

**“Et l’homme tout entier devient dieu”:
La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélies sur
les Psaumes***

Pier Cesare Bori

IN MEMORIAM

Lorenzo Perrone

“ALMA MATER STUDIORUM” – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E ITALIANISTICA
lorenzo.perrone@unibo.it

Précis: L'article se propose de revisiter le thème de la déification chez Origène à la lumière de plusieurs perspectives: lexicque, références scripturaires, aspects exégétiques et théologiques. La doctrine origénienne se manifeste sous plusieurs facettes. La déification s'articule à l'intérieur d'un discours biblique et sotériologique. La divinisation de l'homme, engageant aussi son corps selon le modèle archétypique de Christ ressuscité, débouche finalement sur l'immortalité et l'incorruption retrouvées autant que sur la pleine acquisition de la condition de fils adoptifs de Dieu.

Mots-clés: déification, Origène, sotériologie, rédemption, glorification.

Astract: This paper reviews the topic deification according to Origen in lexicographical, scriptural references, exegetical and theological aspects. Origen's doctrine on deification is rich, has its place as part of a biblical and soteriological view. Includes also the body according to the risen Christ as archeypical model, leads in the end to immortality, incorruption and to the full condition of adopted children of God.

Key words: deification, Origen, sotierology, ransom, glorification.

* Exposé présenté en occasion du colloque «Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive» (EPHE Paris, 25-26 octobre 2013). Je remercie cordialement Alain Le Boulluc pour la patiente révision de mon texte français.

I. LE THÈME DE LA DÉIFICATION À LA CROISÉE DES DISCOURS THÉOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Quand on évoque la notion de ‘divinisation’ ou ‘déification’ dans l’histoire de la pensée chrétienne, généralement on pense d’abord à la théologie byzantine. Selon l’avis de nombreux spécialistes, c’est à elle que reviendraient les développements les plus importants sur ce thème de la ‘déification’ de l’homme, l’élaboration la plus célèbre étant celle offerte par Grégoire Palamas et les théologiens palamites¹. Toutefois, l’essor théologique qui se produisit à ce propos vers la fin de l’époque byzantine venait de loin, puisqu’il avait des racines assez anciennes, et non seulement dans les auteurs de la patristique grecque tardive, comme par exemple Maxime le Confesseur². On pourrait remonter bien plus en arrière dans le temps, mettant en lumière les présupposés pour le discours théologique sur la déification qui sont déjà ébauchés dans les Écritures mêmes, soit l’Ancien soit le Nouveau Testament, et prendre entre autres Paul comme témoin privilégié³. En plus, il faudrait réfléchir sur le fait que l’idée biblique de la destinée spirituelle de l’homme comme marquée par la vocation à ‘se rendre semblable’ à Dieu n’était pas du tout étrangère à la philosophie ancienne; en particulier, comme on le sait bien, la tradition platonicienne voyait dans l’ὁμοίωσις θεῶν l’accomplissement transcendant de l’homme, réalisant ainsi son ‘affinité’ (συγγένεια) constitutive avec la divinité⁴.

¹ Voir, par ex., J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, 1979². J’ai analysé cette perspective dans mon introduction à la traduction italienne: L. Perrone, «Teofania nell’uomo. Il messaggio della teologia bizantina secondo J. Meyendorff», dans J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppo storici e temi dottrinali*, tr. it. Casale Monferrato, 1984, p. xi-xxvii.

² Pour une vue d’ensemble, cf. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004. Voir aussi plus récemment D.V. Meconi, *The One Christ: St. Augustine’s Theology of Deification*, Washington/DC, 2013.

³ Selon la toute nouvelle analyse de M.D. Litwa, *We Are Being Transformed. Deification in Paul’s Soteriology*, Berlin–New York, 2012.

⁴ Voir dernièrement S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la ὁμοίωσις θεῶν nella filosofia di Platone*, Milano, 2006. Le texte principal de Platon est *Theaet.* 176b, cité par Origène, *Prin* III,6,1: *summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri deo*. Sur sa fortune patristique, cf. la monographie classique: H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῶν. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952. Concernant les multiples résonnances du motif de la ‘ressemblance’ à Dieu, voir *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity*. Proceedings of the Colloquium at Bologna

Ce tableau tout à fait sommaire, impliquant par ailleurs plusieurs approches du point de vue historique et doctrinal, nous invite à situer d’abord l’apport donné par Origène au discours sur la déification dans une tradition de pensée qui s’avère être si riche. Il s’agit sans doute d’une contribution décisive, bien qu’elle ait été contestée et en partie oubliée par la suite, en raison de sa condamnation pour hétérodoxie. Car l’Alexandrin aborde notre thème dans son horizon le plus vaste: premièrement, il l’énonce au niveau du langage, grâce à l’emploi d’une riche terminologie plus ou moins ‘technique’, qui anticipe largement les usages postérieurs. En deuxième lieu, il rassemble un dossier scripturaire très abondant, au sein duquel nous pouvons observer la présence d’éléments constants ainsi que des combinaisons différentes de textes. Enfin, il inscrit le motif de la déification, de façon explicite ou implicite, dans tout l’ensemble de son ‘système’ théologique, allant ainsi de la doctrine de la préexistence jusqu’à celle de l’apocatastase. Cela le pousse par conséquent à lui attribuer un relief structurel, quoiqu’il refaçonne ses énoncés à plusieurs égards et les représente, pour ainsi dire, sous des vêtements divers⁵. Nous aurons la chance de le constater non seulement à travers l’analyse des écrits d’Origène déjà connus, mais spécialement à la lumière du nouveau corpus des 29 Homélies sur les Psaumes découvert récemment à Munich par Marina Molin Pradel⁶. Comme nous le verrons bientôt, ces sermons confirment abondamment la perspective

and Rossena (July 2009) in Honour of Pier Cesare Bori, ed. by A. Melloni and R. Saccenti, Berlin, 2010.

5. P. Martens, Art. «Divinization», in *The Westminster Handbook to Origen*, ed. by J.A. McGuckin, Louisville–London, 2004, 91-93 souligne à juste titre la portée structurelle du motif de la ‘déification’ chez Origène. L’ouvrage classique sur notre thème reste J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, 1970.
6. Sur cette découverte exceptionnelle je me permets de renvoyer aux contributions parues jusqu’à présent ou en cours de parution: M. Molin Pradel, «Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il *Cod. graec. 314*», *Adamantius*, 18, 2012, p. 16-40; L. Perrone, «Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui salmi nel *Codex Monacensis Graecus 314*», *Adamantius*, 18, 2012, p. 41-58; «Rediscovering Origen Today: First Impressions of the Newly Discovered Collection of Homilies on the Psalms», in *Studia Patristica* LVI/4, ed. by M. Vincent, Leuven, 2013, p. 103-122; «*Origenes rediit*»: La découverte des homélies sur les Psaumes dans le *Cod. Gr. 314* de Munich», *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, 59, 2013, p. 55-93.

que nous venons d'évoquer, tout en conférant au thème origénien de la déification une intensité remarquable.

II. LE LANGAGE ORIGÉNIEN DE LA 'DÉIFICATION': QUELQUES APERÇUS TERMINOLOGIQUES

Ayant conscience de la complexité de notre thème, il est peut-être utile de l'introduire par quelques aperçus à propos de la terminologie. Comme on l'aura remarqué, nous avons fait recours alternativement aux termes 'divinisation' ou 'déification', sans les distinguer autrement. Notre emploi laisse donc deviner un usage synonymique, ce qui est légitime, au moins sous certains points de vue, mais demande quand même des précisions. Si nous regardons de près le vocabulaire d'Origène, nous y retrouvons des expressions qui formulent l'idée de la 'déification' sans la lier cependant à des termes techniques trop étroits, comme il arrive souvent chez lui. L'Alexandrin se sert de préférence de la forme passive du verbe θεοποιέω, tout en l'utilisant aussi (surtout à l'actif) avec une signification négative, lorsqu'il s'agit de dénoncer les faux dieux du paganisme ou de rejeter la création de nouvelles idoles ou même d'appliquer par une exégèse allégorique aux hérétiques la 'divinisation' que les Samaritains sont censés faire du Mont Garizim⁷. Ces mêmes hérétiques, selon la complexe allégorie

⁷ La forme active de θεοποιέω est attestée par *Hier* V,2, où Origène critique la divinisation des réalités matérielles, en premier lieu l'idole de l'argent: οὐδένα γὰρ θεὸν ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, οὐ τὴν κοιλίαν ὡς οἱ γαστρίμαργοι, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία (Phil 3,19)· οὐ τὸ ἀργύριον ὡς οἱ φιλάργυροι, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρία (Col 3,5), οὐδὲ ἄλλο τι ἐκθεοῦμεν καὶ θεοποιοῦμεν, ὧν οἱ πολλοὶ θεοποιοῦσι. Voir aussi *Hier* VII,3, toujours à propos de la 'déification' de l'argent: πᾶς θεοποιῶν τι δουλεύει θεοῖς ἄλλοτρίοις... ὁ τιμῶν τὸ ἀργύριον καὶ θαυμάζων τὸν πλοῦτον καὶ νομίζων ἀγαθὸν αὐτὸν εἶναι καὶ ἀποδεχόμενος τοὺς πλουσίους ὡς θεούς, τοὺς δε πένητας ὡς μὴ ἔχοντας τὸν θεὸν αὐτῶν ἐξουθενῶν, οὗτος θεοποιεῖ τὸ ἀργύριον. Ἐάν τις ἐν τῇ γῆ τοῦ θεοῦ, τῇ ἐκκλησίᾳ, τυγχάνων προσκνήση θεοῖς ἄλλοτρίοις θεοποιῶν τὰ μὴ θεοποιεῖσθαι ἄξια, ἐκβληθήσεται εἰς γῆν ἄλλοτρίαν. En *FrEz* (PG 13, 769,36) l'Alexandrin aborde par là une polémique antiastrologique: Οὗτοι δὲ εἰσὶν ἀστρολόγοι τὴν εἰμαρμένην λέγοντες, καὶ ὅλως τοῖς αἰσθητοῖς προσηλωμένοι, καὶ ἐν αὐτοῖς διαπονούμενοι, θεοποιοῦντες αὐτά. Quant à la critique adressée aux Samaritains, voir l'interprétation allégorique donnée en *Clo* XIII,13,81: Ἄλλ' ἐπεὶ Ἰουδαῖοι μὲν... εἰκόνες εἰσὶν τῶν τοῦς ὑγιαίνοντας φρονούντων λόγους, Σαμαρεῖς δὲ τῶν ἑτεροδόξων, ἀκολούθως τὸ μὲν Γαριζεῖν θεοποιοῦσιν οἱ Σαμαρεῖς. Enfin, EM 7 explique la défense de jurer 'par le ciel' ou 'par la terre' donnée par Jésus

de la loi du lévirat donnée par Origène dans le 17^{ème} Livre du *Commentaire sur Matthieu*, se refusent d’être divinisés’ en apportant des fruits⁸. Au sens positif comme ici, la forme passive de θεοποιέω – quoique par un emploi bien plus restreint par rapport à sa prédominante qualification négative⁹ – caractérise le processus de la ‘déification’ dans plusieurs passages des ouvrages d’Origène, dont les plus importants se trouvent dans le *Commentaire sur Jean* et le *Traité sur la prière*.

Considérant d’abord les occurrences de nature plus générique, nous en signalons une dans l’*Exhortation au martyr* à propos des martyrs macchabéens, persécutés par “l’Adversaire de Dieu qui poursuit ceux qui ont été divinisés par le Logos”. Ce passage laisse pressentir la divinisation comme un processus en acte dans celui qui s’achemine sur la voie de la sainteté ou de la perfection avec le soutien du Logos¹⁰. Une énonciation semblable d’ordre général, mais plus circonstanciée et plus décisive à propos de la dynamique trinitaire de ce processus, revient dans le 2^{ème} Livre du *Commentaire sur Jean*. Il s’agit du lieu célèbre autant que controversé, où Origène distingue le Père en tant que ὁ θεός, Dieu au sens propre, du Logos comme θεός sans l’article, c’est-à-dire comme participant à titre suréminent de la divinité du Père (en tant que premier des êtres ‘divinisés’ – θεοποιούμενον – par lui) et agissant par ailleurs comme son ministre pour la déification des êtres inférieurs, eux aussi à regarder comme des ‘dieux’ (θεοί) grâce à l’action divinisatrice du Lo-

comme prohibition de ‘diviniser’ les éléments terrestres: εἴπερ γὰρ ὁ ὀμνὺς οὐρανὸν παρανομεῖ τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ ὀμνὺς γῆν ἀσεβεῖ τὸ λεγόμενον ὑποπόδιον τῶν ποδῶν τοῦ θεοῦ (Mt 5,35) θεοποιῶν.

⁸. *CMt* XVII,12: ἐμπύει δὲ καὶ εἰς τὸ πρόσωπον (Dt 25,9) τοῦ τοιοῦτου ἢ γυνῆ καὶ ὀνειδίξει ὡς ἀνθρώπῳ αὐτῷ, καὶ οὐ βουληθέντι θεοποιηθῆναι ἐκ τοῦ καρποφορῆσαι.

⁹. L’emploi négatif du passif de θεοποιέω figure dans *CMt* XI,12, où l’on retrouve à nouveau une allusion à Phil 3,19: Εἰ δὲ χρηὶ ὑπογράψαι τὰ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἀκάθαρτα βρώματα, φήσομεν ὅτι τοιαῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ πλεονεξίας πεπορισμένα καὶ ἀπὸ αἰσχροκερδείας περιγεγεννημένα καὶ ἀπὸ φιληδονίας λαμβανόμενα καὶ ἀπὸ τοῦ θεοποιεῖσθαι τιμωμένην τὴν γαστέρα (Phil 3,19), ὅτε αὐτὴ καὶ αἰ κατ’ αὐτὴν ὀρέξεις καὶ μὴ ὁ λόγος ἄρχη τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Voir aussi *CMt* XI,14, où la ‘déification’ concerne le ‘dieu de ce monde’ (2 Cor 4,4): ὡς μὴ πιστεύοντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκούντες τῇ ἀδικίᾳ (2 Th 2,12) π τοῦ θεοποιηθέντος ἀπὸ τῶν υἱῶν τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ διὰ τοῦτο λεγομένου παρὰ τῷ Παύλῳ θεοῦ τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Cor 4,4).

¹⁰. *EM* 25: Θεομάχος (Act 5,39) γὰρ ὁ τοῖς ἀπὸ τοῦ λόγου θεοποιηθεῖσι μαχόμενος.

gos¹¹. Ce texte fondamental, dont nous allons nous occuper à nouveau par la suite, énonce le thème de la déification, non seulement en dessinant acteurs et facteurs de ce processus, mais il l'articule aussi par le biais du motif de la 'participation' (μετοχή) en Dieu. Par là nous sommes renvoyés à un horizon linguistique et conceptuel plus vaste que la terminologie de la 'déification' tout court, puisque l'idée de μετοχή établit la relation ontologique entre l'être absolu de Dieu et les êtres dépendants de lui, quoique cette dépendance puisse se donner de façon diversifiée¹².

Revenons à θεοποιεῖσθαι. Dans le 32^{ème} Livre du *Commentaire sur Jean* l'Alexandrin réfléchit sur la notion de 'gloire de Dieu', en commentant Jn 13,31-32 ("Quand il fut sorti, Jésus dit: 'Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui. Si Dieu a été glorifié en lui, Dieu aussi le glorifiera en lui-même et il le glorifiera bientôt"). Il ne s'agit pas en premier lieu, pour l'exégète, de la 'gloire' comme l'entendent les philosophes, c'est-à-dire en tant que "louange de la part de beaucoup". Il s'efforce donc de l'éclairer en recourant à des passages scripturaires tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et considérés tous, du point de vue littéral (ὅσον μὲν κατὰ τὸ σωματικόν), comme des épiphanies divines: d'abord, pour les textes vétéro-testamentaires, en rapport à la gloire divine qui remplit la Tente du Témoignage selon le récit de l'*Exode* (Ex 40,34-35) ou la maison du Seigneur dans le 3^{ème}

¹¹. *Clo* II,2,17: Λεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ· ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν (Jn 17,3)· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκεῖνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ ὁ θεὸς ἀλλὰ 'θεὸς' κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col 1,15), ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστὶ τιμιώτερος, τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς - ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι κατὰ τὸ λεγόμενον· Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν (Sal 49,1) - διακονήσας τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρυσά<μενος> εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς, ἀφθόνως κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς. Sur les implications doctrinales de ce passage, cf. dernièrement C. Bruns, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, Münster, 2013, spécialement p. 275-277.

¹². Cf. D. Balas, «The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition», in *Origeniana*. Premier colloque international des études origéniennes, dir. par H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps, Bari, 1975, p. 257-275. Sur les prémisses philosophiques et les développements patristiques, voir maintenant T.T. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford 2012. Par ailleurs, il ne traite que marginalement la pensée d'Origène.

Livre des Règles (3 Rg 8,10-11), ou encore celle qui resplendissait sur le visage de Moïse au moment où il descendait du Sinaï après sa conversation avec Dieu (Ex 34, 29-30). Ensuite, passant au Nouveau Testament, il rappelle la gloire du Christ dans l’épisode de la Transfiguration (Lc 9,29-31), ainsi que la reprise du récit de la gloire de Moïse au Sinaï que fait Paul dans la *2ème Épître au Corinthiens* (2 Cor 3,18). C’est ce dernier passage qui attire spécifiquement le motif de la déification: par une interprétation anagogique (ὄσον δὲ κατὰ τὴν ἀναγωγὴν), Moïse vient à symboliser l’ascension vers Dieu de l’intellect purifié de ses attaches aux réalités sensibles pour s’adonner à la contemplation de Dieu; or, cette contemplation apporte à l’intellect la ‘déification’¹³.

Les deux passages contenus dans le *Perì euchês* relient à leur tour notre thème au discours des ‘nourritures spirituelles’, qui conjointement à l’idée de la ‘participation’ nous aide à mieux comprendre les modalités de la ‘divinisation’ de l’homme envisagée par Origène. L’agent du processus est toujours identifié dans le Logos (ce qui pose évidemment encore une fois le problème du rôle du Saint Esprit, par ailleurs reconnu clairement par l’Alexandrin dans le *Perì archôn* comme le principe de la sanctification). Résumant l’explication qu’il a donnée des deux premières demandes du Notre Père, Origène exhorte à prier “sans cesse” (1 Th 5,17) dans une disposition d’esprit “déifiée par le Logos”, en vue de parvenir au moment où “Dieu sera tout en tous” (1 Cor 15,28)¹⁴. Ensuite, au terme du commentaire consacré au “pain supersubstantiel”

¹³. *Clo XXXII*,27,338-339: ὄσον δὲ κατὰ τὴν ἀναγωγὴν τὰ περὶ θεοῦ ἀκριβῶς γνωσκόμενα καὶ τῷ ἐπιτηδεῖω δι’ ὑπερβολὴν καθαρότητος νῶ θεωρούμενα δόξα ἂν λέγοιτο εἶναι θεοῦ ὀφθεῖσα· ἐπεὶ ὁ κεκαθαρμένος καὶ ὑπερναβάς πάντα ὑλικά νοῦς, ἵνα ἀκριβῶς τὴν θεωρίαν τοῦ θεοῦ, ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται. Λεκτέον τοιοῦτον εἶναι τὸ δεδοξάσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ θεωρήσαντος τὸν θεὸν καὶ ὁμιλήσαντος αὐτῷ καὶ συνδιατρίψαντος τοιαύτη θέα, ὡς τοῦτο εἶναι τροπικῶς τὸ δεδοξασμένον πρόσωπον Μωϋσέως, θεοποιηθέντος αὐτῷ τοῦ νοῦ. Sur ce passage voir H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 232ss. Quant à l’interprétation origénienne de 2 Cor 3,18, cf. Id., *Origène et la “connaissance mystique”*, Paris, 1961, p. 118.

¹⁴. *Orat XXV*,2: Τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης ἀδιαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον, ὅτι ὁ Χριστός, πάντων αὐτῷ τῶν ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι (1 Cor 15,28). Διὰ τοῦτο ἀδιαλείπτως (1 Th 5,17) προσευχόμενοι μετὰ διαθέσεως τῷ λόγῳ θεοποιουμένης λέγωμεν τῷ ἐν οὐρανοῖς πατρὶ ἡμῶν· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου (Mt 6,9-10; Lc 11,2).

dans la quatrième demande de la Prière du Seigneur, adoptant à nouveau un mode exhortatif, il souligne la nécessité de prier pour être nourri par ce ‘pain’, qui est Dieu, le Logos ‘dans le principe’ et ‘auprès de Dieu’ (Jn 1,1) afin d’être déifié par lui¹⁵.

À notre dossier terminologique, établi jusqu’ici à la lumière des écrits déjà connus d’Origène, il faut maintenant ajouter l’apport des *Homélies sur les Psaumes* dans le *Codex Graecus* 314 de Munich. Elles confirment le tableau que nous venons d’illustrer, y apportant d’autre part l’unique emploi positif de θεοποιέω à l’actif. Les occurrences terminologiques se repèrent toutes dans l’*Homélie sur le Psaume 81*, consacrée spécifiquement à notre thème. Elle enrichit le discours origénien sur la déification – comme nous le reverrons tout à l’heure – par rapport non plus aux agents et facteurs, mais plutôt à son objet. Ceux-ci ne se limitent pas à l’‘intellect’ (νοῦς), ainsi qu’on l’a vu précédemment, mais ils incluent l’homme dans toutes ses composantes, conformément à l’anthropologie tripartite de l’Alexandrin. À ce propos, il remarque que le fait de ‘diviniser’ l’‘esprit’ (πνεῦμα) ne nous surprend pas, étant donné l’affinité de l’homme avec Dieu, dont le siège premier et plus approprié demeure précisément dans l’‘esprit’ de l’homme. Plus surprenant est sans doute, au dire d’Origène, le fait que l’‘âme’ (ψυχή) soit elle aussi ‘déifiée’, étant donné qu’elle constitue le lieu instable du libre arbitre, mais ce qui nous surprend plus que tout autre chose est la ‘déification’ du corps¹⁶. Le sujet sous-entendu de cet emploi à l’actif, celui qui agit en conférant la ‘divinisation’ (ἐθεοποίησε) à l’homme tout entier, est même à cet endroit Dieu le Verbe, comme on peut le dégager du contexte proche.

Si le texte de l’*Homélie sur le Psaume 81* se distingue – au niveau de l’énonciation terminologique – par une formulation bien plus immé-

¹⁵. *Orat* XXVII, 13: Τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων καὶ τοσαύτης διαφορᾶς βρωμάτων οὔσης, εἷς παρὰ πάντας τοὺς εἰρημένους ἐστὶν ὁ ἐπιούσιος ἄρτος, περὶ οὗ εὐχέσθαι δεῖ, ἵνα ἐκείνου ἀξιοθῶμεν καὶ τρεφόμενοι τῷ ἐν ἀρχῇ πρὸς θεὸν θεῶ λόγῳ θεοποιηθῶμεν.

¹⁶. *H81Ps* 1 (ff. 361v-362r): Καὶ οὐ θαῦμα μὲν εἰ τὸ ἐν ἡμῖν πνεῦμα ἐθεοποίησεν, συγγένειαν ἔχον πρὸς θεόν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄφθαρτον πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι· θαῦμα δὲ τὸ τὴν ψυχὴν τεθεοποιεῖσθαι, ἵνα μηκέτι ἀμαρτάνῃ, μηκέτι ἀποθνήσκουσα· ψυχὴ γὰρ ἢ ἀμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται (Ez 18,4). Τὸ δὲ τούτων πάντων θαυμασιώτερον, ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἐθεοποίησεν, ἵνα μηκέτι σὰρξ καὶ αἷμα ᾖ, ἀλλὰ γένηται σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης (Phil 3,21) Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ θεοποιηθὲν ἀναληφθῆ ἐν δόξῃ εἰς οὐρανόν.

diatē et concrète que les autres données de vocabulaire, nous en retrouvons une autre semblable dans le *2ème Homélie sur le Psaume 76*. En effet, Origène y évoque les patriarches Abraham, Jacob et Isaac en les appelant chacun ‘dieu’ (θεός), en raison de leur association au nom divin en Ex 3,6. Comme l’indique ce passage scripturaire, ils sont des ‘dieux’ en raison de leur participation (μετοχή) à la divinité de Dieu¹⁷. Nous nous retrouvons donc face à des personnages bibliques, qu’Origène n’hésite pas à regarder comme des ‘dieux’. Évidemment, ils n’ont pas l’exclusivité d’une telle appellation, comme le montre la suite de l’homélie. Elle reprend en pratique les idées du 2ème Livre du *Commentaire sur Jean* (Clo II,2,17): l’Alexandrin, après avoir rappelé le Logos en tant que ‘Dieu’ (θεός), observe que si on doit considérer les ‘justes’ des ‘dieux’, à plus forte raison faut-il le dire à propos des ‘anges’. Nous reviendrons bientôt sur ce point dans l’analyse des lieux scripturaire qui soutiennent le discours origénien sur la déification.

Pour compléter le relevé lexical autour de θεοποιέω, il faut enfin considérer le terme θεοποιός, “qui fait dieu”. Attesté jusqu’à présent dans un fragment sur *Ézéchiél*, il revient maintenant aussi dans l’*Homélie sur le Psaume 81*. Comme le suggère sa signification immédiate, le mot exprime l’agent ou le facteur de ‘divinisation’. Dans les deux passages, il ne peut donc que viser l’action du Logos ‘divinisateur’, le fragment sur *Ézéchiél* étant en ce sens plus spécifique. Il concerne, en effet, la vocation prophétique d’Ézéchiél, qui par effet de l’inspiration a lui aussi titre – quoique de façon implicite grâce à la citation de Ps 81,6 – à être rangé, dirions-nous, parmi les ‘dieux’. Surtout, comme le précise notre passage, le Verbe qui se donne à *Ézéchiél* est Dieu en tant que Logos “qui fait dieu” (θεοποιός)¹⁸. Ce passage s’avère un concentré

¹⁷. H76Ps II,5 (ff. 191r): Μέγας γὰρ θεὸς - εἰ δεῖ οὕτως τολμήσαντα εἰπεῖν - Ἀβραάμ, μέγας θεὸς Ἰσαάκ, μέγας θεὸς Ἰακώβ, καὶ διὰ τοῦτο ἐθεοποιήθησαν ἐκεῖνοι, ἐπειδὴ περ συνῆψεν ὁ θεὸς τὸ ἑαυτοῦ ὄνομα, τὸ θεός, τῷ ἐκείνων ὀνόματι λέγων· ἐγὼ θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαάκ καὶ θεὸς Ἰακώβ (Ex 3,6). Ἄπαξ δὲ εἰπὼν· ἐγὼ θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαάκ καὶ θεὸς Ἰακώβ, ἐχαρίσατο καὶ τῷ Ἀβραάμ «τὸ θεὸν εἶναι», ἐπειδὴ περ μετοχὴ αὐτῷ γίνεται ἀπὸ τῆς θεότητος τοῦ θεοῦ. Κἂν ἐπὶ τὸν σωτήρα δὲ ἔλθῃς καὶ θεὸν τοῦτον ὁμολογήσῃς - ἔστι γὰρ θεός, ἐπεὶ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ θεὸς ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Jn 1,1) -, μὴ ὀκνεῖ λέγειν ὅτι πολλοὶ μὲν δίκαιοι θεοὶ εἰσιν· εἰ δὲ οἱ δίκαιοι οἱ ἐσόμενοι ἰσάγγελοι (Mt 22,30; Lc 20,36), πολλῶ πλέον ἄγγελοι.

¹⁸. FrEz (PG 13, 769): Καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ἰεζεκιήλ (Ez 1,3). Λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ (Jn 1,1), θεοῦ Λόγος. Ἐγὼ εἶπον· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες

scripturaire, du fait qu'il réunit par un dossier essentiel quelques-uns des *testimonia* les plus classiques pour la réflexion d'Origène. Sur un fondement analogue, l'*Homélie sur le Psaume 81* généralise l'énoncé des *Selecta in Ezechielem*, en soutenant d'abord le principe selon lequel, quand le Verbe vient à l'âme, il la divinise. Par conséquent, l'action du Logos pour déifier les trois composantes de l'homme suivant l'argumentation que nous avons retracée auparavant –, opère en lui comme un 'levain' incomparable¹⁹.

Les autres supports lexicaux du langage de la déification ne modifient pas substantiellement nos résultats. Il faut néanmoins les mentionner eux-aussi, car Origène s'en sert de façon complémentaire, en l'occurrence à côté des formes avec θεοποίηω. Il s'agit des verbes: ἀποθεόω, ἐκθεόω et ἐκθειάζω. L'emploi d' ἐκθεόω et ἐκθειάζω est toujours à l'actif et pour la plupart au sens négatif, c'est-à-dire pour stigmatiser les formes inacceptables de 'divinisation': par exemple, dans la 2^{ème} *Homélie sur le Psaume 80* Origène utilise ἐκθειάζω pour dénoncer l'idole qu'on se fait de l'argent²⁰. Il recourt en ce même sens au verbe ἐκθεόω, comme nous le voyons dans la 5^{ème} *Homélie sur Jérémie* (en liaison même ici avec Col 3,5)²¹. D'autre part l'Alexandrin, dans le 10^{ème} Livre du *Commentaire sur Jean*, admet un usage positif d'ἐκθειάζω pour indiquer la dévotion au Temple de Jérusalem de la part des Juifs ainsi que de Jésus et ses disciples, en tant que lieu 'divinisé' à la suite du culte rendu à Dieu²².

(Ps 81,6). Τὸ Πνεῦμα λέγει θεοὺς πρὸς οὓς ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (Jn 10,35), ὁ θεὸς Λόγος· οὗτος γὰρ θεοποιός ἐστι.

- ¹⁹. *H81Ps* 1 (f. 361r): Θεὸς λόγος, ἐὰν γένηται ἐν ψυχῇ, θεὸν ποιεῖ τὴν παραδεξαμένην ψυχὴν. Εἰ γὰρ μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ (1 Cor 5,6), τί λεκτέον οὐ περὶ μικρᾶς καὶ εὐτελοῦς ζύμης τοῦ λόγου ἀλλὰ θεοποιοῦ ἢ ὅτι αὕτη, γενομένη ἐν τῇ ψυχῇ, ὅλον τὸ φύραμα τοῦ ἀνθρώπου ζυμοῖ εἰς θεότητα καὶ γίνεται ὅλος ἄνθρωπος θεός.
- ²⁰. *H80Ps* II,3 (f. 349r): Ὅταν γὰρ ἐκθειάσωσι καὶ ἐπάρωσιν ὡς θεὸν τὸ ἀργύριον, ἔστιν ἐν αὐτοῖς δαιμόνιον τὸ τῆς εἰδωλολατρίας· διὸ περ ἡ πλεονεξία παρὰ τῷ Παύλῳ εἰδωλολατρία ὀνομάζεται (Col 3,5). Voir l'usage correspondant dans *Hier* VII,3: Ἐκθειάζεις τὰ βρώματα καὶ τὰ πόματα; Θεὸς σου ἐστὶν ἡ κοιλία (Phil 3,19). Τιμᾶς τὸ ἀργύριον ὡς μέγα ἀγαθὸν καὶ τὸν πλοῦτον τὸν κάτω; Θεὸς σου ἐστὶν ὁ Μαμωνᾶς καὶ κύριος.
- ²¹. *Hier* V,2: οὐ τὸ ἀργύριον ὡς οἱ φιλάργυροι, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρία (Col 3,5), οὐδὲ ἄλλο τι ἐκθεοῦμεν.
- ²². *Clo* X,34,218: Ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ὥραίας πύλης ἐκεῖσε προσεύξασθαι ὡς εἰς οἶκον προσευχῆς προσέρχονται, οὐκ ἂν τοῦτο ποιήσαντες, εἰ μὴ τὸν αὐτὸν ἦδεσαν θεὸν τῷ ὑπὸ τῶν ἐκθειάζόντων τὸν ναὸν ἐκεῖνον προσκυνουμένῳ.

Ni ἐκθεόω ni ἐκθειάζω ne contribuent donc à articuler plus positivement le discours de la déification, mais Origène n’éprouve aucun embarras à exploiter un verbe comme ἀποθεόω, plus directement lié aux expressions de la ‘divinisation’ dans le monde religieux gréco-romain, en particulier sous le terme ἀποθεώσις. Évidemment, il n’ignore pas sa signification péjorative, qu’il évoque une fois dans le *Contre Celse*²³, mais il privilégie l’emploi positif du verbe, afin de décrire le processus de divinisation en relation à la conduite morale de l’individu. À ce propos nous constatons une convergence entre le 16ème Livre du *Commentaire sur Matthieu* et l’*Homélie sur le Psaume 81*, favorisée par la référence dans les deux cas à Ps 81,6-7. Si le sermon souligne le fait qu’en “faisant mourir les œuvres du corps” (Rm 8,13), nous “sommés déifiés” (ἀπεθεώθημεν)²⁴, le passage du *Commentaire sur Matthieu* insiste sur l’unique chance que Dieu donne à chacun par son appel à la béatitude. Cependant les hommes n’en veulent pas et choisissent au contraire de ne pas “être déifiés” (ἀποθεωθῆναι) en devenant les “fils du Très haut”²⁵. Ce qui ressort déjà en partie de ces deux emplois d’ἀποθεόω, devient plus perceptible dans un fragment caténal sur Luc attribué à Origène: en effet, l’‘apothéose’ envisagée se présente ici de manière encore plus explicite comme le résultat des efforts menés en vue de parvenir à la perfection spirituelle: à ceux donc qui “se sont déifiés”, Dieu va se manifester “comme il est”, “Dieu” pour des “dieux”²⁶.

Pour conclure ces brefs aperçus, il faut observer que ne sont pas attestés chez Origène les deux substantifs employés par les Pères pour indiquer la ‘déification’: ni θεώσις (ou θείωσις), qui est de loin le mot le

²³. *CC* IV,59: Τὸ τοιοῦτόν γε πεποιήκε τολμησαί τινας ἀποθεῶσαι μὲν τὰ τῶν διαφερόντων σώματα ὡς δεξάμενα ψυχὴν σπουδαίαν, ἀπορρίψαι δὲ ἢ ἀτιμάσαι τὰ τῶν φαυλοτάτων.

²⁴. *H81Ps* 1 (f. 361r): Ὅταν γὰρ αἱ πράξεις τοῦ σώματος θανατοθῶσιν (Rm 8,13), ὡς μηκέτι εἶναι πράξεις σώματος ἐν ἡμῖν, τότε ἀπεθεώθημεν.

²⁵. *CMt* XVI,29: Βούλεται γὰρ εἶναι κρείττονα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸν προσιόντα τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς καὶ ἀπαιτεῖ αὐτὸν παράδοξα καί, ἴν’ οὕτως ὀνομάσω, θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀνθρώπου ἔργα. Διὸ καὶ πᾶσι λέγει οὕς καλεῖ ἐπὶ τὴν μακαριότητα· ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ τοῦ ὑψίστου πάντες (Ps 81,6), μεμφομένοις δὲ τοῖς μὴ βουλομένοις ἀποθεωθῆναι καὶ υἱοῖς ὑψίστου γενέσθαι λέγει· ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε (Ps 81,7).

²⁶ *FrLc* 14,20 (PG 17, 365): Παρ’ ἡμῖν μὲν οὖν τοῖς ἀνθρώποις ἀνθρώπων ὁμοιωθή· παρὰ δὲ τοῖς ἑαυτοὺς ἀποθεώσασιν Θεῶ· ὁ θεὸς γὰρ ἐστι, φησίν, ἐν συναγωγῇ θεῶν (Ps 81,1).

plus courant, ni θεοποίησις, qu'introduira Athanase d'Alexandrie, sans lui assurer par ailleurs une destinée durable à la différence du premier terme.

III. LE DOSSIER SCRIPTURAIRE À L'APPUI DE LA DÉIFICATION: ENJEUX EXÉGÉTIQUES ET DOCTRINAUX

La recherche terminologique que nous venons de mener reflète seulement en partie la richesse du discours origénien sur la déification. Il faudrait sans doute l'élargir à d'autres vocables, mais pour l'économie de cette contribution il est préférable de passer désormais à l'analyse du dossier scripturaire. Ceci nous permettra de pénétrer plus à fond dans l'élaboration de notre thème chez l'Alexandrin et d'en montrer la retombée plus vaste, car chaque articulation de sa pensée est toujours nourrie par l'aliment des Écritures. Or les passages ne manquent pas qui introduisent la perspective de la déification. Par le biais des occurrences scripturaires nous verrons alors se dessiner plus clairement l'agenda théologique qu'Origène construit autour de notre thème. Même ici il faut par ailleurs sélectionner les lieux dans la masse de données. Souvent ils résultent du vis-à-vis de l'exégète avec le texte à commenter, mais en général ils laissent entrevoir une grille de références plus ou moins constantes. Autour de cette constellation prioritaire nous relevons la présence de citations plus occasionnelles, mais qui d'autre part témoignent la possibilité de nouveaux développements.

Parmi ces présences occasionnelles, nous observons l'emploi d'Ex 15,11 ("Qui est semblable à toi parmi les dieux, Seigneur?"), associé à Ps 81,1 et 6 dans la *6ème Homélie sur l'Exode*: puisque la Bible parle parfois de 'dieux' au pluriel et les met en relation avec Dieu, Origène s'efforce, ici comme ailleurs, de préciser qu'il s'agit non des idoles ou des divinités du paganisme, mais bien de ceux que l'Écriture appelle 'dieux' (Ps 81,1 et 6), et qui sont tels "par grâce et participation" selon le texte latin de Rufin (*per gratiam et participationem*)²⁷. Ce binôme offre alors la clef pour expliquer, d'un côté, le fait que le texte sacré mentionne des

²⁷. *HEx VI,5: Quod dicit: quis similis tibi in diis (Ex 15,11), non simulacris gentium comparat Deum nec daemonibus, qui sibi falso deorum nomen adsciscunt, sed deus illos dicit, qui per gratiam et participationem Dei dii appellantur. De quibus et alibi Scriptura dicit: Ego dixi: dii estis (Ps 81,6), et iterum: Deus stetit in congregatione deorum (Ps 81,1).*

‘dieux’ et pour inculquer, de l’autre côté, la différence entre la divinité *par grâce* et la divinité *par nature*. Nous y dégageons à nouveau le thème de la ‘ressemblance’ à Dieu, qui – comme on l’a dit au début – reformule le thème de la déification en le situant dans la perspective de l’‘image de Dieu’ dans l’homme. Dans ce cas, le renvoi à 1 Jn 3,2 (“Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n’a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu’il est”) – un texte crucial du Nouveau Testament pour le motif de ὁμοίωσις θεῶν, souvent évoqué à ce propos par l’Alexandrin – vient renforcer la distinction entre nature et grâce et conséquemment la différence des ‘dieux’ par rapport à Dieu²⁸. Ainsi, la ‘ressemblance’ de l’homme avec lui, aboutissement final de son ‘imitation de Dieu’ – comme le rappelle entre autres le petit traité “Sur la fin” du *Peri archôn* (III,6,1)²⁹ – ne comporte pas la suppression de la distinction de nature.

Nous pouvons rapprocher d’Ex 15,11, par exemple, les passages de Ps 76,14 (“Quel dieu est grand comme notre Dieu?”) ou de Ps 95,5 (“Tous les dieux des nations sont des démons”). Il s’agit de textes semblables, car ils tracent également la différenciation par rapport aux faux dieux du paganisme, tandis qu’ils rappellent par contraste les ‘dieux’ dont il est permis de parler à juste titre dans les Écritures. Face à de tels textes, selon la *2ème Homélie sur le Psaume 76*, il faut s’interroger sur les

²⁸. HEx VI,5: *Sed hi quamvis capaces sint Dei et hoc nomine donari per gratiam videantur, nullus tamen Deo similis invenitur vel in potentia vel in natura. Et licet Iohannes apostolus dicat: Filioli, nondum scimus quid futuri sumus; si autem revelatus nobis fuerit – de Domino scilicet dicens – similis illi erimus (1 Jn 3,2), similitudo tamen haec non ad naturam, sed ad gratiam revocatur.* Comme l’observe Manlio Simonetti, “questo passo della lettera giovannea viene abitualmente interpretato da Origene per rilevare sia la somiglianza finale con Dio che sarà conseguita grazie ai meriti acquisiti sia la differenza tra l’attuale conoscenza di Dio e quella finale” (*Origene. Omelie sull’Esodo*, a cura di M. Simonetti, Roma, 2005, p. 180 n. 32). Il renvoie à *Prin* III,6,1; *CMt* XVII,19; *CRm* V,9; VII,4.

²⁹. *Prin* III,6,1: *scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per ‘imagine’ dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse ‘similitudinem’ consummaret. Sed apertius haec et evidentius ita se habere Iohannes apostolus definit. (...) Per quod certissime indicat et finem omnium, quem adhuc sibi dicit ignotum, et similitudinem dei sperandam, quae pro meritorum perfectione praestabitur.* Il faudrait aussi rappeler dans ce contexte le traité *De promissionibus* contenu dans *Prin* II,11 qui relie le *desiderium Dei* au thème de l’*imago Dei* dans l’homme.

raisons de la comparaison entre Dieu et les ‘dieux’³⁰. Dans ce sermon Origène vient de citer les paroles de Jéthro en Ex 18,11 (“Je sais maintenant que le Seigneur est plus grand que tous les dieux”), en les critiquant expressément, à la suite de Philon d’Alexandrie (sans toutefois nommer celui-ci selon sa coutume plus habituelle), du fait que ces mots semblent vouloir comparer Dieu aux idoles³¹. Par ailleurs, étant donné qu’au dire de Paul “il y a, soit au ciel, soit sur la terre ceux qui sont dits dieux, comme il y a plusieurs dieux” (1 Cor 8,5), l’homéliste explique l’affirmation de l’Apôtre par la ‘liberalité’ de Dieu, qui répand ses bienfaits envers les êtres divinisés; en témoignent les deux passages de Ps 81,1 et 6, qui reviennent encore une fois pour compléter l’argumentation.

Ce texte de la 2^{ème} *Homélie sur le Psaume 76* – qui par ses propos anticipe de très près la teneur semblable de l’*Homélie sur le Psaume 81* – nous présente de manière synthétique le principal dossier des textes scripturaires. À côté de l’emploi des versets ‘canoniques’ tirés précisément du Ps 81, nous avons déjà noté celui de Ps 95,5, un passage exploité à plusieurs reprises par Origène dans son discours sur la déification, selon les deux registres désormais connus: en négatif et en positif³². Mais avec le texte de 1 Cor 8,5 (qui réplique lui aussi ces deux registres) et de 1 Cor 3,3 (qui dénonce pour sa part la conduite des hommes en tant qu’elle s’oppose à l’appel à la divinisation), nous repérons encore une allusion à Jn 10,34-35 (“N’est-il pas écrit dans votre Loi: ‘J’ai dit: vous êtes des dieux?’³³. La loi appelle donc des dieux ceux à qui s’adressait la parole de

³⁰. *H76Ps* II,5 (f. 190r): Ἐὰν οὖν ἡ γραφή λέγῃ· τίς θεὸς μέγας ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν (Ps 76,14b); ἐξεταστέον καὶ περὶ τίνος ὁ λόγος καὶ περὶ τίνων καὶ τίνι συγκρινομένου τοῦ θεοῦ λέγεται.

³¹. *Ibid.*: Ἐμέμψατό τις πρὸς ἡμῶν, καὶ καλῶς γε ἐμέμψατο, τὸν Ἰοθὴρ εἰπόντα ὅτι νῦν ἔγνω ὅτι μέγας κύριος παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς (Ex 18,11), ὅτι καὶ ἔδοξε τι λέγειν περὶ θεοῦ συγκρίνων αὐτὸν εἰδώλοις. Origène fait par là allusion à Philon, *Ebr.* 41-45.

³². Il n’est pas un cas que le recours à Ps 95,5 soit particulièrement fréquent dans le *Contre Celse*, à l’appui de la polémique menée contre le paganisme. Voir, par ex., *CC* VIII,3: Ἐπίσταται γὰρ ἡ θεία γραφή τὸν μέγαν εἶναι κύριον παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς (Ps 96,9)· ἐν οἷς θεοὺς οὐ τοὺς προσκυνουμένους ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐξακούομεν, ἅτε μαθόντες ὅτι πάντες... δαιμόνια (Ps 95,5a), ἀλλὰ θεοὺς, ὧν οἶδέ τινα συναγωγὴν ὁ προφητικὸς λόγος, καὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεοῖν τούτους διακρίνοντα καὶ διατασσόμενον ἐκάστῳ τὸ οἰκεῖον αὐτῷ ἔργον.

³³. *H76Ps* II,5 (f. 190v): Εἰ δὲ αὕτη ἡ συναγωγή θεῶν ἐστὶ συναγωγή, θεῶν χρηματιζόντων τῷ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐν αὐτοῖς (Jn 10,35), καὶ μὴ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοὺς περιπατεῖν (1 Cor 3,3), ἐν τοιαύτῃ ἐστὶν ὁ θεός.

Dieu – et on ne peut abolir l’Écriture”). À cet égard, nous avons à faire à l’un des lieux scripturaires les plus importants pour l’Alexandrin quand il évoque la déification, notamment parce que celle-ci est sanctionnée par les paroles mêmes de Jésus, qui à leur tour reprennent le *testimonium* capital de Ps 81,6. En fait, le passage johannique indique plus directement l’agent responsable du processus qui rend les hommes des ‘dieux’ – la venue du Verbe chez eux –, réaffirmant par là le rôle prédominant du Logos, que nous avons rencontré dans notre recherche terminologique (sans que mention soit faite du rôle du Saint-Esprit).

Dans le Prologue du *Commentaire sur le Cantique*, Origène cite expressément Jn 10,35 pour préciser les différentes façons d’utiliser le nom de ‘dieu’. Il envisage alors un triple emploi de cette appellation: 1) principal, 2) impropre, 3) faux. Quoique l’on doive sans doute soupçonner une retouche de Rufin au texte grec original, en raison de l’énoncé trinitaire à la saveur trop fortement postnicéenne, la classification ainsi articulée respecte les données que nous avons dégagées jusqu’ici en retraçant le dossier scripturaire.

Comme par exemple le nom de Dieu aussi concerne principalement celui “de qui est tout, par qui est tout, en qui est tout” (Rm 11,36), assurément parce qu’il exprime clairement la puissance et la nature de la triple unité. Mais en second lieu, et pour ainsi dire au sens impropre, l’Écriture appelle encore dieux “ceux à qui la Parole s’adresse” (Jn 10,35), comme le confirme le Sauveur dans les Évangiles. De plus, les puissances célestes semblent être appelées de ce nom quand il est dit: “Dieu se trouve dans l’assemblée des dieux, et au milieu il juge les dieux (Ps 81,1). Mais en troisième lieu, d’une manière non plus impropre mais fautive, les démons sont appelés dieux des nations, comme dit l’Écriture: “Tous les dieux des nations sont des démons” (Ps 95,5)³⁴.

³⁴. *CCt* Prol 2,34: *Sicut, verbi gratia, et Deus nomen principaliter in eo est ex quo omnia et per quem omnia et in quo omnia (Rm 11,36), quod utique aperte virtutem et naturam trinae singularitatis enuntiat. Secundo vero in loco et, ut ita dixerim, abusive deos dicit Scriptura etiam illos ad quos sermo Dei fit (Jn 10,35), sicut confirmat Salvator in evangeliiis. Sed et caelestes virtutes sub hoc nomine appellari videntur, cum dicitur: Deus stetit in congregatione deorum, in medio autem deos discernit (Ps 81,1). Tertio vero in loco non iam abusive, sed falso dii gentium daemones appellantur, cum dicit Scriptura: Omnes dii gentium daemones (Ps 95,5). L’inflexion au sens trinitaire de Rm 11,36 est confirmée si l’on compare l’exégèse donnée sur ce passage en *CRm* VIII,13 avec *CC* VI,65.*

Cette tripartition, en reconnaissant la légitimité de l'emploi 'impropre' (καταχρηστικῶς) du terme 'dieu', aligne Jn 10,35 sur Ps 81,1. Ces deux *testimonia* s'attirent, pour ainsi dire, l'un l'autre, comme nous le constatons aussi dans l'*Homélie sur le Psaume 81*, lorsqu'il s'agit de commenter le v. 6 ("J'ai dit: Vous êtes des dieux et des fils du Très Haut, vous tous")³⁵. Au même temps, après l'énoncé général sur ceux qui peuvent être appelés 'au sens impropre' des 'dieux', le texte du *Commentaire sur le Cantique* focalise cette appellation sur les anges. Comme nous le montrerons par la suite, il s'agit d'une identification supportée plus spécifiquement par l'exégèse du Ps 81, sans que celle-ci réduise d'autre part la divinisation aux seules puissances célestes.

En effet, nous arrêtant encore un instant sur Jn 10,35, il faut souligner que le passage johannique amène Origène à identifier d'autres figures de 'dieux', comme les prophètes et les apôtres. Selon le 2ème Livre du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, si le Seigneur nomme 'dieux' ceux auxquels le Verbe de Dieu s'adresse, on doit admettre que David et Paul, étant justement dans la condition de destinataires de la Parole divine, ne sont pas des hommes mais bien des 'dieux'³⁶. Par là, David et Paul s'ajoutent aux trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob, qui selon la 2ème *Homélie sur le Psaume 76*, appelée plus tôt, ont titre eux aussi à être regardés comme des 'dieux'³⁷.

À la différence de Jn 10,35, l'Alexandrin ne semble pas trop exploiter un autre lieu néotestamentaire qui présente l'idée de la déification en des termes assez éloquents: 2 P 1,4 ("... les plus grandes promesses nous

³⁵. *H81Ps* 7 (f. 369r): Εἶτα, ἐγὼ μὲν τοῦτο εἶπον - καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή - ὅτι πρὸς ὃν γίνεται ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἐκεῖνος θεὸς ἐστὶ (Jn 10,35) καὶ υἱὸς Ὑψίστου (Ps 81,6) ἐκεῖνος γίνεται, ὑμεῖς δὲ ταῖς ἀμαρτίαις ἀνθρώπων ἀποθνήσκετε.

³⁶. *CRm* II,14: *Sed si redeamus ad interiorum scripturae intellectum, inveniemus, quod omnes prophetae vel apostoli ex illis sint, ad quos sermo Dei fit, sicut scriptum est: Et factum est verbum Domini ad illum vel illum prophetam. Hos ergo, ad quos sermo Dei fit, Dominus in evangelio non homines pronuntiat esse, sed deos. Sic enim dicit, quod si illos dicit deos, ad quos sermo Dei fit, et non potest solvi Scriptura (Jn 10,35). Quia ergo et ad David tamquam prophetam et ad Paulum tamquam apostolum sermo Dei factus est, sine dubio non erant homines, sed dii, ad quos sermo Dei factus est.* Nous retrouvons la même idée en *FrIo* 2: εἶρηται γὰρ· Λόγος κυρίου ἐγενήθη πρὸς Ὡσηέ (Os 1,1), καὶ Ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰερεμίαν (Jr 1,4), καὶ καθόλου· Ἐκεῖνους θεοὺς εἶπεν πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (Jn 10,35).

³⁷. Voir *supra* n. 17.

ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature, vous étant arrachés à la corruption qui est dans le monde”³⁸. Si la *4ème Homélie sur le Lévitique* recourt à ce passage, elle l’utilise pour développer l’idée de la *κοινωνία* en tant que *communio sanctorum* plutôt que pour y réperer expressément des arguments au profit de la déification³⁹. Au contraire, l’emploi par le 4ème Livre du *Commentaire sur l’Épître aux Romains* s’avère être plus riche⁴⁰. Ici la participation à la nature divine découle de la source trinitaire de Dieu en tant que *caritas*: cet amour se répand, à partir de sa source primordiale dans le Père, dans le Fils et le Saint-Esprit, qui sont tous les deux ‘amour’ à leur tour; grâce à eux les “coeurs des saints parviennent à participer de la nature divine”⁴¹.

Nous avons déjà mentionné la citation de 1 Cor 8,5, parfois reprise par Origène en liaison avec le v. 6 (“Car bien qu’il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux, – et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs, – pour nous en tout cas, il n’y a qu’un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes”). L’Alexandrin exploite positivement l’ambivalence du passage paulinien en vue de soutenir la déification, comme nous le voyons dans la *1ère Homélie sur le Psaume 15*, où il explique les ‘nombreux dieux’ de l’Apôtre

³⁸. Selon l’avis de Martens, «Divinization», cit., 91: “He [scil. Origen] does not make much (etymologically) of the occurrence of the idea in 2 Peter 1:4, although the ideas represented there are the substrate of all his anthropology and cosmology”.

³⁹. *HLv* IV,4.

⁴⁰. *CRm* IV,9,15: *Quod si et spiritus caritatis et filius caritatis et Deus caritas invenitur, certum est quod ex uno paterno deitatis fonte et filius intellegendus est et Spiritus Sanctus ex cuius abundantia etiam sanctorum cordibus ad participationem capiendam divinae naturae sicut Petrus apostolus edocuit (2 P 1,4) abundantia caritatis infunditur, ut per istud Sancti Spiritus donum compleatur ille sermo quem Dominus dicit: Sicut tu pater in me et ego in te et isti in nobis unum sint divinae scilicet naturae participes effecti in abundantia caritatis per Sanctum Spiritum ministratae.*

⁴¹. Comme l’observe Francesca Cocchini, ce ‘modèle triangulaire’ de la Trinité est moins commun chez Origène que le ‘modèle vertical’ ou hiérarchique (Origène, *Commento alla Lettera ai Romani*. Libri I-VII, a cura di F. Cocchini, Casale Monferrato, 1985, p. 223 n. 40). En fait, les parallèles avec le *Commentaire sur le Cantique* justement signalés par Michel Fédou (Origène, *Commentaire sur l’Épître aux Romains*. Livres III-V, SC 539, Paris 2010, p. 316 n. 1) nous livrent seulement la référence au Père et au Fils. Cf. *CCt* Prol 2,26; II,4,16; III,10,7.

par la référence à Ps 81,6⁴². Au même temps ce *testimonium* prélude indirectement à une ‘hiérarchisation’ des êtres divinisés, qui revient en forme plus directe dans le 1er Livre du *Commentaire sur Jean*. Ici Origène s’appuyant d’abord sur Ps 135,2 (“Confessez le Dieu des dieux”) et Ps 49,1 (“Le Seigneur, Dieu des dieux, a parlé”) et rappelant à leur suite l’emploi paulinien du terme ‘dieux’ selon l’usage ‘prophétique’ – c’est-à-dire dans les textes des Psaumes – exploite 1 Cor 8,5 pour introduire l’échelle des êtres spirituels, des anges jusqu’à l’homme, dans la ligne de l’exposé sur les ‘natures rationnelles’ du *Peri archôn* (*Prin* I,5,1)⁴³. Il rappelle encore le même passage dans le 4ème Livre du *Contre Celse*, le faisant précéder comme sa clef interprétative par la citation de Ps 81,1 et Ps 95,5, qui – comme on l’a vu – tracent respectivement la ligne de distinction entre les vrais et les faux ‘dieux’. Ceux-ci sont par ailleurs à identifier surtout avec les anges. Mais dans le 8ème Livre, Origène plaide pour “un discours plus profond et secret concernant les dieux et les seigneurs” (βαθύτερόν τινα καὶ ἀπόρρητον περὶ θεῶν καὶ κυρίων λόγον), avec l’appui d’un dossier scripturaire qui rassemble à nouveau plusieurs des lieux que nous venons de mentionner (Ps 96,9; Ps 95,5; Ps 81,1; Ps 49,1; Ps 135,2-3, ainsi que 1 Cor 8,5)⁴⁴. En cet endroit, non seulement il fait allusion au discours sur les natures rationnelles, mais il a le souci de distinguer le rôle éminent du Christ en tant que ‘Dieu’ et ‘Seigneur’⁴⁵. Finalement, un fragment du *Commentaire sur Isaïe*, trans-

⁴². *H15Ps* I,5 (f. 7v): Κύριός μου εἶ σύ, ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις (Ps 15,2b-c). Εἰσὶ μὲν θεοὶ πολλοί, ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος, καὶ κύριοι πολλοί (1 Cor 8,5), ἀλλὰ κἂν ὅσι θεοὶ πολλοί, ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν· κἂν ὅσι κύριοι πολλοί, ἀλλ’ ἡμῖν εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ (1 Cor 8,6). Καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς θεοῖς εἰσι καὶ οὗτοι, πρὸς οὓς ὁ λόγος λέγει· ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε.

⁴³. Cf. *Clō* I,31,213: Εἰσὶ τινες θεοὶ ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν, ὡς αἱ προφητεῖαι φασιν· Ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τῶν θεῶν (Ps 135,2) καὶ Θεὸς θεῶν ἐλάλησε κύριος, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν (Ps 49,1)· θεὸς δὲ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων (Mt 22,32)· ζῶντες ἄρα εἰσὶ καὶ οἱ θεοί, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. Καὶ ὁ ἀπόστολος δὲ γράφων ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους· Ὡσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί (1 Cor 8,5) κατὰ τὰ προφητικὰ τὸ τῶν θεῶν ἐξεληφεν ὄνομα ὡς τυγχανόντων.

⁴⁴. *CC* VIII,3-4.

⁴⁵. Nous constatons le recours à 1 Cor 8,5 dans un autre texte qui revient peut-être à Origène. Il s’agit de *FrPs* 76,14b (PG 12, 1540B,15-C,3): Ὅρα εἰ διὰ τούτων εὐφραίνεται ὅτι εἰσὶ μὲν τινες θεοί, οὐδεὶς δὲ μέγας ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ εἰ συγχρίσασθαι ταῦτα ἔστι τῷ ὡσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ κ.τ.έ. (1 Cor 8,5).

mis dans l’*Apologie d’Origène* écrite par Pamphile, tout en maintenant la vision hiérarchique souvent tirée de 1 Cor 8,5-6, élargit son application au sens trinitaire par une triple reconnaissance de l’action de l’Esprit, du Christ et du Père sur les êtres; cela revient à dire que, selon un ordre progressif, il y a des ‘pneumatiques’, des ‘christs’ et des ‘dieux’⁴⁶.

Pour compléter cette présentation du dossier scripturaire sur la déification, il faudrait encore se souvenir du fait que celle-ci, en tant qu’elle réalise l’assimilation de l’homme à l’image du Fils, comporte également, pour ainsi dire, une ‘christification’: le saint ou le parfait devient alors un *alter Christus*. À ce propos, Origène recourt très souvent à 2 Cor 13,3 (“Vous voulez, n’est-ce pas, une preuve que le Christ parle en moi”). Si l’identification au Christ représente une urgence qui pousse le prédicateur à invoquer son assistance – comme nous le voyons dans la *2ème Homélie sur le Psaume 15* ainsi que dans d’autres sermons⁴⁷ –, dans la *1ère Homélie sur la Genèse* le texte de 2 Cor 13,3 contribue à orchestrer l’idée de la demeure de Dieu chez les saints, ce qui à son tour refaçonne le motif de la ‘déification’ en la situant sous un nouveau jour, précisément par l’idée de l’inhabitation divine dans l’homme, spécialement dans son ‘cœur’⁴⁸. Selon la *3ème Homélie sur le Psaume 76*, celui qui devient “homme de Dieu authentique (γνήσιος)”, peut grâce au “Christ qui parle en lui” commander les éléments de la nature au même titre que Josué⁴⁹. Pour ce sermon, l’‘homme de Dieu’ arrive à disposer de pareils pouvoirs du fait qu’étant une “race digne d’honneur” (Sir 10,19) il ac-

⁴⁶. *CIs I = Apol 116: Sicut enim cum unus sit Spiritus sanctus tanti per singulos dicuntur spiritus sancti quanti sunt hi qui habent in se Spiritum sanctum, ita et de Christo dicendum est; ab uno enim Christo multi christi fiunt de quibus dicit Scriptura: Nolite tangere christos meos et in prophetis meis nolite malignari (Ps 104,15); sic et ab uno Deo multi dii dicuntur, omnes scilicet hi in quibus habitat Deus, sed nobis unus est Deus Pater ex quo omnia (I Cor 8,6).*

⁴⁷. Cf. *H15Ps II,1* (f. 17v): ἵνα δυνηθῶμεν εἰπεῖν, λαλοῦντος ἐν ἡμῖν αὐτοῦ Κυρίου, τὸ ἢ δοκιμῆν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (2 Cor 13,3).

⁴⁸. *HGn I,13: Et non solum requiescit super eos Deus, sed et inhabitat in iis. Si vero tantus quis effici potest, ut possit dicere: aut documentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus? (2 Cor 13,3), in hoc non solum inhabitat Deus, sed etiam inambulat.*

⁴⁹. *H76Ps III,2* (ff. 198v-199r): Ἐὰν γένωμαι κἀγὼ ἄνθρωπος γνήσιος τοῦ θεοῦ, δύναμαι ἐν τῷ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι Χριστῷ Ἰησοῦ (2Cor 13,3) ἐπιτιμῆσαι τῆ κτίσει, ἵνα εἴπω τῷ ἡλίῳ· “στῆθι κατὰ Γαβαώ” (Jos 10,12). Ἀληθῶς γὰρ σπέρμα ἐντιμον ποῖον; Σπέρμα ἀνθρώπου (Sir 10,19). Ὅσον δὲ ἐντιμον τὸ σπέρμα τοῦ ἀνθρώπου, μεγάλην δύναμιν λαβὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἂν προσέχη, θεός ἐστιν· εἰ δὲ μή, τοσοῦτον ἄτιμόν ἐστι παραχρησάμενον ἑαυτῷ καὶ ἀπογραφὲν τὸν θεόν.

complir la vocation de sa ‘race’ et par là devient dieu. La 2^{ème} Homélie sur le Psaume 80, en commentant le v. 10 (“Qu’il n’y ait point chez toi un dieu d’emprunt”) reprend le même point de vue et oppose la condition du ‘saint’, dans lequel le Christ parle, à celle du ‘pécheur’ habité par les démons des vices⁵⁰. Le 6^{ème} Livre du *Commentaire sur Jean* résume de quelque sorte ces motifs juxtaposant en pratique l’idée de déification à celles de ‘christification’, de ‘participation’ ou d’‘inhabitation’: le Christ apparaît ici comme la ‘vie’ des fidèles et c’est en vertu de l’imitation du Christ et de la conformation à son image que les fidèles deviennent d’autres *χριστοί*, suivant celui qui est à l’image de Dieu⁵¹.

En passant en revue les dossiers scripturaires rassemblés par Origène, nous avons opéré une sélection par nécessité, étant donné le vaste rayonnement biblique de notre thème mis en évidence par l’Alexandrin, à travers l’Ancien et le Nouveau Testament. Cependant, nous avons pu élargir le spectre thématique et conceptuel portant sur la déification, grâce à des *testimonia* scripturaires qui parviennent à la dessiner dans une perspective plus riche et complexe et la résumant, en particulier, dans le motif de la ‘conformation au Christ’. Celui-ci par ailleurs nous fait souvenir du thème de la filialité divine de l’homme et de l’inhabitation de Dieu en lui comme son ‘temple’. L’Alexandrin en parle beaucoup dans ses œuvres, spécialement dans le commentaire du Notre Père faisant partie du Traité sur la prière. Il exploite à cet égard, en plus du motif de Dieu se promenant dans le paradis terrestre (Gn 3,8), un texte paulinien – 2 Cor 6,16 – qui reprend Lv 26,12 (“Or, c’est nous qui le sommes, le temple du Dieu vivant, ainsi que Dieu l’a dit: ‘J’habiterai au milieu d’eux et j’y marcherai; je serai leur Dieu et ils seront mon

⁵⁰. *H80Ps* II,3 (f. 349v): Εἰ θέλεις οὖν μὴ γενέσθαι ἐν σοὶ αὐτοσχέδιον θεόν, πρόσφατον θεόν, τὸν οὐ θεὸν ἀληθῶς, ἄκουε τοῦ θεοῦ· ἐὰν γὰρ ἀκούσης μου, φησὶν, οὐκ ἔσται ἐν σοὶ θεὸς πρόσφατος (Ps 80,9b-10a). Ἐπι γὰρ τῆς κοινῆς εἰδωλολατρίας, οὐχ οἷον τὸ ξόανον τὸ ἀργυροῦν καὶ τὸ χρυσοῦν ἐν αὐτῷ ἔστιν τῷ εἰδωλολάτρῃ, λέγοντος ἐνθάδε τοῦ λόγου· οὐκ ἔστιν ἐν σοὶ θεὸς πρόσφατος (Ps 80,10a). Ὁ ἅγιος λέγει· ἢ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (2 Cor 13,3); Ὁ δὲ ἀμαρτωλὸς εἶποι ἅν· “τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος πνεύματος πονηροῦ”, “τῆς ἐν ἐμοὶ λαλοῦσης ὀργῆς”, “τῆς ἐν ἐμοὶ λαλοῦσης φιλαργυρίας”, “τῆς ἐν ἐμοὶ λαλοῦσης κενοδοξίας”.

⁵¹. *Clo* VI,6,42: Τάχα δὲ οὕτω ζητητέον καὶ τὸ εἰ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ (2 Cor 13,3); Οἰοεὶ γὰρ καθ’ ἕκαστον ἅγιον Χριστὸς εὐρίσκειται, καὶ γίνονται διὰ τὸν ἕνα Χριστὸν πολλοὶ χριστοὶ οἱ ἐκείνου μιμηταὶ καὶ κατ’ αὐτὸν εἰκόνα ὄντα θεοῦ μεμορφωμένοι· ὅθεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου φησὶν· μὴ ἄψησθε τὸν χριστὸν μου (Ps 104,15).

peuple”): de cette manière, le Père avec le Christ se promènent au sein de celui qui est devenu parfait ou saint comme dans un ‘paradis spirituel’⁵². Le *Contre Celse*, faisant appel lui aussi à 2 Cor 6,16 y ajoute l’intervention de l’Esprit du Christ et souligne l’acquisition de la condition de ‘temple’ spirituel moyennant l’imitation de Dieu⁵³. Néanmoins, ce texte insiste également lui aussi sur le fait que le Père et le Fils établissent leur demeure dans le fidèle, d’autant plus qu’il se sert de Jn 14,23 (“et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure”).

Il est évident qu’il faudrait verser aussi ce *testimonium* dans le dossier déjà si abondant des passages scripturaires à l’appui du discours origénien sur la déification. L’Alexandrin s’en est servi à plusieurs reprises dans le *Traité sur la prière* et ailleurs, souvent en combinaison avec Ap 3,20 (“Voici que je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu’un entend ma voix et ouvre la porte, j’entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi”), un texte-clef pour sa doctrine de la nourriture spirituelle et comme tel faisant également partie du discours sur la

⁵². *Orat* XXIII,4: περὶ τούτων δὲ ἐπὶ πλεῖον διειλήφραμεν, ἐξετάζοντες τὰ εἰς τὴν Γένεσιν· πλὴν καὶ νῦν ἵνα μὴ τέλεον παρασιωπήσωμεν τὸ τηλικούτον πρόβλημα, αὐτάρκως ἀναμνησθησόμεθα τοῦ ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν αὐτοῖς (2Cor 6,16; Lv 26,12), λεγομένου ἐν Δευτερονομίῳ ὑπὸ τοῦ θεοῦ (Dt 23,15). Ὅποῖος γὰρ αὐτοῦ ὁ περίπατος ἐν τοῖς ἀγίοις, τοιοῦτός τις καὶ ὁ ἐν τῷ παραδείσῳ, κρυπτομένου θεὸν καὶ φεύγοντος τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ καὶ ἀφισταμένου τῆς παρρησίας παντὸς τοῦ ἀμαρτάνοντος; XXV,3: ἵνα ὡς ἐν παραδείσῳ πνευματικῶ κύριος ἡμῖν ἐμπεριπατῆ, βασιλεύων ἡμῶν μόνος σὺν τῷ Χριστῷ αὐτοῦ.

⁵³. Cf. *CC* VIII,18. Le thème du temple et de l’inhabitation de Dieu est témoigné par plusieurs écrits; voir *FrCor* 16: εἰ γὰρ ναὸς ἐστὶν ὁ ἔχων δόξαν θεοῦ (Ap 21,11), πᾶς ὁ ἔχων ἐν ἑαυτῷ δόξαν θεοῦ ναὸς ἐστὶ κατὰ τοῦτο τοῦ θεοῦ; *CCt* II,8,38: *Sic enim dicit hic rex quia: habitabo in iis et inambulabo in iis (Lv 26,12), profecto qui tantam Verbo Dei cordis sui latitudinem praebent, ut etiam in iis deambulare dicatur, spatiis scilicet amplioris intelligentiae agnitionisque diffusioris; CRm* II,5: *Idcirco ergo Deus de sanctis suis quos dilatari novit et habere intra cordis sui domicilium spatia longe lateque diffusa dicit: habitabo... (2Cor 6,16); HGN* I,13 (*supra*, n. 48); *HEx* VIII,4: *Si Dei sumus, tales esse debemus, ut compleatur illud, quod dicit de nobis Deus: quia habitabo... populus (2 Cor 6,16); HLv* VII,2: *Vult enim in isto corpore ecclesiae suae et in istis membris populi sui ipse velut anima habitare, ut omnes motus atque omnia opera secundum ipsius habeat voluntatem, ut vere compleatur in nobis illud prophetae dictum: habitabo... inambulabo (Lv 26,12)*. Voir, à ce propos, C.L. Rossetti, ‘*Sei diventato Tempio di Dio. Il mistero del Tempio e dell’abitazione divina negli scritti di Origene*’, Roma, 1998.

déification⁵⁴. Cette dernière référence ne figure pas dans les homélies du codex de Munich, mais le thème des aliments spirituels y occupe une place importante (spécialement dans les *Homélies sur le Psaume 77*), de même que le motif du ‘lieu de Dieu’. Ainsi, la *2ème Homélie sur le Psaume 67* l’introduit à propos du v. 5b (“préparez une voie à celui qui avance vers occident”): le Seigneur recherche non seulement une ‘voie’ (ὁδόν) chez le fidèle mais encore plus une ‘maison’ (οἶκον) pour demeurer et se promener en lui⁵⁵. De la même manière l’*Homélie sur le Psaume 75* développe l’exégèse du v. 3 (“et son lieu fut en paix”) affirmant que le saint – appelé ici classiquement comme le *καλὸς καὶ ἀγαθός* – ne cesse de se fatiguer pour procurer en soi “un lieu pour le Seigneur” et “donner une habitation” au Christ, selon la promesse divine de Lv 26,12. Elle exemplifie par ailleurs la réalisation de cette promesse dans le prophète Isaïe, car Dieu parlait à travers lui ainsi qu’à travers les autres prophètes. Nous rejoignons par là le motif de la venue du Logos dans l’âme de ceux qui sont déifiés, comme nous l’avons constaté précédemment⁵⁶.

IV. UN *TESTIMONIUM* CAPITAL: L’EXÉGÈSE DU PSAUME 81

Notre inventaire a mis en lumière le relief tout à fait unique qu’assume le Psaume 81, avec ses deux versets 1 et 6. Il s’agit du *testimonium*

⁵⁴. Cf. *Orat XXVII*,11 et les autres passages que j’ai rassemblés dans mon livre *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia, 2011, p. 226 n. 684.

⁵⁵. *H67Ps* II,5 (f. 107r): Τί οὖν τὸ ὁδοποιήσατε τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ δυσμῶν (Ps 67,5b); Ζητεῖ ὁ Κύριος ὁδὸν ἔνδον ἐν σοί, ἵνα μὴ μόνον ἐνοικήσῃ σοι - οὐ γὰρ τοῦτο μόνον σοι ἐπηγγείλατο -, ἀλλὰ καὶ ἐμπεριπατήσῃ σοι (Lv 26,12). Ζητεῖ οὖν ὁδὸν ἐμπεριπατήσαί σοι, ὡς ζητεῖ ἐν σοί οἶκον, ἵνα ἐνοικήσῃ ἐν σοί (2Cor 6,16).

⁵⁶. *H75Ps* 2 (f. 163v): Καί φημι ὅτι ὁ ἅγιος οὐ νυστάζει, οὐ δὲ δώσει ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ (Ps 131,4-5), ἕως οὗ εὕρη τόπον ἐν αὐτῷ τῷ Κυρίῳ. Ὡς γὰρ ὁ ἁμαρτωλὸς δίδωσι τόπον τῷ διαβόλῳ, οὕτως ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς δίδωσι τόπον τῷ θεῷ ζητοῦντι ἐνοικήσαι ἡμῖν καὶ δίδωσι τόπον τῷ Χριστῷ. Ὁ μὲν γὰρ θεὸς τοῦτ’ ἐπαγγέλλεται λέγων· ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός (Lv 26,12). Καὶ ἀληθῶς, κατὰ τὴν εἰρημένην ἐπαγγελίαν, ἐνώκησε καὶ ἐμπεριεπάτησε ἐν τῷ Ἡσαΐα λέγοντι· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν (Is 1,2). Μὴ γὰρ ἐνοικοῦντος τοῦ θεοῦ, πῶς ἂν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ Ἡσαΐου; Οὕτως δὲ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἐρεῖς προφητῶν. Ὁ δὲ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ αὐτὸς ἐνοικεῖ ταῖς ψυχαῖς τῶν δικαίων· ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι πνεῦμα Χριστοῦ ὃς οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Rm 8,9); Καὶ σαφῶς δὲ ἐδίδαξεν ὁ Σωτὴρ λέγων ὅτι ἐάν τις ἀκούσῃ μου τῶν λόγων καὶ τηρήσῃ αὐτούς, ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ μου ἔλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα (Jn 14,23).

scripturaire par excellence pour la doctrine patristique de la déification. En tant que tel il revient très fréquemment chez Origène, soit dans les *Homélies sur les Psaumes* soit dans ses autres écrits, mais nous avons maintenant la chance de parcourir en entier l’exégèse que l’Alexandrin a donnée de ce psaume grâce à la dernière homélie dans la collection du Codex de Munich. L’analyse de ce sermon s’avère être tout à fait intéressante, puisqu’Origène, à côté des motifs plus habituels et notoires, qui soutiennent normalement sa réflexion sur la déification, ajoute un approfondissement peu usuel concernant l’‘objet’ de la déification. Il y fait valoir comment ce procès investit l’homme en sa totalité: non seulement l’esprit et l’âme, mais aussi le corps. L’accent placé sur le corps ‘déifié’ est quelque peu surprenant, mais – comme nous le verrons par la suite – il est pleinement compatible avec l’approche origénienne de la doctrine de la résurrection de la chair, à partir de la réflexion sur le corps ressuscité du Christ.

Pour son interprétation du Psaume 81, l’Alexandrin ne semble pas dépendre directement de la tradition exégétique antécédente, quoiqu’il soit raisonnable de supposer qu’il la connaissait. Avant lui nous observons, en effet, une valorisation de l’apport de ce psaume en vue d’argumenter la déification chez Justin, Irénée de Lyon et Clément d’Alexandrie, c’est-à-dire des auteurs (surtout les deux derniers) qu’Origène ne devait pas ignorer. D’autre part, il n’est pas exclu qu’il ait connu des éléments de la tradition exégétique juive, comme le laisse soupçonner l’application particulière de Ps 81,1 (en combinaison avec Ex 22,27) dans l’exposé du *Contre Celse* sur la ‘constitution des Juifs’ (CC IV,31): Origène y fait allusion à propos des juges honnêtes, qui selon “une coutume nationale” (πατρίῳ τινὶ Ἰουδαίων ἔθει) étaient regardés par les Juifs comme des ‘dieux’⁵⁷. Une application de ce type reste cependant isolée par rapport à l’emploi plus commun chez l’Alexandrin, qui interprète les ‘dieux’ de

57. CC IV,31: Ἦν δὲ καὶ δικαστήρια τῶν δικαιοτάτων καὶ ἀπόδειξιν ὑγιοῦς βίου πολλῶν δεδοκότων χρόνῳ, πιστευομένων τὰς κρίσεις· οἵτινες διὰ τὸ καθαρὸν ἦθος καὶ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐλέγοντο εἶναι θεοὶ πατρίῳ τινὶ Ἰουδαίων ἔθει. La mention d’une “coutume nationale” laisse penser à des traditions exégétiques juives, ce qui serait conforme à l’empreinte laissée par celles-ci dans l’exposé apologétique, à côté des révisions de la Septante. Cf., à ce propos, mon article «Die “Verfassung der Juden”: Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes’ *Contra Celsum*», *Zeitschrift für antikes Christentum*, 7, 2003, p. 310-328, spécialement les pp. 324-325 et les notes 63-64.

Ps 81,1 et 6 comme les anges, les prophètes, les justes ou les saints. En tout cas, ces précédents exégétiques, soit chrétiens soit juifs, avaient déjà ébauché en grande partie l'idée sotériologique, selon laquelle ce psaume renferme la vocation de l'homme à la filialité avec Dieu⁵⁸.

Dans l'*Homélie sur le Psaume 81* cet horizon sotériologique se manifeste dès le début, par le petit prologue qui introduit le commentaire suivi du texte en le plaçant sous le signe du progrès spirituel. Il exploite à cette fin les paroles de Mt 10,25 ("Il suffit que le disciple devienne comme son maître, et le serviteur comme son patron"), pour inculquer l'idée que le Maître est venu sur terre afin de transformer ses disciples et les rendre semblables à lui. Or ce Maître est non seulement le Christ, qui veut que nous devenions à notre tour des *χριστοί*, mais il est aussi un Dieu, qui nous appelle à le devenir également. Nous retrouvons donc en ouverture l'idée de la conformation au Christ, en tout ce qu'il représente, car tous ses 'attributs' sont à partager par les disciples. Par conséquent, nous entrevoyons – peut-être plus ouvertement qu'ailleurs – l'impact de la doctrine origénienne des *ἐπίνοιαί* du Christ sur le discours de la déification autant que sa reformulation en lien avec l'idée paulinienne de la conformation au Christ⁵⁹.

⁵⁸. Sur les débuts de l'exégèse patristique et ses antécédents juifs, voir C. Mosser, «The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82. Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification», *Journal of Theological Studies*, 56, 2005, p. 30-74. Il s'agit certainement d'une contribution importante, mais à mon avis trop univoque: elle ne s'interroge pas sur l'application de Ps 81,1 et 6(-7) au-delà de sa ligne d'interprétation, qui revient à considérer ces versets comme un condensé de l'histoire du salut. Pour d'autres approches voir A. van den Hoek, «I Said, You are Gods...». The Significance of Psalm 82 for Some Early Christian Authors», in *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998, 203-219; M.D. Nispel, «Christian Deification and the Early Testimonia», *Vigiliae Christianae*, 53, 1999, p. 289-304.

⁵⁹. *H81Ps* 1 (ff. 359v-360r): Σκοπὸς τῶ μαθητῆ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος, καὶ τὸ τέλος τοῦ δούλου ἵνα γένηται ὡς ὁ κύριος, καὶ ἄρκετὸν τῶ μαθητῆ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ δούλος ὡς ὁ κύριος (Mt 10,25). Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθεν ὁ διδάσκαλος, ἵνα ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ ποιήσῃ τοὺς μαθητὰς ὁμοίους αὐτῷ· καὶ ὁ κύριος ἐπιδεδήμηκεν, οὐχ ἵνα τηρήσῃ τοὺς δούλους, ἀλλ' ἵνα ποιήσῃ τοὺς δούλους ὡς αὐτός ἐστιν ὁ κύριος. Ἔστιν δὲ ὁ διδάσκαλος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς θεὸς καὶ εἶπερ ἄρκετὸν τῶ μαθητῆ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος, τὸ τέλος τοῦ μαθητοῦ ἵνα γένηται ἀπὸ Χριστοῦ χριστὸς ἐστιν καὶ ἀπὸ θεοῦ θεός, καὶ μάθη ἀπὸ τοῦ φωτός τοῦ κόσμου (Jn 8,12). Πάντα γὰρ ἅπερ ἐστιν ὁ Σωτὴρ καλεῖ καὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Mt 5,14) λέγει πρὸς αὐτούς, αὐτὸς πρότερον εἰπὼν· ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Jn 8,12).

Évoquant le motif de l’ὁμοίωσις au Christ, et par implication à Dieu, notre homélie rejoint l’idée de l’‘imitation de Dieu’ se donnant à la suite de l’‘imitation du Christ’, que nous retrouvons dans la 2^{ème} Homélie sur le Psaume 15, où le prédicateur fait appel à 1 Cor 11,1 (“Devenez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ”). Origène se demande alors si l’homme doit se faire imitateur du Premier-Né de toute créature (Col 1,15), et par là de la Sagesse, du Logos, de la Vérité, ou s’il peut l’être seulement de l’homme Jésus. Il y répond par un renvoi au dynamisme du progrès spirituel, soulignant que celui qui avance sur le chemin de la perfection est en mesure d’imiter non seulement la “divinité du Christ”, mais même la “divinité du Dieu de l’univers”⁶⁰, le fondement scripturaire étant assuré par les appels divins à la perfection et à la sainteté contenus dans l’Ancien et le Nouveau Testament (Mt 5,48; Lv 11,45; Dt 18,13). De son côté, la 2^{ème} Homélie sur le Psaume 67 esquisse, sans montrer maintenant aucune hésitation, le portrait du “juste en tant qu’imitateur de Dieu”: du fait qu’il est devenu un ‘fils de Dieu’, il partage avec lui la qualité de se maintenir μονότροπος; c’est-à-dire, il est capable de rester toujours le même, sans subir des altérations dans sa conduite vertueuse⁶¹. En effet, comme le souligne pour sa part le *Contre Celse*, la vertu est la même, du point de vue qualitatif, en Dieu et en l’homme; par conséquent, la pratique des vertus permet à l’homme d’assumer sur lui-même les “caractères de Dieu”⁶².

Καὶ Χριστὸς ὧν, λέγει· μὴ ἄψησθε τὸν χριστὸν μου καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ πονηρεῦσεθε (Ps 104,15). Le lien avec la doctrine des ἐπίνοιαι apparaît aussi dans l’emploi que *Clō* XXXII,10,117 fait de Mt 10,25, mais sans porter expressément sur la déification.

- ^{60.} *H15Ps* II,4 (f. 22r): Τίνος μιμητὴν με δεῖ γενέσθαι; ἼΑρα τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως (Col 1,15), τῆς σοφίας, τοῦ λόγου, τῆς ἀληθείας ἢ μιμητῆς προστάσσομαι γενέσθαι, ἄνθρωπος ὧν, τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ, ἵνα μιμησώμαι τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ; Οὐ λέγω ὅτι ἀμήχανόν ἐστι μιμήσασθαι τὴν θεότητα αὐτοῦ· ἀναβαίνων γὰρ προκόπτω καὶ χάριτι θεοῦ φθάσαι δύναμαι ἐπὶ καὶ τὸ μιμήσασθαι τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, εἴ γε πρόκειται μιμήσασθαι τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ καὶ <τοῦ> θεοῦ τῶν ὅλων. *FrEph* II,43 exploite 1 Cor 11,1 avec Gal 2,20 et Eph 4,19 uniquement pour l’idée de la conformation au Christ.
- ^{61.} *H67Ps* II,8 (ff. 115r-v): Πολύτροπος οὖν ὁ φαῦλος, ὁ δὲ δίκαιος ὡς μιμητῆς τοῦ θεοῦ μονότροπος. Ὡς γὰρ ὁ θεὸς αἰεὶ αὐτὸς ἐστὶ, πρὸς ὃν λέγω· σὺ δὲ αὐτὸς εἶ (Ps 101,28), καὶ ὡς θεὸς λέγει· οὐκ ἀλλοίωμαι (Mal 3,6), τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ μιμητῆς θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μονότροπός ἐστι καὶ αἰεὶ αὐτὸς ἐστὶ.
- ^{62.} *CC* IV,29: καθ’ ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἐστὶ τῶν μακαριῶν πάντων, ὥστε καὶ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ. Διόπερ γίνεσθαι τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ

Dans l'*Homélie sur le Psaume 81* le motif de l'imitation de Dieu reviendra par la suite sous forme d'exhortation, au moment où le prédicateur incite ses auditeurs à se faire des imitateurs de Dieu et devenir ainsi ses enfants⁶³. La note morale et spirituelle, sans doute dictée, avec son urgence pratique, par la situation homilétique (qui aboutira ensuite à un appel à la sainteté universelle des fidèles), inspire en premier lieu le motif de la déification, comme nous le constatons par l'exégèse du v. 1. Origène y applique l'image scripturaire de l'"assemblée des dieux", au milieu de laquelle Dieu siège pour juger, à la communauté ecclésiale, pourvu que celle-ci abandonne les "œuvres de la chair" (Gal 5,19) et produise les "fruits de l'Esprit" (Gal 5,22). Dans ce dernier cas, notre conduite n'est plus celle des hommes, mais elle est propre de 'dieux', car nous sommes simplement des 'hommes', lorsque nous "tombons de la divinité". Une telle 'chute' laisse deviner au premier abord une allusion à la doctrine de la préexistence (surtout par la référence au v. 7, avec l'image de l'"un des princes qui est tombé"), mais s'il est sans doute permis de la supposer, il faut reconnaître qu'elle reste bien cachée dans la suite de l'exposé, ou même qu'elle ne s'avère pas indispensable aux fins de l'argumentation. En fait, l'Alexandrin explique cette 'chute' par la référence à 1 Cor 3,3-4, en dénonçant la conduite "bien humaine" de la communauté de Corinthe avec toutes ses dissensions et disputes, tandis qu'il reformule les propos de l'Apôtre en ce sens: "Le Logos vous appelle à devenir des dieux, mais vous vous conduisez comme des hommes". La 'chute', alors, est plutôt celle qui dérive de l'agir de l'homme, non conforme au 'don' (δωρεά) de la 'divinité' que Dieu lui octroie⁶⁴. Selon un schéma, qui dispose d'un vaste soutien dans la pensée d'Origène,

οὐράνιος τέλειός ἐστι, διδασκόμεθα; VI,63: Λείπεται δὴ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ καὶ ἀνακαινουμένῳ καὶ πεφυκότι γίνεσθαι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος (Col 3,10) νοεῖσθαι, ὅτε γίνεται τις τέλειος, ὡς ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστι (Mt 5,48), καὶ ἀκούει ὅτι ἅγιοι... ὑμῶν (Lv 11,45), καὶ μανθάνων τὸ μιμηταὶ τοῦ θεοῦ γίνεσθε (Eph 5,1) ἀναλαμβάνει εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἐνάρετον ψυχὴν τοὺς χαρακτῆρας τοῦ θεοῦ. La même idée apparaît dans le *Discours de remerciement* du Ps. Grégoire le Thaumaturge: τὴν αὐτὴν ὄντως οὕσαν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀρετὴν (*PanOrat*, 142).

⁶³. *H81Ps* 4 (f. 366v): ζηλωσαὶ μιμητὴν γενέσθαι τοῦ θεοῦ, ἵνα γένωμαι υἱὸς τοῦ Πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

⁶⁴. Le terme δωρεά rappelle le motif de l'adoption filiale chez Irénée (*Adv. Haer.* III,19,1). Cf. Mosser, «The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82», cit., p. 47, à propos de Ps 81,7: "According to Irenaeus these words are spoken 'to those who do not receive the gift of adoption (τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν δωρεὰν τῆς

on pourrait remarquer que la ‘divinisation’ se présente comme un don de Dieu qui exige une réponse active de la part de l’homme; ou, en des termes semblables (du reste, rappelés par l’homélie elle-même), la ‘divinisation’ demande qu’on “mortifie les œuvres de la chair” (Rm 8,13) pour vivre sous le régime de l’‘esprit’.

Comme nous l’avons anticipé, évidemment l’explication du v. 1 se ressent de la proximité avec les vv. 6-7 (“Moi, j’avais dit: ‘Vous êtes tous des dieux et des fils du Très Haut’. Mais vous mourez comme des hommes et vous tombez comme l’un des princes”). D’ailleurs le prédicateur les cite déjà expressément, avant de passer à l’‘apothéose’ que subit l’âme, quand elle accueille le Logos divin. L’attention de l’Alexandrin se déplace par là des aspects plus immédiatement moraux et spirituels vers l’agent de la déification ainsi que vers son objet: en première formulation (grâce à l’allusion à Jn 10,35)⁶⁵, c’est bien le Logos qui vient à l’âme, qui en fait par là un ‘dieu’. Avec ces considérations nous entrons dans un ordre d’idée différent – encore qu’il soit complémentaire au précédent –, qu’on pourrait nommer par commodité le ‘processus physique’ ou ‘anthropologique’ de la déification. Une définition pareille n’est pas du tout déplacée, puisqu’Origène se sert de la parabole du levain (Mt 13,33; Lc 13,20-21), qui entraîne la représentation d’une transformation de la réalité. Or l’Alexandrin – selon une exégèse qui ne réapparaît, en de termes proches, que dans un fragment sur Luc (s’il lui revient) –, à la suite de 1 Th 5,23, interprète les “trois mesures de farine”, qui reçoivent le levain, comme les trois composantes de l’homme: esprit, âme et chair. La femme est l’Église qui accueille le Christ et insère son ‘levain’ dans l’homme, afin qu’il devienne tout entier dieu⁶⁶. À la différence de notre homélie, le fragment sur Luc identifie le ‘levain’ à l’Esprit-Saint,

υιοθεσίας), but who despise the incarnation of the pure generation of the Word of God, depriving man of ascent to God”.

⁶⁵. On relève une citation du passage johannique en *H81P*: 7 (f. 369r).

⁶⁶. *H81P*: 1 (ff. 361r-v): Θεὸς λόγος, ἐὰν γένηται ἐν ψυχῇ, θεὸν ποιεῖ τὴν παραδεξαμένην ψυχὴν (Io 10,35). Εἰ γὰρ μικρὰ ζύμη ὄλον τὸ φύραμα ζυμοῖ (1 Cor 5,6), τί λεκτέον οὐ περὶ μικρᾶς καὶ εὐτελοῦς ζύμης τοῦ λόγου ἀλλὰ θεοποιοῦ ἢ ὅτι αὕτη, γενομένη ἐν τῇ ψυχῇ, ὄλον τὸ φύραμα τοῦ ἀνθρώπου ζυμοῖ εἰς θεότητα καὶ γίνεται ὄλος ἄνθρωπος θεός; Ὁμοίᾳ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυσεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὄλον (Mt 13,33; Lc 13,21). Οὐκοῦν τὰ τρία σάτα τὸ πνεῦμα ἐστὶν καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου· ἦλθεν ἡ ζύμη ἀπὸ τῆς γυναικός, τῆς ἐκκλησίας δεξαμένης τὸν Χριστόν, καὶ ὁμιλήσασα ἡ ζύμη αὕτη τοῖς τρισὶ

tandis que notre sermon le rapporte au Logos, qualifié du reste comme ‘déificateur’ (θεοποιός). En outre, tandis que l’homélie aboutit à l’affirmation de la déification, le fragment parle plutôt de la ‘sanctification’ mise en acte par l’Esprit⁶⁷.

Mais ce qui est plus frappant ici, au dire même du prédicateur, est le fait de considérer les effets du processus de la déification sur les trois composantes de l’homme. Il observe, en effet, que ce n’est pas surprenant que l’esprit soit déifié, étant donné sa “parenté avec Dieu” (συγγένειαν ἔχον πρὸς θεόν) et sa nature d’élément “non susceptible de corruption” (ἄφθαρτον) dans chaque homme, ce qui vraisemblablement renvoie à l’esprit comme le siège de l’image de Dieu dans l’homme. Par contraste, on peut parler en quelque mesure de ‘surprise’ à propos de l’âme, du fait qu’elle, à cause du libre arbitre, est sujette à pécher et dès lors à mourir, selon la référence très courante chez Origène à Ez 18,4 (“L’âme qui pêche mourra”): précisément en raison de sa peccabilité, la déification intervient afin qu’elle ne pêche plus et ne meure plus. Mais “ce qui nous surprend plus que tout autre chose” (τὸ δὲ τούτων πάντων θαυμασιώτερον) est la déification du corps: elle opère aussi sur celui-ci, pour qu’il ne soit plus “chair et sang” (1 Cor 15,50), mais devienne “conforme au corps glorieux” du Christ (Phil 3,21) et, étant ainsi déifié, il monte lui aussi vers le ciel parvenant à siéger avec Dieu dans l’assemblée des ‘dieux’⁶⁸. La déification du corps trouve par là son prototype et

σάτοις ἐζύμωσεν ὅλον τοῦτο τὸ φύραμα καὶ πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ἐξ ὅλων γενέσθαι θεόν.

⁶⁷. Cf. *FrLc* 82 = Rauer 205: Ἐτέρως ἔστι λαβεῖν τὴν μὲν γυναῖκα εἰς τὴν ἐκκλησίαν, τὴν δὲ ζύμην εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, σάτα δὲ τρία σῶμα, πνεῦμα, ψυχὴν. Ἀγιαζεται δὲ ταῦτα τῇ ζύμῃ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε γενέσθαι πρὸς τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν φύραμα, ἵν’ ὀλόκληρον ἡμῶν τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ ἀμέμπτως τηρηθῆν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Th 5,23), ὡς φησιν ὁ θεοσπέσιος Παῦλος. Voir aussi *FrMt* 302.

⁶⁸. *H81P* 1 (ff. 361v-362r): Καὶ οὐ θαῦμα μὲν εἰ τὸ ἐν ἡμῖν πνεῦμα ἐθεοποίησεν, συγγένειαν ἔχον πρὸς θεόν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄφθαρτον πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι· θαῦμα δὲ τὸ τὴν ψυχὴν τεθεοποιεῖσθαι, ἵνα μηκέτι ἀμαρτάνῃ, μηκέτι ἀποθνήσκουσα· ψυχὴ γὰρ ἢ ἀμαρτάνουσα αὕτη ἀποθανεῖται (Ez 18,4). Τὸ δὲ τούτων πάντων θαυμασιώτερον, ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἐθεοποίησεν, ἵνα μηκέτι σὰρξ καὶ αἷμα ᾗ (1 Cor 15,50), ἀλλὰ γένηται σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης (Phil 3,21) Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ θεοποιηθὲν ἀναληφθῆ ἐν δόξῃ εἰς οὐρανόν, κατὰ τὸ εἰρημένον ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα καὶ οὕτω πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα (1 Th 4,17), γενόμενοι θεοί, μετὰ ἱσταμένῳ θεοῦ ἐν μέσῳ τῆς συναγωγῆς ἡμῶν (Ps 81,1), Ἰησοῦ Χριστοῦ. Origène valorise Phil

son modèle dans le corps glorieux du Christ et nous rappelle l’exposé donné à ce propos dans la *2ème Homélie sur le Psaume 15*.

Celle-ci a attiré l’attention de Pamphile, qui en a repris un passage important dans son *Apologie d’Origène*, en vue de le défendre de l’accusation de nier la résurrection de la chair⁶⁹. Dans cette homélie, qui insiste particulièrement sur l’anthropologie tripartite pour tracer l’image du Christ comme étant lui-même un être ‘composé’ (σύνθετος)⁷⁰, l’Alexandrin repousse l’idée que le corps de Jésus était un corps ‘pneumatique’, ‘de la même substance que le Logos’, après avoir réaffirmé avec force la nature de ‘corps terrestre’ (γῆϊνον σῶμα) chez le Ressuscité⁷¹. Il développe à ce propos une exégèse du *testimonium* apostolique de Ps 15,9c (“Tu n’abandonneras pas mon âme dans l’Hadès”), invoqué par Pierre dans son discours le jour de Pentecôte (Act 2,25-28). D’autre part, cette exégèse s’appuie aussi sur Is 63 (vv. 1-3 et 7). De cette façon, le “Premier-Né des morts” (Col 1,18; Ap 1,5) est présenté par Origène comme celui qui monte triomphalement vers le ciel avec son corps, par une *anabasis* qui fait pendant à sa *katabasis* jusqu’à l’Hadès au moment de la mort. Jésus Christ est le premier homme à faire cette expérience, étant donné que selon notre homélie il n’est pas possible d’affirmer cela clai-

3,21 en liaison avec le thème de l’image du Logos, par ex., en *HGn* I,13: *Quicumque ergo veniunt ad eum et rationabilis imaginis participes effici student, per profectum suum secundum interiorem hominem renovantur cotidie* (2 Cor 4,16) *ad imaginem eius, qui fecit eos; ita ut possint conformes corpori claritatis eius* (Phil 3,21) *effici, sed unusquisque pro viribus suis.*

⁶⁹. Pamph., *Apol.* 142-145.

⁷⁰. *H15Ps* II,8 (ff. 27r-v): Ὅθεν πλανῶνται οἱ λέγοντες ὅτι οὐ σύνθετος ὁ σωτὴρ ἐπιεδήμηκεν, ἀλλὰ ἀναλαβὼν σῶμα ὁμοιον τῇ ὑπερεχοῦσῃ τοῦ αὐτοῦ λόγου οὐσίᾳ, μᾶλλον δὲ ταῦτόν τῇ οὐσίᾳ τοῦ λόγου, καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ ταυτὴ τῇ οὐσίᾳ τοῦ λόγου ἦν. Οὗτοι δὲ ἀθετοῦσι τὴν χρηστότητα αὐτοῦ ἐνδυσσαμένου τὸν σύνθετον ἄνθρωπον καὶ λέγοντος· ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ’ ἐλπίδι, οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν ᾄδην (15,9c-10a). Ὅπου οὖν γυμναί ψυχαὶ ἦσαν, ψυχὴ μόνη καταβέβηκεν· ὅπου οὖν σύνθετον τὸ ζῶον ἦν, ὁ σύνθετος ἦλθε μετὰ ψυχῆς. La polémique contre les tenants d’un ‘corps pneumatique’ rappelle les adversaire de *Dial* 7,7-9: Ἀθετοῦσι τὴν σωτηρίαν τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρωπίνου πνευματικὸν λέγοντες τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος. Origène introduit ce motif dès la *1e Homélie sur le Psaume 15*; cf. *H15Ps* I,3 (f. 5r): Σύνθετος ἐστὶν ὁ σωτὴρ διὰ σέ· σὺ μὲν σύνθετος εἶ, ἔχων σῶμα ἑλαττον τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς σου καὶ τῆς φύσεως τοῦ πνεύματός σου.

⁷¹. *H15Ps* II,8 (f. 26r): καὶ ἐγερεθεὶς ἀνελήφθη εἰς οὐρανὸν καὶ ἀνήγαγεν ἀπὸ γῆς γῆϊνον σῶμα.

rement pour Hénoch ou pour Élie, à partir du témoignage scripturaire à leur égard⁷². Mais le corps du Ressuscité apparaît comme un corps encore marqué par “les traces du sang et des blessures”, car les puissances angéliques, qui pour Origène engagent un dialogue direct avec le Christ sur la base d’Is 63, s’émerveillent de la rougeur de ses vêtements.

Par conséquent, l’ascension glorieuse du Christ au ciel dans son corps ne peut que constituer le paradigme exemplaire pour la déification du corps de l’homme, si on laisse de côté en ce moment les problèmes que l’exposé de la *2e Homélie sur le Psaume 15* soulève avec son insistance sur la nature ‘terrestre’ et non ‘pneumatique’ du corps du Ressuscité⁷³. D’autre part, l’idée que le Christ en tant qu’homme, par le fait de ressusciter arrive à être ‘déifié’, revient ailleurs chez Origène (non seulement dans les homélies de Munich) et nous laisse entrevoir la réponse qu’il faut donner à l’interrogation sur la divinisation du corps. Comme le dit la *15e Homélie sur Jérémie*, unissant les deux aspects principaux que notre analyse de l’*Homélie sur le Psaume 81* vient de mettre en évidence:

Moi-même, à cause de lui, je ne suis plus un homme, si j’observe ses paroles, mais il affirme: “Moi, j’ai dit: vous êtes tous des dieux et des fils du Très Haut” (Ps 81,6). Donc, tout comme il est “Premier-Né d’entre les morts” (Col 1,18; Ap 1,5), il est devenu “Premier-Né” de tous les hommes en se transformant en Dieu⁷⁴.

⁷². *H15Ps* II,8 (f. 26r): Περὶ τοῦ Ἡλίου γέγραπται ὅτι ὡς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελήφθη (IV Rg 2,11) καὶ περὶ τοῦ Ἐνώχ ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός (Gn 5,24; Hbr 11,5), οὐκ εἴρηται δὲ εἰς οὐρανὸν. Πρὸ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐδεὶς εἰς οὐρανὸν ἀναβέβηκεν (Jn 3,13). Les passages concernant respectivement Élie (*Clō* VI,11,71; VI,13,77) ou Hénoch (*FrGn*, 648 Petit) ne semblent impliquer non plus une reconnaissance explicite de l’ascension de leur corps au ciel.

⁷³. Voir, à ce propos, G. Sfameni Gasparro, Art. «Corpo», in A. Monaci Castagno (dir.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma, 2000, p. 87-92. L’A. rappelle, à juste titre, les tensions et les apories de la doctrine de l’Alexandrin sur le corps. Cf. aussi E. Prinzivalli, Art. «Resurrezione», *ibid.*, p. 401-405, spécialement la page 404.

⁷⁴. *Hier* XV,6: Ἐγὼ δι’ αὐτὸν οὐκέτι εἰμι ἄνθρωπος, εἰς ἀκολουθῶ αὐτοῦ τοῖς λόγοις· ἀλλὰ λέγει· ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες (Ps 81,6). Οὐκοῦν ὡς πρωτότοκος ἐστὶν ἐκ τῶν νεκρῶν (Col 1,18; Ap 1,5), οὕτως γέγονε πρωτότοκος πάντων ἀνθρώπων εἰς θεὸν μεταβαλὼν (tr. Origène, *Homélies sur Jérémie*, tr. par P. HUSSON† et P. NAUTIN, éd. P. NAUTIN, SC 238, Paris, 1977, p. 127).

Cette explication rejoint la solution donnée par Origène à une objection fictive dans la *1e Homélie sur le Psaume 67*, alors qu’il interprète le v. 2a (ἀναστήτω ὁ θεός, “que Dieu se lève”) au sens christologique: si le Sauveur, qui est Dieu, resurgit, faut-il dire que ‘Dieu est mort’⁷⁵? La réponse exploite l’idée paulinienne de la transformation de l’élément ‘psychique’ en ‘pneumatique’ selon 1 Cor 15, le passage auquel l’Alexandrin recourt régulièrement afin d’élaborer sa doctrine de la résurrection des corps. Donc, ce qui meurt dans le Christ c’est l’homme; ce qui resurgit, ce n’est plus l’homme mortel, mais bien ‘dieu’⁷⁶. La ‘divinisation’ du Ressuscité consiste précisément dans son immortalité, qui est par principe un attribut exclusif de Dieu, comme Origène le rappelle souvent à la suite de 1 Tim 6,16 (“le seul qui possède l’immortalité”)⁷⁷. Notre homélie converge alors avec le passage du 2e Livre du *Contre Celse*, où l’Alexandrin déclare la mortalité comme trait constitutif de Jésus en tant qu’homme en s’appuyant sur Rm 6,9 (“le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus... la mort n’exerce plus de pouvoir sur lui”)⁷⁸.

Ce n’est peut-être pas un hasard si Origène poursuivant dans l’*Homélie sur le Psaume 81* l’idée de la déification à la lumière du v. 1, évoque encore la résurrection des morts en relation à 1 Cor 15,41, quoiqu’il utilise ce passage surtout pour indiquer le jugement circonstancié de Dieu et à sa suite les différentes destinées eschatologiques de ceux qui sont des ‘dieux’, avec une référence explicite aux anges⁷⁹. Mais l’Alexandrin

75. H67Ps I,5 (ff. 91r-v): Πῶς οὖν λέγεις τὸ ἀναστήτω ὁ θεός ἀρμόζειν ἐπὶ τὸν σωτήρα; Εἰ γὰρ ἀνίσταται ὁ θεός, ὅρα τοῦναντίον οἷς βούλεται ὁ λόγος, ἀνάγκη λέγειν· εἰ ἀνίσταται ὁ θεός, τέθηκεν ὁ θεός.

76. H67Ps I,5 (ff. 91v-92r): Τί θαυμαστόν, εἰ τὸ μὲν ἀποθνήσκον, ἐπεὶ ἄνθρωπος θανάτου ἐπιδεικτικός, ἄνθρωπος ἦν; Τὸ δὲ ἀνιστάμενον, ἀνάλογον τῷ μὲν ψυχικῶ ἀνισταμένῳ δὲ πνευματικόν (1 Cor 15,43), οὐκέτι ἄνθρωπος ἀλλὰ θεός ἦν, ἐπειδὴ ἀνιστάμενος πάλιν ἄνθρωπος ἦν. Ἐπεὶ ἄνθρωπος, ἀποθνήσκει· θνητὸν γὰρ ἐστὶ ζῆον. Ἀποθανόν, πάλιν ἔσται θνητός. Εἰ δ’ οὐκ ἔσται θνητός, ἀθάνατος δὲ μένει - θάνατος γὰρ αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει (Rm 6,9) -, δῆλον ὅτι ἀθάνατος ὢν οὐκέτι ἄνθρωπος ἐστίν, ἀλλὰ θεός ἐστίν ἀνιστάμενος.

77. H15Ps I,9 (f. 15v); H77Ps IV,7 (f. 255r). Voir aussi *Clo* II,17,123.

78. *CC* II,16: Τὸ δὲ πῶθεν ἀθάνατος ὁ νεκρός; Μανθανέτω ὁ βουλόμενος ὅτι οὐχ ὁ νεκρός ἀθάνατος ἀλλ’ ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν. Οὐ μόνον οὖν οὐχ ὁ νεκρός ἀθάνατος, ἀλλ’ οὐδ’ ὁ πρὸ τοῦ νεκροῦ Ἰησοῦς ὁ σύνθετος ἀθάνατος ἦν, ὅς γε ἔμελλε τεθνήξεσθαι. Οὐδεὶς γὰρ τεθνηξόμενος ἀθάνατος ἀλλ’ ἀθάνατος, ὅτε οὐκέτι τεθνήξεται. Χριστὸς δὲ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει (Rm 6,9).

79. Cf. H81Ps 2 (ff. 362r-v).

revient après cela à la note qui avait introduit le thème de la divinisation dans le prologue: ce qui s’oppose à la condition de ‘dieux’ est le péché des fidèles en tant qu’hommes. Il critique à ce moment les ‘distinctions’ accordées aux riches au sein de la communauté ecclésiale dans un passage qui exploite les diverses significations de l’expression du v. 2: *πρόσωπα λαμβάνειν*, “faire des distinctions” mais aussi “assumer des rôles” au sens de ‘visages’, ‘masques’ ou ‘personnes’. L’Alexandrin rappelle que si les anges sont en mesure d’“assumer le visage de Dieu”, même les fidèles sont invités à le prendre sur eux-mêmes, se faisant ses imitateurs et devenant par l’aide aux plus démunis des vrais ‘fils de Dieu’. Cela prélude à l’appel à la sanctification adressé à tous les fidèles qu’Origène tire du v. 6. Par une de ces prosopopées qui sont si chères à Origène, le peuple de Dieu dans son ensemble est appelé à ‘devenir dieu’ et pas seulement les évêques, les prêtres et les diacres⁸⁰.

V. ÉPILOGUE: UNE PERSPECTIVE BIBLIQUE ET SOTÉRIOLOGIQUE

Au terme de notre analyse une considération s’impose: le thème de la déification s’avère être pour Origène de nature assez complexe, sinon en quelque mesure omnicompréhensive. Nous nous sommes efforcés de le revisiter à la lumière de plusieurs perspectives – terminologique, scripturaire, exégétique et théologique –, d’ailleurs étroitement liées l’une à l’autre, sans parvenir pour autant à en mesurer toute la profondeur. En raison de sa retombée plus vaste, il faut reconnaître que la doctrine de la déification se manifeste sous plusieurs facettes. Sans vouloir maintenant les résumer dans une formule inévitablement trop appauvrie, nous avons quand même l’impression que le thème de la déification s’articule pour l’Alexandrin à l’intérieur d’un discours principalement biblique et sotériologique, sans que nous réussissions à éclairer plus directement toutes ses implications ontologiques. En effet, ce discours trouve son axe principal dans le rôle médiateur du Logos à travers la création et l’œuvre de la rédemption (impliquant aussi la coopération de l’Esprit, encore qu’elle soit restée un peu à l’ombre dans notre dossier).

⁸⁰. *H81Ps* 7 (ff. 368v-369r): “Οὐ τινὰς μὲν ὑμῶν ἐγὼ κέκληκα εἶναι θεοῦς, τινὰς δὲ οὐ κέκληκα· οὐχὶ ἐπισκόπους μὲν καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους θέλω εἶναι θεοῦ, ὑμᾶς δὲ τοὺς ἀπὸ τοῦ λαοῦ οὐ θέλω εἶναι θεοῦς, ἀλλὰ ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου (Ps 81,6) - οὐ τινὲς μὲν τινὲς δὲ οὐ, ἀλλὰ πάντες ὑμεῖς”.

Dans les textes que nous avons examinés, la visée, pour ainsi dire, ‘physique’ de la déification ne joue presque jamais un rôle déterminant de même que sa résolution ‘mystique’, car seul le Christ est assuré d’une participation distinctive à la divinité du Père, parce qu’il le contemple continuellement. Le caractère unique de la ‘divinisation’ du Christ en relation au Père est bien mis en relief dans les nouvelles *Homélies sur les Psaumes*. En effet, comme le dit la *1e Homélie sur le Psaume 15*, le Christ qui ‘adorné’ tous les êtres spirituels, en venant dans le monde pour réaliser leur accomplissement, a été lui-même ‘adorné’ par le Père, “devenant Dieu” à partir de lui⁸¹. De même, la contemplation du visage du Père est, selon la *2e Homélie sur le Psaume 15*, une perpétuelle source de joie pour le Fils⁸², ce qui nous rappelle l’approche, pour ainsi dire, ‘iconique’ de la déification dans le face-à-face avec le Logos que nous avons mis en évidence dans le *Commentaire sur Jean* et le *Traité sur la prière*⁸³. Sur le fondement du rapport privilégié entre le Père et le Fils, nous entrevoyons aussi le thème de la nourriture spirituelle qui entretient dynamiquement leur relation contemplative, tandis qu’elle représente le modèle pour toute vie spirituelle des hommes et, par conséquent, pour leur engagement dans le procès de la déification aboutissant également à une contemplation divinisatrice⁸⁴.

Réunissant des regards divers qui convergent tous vers le déroulement de l’histoire du salut, la déification apparaît au départ comme l’inscription primordiale de la ‘vocation divine’ dans l’homme en tant qu’être créé “à l’image de Dieu”. Ayant déchu de cette condition ori-

⁸¹. *H15Ps* I,4 (ff. 7r-v): Καὶ ὡσπερ ἐκόσμησε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος γενόμενος ἄνθρωπος, οὐκ ἂν κεκοσμημένον οὐδὲ τετελειωμένον εἰ μὴ γέγονει Χριστὸς ἄνθρωπος, οὕτως ἐλλιπὲς ὄν τὸ τῶν ἀγγέλων γένος, ἐκόσμησεν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἄγγελος καὶ ἀναπληρώσας κάκεινου τοῦ γένους δι’ ἑαυτοῦ τὸ ἐλλιπές, οὕτω καὶ ἅπαντα ἐκόσμησεν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἄγγελος καὶ ἅπαντα ἐκόσμησε μόνον ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι ἐκοσμήθη γενόμενος θεὸς ἀπὸ τῆς πατρικῆς θεότητος.

⁸². *H15Ps* II,10 (f. 29v): Μετὰ τοῦτὸ ἐστὶ πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου (*Ps* 15,11b). Καὶ περὶ τούτου δὲ λεκτέον, ὅτι αἱ ἀληθῶς εὐφροσύναι εἰσὶν, ὧν Χριστὸς πληροῦται, ἀπὸ τοῦ πατρικοῦ γενόμεναι προσώπου θεωρουμένων αὐτῶ.

⁸³. Cf. *supra* notes 13 (*Clo* XXXII,27,338-339) et 14 (*Orat* XXV,2). Sur ce sujet, voir Bruns, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, cit., p. 288-300 (“Vergöttlichung in der Schau des Vaters”). Voir aussi *Clo* I,16,92.

⁸⁴. Le texte fondamental est *H77Ps* IV, mais le motifs des aliments spirituels est très répandu dans le *Cod. Gr.* 314 comme dans les autres écrits d’Origène.

ginaire de participation à la divinité, à cause de son péché, l'homme est attiré à nouveau vers Dieu par l'intervention salvifique du Christ dans l'histoire. Celle-ci renouvelle ainsi l'appel à l'imitation de Dieu en sa perfection et sainteté, déjà annoncé dans l'Ancien Testament, tandis qu'elle aide à réaliser pleinement la ressemblance avec Dieu présente en germe dans l'homme en tant qu'image du Logos. Une pareille dynamique implique en somme la conformation au Christ en tant que Dieu fait homme, sans que la différence ontologique entre l'homme et Dieu soit jamais annullée. La divinisation de l'homme, engageant aussi son corps selon le modèle archétypique du Christ ressuscité, débouche finalement sur l'immortalité et l'incorruption retrouvées autant que sur la pleine acquisition de la condition de fils adoptifs de Dieu. En ce sens, comme le dit le *Contre Celse*, l'économie du salut accomplit graduellement la communion entre Dieu et l'homme, car elle parvient à "entrelacer la nature divine avec la nature humaine" et à rendre celle-ci "divine" non seulement dans le Christ, mais aussi dans tous ceux qui accueillent son message⁸⁵.

⁸⁵. CCIII,28: ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν καταβᾶσαν εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ εἰς ἀνθρωπίνους περιστάσεις δύναμιν καὶ ἀναλαβοῦσαν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπινον ἑώρων ἐκ τοῦ πιστεῦσθαι μετὰ τῶν θειοτέρων συμβαλλομένην εἰς σωτηρίαν τοῖς πιστεύουσιν, ὁρῶσιν ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνία γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεῦειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδασκεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα.