

Le thème platonicien du «véhicule de l'âme» chez Origène

A la suite de son édition des *Éléments de Théologie* du néoplatonicien¹ Proclus E. R. Dodds² a ajouté un appendice intitulé: «Le corps astral dans le Néoplatonisme». Il s'agit là d'une sorte d'enveloppe de l'âme d'une matérialité subtile, faisant en quelque sorte le joint entre l'âme et le corps terrestre et survivant à leur séparation de la mort. Elle est désignée par deux termes: soit *πνεῦμα*, vent, souffle, esprit, notion qui ne perd pas chez les philosophes grecs son sens matériel originaire, à la différence du *πνεῦμα* tout immatériel des écrivains ecclésiastiques³; soit *ὄχημα*, «véhicule» de l'âme. E. R. Dodds retrace l'histoire de cette doctrine, depuis Platon qui a fourni au moins le terme *ὄχημα*, même s'il ne lui donne pas ce sens précis⁴, et Aristote qui en est plus proche. Elle s'affirme au II^e siècle de notre ère avec Galien, avec l'auteur du *De vita et poesi Homeri*, avec Simplicius répondant à des objections d'Alexandre d'Aphrodise, avec les écrits hermétiques. On la trouve chez Plotin et Porphyre sous le terme de *πνεῦμα* et elle se développe dans le néoplatonisme tardif avec la théurgie qui en est une des caractéristiques principales.

1 Pour le contexte de théologie origénienne dans lequel se situe cet article, celui de la résurrection des morts et du corps glorieux, voir nos articles: «La doctrine origénienne du corps ressuscité» (à paraître dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Joseph Vogt gewidmet, herausgegeben von Hildegard Temporini: II Teil, Prinzipsatz); «Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité» (*Gregorianum* 53, 1972, 679-716); «La 'première' et la 'seconde' résurrection des hommes d'après Origène» (*Didaskalia* 3, 1973, 3-19); «Les prophéties de la résurrection selon Origène» (*Forma Futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, 980-992).

2 Προκλου Διαδόχου Στοιχειώσις θεολογική — *The Elements of Theology: A revised text with translation, Introduction and Commentary*. Second Edition. Oxford (Clarendon Press) 1963, p. 313-321.

3 H. CROUZEL, «Geist (Heiliger Geist)», *Reallexikon für Antike und Christentum* IX, 1974, 490-545.

4 *Phédon* 113 D; *Phèdre* 247 B; *Timée* 41 E, 44 E, 69 C.

E. R. Dodds rapproche avec raison cette doctrine de celle du corps éthéré d'Origène: corps glorieux des ressuscités, corps des anges qui lui est semblable, et aussi corps éthéré revêtant le *νοῦς* dans la préexistence avant la chute. Nous voudrions corroborer ce rapprochement en attirant l'attention du lecteur sur trois usages origénien du mot *ἔχημα* dans ce contexte.

Dans le livre III du *De Resurrectione*⁵, connu par sa version paléoslave et par des fragments grecs conservés surtout par Photios, Méthode cite un fragment origénien dont il n'indique pas la provenance. Comme les autres textes cités par Méthode dans cet ouvrage viennent de deux des premières oeuvres de l'Alexandrin, le *Commentaire sur le Psaume I* et le *Traité de la Résurrection* on peut se demander si ce fragment ne provient pas de ce dernier ouvrage. En voici la traduction.

Au sujet du riche et de Lazare⁶ on peut être dans l'embarras. Les plus simples croient que cela signifie que l'un et l'autre reçoivent avec leurs corps la rétribution de ce qu'ils ont fait pendant leur vie. Ceux qui sont plus précis ne pensent pas que cette scène trouve place dans la résurrection, car après la résurrection personne ne sera laissé dans cette vie. Or le riche dit: «J'ai cinq frères et, pour qu'ils ne viennent pas en ce lieu de tourment, envoie Lazare leur apprendre ce qui se passe ici». Ils cherchent alors à quoi correspondent la langue, le doigt, le sein d'Abraham et la position couchée (*ἀνάκλισιν*, correction à partir de la version paléoslave, chez Photios *ἀνάκλησιν*, vocation). Peut-être on comprendra par là le véhicule (*ἔχημα*, correction d'après la version paléoslave, chez Photios *σχῆμα*, attitude extérieure) de l'âme au moment du départ, ayant la même forme (*ὁμοιοειδές*) que le corps épais et terrestre. Lorsqu'on rapporte que l'un de ceux qui se sont endormis est apparu, il se montre semblable à l'apparence (*σχῆματι*: là le mot *σχῆμα* est confirmé par la version paléoslave) qu'il avait quand il était dans la chair. Mais Samuel quand il apparaît⁷, comme cela est clair puisqu'il est visible, se présente revêtu d'un corps, surtout si nous sommes forcés par les démonstrations d'affirmer que l'essence de l'âme est incorporelle en elle-même. Mais le riche châtié et le pauvre qui se repose dans le sein d'Abraham, avant la parousie du Seigneur et la consommation des siècles, et pour cela avant la résurrection, eux dont il est dit que l'un est châtié dans l'Hadès, que l'autre se repose dans le sein d'Abraham, nous enseignent que maintenant aussi, dans la séparation, l'âme se sert d'un corps.

⁵ III, 17: éd. N. Bonwetsch, GCS 413, 17. Cf. PHOTIOS, *Bibliotheca*, Codex 234, 300 B: éd. R. Henry, CUFr tome V, p. 105.

⁶ Lc 16, 19-31.

⁷ 1 Rois (grec) ou 1 Samuel (hébreu), 28, 3-25.

Nous avons commenté ce fragment et la réponse de Méthode dans un article antérieur⁸ sans percevoir que le premier σχῆμα devait être corrigé en ὄχημα, comme le montre la version slave. D'après son apparat critique l'éditeur de Méthode, N. Bonwetsch, a hésité avant de conserver le σχῆμα de Photios. En faveur de σχῆμα il indique quatre emplois en III, 18, dans la réponse de Méthode, d'un terme slave qu'il traduit par l'allemand *Gestalt*: il faut y ajouter le second σχῆμα du fragment confirmé par la version paléoslave, qui est certainement le responsable de la confusion qui s'est produite dans le texte de Photios entre ὄχημα et σχῆμα. En faveur d'ὄχημα Bonwetsch indique la traduction slave, deux emplois de ce terme par Méthode en III, 18 dans sa réponse et un autre dans le *Banquet*⁹. Car Méthode comprend bien qu'il s'agit ici de la doctrine de l'ὄχημα et le montre par les premières phrases qui suivent la citation¹⁰.

Lorsqu'il expose que l'âme possède après son départ d'ici un véhicule (ὄχημα) ayant la même forme (ὁμοιοειδές) que ce corps sensible, il l'affirme incorporelle en quelque manière d'une façon platonicienne. Car si on dit qu'après sa disparition de ce monde elle a besoin d'un véhicule (ὄχηματος) et d'une enveloppe (περιβολῆς), comme si elle ne pouvait pas se conserver en restant nue, comment ne serait-elle pas incorporelle en elle-même?

Ces deux emplois d'ὄχημα sont admis par Bonwetsch: les deux sont supposés par la version paléoslave, mais Photios ne connaît que le second et met encore σχῆμα à la place du premier. La confusion dans l'écriture entre ὄχημα et σχῆμα est facile, car les deux lettres ο et σ sont de forme voisine, et dans le texte d'Origène elle est favorisée par la présence du mot σχῆμα quelques lignes plus bas. Elle doit remonter, sinon à Photios lui-même, du moins, puisque tous les manuscrits de Photios ne connaissent pas de variante ὄχημα à ces emplois de σχῆμα, au copiste d'un exemplaire d'où proviennent à la fois le *Marcianus* 450 du X^e siècle et le *Marcianus* 451 du XII^e siècle, indépendants l'un de l'autre et ancêtres de tous les témoins que nous possédons de la *Bibliotheca* de Photios. On peut s'étonner de ce que Bonwetsch qui a corrigé d'après le slave en ὄχημα le premier σχῆμα de la réponse de Méthode n'ait pas agi de même pour le premier σχῆμα du fragment origénien, alors qu'ils se répètent

⁸ «Les critiques...», p. 703-706. Voir A. ORBE, *Parabolas evangelicas en San Ireneo*, tome II, Madrid 1972, p. 398-504.

⁹ Ed. Bonwetsch, GCS 7, 19.

¹⁰ III, 18: GCS 414, 19 ss.

l'un à l'autre, chacun étant qualifié de l'adjectif *ὁμοιοειδές*. Qu'Origène ait fait appel ici à la doctrine du «véhicule de l'âme» est clair d'après la réponse de Méthode, même selon Photios qui a conservé au moins un des deux *ῥήματα* dans sa réfutation.

L'opinion ici exprimée par Origène est assez étonnante: après la mort et avant la résurrection l'âme, incorporelle par elle-même, reste cependant entourée d'une certaine enveloppe corporelle qui a la même forme que le corps épais dont elle s'est séparée. Il le tire de l'apparition de Samuel à Saül et de la parabole du riche et de Lazare: ce second exemple ne convient guère, car Origène sait qu'une parabole n'est pas à prendre à la lettre dans tous ses détails¹¹. Il faut le rapprocher d'un passage de Platon¹² cité par le *Contre Celse*: «Ainsi même Platon, dans son dialogue sur l'âme, dit qu'autour des tombeaux sont apparues à certains des 'images semblables à des ombres' (*σκιαιοειδῆ φαντάσματα*, des fantômes ombreux) d'hommes qui venaient de mourir. Or ces images apparaissant autout des tombeaux des morts viennent d'une substance (*ὑποκειμένου*, substrat), l'âme qui subsiste dans ce qu'on appelle le 'corps lumineux' (*ἀύγοειδές*)». Nous allons retrouver cette expression, corps *ἀύγοειδές*, qui joue un rôle dans la doctrine origénienne du corps éthéré.

Ce fragment cité par Méthode donne une confirmation éclatante à une doctrine, souvent suspectée d'inauthenticité, que l'on trouve à plusieurs reprises dans le *Traité des Principes*¹³: seule la Trinité est sans corps, toute créature, même incorporelle en elle-même comme l'âme raisonnable, est vêtue d'un corps; le corps est en quelque sorte le signe de la condition de créature. Ce texte en effet nous assure qu'Origène ne peut concevoir, même entre la mort et la résurrection, un être humain privé de corps. Malgré E. de Faye¹⁴ cette affirmation n'est donc pas dans le *Peri Archon* une interpolation de Rufin. Remarquons en outre que dans ce passage Origène reste assez fidèle à la doctrine méso-platonicienne de l'*ῥήμα*: au moment de la mort l'âme abandonne le corps terrestre, mais elle garde le «véhicule», l'enveloppe corporelle qui l'entoure et qui conserve l'empreinte du corps, puisqu'il est «de même forme» que lui.

¹¹ *Commentaire sur Matthieu* X, 11: GCS X, 11, 30.

¹² *Phédon* 81 D: CCels II, 60: GCS I, 183, 5; traduction M. BORRET, SC 139, 425, 10.

¹³ I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15: GCS V, 85, 18; 112, 15; 347, 19. Pareillement *Homélie sur l'Exode* VI, 5: GCS VI, 197, 8.

¹⁴ Origène III, Paris 1928, p. 73-78.

Dans le livre xvi du *Commentaire sur Matthieu*¹⁵ Origène commente l'entrée de Jésus à Jérusalem le jour des Rameaux monté sur une ânesse et son ânon¹⁶ et il en développe de toutes manières le sens spirituel. Dans les cris de ceux qui le précèdent, les prophètes de l'Ancien Testament, et de ceux qui le suivent, les justes et les apôtres du Nouveau Testament, il voit célébrés d'abord son humanité — «Hosanna au Fils de David» —, puis sa seconde venue — «Béni soit celui qui vient sous le nom de Seigneur» —, enfin son retour (ἀποκατάστασιν) au ciel — «Hosanna au plus haut des cieux» —.¹⁷ Il continue ainsi¹⁸:

Pendant que ces trois clameurs étaient proférées par l'accord de ceux qui précèdent et de ceux qui suivent Jésus, celui-ci entrait dans la véritable Jérusalem. Stupéfaites, les puissances célestes, celles qui sont dites ici «toute la ville», disaient: «Qui est celui-ci?», conformément à ce qui est prophétisé dans le Psaume 23 au sujet de l'assomption du Sauveur et de la surprise des puissances célestes stupéfaites devant le spectacle nouveau de son véhicule corporel. Il y a en effet ceci dans le Psaume¹⁹: «Levez, princes, vos portes et soyez relevées, portes éternelles, et il entrera, le roi de gloire».

L'entrée de Jésus dans Jérusalem le jour des Rameaux est donc comprise allégoriquement de l'entrée de Jésus glorifié dans la «véritable» Jérusalem, c'est-à-dire la Jérusalem céleste. Conformément aux habitudes platoniciennes du langage d'Origène les mots vérité, vrai, véritable sont habituellement opposés, non à l'erreur ou la fausseté, mais à l'image: la Jérusalem terrestre, appartenant à ce monde sensible, est l'image de la Jérusalem céleste qui est son «mystère» ou sa «vérité»²⁰. Toutes les particularités du texte matthéen sont transposées dans cette perspective. Ceux qui le précèdent sont donc les prophètes, l'Ancien Testament, ceux qui le suivent les apôtres et les justes de la nouvelle alliance. Origène insiste sur le fait qu'ils l'acclament ensemble, d'un commun accord (συμφωνία): la «symphonie» des deux Testaments est en effet, contre les séparations gnostiques et marcionites, une des idées-clefs de son exégèse allégorique, voyant dans l'Ancien Testament la préfiguration du

¹⁵ 14-19: GCS X, 518-543.

¹⁶ Mt 21, 1-11: c'est ce que semble dire le texte évangélique, bien qu'il paraisse difficile de monter à la fois deux animaux.

¹⁷ 18: 538, 30.

¹⁸ 19: 539, 11.

¹⁹ Ps 23 (24), 7.

²⁰ H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Bruges 1961, p. 31-35.

Nouveau. Les habitants de Jérusalem, «toute la ville», figurent les puissances angéliques qui le voient entrer au ciel, stupéfaites devant «le spectacle nouveau de son véhicule corporel» (ἐπὶ τῷ καινῷ τοῦ σωματικοῦ αὐτοῦ ὀχλήματος θεάματι): elles voient en effet un corps d'homme pénétrer au ciel. L'ânesse et l'ânon, les «véhicules» de Jésus pénétrant dans la Jérusalem terrestre, figurent en effet le corps glorieux du Christ ressuscité entrant dans la Jérusalem céleste, ce corps glorieux dont le *Contre Celse* dit²¹:

Nous affirmons que son corps mortel et l'âme humaine qui l'habite ont acquis la plus haute dignité non seulement par l'association, mais encore par l'union et le mélange avec Lui (= le Logos-en-personne, ὁ αὐτολόγος) et que, participant à sa divinité, ils ont été transformés en Dieu... Quoi d'étonnant que par la Providence de Dieu qui en décrète ainsi, la qualité mortelle du corps de Jésus ait été changée en une qualité éthérée et divine?... Pourquoi ne serait-il pas possible aussi que la chair de Jésus ait changé de qualités et soit devenue telle qu'il le fallait pour séjourner dans l'éther et les régions au-dessus de lui, après avoir dépouillé les caractéristiques de la faiblesse charnelle, qualifiées par Celse d'impuretés?

Le traducteur latin du *Commentaire sur Matthieu* a rendu un peu différemment l'expression qui nous intéresse, mais sans en changer le sens: «*propter novum vehiculum corporis eius* — à cause du véhicule nouveau de son corps». Nouveau, ce véhicule l'est pour les puissances célestes qui n'en ont jamais vu de semblable pénétrer au ciel. Deux remarques sont à faire. Ici Origène est moins fidèle que dans le fragment conservé par Méthode à la doctrine platonicienne du «véhicule de l'âme»: comme le font habituellement les Pères grecs avec les termes techniques de la philosophie hellénique, et les Pères latins avec ceux du droit romain, il l'adapte, il le plie, à la réalité chrétienne qu'il va signifier, celle du corps glorieux des ressuscités, dont le corps glorieux du Christ monté au ciel ne diffère pas essentiellement. En effet l'allusion à la doctrine du «véhicule» paraît ici très probable, bien que ce terme soit directement suggéré par l'ânesse et l'ânon qui servent de monture à Jésus. Il y a trop d'affinités entre la doctrine origénienne du corps éthéré des anges et des ressuscités et la conception platonicienne du «véhicule de l'âme» pour qu'elles aient pu lui échapper.

²¹ III, 41-42: GCSI, 237, lignes 7, 16 et 25; traduction M. BORRET dans SC 136, p. 96-101.

Est-ce la doctrine d'Origène qui est visée par le troisième texte que nous allons maintenant étudier? C'est plus problématique, mais cependant vraisemblable. Parmi les auteurs qui se sont fréquemment inspirés d'Origène se trouve Procope de Gaza, ce «sophiste» chrétien des V^e — VI^e siècles qui passe pour l'inventeur des «chaînes exégétiques»: il a notamment conservé de nombreux fragments grecs du *Commentaire sur le Cantique* d'Origène. Dans son propre *Commentaire sur la Genèse*, à propos de Gn 3, 21, «les tuniques de peau»²², il attribue aux «allégoristes» (οἱ ἀλληγοροῦντες) une opinion qu'il ne fait pas sienne, citant bien au contraire à son propos une série d'autorités patristiques qui s'y opposent.

Ceux qui allégorisent, après les plaisanteries rapportées plus haut, disent que l'être selon l'image signifie l'âme, que celui qui a été façonné à partir de la poussière représente le corps subtil (λεπτομερές), qui est digne de vivre dans le Paradis et que certains ont appelé étincelant (ἀγγοειδές), et qu'enfin les tuniques de peau correspondent à ce qui est écrit: «Tu m'as revêtu de peau et de chair, tu as introduit en moi des os et des nerfs». Ils disent que l'âme était *véhiculée* (ἐποχεῖσθαι) par ce premier corps étincelant (ἀγγοειδεῖ), lequel (ὁ περ) revêtait plus tard les tuniques de peau.

M. Simonetti²³ a le premier attiré l'attention sur l'importance de ce passage pour éclairer l'interprétation origénienne de Gn 1, 26-27 avec 2, 7 et 3, 21 dans le *Commentaire sur la Genèse*, aujourd'hui perdu, de l'Alexandrin. Qu'il soit un des «allégoristes» visés apparaîtra plus clairement d'après ce que nous allons dire. Il emploie en effet l'adjectif ἀγγοειδές à propos du corps glorieux des ressuscités dans le texte qui affirme le plus clairement la similitude qu'il a avec ceux des anges²⁴ à propos de Mt 23, 20: «ils seront comme des anges dans le ciel».

Moi je pense que par cela est montré que ceux qui sont jugés dignes de la résurrection d'entre les morts ne sont pas seulement comme les anges dans le ciel parce qu'ils ne contractent pas de mariage, mais parce que leurs corps de bassesse transformés deviennent ce que sont les corps des anges, éthérés et une lumière étincelante (ἀγγοειδές).

De même que selon ce texte les ressuscités ne reçoivent pas un autre corps que celui qu'ils avaient auparavant, mais que c'est

²² PG 87/1, 221.

²³ «Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21», *Aevum* 36, 1962, 370-381.

²⁴ *Commentaire sur Matthieu* XVII, 30: GCS X, 671, 10.

leurs «corps de bassesse» qui est transformé en «corps de gloire», changeant comme dit ailleurs Origène de «qualité» (ποιότης = *qualitas*), non de substance, de même selon les allégoristes visés par Procope l'âme préexistante ne reçoit pas après la chute un autre corps que celui qu'elle avait auparavant, mais c'est le corps «étincelant» lui-même qui cache son éclat sous les «tuniques de peau».

Appliqué à Origène, ce passage de Procope lève la contradiction que laisse la doctrine origénienne de la double création, telle qu'on peut la juger seulement à partir des textes qui nous sont parvenus. Dans plusieurs textes en effet²⁵ Origène, à la suite de Philon, voit dans les deux premiers chapitres de la *Genèse* le récit de deux créations différentes: Gn 1, 26-27 concernant l'homme selon l'image s'appliquerait à la création de l'âme, ou plutôt de l'«intellect» (νοῦς) préexistant, et Gn 2, 7 qui montre l'homme modelé à partir du limon de la terre signifierait la création du corps. Mais si on considère l'hypothèse de la préexistence des âmes et de la chute précosmique selon laquelle Origène pense constamment et dans toute son oeuvre il y a là une grave incohérence: si le corps terrestre de l'homme a été fait par Dieu à la suite de la faute, symbolisée par le récit de Gn 3, comment sa création serait-elle indiquée en Gn 2, 7, avant la faute? Si le texte de Procope vise vraiment Origène et nous livre ce que contenait son *Commentaire sur la Genèse* tout s'éclaire. Le corps créé en Gn 2, 7 est le corps éthéré dont est revêtu le νοῦς préexistant et la distinction des deux créations dans les deux premiers chapitres de la *Genèse* n'est pas d'ordre temporel, mais rationnel: puisque seule la Trinité est sans corps l'intellect préexistant a lui aussi possédé un corps²⁶. Les deux créations ne se distinguent pas selon le temps, mais selon la raison: selon le temps elles sont contemporaines. Ces «instants de raison» ne sont pas étrangers à la manière de penser d'Origène et on pourrait en donner quelques exemples: ne dit-il pas par exemple que la Sagesse est la «plus ancienne» des ἐπίνοιαί ou dénominations du Fils²⁷, entendant par là, comme il le dit dans la même phrase, qu'elle en est l'ἀρχή, le principe métaphysique. Les «tuniques de peau» de Gn 3, 21 ne correspondent pas à une nouvelle création d'ordre substantiel, mais à une mutation de qualité qui affecte le corps créé en Gn 2, 7: ayant reçu au début une qualité éthérée ou céleste, immortelle et incorrup-

²⁵ H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 148-153.

²⁶ Voir *supra* note 13.

²⁷ *Commentaire sur Jean* I, 19 (22), 118: GCS IV, 24, 20.

tible, il revêt après la chute une qualité de corporéité grossière et terrestre, mortelle et corruptible, sans que change cependant la substance du corps. L'idée, bien exprimée par Procope, que c'est le corps «étincelant» qui a revêtu les tuniques de peau se retrouve chez Origène selon le processus inverse de la résurrection quand il interprète 2 Co 5, 4: «nous ne voulons pas nous dévêtir, mais nous revêtir par dessus, afin que le mortel soit englouti par la vie»²⁸. Le témoignage de Procope est d'autant plus précieux qu'on ne trouve guère dans l'oeuvre conservée d'Origène d'affirmation claire du corps éthéré de l'intellect préexistant, sauf peut-être le fragment du *Commentaire sur la Genèse* cité par Théodoret de Cyr dont il va être question²⁹. Il est cependant supposé par le *Peri Archon* lorsqu'il déclare par trois fois que seule la Trinité est sans corps³⁰.

On voit ce qu'il faut penser de l'opinion courante selon laquelle pour Origène les tuniques de peau symboliseraient, non seulement la mortalité, donc un changement de qualité, mais encore la corporéité elle-même, donc un changement de substance. Les textes de l'Alexandrin n'encouragent pas plus cette exégèse que le passage de Procope que nous citons. L'*Homélie VI sur le Lévitique*³¹ y voit la mortalité. Le *Contre Celse*³² rapproche seulement cet épisode de la chute des âmes selon le *Phèdre* de Platon. Le seul texte qui s'étende un peu sur cette question est un fragment du *Commentaire sur la Genèse* conservé par Théodoret de Cyr³³: Origène discute chacune des deux explications, corporéité et mortalité, fait des objections à chacune et ne conclut pas. L'opinion attribuée à Origène vient de la lecture fautive qu'Épiphane dans son *Panarion*³⁴ a fait d'un passage du *De Resurrectione* de Méthode³⁵. Ce dernier dans son dialogue fait parler deux personnages, Aglaophon et Proclos: Proclos dans la seconde partie de son discours cite un long texte d'Origène. Mais Aglaophon, comme Proclos dans la première partie de son discours, parle en son nom propre, non en celui

²⁸ CCels V, 19; VII, 32-33: GCS II, 20, 28; 182, 32; 183, 9 et 29. Voir H. CROUZEL, «La doctrine origénienne du corps ressuscité».

²⁹ Voir *infra* note 33.

³⁰ Voir *supra* note 13.

³¹ VI, 2: GCS VI, 362, 14.

³² IV, 40: GCS I, 313, 25.

³³ PG 12, 101. THÉODORET DE CYR, *Quaestiones in Genesim* III, 39: PG 80, 140-141.

³⁴ Haeresis 64, 30-31: GCS II, 448-451.

³⁵ I, 38-39: GCS 280-284.

d'Origène dont il ne cite même pas le nom: et c'est cet Aglaophon qui a soulevé la question des tuniques de peau, symbolisant la corporéité. Puis Méthode les réfute dans le même ordre, Aglaophon, Proclos, Origène. Or Epiphane après avoir reproduit Proclos parlant dans la seconde partie de son discours au nom d'Origène continue sa citation de Méthode par la réfutation d'Aglaophon comme si elle était une réfutation d'Origène et ne donne pas un mot de l'authentique réfutation d'Origène au livre III du *De Resurrectione* que nous connaissons par la version paléoslave et les fragments grecs, conservés surtout par Photios. On ne peut donc retenir l'accusation d'Épiphane, ni même l'attribuer à Méthode³⁶.

Le terme ἐποχεῖσθαι employé par Procope dans la phrase «Ils disent que l'âme était *véhiculée* par ce premier corps étincelant, lequel revêtit plus tard les tuniques de peau», semble une allusion certaine à la doctrine de l'ὄχημα ici appliquée au corps éthéré de l'intellect préexistant. Il est plus difficile de décider si cette allusion provient d'Origène lui-même, bien qu'il soit très probablement visé par ce passage, ou de Procope qui pouvait connaître lui aussi la doctrine méso- et néoplatonicienne du «véhicule de l'âme».

Le mot ὄχημα, ou *vehiculum* d'après les traductions latines, se trouve encore plusieurs fois chez Origène, mais sans le sens platonicien.

L'*Homélie VI sur les Juges*³⁷ expliquant le cantique de Débora reproduit *Jud* 5, 9-10 sous une forme qui ne correspond exactement ni à l'hébreu ni au texte reçu des Septante: «*Potentes populi, benedicite Dominum, qui adscenditis super iumenta*», et plus loin: «*Supra vehicula sedentes et super asinas refulgentes*». Les *iumenta*, les *vehicula*, les *asinae* sont le corps charnel monté par l'«homme intérieur» qui le maîtrise. De là ce commentaire: «lorsque cette bête de somme (*iumentum*), c'est-à-dire mon corps, aura reçu le joug du Verbe de Dieu, alors le véhicule de mon corps commencera à resplendir et cette ânesse, c'est-à-dire ma chair, on dira qu'elle brille, lorsqu'elle sera décorée de l'éclat de la chasteté et de la pudeur». Bien qu'il s'agisse ici du corps terrestre, cette phrase n'est pas sans quelque rapport avec notre thème: d'autant plus que la chasteté et la pudeur,

³⁶ H. CROUZEL, «Les critiques...», p. 707-710.

³⁷ VI, 5: GCS VII, 502, 22.

à plus forte raison la virginité, ont pour Origène comme pour Paul un sens eschatologique et sont comme les prémices de l'état bienheureux³⁸. On peut en rapprocher ce que dit le *Contre Celse*³⁹ à propos des prophètes dans une discussion concernant la Pythie de Delphes: «Le contact, pour ainsi dire, de celui qu'on appelle l'Esprit Saint avec leur âme rendait leur intelligence plus perspicace, leur âme plus limpide, et même leur corps qui, étant mort à ce que nous appelons la pensée de la chair, n'offrait plus d'obstacle à la vie vertueuse». La «pensée de la chair», selon *Rm* 8, 6-7, désigne souvent chez Origène la partie inférieure de l'âme, c'est-à-dire correspond plus ou moins à ce que la théologie postérieure appellera la concupiscence. Ces deux textes signifient que la spiritualisation de l'homme opérée par le Verbe-Parole ou par l'Esprit quand a été écarté l'obstacle de la concupiscence n'atteint pas seulement l'âme, ou l'intelligence sa partie supérieure, mais illumine le corps lui-même où se laisse deviner déjà ce que sera le corps «étincelant» (αὐγοειδής) de la Résurrection.

Les autres allusions au «véhicule» ne concernent pas notre thème. Plusieurs exégèses ont trait à l'ânesse et à l'ânon des Rameaux. Dans le *Commentaire sur Jean*⁴⁰ ils représentent l'une l'Ancien Testament, l'autre le Nouveau Testament, ou, exégèse ici attribuée à d'autres, les croyants originaires du judaïsme et ceux de la gentilité: on trouve dans ce texte *ὀχήματα* ainsi que des formes diverses du verbe *ὀχεῖσθαι*. Dans le *Commentaire sur Matthieu*⁴¹ les *ὀχήματα* figurées par ces deux animaux sont aussi les croyants d'origine juive et païenne, exégèse qu'alors Origène prend à son compte: les disciples les détachent, c'est-à-dire les délient de leurs péchés d'autrefois. Il est encore question de véhicule dans les *Séries sur Matthieu*⁴² à six reprises à propos des nuées sur lesquelles selon *Mt* 24, 30 reviendra le Fils de l'homme. Il ne faut pas les entendre de nuées corporelles et sensibles, pas plus que la nuée lumineuse de la Transfiguration, car il ne s'agit pas là de nuées sans âme ni raison, mais de nuées animées et raisonnables qui représentent soit les puissances angéliques soit les prophètes.

³⁸ H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Bruges 1962, 15-44.

³⁹ VII, 4: GCS II, 156, 2; traduction M. BORRET, SC 150, 21 légèrement modifiée.

⁴⁰ X, 28 (18), 174-180; GCS IV, 201-202.

⁴¹ XVI, 15: GCS X, 523, 26; 524, 21.

⁴² 50: GCS XI, 107, 23; 108, 22 et 35; 109, 16 et 21; 111, 29.

Un débat qui n'est pas achevé oppose les spécialistes d'Origène sur sa vraie pensée concernant l'état final de l'humanité: sera-t-il corporel comme l'impose la révélation chrétienne avec le dogme de la Résurrection des corps, ou incorporel comme l'indiquerait le platonisme? Il n'est certes pas facile de concilier un certain nombre de données apparemment contradictoires. D'une part dès ses premières oeuvres, le *Traité de la Résurrection*, le *Commentaire sur le Psaume I*, le *Traité des Principes*, Origène a spéculé sur la nature des corps glorieux, essayant de concilier théologiquement à l'aide de notions philosophiques l'identité et l'altérité du corps terrestre et du corps glorieux telles qu'elles ressortent de 1 Co 15, 35-49: sa doctrine se retrouve, inchangée, dans les dernières oeuvres, le *Commentaire sur Matthieu*, le *Contre Celse* et les homélies. Mais par ailleurs, dans un contexte de recherche et de discussion, à quatre reprises, le *Peri Archon* expose d'une part la doctrine de l'incorporéité finale avec tous ses arguments philosophiques, puis celle de la corporéité éthérée finale avec ses appuis scripturaires, et cela sans conclure: la version de Rufin présente les deux alternatives avec parfois une certaine tendance à escamoter la thèse hétérodoxe de l'incorporéité; au contraire les fragments de la traduction de Jérôme, cités par la *Lettre 124 à Avitus*, n'ont guère conservé que cette dernière et il faut vraiment de bons yeux pour apercevoir quelques allusions à la thèse orthodoxe de la corporéité et se rendre compte du caractère de discussion qu'avaient ces passages⁴³. En dehors du *Peri Archon* on ne trouve plus la thèse de l'incorporéité finale et les quelques textes qu'on oppose parfois à cette affirmation s'expliquent soit par le sens moral qu'a souvent chez Origène l'incorporéité, le sens d'une vie qui n'est plus soumise aux exigences du corps terrestre, même dans une certaine mesure pour des hommes vivant encore sur terre⁴⁴, soit par l'ambiguïté du mot *incorporel*, telle que l'expose Origène lui-même à la fin de la préface du *Peri Archon*⁴⁵: ce mot ne désigne pas toujours une incorporéité absolue, mais parfois une corporéité subtile, comme celle du corps des démons; le langage populaire dit lui-même en ce sens que l'air est incorporel.

⁴³ J. RIUS-CAMPS, «La suerte final de la naturaleza corpórea según el *Peri Archon* de Orígenes», *Vetera Christianorum* 10, 1973, 291-304. Réédité: *Studia Patristica XIV (Texte und Untersuchungen 117)*, 1976, 167-179.

⁴⁴ H. CROUZEL, «L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 31, 1955, 364-385, voir p. 379-381.

⁴⁵ 8-9: GCS V, 14-15.

Même s'il fallait supposer que chez Origène le platonicien l'emportât sur le chrétien — *suppositum, non concessum* — il ne serait pas nécessaire d'affirmer en conséquence que la thèse de l'incorporéité finale, telle qu'elle s'exprime dans le *Peri Archon* en discussion avec celle de la corporéité finale, représentait sa vraie pensée. Car il trouvait aussi dans le Moyen Platonisme de son temps la doctrine du «véhicule de l'âme» à laquelle il fait quelques allusions explicites et qui l'a certainement aidé à élaborer sa propre doctrine du corps éthéré de la préexistence et de la résurrection.

HENRI CROUZEL S. J.