'Écriture, c'est unir l'âme à Dieu. La connaissance est au service de la vie spirituelle.

L'« intellectualisme » d'Origène est tout entier tendu vers un « but mystique, la vision de Dieu face à face ». La « gnose » dans laquelle doit s'approfondir la foi n'est pas d'ordre conceptuel et philosophique, mais spirituel⁶⁶. [p. 22] Toute tournée vers la connaissance, la spiritualité origénienne n'en est pas moins mystique. En ce sens, l'opposition de Daniélou n'a de valeur qu'en tant qu'elle souligne l'originalité de Grégoire de Nysse dans la façon d'exprimer « sa » théologie mystique. Elle ne dit rien d'Origène, sinon la manière dont celui-ci exprimait la sienne.

Il faut aller plus loin. Grégoire et Origène ne sont pas si distincts dans ce qui fait le cœur de « leur » mystique commune, et dont on peut dire d'un trait qu'elle est non

⁶⁵ Henri CROUZEL, « Une controverse récente : Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? », dans *Rev. Asc. Myst.* XXXIII (1957), p. 189-202.

⁶⁶ Cf. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris – Bruges, 1961, p. 530-531.

seulement chrétienne, mais biblique, existentielle, ecclésiale, symbolique... Tant de traits communs entre ce « père » et ce « fils » : comment ne pas les reconnaître ?

Que Grégoire ait dépassé Origène, on peut en convenir, mais comme un fils dépasse son père : en le prolongeant. Cette image simple ne nie pas les différences, mais les relativise et permet de mieux en rendre compte. Grégoire exprime une mystique de la « ténèbre ». Même relativisé par Völker, ou amplifié par Daniélou, ce point est acquis. La mystique d'Origène, à cet égard, est une « mystique de la lumière⁶⁷ », moins originale et paradoxale, mais pas moins complète et profonde.

Grégoire est « le » théologien de « l'épéctase ». Ce point est également acquis ; mais les antécédents d'une telle intuition (nous en avons trouvé la preuve dans notre *Homélie*) se trouvent déjà chez Origène. Et ce n'est point ternir la gloire de celui-là, que de découvrir ce qu'il a reçu – fût-ce à l'état de semence – de celui-ci.

« Grégoire a approfondi les données origéniennes », écrira H. Crouzel, ajoutant non sans quelque emportement : « Il ne saurait être dit le fondateur de la théologie mystique, car tout l'essentiel se trouve déjà chez Origène⁶⁸ » ; et ailleurs : « Avant Grégoire et Denys, Clément et Origène ont été les grands théoriciens de l'ascèse et de la mystique de l'Église⁶⁹ ». On ne peut que consonner à de telles affirmations, en les recevant toutefois telles qu'elles sont : Origène fut le « fondateur » et le « théoricien » d'un édifice dont Grégoire garde l'honneur d'avoir été l'architecte et l'artiste.

Mystique et expérience

[p. 23] Origène fut-il « un » mystique ? Eut-il des expériences mystiques ? C'est une autre question que celle que nous nous sommes posés jusqu'à présent. On pourrait

⁶⁷ Jean DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948, p. 201. Il ajoute malheureusement : « et c'est là sa limite ».

⁶⁸ H. CROUZEL « Une controverse récente... », p. 202.

⁶⁹ « Origène précurseur du monachisme » dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, Cerf (coll. « Théologie », n° 40), 1961, p. 38.

répondre d'un trait, à la manière paulinienne : *Je ne sais, Dieu le sait*⁷⁰. La discrétion d'Origène nous y invite : jamais ou presque il ne trahit ce qui fut dans sa vie le plus haut et le plus intime ; mais « il faut se souvenir que, en ces premiers siècles, l'implicite de l'expérience est comme caché dans l'implicite de la parole⁷¹. » Il se pourrait que dans l'ensemble de l'œuvre d'Origène, et en particulier dans notre *Homélie XVII*, de telles expériences soient ainsi « cachées ».

Pour ne pas laisser la question planer comme un soupçon, citons à nouveau J. Daniélou et sa « rétractation » annoncée :

J'ai sans doute trop opposé Grégoire à Origène en affirmant que celui-ci en restait à ce que j'ai appelé la gnose, et qu'on ne trouvait pas chez lui d'expérience mystique proprement dite⁷².

Faut-il en tirer à la conviction inverse, qu'Origène a connu des « expériences mystiques proprement dites » ? Daniélou se montrerait sans doute très réservé dans sa réponse. De cette hésitation prudente, A. Méhat donne un bon exemple. Remarquant que lorsqu'Origène dit s'appuyer sur l'expérience spirituelle, il fait allusion, non aux degrés supérieurs de celle-ci, mais aux premiers pas, Méhat conclut :

Notre opinion, s'il faut en avancer une, est qu'il ne les a point dépassés. [...] Il serait resté loin de la perfection à laquelle il visait. Il n'aurait conquis que quelques degrés de 'science' dans l'échelle qu'il décrit. Mais ce ne sont là que des hypothèses.

Plus loin, Méhat concède à Origène, non l'expérience mystique proprement dite, mais un pressentiment de celle-ci :

L'on trouve chez lui, plutôt que la mystique, une certaine intuition de la mystique, où se révèle sans doute une expérience personnelle et ecclésiastique encore confuse et mal débrouillée : intermédiaire entre le

⁷⁰ 2 Co 12, 2-3.

⁷¹ Paul AGAESSE, art. « Mystique » du *Dict. Spir.*, t. X, col. 1941.

⁷² Recension de W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, dans *Rech. Sc. Rel.* XLIV (1956), p. 617 s.

prophétisme charismatique des temps apostoliques et la mystique médiévale⁷³.

Mais quelques lignes plus bas encore, Méhat reconnaît :

La justesse de ses intuitions s'est révélée lorsque des expériences indiscutablement mystiques ont choisi pour elles les expressions même qu'il avait suggérées.

Et parmi celles-ci de citer : [p. 24] « l'exégèse mystique du *Cantique des Cantiques*, la doctrine des degrés de l'âme, l'image du voyage spirituel, celle du désert avec ses rafraîchissements et ses sécheresses. » Ce texte n'a pas échappé à H. Crouzel qui note :

Comment expliquer la 'justesse de ses intuitions' s'il n'y a pas eu chez lui une expérience mystique proprement dite⁷⁴ ?

Plus tard, développant cette idée, le même auteur écrit :

Percevoir les résonances mystiques diffuses dans les textes bibliques, bien mieux, avoir une telle justesse d'intuition en ce domaine qu'on forge spontanément les concepts et les thèmes qui serviront de moyens d'expression dans la suite des temps à d'authentiques inspirés sans avoir rien éprouvé soi-même de ce que ces derniers y mettront, serait presque miraculeux. Voilà pourquoi nous sommes fortement tentés de nous ranger à l'avis de M. Völker, et de voir en Origène un mystique au sens le plus complet du terme⁷⁵.

J'éprouve la même tentation. Mais je constate aussi que même chez H. Crouzel, elle reste à l'état de « tentation »... Alors qu'il voit en d'autres « d'authentiques inspirés », comme Méhat parlait de leurs expériences « indiscutablement » mystiques, Restons en donc à leurs hésitation. Origène a-t-il fondé la théologie mystique ? Oui ; il en a posé les fondations. Fut-il lui-même sujet à ce que nous appellerions des expériences mystiques ? Je ne sais, Dieu le sait.

⁷³ SC 29, p. 62 et 63 (Introduction).

⁷⁴ Recension de SC 29, dans *Rev. Asc. Myst.* XXX (1955), p. 318.

⁷⁵ « Une controverse récente... », dans *Rev. Asc. Myst.* XXXIII (1957), p. 194.

Mystique et exégèse

Cette réflexion complète en même temps qu'elle conclut les deux autres. De nouveau, donc, la question : peut-on qualifier l'exégèse origénienne de « mystique » ? Le *Dictionnaire de Spiritualité*, dans l'article récent consacré à ce thème, reconnaît qu'« entre 1950 et 1980, les vues sur la mystique ont subi une évolution profonde⁷⁶ ». La modification la plus importante, quant à notre sujet, est sans aucun doute ce que ce même article appelle « l'élargissement du concept même de mystique », lié au renouvellement des études patristiques et exégétiques.

En quoi consiste cet élargissement ? Le concept de mystique, lit-on encore, « n'est plus réservé aux niveaux supérieurs de la contemplation ; il s'applique à tout homme qui participe au mystère du Christ ». Cette phrase n'est pas à comprendre dans le [p. 25] sens d'une démocratisation ou banalisation de l'idée de mystique. Tout son poids, au contraire, lui vient de la revalorisation de l'idée de mystère, dont le renouveau de l'exégèse paulinienne et patristique a fait ressortir la place centrale⁷⁷.

Précisons encore. Chez les Pères, et chez Origène plus que chez tout autre, le « mystère » n'est pas à chercher ailleurs que dans l'Écriture comme Parole de Dieu. « Les Pères ne voient pas d'opposition entre l'Écriture et le mystère⁷⁸. » Pas d'écart entre leur mystique et leur exégèse : l'une est contenue dans l'autre. Si la mystique est l'accès au mystère, le mystère est lui-même le sens spirituel caché sous la lettre du texte, en sorte que « la méditation de la Parole de Dieu, l'émerveillement inépuisable devant le don divin, l'exploitation jamais achevée du sens de l'Écriture⁷⁹ », sont proprement à la fois exégèse et mystique.

Oui, l'exégèse d'Origène peut et doit être dite mystique. S'il fallait lui accorder une « revanche » sur Grégoire de Nysse, on

⁷⁶ Aimé SOLIGNAC, art. « Mystère » du *Dict. Spir.*, t. X, col. 1890.

⁷⁷ Cf. Louis BOUYER, Lucien CERFAUX *et alii*, « Mystique et Mystères », dans *Vie Spir.*, Suppl. VI (1963).

⁷⁸ Aimé SOLIGNAC, art. « Mystère » du *Dict. Spir.*, t. X, col. 1872.

⁷⁹ *Ibid.*

oserait dire qu'elle l'est davantage encore que celle du Cappadocien, car elle l'est de façon plus intrinsèque. La mystique de Grégoire est comme portée et illustrée par son exégèse. Celle d'Origène, par contre, y est contenue. On pourrait à nouveau utiliser cette image : « l'exégèse mystique » d'Origène apparaît comme la mère dont la « mystique exégétique » de Grégoire peut être dite la fille.

Cette conclusion éclaire, me semble-t-il, les questions précédentes d'une manière nouvelle. C'est toute l'œuvre d'Origène, et Origène lui-même, qu'il faudrait reconsidérer à sa lumière. Qui d'autre en effet qu'un mystique, au sens élargi que nous avons signalé, peut être l'auteur d'une exégèse mystique ? À plus forte raison lorsque, comme c'est le cas ici, aucun autre n'est venu avant lui, aucun ne lui a « prêté » un tel langage ! Nouvel aspect de la comparaison avec Grégoire : Origène n'est parti que de lui-même, alors que Grégoire avait lu Origène. Et combien d'autres, d'Évagre à Denys Aréopagite, de Maxime le Confesseur à Bernard de Clairvaux, ont puisé chez Origène comme aux sources mêmes de leur littérature mystique ? Qui d'autre qu'un mystique a pu nourrir l'âme de mystiques ?

Achevons ces réflexions en les situant dans un cadre encore plus vaste. Jamais sans doute on ne mesurera dans toute son ampleur « l'événement » que fut Origène. Père de la théologie [p. 26] par l'effort spéculatif extraordinaire et fondateur dont témoigne son œuvre. Père de l'exégèse, non seulement allégorique, mais aussi littérale, ce qu'on oublie souvent. Père de la mystique : les réflexions ci-dessus auront rappelé les éléments qui permettent de le voir tel. Précurseur des moines, ou du moins de leur spiritualité... Dans l'histoire du christianisme, son héritage est partout.

Cette vaste et haute figure, nous l'avons comme saisie par un pan de son manteau : la XVII^e *Homélie sur les Nombres*. Qui aurait cru qu'elle nous mènerait si loin ? Quelques idées, quelques paroles, jetées en hâte à quelques frères, un matin comme les autres, dans un petit port de Palestine... Jusque dans l'infime, Origène est grand. Pourquoi ? La réponse est peut-être très simple. Nous terminerons sur cette question après avoir d'abord rappelé les moments importants du voyage.

Rétrospective

Le résumé de ce voyage en quatre étapes, j'en ai déjà évoqué l'image : celle de l'Exode. À ceux qui l'écoutaient, Origène n'a-t-il pas fait refaire un trajet comparable à celui de l'antique Israël ? Souvenons-nous ; le mont Phogor, celui de la volupté, fut le point de départ, analogue à l'Égypte comme terre d'esclavage. Moment difficile, d'un choix décisif. Car il ne s'agissait pas seulement de renoncer à un mode de vie contraire à Dieu, mais bien à toutes nos fibres de religiosité caduques... Côté païen, aux cultes étrangers et démoniaques, aux augures et aux superstitions. Côté juif, à la vieille maladie des sacrifices (fût-elle plus ou moins convertie) et à l'écoute « grossière et matérielle » de l'Écriture. Un arrachement, en vérité, presque un miracle : renoncer au monde, renoncer à soi-même, renoncer... à Dieu, c'est-à-dire au Dieu dont nous avons quelque idée vague (Elohim), pour que le Dieu vivant et personnel nous révèle son image (Yahvé).

Il est vrai que ce choix n'était pas inconnu aux auditeurs d'Origène, déjà membres de l'Église, rassemblés pour écouter le prédicateur. Mais il fait toujours bon s'entendre redire des vérités premières, et de plus, il y avait peut-être des catéchumènes parmi eux. À tous, Origène a rappelé qui ils étaient en soulignant ce qu'ils n'étaient plus. Ils se sont vus Église campée au milieu des nations, peuple à part et nomade.

La révélation de Dieu fut la seconde étape, nous y étions comme au mont Sinaï. Temps de l'illumination : si indignes que nous soyons, en effet, l'Esprit Saint « s'est produit » sur nous, nos yeux se sont ouverts comme ceux de Balaam. Le voile qui couvrait l'Écriture est tombé, elle est devenue notre nourriture, notre manne. Origène nous a rappelé aussi que pour voir et entendre les choses [p. 27] divines, il fallait fermer certaines oreilles et certains yeux. De toutes ces choses, nous nous sommes souvenus pour la suite du voyage : aller à Dieu, c'est se nourrir de la Parole divine (la connaissance) dans un désert d'ascèse (les vertus).

Notre troisième étape, plus qu'une étape, fut le voyage lui-même. Origène nous y a fait admirer encore une fois le bel ordre dans lequel, vers lequel Dieu nous avait rassemblés. Nous

nous sommes revus Église. Et le voyage a repris. Quelques-uns d'entre nous, les parfaits, ont même poussé une pointe en Terre promise. Ils en sont revenus avec des descriptions merveilleuses. Le pays où nous allons, à ce qu'il paraît, n'est pas un petit coin de terre quelconque et limité, c'est un pays immense ! On pourra toujours y poser sa tente plus loin. On n'en finira pas de comprendre, car la Sagesse de Dieu est incompréhensible : c'est un jardin où coule un fleuve, où poussent des bois ombrés.

En attendant, a rappelé le prédicateur, il faut marcher. La chose semblait lui tenir à cœur : il en a parlé vite, mais avec conviction. Nous sommes nomades, passants, pèlerins. Il n'est plus temps de se bâtir des maisons, dans le désert du monde : il faut en sortir (il paraît que certains y pensent sérieusement). Il faut faire l'Église, comme Paul l'ancien fabriquant de tentes. La vie en Église est une vie « sous tente » : même le culte, est une chose transitoire. Origène l'a dit. Il a dit aussi (et souvent) qu'il fallait beaucoup lire l'Écriture...

La quatrième étape est la Terre Promise. Nous n'y sommes pas rentrés, et c'est à peine si Origène en a parlé. Il semblait craindre que certains défailent ; il n'a fait que donner les consignes, les menaces, les promesses qui y touchent. Une chose est certaine : cette Terre, c'est le Christ en personne, mort et ressuscité. Si nous vivons en lui, il vivra en nous, et cela de plus en plus.

Les dernières phrases de l'homélie, notons-le, rappellent les premières, sur le passage de la malédiction à la bénédiction. Balaam le païen était appelé à maudire : il a été béni et a béni. Quant à nous chrétiens, a rappelé Origène, c'est à bénir que nous sommes appelés ; ne maudissons donc pas, nous en serions maudits. Bénissons plutôt, pas seulement de bouche comme Balaam l'a fait, mais par nos actes et notre vie.

Conclusion

En achevant cette étude, osons reconnaître que nous y avons peut-être fait dire à Origène plus qu'il [p. 28] n'en voulut dire ce matin-là. Mais Origène lui-même n'a-t-il pas fait dire à Balaam, et au récit biblique, plus qu'il ne semblaient dire ? De

déploiement de significations successives, faut-il se méfier comme d'une dérive allégorisante ? Qu'est-ce qui nous garantit qu'Origène n'a pas fait de cette prophétie une lecture purement idéologique, subjective, humaine ? Et si tant est qu'il puisse y prétendre, qu'est-ce que notre commentaire a de commun avec Origène, en quoi lui est-il fidèle ? L'herméneutique chrétienne ne saurait-elle être qu'une herméneutique de trahison ?

La question vaut la peine d'être posée. En ce qui concerne ma propre « trahison » à l'égard d'Origène, qu'on y réponde, et qu'on en juge. Mais en ce qui concerne l'exégèse d'Origène, qu'on me permette de dire ce que cette étude m'a appris ou confirmé de lui.

Celui qui étudie avec soin et attention les écrits prophétiques ressentira à leur lecture une trace d'enthousiasme, et ce sentiment le persuadera que ce que nous croyons être les paroles de Dieu ne sont pas des écrits d'hommes⁸⁰.

C'est cette « trace d'enthousiasme » – qui est plus qu'un sentiment – que j'ai cru retrouver en Origène et dans cette homélie. Comme si le feu qu'il avait reçu de l'Écriture, il nous l'offrait multiplié. Comme s'il participait, à sa manière et à sa mesure, à l'inspiration même du texte qu'il commentait, et qui est plus qu'une parole humaine.

Car enfin, comment se fait-il qu'un Égyptien du troisième siècle, expliquant un oracle à moitié légendaire d'un sorcier de Mésopotamie, puisse à ce point nous intéresser ? Comment se fait-il qu'un texte vieux de dix-sept siècles, commentant lui-même une histoire vieille de trois mille ans, puisse être aussi actuel ? Au risque d'insister, je le demande et me le demande : qu'y a-t-il là-dedans qui vaille la peine qu'on en parle encore ?

Une voix ordonne : crie ! Et je répondis : que crierai-je ? – Toute chair est comme l'herbe, et son éclat, comme la fleur des champs. L'herbe sèche, la fleur se fane, [...] mais la Parole de notre Dieu demeure éternellement⁸¹.

⁸⁰ *Traité des principes* IV, 1, 6 (SC 268, p. 283).

⁸¹ Is 40, 6-8.