

Wincenty Myszor

Origène et les gnostiques : état de la question

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 38/Specjalny, 48-57

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WINCENTY MYSZOR

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORIGÈNE ET LES GNOSTIQUES. ÉTAT DE LA QUESTION

L'événement majeur qui marque notre connaissance du gnosticisme ancien est la découverte, en 1945, de la bibliothèque copte de Nag Hammadi, en Haute-Egypte. Les chercheurs se sont trouvés devant 13 codices contenant 49 écrits la plupart inconnus, presque tous d'inspiration gnostique. Cette découverte inespérée a relancé l'intérêt pour les textes patristiques relatifs à la gnose. On peut vérifier désormais s'ils ont relaté fidèlement – ou non – la pensée des gnostiques.

Mais c'est évidemment la pensée gnostique elle-même qui suscite ici notre curiosité. Qu'allons nous apprendre de nouveau sur elle, et, éventuellement, sur ses rapports avec la pensée des autres chrétiens? Nous nous intéresserons précisément à cette rencontre entre Origène et les gnostiques. Ces contacts avec les gnostiques, historiquement prouvés¹, trouvent une confirmation dans la lecture de ses oeuvres.² Telles sont les questions qui ont dirigé notre recherche, à la lumière des dernières études sur ce beau dossier. Mais avant d'évoquer les plus importantes de ces études, je voudrais rappeler l'essentiel de la pensée gnostique, avant tout celle des valentiniens.

1. Quelques préconisations préliminaires sur la gnose et le gnosticisme

Selon la définition proposée au congrès de Messine en 1966, il faut distinguer „la gnose comme connaissance des mystères divins réservée à une élite” et le gnosticisme des sectes du II s. Celui-ci implique une série cohérente de caracté-

¹ Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* VI,2,13; 18,1; 19,12; SC 41, p. 85, 112, 116. Dans un dialogue avec Candidus (cf. Jérôme, *Apologie contre Rufin* II,19 et Ep. 33) il combattait notamment la doctrine sur la génération du Fils selon un modèle émanationniste; cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, Paris 1985, p. 513.

² L'érudition d'Origène consistait non seulement dans la connaissance de la littérature hérétique de cette période mais dans la connaissance des oeuvres du II-e siècle, des écrits apocryphes, gnostiques et polémiques avec le gnosticisme. Le commentaire sur l'Évangile de Jean est écrit par Origène de façon polémique, contre l'exégèse Héracléon, l'un des disciples de Valentin. A plusieurs endroits de son oeuvre, Origène se réfère aux gnostiques en les appelant par leurs, et parfois nous pouvons présumer que derrière telle affirmation se cache une polémique avec des opinions gnostiques. Cela n'est pas sans importance, si nous prenons en considération le fait que dans la période la plus ancienne, dans les années 210–220 il a écrit sa grande oeuvre qui est le *Peri Archon*; dans laquelle nous trouvons la plus grande partie des éléments controversés de sa théologie.

ristiques qu'on peut résumer dans les quelques points suivants: il y a dans l'homme une étincelle divine, qui provient du monde divin, et qui est tombée dans ce monde soumis au destin, à la naissance et à la mort. Cette étincelle, tombée dans l'oubli, doit être réveillée par la contre partie divine du Soi afin d'être finalement réintégrée au Plérôme.

L'idée centrale du gnosticisme est la notion d'une certaine „dégradation” du divin, conséquence d'une crise qui a eu lieu dans la divinité, et dont l'ultime effet est l'apparition du monde inférieur caractérisé par la matière. De ce fait, nous avons une forme de „dualisme”, que j'appellerais volontiers dualisme relatif, car il n'apparaît que dans un second temps, comme conséquence de la chute de la Sagesse, la Sophia.³

Dans l'enseignement des valentiniens, le gnosticisme prend les traits chrétiens. Il s'agit ici avant tout du gnosticisme de Ptolémée, de Théodote et d'Héracléon.⁴ Leur enseignement est également évoqué par Hippolyte, Tertullien et Epiphane.⁵ La bibliothèque de Nag Hammadi apporte de nouvelles sources d'inspiration valentinienne. elles ont pour titre: *Évangile de vérité*, *Traité sur la résurrection*, *Traité Tripartite*, *Évangile de Philippe*, *Apocalypse de Jacques* (ici la première), *Exposé Valentinien*.⁶ Le témoignage des Pères et celui des textes gnostiques qu'on vient de citer contiennent plus d'un trait commun: le monde visible, qui existe en dehors du plérôme, fut créé à la suite de la chute de la Sagesse. Dans le système de Ptolémée celle-ci se dédouble: sa partie supérieure réintègre le Plérôme, tandis que sa partie inférieure entre dans le processus qui, par l'intermédiaire du démiurge, produira le monde d'en bas. Dans d'autres oeuvres, comme l'*Évangile de Vérité* il n'est plus question que de la chute de la Sagesse et de ses conséquences.⁷ Dans d'autres oeuvres encore, comme le *Traité tripartite*, à la place de Sophia on voit apparaître le Logos qui opère la création du monde.⁸ Celle-ci, et l'existence de l'univers, reçoivent une justification supplémentaire: le monde devient l'occasion pour les êtres spirituels, d'accéder à la perfection. Dans le *Traité Tripartite* l'existence du

³ Cf. *Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*.

⁴ Irénée de Lyon, *Adversus haereses* I,1-9; L'analyse approfondie de la théologie du Ptolémée dans la *Grande Notice* de l'*Adversus Haereses* par F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, p. 140 et sqq.; Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, F. Sagnard, SC 23 (1970); Y. Janssens, *Héracléon. Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, „Le Muséon” 72 (1959), p. 101-151, 277-299.

⁵ Hippolyte de Rome, *Contre les hérésies* VI,2-3; Tertullien, *Contre les valentiniens*, SC 280 et 281, Paris 1980, 1981; Epiphane de Salamine, *Panarion* 31-36.

⁶ J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité (NHC I,3)*, (Nag Hammadi Studies 2), Leiden 1972; J. E. Ménard, *Le Traité sur la résurrection (NHC I,4)*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Textes” 12), Québec 1983; E. Thomassen, L. Painchaud, *Le Traité Tripartite (NHC I,5)*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Textes” 19), Québec 1989; J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe (NHC II,3)*, Paris 1988; A. Veilleux, *Les deux Apocalypses de Jacques (NHC V,3)*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Textes” 17), Québec 1987; J. E. Ménard, *L'Exposé Valentinien (NHC XI,2)*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Textes” 14), Québec 1985.

⁷ J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité...*, p. 34.

⁸ Cf. J. Zandee, *Die Person Sophia in den vierten Schrift von Codex Jung, Le origini dello gnosticismo...*

monde fait partie de l'„économie" (oikonomia), tout comme dans le christianisme.⁹ Les valentiniens se caractérisent par la thèse des trois natures, des trois genres d'hommes: les pneumatiques, les psychiques et les hyliques. Les êtres matériels ou hyliques sont condamnés à l'anéantissement, les pneumatiques possèdent la garantie du salut, et les psychiques ont la possibilité de choisir, sans pouvoir entrer dans le Plérôme. Ils resteront dans le monde de l'intermédiaire. Le trait le plus caractéristique de ce gnosticisme chrétien est le personnage du Sauveur, reconnu comme tel dans la personne du Christ. Il prend chez eux une couleur nettement docète, ce qui n'empêche pas entre les différents auteurs une grande variété.

Ainsi, selon la conception des valentiniens de l'école orientale, le Christ possède un corps spirituel, pneumatique, et n'a aucun contact avec le corps. Il ne sauve que les seuls pneumatiques. Selon d'autres, comme les valentiniens occidentaux, le Christ reçoit un corps pneumatique et psychique, et sauve les deux catégories.¹⁰

Dans les oeuvres de Nag Hammadi, certains textes valentiniens offrent une christologie qui se rapproche de l'enseignement de l'Église du temps, et l'oeuvre salvatrice du Christ reprend plusieurs éléments de l'enseignement ecclésiastique. Par exemple, ils acceptent l'enseignement de l'Église sur les sacrements, surtout sur le baptême et l'eucharistie.¹¹ Le *Traité sur la résurrection* parle de la résurrection en se référant à Saint Paul¹². Il vaut également la peine de remarquer que dans la théologie des valentiniens l'apokatastase est un terme technique qui décrit le retour de toutes les particules divines à la plénitude divine dont elles avaient été séparées auparavant.¹³ Il est possible que ces efforts d'un rapprochement avec la Grande Eglise aient été sources d'affrontement entre les sectes gnostiques.

De ce qui précède résulte une hypothèse de travail intéressante: l'interlocuteur gnostique d'Origène ne peut être qu'un valentinien. C'est ce que nous allons tenter de suivre à la trace en présentant quelques auteurs qui se sont penchés sur nos documents.

2. La question gnostique: quelques études anciennes et récentes

L'étude des liens de la pensée d'Origène avec les opinions des gnostiques a été entreprise très tôt, avant même la découverte des textes gnostiques de Nag Hammadi. La récente découverte de cette bibliothèque a élargi le champ de la recherche.

⁹ Cf. W. Myszor, *Oikonomia w gnostyckim Tractatus Tripartitus*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1985, 23, nr 2, p. 197–215.

¹⁰ Ils appliquent déjà un principe qui sera enis en oeuvre explicitement par Origène et les auteurs chrétiens: le Christ ne sauve que ce qu'il a assumé.

¹¹ Cf. J. Ménard, *L'Évangile selon Philippe...*, p. 25–28.

¹² Cf. idem, *Traité sur la Résurrection...*, p. 13–16.

¹³ L'apocatastase cf. *Héracléon dans Origène*, Comm. Joh. IV,36; XIII,46; *L'Évangile selon Philippe* § 67; J. Ménard, *L'Évangile selon Philippe...*, p. 186.

H. Jonas. – Commençons la présentation des différentes théories sur les liens d'Origène avec le valentinianisme par l'opinion de Hans Jonas¹⁴. Selon cet auteur, la gnose, prise au sens le plus large, s'est développée en plusieurs étapes d'un processus général de „réaction contre les mythes” („Entmythisierung”). On pourrait les résumer de la façon suivante: aux origines, une gnose mythologique, puis une gnose plus spéculative, avec les valentiens, qui débouche la gnose telle que la présente Origène. Une dernière étape, proprement philosophique, est constituée par la pensée de Plotin. Dans ce contexte, Origène doit se comprendre en référence à deux horizons distincts: la gnose valentinienne qui le précède, et la pensée de Plotin, qui vient après lui.

L'ensemble du système d'Origène est dominé, selon Jonas, par le monothéisme et le monisme spéculatif. Le mouvement dans le domaine de la création, donc la chute des êtres spirituels et par cela même la cause de la création du monde est basé chez Origène sur le principe du libre arbitre. Celui-ci entraîne une amplification du rôle du temps, donc de l'histoire, dans laquelle le libre arbitre s'accomplit. Les détails des opinions d'Origène sont liés à l'enseignement chrétien, et à la foi de l'Église, par exemple le problème de la Trinité. L'ensemble du système pourtant, dans lequel le rôle principal revient à la gnose, montre un développement à partir de l'unité au plus haut degré de l'existence jusqu'à la multiplicité du monde créé sensible, de telle sorte que plus l'être est placé bas, plus il est matériel et soumis au changement. La gnose origénienne telle que la comprend Jonas est marquée en son fond par l'opposition au monde („Entweltlichung”) le désengagement par rapport au monde.

La position de Jonas a connu des critiques. Il lui est reproché avant tout de faire jouer dans ses analyses une conception particulière de la gnose qui ne correspond pas exactement à ce que l'on trouve dans les textes en question. Dans la ligne de l'ontologie d'Heidegger il conçoit la gnose comme une prise de conscience détachée de l'histoire, comme phénomène an-historique. On critique aussi sa présentation d'Origène basée uniquement sur le Peri archon, avec une place privilégiée faite aux thèses contenues dans les fragments de Justinien¹⁵. La question est de savoir si ces derniers représentent bien la pensée d'Origène. Il semble que Jonas a présenté l'enseignement d'Origène de façon trop monolithique et unilatérale. Nous savons en effet qu'Origène aimait présenter diverses théories et hypothèses sans toujours les adopter lui-même, en proposant parfois plusieurs solutions, entre lesquelles il laissait ses lecteurs choisir.

À la suite de Strutwolf, qui est l'auteur le plus récent à formuler quelques remarques critiques sur la conception de Jonas, nous pouvons dire qu'il ne faut pas voir chez Origène la continuation de l'enseignement des valentiniens, mais seule-

¹⁴ H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I: *Die mythologische Gnosis*; Teil II,1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1934, 1954. Sur le Peri Archon d'Origène II,1, p. 171–223.

¹⁵ Les fragments condamnés en 543: *Mansi IX*.

ment les effets d'une influence qu'il s'agit de préciser.¹⁶ Kübel affirme également qu'on ne trouve dans l'oeuvre d'Origène qu'une parenté seulement spirituelle avec les gnostiques¹⁷.

J. Daniélou. – Si H. Jonas a analysé avant tout le *Peri Archon*, Jean Daniélou s'est intéressé plus particulièrement à l'exégèse d'Origène, en posant la question de ses rapports avec l'exégèse des gnostiques.¹⁸ Ces derniers font appel à la symbolique astrale, comprise dans un contexte dualiste. Ainsi, les signes du zodiaque sont le symbole des douze tribus d'Israël, puis des douze Apôtres. Les lieux et les chiffres qui figurent dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament représentent pour les gnostiques des données de l'univers spirituel. Daniélou retrouve un mode d'interprétation analogue chez Origène. Il est vrai que dans le Commentaire sur Jean Origène s'oppose aux conclusions d'Héracléon, mais il interprète le texte biblique selon des procédés semblables. Daniélou écrit: „La gnose d'Origène nous paraît relever du même courant d'idées que le gnosticisme dualiste et la kabbale juive, c'est-à-dire être ultimement un produit de l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne dont elle présente un prolongement à l'intérieur de la Grande Église”¹⁹. Au fond, selon Daniélou, Origène avait en commun avec les gnostiques la méthode exégétique. Je cite: „Cette méthode, qui voit dans les événements temporels de l'Évangile l'image d'événements accomplis dans le monde des esprits représente un type d'exégèse particulier [...] et qu'il faut appeler l'exégèse gnostique”²⁰.

R. Gögler. – Les rapports de l'exégèse et de la doctrine d'Origène avec l'exégèse et la doctrine des gnostiques a été évoqué par Rolf Gögler dans son ouvrage sur la théologie biblique d'Origène²¹. Selon lui, Origène partageait avec les gnostiques l'opinion courante d'un monde étagé, supposant un intermédiaire entre le Dieu suprême et les étants inférieurs. Il admet également la thèse selon laquelle les âmes ont été envoyées dans le monde pour y être corrigées et mûrir progressivement en vue d'un retour vers la source même, Dieu le Père. Mais dans sa polémique avec les gnostiques il rejetait l'interprétation dualiste de l'être. Dieu n'est pas, selon Origène, contre le monde, mais au-dessus du monde. L'alexandrin identifie le Dieu Créateur avec le Dieu Rédempteur. Il se sert pour interpréter la Trinité des idées gnostiques pour parler de la naissance éternelle du Fils, mais ce que les gnostiques considéraient comme des éons plus ou moins personnalisés (Sagesse,

¹⁶ H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, p. 16.

¹⁷ P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, Stuttgart 1973, p. 93–102.

¹⁸ J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, p. 190–198; Idem, *Origène comme exégète de la Bible*, (Studia Patristica I), Berlin 1957, p. 280–290.

¹⁹ J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. II, Paris 1991, p. 460.

²⁰ Idem, *Origène...*, p. 193.

²¹ R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, p. 178–189.

Vie, Vérité, Lumière, Logos) Origène les transpose en „epinoiai” (attributs, dénominations) du seul Fils, et il fait des Eons, les attributs du Logos. La question a été largement étudiée avant Gögler par A. Orbe et Joseph Rius-Camps.²² Nous savons également qu’Origène, dans sa polémique avec Héracléon, combat l’opinion selon laquelle l’intermédiaire de la création du Logos (chez Héracléon le Demiurge-Créateur) est inférieur à Dieu. Gögler relève d’autres questions, qui sont elles aussi sujet à polémique entre Origène et Héracléon. Dans le domaine de l’exégèse, Origène reprend également des problèmes soulevés par les gnostiques, mais pour leur opposer sa propre pensée, avec le souci de rester fidèle à l’enseignement de l’Église.²³

G. Quispel. – De son côté G. Quispel, partant du *Traité Tripartite* du I codex de Nag Hammadi, dont il attribue la paternité au gnostique Héracléon²⁴, le disciple de Valentin, a essayé de montrer que de même qu’Héracléon a christianisé les opinions de Valentin. Origène a redressé les opinions d’Héracléon.²⁵ Selon Quispel, le système d’Héracléon n’est pas très éloigné de ce que sera la pensée d’Origène. Ainsi, le *Traité Tripartite*, rejette tout caractère sexuel dans les émanations au sein du Plérôme.²⁶ Héracléon tente de mettre en valeur le caractère personnel du Dieu Père/Fils (huiopater)²⁷ et connaît également une troisième hypostase en Dieu, l’Église (qui, évidemment, tient ici la place de l’Ésprit Saint).²⁸ En introduisant ainsi, à sa façon, une certaine „Trinité”, il est plus proche de la pensée d’Origène que des gnostiques comme Ptolémée, qui au lieu de triade, parle de tétrade.

De même l’idée de la chute des éons, présentée dans le *Traité Tripartite* valentinien, semble être plus proche de la pensée d’Origène. Dans ce traité une partie des éons s’éloigne de Dieu par libre choix.²⁹ Il en va de même avec l’enseignement sur pronoia (providence) et paidousis (pédagogie).

Dans le *Traité Tripartite providence et pédagogie*, ont la même signification que chez Origène, qui emploie aussi ces expressions. Dans l’oeuvre valentinienne, Dieu contrôle tout le processus, y compris la création de l’univers. Celui-ci commence à jouer un rôle éducatif pour l’homme tombé. Il en va de même avec la notion d’économie (*oikonomia*)³⁰. Les remarques intéressantes de Quispel concernant

²² A. Orbe, *La epinoia. Algunas preliminares historicos de la distincion „kat’epinoian”*, Romae 1955, p. 9–32; J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes*, Roma 1970, p. 95–102; 112–118; 161–163; 215–217.

²³ R. Gögler, *Histoire...*, p. 189.

²⁴ Cf. H. Ch. Puech, G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, „Vigiliae Christianae” 9 (1955), p. 65–102.

²⁵ G. Quispel, *Origen and the Valentinian Gnosis*, „Vigiliae Christianae” 1974, 28, p. 29–42.

²⁶ Cf. aussi A. Böhlig, *Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus, Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen*, éd. par Adolf M. Ritter, Göttingen 1979, p. 49–67; idem, *Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, The Rediscovery of Gnosticism II*, éd. par B. Layton, Leiden 1981, p. 639–640.

²⁷ Cf. *Traité Tripartite*, NHC I, p. 69,24–31 et 74,18 sqq.

²⁸ Cf. *Traité Tripartite*, NHC I, p. 58,22–59,38.

²⁹ Cf. *Traité Tripartite*, NHC I, p. 69,24–31; 74,18 sqq.

³⁰ Cf. W. Mysior, *Oikonomia w gnostyckim...*, p. 212.

certain détails du système du *Traité Tripartite* montrent de réelles ressemblances entre les valentiniens de l'enseignement d'Origène. Pourtant, l'attribution du *Traité Tripartite* à Héracléon n'est pas très sûre. Les ressemblances qui le rapprochent d'Origène sont au contraire, pour l'éditeur et le commentateur de cet ouvrage, Thomassen, un argument en faveur d'une influence d'Origène sur cet écrit d'inspiration valentinienne.³¹ Cela implique évidemment que cet ouvrage aurait été écrit après le *Peri Archon*, ce qui est peu probable. Le problème des liens de la pensée d'Origène avec le valentinianisme reste très complexe.

H. Strutwolf. – Il semble que le premier essai d'une nouvelle élaboration du système d'Origène avec prise en considération des textes de Nag Hammadi, soit celle de Holger Strutwolf³². Je voudrais en présenter ici brièvement quelques aspects. Strutwolf prend en considération l'ensemble des oeuvres valentiniennes, c'est-à-dire la *Prière de Saint Paul Apôtre*, l'*Évangile de vérité*, le *Traité sur la Résurrection* et le *Traité Tripartite* du I codex de Nag Hammadi, l'*Évangile de Philippe* du II codex, la *Première Apocalypse de Jacques* du V codex et *L'Exposé valentinien* du XI codex. Il connaît également, bien sûr, le dossier patristique.³³

La nouveauté dans les études de Strutwolf consiste dans le fait qu'il analyse toutes les sources originales des valentiniens connues à ce jour, et qu'il observe le processus du rapprochement de la gnose avec la théologie ecclésiastique, ici avec la théologie d'Origène. Il le fait à partir de certaines oeuvres gnostiques comme l'*Évangile de vérité* ou le *Traité Tripartite*. Se basant sur les thèmes, qu'ils estime connexes chez les gnostiques et chez Origène, il élabore une synthèse qui met en relation la création et la chute, la venue du Christ et le salut, la résurrection et l'apocatastase. Selon lui, l'analyse de ces thèmes permet de montrer une certaine parenté d'Origène par rapport à la pensée des valentiniens. Autrement dit, Strutwolf est convaincu que la pensée d'Origène, dans sa façon de raisonner comme dans son fond, et dans des détails comme le Plérôme, la chute, la création, l'envoi du Rédempteur, l'apocatastase, dépendent de ses rapports avec la gnose valentinienne. Origène a puisé chez eux non seulement les questions et les problèmes, mais également certains éléments de réponses. Ainsi, il rejette la notion ptoléméenne de „probolè” (émanation matérielle), et les spéculations qui y sont liées, mais sa théologie du Fils les a repris et transposés en ce qu'il appelle les „epinoiai” (attributs, dénominations). L'oeuvre de Strutwolf confirme dans la question des „epinoiai”, ici ce que nous avons déjà vu avec Orbe et Gögler.

Le monde spirituel chez Origène et le Plérôme dans le *Traité Tripartite* ont beaucoup de points communs. La conception origénienne de la chute cosmogonique correspond à ce qui, dans le système valentinien, concerne le mythe de la chute de Sophia. L'analyse des oeuvres valentiniennes montre elles aussi une tendance

³¹ E. Thomassen, L. Painchaud, *Traité Tripartite...*, p. 19.

³² H. Strutwolf, *Gnosis als System...*

³³ Ibidem, p. 21–23.

à fuir le mythe. Dans l'*Évangile de vérité*, le mythe de Sophia se trouve au second plan, il est présumé dans le texte, et non exposé explicitement.

Le Dieu créateur et rédempteur. – Origène évite la division dans l'être suprême entre Dieu et un Dieu Créateur. La division valentinienne entre un Dieu bon, considéré dans sa plénitude divine, et un Dieu juste qui agit sur le monde n'intervient chez Origène que comme une distinction sur le plan fonctionnel, économique. Elle correspond d'une part à l'activité de Dieu avant la chute, et d'autre part à l'activité du même Dieu après la chute. Pour Origène la chute est liée à la liberté des êtres intelligents. Ce dernier point a également une dimension polémique. La chute lui permet d'expliquer, face aux gnostiques, les différences qui existent entre les hommes sans mettre en cause la justice et la bonté de Dieu. Mais la question est plus subtile dans le *Traité Tripartite*: selon ce traité, une partie des éons a également fait un „choix”, et a donc déterminé de la sorte la suite de son destin. La doctrine d'Origène sur le libre arbitre reprend et modifie l'enseignement valentinien sur les natures tout en donnant une réponse à la question du pourquoi des différences entre les êtres rationnels.

La question de la nature. – En effet, la „nature” c'est-à-dire la „physis” est comprise par Origène en deux sens: d'une part, les êtres spirituels sont en principe de même nature (et en ce sens la nature est une), mais d'autre part les hommes en raison de la chute, ont acquis une prédisposition stable au péché, ce qui constitue une certaine deuxième nature (nature peut se dire alors au pluriel, un peu comme chez les valentiniens).³⁴

Origène attribue aux anges et aux démons non seulement une différenciation au titre de leurs libres décisions, et de ce fait, les uns restent définitivement anges, et les autres deviennent démons, ce qui rappelle les thèses valentiniennes sur „les natures”.

Mais ce que les valentiniens proclament sur les natures en disant qu'elles déterminent l'état des êtres, Origène, grâce à sa doctrine du libre arbitre, l'attribue à la nature qui possède la faculté de surmonter „le deuxième état de la nature” c'est-à-dire l'état de chute.³⁵

La question christologique. – En christologie on constate des parentés semblables. Dans le valentinianisme occidental surtout, – si l'on conserve cette division traditionnelle – apparaît une tendance à passer du docétisme à une certaine dualité dont témoigne une plus grande attention au corps humain du Christ Origène s'éloigne ici notablement de la théologie de la division proclamée auparavant par les valentiniens (division entre le Christ apte psychiquement à souffrir et le Christ rédempteur divin incapable de souffrir). Il enseigne l'existence d'un lien indivisible devenu naturel entre l'âme du Christ et le Logos.³⁶

³⁴ Ibidem, p. 260–263.

³⁵ Ibidem, p. 268.

³⁶ Ibidem, p. 303.

La question de l'eschatologie. – L'eschatologie Origène suit les idées valentiniennes sur la double résurrection des pneumatiques (la première par la gnose, et la seconde – à venir, en tant que libération du corps). Il reprend également l'idée d'une eschatologie par étapes. Pour lui, cependant la résurrection charnelle est seulement un passage sur la voie vers l'incorporité parfaite dans l'apocatastase. Ici l'idée origénienne de la „terre céleste” en tant que „Jérusalem céleste” diffère de la „ciel céleste” c'est-à-dire d'une place supérieure, semble bien correspondre à l'ogdoade et au Plérôme valentiniens.³⁷

* * *

Arrivé à la fin de mon exposé, je voudrais souligner trois points qui me paraissent particulièrement importants dans ce qui vient d'être évoqué:

1. La découverte des textes de Nag Hammadi ne disqualifient pas le témoignage des Pères de l'Église. Sur plusieurs points ils le confirmeraient plutôt, tout en nous ouvrant de nouvelles perspectives.

2. L'une des découvertes que j'ai eu la joie de faire en étudiant ces documents est cette tendance de certains gnostiques à se rapprocher de la Grande Église.

3. Dans ce contexte, les points de contact entre les gnostiques et les penseurs chrétiens comme Origène est frappante. La question pourrait se poser: y a-t-il eu influence? Dans quel sens a-t-elle fonctionné? Sans exclure tout à fait un tel jeu d'influences, une question se pose qui mériterait d'être approfondie. N'y a-t-il pas une source commune qui serait à l'arrière plan des deux mondes, celui des gnostiques, et celui d'Origène? Et, plus précisément, cet arrière fond commun ne serait-il pas tout un aspect de la tradition commune de l'Église, à laquelle gnostiques et chrétiens trouveraient leurs sources? Pour poser la question autrement, ne pourrait-on pas interroger les gnostiques en nous demandant s'ils ne sont pas les témoins indirects d'un héritage chrétien très ancien dont une part aurait été perdue par la suite, part d'héritage qui, il est vrai, aurait été en partie conservée par un Clément ou un Origène?

Ceci m'amène à la conclusion suivante: de même que Jean Daniélou nous a ouvert tout un champ de recherches en posant un regard positif sur ce qu'il appelle le Judéo-christianisme et son exégèse, ne faudrait-il pas entreprendre une lecture nouvelle des mouvements gnostiques chrétiens et de leur exégèse, pour y rechercher la trace du message des tout premiers temps? Pour ma part, je crois que ce travail mérite d'être entrepris. Il serait une bonne façon de faire participer l'étude du christianisme ancien à une meilleure écoute de la Parole de Dieu.

³⁷ Ibidem, p. 347 et sqq.

ORYGENES I GNOSTYCY. STAN BADAŃ

Streszczenie

Artykuł dotyczy związków teologii Orygenesusa i chrześcijańskich gnostyków, tak w zakresie podobieństw jak i różnic. Wiadomo, że Orygenesusa należał do polemistów antygnostyckich, ale jednocześnie w niektórych rozwiązaniach problemów teologicznych zbliżał się do poglądów chrześcijańskich gnostyków. Przedstawiono poglądy na to zagadnienie takich badaczy myśli Orygenesusa i gnostyków, jak H. Jonas, J. Danielou, R. Gögler, G. Quispel i H. Strutwolf. W zakresie tematyki teologicznej, w której myśl Orygenesusa mogła się spotkać z myślą gnostycką, wyróżnia się zagadnienie stwórcy i zbawcy, ujęcie „natury” (physis), zagadnienia chrystologiczne i eschatologiczne. Nowe teksty źródłowe, oryginalne utwory chrześcijańskich gnostyków z koptyjskiej biblioteki z Nag Hammadi umożliwiają na nowo przebadania tego zagadnienia. Chodzi o „Ewangelię prawdy”, „Ewangelię Filipa”, „Wypowiedź o zmartwychwstaniu”, a przede wszystkim o „Tractatus Tripartitus” z I kodeksu z Nag Hammadi. Wydawca tego tekstu, E. Thomassen, wyraźnie dopuszcza związki teologii Orygenesusa i gnostyków, i to w wymiarze wpływów Orygenesusa na poglądy chrześcijańskich gnostyków. Utwory chrześcijańskich gnostyków pozwalają także na badanie „niedokończonych” wątków teologicznych w pismach Orygenesusa i gnostyków, wątków, które zostały przerwane w kościelnej tradycji przez polemikę antygnostycką, która odrzucając en bloc wszystkie poglądy gnostyków, mogła także porzucić myśli, które mogły się okazać twórcze w teologii w ogóle. Podobnie jak stało się z teologią Orygenesusa, której ślady zaginęły nie tylko przez zniszczenie niektórych jego pism, ale także przez brak zrozumienia albo prymitywną polemikę z orygenizmem.