



**HAL**  
open science

# ”L’herboriste des Écritures” : l’écriture de l’exégèse dans le Commentaire sur Jean d’Origène

Agnès Aliau-Milhaud

## ► To cite this version:

Agnès Aliau-Milhaud. ”L’herboriste des Écritures” : l’écriture de l’exégèse dans le Commentaire sur Jean d’Origène. Etudes classiques. Université Paris-Sorbonne, 2011. Français. NNT : . tel-04408828

**HAL Id: tel-04408828**

**<https://theses.hal.science/tel-04408828>**

Submitted on 22 Jan 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

**ÉCOLE DOCTORALE I**  
**Mondes anciens et médiévaux**

**T H È S E**  
pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : langue et littérature grecques

Présentée et soutenue par

**Agnès ALIAU-MILHAUD**

le 19 novembre 2011

**« L'herboriste des Ecritures » : l'écriture de  
l'exégèse dans le *Commentaire sur Jean d'Origène***

**Sous la direction de :**

**M. Olivier Munnich**

Professeur à l'Université de Paris IV-Sorbonne

**JURY :**

**M. Lorenzo Perrone**

Professeur à l'Université de Bologne

**M. Bernard Pouderon**

Professeur à l'Université de Tours

**M. Olivier Munnich**

Professeur à l'Université de Paris IV-Sorbonne

**Mme Marie-Odile Boulnois**

Directeur d'études à l'EPHE, V<sup>e</sup> section

**M. Eric Junod**

Professeur à l'Université de Lausanne

# Remerciements

Au seuil de ce mémoire, il m'est agréable d'exprimer toute ma chaleureuse gratitude à mon directeur de thèse, M. Olivier Munnich, qui a accepté d'encadrer ce travail, l'a soutenu par ses conseils et sa disponibilité sans faille, et l'a aussi encouragé lors des moments de doute, me permettant de le mener jusqu'à son terme.

Je remercie également les professeurs qui m'ont aidée dans mes recherches : Mme M. Alexandre, qui dirigea ma maîtrise et m'assura toujours de son soutien ; M. B. Neuschäfer, qui m'accueillit à Göttingen et me permit de trouver l'orientation définitive de mon sujet ; MM. A. Le Boulluec, M. Fédou et Y.-M. Blanchard, dont les séminaires me suggèrent bien des pistes pour approfondir ce travail, Mme A. Bastit et M. G. Dorival pour leurs conseils. Que soient aussi remerciées les institutions qui m'accueillirent ainsi que ceux qui les animent : la Bibliothèque d'Histoire des Religions de la Sorbonne, l'Institut des Etudes Augustiniennes, le Centre Sèvres, l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, la Section grecque de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, l'Institut Catholique de Paris.

Je n'oublie pas mes collègues de l'université comme de l'enseignement secondaire, car leurs remarques et leurs relectures me furent précieuses : Serge Goupil, Sébastien Morlet, Hélène Grelier, Matthieu Cassin, Anne Daudibertières, Alexis Chryssostalis. Merci aussi à Jean-Pierre Saint-Picq.

Il m'appartient encore de citer ceux qui, dans mon entourage, m'ont aidée à des degrés divers : mon père par sa passion de la recherche, depuis la biologie moléculaire jusqu'à la botanique en passant par les textes sacrés, mon mari dont la patience, le soutien constant et les compétences en informatique me furent chaque jour d'une aide incomparable, ma fille qui me pressa de terminer ce travail, dans l'impatience que la famille s'agrandisse.

Ma reconnaissance s'adresse enfin aux membres du jury, qui pour certains siégèrent déjà lors de la soutenance de ma maîtrise ou de mon DEA, et qui tous, notamment lors des colloques origéniens, m'encouragèrent dans ce travail : Mme M.-O. Boulnois, MM. E. Junod, L. Perrone, B. Pouderon.

# Note liminaire : questions de vocabulaire et conventions d'écriture

## a) Livre, tome et volume

Sur les trente-deux tomes que comptait initialement le *Commentaire sur Jean d'Origène*, il ne nous en reste que neuf, répartis en cinq volumes dans la collection des Sources Chrétiennes<sup>1</sup>. Nous en parlerons donc en employant le mot « tome », afin d'être fidèle au lexique qu'emploie lui-même Origène à propos de son ouvrage<sup>2</sup>, et pour réserver celui de « livre » aux livres scripturaux.

La numérotation des tomes (en chiffres romains) et des paragraphes (en chiffres arabes) nous a paru suffisante, le repérage dans l'œuvre ne nécessitant pas, selon nous, le recours au numéro de chapitre. Ainsi, la référence « *ComJn* I, 205 » renvoie au premier tome, paragraphe 205, et équivaut à « *ComJn* I, XXX, 205 » ou « *ComJn* 1.30.205 » si on intercale le numéro du chapitre où figure ce paragraphe. La numérotation des chapitres paraît, d'un point de vue éditorial, antérieure à celle des paragraphes (laquelle semble être due à E. Preuschen), ce qui explique que de nombreux critiques s'y réfèrent, tels H. Crouzel. Nous avons préféré opter pour un système de référencement plus précis, en indiquant les numéros des paragraphes. En revanche, fidèle à l'édition de référence, nous donnons seulement les numéros de chapitres (en chiffres romains) pour les tomes IV et V, dont il ne reste que des fragments. On trouvera donc des références du type « *ComJn* V, VIII » pour ce qui concerne ces deux tomes. Nous numérotions les volumes de l'édition des Sources Chrétiennes en utilisant le numéro du volume dans l'ensemble de la collection, et en notant par exemple « SC 157 » pour renvoyer au deuxième volume du *ComJn*. En règle générale cependant, les références au texte d'Origène se limiteront au numéro de tome et de paragraphe.

---

<sup>1</sup> SC 120bis, 157, 222, 290 et 385.

<sup>2</sup> Il désigne son *Commentaire* par le terme « τομῶι » en *ComJn* VI, 8 et 11 ; X, 2 ; etc.

## b) Introduction, préambule, prologue et préface

Un problème plus délicat se pose pour nommer sans ambiguïté les diverses introductions auxquelles nous nous référons, qu'il s'agisse de celles des éditeurs ou d'Origène lui-même. L'Alexandrin pourvoit en effet chacun de ses tomes d'une introduction plus ou moins longue, dont il parle au moyen du verbe « προοιμιάζω » au tome VI<sup>3</sup>. Pour tenter de rester fidèle à l'étymologie du mot — puisque « οἶμος », qui est à la racine du verbe, désigne le chemin ou la route—, nous appellerons « préambules » ces introductions. En revanche, en concluant la longue introduction du premier tome, qui sert de préface à tout l'ouvrage, Origène la désigne par une périphrase :

« ... αὐτοῦ (= τοῦ εὐαγγελίου) που καταπαύσομεν τὰ πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῶν γεγραμμένων. ...nous arrêterons ici ce qui précède la lecture générale de ce qui est écrit dans l'Évangile » (*ComJn* I, 88).

Cette périphrase montre que l'auteur a conscience du caractère exceptionnel de ce long préambule, placé en tête de son ouvrage. Exceptionnel par sa longueur tout autant que par les considérations qui s'y déploient, puisqu'il lui permet notamment de définir ce qu'est un évangile. Nous le désignerons donc par un autre terme, celui de prologue. Il s'agit en effet du terme grec employé habituellement pour désigner la première partie des pièces de théâtre, mais aussi « l'introduction de toute œuvre en prose — par exemple un traité ou un commentaire philosophique — » selon Ph. Hoffmann<sup>4</sup>. Notre Commentaire entre d'autant mieux dans ce cadre que le prologue lui-même, nous y reviendrons, répond à certaines exigences de composition propres aux commentaires philosophiques. Du reste, la plupart des chercheurs optent pour le terme de « prologue » à l'image d'A. Bastit qui en a étudié la structure<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *ComJn* VI, 12. Notons également que les Philocalistes, citant l'introduction du tome V, utilisent également le mot « προοίμιον » pour parler de la partie du texte origénien d'où ils tirent leur extrait (*ComJn* V, I = *Philoc* 5, 1).

<sup>4</sup> « Epilogue sur les prologues ou comment entrer en matière », dans *Entrer en matière (les prologues)*, éd. J.-D. Dubois et B. Roussel, Paris, 1998, p. 485-486.

<sup>5</sup> « Typologie des prologues aux commentaires des évangiles », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca di Origene e la Tradizione*

Les introductions des éditeurs ou des chercheurs seront enfin désignées comme telles.

### c) Conventions d'écriture

Certains termes, dans la littérature religieuse, sont selon les cas considérés ou non comme des noms propres. C'est le cas du nom « juif ». En principe, il s'agit d'un nom propre lorsqu'on considère le peuple comme ethnie, justifiant ainsi l'emploi de la majuscule, et d'un nom commun lorsqu'il est question seulement de l'aspect religieux. Par convention ou par souci d'uniformité, la plupart des traducteurs et des chercheurs l'écrivent avec majuscule. C'est le cas par exemple de la *TOB* ou de la *Bible de Jérusalem*, aussi bien pour l'AT que pour le NT. Pour notre part, comme ce travail porte sur Origène, qui considère toujours les juifs sous l'angle religieux, par opposition aux chrétiens, nous prenons le parti de conserver la minuscule.

Pour ce qui est du mot « évangile », étant donné en particulier la longue réflexion que mène Origène à son propos dans le prologue du *ComJn*, réflexion qui s'attache moins aux livres qui portent ce titre qu'à la signification même du terme, nous avons préféré conserver la minuscule lorsqu'il s'agit de la « bonne nouvelle » de la venue du Christ, répandue selon l'Alexandrin dans toutes les Ecritures ; en revanche, lorsqu'il s'agit de l'un des quatre livres éponymes du NT, nous l'écrivons avec la majuscule, « Evangile ». Par ailleurs, nous citons les titres de livres scripturaires, abrégés ou non, en caractères droits et non en italique (Genèse ou Gn, au lieu de *Genèse* ou *Gn*).

Enfin, dans un souci de clarté, nous citons généralement les chiffres en toutes lettres, et les nombres en chiffres.

---

*Alessandrina*), éd. E. Prinzivalli, Bologne, 2005, n. 1 p. 83. A. Bastit justifie le choix de ce terme au détriment de celui de « proème », jugé trop technique, et de celui de « préface », d'origine latine.

# Sigles et abréviations

ComJn : Commentaire sur Jean (et de même : ComMt pour Commentaire sur Matthieu)

HomJér : Homélie sur Jérémie (et de même : HomNb pour Homélie sur les Nombres, etc.)

Philoc : Philocalie

PArch : Peri Archôn ou Traité des Principes

PEuch : Peri Euchès ou Traité sur la Prière

ExhMart : Exhortation au martyre

Heracl : Entretien avec Héraclide

HE : Histoire ecclésiastique

AT : Ancien Testament

NT : Nouveau Testament

TOB : Traduction Œcuménique de la Bible

LXX : Septante

SC : Sources Chrétiennes

GCS : Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte

*Orig.* : *Origeniana*, actes des colloques origéniens (*Origeniana* : actes du colloque de Montserrat, 1973 ; *Orig. II* : Bari, 1977 ; *Orig. III* : Manchester, 1981 ; *Orig. IV* : Innsbruck, 1984 ; *Orig. V* : Boston, 1989 ; *Orig. VI* : Chantilly, 1993 ; *Orig. VII* : Hofgeismar ; *Orig. VIII* : Pise, 2001 ; *Orig. IX* : Pécs, 2005 ; *Orig. X* : Cracovie, 2009). Les références des actes sont données dans la bibliographie.

# Introduction

« Origen as writer » : tel a été le titre du *Colloquium Origenianum Decimum* qui s'est tenu à Cracovie du 31 août au 4 septembre 2009. Alors que les précédents colloques origéniens relevaient plutôt d'approches historiques (« Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts », « Origen and the Alexandrian Tradition »<sup>6</sup>) ou thématiques (« Origène et la Bible », « Origen and the Religious Practice of his Time »<sup>7</sup>), cette rencontre a marqué dans une certaine mesure un changement de perspective sur le grand exégète alexandrin. C'était moins son rôle pourtant éminent dans l'histoire des idées et du christianisme — il fut à la fois l'héritier des commentateurs grecs d'Homère et l'inspirateur des plus célèbres Pères de l'Eglise du IV<sup>e</sup> siècle, tels Grégoire de Nysse ou Augustin pour ne citer qu'eux —, c'était moins le personnage hors du commun qu'il fut de son temps — simultanément éditeur et commentateur de la Bible, homme d'Eglise et polémiste —, qui ont alors retenu l'attention des chercheurs, que la figure de l'écrivain, auteur d'une œuvre immense bien qu'en partie perdue, composée d'ouvrages aussi divers que nombreux : commentaires et homélies sur l'ensemble des Ecritures, travail critique sur le texte de la Bible, traités et apologies.

Le titre choisi pour le colloque de 2009 reflète en effet une évolution assez récente des études origéniennes. Comme l'a remarqué G. Dorival, c'est à la fin des années 1980 que se manifeste véritablement un intérêt nouveau pour la manière d'écrire et de composer d'Origène<sup>8</sup>, en particulier avec la parution de l'ouvrage de B. Neuschäfer à Bâle en 1987, *Origenes als Philologe*, qui montre comment l'exégète se sert des méthodes de l'érudition alexandrine dans son travail sur la Bible. Dans les années 1990, cet essor se poursuit, notamment grâce à de nombreuses contributions parues dans les actes des

---

<sup>6</sup> Respectivement les *Colloquium Origenianum Septimum* (Hofgeismar, 1997) et *Octavum* (Pise, 2001).

<sup>7</sup> *Colloquium Origenianum Sextum* (Chantilly, 1993) et *Nonum* (Pécs, 2005). Les précédents colloques origéniens, qui ont donné lieu à un nombre moins élevé de contributions, demeurent plus généraux dans leur approche.

<sup>8</sup> « Où en sont les études sur Origène ? », *Connaissance des Pères de l'Eglise* 62, 1996, p. 12.



colloques origéniens, *Origeniana*, et dans la revue italienne *Adamantius*. En effet, c'est d'Italie que semble venir l'impulsion depuis plusieurs années, autour du « Groupe Italien de Recherche sur Origène et la Tradition Alexandrine », éditeur de la revue *Adamantius*, et emmené par L. Perrone. Les colloques organisés par ce groupe ainsi que les diverses publications de ses membres font la part belle, de fait, au thème de l'« Origène écrivain »<sup>9</sup>. Il semble d'ailleurs que la recherche sur ce thème progresse moins actuellement par la publication d'ouvrages de synthèse que dans les investigations de détail menées sur un aspect ou un passage particulier de l'œuvre, comme l'indique L. Lies en évoquant plus généralement la recherche origénienne<sup>10</sup>.

C'est dans cette lignée que nous avons voulu nous inscrire. Quelque peu effrayée par l'abondante bibliographie qui existe sur le grand maître alexandrin, mais stimulée par le sentiment que ce champ de recherches s'ouvrait à peine, nous avons tenté de nous situer dans cette approche littéraire de l'œuvre origénienne. Il semblait alors que deux voies s'ouvraient devant nous : il était possible de choisir un thème exégétique dans l'œuvre d'Origène, et de l'approfondir pour en étudier la présentation et les ressorts, ou bien nous pouvions nous concentrer sur un ouvrage particulier et en proposer une monographie qui en donnerait une vue d'ensemble, croisant les champs de l'histoire des idées, de la théologie, et de la construction littéraire. Nous pouvions alors nous appuyer sur la méthode suivie par leurs auteurs dans des ouvrages déjà parus, et relevant de l'une ou de l'autre orientation<sup>11</sup>. C'est une troisième voie que nous

---

<sup>9</sup> Signalons par exemple les deux colloques intitulés respectivement *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti* (VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Roma, 28-30 settembre 2004) et *Il Commento di Origene al Vangelo di Matteo* (X Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Napoli, 24-28 settembre 2008), ainsi que l'ouvrage de D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene : il Commento a Giovanni*, Brescia, 2009.

<sup>10</sup> L. Lies, « Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124, 2002, p. 201-226. G. Dorival note de même « que le temps des grandes synthèses n'est pas encore venu et qu'il importe d'étudier pour lui-même chacun des aspects de la réflexion très complexe d'Origène » (« Où en sont les études sur Origène ? », p. 9). Depuis la publication de ces bilans, plusieurs monographies importantes sont parues, dont nous nous faisons notamment l'écho dans la note suivante, mais aucune cependant ne se centre exclusivement sur l'écriture origénienne.

<sup>11</sup> A titre d'exemples, citons G. Lekkas, *Liberté et progrès chez Origène* (Turnhout, 2001) ou, très récemment, L. Perrone, *La preghiera secondo Origene : l'impossibilità donata* (Brescia, 2011) dans le domaine des études thématiques ; G. Bendinelli, *Il Commentario a Matteo di Origene : l'ambito della metodologia scolastica dell'Antichità* (Rome, 1997) ou l'ouvrage de D. Pazzini cité plus haut au titre des études portant sur une œuvre donnée.

avons essayé de suivre. En essayant de prendre un point de vue très rapproché sur le texte origénien et de nous y tenir, nous avons voulu nous placer, en quelque sorte, au plus près du texte en train de s'écrire. Il s'agissait de nous poser les questions suivantes : comment naît l'exégèse sous la plume de l'Alexandrin ? De quelle manière se construit le raisonnement et à partir de quels éléments ? Plutôt que de chercher à analyser l'œuvre finie, nous avons voulu adopter l'approche phénoménologique qui nous permettrait de contempler l'œuvre en train de se faire.

Indépendamment même du texte choisi, nous étions consciente des dangers que pouvait présenter une telle méthode d'approche : en nous livrant à une lecture précise, il fallait trouver en quelque sorte la juste altitude par rapport au texte, ni trop près, au risque de donner une importance excessive à des détails insignifiants ou de tomber dans la pure paraphrase, ni trop haut, de crainte de nous en tenir à des généralités ou de nous trouver contrainte de répéter ce qui a déjà fait l'objet de nombreuses analyses, en particulier l'étude de l'exégèse origénienne à l'aune de la théorie des trois sens de l'Écriture.

Il nous fallait alors définir un corpus. Celui-ci devait présenter une unité assez forte pour pouvoir se prêter à une analyse cohérente ; en particulier, il était exclu de comparer des textes issus de genres littéraires variés, dans la mesure où l'auteur lui-même pouvait adopter des démarches différentes dans la construction exégétique, selon qu'il composait par exemple un commentaire ou une homélie. Le plus simple était donc de nous concentrer sur un ouvrage donné dont la cohérence interne soit nette. Celui-ci devait pouvoir fournir un matériau suffisant pour l'analyse, et enfin, pour nous permettre de débusquer dans la construction même des phrases quels étaient les procédés d'écriture et les moyens littéraires employés par l'exégète, il fallait que l'ouvrage fût disponible dans sa langue d'origine, le grec. Les œuvres origéniennes qui ne nous sont parvenues qu'en latin, en totalité ou partiellement, et qui sont les plus nombreuses dans ce qui nous reste de cet auteur, se trouvaient donc exclues. C'est ainsi que le choix du *Commentaire sur Jean*, pour lequel il n'existait alors aucune étude

d'ensemble<sup>12</sup>, nous a paru le plus pertinent, puisqu'il reste de cette œuvre une part substantielle, en grec, que son projet d'auteur, défini dans un long prologue, semble en garantir la cohérence interne, et qu'elle a souvent été qualifiée, en outre, de chef-d'œuvre exégétique de l'Alexandrin.

Il nous manquait encore un point de départ, sans lequel la recherche courait le risque de s'éparpiller dans plusieurs directions divergentes. Par où commencer l'analyse ? A partir de quel présupposé, autour de quel élément fondamental de l'écriture origénienne pouvait se bâtir notre étude ? Le lieu commun selon lequel Origène interprète « la Bible par la Bible » à l'instar des rabbins, et à la manière dont les commentateurs grecs de *l'Iliade* et *l'Odyssée* « éclairent Homère par Homère », nous a paru s'imposer, et ce pour deux raisons : d'une part, il nous semblait que cette idée, largement rebattue, n'avait pas été appliquée dans le détail à l'œuvre origénienne et qu'il restait à préciser par quels procédés l'exégète parvenait à mettre en œuvre ce principe herméneutique ; d'autre part, le cas d'Origène paraissait particulièrement digne d'être analysé selon cette perspective, dans la mesure où l'immixtion, non seulement des citations, mais encore du langage biblique dans son œuvre est très prégnante, comme l'avait remarqué Erasme, grand admirateur d'Origène :

« La parole d'Origène ... est émaillée de textes scripturaires comme une mosaïque de perles fines. Elles y sont si bien serties et y viennent tellement à point qu'elle n'entravent pas l'allure du discours. On dirait non des citations, mais des formules spontanément écloses »  
(*Préface aux œuvres d'Origène*)<sup>13</sup>.

Si l'exégèse scripturaire, chez Origène, se fait au moyen de citations bibliques, comment s'y prend-il pour leur donner l'allure de « formules spontanément écloses » ? Autrement dit, peut-on poser l'hypothèse que l'interprétation utilise à la fois les idées

---

<sup>12</sup> L'ouvrage de D. Pazzini, *Lingua e teologia...*, n'était pas encore paru lorsque nous avons commencé ce travail. En outre, comme on l'a suggéré plus haut, sa méthode d'approche diffère de la nôtre, dans la mesure où il croise dans son ouvrage analyse textuelle et approche thématique et théologique.

<sup>13</sup> Ed. Froeben, t. 1, Bâle, 1545, citée par O. Rousseau dans son introduction aux *Homélie sur le Cantique des Cantiques* (SC 37, 1954, p. 50-52).

et la forme ou la langue du texte scripturaire ? Si cette hypothèse se vérifie, il reste à montrer par quels moyens l'écriture de l'exégèse s'empare des Ecritures.

Il nous est apparu qu'Origène lui-même a conscience de la manière dont il procède face à l'Ecriture, comme l'indique ce passage des *Homélies sur Jérémie* cité dans l'anthologie d'Origène intitulée *Philocalie*, et composée, selon la tradition, par Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée :

Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν βοτανῶν ἐκάστη μὲν ἔχει δύναμιν εἴτε εἰς τὴν ὑγίειαν τῶν σωμάτων εἴτε εἰς ὅτι δήποτε, οὐ πάντων δὲ ἐστὶν ἐπίστασθαι εἰς ὃ ἐκάστη τῶν βοτανῶν ἐστὶ χρήσιμος, ἀλλ' εἴ τινες ἐπιστήμην εἰλήφασιν, οὗτοι οἱ περὶ τὰς βοτάνας διατρίβοντες ἵνα εἴδωσι καὶ πότε παραλαμβανομένη καὶ ποῦ τῶν σωμάτων ἐπιτιθεμένη καὶ τίνα τρόπον σκευαζομένη ὀνίνησι τὸν χρώμενον· οὕτως οἶονεὶ βοτανικὸς τις πνευματικὸς ἐστὶν ὁ ἅγιος, ἀναλεγόμενος ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἕκαστον ἰῶτα καὶ ἕκαστον τὸ τυχὸν στοιχεῖον, καὶ εὐρίσκων τὴν δύναμιν τοῦ γράμματος, καὶ εἰς ὅτι ἐστὶ χρήσιμον, καὶ ὅτι οὐδὲν παρέλκει τῶν γεγραμμένων. (...) Νόει μοι τοίνυν καὶ τὰς γραφὰς τοῦτον τὸν τρόπον πάσας βοτάνας, ἧ ἔν τέλειον λόγου σῶμα· εἰ δὲ σὺ μήτε βοτανικὸς εἶ τῶν γραφῶν μήτε ἀνατομεὺς εἶ τῶν προφητικῶν λόγων, μὴ νόμιζε παρέλκειν τι τῶν γεγραμμένων, ἀλλὰ σαυτὸν μᾶλλον ἢ τὰ ἱερὰ γράμματα αἰτιῶ, ὅτε μὴ εὐρίσκεις τὸν λόγον τῶν γεγραμμένων.

« De même que, dans le cas des plantes, chacune a une vertu, soit pour la santé des corps, soit pour tout autre bien, mais qu' il n'appartient pas à tous de connaître ce pour quoi chacune des plantes est utile, si ce n'est à ceux qui possèdent cette science, pour s'être longuement occupés de plantes, afin de savoir quand la cueillir, où la placer sur le corps, et de quelle manière la préparer pour la rendre profitable à celui qui en use ; de même, le saint est comme un herboriste spirituel, qui recueille dans les écrits sacrés chaque iota et le moindre petit élément, qui trouve la vertu du mot écrit, et ce pour quoi il est utile, et que rien n'est superflu dans ce qui est écrit. (...) »

Comprends donc de cette manière que toutes les Ecritures sont des plantes, ou bien un unique corps parfait de paroles : si toi, tu n'es ni un herboriste des Ecritures, ni un anatomiste des paroles prophétiques, ne juge pas qu'est superflue l'une des choses écrites, mais accuse-toi toi-même plutôt que les écrits sacrés quand tu ne trouves pas la raison de ce qui est écrit » (*HomJér XXXIX = Philoc 10, 2*)<sup>14</sup>.

Ce passage montre que l'exégète ne se considère pas comme l'auteur d'une œuvre indépendante, dans laquelle viennent s'insérer des éléments extérieurs qui seraient issus des Ecritures, car tout son travail porte sur ces dernières, objet à la fois de sa « science » (ἐπιστήμη) et de sa pratique, lui qui « sait quand cueillir » (εἶδωσι πότε παραλαμβανομένη), « où placer sur le corps » (ποῦ τῶν σωμάτων ἐπιτιθεμένη) et « comment préparer » (τίνα τρόπον σκευαζομένη) la plante pour la rendre utile. Encore s'agit-il moins de pratique dans le second cas que de « savoir » médical (εἶδωσι). Le lecteur est un patient qu'il convient de soigner en lui indiquant son remède, et l'exégète est l'herboriste ou le pharmacien qui lui indique ce qu'il faut prendre. Par conséquent, l'œuvre de l'exégète est immatérielle ; elle consiste seulement à « choisir », « recueillir » ou « lire » dans les Ecritures, selon les trois sens possibles du verbe ἀναλέγομαι qu'il emploie pour parler de son travail. L'œuvre essentielle, au sens littéraire du terme, c'est la Bible ; l'exégète n'est qu'un intermédiaire qui permet d'y accéder. En un sens, il y a donc moins un « commentaire » à bâtir, un ouvrage à rédiger et à faire lire, qu'il n'y a à montrer et faire lire les Ecritures dans leur langage.

C'est donc là l'objectif que nous nous sommes fixé : étudier comment le *Commentaire sur Jean* lit et donne à lire les Ecritures, comment l'interprétation se bâtit à partir des versets de l'Evangile. Cependant, plusieurs difficultés sont apparues lors de la mise en œuvre, liées pour certaines à la nature de l'œuvre choisie. En effet, le *ComJn* a plusieurs particularités qu'il fallait pouvoir prendre en compte : au-delà des caractéristiques qui nous avaient incitée à choisir cette œuvre comme support de notre

---

<sup>14</sup> *Philocalie*, SC 302, texte, trad. et notes M. Harl, Paris, 1983.

étude, d'autres éléments paraissaient devoir faire obstacle à notre projet. Tout d'abord, pour étudier au plus près l'exégèse en train de se forger, il fallait accorder toute confiance au texte que nous possédons. Or le texte du *ComJn* nous est seulement connu par quelques manuscrits qui dépendent tous de l'un d'entre eux, le *Monacensis* 191, remontant au XIII<sup>e</sup> siècle. Toute l'évolution qu'a pu connaître le texte entre l'époque de sa rédaction au III<sup>e</sup> siècle et celle de la copie de ce manuscrit nous reste donc inconnue, sans parler des nombreuses lacunes qui nous privent complètement de vingt-trois des trente-deux tomes du *Commentaire sur Jean*. En outre, indépendamment des aléas de la transmission du texte, le *ComJn* demeure mystérieusement inachevé au moment où l'auteur aborde les récits de la Passion et de la résurrection dans l'Évangile johannique. Enfin, la cohérence de l'œuvre et du projet de l'exégète ne s'avère pas si évidente à la lecture, ne serait-ce que parce qu'on ne sait quelle place attribuer à la polémique menée par Origène contre le gnostique Héracléon, très prégnante à certains moments, totalement absente à d'autres.

Il nous a donc paru nécessaire, dans un premier temps, de présenter cette œuvre singulière qu'est le *ComJn*, en essayant de mettre en lumière à la fois les difficultés inhérentes à la transmission, à l'édition et à la composition du texte, et les éléments qui pouvaient rendre possible notre projet d'étude. Dans un second temps, nous avons choisi d'exposer les résultats de notre recherche sur les procédés d'écriture de l'exégèse, tels qu'on peut les appréhender dans le *ComJn*. Enfin, il nous est apparu que ce travail demeurerait incomplet si nous nous en tenions à cette analyse précise de l'élaboration exégétique sans nous interroger sur les retentissements qu'elle peut avoir sur l'œuvre comme telle, sans proposer, après l'analyse du progrès de l'exégèse, celle de l'exégèse aboutie. Nous avons donc entrepris de mener, pour finir, une réflexion sur la structure de l'œuvre et du commentaire, telle qu'elle paraît résulter du travail exégétique précédemment décrit. Les conséquences de ces réflexions nous ont amenée à recomposer la table des matières du *ComJn*, ce que nous présentons en annexe.

**Première partie :**

**Présentation du *Commentaire sur Jean***

## INTRODUCTION

Au moment d'aborder véritablement notre travail, il nous paraît nécessaire de décrire l'œuvre que nous voulons étudier. Car le *Commentaire sur Jean* d'Origène, comme nous allons le montrer, n'est pas un ouvrage comme d'autres. En témoignent les divers travaux dont il a fait l'objet : des articles ou des passages d'ouvrages plus larges, qui s'attachent à montrer un aspect particulier de l'œuvre, qu'il s'agisse de critique textuelle, de problème de compréhension, de thème philosophique ou théologique... Aucun ne présente l'œuvre dans son ensemble et sous ses différents aspects, si ce n'est peut-être, récemment, D. Pazzini dans son ouvrage *Lingua e teologia in Origene : Il Commento a Giovanni*<sup>15</sup>. Encore y est-il surtout question du lien entre la langue de l'Alexandrin et sa pensée philosophique et théologique, sans considération par exemple pour les problèmes éditoriaux que pose le texte. Depuis la parution de l'édition de référence, dont nous allons parler, de nombreux articles critiques sont également parus, mais aucun ne fait la synthèse des acquis sur la question. Enfin, s'il est paru diverses biographies d'Origène au cours du XXe siècle qui, grâce à l'aide d'Eusèbe de Césarée, donnent une idée assez fidèle de sa vie et des circonstances de composition de ses œuvres, c'est la perspective chronologique et historique qui l'emporte, dans laquelle il est parfois difficile d'isoler ce qui concerne le *ComJn*, et de comprendre le rôle particulier que joue cet ouvrage dans l'œuvre de l'Alexandrin.

Il paraît donc certes ardu de présenter une monographie complète de l'œuvre, ne serait-ce que parce que la nature du *ComJn* ainsi que les difficultés de sa transmission, comme nous le signalerons, rendent cette tâche pour ainsi dire impossible. En revanche, avant d'aborder la manière dont se construit le discours exégétique origénien dans le *ComJn*, il nous paraît indispensable de faire la synthèse des connaissances actuelles sur la nature de cet ouvrage et sur l'état dans lequel il nous est parvenu. En effet, notre projet consiste moins à étudier un thème ou une méthode d'exégèse qu'à creuser la lettre même du texte, la manière dont celui-ci se bâtit sous la plume de l'Alexandrin. Dans cette perspective, le lexique, la construction des phrases, et les

---

<sup>15</sup> Brescia, 2009.



articulations du discours jouent un rôle essentiel. Il nous faut donc comprendre sous quelle(s) forme(s) le texte est arrivé jusqu'à nous, repérer les incertitudes de la critique : c'est l'objet de notre première partie, attachée à décrire les manuscrits, les éditions, mais aussi les traductions en langues modernes, qui nous permettent peut-être de mieux appréhender dans son ensemble la cohérence du discours origénien. Ensuite, nous nous intéresserons au contenu de l'œuvre d'un point de vue global, pour tenter là encore d'en repérer la cohérence d'ensemble si elle existe. Nous rappellerons donc les circonstances mouvementées de la rédaction, en recherchant les conséquences possibles de ces aléas sur la nature de l'œuvre telle qu'elle nous est parvenue, et nous interrogerons également les motivations qui ont conduit l'auteur à former un tel projet, et essaierons de donner une vue d'ensemble de son contenu.

## I. Manuscrits, éditions, traductions

Commençons donc par nous intéresser à la transmission du texte. Le *Commentaire sur Jean* (= *ComJn*) d'Origène, monument littéraire, exégétique et théologique, le plus ancien commentaire sur le quatrième évangile que nous possédions et qui soit doté d'une telle envergure, ne nous est parvenu qu'à l'état de ruines, puisque sur les 32 tomes qu'il comprenait à l'origine, il n'en reste que quelques-uns, soit à peu près un quart du total : il s'agit des tomes I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII et XXXII, auxquels il convient d'ajouter deux extraits des tomes IV et V, que nous possédons grâce à la *Philocalie* et que l'on peut considérer comme authentiques, ainsi qu'un grand nombre de fragments dont l'authenticité n'est pas certaine. En outre, comme pour beaucoup d'œuvres origéniennes, on ne peut que déplorer la minceur de la tradition manuscrite, puisque les quelques manuscrits du *ComJn* que nous possédons se rattachent en réalité à un seul d'entre eux, dont dérivent tous les autres. Nous parlerons d'abord de ces manuscrits avant d'évoquer le cas des fragments caténiques.

### A) L'établissement du texte

#### 1. Les manuscrits

On possède huit manuscrits du *ComJn*, qui ont été étudiés et collationnés par A. E. Brooke<sup>16</sup>, puis par E. Preuschen<sup>17</sup>. Ces manuscrits ne nous transmettent que les tomes du commentaire évoqués ci-dessus : on peut donc penser qu'ils ont un ancêtre commun, et que celui-ci propose un état du texte également incomplet. Ils se divisent en deux familles, celle du *Codex Monacensis graecus 191* (= *M*), et celle du *Codex Venetus 43* (= *V*)<sup>18</sup>. Dans son introduction, E. Preuschen les présente ainsi : du *Monacensis gr. 191*, qui se trouve à Munich et remonte à la fin du XIIe ou au début du XIIIe siècle, dépendraient le *Barberinus gr. VI, 14* (aujourd'hui numéroté 575, Rome, XVe s.), l'*Athous*

---

<sup>16</sup> A. E. Brooke, *The Commentary of Origen on S. John's Gospel* (the text revised with a critical introduction and Indices), 2 vol., Cambridge, 1896.

<sup>17</sup> *Origenes Werke* (GCS t. IV), *Der Johannescommentar*, herausgegeben... von E. Preuschen, Leipzig, 1903.

<sup>18</sup> Ce manuscrit s'appelle aujourd'hui *Marcianus gr. 43*, du nom de la bibliothèque vénitienne où il est conservé. Cependant, pour plus de clarté dans cette présentation, nous gardons l'appellation qu'ont retenue les éditeurs du *ComJn*.

*Vatopedianus* 611 (aujourd'hui 763, Mont Athos, XVe s.), et le *Parisinus* gr. 455 (Paris, XVIe s.) ; d'autre part, du *Venetus* 43 (Venise, 1374), dépendraient le *Barberinus* gr. V, 52 (aujourd'hui 556, Rome, XVe s.), le *Matritensis* gr. O. 32 (aujourd'hui *Matrit.* 4711, Madrid, XVIe s.), et le *Bodleianus Misc.* 58<sup>19</sup> (aujourd'hui *Auct. E.* 4. 13-15, Oxford, XVIIe s.)<sup>20</sup>.

Les deux familles sont faciles à identifier car, tandis que *M* et les manuscrits qui en dépendent présentent le *ComJn* avec ses lacunes, *V* et les manuscrits de sa famille rétablissent artificiellement le découpage de tout le commentaire en 32 tomes, comme s'il ne comportait pas de manques. La présentation de ces familles par E. Preuschen, reprise notamment par E. Corsini dans l'introduction de sa traduction<sup>21</sup> induit trois problèmes : celui de la famille à laquelle appartient le manuscrit du Mont Athos, celui de la datation des manuscrits, et enfin, celui de la relation entre *M* et *V*.

L'attribution du *Vatopedianus* 763<sup>22</sup> à la famille de *M* dans la présentation ci-dessus semble être due à l'inadvertance d'E. Preuschen, qui, lorsqu'il détaille les caractéristiques de ce codex<sup>23</sup>, indique à la suite d'A. E. Brooke que le *ComJn* y figure divisé en 32 tomes comme dans *V*<sup>24</sup>. Il faudrait donc en toute logique considérer que ce manuscrit appartient à la famille de *V*. Notons qu'aucun des deux savants n'a consulté ce manuscrit : A. E. Brooke a eu les informations qu'il possède par R. Harris, qui a vu le manuscrit au Mont Athos<sup>25</sup>, et E. Preuschen dépend de ce qu'en dit A. E. Brooke. Mais l'éditeur allemand émet l'hypothèse selon laquelle le *Vatopedianus* 763 aurait été copié sur un ancêtre de *V* différent de celui de *M*, dont il s'attache par ailleurs à montrer

---

<sup>19</sup> Erreur probable d'E. Preuschen, qui lui fait porter le numéro 5, au lieu du 58.

<sup>20</sup> Voir l'introduction d'E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. XXXIV. La base Pinakes, consultée le 28/01/11, fait état d'autres manuscrits d'Origène portant sur l'Évangile de Jean. En dehors de ceux qui contiennent des chaînes, que nous éliminons pour cette étude comme il sera dit plus loin, signalons l'existence de deux manuscrits très partiels, que n'indiquent pas A.E. Brooke ni E. Preuschen et que nous n'avons pas consultés : un manuscrit de 29 feuillets conservé à Bruxelles et datant du XVIIe siècle (cote 04232-34 [917]), qui contient peut-être un extrait du *ComJn*, et un manuscrit de sept feuillets conservé à Dublin (0373 [D.1.28]), comprenant un fragment du tome XXXII du *ComJn*.

<sup>21</sup> Cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turin, 1968, p. 92.

<sup>22</sup> Nous désignons les manuscrits au moyen de leur numérotation actuelle, en laissant de côté celle du temps d'A. E. Brooke et d'E. Preuschen.

<sup>23</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. XXX.

<sup>24</sup> E. Preuschen rappelle en outre la présence, dans le texte de ce codex, de notes marginales de *V* (cf. A. E. Brooke, 1896, p. XX).

<sup>25</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. XX.

l'existence. Cette hypothèse demeure gratuite, et, en l'absence de collation du manuscrit du Mont Athos, les maigres indices que l'on possède permettent seulement de le rattacher à la famille de *V*.

Par ailleurs, on constate qu'E. Preuschen considère les deux *Barberini* comme plus anciens que ne le fait A. E. Brooke, qui les fait remonter pour sa part au début du XVI<sup>e</sup> s. Ainsi, lors de la présentation détaillée de chaque manuscrit<sup>26</sup>, le savant allemand les date de « la fin du XV<sup>e</sup> s. ou du début du XVI<sup>e</sup> s. » sans apporter de nouvel élément par rapport à A. E. Brooke pour justifier cette datation plus ancienne. Il reconnaît en outre ne pas avoir consulté lui-même ces manuscrits, sur lesquels un collègue, M. Anthes, l'a renseigné<sup>27</sup>. Plus bas, en présentant chaque famille de manuscrits, il n'indique pour les deux *Barberini* que la datation haute (« XV<sup>e</sup> s. »). Il semble donc qu'il faille ici encore prendre avec précaution cette allégation : on constate que, lors de son bilan sur les familles de manuscrits, l'éditeur allemand durcit sa position par rapport à la présentation qu'il a faite précédemment de chacun d'eux.

Enfin, le problème le plus épineux concerne les relations entre les deux principaux manuscrits, *M* et *V*. Il ne fait pas de doute que *V* est un apographe de *M*, mais a-t-il eu d'autres sources ? Déjà, dans son édition, A. E. Brooke se fait déjà l'écho d'une discussion qu'il a eue à ce sujet avec E. Preuschen : lui-même affirme que *V* dépend uniquement de *M*, alors qu'antérieurement<sup>28</sup>, E. Preuschen avait soutenu que *V* devait avoir, en plus de *M*, une source secondaire. A. E. Brooke répond en analysant certains passages, mais sans apporter d'élément décisif. Quelques années plus tard, dans l'introduction de sa propre édition du *ComJn*, E. Preuschen confirme la position qu'il avait prise initialement en comparant à nouveau plusieurs passages des deux manuscrits. Les arguments d'E. Preuschen en faveur de l'existence d'une source secondaire pour le *Venetus* sont les suivants : le *Venetus* corrige le *Monacensis* en de nombreux passages, et certaines corrections améliorent tellement le texte qu'on ne saurait les tenir pour de simples conjectures ; mais surtout, il est difficile d'attribuer au

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. XXX et XXXI.

<sup>27</sup> *Ibid.*, n. 1, p. XXX.

<sup>28</sup> Cf. A. von Harnack, *Altchristliche Literaturgeschichte* I, p. 391 (cf. A. E. Brooke, n. 1 p. X).

seul copiste de *V* le nouveau découpage de l'œuvre en 32 tomes qui nie l'existence de lacunes dans l'ouvrage<sup>29</sup>. Selon A. E. Brooke au contraire, le copiste du *Venetus* pourrait être à lui seul responsable des diverses corrections, et du nouveau découpage. En outre, ce dernier remarque que le *Commentaire sur Matthieu*, qui précède celui sur Jean dans les deux manuscrits, paraît lui aussi avoir été copié à partir de *M* sur *V*, sans qu'on voie la nécessité pour *V* d'avoir une autre source pour cet autre commentaire<sup>30</sup>. Enfin, si *V* présente une préface qu'on ne trouve pas dans *M*, sur les « blasphèmes » d'Origène, c'est, selon A. E. Brooke, que le copiste de *V* l'a tout simplement trouvée ailleurs et placée là dans son manuscrit<sup>31</sup>. Le débat se poursuit donc entre les deux savants, et chacun semble camper sur ses positions sans apporter pour autant de preuve décisive : ainsi, E. Preuschen n'hésite pas dans son introduction à qualifier *V* de « première édition critique du *ComJn* »<sup>32</sup>, manière quelque peu péremptoire d'affirmer que *V*, loin de dépendre d'une seule source, est le résultat d'une collation de plusieurs manuscrits. En effet, cette formule frappante est justifiée par l'analyse de nouveaux passages et de notes marginales de *M* et *V*<sup>33</sup>, mais encore une fois sans apporter la preuve ultime qui pourrait clore le débat. Du reste, l'éditeur allemand reconnaît que les corrections de *V* apportées aux leçons de *M* n'améliorent pas toujours le texte, ce qui remet en cause la valeur de la supposée collation menée par le copiste de *V*.

Aussi, depuis E. Preuschen, la critique n'a-t-elle pas repris ce débat, n'ayant probablement pas de nouvel élément à verser au dossier. La raison en est peut-être que, à notre connaissance, personne après E. Preuschen n'a relu de près le *Venetus*<sup>34</sup>. De

---

<sup>29</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, introduction p. XXXV.

<sup>30</sup> Cf. A. E. Brooke, *The Commentary of Origen...*, introduction p. XVIII-XIX. A. E. Brooke reconnaît cependant ne pas avoir étudié à fond le texte du *Commentaire sur Matthieu* dans les deux manuscrits.

<sup>31</sup> Cette hypothèse d'A. E. Brooke est d'autant plus vraisemblable que, contrairement à ce qu'affirme E. Preuschen (1903, p. XXIV), la préface anti-origénienne de *V*, qui figure sur le folio 118, n'est pas de la même main que le reste du manuscrit. C'est ce que signale B. Mondrain dans « L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes », *Gregorio Palamas e oltre (Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino)*, a cura di A. Rigo, Florence 2004, p. 264.

<sup>32</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. XL.

<sup>33</sup> E. Preuschen remarque ainsi que *V* positionne correctement une note marginale sur les marcionites, mal placée dans *M* ; ailleurs, *V* corrige le texte, mais pas toujours à bon escient, en indiquant en marge la leçon initiale, ou modifie les citations des Écritures en fonction de la tradition scripturaire qu'il estime valable (p. XL sq).

<sup>34</sup> Ainsi, P. Koetschau, qui a relu le Monacensis, reconnaît-il ne pas avoir consulté lui-même le *Venetus* (cf. *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar*, « Texte und Untersuchungen... », N. F. XIII, 2a,

façon générale, la généalogie des manuscrits, telle qu'A. E. Brooke et E. Preuschen l'ont définie, n'a pas été remise en cause. Tout au plus P. Koetschau pose-t-il l'existence d'un ancêtre de *M* qui remonterait au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Il s'est fondé pour cela sur la comparaison des notes marginales du *Monacensis 191* avec celles du *Venetus 47*, qui est l'un des principaux manuscrits connus de la *Philocalie*, et dont le modèle remonte effectivement au VIII<sup>e</sup> s. C'est la similitude du contenu de ces notes entre *M* et *Venetus 47*, mais aussi le type de rapport qu'elles entretiennent avec le prologue que comportent les deux manuscrits qui l'ont amené à proposer pour *M* l'existence d'un ancêtre de la même époque<sup>36</sup>.

En l'état actuel des connaissances, il nous faut donc considérer que le *Monacensis* est notre source essentielle pour connaître le texte du *ComJn*. D'ailleurs, E. Preuschen lui-même se fonde sur ce manuscrit pour établir son édition, déclarant ne se servir de *V* que lorsque *M* se montre incompréhensible<sup>37</sup>. En particulier, *V* permet de restaurer le texte très abîmé qu'on trouve au bas de certaines pages de *M*, détériorées par l'eau.

Il est possible cependant que ce crédit, peut-être excessif, accordé par E. Preuschen au *Venetus*, l'ait conduit à se montrer particulièrement critique envers le *Monacensis*. En effet, les corrections et conjectures qu'il propose dans son édition sont aussi nombreuses que variées, et tendent à présenter *M* comme passablement fautif. Or, depuis E. Preuschen, la critique tend à mettre en valeur au contraire non seulement l'importance essentielle de *M* dans la généalogie des manuscrits du *ComJn*, mais encore la qualité intrinsèque de son texte (indépendamment des détériorations matérielles qu'il a subies), et remet souvent en cause la lecture de *M* menée par E. Preuschen. C'est ce que nous verrons en présentant les différentes éditions du *ComJn*.

---

Leipzig, 1905, p. 17). De même, C. Blanc dit avoir collationné *M* avec l'édition d'E. Preuschen, mais ne cite *V* que d'après ce dernier. Cf. Origène, *Commentaire sur S. Jean*, intro. et trad. C. Blanc, SC 120bis (1996), p. 40 et SC 157 (1970), p. 106.

<sup>35</sup> Cf. P. Koetschau, *Beiträge...*, 1905, p. 4-15.

<sup>36</sup> Il convient, à ce propos, de signaler une erreur que commet E. Corsini dans l'introduction de sa traduction (Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, n. 385 p. 92). Il laisse entendre que P. Koetschau soutient la dérivation commune de *M* et de *V* à partir de cet ancêtre du VIII<sup>e</sup> s. Mais ce faisant, il semble confondre le manuscrit de la *Philocalie*, le *Venetus 47*, et celui du *ComJn*, c'est-à-dire le *Venetus 43 (=V)*. Pour ce qui est du *ComJn*, P. Koetschau n'évoque que l'ancêtre de *M* dans sa contribution.

<sup>37</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. LVII.

En faisant le bilan des diverses contributions critiques, on se fondera donc sur le stemma que proposait A. E. Brooke en son temps<sup>38</sup>.

## 2. Les fragments trouvés chez d'autres auteurs

Au texte lacunaire du *Monacensis* s'ajoutent des fragments du *ComJn* d'Origène, trouvés chez d'autres auteurs. A. E. Brooke les cite dans son édition, et E. Preuschen après lui, qui en intègre certains dans le texte même du *Commentaire sur Jean*, car leur authenticité semble incontestable ; les traducteurs en langues modernes feront de même ensuite. Il s'agit d'extraits de l'œuvre origénienne figurant dans la *Philocalie* et dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, et appartenant aux tomes IV et V du *ComJn*. A ces textes peuvent être joints deux extraits de *l'Apologie pour Origène*, qui nous sont parvenus dans la traduction latine de Rufin. Tous ces textes sont anciens, remontant au IV<sup>e</sup> siècle.

Le premier extrait est issu du chapitre 4 de la *Philocalie*, anthologie de textes d'Origène constituée sans doute par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. Il défend le langage simple et les incorrections des Ecritures au nom de la puissance du message qu'elles recèlent<sup>39</sup>. Cet extrait semble constituer une digression, à moins qu'il n'appartienne au préambule du tome IV ; rien ne permet en tout cas de le rattacher au commentaire de tel ou tel verset johannique.

Les autres fragments appartiennent vraisemblablement tous au tome V<sup>40</sup>. On trouve tout d'abord un ensemble d'extraits du préambule de ce tome, qui commente un verset de l'Ecclésiaste conseillant de se garder de multiplier les paroles et les livres. Cet ensemble a été reconstitué par E. Preuschen comme suit : il se compose d'un fragment de la *Philocalie* (chapitre 5, paragraphes 1 et 2), puis d'un extrait de l'*Histoire ecclésiastique* (VI, 25, 7-10), et se termine par la suite de la citation de la *Philocalie* (chap.

---

<sup>38</sup> Cf. A. E. Brooke, *The Commentary of Origen...*, p. XIII.

<sup>39</sup> Le texte est reproduit dans le premier volume de l'édition de C. Blanc (SC 120bis p. 370-375). Cf. *Philocalie*, SC 302, texte, trad. et notes M. Harl, Paris, 1983, p. 270-273.

<sup>40</sup> Cependant, un doute subsiste sur le dernier fragment de *l'Apologie*, car Pamphile l'attribue au deuxième tome du *ComJn*, mais probablement à tort (cf. C. Blanc SC 120bis n. 1 p. 399).

5, paragraphes 3 à 7)<sup>41</sup>. Ici encore, on constate que ces extraits ne commentent pas directement le texte johannique.

Enfin, les trois derniers fragments sont issus de l'*Apologie pour Origène*<sup>42</sup> composée par Pamphile et Eusèbe de Césarée pour répondre aux accusations d'hérésie formulées à l'encontre de l'Alexandrin. Nous n'en possédons que la traduction latine de Rufin d'Aquilée. Ils portent sur la génération et le statut du Fils de Dieu. E. Preuschen a cité ces fragments avec les extraits des chaînes<sup>43</sup>, tandis que C. Blanc les intègre au commentaire lui-même, faisant fi non seulement des modifications textuelles probablement introduites par Rufin dans le sens de l'orthodoxie<sup>44</sup>, mais encore du probable dédoublement que celui-ci a fait subir à une seule et même citation, donnée en deux endroits de l'*Apologie*<sup>45</sup>. Quoiqu'il en soit, même si l'authenticité de tous ces fragments paraît acquise, il est difficile de rattacher à tel ou tel verset les réflexions théoriques qu'ils rapportent.

En réalité, ces extraits, choisis par ceux qui les ont cités pour leur intérêt à propos de la théorie exégétique ou de la théologie d'Origène, ne semblent pas directement en lien avec les versets de l'Évangile johannique. Par conséquent, sur l'exégèse origénienne du quatrième Évangile, on peut penser que la moisson sera plus abondante du côté des fragments caténiques.

### 3. Les fragments caténiques

De fait, vu l'état lacunaire de notre Commentaire, et la minceur de la tradition manuscrite, on peut être tenté de pallier les défauts de la tradition directe par l'utilisation des chaînes. En effet, il existe plusieurs de ces compilations de commentaires patristiques sur l'Évangile de Jean, dans lesquelles la part attribuée à Origène est loin d'être négligeable. C'est ce qu'ont constaté les deux principaux

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 376-395.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 396-399. Les références de l'*Apologie* données par C. Blanc sont inexactes ; il faut lire *Apol.* 90-93 et 105-106 (cf. Pamphile, Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène*, éd., trad., notes et commentaires par R. Amacker et E. Junod, SC 464 et 465, 2002).

<sup>43</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. 562-563.

<sup>44</sup> Cf. SC 465 p. 20.

<sup>45</sup> Cf. SC 464, n. 1 p. 173.



éditeurs du *ComJn*, A. E. Brooke et E. Preuschen, qui proposent tous deux, après le texte du commentaire proprement dit, des extraits caténiques.

### **a) Les éditions des fragments caténiques attribués à Origène, et les critiques à leur rencontre**

L'ensemble des manuscrits des chaînes sur l'Évangile de Jean a été classé pour la première fois en 1902 par G. Karo et I. Lietzmann, qui en ont fait un catalogue comprenant sept classes ou types de chaînes<sup>46</sup>. Ce nombre a été réduit à cinq blocs d'extraits par R. Devreesse, qui a mené une nouvelle analyse et a réorganisé le matériau caténique<sup>47</sup>. Ce chercheur a alors mis en lumière l'existence d'une chaîne longtemps prise pour l'œuvre d'un seul auteur : un commentaire dû à un certain Pierre de Laodicée, qui serait en réalité une chaîne sans lemmes (c'est-à-dire sans attribution explicite des extraits exégétiques, lesquels se succèdent alors comme dans un commentaire suivi). De façon générale, R. Devreesse, puis J. Reuss<sup>48</sup>, ont attiré l'attention sur les problèmes d'attribution des extraits qu'on trouve dans les chaînes, même lorsque le nom de l'auteur est indiqué.

Or c'est avant ces tentatives de classement qu'A. E. Brooke a souhaité ajouter à son édition du *ComJn* une centaine d'extraits caténiques concernant le quatrième Évangile. Il a donc tout d'abord publié les fragments attribués à Origène dans ce qu'on appelle les « chaînes romaines », ainsi nommées car deux des trois témoins sont conservés au Vatican. Ces manuscrits sont les suivants : *Reg. Gr. 9* (XIe s., Rome) ; *Bibl. Marciana Gr. 27* (Xe-XIe s., Venise) ; *Vat. Gr. 758* (XIIe s., Rome). D'autre part, A. E. Brooke a joint à son commentaire les extraits attribués à l'exégète alexandrin dans la chaîne publiée par Cordier au XVIIe s., fondée sur le manuscrit *Cusan. G. 87* (XIe s.)<sup>49</sup>. Les chaînes romaines et celle de Cordier constituent deux des sept groupes qui

---

<sup>46</sup> *Catenarum graecarum catalogus*, dans *Nachrichten v. d. Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen*, Phil. hist. Kl., 1902.

<sup>47</sup> R. Devreesse, « Notes sur les chaînes grecques de Saint Jean », *Revue biblique*, 1927, n° 36, p. 192-215. Voir aussi son article sur les chaînes grecques dans le *Dictionnaire de la Bible*, Supplément I, Paris, 1928, col. 1194 sq.

<sup>48</sup> *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Neutestamentliche Abhandlungen, XVIII, 4-5, Münster i. W., 1941.

<sup>49</sup> *Catena Patrum graecorum in sanctum Johannem ex antiquissimo graeco codice ms. nunc primum in lucem edita...*, Anvers, 1630.

devaient ensuite être définis par Karo-Lietzmann. L'éditeur anglais n'a cependant pas vérifié l'attribution des fragments mis sous le nom d'Origène, et il se contente de reconnaître dans son introduction qu'il a préféré assumer « un risque d'erreur allant dans le sens de l'inclusion »<sup>50</sup>. Il indique même que certains extraits sont probablement dus à Théodore de Mopsueste, et non au maître alexandrin.

Quelques années plus tard, E. Preuschen complète également son édition du *ComJn* d'Origène par une série d'extraits caténiques. Il propose d'abord, à partir de son étude des extraits origéniens, une généalogie des manuscrits des chaînes sur Jean<sup>51</sup> : cette classification, qui modifie quelque peu celle de Karo-Lietzmann, a ensuite été remise en cause par R. Devreesse, qui a contesté la validité de la méthode suivie par E. Preuschen, étant donné le peu de confiance qu'on peut prêter à l'attribution des extraits dans les différents manuscrits. Cependant, et malgré les doutes exprimés par A. E. Brooke, E. Preuschen reprend et réédite les fragments publiés par ce dernier, sans mener plus de recherches sur les attributions, et sans relire les manuscrits : il confie le soin de vérifier les collations d'A. E. Brooke à Hennecke<sup>52</sup>. En outre, il ajoute à cette série trente-deux fragments attribués à Origène, qu'il a trouvés dans un autre manuscrit, le *Monacensis gr. 208*. L'édition E. Preuschen présente donc un ensemble de 140 fragments issus des chaînes et mis au compte d'Origène<sup>53</sup>.

Ces éditions des fragments origéniens sur Jean ont suscité de nombreuses critiques<sup>54</sup>, d'autant que, de l'une à l'autre, le texte n'avait connu que des améliorations minimes, étant donné la grande dépendance d'E. Preuschen à l'égard d'A. E. Brooke. La première remise en cause porte sur le recensement des fragments, demeuré incomplet selon R. Devreesse : il semble qu'A. E. Brooke et E. Preuschen n'aient pas pris en compte tous les extraits attribués à Origène dans les chaînes qu'ils ont consultées. Parmi les extraits passés sous silence, certains n'appartiennent certes pas à l'Alexandrin, mais pour d'autres, le doute subsiste au moins autant que pour d'autres

---

<sup>50</sup> A. E. Brooke, *The Commentary of Origen...*, p. XXV.

<sup>51</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. LXXIV.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. LXI.

<sup>53</sup> La numérotation des fragments est due à E. Preuschen ; c'est celle qui fait référence aujourd'hui.

<sup>54</sup> Cf. P. Koetschau, *Beiträge...*, 1905, p. 71 sq. ; R. Devreesse, « Notes... », p. 203-208 ; J. Reuss, 1941.

fragments retenus par les deux éditeurs<sup>55</sup>. Cela signifie que le risque, évoqué par A. E. Brooke, d'inclure dans son édition des extraits inauthentiques, ne va pas de pair, comme on pouvait s'y attendre, avec l'avantage qu'il y aurait eu à présenter l'ensemble exhaustif des fragments attribués à Origène.

Autres reproches : les problèmes de lecture des manuscrits et l'attribution des fragments. Comme il l'avait fait pour l'édition du *ComJn*, et dans le même ouvrage<sup>56</sup>, P. Koetschau remet en cause la lecture d'E. Preuschen (ou d'A. E. Brooke) sur bien des extraits caténiques. Mais dans le cas des chaînes, la lecture des manuscrits a une portée plus grande que dans le cas du commentaire suivi ; en effet, elle engage non seulement la correction et l'interprétation du texte exégétique, mais également l'attribution des extraits quand c'est le lemme (c'est-à-dire le nom de l'exégète) qui vient à être mal lu. Or, comme le souligne R. Devreesse, le nom d'Origène, porté en marge des manuscrits caténiques, n'a pas toujours été correctement déchiffré. Les éditeurs ont en effet visiblement confondu en plusieurs endroits l'abréviation du nom de l'Alexandrin, ΩΡ, avec d'autres abréviations : celle du mot ὡραῖον, signalant une beauté de style ou un passage important et équivalant à notre « *nota bene* »<sup>57</sup>, mais aussi celle du nom de Photius, de sorte que certains extraits dus au patriarche byzantin ont été édités sous le nom d'Origène<sup>58</sup>.

Outre le déchiffrement des manuscrits, c'est plus généralement la confiance excessive accordée aux caténistes et aux copistes dans l'attribution des extraits que les critiques ultérieurs ont remise en cause. Comme A. E. Brooke le soupçonnait, et comme l'ont confirmé depuis la découverte et la publication d'un manuscrit syriaque du *Commentaire sur Jean* de Théodore de Mopsueste, de nombreux extraits attribués à Origène appartiennent en réalité à cet autre auteur, aussi bien dans les chaînes

---

<sup>55</sup> Cf. R. Devreesse, « Notes... », p. 203 et n. 6 même page.

<sup>56</sup> P. Koetschau, *Beiträge...*, 1905.

<sup>57</sup> On trouvera des précisions sur l'utilisation de ce signe critique dans le mémoire de thèse d'A. Chrystostalis (*Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich, 2009, « L'emploi des signes marginaux », p. 223-232).

<sup>58</sup> Cf. R. Devreesse, « Notes... », p. 207-208.

romaines et chez Cordier que dans le *Monacensis 208*<sup>59</sup>. R. Devreesse, suivi par J. Reuss, ont ainsi débusqué bon nombre d'erreurs d'attribution, dont R. E. Heine fait le bilan dans un article plus récent<sup>60</sup> : selon R. Devreesse, ce sont neuf fragments de l'édition E. Preuschen qu'il faut rendre à Théodore de Mopsueste, sachant que deux autres appartiennent à Photius ; pour J. Reuss, quatre extraits reviennent en réalité à Ammonius d'Alexandrie, deux à Théodore d'Héraclée, et quatre à Apollinaire de Laodicée. Si l'on ajoute les variations d'attribution entre les manuscrits, relevées pour certaines par E. Preuschen lui-même, on peut émettre de sérieux doutes sur l'authenticité d'une trentaine de fragments sur les 140 édités par E. Preuschen, soit près d'un quart d'entre eux.

Les éditions A. E. Brooke et E. Preuschen des fragments caténiques attribués à Origène sont donc sujettes à caution pour plusieurs raisons, parmi lesquelles l'attribution des extraits n'est pas la moindre.

#### **b) La comparaison entre les extraits caténiques et le commentaire**

Cependant, puisqu'on n'a toujours pas d'édition scientifique pour les chaînes sur lesquelles se sont appuyés A. E. Brooke et E. Preuschen, et qu'on ne peut donc pas faire confiance aux lemmes, il vaut peut-être mieux changer de perspective, et adopter un point de vue de critique interne pour juger de l'authenticité des fragments origéniens. Il faut en effet se poser la question suivante : peut-on trouver des parallèles entre ce qui nous reste du *ComJn* et le contenu des chaînes ? Si ces parallèles existent, si les citations d'un ou plusieurs caténistes se révèlent exactes sur ces passages communs, on sera fondé à faire confiance aux chaînes pour combler certaines lacunes du commentaire suivi.

Hélas, on ne découvre à la lecture aucun point commun entre les chaînes et le commentaire suivi, pour la plupart de ce qui nous en reste, c'est-à-dire pour les tomes I, II, VI, X, XIII, XIX, et XX, alors que les versets johanniques commentés sont parfois les

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 203-207.

<sup>60</sup> « Can the catena fragments of Origen's commentary on John be trusted ? », *Vigiliae Christianae* 40 (1986), E. J. Brill, Leiden, p. 118-134 ; le bilan des erreurs d'attribution des extraits mis sur le compte d'Origène figure p. 119.

mêmes. Les chaînes offrent en outre des extraits mis au compte d'Origène portant sur des versets johanniques qu'il n'a vraisemblablement pas interprétés dans son commentaire suivi : le *ComJn* semble s'achever sur l'exégèse de Jn 13, 33, alors que l'on trouve des extraits caténiques attribués à l'Alexandrin, et portant sur les chapitres 14, 17 ou 20 de l'Évangile johannique.

A. E. Brooke avait déjà remarqué que ces parallèles entre le commentaire et les fragments caténiques étaient rares, et que, là où on pouvait en déceler, on constatait que le contenu de l'exégèse était très résumé, au point de rendre difficile l'utilisation des chaînes dans l'apparat critique du commentaire proprement dit<sup>61</sup>. E. Preuschen, de son côté, constate également que les correspondances entre le commentaire suivi et les fragments caténiques sont difficiles à trouver. Il émet alors l'hypothèse que les extraits découverts puissent être issus d'autres œuvres d'Origène, comme des homélies, qui seraient perdues. P. Nautin irait également dans ce sens, en signalant que l'exégète alexandrin avait dû finir le *ComJn* sous forme de scholies, dont des fragments subsisteraient dans les chaînes<sup>62</sup>.

Néanmoins, E. Preuschen relève que l'on peut faire des comparaisons légitimes entre le contenu des deux derniers tomes du commentaire, c'est-à-dire les tomes XXVIII et XXXII, et douze fragments qui portent sur ces tomes<sup>63</sup> : sur ces douze fragments, les quatre premiers, qui se rapportent au tome XXVIII, sont reproduits par E. Preuschen dans la partie consacrée aux fragments, car ils n'ont que certains points communs avec le commentaire ; les huit derniers semblent en revanche des citations exactes du tome XXXII, au point que l'éditeur se dispense de les reproduire, et se contente de donner les références du passage parallèle dans le commentaire<sup>64</sup>.

Que penser de ces parallèles mis en évidence par E. Preuschen ? Permettent-ils d'accorder plus de crédit aux chaînes, notamment sur la fin du commentaire, et permettent-ils éventuellement de combler en partie la lacune qui existe entre le tome

---

<sup>61</sup> Cf. A. E. Brooke, *The Commentary of Origen...*, p. XXV.

<sup>62</sup> P. Nautin, *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, 1977, p. 374.

<sup>63</sup> Il s'agit des fragments n° 79b, 84, 85, 86, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104. Le fragment n°101 est considéré comme inauthentique par E. Preuschen.

<sup>64</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. LXXV-LXXVI.

XXVIII et le tome XXXII du *ComJn* ? R. E. Heine a mené une enquête à ce propos, et comparé systématiquement le fragment n°85 avec le passage équivalent dans le tome XXVIII<sup>65</sup>. Il s'agit là d'un fragment qui ne répète pas exactement le commentaire, cependant, mais qui peut être mis en parallèle avec lui. Le jugement de R. E. Heine est sans appel : le fragment n°85 résume 14 pages du commentaire en 14 lignes, ce qui, malgré une certaine fidélité au contenu, aboutit à une profonde transformation du discours exégétique d'Origène. L'excerpteur cite ici et là certains mots du commentaire origénien, mais les réarrange en supprimant presque toutes les références scripturaires (il en ajoute même une de son propre chef), et en simplifiant à l'extrême la complexité de l'exégèse. R. E. Heine conclut :

« In short, the things that are absent from this fragment are the exegetical qualities that make Origen Origen » (p. 124).

Malheureusement, les fragments caténiques qui font écho au tome XXXII, et qui sont beaucoup plus fidèles à l'original, — au point qu'E. Preuschen, et après lui le traducteur italien E. Corsini, se contentent de renvoyer au commentaire au moment de les citer —, ne font l'objet, dans l'article de R. E. Heine, que de remarques succinctes. Le savant américain signale simplement que le même schéma d'analyse peut servir dans leur cas : le caténiste a abrégé, réécrit, omis certaines phrases et modifié le texte<sup>66</sup>. Ce jugement est un peu excessif, puisque, contrairement au cas du fragment n°85, ces extraits supportent aisément la comparaison avec leur source, même sur le mot à mot. Néanmoins, il demeure vrai pour ces fragments aussi, comme l'apparat critique d'E. Preuschen en témoigne dans les passages correspondants du commentaire suivi, que le texte des chaînes s'éloigne du texte de notre commentaire, ne serait-ce que d'un mot, de façon très régulière.

Il semble donc que, même sur les passages qui semblent coïncider le mieux avec le commentaire, le témoignage des chaînes doit être utilisé avec précaution. Le caténiste a trop souvent réécrit et modifié le texte pour qu'on estime avoir toujours

---

<sup>65</sup> Cf. R. E. Heine, « Can the catena fragments... ? », p. 120-124.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 126.

affaire au texte origénien. On dispose d'ailleurs à ce propos d'une base d'observation très favorable à travers les *Homélies sur Jérémie*, dont on possède le texte ainsi que les chaînes correspondantes : la comparaison des deux révèle de profondes différences<sup>67</sup>. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles la plupart des traducteurs modernes n'ont pas jugé utile de traduire les extraits caténiques à la suite du *ComJn*. Ainsi, C. Blanc, qui a réactualisé l'édition E. Preuschen dans la collection des Sources Chrétiennes, ne parle pas des chaînes dans ses premiers volumes, et ne les évoque dans le cinquième (qui porte sur les tomes XXVIII et XXXII) que pour dire qu'elle ne les utilisera pas dans son apparat critique du commentaire<sup>68</sup>. En dehors du cas particulier de R. Gögler, qui ne traduit que certaines parties du *ComJn* mêlées à des fragments caténiques, il faut néanmoins citer le cas du traducteur italien, E. Corsini, qui, de son côté, a pris le parti de traduire les extraits des chaînes présentés par E. Preuschen dans son édition. Ce choix mérite d'autant plus d'être pris en considération que, comme on le verra à propos des éditions du *ComJn*, E. Corsini est l'un de ceux qui a le plus contribué à améliorer le texte du *ComJn* depuis l'édition E. Preuschen. On peut donc également s'attendre, de sa part, à un travail critique attentif au sujet des fragments caténiques.

On constate néanmoins que son attitude est d'emblée ambivalente au sujet des chaînes. En effet, dans l'introduction de sa traduction, il présente de façon critique les fragments caténiques attribués à Origène, soulignant que le matériau est souvent « résumé, raccourci, modifié dans son expression »<sup>69</sup>. Constatant la différence entre le contenu des fragments et ce qu'il nous reste du *ComJn* sur les mêmes versets johanniques, il conclut avec E. Preuschen que les commentaires trouvés dans les chaînes ont dû être puisés à des sources origéniennes, comme les homélies, autres que

---

<sup>67</sup> Ce type de comparaison entre certains passages des *Homélies sur Jérémie* d'Origène et les passages correspondants dans les chaînes a été mené avec précision par M. Sütterlin-Aussedat (*Les chaînes exégétiques grecques sur le livre de Jérémie (chap. 1-4) : Présentation, édition critique, traduction française, commentaire*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich, 2006, p. 88-101 et 242-245). Elle met notamment en évidence les différences qui existent entre la source origénienne et les extraits caténiques, soulignant le travail de réécriture accompli par le caténiste.

<sup>68</sup> Cf. C. Blanc, SC 385, p. 10-11.

<sup>69</sup> E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, p. 93.

le commentaire suivi. Il cite enfin tous ceux qui ont remis en cause le travail critique d'E. Preuschen sur les chaînes<sup>70</sup>.

Ce préalable ne l'empêche pas de traduire tous les fragments trouvés chez E. Preuschen, à la fin du volume qui présente sa traduction du commentaire suivi. Il signale simplement en note les doutes exprimés par tel ou tel savant, ou par E. Preuschen lui-même<sup>71</sup>, sur chaque fragment. Il souligne après E. Preuschen « la coïncidence (...) parfaite »<sup>72</sup> entre certains fragments et le texte du tome XXXII, si bien qu'il imite E. Preuschen en ne traduisant pas les extraits caténiques concernés, mais en renvoyant au commentaire. Dans l'article qu'il a publié avant sa traduction, et où il rend compte de son travail critique sur le *ComJn*, il ne consacre qu'une demi-page aux chaînes, relevant quelques erreurs de lecture des manuscrits commises par E. Preuschen, et se contentant de rappeler les références des études qui contestent les attributions des extraits caténiques<sup>73</sup>.

On peut donc être étonné de la politique adoptée par E. Corsini sur les fragments caténiques, car tout en les discutant, à la suite de ses prédécesseurs, il reproduit les extraits donnés par E. Preuschen. Cette apparente contradiction peut s'expliquer, en réalité, par la nature du projet qui l'anime en traduisant ces fragments, et qui transparait dans les notes qu'il apporte à cette traduction. Il note ainsi que le premier fragment, « très important pour la doctrine du Logos, est certainement origénien dans son contenu », mais que sa terminologie aristotélicienne, présente également dans d'autres fragments, ne saurait remonter à l'Alexandrin : elle serait le fruit du travail du caténiste<sup>74</sup>. De même, le traducteur italien juge que le deuxième fragment, s'il a été jugé inauthentique pour n'avoir aucun parallèle dans le tome II du *ComJn*, est un témoin de la « pensée » origénienne, et qu'il est peut-être issu d'une autre œuvre, avec un changement de terminologie<sup>75</sup>. Enfin, en plusieurs endroits, il rehausse l'intérêt de

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, n. 387 p. 93.

<sup>71</sup> *Ibid.*, n. 6 p. 839.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>73</sup> Cf. E. Corsini, « In margine a una traduzione dell'*In Ioannem* di Origene », *Studi in onore di Alberto Pincherle I (Studi e materiali di storia delle religioni 38, 1967)*, p. 147-148.

<sup>74</sup> Cf. E. Corsini, 1968, n. 1 p. 813.

<sup>75</sup> Cf. Cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, n. 6 p. 816.



fragments jugés inauthentiques en y remarquant la présence de « concepts » ou de « thèmes » qu'il juge « typiquement origéniens »<sup>76</sup>. On peut donc penser que le projet d'E. Corsini, lorsqu'il traduit les fragments caténiques édités par E. Preuschen, n'est pas de pallier les lacunes du *ComJn*, ni même de fournir au lecteur un ensemble de textes origéniens portant sur le quatrième Evangile. Il considère les chaînes comme un témoin de la « pensée » origénienne, de ses idées philosophiques et théologiques, indépendamment de la terminologie et du discours employés, qui, pour leur part, ne remontent pas toujours à l'Alexandrin.

### **c) Perspective du présent travail**

Etudiant l'exégèse d'Origène sur l'Evangile de Jean, notre projet est bien différent, et il remet en cause l'utilisation des fragments caténiques, indépendamment même du problème de leur attribution. En effet, il s'agit d'abord ici de considérer une œuvre origénienne donnée, le *Commentaire sur Jean*, comme un tout organique, malgré ses lacunes. Il s'agit d'autre part d'étudier l'interprétation origénienne comme un discours qui se développe, avec une terminologie et un style particuliers. L'attention que nous voulons porter à la forme de l'œuvre ne peut donc s'accommoder des résumés, voire des changements de terminologie, qu'on peut trouver dans les fragments caténiques.

En l'absence de certitude sur l'attribution de la plupart des fragments, mais étant donné aussi les modifications subies par les extraits les plus sûrement issus de notre commentaire, il nous paraît téméraire de juger comme strictement origéniens les fragments qui n'ont pas de parallèle dans le *ComJn* : nous nous en tiendrons donc au texte en tradition directe, et écarterons de notre étude les fragments caténiques.

## **B) Les éditions**

Nous évoquerons ici l'histoire de l'édition du *Commentaire sur Jean* d'Origène, en écartant ce qui concerne les chaînes, dont nous venons de parler.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, n. 7 p. 818 ; n. 16 p. 827 ; n. 27 p. 840...

## 1. Les éditions anciennes

Nous appelons éditions anciennes toutes les éditions du *ComJn* d'Origène menées avant l'établissement de la généalogie des manuscrits. Les auteurs de ces éditions ont pour point commun de n'utiliser à aucun moment le *Monacensis gr. 191*, pourtant essentiel aux yeux des modernes, dans l'établissement du texte, soit qu'ils en aient ignoré l'existence, soit que l'importance de ce manuscrit leur ait échappé.

La première édition du *ComJn* est celle de Pierre Daniel Huet, en 1668<sup>77</sup>. Cette édition se fonde sur le *Parisinus gr. 455*, qu'elle corrige à l'aide d'une traduction latine du *Venetus 43*, menée par A. Ferrari<sup>78</sup>, traduction qui se trouve être le premier texte imprimé que nous possédions de notre Commentaire. Selon E. Preuschen<sup>79</sup>, P. D. Huet a cherché le *Venetus* sans pouvoir y accéder, mais ne s'est pas mis en quête du *Monacensis* dont il connaissait pourtant l'existence. Néanmoins, l'éditeur allemand rend hommage à P. D. Huet et à la minutie de son travail. C'est aussi à ce savant que nous devons le premier véritable travail critique sur l'œuvre d'Origène, intitulé *Origeniana*<sup>80</sup>, et imprimé en tête de l'édition des textes origéniens : les résultats de ce travail seraient encore en partie valables selon H. Crouzel<sup>81</sup>.

Au milieu du XVIIIe siècle paraît une édition des œuvres complètes d'Origène, qui sera déterminante pour la suite : il s'agit de celle de Charles et Charles Vincent Delarue (ou De La Rue)<sup>82</sup>. Cette édition se fonde, pour le *ComJn*, sur le *Parisinus*, les deux *Barberini* et l'*Auctarium*, et joint la traduction latine d'A. Ferrari. Elle inaugure une division du texte en chapitres qui ne sera pas suivie par les éditeurs ultérieurs. E. Preuschen considère que les collations réalisées pour l'édition du *ComJn* sont très imparfaites, et que cette édition est loin de mériter le succès qu'elle a eu, même si le texte s'en trouve amélioré par rapport à l'édition de P. D. Huet, grâce à l'utilisation d'un plus grand nombre de manuscrits. De son côté, tout en reconnaissant qu'elle est

---

<sup>77</sup> *Origenis in sacras Scripturas commentaria, quaecumque graece reperiri potuerunt*, Rouen, 1668, t. II.

<sup>78</sup> *Origenis Adamantii in Evangelium Joannis explanationem tomi XXXII*, Venise, 1551.

<sup>79</sup> *Der Johannescommentar*, p. LVII sq.

<sup>80</sup> *Origeniana, tripartitum opus, quo Origenis narratur vita, doctrina excutitur, scripta recensentur*, Rouen, 1668.

<sup>81</sup> H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Turnhout, 1971, p. 115.

<sup>82</sup> *Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant...*, Paris, 1733-1759, t. IV.

maintenant dépassée, H. Crouzel accorde au contraire une certaine valeur à l'édition Delarue<sup>83</sup>.

De cette édition dépendent celle de F. Oberthür<sup>84</sup>, dépourvue d'accents, de notes, et de traduction latine, puis celle de C. H. Lommatzsch<sup>85</sup>, qui ajoute les notes de P. D. Huet (mais ne fournit pas de traduction latine), et qu'E. Preuschen juge bien meilleure que celle de F. Oberthür. De fait, les éditeurs et correcteurs ultérieurs se réfèrent au texte de C. H. Lommatzsch plutôt qu'à celui de F. Oberthür. Enfin, le texte de l'édition Migne reprend également celui de Ch. Delarue<sup>86</sup>, avec une traduction latine.

On constate donc que jusqu'à la fin du XIXe siècle, les éditeurs du *ComJn* d'Origène, tout en menant un travail critique souvent intéressant, n'ont jamais pris en compte dans leurs recherches le manuscrit *Monacensis*, considéré actuellement comme notre source principale pour l'établissement du texte. Par conséquent, les éditeurs ultérieurs, qui se fonderont avant tout sur ce manuscrit, n'utiliseront que de deux façons ces éditions plus anciennes : ils y puiseront quelquefois des conjectures formulées par leurs prédécesseurs pour combler les lacunes dues à la détérioration du *Monacensis*, et s'en serviront surtout comme témoins de certains manuscrits du *ComJn* qu'ils n'auront pas consultés.

## 2. Les éditions modernes

Les éditions modernes se caractérisent par leur prise en compte du manuscrit *Monacensis gr. 191*, sur lequel elles se fondent essentiellement. Elles sont au nombre de trois : celle d'A. E. Brooke, celle d'E. Preuschen, et celle de C. Blanc.

### a) L'édition d'A. E. Brooke (1896)

L'édition d'Allan England Brooke, parue en 1896<sup>87</sup>, est la première à s'appuyer sur le *Monacensis*, et à présenter la généalogie des manuscrits du *ComJn*, déjà établie par

---

<sup>83</sup> *Bibliographie...* p. 142. Voir aussi H. Crouzel, « L'édition Delarue d'Origène rééditée par J.-P. Migne », *Migne et le renouveau des études patristiques* (Actes du colloque de St-Flour, 1975), 1985, p. 225-253.

<sup>84</sup> Würzburg, 1793, t. XIII-XIV.

<sup>85</sup> Berlin, 1831, t. I-II.

<sup>86</sup> *Origenis opera omnia ex variis editionibus et codicibus manu exaratis...*, Paris, 1857-1863.

<sup>87</sup> *The Commentary of Origen...*

l'auteur dans un ouvrage antérieur, à l'occasion de l'édition des fragments d'Héracléon contenus dans le *ComJn* d'Origène<sup>88</sup>. Dans l'introduction de son édition du *ComJn*, A. E. Brooke présente donc brièvement les différents manuscrits, et indique leur généalogie, en se faisant l'écho, comme on l'a évoqué plus haut, de la querelle qui l'oppose à E. Preuschen sur l'existence d'une source secondaire au manuscrit *Venetus* 43. L'auteur se fonde presque exclusivement sur le *Monacensis* pour éditer son texte. Par conséquent, l'apparat critique est assez limité : on y trouve quelques leçons de *V*, et aussi des variantes ou des conjectures proposées par ses prédécesseurs, mais uniquement dans les cas où le texte de *M* est corrompu. Enfin, l'éditeur anglais propose pour le *ComJn* un nouveau découpage en chapitres, différent de celui qu'avait introduit Ch. Delarue. E. Preuschen et les traducteurs en langues modernes suivront ce nouveau découpage.

Cette édition anglaise, malgré l'existence d'une édition plus complète et plus récente, celle d'E. Preuschen, garde son intérêt aujourd'hui encore, selon nous, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, c'est l'édition sur laquelle s'est fondée E. Preuschen, et à laquelle il doit beaucoup, car la plupart des choix de ce dernier ne font que confirmer ceux de son prédécesseur, aussi bien sur la généalogie des manuscrits que sur le recueil des fragments caténiques, en passant par le découpage en chapitres. A ce titre, l'édition E. Preuschen n'apparaît bien souvent que comme une édition revue et augmentée de celle d'A. E. Brooke. De plus, la concision et la clarté de sa présentation en font un instrument de travail utile : dépourvue des détails de l'édition E. Preuschen, mais aussi des hypothèses parfois gratuites de celle-ci (aussi bien sur la datation des manuscrits que sur la correction du texte de *M*), l'édition A. E. Brooke représente malgré ses erreurs de lecture l'image la plus fidèle du *Monacensis*.

#### **b) L'édition E. Preuschen (1903)**

En 1903 paraît l'édition d'Erwin Preuschen<sup>89</sup> dans la collection des *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, et c'est celle qui va devenir l'édition de référence. Si l'éditeur allemand s'appuie sur les mêmes manuscrits qu'A. E. Brooke, ses ambitions éditoriales sont néanmoins importantes : il souhaite améliorer la lecture du *Monacensis* qui lui

---

<sup>88</sup> A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, Texts and Studies I.4, Cambridge, 1891.

<sup>89</sup> *Origenes Werke* (GCS t. IV), *Der Johannescommentar*.

paraît souvent fautive, mener une collation plus précise du *Venetus* — afin de parfaire la lecture de *M* dans les endroits où il est abîmé et de déterminer plus précisément les relations entre *M* et *V* —, continuer à corriger le texte là où il est corrompu, compléter les références bibliques, étudier la tradition manuscrite des chaînes<sup>90</sup>. Ainsi, l'édition E. Preuschen comprend une introduction beaucoup plus développée que celle d'A. E. Brooke : elle est plus précise dans la présentation des manuscrits, mais elle inclut en outre, contrairement à celle de son prédécesseur, une étude sur l'histoire du texte. Sa lecture de *M* permet de corriger certaines erreurs d'A. E. Brooke, mais prête néanmoins le flanc à la critique, comme nous le verrons plus loin. L'apparat critique est plus détaillé, et présente les nombreuses corrections apportées par l'éditeur au texte de *M*, non seulement quand celui-ci est corrompu, mais encore lorsqu'il ne lui semble pas satisfaisant. De même, E. Preuschen a mené un gros travail de recherche des références scripturaires, complétant celui de son prédécesseur : de fait, il a indiqué non seulement les références des citations explicites, mais encore celles de nombreuses allusions scripturaires. Même si cette recherche peut encore être menée plus loin, le résultat proposé par l'éditeur allemand est bien meilleur que celui de son prédécesseur, au point que les traducteurs en langues modernes s'en sont souvent contenté. Enfin, E. Preuschen complète l'étude des chaînes menée par A. E. Brooke en tentant de préciser la généalogie des manuscrits, et en ajoutant aux fragments caténiques des extraits exégétiques sur le quatrième Evangile figurant dans le *Monacensis 208*.

L'aspect érudit et très complet de l'édition E. Preuschen est incontestable ; comme elle bénéficie en outre de la caution de U. von Wilamowitz et de P. Wendland, qui a entièrement révisé le texte, elle a rapidement été considérée comme l'édition de référence aux yeux de tous ceux qui étudient Origène, et elle l'est encore aujourd'hui. Cependant, victime de son succès, elle a également suscité nombre de critiques et de propositions de corrections, sur lesquelles nous reviendrons, qui remettent en cause non seulement ses conjectures, mais encore sa lecture même du *Monacensis*. Il n'en demeure pas moins que c'est sur cette édition que se fondent, avec quelques corrections, toutes les traductions modernes.

---

<sup>90</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. LVII sq.

### c) L'édition C. Blanc (1966-2006)

La dernière édition en date est celle de Cécile Blanc<sup>91</sup>. Il faut souligner d'emblée que c'est la seule édition critique parue depuis celle d'E. Preuschen, qu'elle améliore, et qu'elle dote d'une traduction française en regard du texte grec. C'est donc celle que nous avons prioritairement utilisée tout au long de ce travail, bien qu'elle présente certains défauts que nous exposons plus bas.

Il ne s'agit pas à proprement parler, au départ, d'une nouvelle édition du *ComJn*, mais d'une traduction française de celui-ci avec le texte grec en regard, tiré de l'édition E. Preuschen<sup>92</sup>. Le premier volume du *Commentaire sur Jean* (qui présente les tomes I et II du texte origénien, ainsi que des extraits des tomes IV et V) paraît ainsi aux Sources Chrétiennes en 1966, sans apparat critique, et reproduit le texte des GCS ; la traductrice indique simplement en note les corrections qu'elle apporte éventuellement à l'édition allemande. Celles-ci ne sont pas nombreuses : tantôt elle va plus loin qu'E. Preuschen et supprime les passages qu'il considérait comme superflus (et qu'il avait mis entre crochets), tantôt elle refuse les corrections apportées par l'éditeur allemand, revenant ainsi au texte de *M* (ou d'A. E. Brooke). Pour les volumes suivants, en revanche, C. Blanc a mené un travail d'éditeur, peut-être sous l'influence de la traduction d'E. Corsini, parue entre temps, qui incluait un travail sur le texte d'E. Preuschen<sup>93</sup>. Ainsi, à partir du deuxième volume du *ComJn*, qui comprend les tomes VI et X du commentaire origénien (= SC 157, paru en 1970), le texte édité est le résultat d'une collation de *M* avec le texte d'E. Preuschen, et doté d'un apparat critique. L'éditrice a poursuivi ce travail de collation pour les autres volumes du *ComJn* : le troisième (= tome XIII du texte origénien, SC 222, paru en 1975), le quatrième (= tomes XIX et XX, SC 290, paru en 1982), et le cinquième (= tomes XXVIII et XXXII, SC 385, paru en 1992). En 1996, elle est revenue sur le premier volume, et a fait comme pour les autres la collation de *M* sur le texte d'E. Preuschen : ce travail a donné lieu à une réédition de l'ouvrage, qui a pris le numéro 120bis dans la collection des Sources Chrétiennes. La parution de chaque

---

<sup>91</sup> *Commentaire sur S. Jean*, Paris, Cerf, coll. Sources Chrétiennes, 1966-2006 (SC 120 puis 120bis, 157, 222, 290, 385).

<sup>92</sup> Cf. C. Blanc SC 120 (1966), p. 41.

<sup>93</sup> Cf. E. Corsini, « In margine... », p. 146-169.

volume tient compte, dans une certaine mesure, des travaux critiques parus entre temps, jusqu'à la réimpression du troisième volume en 2006 (= tome XIII, SC 222) qui s'accompagne d'un appendice donnant quelques additions et corrections<sup>94</sup>.

C. Blanc est la seule à avoir proposé non seulement une traduction en langue moderne du *Commentaire sur Jean* annotée et accompagnée du texte grec en regard, mais encore une édition de celui-ci. Elle met ainsi à la disposition de tous un instrument de travail particulièrement utile et efficace sur une œuvre aussi longue et complexe. Les critiques soulignent combien ce travail est méritoire et considèrent généralement que le texte d'E. Preuschen s'en trouve amélioré<sup>95</sup>. Néanmoins, celle-ci présente des faiblesses, exposées par plusieurs recensions concernant les différents volumes<sup>96</sup>. Parmi celles qui remettent en cause le travail d'établissement du texte, les plus virulentes sont peut-être celles de G. Dorival dont il a été question plus haut, et les différents articles de P. Nautin intitulés « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène » (publiés après la parution de chaque volume du *ComJn* aux Sources Chrétiennes)<sup>97</sup>. Sans mettre en doute l'utilité de cette édition, sur laquelle nous nous sommes appuyée tout au long de ce travail, nous essayons de synthétiser ici les reproches qu'on peut lui faire.

En premier lieu, cette édition repose uniquement sur une nouvelle collation du *Monacensis* 191 avec l'édition d'E. Preuschen, non sans l'aide des éditions anciennes et de la traduction d'A. Ferrari<sup>98</sup> ; les autres manuscrits sont donc cités de seconde main, et le problème d'une éventuelle dépendance du *Venetus* 43 par rapport à un autre manuscrit, selon l'hypothèse d'E. Preuschen, n'est donc toujours pas résolu.

---

<sup>94</sup> Ces corrections sont tirées, pour la plupart, de la recension faite par G. Dorival sur ce volume lors de la première parution (Voir G. Dorival, *Revue des Etudes grecques* 89 (1976) p. 656-658). On peut regretter néanmoins que seules les remarques sur la traduction aient été prises en compte, et non les observations de critique textuelle.

<sup>95</sup> Cf. E. Corsini, « *Origene : Commento al Vangelo di Giovanni (libri I-II)*. Postille a una traduzione », *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara I* (*Augustinianum* 35, 1995), Rome, p. 183.

<sup>96</sup> L'ensemble des recensions figure dans la *Bibliographie critique* d'H. Crouzel et ses deux suppléments.

<sup>97</sup> P. Nautin, « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tomes I-II) », *Revue des Etudes grecques* 85, 1972, p. 155-177 ; « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tome VI) », *Revue de Philologie* 49, 1975, p. 204-216 ; « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tome X) », *Revue de Philologie* 55, 1981, p. 273-284 ; « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tomes XIII, XIX, XX) », *Revue de Philologie* 59, 1985, p. 63-75.

<sup>98</sup> Cf. C. Blanc, SC 157, p. 106-107.

Par ailleurs, il faut reconnaître que la prise en compte des diverses critiques formulées à l'encontre de l'édition E. Preuschen, que ce soit par P. Wendland, E. Klostermann, A. Winter, P. Koetschau ou E. Corsini, est inégale selon les volumes des SC, en raison du rythme de publication. C. Blanc évoque ainsi les trois premiers critiques que nous venons de citer dans la bibliographie de son deuxième volume<sup>99</sup>, et elle se réfère ensuite à eux dans l'apparat, mais elle ne tient compte des recherches d'E. Corsini<sup>100</sup> qu'à partir du troisième volume des SC (SC 222)<sup>101</sup> : le deuxième volume, dont la parution est pourtant postérieure à celle de l'article d'E. Corsini, n'a donc pas bénéficié du bilan critique de celui-ci sur les révisions de l'édition Preuschen. C'est seulement lors de la réédition du premier volume (= SC 120bis, 1996) que C. Blanc a pu tenir compte de l'ensemble de ces critiques<sup>102</sup>, y compris de l'article le plus récent d'E. Corsini<sup>103</sup> et des contributions de P. Nautin. Nous reviendrons plus bas sur l'utilisation effective de ces corrections dans l'édition française.

Quoi qu'il en soit, plusieurs indices montrent que C. Blanc privilégie en maint endroit les leçons du *Monacensis* par rapport aux corrections proposées par E. Preuschen et par les autres critiques. Si cette attitude est constante, on peut alors émettre l'hypothèse que son projet éditorial irait dans le sens d'une plus grande sobriété, et d'un refus des conjectures incertaines dont E. Preuschen avait usé et parfois abusé. Ainsi, elle refuse la plupart des corrections grammaticales ou stylistiques proposées par P. Koetschau lorsqu'elles n'améliorent pas la compréhension du texte<sup>104</sup>, et il est à noter qu'elle n'en mentionne qu'une partie dans l'apparat critique. Elle annonce explicitement sa défense de *M* au tome XIX, paragraphe 92, à propos d'une conjonction ὅτι qu'elle refuse d'ajouter à la ligne 10 pour introduire des paroles rapportées : « Nous traduisons le texte du *Monacensis* tel qu'il se présente, bien

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>100</sup> E. Corsini, « In margine... », 1967.

<sup>101</sup> Cf. C. Blanc, SC 222, p. 15.

<sup>102</sup> Cf. C. Blanc, SC 120bis, p. 41.

<sup>103</sup> E. Corsini, « Origene : *Commento al Vangelo di Giovanni* (Libri I-II) : Postille a una traduzione », p. 183-195.

<sup>104</sup> E. Corsini a rassemblé plusieurs de ces corrections de P. Koetschau qu'il juge bienvenues dans son article « In margine... », 1967, p. 151-152.



qu'Origène préfère habituellement une subordination, telle que l'ont suggérée Koetschau et Winter »<sup>105</sup>.

En conséquence, elle conserve bien certaines leçons de *M* malgré les propositions de correction faites par les critiques. Par exemple, elle garde des parties du texte considérées comme des gloses par certains correcteurs. C'est le cas dans le passage suivant, où l'exégète répond à l'objection selon laquelle on ne saurait « connaître » Dieu de la même façon qu'Adam « connut » Eve :

Δεύτερον δὲ ἀντιπαραθέτω τὸ περὶ ἄρρενος καὶ θηλείας λεγόμενον παρὰ τῷ ἀποστόλῳ· <τῇ αὐτῇ λέξει χρῆται περὶ ἀνθρώπου καὶ κυρίου>. "Ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν καὶ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμά ἐστιν".

« Ensuite, qu'on mette en parallèle ce que dit l'apôtre du mâle et de la femelle, <car il utilise les mêmes termes pour l'homme et pour le Seigneur> : "Celui qui s'unit à la prostituée est avec elle un seul corps, et celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit" (1Co 6, 16-17) » (*ComJn* XIX, 23).

Dans ce passage, l'expression τῇ αὐτῇ λέξει χρῆται περὶ ἀνθρώπου καὶ κυρίου est jugée inauthentique par E. Klostermann, P. Koetschau et E. Corsini, en raison de la rupture syntaxique avec ce qui précède. Dans son appareil critique, C. Blanc explique son choix en montrant que le rétablissement de <ἀπόστολος> devant χρῆται restaure à peu de frais la fluidité syntaxique. Cette proposition est acceptable dans la mesure où la leçon du manuscrit est privilégiée, et la clarté du texte globalement préservée<sup>106</sup>.

En revanche, ailleurs, elle maintient le texte de *M* sans tenir compte des corrections proposées par E. Preuschen et les critiques, au risque de produire un texte quelque peu obscur :

Εἴτε δὲ σκότος ἀνθρώπων εἴτε θάνατος, οὐ φύσει τοιαῦτά ἐστιν  
ἄλλου λόγου "Ἡμεῖς ἡμεθὰ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ".

---

<sup>105</sup> C. Blanc, SC 290, n. 3 p. 103.

<sup>106</sup> De même, C. Blanc conserve la leçon de *M* au tome X, paragraphe 66, malgré le soupçon de glose formulé par P. Koetschau et E. Corsini (mais sans l'appui d'E. Klostermann cette fois).

« Qu'il s'agisse des ténèbres des hommes ou de la mort, elles ne sont pas telles par nature, car on a dans un autre passage : "[Nous] qui étions autrefois ténèbres, (nous sommes) à présent lumière dans le Seigneur" (Ep 5, 8) » (*ComJn* II, 134).

Dans ce passage, les termes qui posent problème, et qui figurent dans *M*, sont ἄλλου λόγου, car ce génitif ne semble rattaché à rien, même si le sens général paraît clair. E. Preuschen cite *M* mais en signalant qu'il s'agit là d'un *locus desperatus* ; il propose dans son apparat la correction ἀλλαχοῦ λέγοντος ; P. Wendland suggère de son côté Παύλου λέγοντος, et P. Koetschau, suivi par E. Corsini, ἀλλαχοῦ λεγομένου. C. Blanc reprend le texte d'E. Preuschen, c'est-à-dire celui du *Monacensis*, mais supprime le signe critique indiquant la présence d'un lieu désespéré ; elle note par ailleurs dans son apparat les suggestions formulées par E. Preuschen, P. Koetschau et E. Corsini, et propose pour sa part de sous-entendre ὑπάρχοντος après ἄλλου λόγου.

La solution adoptée par C. Blanc ne paraît pas satisfaisante pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il semble évident que le texte est altéré à cet endroit, car Origène n'introduit jamais ses citations par un génitif absolu sans participe exprimé : c'est la raison pour laquelle, probablement, toutes les corrections proposées tentent de rétablir un participe. Mais celui que propose C. Blanc dans son apparat critique ne paraît pas non plus pouvoir être retenu, car il n'a rien d'origénien dans ce contexte : le participe de ὑπάρχω qu'elle suggère n'est jamais employé par l'exégète alexandrin pour introduire quelque parole que ce soit. Il nous semble donc que, pour garder le texte du *Monacensis*, il aurait fallu indiquer par un signe critique que le texte est altéré, comme le fait E. Preuschen, ou s'en tenir aux corrections proposées : si celle de P. Wendland est effectivement trop loin du texte (c'est ce qui explique peut-être que C. Blanc ne l'ait pas indiquée dans son apparat), celle de P. Koetschau / E. Corsini paraît la plus satisfaisante car la plus proche de la leçon du manuscrit, puisqu'elle conserve l'initiale et la finale de chaque mot.

Si nous avons développé cet exemple, qui pourtant n'engage pas la compréhension du texte origénien, c'est qu'il nous semble symptomatique de certains manques de l'édition française : une insuffisante prise en compte des précédents

correcteurs, des suggestions personnelles pas toujours satisfaisantes, et une tendance à présenter parfois un texte obscur. En de nombreux endroits, en effet, C. Blanc supprime purement et simplement la *crux* apposée par E. Preuschen pour signaler les passages difficiles du *Monacensis*, au risque de présenter un texte obscur voire incompréhensible<sup>107</sup>.

En réalité, on constate que cette défense parfois excessive du texte de *M*, le manuscrit de référence, ne constitue pas un choix éditorial, dans la mesure où C. Blanc, inversement, contredit les leçons de celui-ci en plusieurs endroits. Ainsi, comme elle l'indique elle-même dans l'introduction des deux premiers volumes<sup>108</sup>, elle a supprimé du texte les passages mis entre crochets par E. Preuschen parce qu'il les jugeait superflus. En l'absence d'autre justification, on peut se demander pourquoi l'éditrice a choisi de conserver, au contraire, les membres de phrase identifiés comme des gloses par d'autres correcteurs du *Monacensis*, comme on l'a signalé plus haut. N'est-ce pas en raison d'une dépendance un peu trop marquée à l'égard de l'édition E. Preuschen ?

Cette fidélité parfois exagérée à l'édition allemande contre le texte de *M* se manifeste en effet de différentes manières. Ainsi, dans le passage suivant, C. Blanc suit E. Preuschen qui a choisi la leçon du *Venetus*, προκείμενα. Pourtant, le *Monacensis* présente une autre leçon, certes difficile à lire comme le note C. Blanc dans son appareil critique, mais beaucoup plus origénienne, à savoir le mot σημαινόμενα, leçon défendue par P. Koetschau et E. Corsini :

Ὁὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ δεῖξαι, ὅτι ἐπὶ τῆς φωνῆς πολλαχοῦ τῆς γραφῆς, ἐν ἧ ἔστι τὰ προκείμενα (σημαινόμενα M), δι' ὧν ὠφελούμεθα θεῶν μαθημάτων ἀκροώμενοι, κεῖται ἡ "ἵππος" προσηγορία.

« Ce n'est pas le moment opportun de montrer que c'est pour désigner la voix qu'est employé le terme de "cheval" en de nombreux

---

<sup>107</sup> Voir également : *ComJn* X, 200 ; XIII, 413 ; XXXII, 154, etc. Dans son compte-rendu du volume III du *ComJn* (REG 89, p. 656 et 658), G. Dorival relève également un passage obscur qu'E. Corsini, contrairement à C. Blanc, a renoncé à traduire (*ComJn* XIII, 92, l. 12-14). Là encore, l'éditrice présente le texte — avec une légère correction qui ne résout pas le problème — sans avertir le lecteur, au moyen d'un signe critique, de la difficulté du passage.

<sup>108</sup> Cf. C. Blanc, SC 120bis p. 41 et 157 p. 107.

passages de l'Écriture, dans laquelle se trouvent des exposés (significations) dont nous tirons profit, si nous écoutons les enseignements divins » (*ComJn* I, 279).

La leçon *σημαινόμενα* paraît s'imposer chez Origène, où toute l'Écriture est « signifiante » pour celui qui la considère avec attention ; du reste, un peu plus bas, dans une phrase similaire faisant du cheval blanc le symbole de la voix divine, Origène emploie également ce terme pour parler des enseignements divins qu'elle profère<sup>109</sup>.

Par ailleurs, à certains endroits où le texte semble altéré, C. Blanc choisit la correction proposée par E. Preuschen à d'autres pourtant plus légères, qui respectent mieux le texte de *M*. Ainsi, au *εὶ νομίζομεν* (*ComJn* XXVIII, 28) que porte *M*, E. Preuschen substitue *εὶ νομίζομεν*, suivi par C. Blanc, alors que P. Koetschau, approuvé par E. Corsini, suggère une correction plus légère du manuscrit et tout aussi valable sur le plan grammatical, *εὶ νομίζομεν*. Mais on jugera, à bon droit, qu'il s'agit là d'un détail.

Autre exemple de correction, plus importante cette fois : à propos des questions posées par les pharisiens au Baptiste, *M* porte *ὕβριστικὰς καὶ ἀνθρωποτέρας... φωνάς*, « des remarques insolentes et ... (?) » (VI, 52). Pour corriger le deuxième adjectif, incompréhensible, E. Preuschen, suivi par C. Blanc, propose *ἀνοητοτέρας*, « un peu sottes », ce qui est très loin de la leçon du manuscrit. Pourtant, d'autres corrections avaient été suggérées avant E. Preuschen par P. D. Huet et A. E. Brooke (*ἀπανθρωποτέρας*, « indignes d'un homme ») et P. Koetschau (*ἀνθρωπικότερας*, « trop humaines »), leçons beaucoup plus satisfaisantes car plus proches du manuscrit. Parmi ces suggestions, celle de P. Koetschau paraît particulièrement bienvenue, puisque la phrase obtenue, d'une façon tout à fait conforme à la pensée origénienne, ne stigmatise pas de façon radicale le comportement des pharisiens, mais le replace dans le contexte du progrès humain, où il existe une continuité entre chaque étape de la trajectoire de l'homme vers Dieu. Cette traduction n'oppose donc pas les « sots »

---

<sup>109</sup> Cf. *ComJn* II, 47.

pharisiens à un Baptiste averti, mais les place seulement à un degré inférieur du progrès humain.

Parfois au contraire, C. Blanc suit l'éditeur allemand sur des corrections apportées à *M* qui peuvent sembler trop légères. C'est le cas dans l'exemple suivant :

Ἐκαστος δὲ ἑαυτὸν περὶ τῶν τοιούτων κρινέτω, καὶ "δοκιμαζέτω ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως" οὐ μόνον "ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω", ἀλλὰ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπαράτω καὶ αἰρέτω αὐτοὺς ἄνω κατὰ τὴν εὐχὴν, ὑποτάσσων ἑαυτὸν θεῷ καὶ ταπεινῶν ἑαυτὸν ἐκείνῳ λεγέτω.

« Que chacun se juge lui-même à ce sujet, et "que l'homme s'éprouve lui-même" et qu'ainsi non seulement "il mange du pain et boive de la coupe" (1Co 11, 28), mais qu'aussi il "élève les yeux" (Lc 18, 13) et "les lève vers le haut" (Jn 11, 41b) en vue de la prière : qu'il parle en se soumettant lui-même à Dieu et "en s'abaissant" (Lc 18, 14) devant lui » (ComJn XXVIII, 27).

Dans ce passage, *M* porte *κατὰ τῆς εὐχῆς*, qui pourrait convenir à la rigueur (P. D. Huet, Ch. Delarue et A. E. Brooke conservent cette leçon), mais qu'E. Preuschen corrige pour plus de clarté en proposant *κατὰ τὴν εὐχὴν*, suivi par C. Blanc. De son côté, P. Koetschau s'éloigne davantage de la leçon du manuscrit et suggère : *καὶ τὴν εὐχὴν*. Cette dernière proposition nous paraît intéressante ; il faudrait alors traduire : « qu'il élève les yeux et les lève vers le haut, ainsi que sa prière ». En effet, d'un point de vue poétique, les yeux du pécheur se trouvent dès lors pris dans le même mouvement d'élévation que sa prière, mouvement qui, au lieu d'être interrompu par l'expression *κατὰ τῆς εὐχῆς* se poursuit au contraire jusque là : se dessine alors beaucoup plus nettement l'antithèse qui existe entre ce membre de phrase et le suivant, où *ὑποτάσσων* et *ταπεινῶν* marquent au contraire un mouvement d'abaissement. Nous avons cité tout le paragraphe pour montrer combien ici, plus qu'ailleurs, Origène use du *καί* pour compléter et préciser sa pensée : *κρινέτω, καὶ δοκιμαζέτω / ἐπαράτω*

καὶ αἰρέτω / ὑποτάσσω ... καὶ ταπεινῶν<sup>110</sup>. En adoptant la correction de P. Koetschau, on fait ainsi entrer l'expression καὶ τὴν εὐχὴν dans ce mouvement de redoublement du discours, qui construit l'exégèse par ajouts et compléments. Il nous semble que la fluidité, mais aussi la signification du discours exégétique s'en trouvent renforcées.

Enfin, si les choix de C. Blanc entre les suggestions des différents correcteurs ne sont pas toujours heureux, on constate que son travail d'édition se limite pourtant souvent à ces choix, car elle propose peu de corrections personnelles. Celles-ci ne paraissent pas toujours bienvenues<sup>111</sup>, comme au tome XIII, paragraphe 317, où elle tire εἰ μὲν τινα du εἰ δέ qui suit, contredisant nettement la leçon du manuscrit, οἷον εἶναι τινα, que les différents correcteurs s'étaient efforcés de modifier le moins possible<sup>112</sup>. Cet apport personnel ténu est lié à la dépendance où se trouve la traductrice par rapport à l'édition E. Preuschen : en choisissant après coup de mener un travail d'édition, elle ne s'est peut-être pas suffisamment démarquée de son projet originel, qui consistait seulement à traduire le texte d'E. Preuschen.

En conclusion, on peut dire que le projet de l'édition française n'apparaît pas clairement à la lecture du texte grec : les choix éditoriaux semblent parfois contradictoires, quand ils privilégient tantôt des leçons difficiles du *Monacensis*, tantôt des corrections abusives de l'édition E. Preuschen. Cette édition comporte donc à la fois des obscurités propres au texte de *M*, une gestion hésitante des corrections, et un apport de l'auteur assez mince. Ces faiblesses, cependant, sont généralement compensées par l'apparat critique, qui permet au lecteur d'accéder à d'autres leçons manuscrites, et aux diverses corrections.

Il est vrai que le chantier est immense, et particulièrement complexe. Comme on l'a dit, notre texte se fonde sur un seul manuscrit, celui du *Monacensis*, et tant qu'on

---

<sup>110</sup> Voir notre chapitre « L'emploi de la coordination dans l'élaboration exégétique » (p. 147) pour une étude plus précise de ce phénomène stylistique dans le *ComJn*.

<sup>111</sup> G. Dorival avait remarqué la rareté de cet apport personnel de l'éditrice dans sa recension du volume III (tome XIII), et relevait à ce propos une conjecture « incertaine » de l'avis même de son auteur (*REG* 89 p. 656).

<sup>112</sup> Cf. C. Blanc, SC 222, p. 206. Voir aussi SC 385 p. 72 l. 37.

n'aura pas relu le *Venetus*, pour vérifier s'il n'a pas, selon l'hypothèse d'E. Preuschen, une autre source que le *Monacensis*, ce dernier demeure notre seule source. Or *M* présente un texte non seulement corrompu par endroits, mais matériellement très détérioré, ce qui a suscité nombre de conjectures hasardeuses. A cela s'ajoute l'importance de la bibliographie critique, dans laquelle E. Corsini a commencé à mettre de l'ordre et de façon particulièrement efficace<sup>113</sup>, travail qui doit être poursuivi. Les difficultés les plus importantes tiennent, nous semble-t-il, à la nature même du *ComJn* tel qu'il nous est parvenu : le fait que sa rédaction se soit étendue sur une vingtaine d'années interdisent de rechercher dans l'œuvre une unité stylistique trop ferme ; mais surtout, l'inachèvement de l'œuvre et l'étendue des lacunes rendent très ardues, voire impossibles, les tentatives d'interprétation globale, ce qui complique d'autant la tâche du traducteur, mais aussi de l'éditeur. Ces problèmes d'interprétation, et leur lien avec l'établissement du texte, ont été mis en lumière par P. Nautin dans ses articles publiés en réaction aux différents volumes de l'édition C. Blanc<sup>114</sup>; E. Corsini y revient dans un article plus récent, en discutant les positions de P. Nautin sur plusieurs points des tomes I et II du *ComJn*<sup>115</sup>.

En l'état actuel des choses, l'édition de C. Blanc nous paraît donc constituer, malgré tout, un instrument de travail irremplaçable, et ce d'autant que l'apparat permet de choisir la leçon adéquate, le cas échéant. Il ne semble pas en tout cas que cette édition doive être remplacée dans un avenir proche<sup>116</sup>.

### 3. Les corrections apportées aux éditions

Comme nous l'avons souligné tout au long de la présentation des éditions du *ComJn*, celles-ci ont donné lieu à divers travaux critiques. L'édition d'A. E. Brooke, ayant été suivie de près par celle d'E. Preuschen, n'a pas fait l'objet de recensions systématiques, en dehors des remarques d'E. Preuschen lui-même. En revanche,

---

<sup>113</sup> Cf. E. Corsini, « In margine... ».

<sup>114</sup> P. Nautin, « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène... », 1972, 1975, 1981, 1985.

<sup>115</sup> Cf. E. Corsini, « Origène : *Commento...* », 1995.

<sup>116</sup> Au début de son article « Origène : *Commento al Vangelo di Giovanni* (Libri I-II) : Postille a una traduzione », E. Corsini annonce une seconde édition de sa traduction, qui tiendrait compte des différents apports critiques, mais celle-ci, à notre connaissance, n'est pas parue.

l'édition allemande (puis, dans une moindre mesure, l'édition française) a suscité de nombreuses critiques et corrections.

L'édition E. Preuschen a tout d'abord bénéficié des relectures de U. von Wilamowitz-Moellendorff et de P. Wendland, qui ont tout deux pu consulter au moins une partie du manuscrit *Monacensis*, et proposer des corrections à l'éditeur allemand. Ensuite, les recensions de l'édition E. Preuschen ont également apporté de nouvelles suggestions : il s'agit d'articles d'E. Klostermann<sup>117</sup> et d'A. Winter<sup>118</sup>. E. Corsini juge que les corrections d'A. Winter sont surtout grammaticales, et n'ont qu'une importance relative<sup>119</sup>, tandis qu'il fait grand cas des amendements proposés par E. Klostermann, selon lui moins ambitieux que ceux de P. Koetschau mais constituant véritablement des acquis définitifs<sup>120</sup>. Il faut dire qu'E. Klostermann, s'il n'a pas encore édité le *Commentaire sur Matthieu* au moment où il fait ces remarques critiques, est déjà l'éditeur d'homélies origéniennes sur l'AT, dans la collection des GCS<sup>121</sup>, d'où sa grande familiarité avec le style d'Origène.

En même temps que celle d'E. Klostermann, paraît la recension de P. Koetschau, qui en reprend et développe les différents éléments dans un ouvrage d'ensemble, intitulé *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar*<sup>122</sup>. P. Koetschau semble être le seul après E. Preuschen et avant C. Blanc à avoir relu le *Monacensis*, et ses remarques méritent d'autant plus l'attention du lecteur que ce savant a alors l'expérience de la lecture des manuscrits de la *Philocalie*, mais aussi de l'édition, dans les GCS, de *L'Exhortation au martyr*, du *Traité sur la Prière*, et du *Contre Celse*<sup>123</sup>. Ses corrections vont dans le sens d'une meilleure prise en compte du texte du *Monacensis*, et E. Corsini fait un bilan de celles-ci dans son article de 1967<sup>124</sup>. Elles sont de plusieurs

---

<sup>117</sup> « Preuschens Johanneskommentar », *Göttingische gelehrte Anzeigen* 166, 1904, p. 265-282.

<sup>118</sup> « Zu Origenes Johanneskommentar », *Berliner philologische Wochenschrift*, 1905, col. 469-477, 499-507, 526-527.

<sup>119</sup> Cf. E. Corsini, « In margine... », n.1 p. 147.

<sup>120</sup> Cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, p. 164.

<sup>121</sup> *Origenes Werke*, t. III (*Jeremiahomilien; Klageliederkommentar; Erklärung der Samuel- und Königsbücher*), 1901.

<sup>122</sup> « Texte und Untersuchungen... », N.F XIII, 2a, Leipzig, 1905, 76 p.

<sup>123</sup> *Origenes Werke*, t. I et II, 1899.

<sup>124</sup> E. Corsini, « In margine... », p. 148 sq.



ordres, et cherchent dans l'ensemble à défendre la leçon du manuscrit contre les corrections d'E. Preuschen. Comme on l'a vu plus haut à propos de certains exemples, elles sont souvent convaincantes, et recueillent l'assentiment d'E. Corsini dans de très nombreux cas, même si celui-ci émet aussi quelques reproches à l'égard de P. Koetschau : une défense parfois excessive de *M*, au détriment de corrections intelligentes proposées par E. Preuschen, une extrême subtilité sur certains passages (en particulier des conjectures trop hasardeuses sur les *loci desperati*), voire ici et là une interprétation erronée du texte d'Origène. De façon générale, E. Corsini salue en lui le défenseur de la tradition manuscrite, soit qu'il propose de conserver les leçons de *M*, soit qu'il s'efforce d'apporter au texte les corrections les plus légères.

E. Corsini à son tour, à l'occasion de sa traduction du *ComJn*, a lu les critiques de l'édition E. Preuschen, et en fait un bilan du plus grand intérêt dans un article paru en 1967, dont il a souvent été question plus haut<sup>125</sup>, prenant un recul salutaire par rapport à l'effervescence critique suscitée par la parution de l'édition E. Preuschen. Il redonne ainsi droit de cité à plusieurs corrections proposées par l'éditeur allemand, et suggère ses propres corrections à la fin de son article<sup>126</sup>. Celles-ci concernent essentiellement des passages corrompus ou incompréhensibles, et qui mettent en jeu l'interprétation du texte, sur le plan théologique ou philosophique. Elles tiennent compte des corrections antérieures tout en s'efforçant de respecter le texte de *M* autant que possible : peu nombreuses, elles aident à une meilleure intelligence du texte origénien. Plus récemment, un autre article d'E. Corsini<sup>127</sup> répond à la recension de P. Nautin sur la parution du premier volume des Sources Chrétiennes, en discutant certains passages des tomes I et II : là encore, comme le signale l'auteur en commençant son article, ce sont les passages engageant la compréhension de la pensée origénienne qui l'intéressent.

L'édition de C. Blanc a suscité de nombreuses recensions, mais rares sont celles qui évoquent son travail critique, la plupart se limitant à rendre compte de la

---

<sup>125</sup> « In margine... ».

<sup>126</sup> E. Corsini, « In margine... », p. 164-167.

<sup>127</sup> E. Corsini, « Origene : *Commento al Vangelo di Giovanni* (Libri I-II) : Postille a una traduzione ».

traduction, ou à proposer des remarques générales. En revanche, comme on l'a évoqué plus haut, P. Nautin a publié successivement, après la parution de chaque volume dans les Sources Chrétiennes, un ensemble d'observations sur l'établissement du texte et sur la traduction menée par C. Blanc<sup>128</sup>. Pour ce qui est des remarques critiques, celles du premier article, paru en 1972, portent bien entendu seulement sur le texte d'E. Preuschen, repris dans le volume SC 120. Les remarques de P. Nautin sont d'ordre grammatical et théologique : en s'appuyant à la fois sur les spécificités du style origénien, particulièrement dans le *ComJn*, et sur les habitudes d'exégèse de l'Alexandrin, elles défendent souvent la leçon du manuscrit en la justifiant par d'autres lieux semblables. P. Nautin revient aussi, à l'occasion de la publication de ces articles, sur certains points de la traduction d'E. Corsini, qu'il juge cependant supérieure à celle de C. Blanc. Certaines de ses observations ont ensuite été reprises et discutées, comme il a été dit plus haut, par le traducteur italien.

On peut donc dire que l'importance et le nombre des corrections proposées pour amender le texte d'E. Preuschen sont à la mesure de son succès et de son statut de texte de référence. Comme on a pu le constater, ces corrections visent souvent à défendre la leçon du manuscrit, c'est-à-dire à revenir, généralement, au texte du *Monacensis*, relu par P. Koetschau et C. Blanc. L'enjeu est moins, désormais, d'améliorer la lecture de ce manuscrit, que de proposer, pour les passages corrompus, une interprétation satisfaisante du texte : c'est sur ce terrain de l'interprétation que porte le débat le plus récent, entre P. Nautin et E. Corsini. Quant à nous, sans nous lancer dans de nouvelles recherches éditoriales sur le texte, nous privilégions autant que possible les leçons de *M* dans notre travail, et faisons souvent grand cas des corrections validées ou proposées par E. Corsini, qui, par son travail de critique et de traducteur, nous paraît avoir le meilleur recul sur le texte du *ComJn*.

---

<sup>128</sup> P. Nautin, « Notes critiques sur *l'In Iohannem* d'Origène (tomes I-II) », *Revue des Etudes grecques* 85, 1972, p. 155-177 ; « Notes critiques sur *l'In Iohannem* d'Origène (tome VI) », *Revue de Philologie* 49 (1975), p. 204-216 ; « Notes critiques sur *l'In Iohannem* d'Origène (tome X) », *Revue de Philologie* 55 (1981), p. 273-284 ; « Notes critiques sur *l'In Iohannem* d'Origène (tomes XIII, XIX, XX) », *Revue de Philologie* 59 (1985), p. 63-75.

### C) Les traductions du *Commentaire sur Jean*

La question de l'édition du texte est souvent liée, on l'a constaté, à celle des traductions, dans la mesure où C. Blanc et E. Corsini ont travaillé sur les deux aspects en même temps. Nous présentons donc à présent l'ensemble des traductions modernes du *ComJn*, afin de compléter cette approche du texte.

Contrairement à d'autres œuvres origéniennes, comme le *Commentaire sur Matthieu*, le *Commentaire sur Jean* ne semble pas avoir fait l'objet de traductions anciennes. La première traduction latine que nous possédions est celle d'A. Ferrari : elle date de 1551, et a été utilisée aussi bien comme traduction que comme témoin du manuscrit *Venetus 43*<sup>129</sup>.

Il faut attendre la fin du XIXe siècle pour voir paraître la première traduction du *ComJn* en langue moderne : il s'agit de la traduction anglaise réalisée par A. Menzies, publiée en 1897 et rééditée en 1965<sup>130</sup>. Cette traduction est partielle, puisqu'elle ne concerne que les tomes I, II, VI, X du *ComJn*, auxquels elle joint les fragments des tomes IV et V. Nous n'avons pu la consulter directement, et avons seulement considéré la version disponible en ligne, sous le nom des éditeurs Roberts et Donaldson<sup>131</sup>. La traduction se fonde sur le texte de C. H. Lommatsch, et non sur celle d'A. E. Brooke<sup>132</sup>. Le texte grec n'est pas donné, les références scripturaires sont également absentes ; d'autre part, les lemmes ne sont pas mis en relief : ils sont intégrés au commentaire. En revanche, on note la présence d'intertitres qui résument le contenu de la traduction, tout au long du texte, sans hiérarchisation. Le traducteur s'est donc visiblement attaché à rendre accessible, pour la première fois au plus grand nombre, le texte d'Origène, et non à produire une traduction scientifique.

---

<sup>129</sup> Voir plus haut à propos des éditions du *ComJn*.

<sup>130</sup> *Anti-Nicene Christian Library, Translations of the Writings of the Fathers*, ed. A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh, 1897, rééd. *The ante-Nicene Fathers: the writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 9, 4e éd., Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers, 1999.

<sup>131</sup> En effet, seuls les noms des éditeurs apparaissent, et non celui du traducteur, sur le site <http://www.earlychristianwritings.com> (site consulté le 06/07/2011).

<sup>132</sup> Cf. R. E. Heine, *Origen : Commentary on the Gospel According to John*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., vol. I (tomes I-X, 1989) et vol. II (tomes XIII-XXXII, 1993), introduction, vol. I, p. 28.

En revanche, le renouveau patristique de la seconde moitié du XXe siècle<sup>133</sup> a permis une floraison de traductions en langues modernes qui s'appuient sur l'édition de référence, celle d'E. Preuschen, parue au début du siècle : il s'agit de traductions allemande, italienne, française et américaine. Avant d'entamer une étude spécifiquement littéraire du *ComJn*, il nous paraît intéressant de présenter rapidement ces traductions, avec leurs forces et leurs faiblesses. En effet, il nous semble qu'elles constituent un passage presque obligé pour qui veut avoir une vision d'ensemble de ce texte à la fois long et lacunaire qu'est le *ComJn* d'Origène ; du même coup, elles engagent la compréhension de cette œuvre, soit qu'elles parviennent à en rendre fidèlement la signification, soit qu'au contraire, malheureusement, elles la rendent, parfois, peu claire. Or l'une des raisons d'être de notre étude est peut-être le hiatus qui existe, précisément, entre la relative<sup>134</sup> cohérence du discours origénien et la difficile transposition de celle-ci dans les traductions modernes ; autrement dit, il nous a fallu poser la question : pourquoi cette cohérence discursive, lexicale, linguistique, qui paraît réelle, est-elle si difficile à rendre lorsqu'on traduit le *ComJn* ? A en juger par l'embarras que provoque, par exemple, le commencement du prologue, on peut penser que cette difficulté se pose dès le début de l'ouvrage. Le *ComJn* ne présente pas, à notre avis, ou en tout cas pas seulement, une complexité proprement théologique ou philosophique, mais il mérite d'être interrogé dans sa forme même.

Par conséquent, en abordant l'étude de la forme littéraire de cette œuvre, nous présentons les traductions en langues modernes sous cet angle d'approche : au-delà de la pensée théologique de l'Alexandrin, que disent-elles du discours origénien et de sa cohérence interne ? Nous insisterons particulièrement sur celles qui nous ont le plus servi : la traduction italienne d'E. Corsini, probablement la meilleure à l'heure actuelle,

---

<sup>133</sup> Ce renouveau a fait l'objet d'un ouvrage récent : *De commencement en commencement (le renouveau patristique dans la théologie contemporaine)*, sous la direction de Y.-M. Blanchard et G. Bady, Paris, 2007 ; dans leurs contributions, O. Munnich (p. 123-140) et M. Alexandre (p. 141-178) mettent notamment en valeur l'importance des éditions critiques et des traductions dans ce renouveau. Voir aussi *Les Pères de l'Eglise au XXe siècle : Histoire-Littérature-théologie*, « L'aventure des Sources Chrétiennes », Paris, 1997.

<sup>134</sup> Relative... car comme on le verra plus loin, un commentaire aussi long, dont la rédaction a duré plus de vingt ans, a nécessairement connu des modifications de perspective en cours de route.

et celle de C. Blanc, qui est la seule à présenter le texte grec, dans son édition la plus récente, en regard de la traduction.

### 1. La traduction allemande de R. Gögler (1959)

La traduction allemande est due à R. Gögler<sup>135</sup>. Fondée sur l'édition E. Preuschen, mais sans donner le texte grec, elle ne semble pas avoir pris en compte les corrections ultérieures<sup>136</sup>. Elle constitue en réalité une anthologie d'extraits, puisés non seulement dans le *ComJn* proprement dit, mais encore dans les fragments caténiques, sans tenir compte apparemment des problèmes d'authenticité posés par ces derniers, qui avaient poussé A. E. Brooke et E. Preuschen à les présenter à part dans leurs éditions. En outre, si la traduction de R. Gögler suit globalement l'ordre des différents tomes du *ComJn*, elle s'en écarte par moments afin de présenter un ensemble d'extraits portant sur un thème commun. On trouve ainsi au milieu d'extraits du tome I des passages des tomes II<sup>137</sup> et XIX<sup>138</sup>, mais aussi des fragments de chaînes<sup>139</sup>. Il en va de même pour les autres tomes du *ComJn*. Il ne s'agit donc plus vraiment d'une traduction partielle du *ComJn*, mais d'un réarrangement d'extraits exégétiques d'origines diverses, portant sur le quatrième Evangile. A ce titre, on comprend que le traducteur se soit plus attaché à la cohérence thématique des extraits choisis qu'à la logique interne du Commentaire origénien.

La traduction elle-même cherche à rester très proche du texte : R. Gögler n'hésite pas à rappeler entre parenthèses le mot grec qu'il traduit lorsqu'il pressent une difficulté de traduction, en particulier dans le cas des désignations du Fils de Dieu. On trouve ainsi très souvent, dans le cours de la traduction, les mots grecs suivants : λόγος (p. 117, 120, 136, 142, 159, 166, ...), αὐτόθεος (p. 143), ὑπόστασις (p. 150), ου οὐσία et ὁμοούσιος (p. 117, 119, 312...). L'autre cas de figure le plus fréquent où le traducteur allemand rappelle le terme grec est celui des concepts herméneutiques, comme τύπος et ses composés (p. 121, 143), ἀναγωγή (p. 95 et 222), ιστορικὴ διήγησις (p. 207-208...).

---

<sup>135</sup> *Origenes. Das Evangelium nach Johannes*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1959.

<sup>136</sup> *Ibid.*, introduction p. 89.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 108 et 112.

Cette pratique, tout en paraissant représenter un aveu d'échec du traducteur, qui se dédouane ainsi de l'effort de trouver le mot juste, semble justifiée par le fait que la traduction n'est pas accompagnée du texte grec. Elle pourrait aussi permettre une certaine objectivité, dans la mesure où les deux types de lexique ainsi traités, celui du Logos et celui de l'exégèse, renvoient aux deux thèmes qui ont suscité le plus de controverses dans l'œuvre origénienne, à travers son subordinatianisme et son allégorisme : dans les deux cas, le rappel du mot grec permet de revenir au texte sans entrer dans le débat. Mais cette façon de faire constitue aussi un pis-aller pour faire face à une difficulté de traduction propre au texte origénien, qui emploie souvent, et volontairement, le même mot en divers sens, afin de faire jouer ces significations entre elles : c'est le cas par exemple du mot « Logos ». Les traductions ont souvent tendance, dans ce cas, à rendre le même terme grec par des mots différents, ce qui a pour effet de faire perdre au lecteur le fil du discours d'Origène. R. Gögler agit de même, mais en rappelant le mot grec, ce qui lui permet d'échapper en partie à ce défaut. Néanmoins, c'est de façon négative qu'il justifie, pour ainsi dire, cette pratique, lorsqu'il qualifie « d'eclectique » et « peu précis » le vocabulaire d'Origène, dont le sens « changeant » devrait souvent se chercher en contexte<sup>140</sup> : le fait de traduire le même mot grec par plusieurs mots différents constituerait donc, à ses yeux, non un aveu d'échec du traducteur, mais une tentative pour corriger le manque de rigueur du texte origénien. Quoi qu'il en soit, ce rappel fréquent des mots grecs employés par l'Alexandrin entame le crédit qu'on peut accorder à la traduction, qui semble ne pas pouvoir se suffire à elle-même. Surtout, le caractère anthologique de la traduction ne permet guère de reconstituer le fil du discours origénien.

## **2. La traduction italienne d'E. Corsini (1968)**

La parution de la traduction du *ComJn* par E. Corsini a suivi de près celle du premier volume de la traduction française en Sources Chrétiennes. Néanmoins, comme la publication de cette dernière s'est étendue jusqu'en 2006, et a donné lieu à des rééditions, nous n'en parlerons que plus bas.

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, introduction p. 87.

Il faut dire pour commencer que la traduction italienne d'E. Corsini, parue en 1968, présente des qualités nombreuses. La première raison en est que, malgré l'absence de texte grec en regard, elle s'appuie sur les recherches critiques approfondies qu'a menées son auteur pour améliorer l'édition E. Preuschen, et qu'elle se fait donc l'écho d'un texte particulièrement sûr. D'autre part, l'alliance de clarté, de précision, et de fidélité au texte grec dont elle fait preuve est tout à fait remarquable.

Ainsi, le traducteur s'est efforcé de conserver le mouvement des phrases origéniennes malgré leur longueur, et parfois leur lourdeur, tout en gardant une certaine fluidité syntaxique. Cette qualité s'observe en maint endroit du texte, mais à titre d'exemple, nous parlerons d'un cas particulier : celui de l'une des listes de noms du Christ donnée par Origène dans le tome I du *ComJn*. Ces noms constituent une liste de « biens » (ἀγαθά) annoncés par l'Évangile, que l'exégète alexandrin présente en mettant le mot en tête de phrase, ce qui accentue le caractère énumératif du passage : Ἐν μὲν γὰρ ἀγαθὸν (...) Καὶ ἕτερον ἀγαθὸν (...) Καὶ ἄλλο ἀγαθὸν (...) καὶ τέταρτον (...) (I, 53). Contrairement à C. Blanc qui ne conserve pas cet aspect quelque peu répétitif dans sa traduction, mais commence ses phrases soit par le mot « bien », soit par ce qu'il désigne à chaque fois, E. Corsini s'efforce de garder ce terme en tête de phrase, comme le fait Origène. Il va même plus loin que ce dernier, puisqu'il poursuit sur sa lancée tout au long du paragraphe 54, alors que l'exégète alexandrin fait varier de lui-même l'ordre des mots par la suite. Il nous semble que la traduction italienne, non seulement n'est pas plus lourde, mais reflète et met en valeur au contraire l'articulation du texte origénien. Car cette liste de biens n'est pas la seule dans le tome I du *ComJn*. Comme nous le montrerons plus loin, ce sont quatre listes de noms du Christ ou d'ἐπίνοιαι qui apparaissent dans ce tome, et qui reposent en fait sur une même liste qui s'amplifie à chaque fois. En soulignant, comme le fait E. Corsini, le caractère énumératif de cette liste (qui se trouve être la deuxième), on respecte la logique du discours, et on permet au lecteur, peut-être, de mettre en relation cette liste avec les trois autres, qui se situent à distance de celle-ci.

La fidélité au texte dont fait preuve E. Corsini se manifeste au niveau de la structure des phrases, mais aussi au plan du vocabulaire employé. Ainsi, on constate que lorsque Origène essaie de définir ce qu'est un évangéliste, écrivant : *χαρακτηριζομένου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἐν προτρεπτικῷ λόγῳ* (I, 18), E. Corsini traduit par « *essendo l'evangelista caratterizzato anche dal discorso protrettico* », conservant les mots grecs *χαρακτηριζομένου* et *προτρεπτικῷ* dans sa langue, tandis que C. Blanc dit de façon moins précise, en omettant de traduire le *καί* : « l'évangéliste se reconnaît à ses paroles d'exhortation ». Mais cette fidélité au sens étymologique des mots, au-delà de la rigueur de détail qu'elle manifeste, permet aussi au texte origénien de conserver son sens et sa logique. Ainsi, E. Corsini traduit toujours, et à bon droit, le terme *μυστικός* par « mystique », là où C. Blanc hésite entre « mystique », « profond » et « mystérieux »<sup>141</sup>. Par conséquent, la traduction italienne apparaît plus unifiée et plus cohérente que la traduction française, qui tend à disperser en plusieurs concepts ce qui constitue une constante (si ce n'est une doctrine<sup>142</sup>) de la pensée origénienne : le caractère « mystique » de l'explication des Ecritures et de la compréhension divine. Autre terme important du langage d'Origène, qu'il convient de traiter avec précaution : le mot « économie » (*οἰκονομία*), qui signifie à la fois le plan divin de salut pour l'humanité, sa mise en œuvre par l'Incarnation, mais aussi chez Origène toute l'activité divine dans le quotidien des hommes . Là où C. Blanc essaie d'adapter la traduction du mot au contexte<sup>143</sup>, E. Corsini conserve le terme « économie », et l'explique au moyen de notes circonstanciées<sup>144</sup>. Là encore, l'unité du discours, mais aussi de la pensée origénienne, se trouve de la sorte préservée<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Voir par exemple *ComJn* I, 1, 89, 199, 208.

<sup>142</sup> Une véritable doctrine selon H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, 1961.

<sup>143</sup> Elle traduit ainsi le mot tantôt par « économie » (II, 208), tantôt par « dessein » (I, 41 ; XX, 94 ; XXVIII, 62 où la traduction est précisée par une note), tantôt par « incident mystérieux » avec une note rappelant simplement le terme exact (VI, 208)...). En revanche, elle privilégie le terme « économie » dans le dernier tome (XXXII, 34, 86, 295...).

<sup>144</sup> Cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, n. 16 p. 129 ; n. 52 p. 350. Sur la variété des sens de ce mot chez Origène et les Pères grecs en général, voir G.-L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955, p. 69-76.

<sup>145</sup> Parfois, néanmoins, ce respect du sens étymologique des mots se fait au prix d'une certaine obscurité. Ainsi, la traduction de *τύπος* par « type » plutôt que par « figure » (*ComJn* I, 46) ne s'impose pas nécessairement.



De façon plus générale, dans les cas où Origène, comme on l'a dit plus haut, emploie plusieurs fois un même mot dans des sens différents, ou plusieurs mots de la même famille, le traducteur italien s'efforce, dans la mesure du possible, de proposer des termes identiques ou de même racine dans sa langue, afin de conserver le thème, et donc le fil, du discours exégétique. C'est ce qu'on observe par exemple dans le prologue du *ComJn*, à propos du mot εὐαγγέλιον et des termes de même racine qu'Origène emploie sur plusieurs pages, lorsqu'il tente de définir ce qu'est un évangile. Il est difficile de rendre à cet endroit la cohérence de la pensée de l'Alexandrin, qui s'appuie sur les répétitions de ces termes, d'autant que l'exégète lui-même les décompose en εὐ-αγγέλιον (« annonce de biens »), introduisant le terme ἀγαθόν dans son discours. E. Corsini, cependant, relève le défi, et traduit εὐαγγελίζω par « annonce de bonne nouvelle » en I, 55 (alors que C. Blanc et R. E. Heine conservent seulement l'idée d'annonce) ; le reste du temps, il garde toujours le terme d'« annonce » là où les autres traducteurs font varier les termes, comme en I, 59.

Apparemment, rien de bien original : l'Italien a voulu rester proche du texte, quitte à en épouser les lourdeurs, alors que les autres traducteurs ont préféré privilégier une certaine fluidité dans la lecture. Il nous semble que l'enjeu est ailleurs : comme nous l'avons dit, c'est la cohérence du texte qui est ici engagée. Le traducteur italien a cherché à refléter, par l'emploi de termes adéquats, la structure même du prologue du *ComJn*, afin d'en rendre toute la signification. Le prologue se présente, de fait, comme le lieu privilégié d'une longue méditation sur le mot « évangile » : que sont les Evangiles par rapport aux autres livres du Nouveau Testament ? et par rapport à ceux de la Bible juive ? mais aussi, en décomposant le mot εὐ-αγγέλιον, quel « bien » est « annoncé » par l'Evangile ? Et qui l'annonce : les « anges » ? L'« év-angéliste » ?... Ce qui est remarquable, c'est que cette méditation repose sur un jeu d'ordre lexical, sur une recherche de racine de mots, et donc également sur une reprise de sonorités, qui mènent successivement du nom « évangile », (εὐαγγέλιον) au verbe désignant l'annonce de la bonne nouvelle, εὐαγγελίζω<sup>146</sup>, en passant par « la promesse »

---

<sup>146</sup> *ComJn* I, 47 sq.

(ἐπαγγελία) ou « l'annonce de biens » (ἀγαθὰ ἀπαγγελία)<sup>147</sup>. Dès lors s'éclaire et s'explique le rapport entre l'évangile et les « annonceurs » que sont non seulement les « évangélistes » (εὐαγγελισταί), mais aussi les « anges » (ἄγγελοι), dont il est question au début et à la fin du prologue. En effet, il est question à ces moments-clés du prologue des anges de l'Apocalypse<sup>148</sup>, puis de ceux de la Nativité<sup>149</sup> : messagers qui ouvrent et ferment l'ère des manifestations du Christ, et en même temps le prologue d'Origène, ils jouent un double rôle d'éclaireurs, à la fois pour le texte biblique et pour son commentaire. Etrangers à l'Évangile johannique, les anges interviennent dans le prologue origénien de manière apparemment digressive si l'on ne tient pas compte de cette réflexion menée par Origène sur ce thème de l'annonce, des biens annoncés et des « annonceurs ». En s'efforçant de limiter autant que possible les traductions du terme εὐαγγέλιον aux expressions « évangile » et « annonce d'un bien »<sup>150</sup>, en rendant systématiquement le mot ἄγγελος par « ange », E. Corsini n'est donc pas seulement fidèle à la lettre du texte, mais à son esprit : il tente de restituer dans toute sa richesse la recherche sémantique menée par Origène autour d'une même racine, conservant ainsi la cohérence du discours exégétique.

On signalera pour finir quelques défauts de cette traduction italienne. Tout d'abord, on constate que, dans son effort d'explicitation du texte origénien, E. Corsini n'échappe pas toujours au risque de gloser celui-ci. Voici quelques exemples qui le montrent : en I, 59, ἀπὸ θεοῦ est traduit par « *per opera di Dio* » ; en I, 137, ὁ Ἰωάννης devient « *Giovanni Battista* » alors que l'imprécision d'Origène doit ici être respectée, d'autant qu'elle semble voulue ici pour jouer sur la polysémie du nom « Jean », qui peut désigner ici à la fois l'Évangéliste et le Baptiste ; en XXVIII, 72, E. Corsini traduit δυσοδία, la « mauvaise odeur » supposée du cadavre de Lazare, par « *decomposizione maleodorante* ». En II, 47, on constate que le traducteur ajoute plusieurs mots qui n'ont pas d'équivalent dans le texte grec : σημαίνόμενα devient « *i significati reconditi* », διὰ

---

<sup>147</sup> *ComJn* I, 27 sq.

<sup>148</sup> *ComJn* I, 2 et 84.

<sup>149</sup> *ComJn* I, 75-88.

<sup>150</sup> Au contraire, C. Blanc traduit tantôt par « annonce » ou « prêche », tantôt par « bonne nouvelle », tantôt par « évangile », ce qui brouille en réalité la logique du discours. Voir par exemple les *variationes* en *ComJn* I, 27 ou 59.

τοῦ ὀχεῖσθαι est rendu par « (*parole*) *simboleggiate dall'atto di cavalcare* », et γνῶσις devient « *conoscenza spirituale* »<sup>151</sup>. Enfin, sur un tout autre plan, on regrettera plusieurs absences : celle d'intertitres dans le cours du commentaire, celle de table des matières, qui auraient facilité le repérage dans cette œuvre touffue, mais surtout celle du texte grec en regard de la traduction, car le lecteur en est réduit à déduire de la traduction les révisions apportées par l'auteur au texte d'E. Preuschen. Il n'en demeure pas moins, à nos yeux, que la traduction italienne surpasse les autres par sa précision et sa clarté.

### 3. La traduction française de C. Blanc (1966-2006)

La publication de la traduction française du *ComJn* par C. Blanc dans la collection des Sources Chrétiennes s'étale, comme on l'a dit plus haut à propos de l'édition du texte, sur plusieurs années, depuis la parution du premier volume, qui est une traduction du texte d'E. Preuschen (SC 120, 1966), jusqu'à la réimpression avec ajouts et corrections du volume SC 222 en 2006. Cet étalement dans le temps a permis, notamment lors de la réédition du premier tome, trente ans après sa première parution, de tenir compte des corrections qui avaient été proposées pour amender le texte aussi bien que la traduction.

Cependant, la traduction de C. Blanc, saluée par les uns<sup>152</sup>, a aussi fait l'objet de critiques, que ce soit à l'occasion des recensions des différents volumes des SC ou dans des contributions spécifiques. Nous avons parlé plus haut, à propos des éditions du *ComJn*, des articles de G. Dorival et de P. Nautin, qui évoquent à la fois des problèmes d'établissement du texte et des difficultés de traduction rencontrés par C. Blanc. Ce sont parfois, en effet, les mêmes reproches qui affectent l'édition et la traduction du texte, comme le fait de proposer plusieurs solutions sans justifier celle qui a été choisie<sup>153</sup>. Mais la traduction a fait l'objet de plus d'observations encore que le travail d'édition. Un certain nombre de critiques ont ainsi été formulées par H. Crouzel<sup>154</sup>, A.

---

<sup>151</sup> C. Blanc a également reproché à E. Corsini de « compléter » le texte origénien, et de le préciser imprudemment en *ComJn* XXVIII, 94 (SC 385 n. 3 p. 111).

<sup>152</sup> Ainsi, E. Corsini qualifie « d'excellente » la traduction du premier volume parue en 1966, en note de sa propre traduction, qui voit le jour deux ans plus tard (cf. E. Corsini, 1968, n. 399 p. 95).

<sup>153</sup> Pour la traduction, voir par exemple SC 120bis n. 2 p. 83.

<sup>154</sup> *Bulletin de littérature ecclésiastique* 68 (1967).

Le Boulluec<sup>155</sup>, G. Dorival<sup>156</sup>, P. Nemeshegyi<sup>157</sup>, et enfin P. Nautin dans plusieurs articles.

Les critiques s'attachent, telle celle de G. Dorival, à relever les erreurs de construction ou d'analyse, et mettent en valeur les problèmes de signification du texte, contestant le vocabulaire employé, comme H. Crouzel qui regrette que C. Blanc « ne respecte pas toujours les catégories théologiques et les termes techniques d'Origène »<sup>158</sup>, ou remettant en cause l'interprétation de certains passages, en fonction de ce que dit ou non l'exégète en d'autres endroits : on trouve ce type de critique sous les plumes de P. Nemeshegyi, et surtout de P. Nautin, dont les remarques ont paru dans plusieurs articles successifs, et ont à leur tour fait l'objet de commentaires de la part d'E. Corsini<sup>159</sup>.

Les recherches sur les erreurs de construction et/ou d'interprétation du texte doivent bien entendu être poursuivies : c'est un labeur immense dans le cas du *ComJn*, qui est presque inépuisable. En effet, ce travail ne peut être mené à bien que sur la base d'un texte sûr ; or on a pu constater plus haut que le problème de l'établissement du texte ne paraît pas lui-même pouvoir être résolu définitivement, tant que notre texte ne dépendra que d'un seul manuscrit en partie détérioré. Les remarques qui vont suivre tentent de mettre en relief d'autres éléments, qui engagent également la compréhension du texte, mais se situent sur un autre plan, celui de la logique du discours.

#### **a) Le problème des références scripturaires**

On peut ainsi regretter que C. Blanc, au lieu de compléter le travail réalisé par E. Preuschen sur le référencement des citations et allusions scripturaires, n'ait indiqué en note de sa traduction que certaines des références données par l'éditeur allemand. Ce souci de simplification prive le lecteur de la connaissance d'échos bibliques dans le

---

<sup>155</sup> Cf. *Revue de l'histoire des religions* 202, 1985, p. 95-96 (recension sur la parution du volume SC 290).

<sup>156</sup> Les références de la recension de G. Dorival sur le volume SC 222 ont été données plus haut, ainsi que celles des articles de P. Nautin.

<sup>157</sup> « Quelques remarques regardant l'établissement du texte et de la traduction du Commentaire d'Origène sur St Jean », *BLE* 84, 1983, p. 217-221.

<sup>158</sup> H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, 1971, p. 550.

<sup>159</sup> Les références ont été données plus haut lors de la présentation des éditions du *ComJn*.

texte origénien, nourri de références scripturaires. Il ne sera pas question ici de compléter toutes les références manquantes chez E. Preuschen ou chez C. Blanc, mais nous souhaitons en rappeler ou en corriger quelques-unes, en essayant de montrer, quand c'est possible, en quoi la compréhension du texte peut s'en trouver éclaircie.

- En *ComJn* I, 1, λαός θεοῦ est une allusion à 2Reg 14, 13 ; Os 2, 25 ; ou Rm 9, 25 (comme l'avait signalé E. Preuschen). C. Blanc donne au contraire, inexplicablement, la référence de Nb 27, 17, alors que l'expression qui apparaît dans ce passage biblique est différente : συναγωγή κυρίου.
- En I, 12, la formule ἀπαρχὴ τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν (« prémices de nombreuses prémices ») renvoie à Ex 23, 19 (ou Ez 48, 12). La référence n'apparaît ni chez E. Preuschen, ni chez C. Blanc, ni dans la traduction d'E. Corsini ; or elle mérite d'être signalée, dans la mesure où non seulement l'expression est frappante, mais où elle marque, comme on le verra plus loin en analysant le début du prologue, un point d'orgue dans le discours origénien, puisque ce redoublement du mot ἀπαρχή survient après une longue méditation sur des termes de même racine.
- En I, 53, la référence à Jn 8, 12 (« lumière du monde ») est indiquée chez C. Blanc, mais pas celles à Jn 1, 9 (« lumière véritable ») et Jn 1, 4 (« lumière des hommes »), bien que ce soit le cas chez E. Preuschen, et malgré la présence de guillemets indiquant qu'il s'agit bien de citations. Ces références sont importantes, car les noms du Christ ainsi rappelés dans les trois versets johanniques seront commentés dans les listes d'ἐπίνοιαι ultérieures.
- En I, 233, la référence à Jér 11, 19 manque pour ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι (« l'agneau innocent emmené pour le sacrifice ») aussi bien chez C. Blanc que chez E. Preuschen, alors qu'elle avait bien été indiquée en amont, en I, 135. Deux difficultés apparaissent, liées à cette absence de référencement : un problème de traduction, puisque cette citation est traduite différemment par C. Blanc dans les deux endroits, τοῦ θύεσθαι étant rendu d'abord par « pour la boucherie » (I, 135), peut-être sous l'influence du texte hébreu, ensuite par « pour le sacrifice » (I, 233), de façon plus conforme au texte de la LXX ; le second problème est qu'on gomme

ainsi les échos que crée Origène dans son texte, et en l'occurrence entre deux listes de noms divins qui assimilent de la même façon le Christ à « l'agneau » en se référant dans les deux cas à Jérémie.

- En XXXII, 1, 81, et 83, la référence à He 10, 20 n'est jamais donnée pour l'expression ὁδὸς ζῶσα (« chemin vivant »), oubli d'autant plus étonnant que C. Blanc consacre une note à la fréquence de la formule ὁδὸς ζῶσα καὶ ἔμψυχος (« chemin vivant et animé ») chez Origène<sup>160</sup>.

### **b) Le problème des *variationes* dans la traduction**

Un autre problème se pose dans la traduction de C. Blanc, qui engage également la cohérence de la traduction. Il s'agit du problème des *variationes*. A certains endroits, ces variations semblent être simplement le fruit d'une inadvertance : ainsi, en *ComJn* I, 138, 240 et II, 209, παρακλήτος (1Jn 2, 1) est traduit d'abord par « avocat », puis par « intercesseur ». De même, en I, 59 et VI, 40, pourquoi avoir traduit αὐτοδικαιοσύνη tantôt par « justice en soi », tantôt par « justice même », ou par « justice substantielle » ? La première traduction paraît la meilleure parce qu'elle fait le mieux écho à la formule platonicienne de « l'être en soi ». C'est d'ailleurs la traduction adoptée par E. Corsini<sup>161</sup> et par H. Crouzel<sup>162</sup>.

Mais c'est souvent volontairement que la traductrice propose des termes différents en français pour rendre le même mot grec. Elle s'en explique d'ailleurs souvent en note, comme à propos du terme δύναμις, en XIX, 45, qu'elle traduit tantôt par « force », tantôt par « capacité », tantôt par « pouvoir »<sup>163</sup>. Néanmoins, cette façon de faire n'est pas sans poser question. En effet, Origène utilise souvent, dans un même passage, un même mot qu'il emploie en plusieurs sens, pour en étudier les différentes significations : cet usage de « mots-motifs » est un trait de son exégèse que C. Blanc

---

<sup>160</sup> Cf. SC 385, n. 3 p. 222-223.

<sup>161</sup> Voir sur ces composés de αὐτο- la longue note d'E. Corsini se référant à Gruber (E. Corsini, 1968, n. 117 p. 133-134).

<sup>162</sup> « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le tome I du *ComJn* d'Origène », *Origeniana Secunda*, éd. H. Crouzel et A. Quacquarelli, Rome, 1980, p. 139-140.

<sup>163</sup> Cf. SC 290 n. 4 p. 75.

reconnaît, en particulier à propos du mot « logos »<sup>164</sup>. Comme la traductrice affirme par ailleurs sa volonté de rester fidèle au style origénien, quitte à en reproduire les lourdeurs<sup>165</sup>, on aurait pu s'attendre à ce qu'elle s'efforce de rendre par des mots semblables en français ces termes apparentés en grec, afin de reproduire autant que possible la cohérence interne du discours origénien. Cependant, ce n'est pas le cas : peut-être pour alléger et éclaircir la traduction, elle rend le même terme par des mots différents dans le même passage. Il en résulte un « lissage » du texte origénien, voire une obscurité malencontreuse, en tout cas une perte de cohérence. Ainsi, à propos du terme « logos », il est vrai que les traductions possibles sont multiples pour ce mot qu'Origène emploie volontairement en tous sens : « parole », « raison », « Verbe », « discours », « doctrine », « rapport », voire « logique »... C. Blanc emploie toutes ces traductions, et, en dehors de « principe » qui introduit inutilement une confusion avec ἀρχή<sup>166</sup>, les autres traductions peuvent se justifier, comme la traductrice l'indique dans ses multiples notes<sup>167</sup>. Néanmoins, là encore, il aurait probablement fallu resserrer le choix autour de quelques traductions, voire réemployer le mot « logos » dans la traduction<sup>168</sup>, à chaque fois, pour mettre en valeur la logique du discours et éviter de faire naître deux impressions fausses chez le lecteur : d'une part, un sentiment d'éclatement du texte ou de digression permanente (sentiment quelque peu atténué par les notes, il est vrai), et d'autre part l'impression que l'exégète nous livre un discours technique et abstrait (comme le connotent les termes « raison », « doctrine », « rapport »), là où il fait résonner au contraire, en une longue méditation, le terme de « logos », qui désigne avant tout à ses yeux le Fils de Dieu incarné pour sauver l'humanité, mis en valeur par Jean dans son Evangile.

Autre exemple : on a vu à propos de la traduction d'E. Corsini que le prologue du *ComJn* (I, 1-89) est caractéristique de ce phénomène de reprise de termes. Mais alors que le traducteur italien s'était efforcé de rendre la parenté étymologique entre

---

<sup>164</sup> Cf. SC 120 bis p. 43.

<sup>165</sup> Cf. SC 120 bis p. 43.

<sup>166</sup> Cf. *ComJn* XIX, 147.

<sup>167</sup> Voir notes 2 p. 157, 1 p. 180, 4 p. 195, 2 p. 221, 2 et 3 p. 224, 3 p. 226, 2 et 3 p. 230...

<sup>168</sup> C'est ce que nous nous sommes résolue à faire dans certains cas.

εὐαγγέλιον, ἀπαγγελία et ἄγγελος, ce n'est pas le cas dans la traduction française, où on trouve indifféremment les mots « évangile », « annonce », « bonne nouvelle » pour le premier terme, et « ange » ou « messenger » pour le dernier<sup>169</sup>. En outre, on constate que l'Alexandrin mène une vaste réflexion à propos de l'ἀρχή au commencement de son prologue, mot qui ouvre également le prologue de l'Évangile johannique. Or ce mot est lui-même employé par Origène en même temps que ἀπαρχή (« prémices »), auquel il est lié étymologiquement. Pourtant, cette réflexion d'ordre lexical disparaît dans la traduction française : ἀρχή est rendu indifféremment par « commencement », « début », « principe » et ἀπαρχή par « prémices », sans qu'une note vienne signaler la parenté entre ces termes. Il en résulte, comme nous l'avons dit plus haut, une certaine obscurité du texte : le fil du discours étant perdu, la pensée de l'Alexandrin paraît alors excessivement digressive et fragmentée dans la traduction.

### c) Le problème du découpage du texte

Voici néanmoins un domaine dans lequel l'édition de C. Blanc apporte un grand progrès à l'intelligence du texte : celui du découpage. Rappelons d'abord que le texte grec du *ComJn* a connu plusieurs découpages successifs. La première division en chapitres remonte à l'édition Delarue, mais A. E. Brooke en a introduit une autre, un peu différente, suivi en cela par E. Preuschen et les traducteurs en langues modernes. La division en paragraphes, permettant un repérage plus précis dans le texte, remonte à E. Preuschen. C. Blanc met nettement en valeur dans son texte cette division : la plupart de ceux qui étudient le *ComJn* s'y réfèrent actuellement<sup>170</sup>.

Par ailleurs, certaines traductions en langues modernes ont introduit des sous-titres pour faciliter le repérage dans la traduction. Ce n'est pas le cas d'E. Corsini, qui se contente de la division en chapitres et en paragraphes, mais les traductions anglaises d'A. Menzies et de R. E. Heine proposent de tels sous-titres, assez peu fréquents

---

<sup>169</sup> Voir par exemple *ComJn* I, 75. Il est vrai cependant qu'il n'est pas toujours possible de rendre chaque mot grec par un seul équivalent en français.

<sup>170</sup> Nous la suivons sur ce point, indiquant d'abord en chiffres romains le numéro du tome, puis celui du paragraphe en chiffres arabes (sans indiquer le numéro du chapitre, dont la référence nous paraît superflue). Cependant, les études plus anciennes, comme celles d'H. Crouzel, s'en tiennent uniquement à la numérotation des chapitres, telle qu'E. Preuschen l'a reproduite après Brooke, sans se référer aux paragraphes.



néanmoins, et sans hiérarchisation. Seule C. Blanc s'est attachée à insérer une hiérarchie fine de titres et de sous-titres dans sa traduction, qui rend compte du texte et permet d'en avoir une vue d'ensemble, grâce à la table des matières qui les reprend dans chaque volume des Sources Chrétiennes. Ce travail suppose une bonne maîtrise du texte et du développement du discours, ainsi qu'une recherche sur les grandes unités de celui-ci. A ce titre, il mérite d'être salué et représente un véritable progrès, car il facilite largement l'accès au texte du *ComJn*. Néanmoins, nous souhaiterions faire quelques observations à ce sujet, et améliorer si possible ce découpage. En effet, les sous-titres donnés par C. Blanc permettent certes de se repérer dans le développement mais ne sont pas toujours bien situés, ni même bien choisis.

Les sous-titres sont parfois situés avant ou après ce qu'ils désignent. Ainsi, dans le tome I, le § 136 ne conclut pas le développement qui précède (c'est-à-dire les « 1. Titres (ἐπίνοιαί) qu'il se donne lui-même » SC 120bis p. 125), mais introduit le suivant, qui concerne les noms qui lui sont donnés par autrui. En outre, Origène annonce dans ce § 136 qu'il va présenter les noms du Logos selon la tripartition scripturaire Evangiles / Apôtres / Prophètes. Or C. Blanc propose pour la suite les sous-titres suivants :

- « 1. Titres qu'il se donne lui-même (I, § 125)
2. Titres qui lui sont donnés dans le NT (§ 137)
3. Titres que lui donnent les prophètes (§ 142). »

Il serait plus conforme à la progression du discours, annoncée par Origène lui-même au § 136, de proposer les sous-titres suivants :

1. Titres qu'il se donne lui-même (I, § 125)
2. Titres qui lui sont donnés par autrui :
  - a) Dans les Evangiles (§ 137)
  - b) Dans les Epîtres apostoliques (§ 138)
  - c) Par les prophètes (§ 142)

On notera qu'inversement, toujours dans le tome I, le début du § 228, qui figure sous le sous-titre « c) Chez les prophètes » (SC 120bis p. 173), conclut en réalité ce qui vient d'être dit sur les noms du NT, comme cela est dit explicitement. A cet endroit probablement, la traductrice n'a peut-être pas voulu dissocier les éléments de la parataxe, dans la mesure où la conclusion sur le NT est introduite par μέν, et les noms prophétiques par δέ. Pourtant, les deux éléments doivent être séparés pour préserver la logique du discours.

En revanche, au tome XIX, c'est à tort que le § 45 est coupé par un sous-titre « 2. Jésus regarde moins le montant (des offrandes) que la générosité qui les inspire ». En effet, le début du § 45 sert explicitement de transition entre les paroles divines que peuvent représenter le trésor du temple, et les actes justes qu'il peut également symboliser :

Ἐπεὶ δὲ ἔστιν ὠφελῆθῆναι τὸ κοινὸν διχῶς, ἀπὸ τε λόγων καὶ ἀπὸ πράξεων, ὧν ὁ δίκαιος πράττει, καλῶς καὶ αὐταὶ ἀναφέρονται εἰς τὸ νοητὸν γαζοφυλάκιον.

« Puisqu'on peut servir le bien commun de deux façons, par des paroles et par des actes qu'accomplit le juste, il est beau d'apporter ces actes aussi au trésor intelligible » (*ComIn XIX, 45*).

Or tout ce qui précède a concerné les paroles, et ce qui suit s'ouvre sur la parabole des talents, c'est-à-dire sur les actes qu'il faut accomplir pour Dieu. Il convient donc de mettre le sous-titre avant le § 45, et d'en changer la teneur, en indiquant par exemple « 2. Le trésor, ce sont les actes de chacun ». Nous reviendrons plus bas sur le découpage de ce passage.

Par ailleurs, les sous-titres proposés pour le préambule du tome VI nous paraissent peu judicieux. En effet, cette introduction est un moyen pour Origène, à partir de métaphores scripturaires, de présenter son commentaire comme la construction d'un bâtiment, qui connaît des aléas, afin de justifier l'interruption qu'il a fait subir à la rédaction de son ouvrage. Or C. Blanc propose les sous-titres suivants :

« 1. Calme nécessaire à toute construction (§ 1-5)

2. L'interruption du commentaire (§ 6-9)

3. Sa reprise (§ 10-12) »

Ce découpage ne nous paraît pas respecter le mouvement cher à Origène qui va de l'Écriture, conçue comme métaphore, vers sa propre vie. On rencontre ainsi ce mouvement, par exemple, au début du préambule du *ComJn* : partant des prémices du peuple d'Israël, telles qu'elles sont présentées dans l'Apocalypse, Origène en arrive à présenter la rédaction du *ComJn* comme les prémices de sa propre activité<sup>171</sup>. Dans la même ligne, on pourra proposer les sous-titres suivants pour le préambule du tome VI :

1. Les trois métaphores scripturaires de la construction

a) La maison (§ 1-3) ; b) Le temple (§ 4-5) ; c) La tour (§ 6-7)

2. Application au travail de l'exégète

a) L'interruption du commentaire (§ 8-9) ; b) Sa reprise (§ 10-12).

Si l'on s'intéresse à la présentation d'unités plus larges, on constate de même que les titres et sous-titres proposés par C. Blanc, s'ils permettent de scinder le texte en petites unités de taille régulière, sont parfois hétérogènes, et ne mettent pas en valeur sa cohérence. Pour le prologue général du *ComJn*, elle indique ainsi quatre parties, elles-mêmes subdivisées en sous-parties comme suit<sup>172</sup> :

« A. Les prémices du peuple de Dieu, des Chrétiens, des Écritures (§ 1-26)

1. Le peuple de Dieu

2. Les Chrétiens

3. L'Écriture

B. Qu'est-ce qu'un évangile ? (§ 27-46)

1. Sens du terme

---

<sup>171</sup> Cf. *ComJn* I, 12-13.

<sup>172</sup> La structure donnée par la table des matières ne varie pas entre les deux éditions, celle de 1966 (SC 120) et celle de 1996 (SC 120bis). On la trouvera dans cette dernière édition p. 411-412.

2. L'AT devenu un Evangile

3. Evangile corporel – Evangile spirituel

C. Le contenu de l'Evangile : Jésus (§ 47-74)

1. Puissance donnée aux apôtres

2. Les « biens » identiques à Jésus

3. Jésus s'est annoncé lui-même

4. Les actions des hommes consignées dans l'Evangile éternel

D. Les anges, l'AT et l'Evangile (§ 75-89)

1. Les anges de la Nativité

2. Dimensions de l'Evangile

3. AT et Evangile »

Il semble que C. Blanc ait voulu présenter une structure du prologue qui soit équilibrée, et en cela le résultat est appréciable. Mais cette structure ne prend pas suffisamment en compte le mouvement du texte origénien. C'est ce qu'a montré A. Bastit de façon convaincante. Elle propose en effet pour le prologue du *ComJn* un schéma composé de deux grands mouvements, un mouvement de concentration jusqu'au § 21, puis un élargissement jusqu'à la fin du prologue<sup>173</sup>. Nous reviendrons plus loin sur le détail de ce schéma en même temps que sur la structure du prologue, mais ce que nous voulons souligner dès à présent, c'est que le propos de l'exégète alexandrin, loin de s'organiser en petites unités successives, bien définies et régulières, doit souvent se comprendre comme une amplification progressive du discours, qui dépasse de beaucoup, dans sa perspective, le point de départ.

---

<sup>173</sup> « Typologie des prologues aux commentaires des évangiles », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Roma, 28-30 settembre 2004)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005, p. 83-115 ; le schéma récapitulatif du prologue d'Origène se trouve en appendice de l'article, et son analyse globale dans les pages 97-98.

Ce phénomène d'amplification n'est pas propre au prologue, et nous montrerons qu'il a lieu, aussi, au niveau plus microscopique de la phrase exégétique. En ce qui concerne les problèmes de structure, prenons un autre exemple de cette amplification du discours que C. Blanc n'a pas prise en compte dans son découpage du texte. Il s'agit de l'exégèse du verset Jn 8, 20, où Origène s'attarde sur la signification du mot « trésor » (γαζοφυλάκιον), lieu où Jésus délivre à ce moment son enseignement. On remarque ici encore la volonté de la traductrice de présenter des sous-titres à intervalles réguliers :

« PARENTHÈSE : LA DISCUSSION A LIEU AU TRESOR DU TEMPLE

1. Offrandes diverses apportées au trésor (§ 40-45)
2. Jésus regarde moins leur montant que la générosité qui les inspire (§ 45-52)
3. Les biens inestimables apportés au trésor par Jésus (§ 53-56)
4. Exhortation à apporter au trésor une monnaie éprouvée (§ 57-58)
5. Puissance de la parole de Jésus (§ 59-63) »<sup>174</sup>

L'hétérogénéité des sous-titres apparaît ici clairement : ils mêlent les offrandes apportées par les hommes (intertitres 1., 2., 4.) et celles apportées par Jésus (1., 3., 5.), le dernier titre paraissant quelque peu décalé par rapport aux autres. Or que nous dit l'exégète dans ce passage ? Il examine d'abord les paroles des autres évangélistes sur le même sujet du trésor, en affirmant que les paroles divines représentent ce trésor. Puis il donne une autre définition de celui-ci, à savoir les actes que chacun accomplit pour Dieu. Enfin, il l'assimile au contenu même de l'enseignement que délivre Jésus à ce moment, dans la pleine puissance de sa parole. On obtient alors les titres suivants, qui présentent les différentes définitions du trésor :

1. Le trésor, ce sont les paroles divines qu'il faut interpréter (§ 40-44)
2. Le trésor, ce sont aussi les actes que chacun accomplit selon ses capacités (§ 45-52)

---

<sup>174</sup> *ComJn XIX*, 40-63 (SC 290 p. 71-87).

### 3. Le trésor, c'est enfin l'enseignement donné par Jésus à cet endroit (§ 53-63)

On conserve mieux ainsi, nous semble-t-il, la cohérence du discours origénien, qui progresse de sorte que la première partie trouve sa résolution dans la troisième : les paroles divines qu'il faut interpréter, c'est le trésor du discours de Jésus. Il n'y a donc pas lieu de parler de « parenthèse » comme le fait la traductrice en tête du passage, car l'exégète rattache habilement le lieu où Jésus prononce son enseignement, le Trésor, au contenu même de cet enseignement. Enfin, comme pour le prologue, on constate ici l'amplification progressive du discours origénien : après une première partie qui sert d'annonce, la deuxième est plus étoffée, et enfin la troisième pousse plus loin l'interprétation et élargit la perspective dans un développement plus long.

### 4. La traduction américaine de R. E. Heine (1989-1993)

Il faut enfin dire un mot de la traduction américaine de R. E. Heine, qui a paru en même temps que les derniers volumes de l'édition de C. Blanc, mais avant la réédition française du premier volume (SC 120bis, 1996) et la réimpression du troisième (SC 222, 2006)<sup>175</sup>. Nous avons parlé plus haut de cet auteur, en raison de son étude des chaînes sur Jean en relation avec le *ComJn*<sup>176</sup>. Son attitude critique envers les chaînes l'a logiquement conduit à ne pas joindre les extraits caténiques à sa traduction.

Comme celle d'E. Corsini, la traduction américaine est produite seule, sans le texte grec. Cependant, contrairement au traducteur italien, H. E. Heine ne s'est pas lancé dans de nouvelles recherches, en particulier sur l'établissement du texte. Sa traduction s'appuie sur le texte d'E. Preuschen, mais aussi, pour les passages difficiles, sur les éditions d'A. E. Brooke et C. Blanc<sup>177</sup>. Le traducteur dépend donc de l'édition de C. Blanc pour connaître le dernier état du texte, et sa bibliographie ne mentionne pas

---

<sup>175</sup> R. E. Heine, *Origen : Commentary...* L'auteur reconnaît qu'il n'a pas pu beaucoup utiliser le dernier volume du *ComJn* de l'édition française (SC 385), paru en 1992 (cf. R. E. Heine, préface au vol. II, p. VII).

<sup>176</sup> R. E. Heine, « Can the catena fragments... ? ».

<sup>177</sup> R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, vol. I, introduction p. 28.

les travaux critiques d'E. Corsini ou de P. Nautin sur le texte du *ComJn*. Cependant, il ne s'interdit pas certaines corrections du texte grec, qu'il indique en note<sup>178</sup>.

La traduction elle-même paraît prendre le parti de la fluidité, mais on y trouve des approximations et des oublis. En voici quelques-uns, relevés dans les premières pages du prologue origénien : R. E. Heine ne traduit pas ὑπὲρ τὰς λοιπὰς φυλάς dans la toute première phrase du *ComJn*<sup>179</sup> ; au moment où l'exégète s'intéresse à la tâche propre à l'évangéliste, le traducteur rend τοῦ εὐαγγελιστοῦ par « *gospel* »<sup>180</sup> ; il traduit εὐαγγελίζω tantôt par « *announce* », tantôt par « *preach* » dans la même phrase, et au contraire traduit uniformément par « *understand* » les deux verbes grecs ἐκλαμβάνω et συνίημι<sup>181</sup>, etc.

Le traducteur, par ailleurs, suit dans l'ensemble E. Preuschen pour ce qui est des références scripturaires<sup>182</sup>. On constate d'autre part qu'il inclut des intertitres dans la traduction, mais qu'il se contente de traduire ceux de C. Blanc, lui reprenant à la fois le découpage du texte et la teneur de ces intertitres. Cependant, cela est surtout vrai pour le premier volume de la traduction américaine, le découpage et les intertitres étant plus personnels dans le second. Néanmoins, R. E. Heine supprime toute numérotation ou hiérarchisation de ces titres, et en enlève quelques-uns<sup>183</sup>. Ces derniers constituent donc simplement des points de repère pour le lecteur, et n'ont pas pour ambition de rendre le mouvement du texte dans le détail.

Enfin, pour ce qui est des commentaires sur le texte origénien, on observe que les notes sont moins nombreuses et plus succinctes que chez E. Preuschen, E. Corsini et C. Blanc. Ainsi, le traducteur américain reproduit ou résume certaines notes d'E.

---

<sup>178</sup> Cf. R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, vol I n. 2 p. 158; n. 397 p. 229; R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, vol. II, n. 83 p. 307, etc.

<sup>179</sup> *ComJn* I, 1.

<sup>180</sup> *ComJn* I, 18.

<sup>181</sup> *ComJn* I, 52.

<sup>182</sup> Il reprend cependant l'erreur de C. Blanc contre E. Preuschen en I, 1, avec la référence à Nb 27, 17 au lieu de 2Reg 14, 13, Os 2, 25 et Rm 9, 25. Ailleurs, il rétablit les références omises par C. Blanc mais présentes dans l'édition allemande, comme en *ComJn* I, 53. Enfin, il revoit certaines références pour les corriger lui-même, comme en I, 291 (R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, vol. I, n. 442 p. 94).

<sup>183</sup> Pour le prologue origénien, il propose seulement deux intertitres, qui correspondent au deuxième et au quatrième de C. Blanc. Pour le préambule du tome VI, en revanche, il reproduit tous les intertitres de la traduction française.

Preuschen ou de C. Blanc, et en ajoute de son cru. Par exemple, lors de l'étude origénienne des noms hébreux au tome VI du *ComJn*, il se fait l'écho de certaines notes d'E. Preuschen<sup>184</sup> ou de C. Blanc<sup>185</sup>, et donne en sus ses propres références<sup>186</sup>. Il ajoute également des indications de théologie chrétienne, comme à propos de la résurrection de Lazare, qu'il relie au problème du pardon des péchés après le baptême, au tome XXVIII du *ComJn*<sup>187</sup>. R. E. Heine donne enfin un index scripturaire à la fin de son ouvrage, comme l'avait fait E. Preuschen.

En conclusion, par la clarté de sa présentation, on peut dire que la traduction américaine rend accessible au plus grand nombre le texte d'Origène, et vise plus particulièrement un public chrétien, sans prétendre pour autant actualiser ou corriger dans leur ensemble les précédentes éditions ou traductions.

Nous avons souhaité présenter les traductions que nous avons utilisées pour en montrer certaines faiblesses, mais surtout l'intérêt : à l'heure où l'accès aux textes anciens se fait de plus en plus par le *medium* des traductions en langues modernes, nous avons voulu indiquer comment celles-ci peuvent rendre efficacement ou non la cohérence du discours origénien. Ce faisant, nous avons pu indiquer en passant certaines pistes de la recherche qui va suivre : l'étude de la structure du discours origénien et les phénomènes d'amplification, les recherches lexicales et étymologiques menées par l'exégète, son travail de réécriture des citations scripturaires... C'est pourquoi cette présentation des traductions nous a paru utile, non seulement parce qu'elle se situe sur un autre plan que celui de l'analyse grammaticale, mais encore parce qu'elle jette les bases de notre propre travail en montrant les difficultés inhérentes à l'étude du *ComJn*.

De façon générale, il nous a paru intéressant de présenter un panorama des recherches critiques sur le *ComJn*, puis des traductions le concernant, sans pour autant

---

<sup>184</sup> Cf. R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, vol. I, n. 369 p. 226 et n. 374 p. 227.

<sup>185</sup> *Ibid.*, vol. I, n. 371 p. 226.

<sup>186</sup> Références à l'apparat critique de l'édition Nestle-Aland du NT (vol. I n. 367 p. 226) et à l'*Onomastica* de Lagarde (vol. I n. 6 p. 169, n. 362 p. 225, n. 377 et 378 p. 227, etc.).

<sup>187</sup> Cf. R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, vol. I, n. 69 et 70 p. 305.



avoir l'ambition de refaire dans son ensemble ce double travail. Nous avons voulu souligner à chaque fois combien le choix des mots et des constructions de phrase influence non seulement notre compréhension de la pensée, de la théologie et de l'exégèse d'Origène, mais encore notre appréhension de la logique de son discours et de l'élaboration de son écriture. Son œuvre ne nous apparaît pas seulement, en effet, comme un « monument » à regarder, comme une œuvre achevée qui se prête à l'analyse, mais comme un discours qui se bâtit, une écriture qui se construit de façon progressive, et dont les articulations mêmes sont signifiantes. Cette approche nous paraît d'autant plus justifiée que, comme on va le souligner, le *ComJn* n'a rien d'une œuvre achevée, conçue et composée par son auteur en un temps donné selon des objectifs déterminés au préalable et constamment poursuivis.

## II. Description générale du *Commentaire sur Jean*

Après cette première présentation des manuscrits, des éditions et des traductions modernes du *ComJn*, qui a mis en évidence les problèmes posés aussi bien par l'établissement du texte que par sa traduction, considérons maintenant les circonstances qui ont vu naître cette œuvre ainsi que son contenu. Nous verrons qu'ici encore il faut avancer avec précaution, car les faits qu'on peut tenir pour assurés, tant sur les circonstances de la composition de l'ouvrage que sur sa teneur réelle, ne sont pas très nombreux, quoi qu'il en paraisse. Si les dates et lieux de composition nous éclairent sur les aléas de la rédaction du *Commentaire*, et donc également sur sa forme, nous nous interrogerons aussi sur les motivations qui ont pu présider à sa composition, avant de tenter une première description du contenu du *ComJn*, qui s'attachera à mettre en lumière, autant que possible, la cohérence d'ensemble de l'œuvre.

### A) Dates et lieux de la composition du *ComJn*

La date et le lieu de composition du *ComJn* ne sont pas faciles à établir. Une chose est sûre, c'est que ces deux données doivent être mises au pluriel : comme nous allons le voir, la rédaction du *ComJn* a été mouvementée, a connu des interruptions, s'est déroulée en plusieurs endroits et sur plusieurs années.

Pour établir ces données, nous avons deux sources essentielles : quelques indices dans l'œuvre elle-même, et surtout, les informations que nous livre *l'Histoire ecclésiastique (HE)* d'Eusèbe de Césarée, dont une bonne partie du livre VI est consacrée à la vie d'Origène, qu'il considère à bien des égards comme son maître<sup>188</sup>. Le grand nombre d'informations données par Eusèbe — qui s'efforce de rattacher les données biographiques sur Origène à des repères chronologiques clairs, tels les règnes des empereurs — mais aussi, paradoxalement, la difficulté d'interprétation de ces éléments,

---

<sup>188</sup> *Histoire ecclésiastique*, texte, intro. et notes G. Bardy, SC 41, Paris, 1994 (4<sup>e</sup> éd.). Nous avons aussi consulté la *Chronique* d'Eusèbe, véritable chronologie de l'histoire de l'Eglise et du monde, espérant y trouver des dates plus certaines que dans l'*HE*. Cette œuvre ne nous est parvenue que dans une traduction arménienne (cf. Eusebius Werke, 5. Band, *Die Chronik aus dem armenischen übersetzt*, herausgeben... von J. Karst, Leipzig, 1911) et, partiellement, dans la traduction latine de Jérôme (Eusebius Werke, 7. Band, *Die Chronik des Hieronymus*, herausgeben... von R. Helm, Berlin, 1984). Nous en parlerons au cours de cette étude lorsque les données diffèrent de celles de l'*HE*.

tels qu'ils sont présentés dans l'*HE*, ont suscité une abondance d'études, qui cherchent à reconstituer, non sans mal, une chronologie de la vie et des œuvres du maître alexandrin.

Parmi les savants qui se sont intéressés à cette question ardue, citons A. Harnack<sup>189</sup>, R. Cadiou<sup>190</sup>, P. Nautin<sup>191</sup>, H. Crouzel<sup>192</sup>, mais aussi les éditeurs E. Preuschen et C. Blanc, et plus récemment, E. Norelli<sup>193</sup>. Enfin, dernièrement, un colloque a été consacré à la biographie d'Origène<sup>194</sup>. Parmi tous ces savants, c'est P. Nautin qui a poussé le plus loin le travail critique sur les sources afin d'établir une chronologie précise de la vie d'Origène. Mais comme ce travail, bien que remarquable, a suscité des objections<sup>195</sup> (sur lesquelles nous reviendrons), nous ne nous en tenons pas aux résultats qu'il propose. Cependant, il n'est pas question de reprendre ici le travail d'examen critique des sources. Nous nous contenterons de présenter les données souvent incertaines qui sont en notre possession, en montrant la difficulté qu'il y a à établir des dates claires pour la rédaction du *ComJn*.

### 1. Les données chronologiques

Pour avoir une idée des circonstances de rédaction du *ComJn*, il faut d'abord se reporter à cet ouvrage, car quelques passages y font allusion<sup>196</sup>. Les indices qu'on peut y trouver sont sûrs, mais malheureusement peu nombreux et sujets à des interprétations diverses. On peut alors consulter l'*Histoire ecclésiastique* pour tenter de compléter l'information.

---

<sup>189</sup> *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Teil II : *Die Chronologie*, Band 2, Leipzig, 1958 (2<sup>e</sup> éd.), p. 26-54.

<sup>190</sup> *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1935.

<sup>191</sup> *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, 1977.

<sup>192</sup> *Origène*, Paris, 1985.

<sup>193</sup> *Origene : Dizionario (la cultura, il pensiero, le opere)*, a cura di A. Monaci Castagno, Rome, 2000, p. 293-302.

<sup>194</sup> *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, a cura di A. Monaci Castagno, Villa Verucchio (Rimini), 2004.

<sup>195</sup> Voir en particulier E. Norelli, « Il VI libro dell'*Historia ecclesiastica*. Appunti di storia della redazione : il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene », *La biografia...*, 2004, p. 147-174.

<sup>196</sup> Les autres œuvres d'Origène, et en particulier sa correspondance, ou l'*Apologie pour Origène* de Pamphile et Eusèbe, contiennent des renseignements biographiques qui ne paraissent pas utiles pour dater le *ComJn*.

### a) Le début de la rédaction du *ComJn*

Si l'on considère l'ensemble de ce qui nous reste du *Commentaire sur Jean*, on constate que c'est surtout dans le prologue et les préambules aux différents tomes qu'on peut trouver des renseignements sur les circonstances de la rédaction. Malheureusement, dans ce qu'on peut lire aujourd'hui du *ComJn*, on ne trouve aucune donnée qui nous permette de dater précisément les événements dont parle l'auteur. Nous en sommes réduits à des approximations.

Dès les premières pages du prologue, l'auteur évoque ainsi le lieu et le moment du début de la rédaction :

Ἀπαρχὴν οὖν πράξεων, ἐξ οὗ τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἐπιδημηθήκαμεν,  
τίνα ἄλλην ἢ τὴν εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν ἐχοῦν γεγονέναι ;

« Ne fallait-il donc pas que les prémices de mes activités depuis mon retour à Alexandrie se portent sur les prémices des Ecritures ? »

(*ComJn* I, 13)

Cette phrase nous indique non seulement que le début de la rédaction du *ComJn* a eu lieu à Alexandrie, après un voyage effectué par son auteur, mais encore qu'il s'agit du premier ouvrage composé à son retour. La question qui demeure est la suivante : de quel voyage s'agit-il et quand a-t-il eu lieu ? La biographie d'Origène que dresse Eusèbe fait état de plusieurs voyages du maître, souvent difficiles à dater.

L'auteur de l'*HE* évoque ainsi une visite de l'exégète à l'impératrice Mammée<sup>197</sup>, qui se trouvait alors à Antioche, et parle ensuite du commencement de la rédaction de ses œuvres exégétiques, dans lesquelles on compte le *ComJn*<sup>198</sup>. Le voyage dont il est question dans le prologue pourrait donc correspondre à ce déplacement à Antioche. C'est l'hypothèse que privilégient certains savants, avec la difficulté que pose cependant la date du voyage. En effet, A. Harnack propose, avec quelque précaution cependant<sup>199</sup>, l'année 218 pour la visite d'Origène à l'impératrice Mammée, suivi par

---

<sup>197</sup> Eusèbe de Césarée, *HE*, VI, 21, 3-4. La *Chronique* d'Eusèbe ne parle pas de cette visite.

<sup>198</sup> *HE* VI, 23, 1.

<sup>199</sup> Cf. *Geschichte...*, 1958, p. 30 et n. 5 p. 30-31.

l'éditrice C. Blanc<sup>200</sup>. Si, comme il est vraisemblable, on fait remonter la naissance d'Origène aux environs de l'année 185<sup>201</sup>, l'exégète aurait alors commencé son *ComJn* vers 33 ans, à un âge relativement jeune. Néanmoins, d'autres critiques, interprétant différemment les données de *l'Histoire ecclésiastique*, datent la visite d'Origène à Mammée de façon plus tardive : ainsi, R. Cadiou<sup>202</sup>, et après lui E. Corsini<sup>203</sup> font remonter l'entrevue aux années 224-225, d'où il résulte qu'Origène aurait commencé son *ComJn* en 225<sup>204</sup>, soit vers l'âge de 40 ans.

En outre, d'autres chercheurs encore, comme E. Preuschen<sup>205</sup> et P. Nautin<sup>206</sup>, interprètent différemment les indications d'Eusèbe, et pensent que le voyage dont parle Origène n'est pas la visite à l'impératrice, mais son premier déplacement en Palestine, à Césarée, au moment où son évêque Démétrius commence à le mettre en cause<sup>207</sup>. Cette convergence entre les deux critiques ne signifie pas qu'ils tirent les mêmes conséquences de leur hypothèse. Selon E. Preuschen, en effet, ce déplacement aurait eu lieu en 215, et Origène aurait donc commencé la rédaction de son *ComJn* en 218-219 (ce qui rejoint les déductions d'A. Harnack), tandis que P. Nautin, qui a soumis le texte d'Eusèbe à un nouvel examen critique, retarde le voyage, ainsi que le début de la rédaction, jusqu'à l'année 231<sup>208</sup>. Dans ce dernier cas, Origène n'aurait commencé son ouvrage qu'à l'âge de 46 ans. Cette chronologie, établie par P. Nautin, est suivie notamment par R. E. Heine<sup>209</sup>, J. A. Mc Guckin<sup>210</sup>, A. Le Boulluc<sup>211</sup>, et E. Norelli<sup>212</sup>.

---

<sup>200</sup> Cf. C. Blanc, SC 120bis, p. 7.

<sup>201</sup> Voilà une date sur laquelle s'entendent la plupart des savants. Elle s'appuie sur une donnée d'Eusèbe, qui indique qu'Origène avait 17 ans au moment du martyre de son père, en 202 (cf. Eusèbe, *HE*, VI, 2, 12).

<sup>202</sup> Cf. *La jeunesse...*, 1935, p. 338.

<sup>203</sup> Cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, p. 9.

<sup>204</sup> C'est aussi la date retenue par D. Pazzini, *Origene : Dizionario...*, p. 197.

<sup>205</sup> Cf. E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. LXXIX.

<sup>206</sup> Cf. *Origène...*, 1977, p. 367.

<sup>207</sup> Cf. Eusèbe, *HE*, VI, 19, 16.

<sup>208</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, 1977, p. 69.

<sup>209</sup> R. E. Heine, *Origen : Commentary...*, 1989 (vol. I), introduction p. 4-5.

<sup>210</sup> « Structural design and apologetic intent in Origen's *Commentary on John* », *Origeniana VI*, Louvain, 1995, n. 9 p. 444.

<sup>211</sup> « L'"école" d'Alexandrie », dans *L'Histoire du christianisme*, t. 1 « Le nouveau peuple (des origines à 250) », dir. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris, 2000, p. 531-578.

<sup>212</sup> Cf. *Origene : Dizionario...*, p. 299.

Que pouvons-nous tirer de ces informations ? Tout d'abord le fait que l'indication d'Origène ne nous informe guère sur le début de la rédaction du *ComJn* ; ensuite, que la chronologie d'Eusèbe, tout en paraissant plus précise, donne lieu à des interprétations divergentes, qui ne nous aident pas davantage à fixer une date de façon certaine. En ce qui concerne le *ComJn*, il faut donc considérer qu'il a été commencé entre 218 et 231. Cette marge d'incertitude n'a pas seulement des conséquences historiques, mais elle crée aussi un doute sur le statut du commentaire : faut-il en faire un ouvrage, pour ainsi dire, de jeunesse, ou bien de la maturité ? Pour répondre, il faudrait d'abord savoir combien de temps a duré la rédaction, mais aussi le moment où elle a été composée par rapport aux autres œuvres.

Heureusement, la datation relative de la rédaction du *ComJn* par rapport à celle des premières œuvres de l'Alexandrin est assez facile à établir, grâce aux indications d'Eusèbe, mais aussi grâce aux références internes qu'on peut trouver dans l'œuvre d'Origène. Comme le consensus paraît assez bien établi parmi les savants sur cette question, nous nous référons seulement ici à la chronologie donnée par P. Nautin<sup>213</sup>. Selon ce chercheur, donc, après de premiers travaux d'ordre critique sur le texte biblique, les *Tétraples*, qui pourraient avoir préfiguré la synopse plus complète des *Hexaples*<sup>214</sup>, Origène a composé des *Commentaires sur les Psaumes 1-25*, ses *Stromates*, un *Traité sur la Résurrection*, un *Commentaire sur les Lamentations*, et enfin les premiers tomes de son *Commentaire sur la Genèse* et le *Traité des Principes* (ou *Peri Archôn*) avant de commencer le *Commentaire sur Jean*<sup>215</sup>.

On peut donc dire que, quelle que soit la date à laquelle il a commencé à écrire, Origène n'en est pas à son coup d'essai quand il se lance dans la rédaction du *ComJn*. Il s'est alors déjà essayé aux commentaires des Écritures, non seulement dans ses deux

---

<sup>213</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 410.

<sup>214</sup> Notons que l'existence des *Tétraples*, en tant qu'œuvre distincte des *Hexaples*, a été largement remise en cause. Voir notamment à ce propos O. Munnich, « Les *Hexaples* d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », *Origeniana VI*, p. 181-182.

<sup>215</sup> Cette liste se trouve chez Eusèbe (*HE*, VI, 24, 1-3). A ces ouvrages, P. Nautin en ajoute deux autres, dont il ne reste rien : le *Dialogue avec Candidus* et le *De Naturis*.

ouvrages exégétiques sur l'AT, dans ses *Stromates*<sup>216</sup>, mais aussi dans ses deux traités. Car si celui qui porte sur la résurrection est perdu, on peut constater à la lecture du *Peri Archôn* qu'il ne s'agit pas seulement d'un ouvrage théorique, mais qu'une grande part est consacrée à l'explication de passages scripturaux.

### b) Des jalons pour la suite de la rédaction

A-t-on plus d'informations sur la date de rédaction des tomes suivants du *ComJn* ? Ici encore, lisons ce qu'en dit l'auteur lui-même. Origène nous donne en effet un indice dans le préambule du tome VI, en parlant de l'interruption puis de la reprise de son commentaire, loin d'Alexandrie cette fois. Il indique en effet qu'il a dû quitter l'Égypte<sup>217</sup> en raison de la « guerre très cruelle que <lui> livrait son ennemi, par ses lettres récentes »<sup>218</sup>. Cette dernière information semble pouvoir être datée avec assez précision. En effet, c'est vers 231-233 qu'Origène est ordonné prêtre à Césarée par Théoctiste et Alexandre de Jérusalem<sup>219</sup>, sans l'aval de son évêque Démétrius, qui en conçoit de la rancœur et fait invalider son ordination par l'évêque de Rome : c'est à ce moment que l'exégète quitte définitivement Alexandrie pour s'installer à Césarée en Palestine<sup>220</sup>. Eusèbe fait allusion à cette installation lorsqu'il dresse le bilan des œuvres composées par le maître « avant son départ d'Alexandrie, πρὸ τῆς ἀπ' Ἀλεξανδρείας μεταναστάσεως »<sup>221</sup>. Par conséquent, la composition du tome VI du *ComJn* peut être datée d'après les années 231-233<sup>222</sup>. Si, comme le jugent la plupart des savants, Origène a commencé son commentaire en 218-219, il faut donc considérer qu'il a mis une quinzaine d'années à dicter les cinq premiers tomes. Si l'on s'en tient, au contraire, à la

---

<sup>216</sup> Les *Stromates*, dont il ne reste que des bribes, contenaient vraisemblablement l'explication de passages tirés aussi bien de l'AT que du NT. Cf. P. Nautin, 1977, p. 293-295.

<sup>217</sup> Cf. *ComJn* VI, 8.

<sup>218</sup> Cf. *ComJn* VI, 9 : τοῦ ἐχθροῦ πικρότατα ἡμῶν καταστρατευσαμένου διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων.

<sup>219</sup> Cf. Eusèbe, *HE*, VI, 8, 4 et 23, 4.

<sup>220</sup> L'hésitation sur ces dates ne paraît pas pouvoir être levée, d'autant que la *Chronique* d'Eusèbe ajoute à la confusion : selon la traduction de Jérôme, Origène aurait quitté Alexandrie en 233 (*op. cit.* p. 216), tandis que la traduction arménienne place ce départ après la persécution de Maximin, c'est-à-dire en 236 (*op. cit.* p. 225).

<sup>221</sup> Cf. *ComJn* VI, 24, 3. Pour une présentation plus détaillée des conflits d'Origène avec Démétrius et de son départ d'Alexandrie, voir C. Blanc, *SC* 157, 1970, p. 7-17 et P. Nautin, *Origène...*, 1977, p. 65-70.

<sup>222</sup> P. Nautin, *Origène...*, propose la date de 235 (p. 378), parce qu'Origène dit qu'il lui a fallu d'abord retrouver ses esprits et attendre les tachygraphes avant de pouvoir recommencer la dictée de son commentaire (cf. *ComJn* VI, 9).

chronologie établie par P. Nautin, cette période peut être réduite à quatre ou cinq ans : l'Alexandrin aurait commencé la rédaction vers 231, et serait parvenu jusqu'au tome VI vers 235.

Il est assez difficile de trancher entre ces deux hypothèses. En effet, des cinq premiers tomes, nous possédons seulement les deux premiers, et des fragments des deux derniers ; or, dans cet ensemble, rien ne permet, à première vue, de dater la rédaction du commentaire ou d'évaluer le rythme de sa composition. Certains indices nous font cependant plutôt pencher vers l'hypothèse d'une rédaction relativement brève, telle que l'a formulée P. Nautin. En effet, il semble tout d'abord que l'exégète ait été mu par un véritable élan en commençant son commentaire, ce qui lui a permis de rédiger au moins les deux premiers tomes d'affilée : en témoigne la brièveté du préambule qu'Origène met en tête du tome II, lequel se contente de rappeler très rapidement ce qui a été dit au tome I ; en outre, on constate une certaine communauté dans les thèmes et dans la technique exégétique de ces deux tomes. Au cours du deuxième, en effet, l'auteur reprend l'analyse de certains attributs du Christ traités dans le premier, et cherche à en donner une définition à la fois philosophique et scripturaire. C'est le cas du terme *λόγος*, défini à partir d'un passage de l'Apocalypse<sup>223</sup>, mais aussi des titres tels que *ζωή*<sup>224</sup> et *φῶς*<sup>225</sup>. Enfin, l'utilisation très large de l'Apocalypse dans ces deux tomes, qu'on ne retrouve pas dans les autres tomes restants du *ComJn*<sup>226</sup>, souligne la communauté d'inspiration scripturaire qui les anime.

Cependant, si l'on admet que ces deux tomes aient pu être composés dans un même élan, cela ne présage en rien des suivants : par la suite, une interruption dans la rédaction pourrait avoir eu pour conséquence d'étaler sur une quinzaine d'années la composition de l'ensemble des cinq premiers tomes. Il faut alors remarquer qu'un autre indice interne tend à montrer que celle-ci n'a peut-être pas été si longue. En effet,

---

<sup>223</sup> Cf. *ComJn* II, 42-63.

<sup>224</sup> *ComJn* II, 112-132.

<sup>225</sup> *ComJn* II, 133-157.

<sup>226</sup> L'importance de ce livre scripturaire dans les deux premiers tomes a été soulignée par C. Mazzucco, « L'Apocalisse nel *Commento a Giovanni* », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti...* p. 572 et 610.



dans l'introduction du tome VI, tout en indiquant qu'il a dû interrompre son commentaire lors de son départ d'Alexandrie, Origène insiste pourtant sur la continuité de la rédaction de celui-ci :

Καὶ μέχρι γε τοῦ πέμπτου τόμου, εἰ καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν χειμῶν ἀντιπράττειν ἐδόκει, τὰ διδόμενα ὑπηγορεύσαμεν (...) καὶ ἔκτου δὲ ἐπὶ ποσὸν προεληλυθότες ἐξειλκύσθημεν ἀπὸ γῆς Αἰγύπτου...

« Nous avons dicté jusqu'au cinquième tome (le texte) que nous t'avons remis, bien que la tempête qui s'était levée à Alexandrie semblât s'y opposer (...); et nous avons avancé quelque peu dans (la composition) du sixième tome, lorsque nous avons été tiré de la terre d'Egypte... » (*ComJn VI, 8*)

Le commencement de la phrase semble indiquer que les cinq premiers tomes ont été dictés d'une seule traite, et forment un ensemble que l'auteur a, apparemment, matériellement remis à son destinataire<sup>227</sup>. L'interruption n'aurait eu lieu que par la suite, alors même qu'il avait commencé le sixième tome. Il faut cependant prendre avec précaution ces allégations, car on sait qu'Origène a souvent été pressé par Ambroise d'avancer ce commentaire, et qu'il cherche à justifier sa lenteur auprès celui qu'il nomme son « contremaître » (ἐργοδιώκτης)<sup>228</sup>, quitte à décrire la composition de son œuvre comme un travail continu, alors que celui-ci s'est vraisemblablement effectué en pointillés. Mais l'Alexandrin n'aurait probablement pas autant insisté sur l'interruption due à son déménagement forcé<sup>229</sup> s'il avait mis de longues années à composer les tomes précédents. Enfin, si l'on prend du recul par rapport à l'ensemble de l'ouvrage, il paraît peu vraisemblable que l'exégète ait mis une quinzaine d'années à composer seulement cinq tomes d'une œuvre qui devait en comporter 32. Ces considérations nous conduisent donc à estimer, avec P. Nautin, que la rédaction des cinq premiers tomes

---

<sup>227</sup> Notons qu'E. Corsini ne comprend pas de la même façon les mots τὰ διδόμενα, qui désignent pour lui ce qui est accordé par Dieu, et non le texte qu'Origène a remis à Ambroise. Nous pensons néanmoins que rien ne vient étayer cette interprétation métaphorique.

<sup>228</sup> *ComJn V*, I. P. Nautin se fait l'écho de cette « mauvaise volonté » d'Origène qui doit se faire prier pour continuer à dicter son commentaire (*Origène...*, 1977, p. 367 et 377).

<sup>229</sup> On peut considérer que toute l'introduction du tome VI constitue une explication et une justification de cette interruption (*ComJn VI*, 1-12).

s'étale probablement sur quelques années seulement, ce qui a pour conséquence de placer le début de la rédaction au commencement des années 230.

La rédaction de la suite du commentaire est encore plus difficile à dater, car nous n'avons plus d'indices internes sur lesquels nous appuyer. En revanche, un témoignage d'Eusèbe peut nous éclairer. Il indique en effet qu'au tome XXII du *ComJn*, aujourd'hui perdu, Origène faisait allusion à la persécution de Maximin<sup>230</sup>. Celle-ci ayant eu lieu en 235-238, on doit en déduire que le tome XXII a été rédigé après cette date<sup>231</sup>.

Avec toutes les précautions qu'il faut prendre, eu égard à l'incertitude des données, nous pensons donc qu'il convient de resserrer le temps de la rédaction du *ComJn*, les deux premiers tiers de l'œuvre semblant achevés en moins d'une dizaine d'années, au cours des années 230.

### **c) Quand Origène a-t-il fini son *ComJn* ?**

D'autres questions nous attendent pour dater la fin du commentaire. L'ouvrage lui-même ne nous est pas d'un grand secours pour établir des certitudes, ni sur la chronologie, ni même sur la clôture de l'œuvre. Celle-ci en effet nous est parvenue inachevée, mais on ignore si Origène avait ou non poursuivi l'interprétation de l'évangile au-delà du verset de Jn 13, 33, sur l'exégèse duquel se termine le tome XXXII, le dernier en notre possession.

Comment dater la fin de la rédaction du *ComJn* ? Origène ne nous y aide pas, ni Eusèbe qui se contente de renvoyer à un catalogue des œuvres du maître — aujourd'hui perdu — au moment d'évoquer les ouvrages composés à Césarée<sup>232</sup>. Les chercheurs eux-mêmes ne s'y sont donc généralement pas risqués<sup>233</sup>. Seul P. Nautin se hasarde à proposer une date, celle de 248. Il considère en effet que le *ComJn* a été achevé avant

---

<sup>230</sup> Eusèbe, *HE*, VI, 28.

<sup>231</sup> Voir P. Nautin, *Origène...*, p. 79-80.

<sup>232</sup> Eusèbe, *HE*, VI, 32.

<sup>233</sup> Ainsi, l'ouvrage de R. Cadiou (1935) prend fin à l'arrivée d'Origène à Césarée ; H. Crouzel (1985) reste très discret sur la chronologie, suivant généralement Eusèbe tant que ce dernier donne des indications ; A. Le Boulluec (2000) insiste également, pour ce qui est des dates, sur la période alexandrine.

que ne commence la rédaction du *Commentaire sur Matthieu* (*ComMt*), qu'il date de 249-250<sup>234</sup>. Pour établir ce fait, il affirme que, puisqu'on trouve des références au *ComJn* dans le *ComMt*, c'est que le premier était achevé lorsque la rédaction du second a commencé<sup>235</sup>. Cette affirmation doit cependant être prise avec précaution, tant il est vrai que l'exégète, tout au long de sa carrière, n'a pas hésité à mener de front la composition de plusieurs œuvres. C'est déjà vrai lors de la période alexandrine, lorsqu'il interrompt momentanément la rédaction de son *Commentaire sur la Genèse* pour rédiger le *Peri Archôn* et commencer le *ComJn*. C'est vrai par la suite, comme en témoigne encore la chronologie établie par P. Nautin<sup>236</sup> : à Césarée, alors même que la rédaction du *ComJn* n'est pas encore achevée, l'Alexandrin aurait composé la fin de son *Commentaire sur la Genèse*, son traité *Sur la Prière*, ses homélies sur l'AT et le NT, ses *Commentaires* sur Isaïe, sur Ezéchiel, sur le Cantique, sur les Psaumes, sur les Petits Prophètes, sur les Proverbes... La composition du *ComJn* aurait donc pu se prolonger, en réalité, au-delà de 248. Néanmoins, l'incertitude ne porte que sur un petit nombre d'années, puisque, comme on sait, Origène meurt des suites des tortures qu'il a subies lors de la persécution de Dèce, donc en 251 ou peu après<sup>237</sup>, ce qui constitue évidemment un *terminus ante quem* pour dater la fin de la rédaction du *ComJn*.

Tentons une synthèse de toute cette analyse : l'Alexandrin aurait commencé son *ComJn* au début des années 230 à Alexandrie et l'aurait achevé (ou du moins, aurait mis un terme à ce travail) à la fin des années 240 à Césarée<sup>238</sup>. La composition de l'ouvrage aurait donc duré une vingtaine d'années, avec des interruptions et peut-être des remaniements (comme en témoigne la réécriture du début du tome VI, perdu entre Alexandrie et Césarée); elle aurait accompagné les années troublées du conflit

---

<sup>234</sup> Eusèbe date le *ComMt* du règne de Philippe l'Arabe, c'est-à-dire des années 244-249 (*HE*, VI, 34).

<sup>235</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, n. 48 p. 378.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 410-412.

<sup>237</sup> Cf. Eusèbe, *HE*, VII, 1. Sur la date de la mort d'Origène et les incertitudes qui subsistent à ce sujet, voir P. Nautin, *Origène...*, p. 97-98.

<sup>238</sup> La chronologie établie par P. Nautin est la suivante : en 231, Origène rédige les tomes I-IV du *ComJn* ; en 232, le tome V ; en 235, le tome VI ; après 238 = le tome XXII ; et en 248, le tome XXXII. Notons que R. E. Heine modifie quelque peu ces dates dans son introduction au second volume de sa traduction du *ComJn* (1993, p. 4-20). Cependant, les changements ne nous paraissent pas significatifs ; ils s'appuient en outre sur des éléments assez ténus, à savoir deux allusions au *ComJn* débusquées dans d'autres ouvrages (le *Traité sur la prière* et la *Lettre de Grégoire le Thaumaturge*).

d'Origène avec son évêque Démétrius, et n'aurait été poursuivie que sous les instances renouvelées d'Ambroise. La rédaction de ce commentaire immense aurait, de plus, été menée en parallèle avec celle de nombreux autres ouvrages.

## 2. Les problèmes posés par le *ComJn*

Ces recherches sur la datation du *ComJn*, comme on l'a déjà signalé, ne permettent pas d'aboutir à des conclusions claires. Les sources elles-mêmes ne sont pas tout à fait sûres, et la recherche d'une date de fin pose également le problème de l'inachèvement du commentaire.

### a) L'incertitude des sources

Comme on l'a indiqué, la source qui est pour nous la plus digne de confiance, c'est-à-dire l'œuvre d'Origène lui-même, ne nous est pas d'un grand secours. Cet auteur, prolix par ailleurs, se montre généralement très discret sur sa propre vie. Les indications biographiques qu'il donne sont donc rares, difficilement datables, quand elles n'apparaissent pas sous forme métaphorique. Ainsi en est-il de la « tempête » qui s'était « levée en Egypte »<sup>239</sup>, et qu'on a pu interpréter non comme une image du conflit de l'Alexandrin avec son évêque, mais comme une allusion aux pillages et aux fermetures d'écoles ordonnés par Caracalla à Alexandrie<sup>240</sup>. Ainsi en est-il également du « voyage » dont parle l'auteur au début de son tome XXXII, et que l'on a pu identifier, sans aucune certitude, à un déplacement de l'exégète à Nicomédie<sup>241</sup>.

Si les indications d'Origène se caractérisent par leur rareté, et leur imprécision quant aux dates, nous avons vu que le livre VI de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe regorge au contraire d'informations chronologiques et biographiques sur l'Alexandrin. Cependant, celles-ci ne sont pas toujours sûres — car l'historien commet des erreurs chronologiques, en particulier sur les papes qui lui servent de points de repère<sup>242</sup> — et quand elles semblent l'être, elles demandent à être interprétées<sup>243</sup>. De façon plus

---

<sup>239</sup> *ComJn* VI, 8.

<sup>240</sup> Cf. R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, p. 116.

<sup>241</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 379.

<sup>242</sup> Cf. G. Bardy, *SC* 41, n. 4 p. 123.

<sup>243</sup> Cf. G. Bardy, *SC* 41, n. 7 p. 121.

générale, on ne peut accorder la même confiance à toutes les informations que nous livre Eusèbe, en raison du caractère hagiographique de son récit, qui a pu laisser dans l'ombre certains événements ou se faire l'écho de traditions douteuses<sup>244</sup>. Mais surtout, il faut prendre garde à ne pas durcir la chronologie quelque peu flottante donnée par Eusèbe. En effet, l'historien tente, dans son discours, de relier entre eux des événements indépendants au moyen d'indicateurs temporels souvent flous.

En témoigne le passage où il parle du début de la carrière exégétique d'Origène, et donc du commencement de la rédaction du *ComJn*, au retour de la visite à l'impératrice Mammée. Après avoir évoqué le règne d'Antonin, les papes de ce temps-là, et l'épiscopat de Philétus à Antioche, ce qui fixe un cadre chronologique couvrant plusieurs années, Eusèbe parle sans transition de Mammée et dit que « pendant qu'elle séjourne à Antioche, (...) elle fait appeler <Origène> »<sup>245</sup>. S'agit-il d'une visite qui eut lieu, effectivement, pendant l'épiscopat de Philétus, ou bien Eusèbe en parle-t-il seulement parce qu'elle prit place à Antioche, dont il vient de parler ? Toujours est-il que l'historien décrit rapidement l'entrevue et le retour de l'exégète à ses préoccupations, puis cesse de parler de l'Alexandrin pour évoquer l'œuvre d'Hippolyte :

Τότε δῆτα καὶ Ἰππόλυτος συντάττων μετὰ πλείστων ἄλλων  
ὑπομνημάτων καὶ τὸ Περὶ τοῦ πάσχα πεποιήται σύγγραμμα.

« Alors précisément, Hippolyte lui aussi composa bien des commentaires, et fit en particulier un traité intitulé *Sur la Pâque...* »(HE VI, 22, 1).

Eusèbe dresse alors la liste des ouvrages qui restent d'Hippolyte. Ce n'est qu'ensuite que l'historien revient à Origène :

Ἐξ ἐκείνου δὲ καὶ Ὀριγένει τῶν εἰς τὰς θείας γραφᾶς  
ὑπομνημάτων ἐγένετο ἀρχή...

---

<sup>244</sup> Sur le caractère hagiographique et les problèmes d'historicité que pose l'HE à propos d'Origène, voir par exemple R. M. Grant, « Eusebius and his lives of Origen », *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinal Michele Pellegrino*, Turin, 1975, p. 635-649 ; P. Cox Miller, *Biography in Late Antiquity : A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 69-101.

<sup>245</sup> ἐπ' Ἀντιοχείας δῆτα διατρίβουσα, ... αὐτὸν ἀνακαλεῖται (HE, VI, 21, 4).

« A partir de ce moment, Origène aussi commença ses commentaires sur les Ecritures divines... » (*HE VI*, 23, 1).

On comprend que l'intermède sur Hippolyte, ainsi que les indicateurs temporels assez flous tels que τότε ou ἐξ ἐκείνου, interdisent de reconstituer une chronologie serrée des événements de la vie d'Origène. Nous avons cité cet exemple pour montrer qu'il faut rester circonspect sur les problèmes de datation du *ComJn*, et, tout en admirant le travail critique sur Eusèbe et sur les autres sources mené par P. Nautin, ne pas oublier de lire sa « Note préliminaire »<sup>246</sup> qui rappelle que toutes les informations données par sa chronologie n'ont pas toutes le même degré de certitude.

### **b) Le problème de l'inachèvement du *ComJn***

En outre, tout en posant le problème des dates de début et de fin du *ComJn*, il faut s'interroger sur celui de sa clôture, ou plutôt de son inachèvement. Le dernier tome en notre possession est le tome XXXII, qui s'achève sur l'exégèse du verset Jn 13, 33, c'est-à-dire au commencement du discours d'adieu de Jésus, avant le récit de la Passion et de la résurrection. Il paraît étonnant qu'Origène ait passé sous silence ces épisodes importants de la vie de Jésus, dans une œuvre qui s'attache à la compréhension du Logos incarné. En outre, Eusèbe lui-même dit que l'Alexandrin avait commenté tout l'Évangile :

...τῆς δ' εἰς τὸ πᾶν εὐαγγέλιον αὐτὸ δὴ τοῦτο πραγματείας μόνοι δύο καὶ εἴκοσι εἰς ἡμᾶς περιῆλθον τόμοι.

« ...Du travail sur l'Évangile entier, seuls vingt-deux tomes nous sont parvenus » (*HE VI*, 24, 1).

En fait, cette phrase est sujette à caution. On ne sait, pour commencer, s'il faut comprendre les « vingt-deux » tomes comme une erreur de copiste, au lieu de « trente-deux »<sup>247</sup>, ou s'il faut considérer qu'à l'époque d'Eusèbe, on trouvait encore 22 tomes du *ComJn* dans la bibliothèque de Césarée, alors qu'il ne nous en reste aujourd'hui que

---

<sup>246</sup> P. Nautin, *Origène...*, p. 413.

<sup>247</sup> P. Nautin formule cette hypothèse : il conclut à l'erreur de copiste, puisque la liste des œuvres qu'on trouve dans le catalogue de la *Vie de Pamphile*, rédigée par Eusèbe et traduite par Jérôme, est de 32 (*Origène...*, p. 62).

neuf<sup>248</sup>. D'autre part, comment interpréter l'expression τῆς εἰς τὸ πᾶν εὐαγγέλιον αὐτὸ δὴ τοῦτο πραγματείας? Faut-il la prendre au pied de la lettre et estimer qu'Origène avait poursuivi l'étude de l'Évangile johannique, verset par verset, jusqu'à son terme? Dans ce cas, on est en droit de se demander d'où Eusèbe tient cette information. P. Nautin présume qu'il l'a lue dans la préface du *ComMt*, aujourd'hui perdue<sup>249</sup>: hypothèse difficile à vérifier. Il pourrait s'agir, en fait, d'une simple supposition d'Eusèbe. N'ayant à sa disposition qu'une partie du *ComJn*, il a pu imaginer que le maître alexandrin l'avait achevé en son temps mais que tout le reste s'était perdu. On remarque en effet que, dans *l'Histoire ecclésiastique*, Eusèbe ne signale jamais que telle ou telle œuvre d'Origène serait restée « inachevée ». Il se contente de donner le nombre de tomes que le maître a composés, ou bien qui sont en sa possession<sup>250</sup>. Il pourrait donc en aller de même du *ComJn*, dont Eusèbe indique seulement le nombre de tomes qu'il connaît.

En effet, il semble bien qu'Origène n'ait jamais terminé son ouvrage, et que le tome XXXII soit le dernier qu'il ait composé. Notre témoin principal, sur cette question, est Jérôme. Celui-ci établit, dans sa *Lettre 33* à Paula, une liste des œuvres d'Origène<sup>251</sup>, qu'il copie sur un catalogue rédigé par Eusèbe dans la *Vie de Pamphile*, ouvrage aujourd'hui perdu. Or cette liste indique qu'Origène avait composé 32 tomes sur Jean, ainsi qu'un livre d'*excerpta*<sup>252</sup>. On ne possède par ailleurs aucun témoignage tendant à montrer l'existence d'autres tomes, et il est généralement admis aujourd'hui qu'Origène n'en a jamais composé d'autres. Pourtant, le tome XXXII ne se termine pas de façon plus solennelle que les précédents et rien ne semble indiquer qu'il était destiné à être le dernier. Le préambule lui-même semble témoigner d'un nouveau

---

<sup>248</sup> C'est l'interprétation proposée par G. Bardy (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, SC 41 n. 1 p. 124).

<sup>249</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 62.

<sup>250</sup> C'est le cas du *Commentaire sur la Genèse*, dont Eusèbe dit qu'il comporte douze tomes en tout (*HE* VI, 24, 2), sans indiquer que ce *Commentaire* restait inachevé. Origène lui-même reconnaît qu'il a commenté la Genèse jusqu'au cinquième chapitre seulement (*CCels* VI, 49).

<sup>251</sup> Cette liste est retranscrite et commentée dans P. Nautin, *Origène...*, p. 228-229.

<sup>252</sup> « <Scripsit> In Iohannem libros XXXII, In partes quasdam Iohannis excerptorum librum I ».

départ, et n'annonce pas vraiment la clôture de l'œuvre, bien que l'on ait pu chercher à montrer le contraire<sup>253</sup>.

P. Nautin, qui fait confiance à Eusèbe quand celui-ci affirme que l'exégète alexandrin avait commenté « tout l'Évangile », formule une hypothèse intéressante sur la suite présumée du commentaire. Remarquant que les chaînes nous livrent des interprétations origéniennes de passages johanniques postérieurs à Jn 13, 33 (qui est pourtant le dernier verset commenté dans le *ComJn*), et que la liste des œuvres origéniennes donnée par Jérôme contient plusieurs ensembles d'*excerpta*, ou scholies<sup>254</sup>, il estime que notre ouvrage a dû être terminé sous la forme de ces commentaires brefs portant sur des versets choisis. Pour étayer son hypothèse, il fait remarquer qu'Origène a tendance, plus généralement, à commencer des commentaires sans les terminer autrement que sous forme de scholies, comme c'est le cas du Pentateuque, pour lequel on n'a qu'un *Commentaire sur la Genèse*, resté inachevé, et des scholies sur l'Exode et les livres suivants<sup>255</sup>. Cette conception suppose que l'exégète ait commenté dans l'ordre scripturaire les grands ensembles bibliques, ce que P. Nautin affirme sans réserve. C'est enfin cette « loi des séries » qui le conduit à considérer que l'Alexandrin avait terminé son *ComJn* avant de se lancer dans le *ComMt*, dans l'idée que l'exégète complétait ainsi ses interprétations du grand ensemble constitué par les évangiles.

Il nous semble que cette hypothèse sur le rôle des *excerpta* ou scholies dans l'œuvre d'Origène met assurément en lumière l'organisation du travail de l'exégète, mais mérite de conserver son statut d'hypothèse en raison du défaut de preuves internes. En effet, la rédaction des différents ensembles de scholies est difficile à dater, et on ne peut donc avoir la certitude que leur élaboration faisait suite à la rédaction d'un commentaire sur le même livre scripturaire. En outre, nous ne possédons aucune

---

<sup>253</sup> Voir par exemple J. A. Mc Guckin, « Structural Design and Apologetic Intent in Origen's *Commentary on John* », *Origeniana VI*, 1995, p. 449-450. Cet auteur relève dans l'introduction des indices de la lassitude éprouvée par l'exégète, lesquels ne suffisent pas à annoncer, selon nous, qu'il va mettre fin à son travail.

<sup>254</sup> Le mot grec correspondant au terme « *excerpta* » pourrait aussi être σημειώσεις. Sur cette question, voir E. Junod, « Que savons-nous des "scholies" (σχόλια – σημειώσεις) d'Origène ? », *Origeniana VI*, 1995, p. 133-149.

<sup>255</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 373-375.



scholie d'Origène sur Jean<sup>256</sup> ; on pourrait peut-être en trouver dans les chaînes, mais, comme on l'a signalé à propos de l'établissement du texte, le témoignage de celles-ci est sujet à caution, ne serait-ce que pour l'attribution des extraits. Enfin, cette « loi des séries », qui aurait poussé Origène à commenter la Bible dans l'ordre scripturaire des livres, ne se vérifie pas toujours dans la carrière de l'exégète, et en particulier dans le cas de notre *ComJn*. De fait, loin de commenter successivement, selon l'ordre canonique, les Evangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean, Origène commence par le quatrième, au début de sa carrière ; par la suite, il ne semble jamais avoir interprété Marc, mais a finalement commenté, quelques années à peine avant sa mort, les Evangiles de Matthieu et de Luc. Que l'on suive ou non l'hypothèse de P. Nautin sur les scholies, on doit donc souligner ici la spécificité du *ComJn* dans l'œuvre de l'exégète alexandrin : il s'agit vraisemblablement du seul ouvrage dont la rédaction a accompagné l'ensemble de sa carrière.

### c) Conséquences pour cette étude

On mesure à présent, pensons-nous, l'importance des problèmes que pose l'étude d'une œuvre telle que le *ComJn*. Sans perdre de vue la question des manuscrits et des incertitudes qui pèsent sur l'établissement du texte, nous nous proposons d'étudier, d'un point de vue littéraire, un commentaire dont la rédaction s'étend sur une vingtaine d'années, a eu lieu en plusieurs endroits, et a accompagné celle de nombreux autres ouvrages, une œuvre peut-être remaniée pendant sa composition, inachevée de surcroît, et surtout très lacunaire dans l'état où elle nous est parvenue.

Posons la question sans ambages : peut-on considérer cette œuvre comme une œuvre ? Autrement dit, comporte-t-elle véritablement une unité propre, et répond-elle à un projet qui la traverserait de part en part, ou bien celui-ci s'est-il modifié au fil du temps ? Y a-t-il une structure sous-jacente ou est-on condamné à isoler de grands ensembles plus ou moins indépendants les uns des autres ? Sur le plan de l'exégèse, a-t-on vraiment affaire à un commentaire, ou à un assemblage particulier de scholies ou de σημειώσεις ? Peut-on parler d'« une » herméneutique ici à l'œuvre ou faut-il en

---

<sup>256</sup> Les quelques scholies d'Origène conservées, et dont l'attribution est certaine, ont été recensées par E. Junod, « Que savons-nous des "scholies"... » p. 144-148. Aucune ne concerne l'Evangile de Jean.

définir plusieurs ? Voilà quelques-unes des questions qui se posent au moment d'aborder l'étude de ce commentaire.

## **B) La situation du *ComJn* dans l'œuvre d'Origène**

On vient d'évoquer les difficultés que pose la datation de la composition du *ComJn*. Mais nous avons également souligné, à cette occasion, que la chronologie relative des premières œuvres de l'Alexandrin paraît plus aisée à établir, en particulier grâce au témoignage d'Eusèbe<sup>257</sup>.

Or on remarque que, dans l'intervalle de deux ou trois ans, c'est-à-dire, si l'on s'en tient à la chronologie de P. Nautin, pendant les années 229-231, Origène compose les premiers tomes de son *Commentaire sur la Genèse (ComGn)*, le *Traité des Principes* ou *Peri Archôn (PArch)*, et le début du *Commentaire sur Jean*. Comme on sait que les premiers mots du livre de la Genèse, Ἐν ἀρχῇ (« au commencement ») sont aussi ceux de l'Évangile de Jean, on en déduit qu'à peu de temps d'intervalle, l'exégète a commenté deux fois cette formule. Lorsqu'on considère enfin le titre et le contenu du *Peri Archôn (Περὶ ἀρχῶν)*, ne peut-on pas estimer que c'est par une volonté délibérée que l'exégète, dans les premiers temps de sa carrière, commence par les *commencements* et plus largement par les *principes* de la foi et des Écritures ? L'élaboration du *ComJn*, dans cette perspective, s'inscrirait dans une réflexion sur l'ἀρχή, au même titre que les ouvrages composés à la même époque. C'est ce que nous nous proposons d'examiner rapidement, à travers ces trois œuvres.

### **1. Le *ComJn* et le *Peri Archôn***

Le *Peri Archôn* a plusieurs points communs avec le début du *ComJn*. Il n'est pas question ici de les passer en revue de façon systématique, mais de se demander dans quelle mesure le début de notre commentaire s'inscrit dans une certaine continuité avec le *Peri Archôn*, dans une réflexion globale sur l'ἀρχή.

Tout d'abord en effet, le titre du *PArch* peut être mis en question, même s'il s'agit d'un titre courant pour les traités philosophiques de l'époque. On sait que le premier

---

<sup>257</sup> Cf. HE VI, 24.

cycle de traités de *PArch* concerne les trois ἀρχαί ou fondements à la fois philosophiques et théologiques que sont les trois personnes divines, les créatures raisonnables et le monde<sup>258</sup>. Dans le traité sur les trois personnes, le Père, le Fils puis l'Esprit font l'objet, successivement, d'un discours particulier. Or on remarque que les deux premiers tomes du *ComJn* reprennent et poursuivent cette réflexion. C'est le cas pour l'Esprit Saint, auquel l'exégète consacre un développement assez long au tome II du *ComJn* (§ 73-88), tout comme il avait consacré un traité à cette personne divine dans *PArch*, I, 3, 1-4.

Mais d'une façon plus nette encore, c'est la réflexion sur la personne du Fils qui semble se prolonger d'un ouvrage à l'autre. Dans le *PArch*, en effet, l'auteur parle du Fils sous l'angle de ses divers attributs. Il commence par celui de « Sagesse », en commentant le verset de Prov 8, 22 : κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ (« Le Seigneur m'a créée au principe de ses voies »)<sup>259</sup>. D'une manière un peu similaire, dans le *ComJn*, Origène cite et commente le verset de Prov 8, 22 avant d'examiner les attributs du Fils<sup>260</sup>. De façon beaucoup plus large, on peut dire qu'il amorce dans le *PArch* la réflexion qu'il va véritablement développer dans le *ComJn* à propos des attributs de cette ἀρχή qu'est Logos. En effet, comme il l'annonce lui-même à la fin de la liste des attributs qu'il examine dans *PArch*, il souhaite rassembler ailleurs les dénominations du Christ<sup>261</sup> : les savants s'accordent à dire qu'il a réalisé son projet dans le *ComJn* à travers ce qu'ils ont appelé son « traité des ἐπίνοιαι »<sup>262</sup>. L'étude de ces listes de noms divins que nous menons plus loin montrera en outre que l'ordre dans lequel l'exégète cite les différents titres du Logos présente des similitudes entre la liste du *PArch* et celles du *ComJn*.

---

<sup>258</sup> Cf. *PArch* I-II, 3. Nous nous appuyons ici sur le plan du traité établi par M. Harl et reproduit dans l'édition des Sources Chrétiennes (*Traité des principes*, texte, introduction et traduction de H. Crouzel et M. Simonetti, SC 252, Paris, 1978).

<sup>259</sup> Cf. *PArch* I, 2, 1.

<sup>260</sup> Cf. *ComJn* I, 111.

<sup>261</sup> Cf. *PArch*, I, 2, 13.

<sup>262</sup> Cf. *ComJn* I, 125-288.

On peut donc dire que l'examen de ces ἀρχαί de la foi chrétienne que sont les trois personnes divines se trouve amorcé dans le *PArch*, et se poursuit dans le *ComJn*, singulièrement en ce qui concerne le Logos.

## 2. Le *ComJn* et le *ComGn*

Nous allons voir que, sur d'autres plans, la réflexion sur l'ἀρχή menée dans le *ComGn* rencontre également un écho dans le *ComJn*. Au premier abord, il semble pourtant difficile de parler du contenu du *ComGn*, dont il ne reste pratiquement rien. Néanmoins, certains indices nous permettent de mettre en perspective le début de notre Commentaire avec cette œuvre.

Eusèbe nous dit en effet que le *ComGn* comportait douze livres au total, et que les neuf premiers avaient été rédigés à Alexandrie<sup>263</sup>. Vraisemblablement, cette œuvre offrait un commentaire complet du premier verset jusqu'au début du cinquième chapitre de la Genèse<sup>264</sup>, ce qui laisse supposer le caractère assez détaillé des interprétations portant sur le début de ce livre. D'autre part, comme le montre la *Première Homélie sur la Genèse*, composée plus tard par Origène, et qu'on possède dans la traduction de Rufin, tout permet de supposer que l'exégète portait une attention particulière au commencement du livre, et aux premiers mots Ἐν ἀρχῇ.... En effet, dès le début de cette homélie, l'auteur rapproche le premier verset de la Genèse et les trois premiers versets johanniques<sup>265</sup>.

De fait, il n'a pas échappé aux Anciens, et à Origène en particulier, que le début de l'Évangile de Jean est une sorte de réécriture midrashique du commencement de la Genèse<sup>266</sup>. Inversement, on constate que, dans le *ComJn*, le premier verset johannique est mis en relation par l'exégète avec le début du livre de la Genèse<sup>267</sup>. On peut donc penser que l'ἀρχή des Écritures, c'est-à-dire le commencement de la Genèse comme

---

<sup>263</sup> Eusèbe, *HE VI*, 24, 2.

<sup>264</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 245.

<sup>265</sup> Voir *HomGn I*, 1 (*Homélie sur la Genèse*, texte W. A. Baehrens, intro., trad. et notes H. de Lubac et L. Doutreleau, SC 7bis, Paris, rééd. 2003).

<sup>266</sup> Sur cet aspect, voir M. Alexandre, *Le commencement du livre. Genèse I-V : la version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988.

<sup>267</sup> Cf. *ComJn I*, 95-102.

celui de l'Évangile johannique, qui se fait précisément avec ce mot ἀρχή, est bien au cœur de la pensée de l'exégète, lorsqu'il commence son *ComGn* et son *ComJn*.

Par ailleurs, on constate que dès l'ouverture du *ComJn*, un autre aspect de cette notion d'ἀρχή apparaît, qui montre que la suite du livre de la Genèse est bien présente à l'esprit de l'exégète lorsqu'il aborde le *ComJn*. Il s'agit des origines du peuple de Dieu. En témoigne la longue comparaison qui ouvre le prologue, où l'utilisation du mot τρόπος met en relief cette transposition métaphorique de la Genèse, en identifiant les douze tribus d'Israël au « peuple du Christ » :

Ὅν τρόπον οἶμαι ὁ πάλαι "λαὸς" ἐπικληθεὶς "θεοῦ" εἰς φυλὰς διήρητο δυοκαίδεκα (...) οὕτως νομίζω (...) πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν, χρηματίζοντα ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖον καὶ ἐν πνεύματι περικτετημένον, ἔχειν τὰς ιδιότητας μυστικώτερον τῶν φυλῶν.

« Tout comme, me semble-t-il, le peuple appelé autrefois "peuple de Dieu" (2Reg 14, 13 ; Os 2, 25 ; Rm 9, 25) se répartissait en douze tribus (...), de même, je pense, tout le peuple du Christ (...), puisqu'il est qualifié de "juif dans le secret" et qu'il est "circoncis en esprit" (Rm 2, 29), présente les particularités des tribus en un sens plus mystique » (*ComJn* I, 1).

En outre, cette utilisation de la Genèse, conçue de manière allégorique ou « mystique », se retrouve également plus bas, à propos de l'ascendance des patriarches<sup>268</sup> :

Ταῦτα παρὰ τῷ Ἰωάννῃ περὶ τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων λέγεται, καὶ αὐτῶν ὑπαρχόντων ἀπὸ φυλῶν, κὰν μὴ δοκῇ τὸ σωματικὸν αὐτῶν γένος ἀνατρέχειν ἐπὶ τὸ σπέρμα τῶν πατριαρχῶν.

« Ces paroles sont dites chez Jean à propos de ceux qui ont cru au Christ, qui eux aussi proviennent des tribus, même si leur ascendance

---

<sup>268</sup> Il est intéressant de constater que le mot « patriarches » (πατριαρχαί) est également bâti sur la racine du terme ἀρχή.

corporelle ne paraît pas remonter jusqu'à la lignée des patriarches »  
(*ComJn* I, 4).

Ces références au peuple de Dieu et à la « lignée des patriarches » témoignent d'un autre aspect de cette réflexion sur l'ἀρχή, plus chronologique. A la méditation sur le fondement et l'origine des Ecritures, commune aux commencements de la Genèse et de l'Evangile johannique, s'ajoute la réflexion sur les origines du peuple divin. Celle-ci est plus propre à la Genèse et paraît étrangère, *a priori*, à l'Evangile de Jean ; c'est pourquoi, probablement, cette ouverture du *ComJn* a embarrassé les commentateurs. Mais les liens que l'on peut repérer entre les deux commentaires permettent peut-être de comprendre ce début comme la poursuite d'une méditation sur la Genèse.

### 3. L'ἀρχή dans le tome I du *ComJn*

Cependant, au-delà des liens qu'on peut tisser entre ces trois œuvres origéniennes, on constate que le premier tome du *ComJn* repose véritablement sur une réflexion et une mise en scène de la notion d'ἀρχή, non seulement sur un plan thématique, mais encore au niveau linguistique.

En effet, tout d'abord, cette notion est très présente en tant que thème. Le premier verset johannique, sur lequel s'attarde particulièrement l'auteur, s'y prête assurément : considérant la phrase Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Jn 1, 1), l'exégète va s'efforcer de définir chaque terme de cette expression le plus précisément possible. L'exégète s'appuie pour cela sur les différents sens que revêt ce mot dans la langue grecque et dans les Ecritures, comme il l'annonce en commençant son développement :

Οὐ μόνον Ἕλληνες πολλά φασι σημαινόμενα εἶναι ἀπὸ τῆς "ἀρχῆς" προσηγορίας· ἀλλὰ γὰρ εἰ τις τηρήσαι συνάγων πάντοθεν τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ ἀκριβῶς ἐξετάζων βούλοιο κατανοεῖν ἐν ἐκάστῳ τόπῳ τῶν γραφῶν ἐπὶ τίνος τέτακται, εὐρήσει καὶ κατὰ τὸν θεῖον λόγον τὸ πολύσημον τῆς φωνῆς.

« Ce n'est pas seulement chez les Grecs que le terme "ἀρχή" a de nombreuses significations : car si l'on observe ce mot en prenant des exemples de tous côtés, et si, par un examen attentif, on veut

comprendre à quoi il se rapporte dans chaque passage des Ecritures, on trouvera que cette appellation a également de nombreux sens dans la parole divine » (*ComJn* I, 90).

De fait, l'exégète étudie ensuite successivement les différents sens du mot dans la langue et la philosophie grecques (début d'une route, d'un devenir, matière préexistante, idée originelle ou modèle, éléments d'une science)<sup>269</sup> avant de les appliquer au Fils de Dieu<sup>270</sup>. Ce développement assez long constitue le véritable début du *Commentaire sur Jean*, car il ouvre l'interprétation du premier verset johannique, après le prologue général de l'œuvre. Il sert également d'introduction à toute l'étude sur les noms du Logos, et l'on peut donc dire qu'il joue un rôle clef dans l'économie de ce premier tome du *ComJn*.

En outre, si l'ἀρχή apparaît comme thème, et comme thème essentiel dans ce premier tome, elle est aussi présente d'une autre façon dans ce tome I, et en particulier dans le prologue de l'œuvre, sur un plan lexical et linguistique. On remarque en effet qu'une longue méditation sur l'ἀρχή se développe dans le prologue à partir de recherches lexicales sur des mots de même racine, et en particulier sur le terme ἀπαρχή (« prémices »)<sup>271</sup>.

On constate enfin que cette réflexion sur l'ἀρχή, qui traverse tout le tome I du *ComJn*, depuis l'introduction jusqu'à l'interprétation du premier verset johannique, se retrouve dans la façon même dont Origène conçoit son ouvrage. Il écrit en effet dans le prologue :

Ἀπαρχὴν οὖν πράξεων, ἐξ οὗ τῆ Ἀλεξανδρείᾳ ἐπιδεδημήκαμεν,  
τίνα ἄλλην ἢ τὴν εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν ἐχρῆν γεγονέναι;  
Χρὴ δ' ἡμᾶς εἰδέναι οὐ ταῦτόν εἶναι ἀπαρχὴν καὶ πρωτογέννημα·

---

<sup>269</sup> *ComJn* I, 91-108. Si l'on en croit le *Commentaire sur le Timée* de Chalcidius, qui se fait l'écho des définitions origéniennes du mot ἀρχή telles qu'elles apparaissaient dans le *ComGn*, il semble que les définitions données par l'exégète dans son *ComGn* rejoignaient celles du *ComJn*. Sur ce rapprochement, voir P. Nautin dans l'ouvrage publié par le Centre d'Etudes des Religions du Livre, *In principio (Interprétations des premiers versets de la Genèse)*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973, p. 89.

<sup>270</sup> *ComJn* I, 109-124.

<sup>271</sup> Voir plus bas notre étude sur l'ouverture du prologue et l'importance de ces recherches lexicales sur la racine de ἀρχή (p. 348, « Le début du prologue, une réflexion sur l'ἀρχή et l'ἀπαρχή (*ComJn* I, 1-24) »).

μετὰ γὰρ τοὺς πάντας καρποὺς ἀναφέρεται ἡ ἀπαρχή, πρὸ δὲ πάντων τὸ πρωτογέννημα.

« Ne fallait-il donc pas que les prémices de mes activités depuis mon retour à Alexandrie se portent sur les prémices des Ecritures ? Car nous devons savoir que les prémices et les premiers fruits ne sont pas la même chose ; en effet, on offre les prémices après toute la récolte, mais les premiers fruits, avant » (*ComJn* I, 13).

Ces paroles mettent en relation les « prémices » des Ecritures, c'est-à-dire l'Evangile de Jean à commenter, et les « prémices » du travail de l'exégète, comme si le *ComJn* lui-même se trouvait au principe de son travail d'exégèse. Ainsi, on peut penser qu'un fil invisible relie ces trois œuvres, le *ComGn*, *PArch* et le *ComJn*, dans l'esprit de l'exégète, qui les compose au même moment, et qu'il s'agit d'une réflexion sur l'ἀρχή. Au seuil d'une carrière prolifique, l'exégète s'interroge sur ce qui « fonde » l'Ecriture et la pensée chrétienne, et par là même, pose les « fondements » de son œuvre littéraire. De même que l'Evangile johannique occupe une place particulière dans la totalité des Ecritures, l'exégète conçoit d'emblée son Commentaire sur cet Evangile comme appelé à avoir un rapport particulier avec l'ensemble de son œuvre, à en être les « prémices ». Le fait même que la rédaction du *ComJn* ait accompagné presque toute sa carrière semble aller dans ce sens : plus que des « premiers fruits », le *ComJn* en est peut-être les « prémices » à plusieurs égards.

### **C) Circonstances de composition et contenu**

Après avoir rappelé les circonstances de la rédaction du *ComJn*, et la place qu'il occupe dans la production littéraire de son auteur, venons-en au projet qui l'anime et à son contenu spécifique.

#### **1. Ambroise et la gnose**

On sait que le *ComJn* est une œuvre de circonstance, puisqu'elle aurait été commandée à Origène par Ambroise, un riche valentinien que, selon Eusèbe,



L'Alexandrin avait détourné du gnosticisme<sup>272</sup>. L'Alexandrin aurait eu pour mission de réfuter l'interprétation de l'Évangile johannique formulée quelques années auparavant par le Valentinien Héracléon, sous forme de commentaires ou d'annotations<sup>273</sup> dont nous ne connaissons la teneur que par les citations d'Origène. Ici encore, nos sources principales sont Origène lui-même, qui nomme plusieurs fois son destinataire Ambroise dans le *ComJn*, se plaignant par exemple d'être poursuivi par un tel « contremaître » (ἐργοδιώκτης), même en l'absence de celui-ci<sup>274</sup>, et Eusèbe, dont l'*Histoire ecclésiastique* nous renseigne essentiellement sur l'aspect matériel du « contrat » qui unissait Ambroise et l'exégète<sup>275</sup>. Ce rôle prégnant joué par Ambroise dans la vie d'Origène, lui qui l'a incité à écrire plusieurs de ses ouvrages, dont le *ComJn* et le *Contre Celse*, qui l'a encouragé à en poursuivre la rédaction quand la lassitude se faisait sentir, et qui lui a fourni sténographes, copistes et calligraphes pour mener à bien ce travail, a fait l'objet de plusieurs développements dans les études origéniennes, et notamment dans l'introduction des diverses éditions<sup>276</sup>.

Signalons notamment l'étude menée par A. Monaci-Castagno sur ce sujet, dans un article intitulé : « L'indipendenza dell'intelletuale e le pretese del patronato »<sup>277</sup>. Considérant le rapport hiérarchique qui semble exister entre le « patron » ou « mécène » qu'était Ambroise et l'exégète alexandrin, elle le met en relation avec la hiérarchie ecclésiale, rappelant les difficultés rencontrées par Origène avec son évêque,

---

<sup>272</sup> Cf. *HE VI*, 18, 1. Eusèbe dit qu'Origène s'était mis à écrire ses commentaires « à l'instigation d'Ambroise, Ἀμβροσίου παρορμώντος » (*HE VI*, 23, 1). L'Alexandrin en fait son dédicataire dès le début du prologue du *ComJn* (I, 9).

<sup>273</sup> Origène qualifie ces commentaires de ὑπομνήματα en *ComJn VI*, 92, alors qu'il fait référence à son propre ouvrage au moyen du terme ἐξηγητικά (*ComJn XIII*, 2 ; XX, 422 ; XXVIII, 6, etc.). Mais comme le remarque M. Simonetti (« Eracleone e Origene », 1966, n. 14 p. 114), le terme ὑπομνήματα recouvre des genres très divers, pouvant désigner aussi bien de simples notes de commentaire qu'un traité systématique. A propos d'Héracléon, voir notamment : A. E. Brooke, *The Fragments of Heraclion*, Cambridge, 1891 ; Y. Janssens, « Héracléon, Commentaire sur l'Évangile selon Saint Jean », *Le Muséon* 72, 1959, p. 101-151 et 277-299 ; M. Simonetti, « Eracleone e Origene », *Vetera Christianorum* 3, 1966, p. 111-141 et 4, 1967, p. 23-64 ; A. Bastit, « Forme et méthode du *Commentaire sur Jean* d'Héracléon », *Adamantius* 15 (2009), p. 150-176.

<sup>274</sup> *ComJn V*, I.

<sup>275</sup> Cf. *HE VI*, 23, 1-2.

<sup>276</sup> Voir notamment E. Preuschen, *Der Johannescommentar*, p. LXXVI-LXXVII ; C. Blanc, SC 120bis, 1996, p. 8-9. Notons que le *Dizionario...* sur Origène ne propose cependant pas d'article spécifique sur Ambroise, ni sur Héracléon. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, présente plus généralement le gnosticisme auquel s'attaque Origène (p. 83-88).

<sup>277</sup> *Origéniana VIII*, 2003, p. 165-193. Une grande partie de l'article concerne le *ComJn* (p. 165-193 et 180-183).

et qui se retrouvent selon elle dans ses rapports avec Ambroise. Loin de décrire, en effet, une collaboration sans faille entre les deux hommes, comme pourraient le laisser penser les formules affectueuses que l'exégète emploie généralement à l'égard de son mécène, elle montre, en s'appuyant sur plusieurs extraits de prologues origéniens, comment l'Alexandrin n'a cessé de revendiquer son autonomie face à celui auquel il devait les moyens matériels qui lui permettaient de mener à bien son œuvre.

## 2. Conséquences pour cette étude

Il nous semble qu'il faut prendre toute la mesure de cette volonté d'indépendance manifestée par l'exégète. Que le *ComJn* soit (probablement) une œuvre de commande, qu'il ait pu être poursuivi grâce aux instances du destinataire, qu'il s'attache même à combattre certains aspects de la doctrine gnostique à laquelle avait adhéré Ambroise : autant d'éléments qui ne doivent pas conduire à considérer que les désirs du dédicataire ou que la lutte contre la gnose constituent exclusivement sa raison d'être.

Evidemment, si l'on considère que l'exégète a passé une vingtaine d'années à composer son commentaire, on ne saurait s'étonner que la longueur de la rédaction ait induit des inflexions dans le projet initial. Mais celui-ci ne paraît pas lui-même clairement défini au départ, dans le prologue général de l'ouvrage, en dehors du souhait de commenter les « prémices des Ecritures », comme on l'a rappelé plus haut. Rappelons que ce long prologue ne nomme ni Valentin, ni Basilide, ni la gnose en tant que telle, ni même Héracléon<sup>278</sup> dont les notes sur l'Évangile johannique sont réputées être à l'origine du projet origénien. De fait, la réfutation de l'écrit d'Héracléon n'a rien de systématique<sup>279</sup>, et ne saurait, de ce point de vue, être comparée à la polémique avec Celse qui anime le *Contre Celse*. La part qu'elle prend dans l'exégèse varie en effet selon

---

<sup>278</sup> Celui-ci est nommé pour la première fois, ainsi que Valentin, en *ComJn* II, 100.

<sup>279</sup> L. Perrone constate que l'interprétation d'Héracléon n'apparaît souvent qu'en appendice à l'exégèse origénienne, comme des « notes de lecture », relativisant ainsi son importance dans le *ComJn* (« Il profilo letterario del *Commento a Giovanni* di Origene : operazione esegetica e costruzione del testo », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti...*, p. 58). Nous reviendrons plus loin sur cette idée.

les tomes du *ComJn*. Ainsi, alors que le tome XIII<sup>280</sup> semble pour ainsi dire construit sur cette réfutation, la remise en cause de l'exégèse d'Héracléon n'apparaît que de façon sporadique dans les tomes VI et X, et elle est complètement absente des deux derniers en notre possession, les tomes XXVIII et XXXII<sup>281</sup>. Dans ces derniers tomes, où on voit l'exégète commenter des sections de plus en plus longues de l'Évangile, et avancer de la sorte plus rapidement dans son interprétation, on constate donc qu'il sacrifie la réfutation de cet écrit gnostique au commentaire proprement dit. Cela ne signifie pas que la polémique disparaît du commentaire, mais que l'écrit d'Héracléon, en tout cas, n'est pas, ou plus, dans la ligne de mire de l'exégète.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de nier l'existence de toute polémique anti-agnostique dans l'ouvrage de l'Alexandrin, mais de souligner que cet angle d'attaque n'a aucune raison d'être privilégié par rapport à un autre. Et même, s'il est vrai qu'Origène n'a cessé de vouloir s'affranchir du joug et de la mainmise d'Ambroise sur son œuvre, volonté que pourrait manifester de façon éclatante l'inachèvement du commentaire, ne peut-on pas émettre l'hypothèse que cette polémique anti-agnostique n'est que la partie émergée, visible, « contractuelle », d'un commentaire qui trouve ailleurs ses racines ? Faut-il se raccrocher sans discernement à cet élément qui paraît (en partie) structurer l'œuvre pour en faire une clef d'interprétation ultime ? Voilà quelques questions qui méritent d'être posées au moment où, tâche périlleuse, nous entreprenons de décrire le contenu de cet ouvrage.

### 3. Le contenu du *ComJn*

Après tout ce qui a été dit sur la difficile appréhension du *ComJn*, il n'est pas possible à ce stade— à supposer que cela le devienne plus tard —, de présenter un résumé cohérent, une description organisée du contenu de cet ouvrage. Nous

---

<sup>280</sup> La prégnance de la polémique anti-agnostique n'est que l'une des particularités de ce tome qui se démarque nettement de tous les autres, ne serait-ce que par sa longueur. Sur cette singularité, voir J. A. Mc Guckin, « Structural design... », n. 17 p. 446, et ce qu'en dit L. Perrone, « Il profilo letterario... », p. 58.

<sup>281</sup> On ne peut cependant écarter l'hypothèse selon laquelle le commentaire d'Héracléon serait lui-même incomplet, et Origène n'aurait alors plus rien eu à réfuter en parvenant à son tome XXVIII ou même avant, comme le remarque M. Simonetti, « Eracleone e Origene », 1966, p. 115. Cependant, l'Alexandrin ne fait aucune allusion à l'inachèvement supposé du commentaire de son adversaire, lequel revêt de toute manière, comme nous l'avons dit, une importance très variable selon les tomes du *ComJn*.

renvoyons pour l'instant aux tables des matières de l'édition des Sources Chrétiennes, car C. Blanc est la seule, semble-t-il, qui se soit risquée à proposer une structuration précise de la matière de chaque tome du *ComJn*, permettant une vision d'ensemble de son contenu.

La méthode suivie par l'auteur est pourtant simple en apparence : il s'agit d'un commentaire suivi, verset par verset (ou par groupe de versets), de l'ensemble du *ComJn*, depuis le verset Jn 1, 1 jusqu'à Jn 13, 33. Néanmoins, à la lecture, cette simplicité se révèle toute relative, ne serait-ce que parce que l'exégèse est extrêmement diversifiée, puisqu'on trouve à la fois, et apparemment sans ordre préétabli, des analyses lexicales, des exposés théologiques, des interprétations littérales ou allégoriques, des remarques de critique textuelle, des passages polémiques, des comparaisons avec d'autres textes... En outre, si l'on essaie de dégager des unités exégétiques cohérentes, on constate qu'elles ne coïncident pas nécessairement avec le commentaire d'un verset donné, soit que l'interprétation d'un lemme regroupe plusieurs de ces unités, soit que, au contraire, le discours exégétique semble se poursuivre dans l'interprétation du verset suivant.

Et cependant, l'émiettement de l'interprétation semble à tout moment combattu par le souci de cohérence manifesté par l'exégète, qui multiplie récapitulations, annonces programmatiques et renvois internes, qui prend du recul par rapport à l'Évangile johannique en réfléchissant à l'ensemble de la péricope qu'il commente, et qui paraît dominer véritablement son ouvrage, comme en témoignent les préambules qu'il met en tête de la plupart des tomes<sup>282</sup>.

Si l'on regarde d'un peu plus près le déroulement du discours exégétique, tome après tome, d'autres observations peuvent être faites. On constate tout d'abord que le rythme du commentaire n'est pas régulier, mais tend à s'accélérer au fil du commentaire : d'un seul verset johannique commenté dans le premier tome, on passe à

---

<sup>282</sup> Cette recherche de cohérence a particulièrement été mise en valeur par L. Perrone dans « Il profilo letterario... », *Il Commento al Giovanni di Origene...*, Bologne, 2005, en particulier p. 48-61 ; et plus récemment dans sa communication au colloque *Origenianum Decimum* (Cracovie, 31/08-04/09/2009), « *Pro domo sua* : Origen's self-quotations and the construction of a literary œuvre » (actes à paraître).

presque une trentaine dans le dernier, avec l'exception du tome XIII, beaucoup plus long que les autres, et qui présente l'exégèse d'une quarantaine de versets. Il faudra tenir compte de cette particularité du rythme dans notre étude : qu'est-ce que l'exégète traite prioritairement, et qu'il ne laisse de côté sous aucun prétexte, même quand il commente plus vite ? On a remarqué plus haut, par exemple, que la polémique contre Héracléon faisait partie des éléments qui disparaissent dans les derniers tomes. Ensuite, malgré la réputation d'allégoriste qui poursuit Origène, malgré même ce qu'il affirme dans le *PArch* sur les trois sens de l'Écriture, force est de constater que le commentaire ne se bâtit pas prioritairement sur ces trois sens, mais qu'il se développe, apparemment, de façon assez libre, à partir des occasions d'interprétation données par le texte johannique.

Cependant, cette impression d'éparpillement doit immédiatement être corrigée par plusieurs remarques. Tout d'abord, il semble que l'exégète est attentif à donner à chaque tome une certaine cohérence interne. En témoignent son regret, au début du tome XIII<sup>283</sup>, de n'avoir pas pu présenter en un seul tome l'ensemble de l'exégèse sur l'épisode de la Samaritaine, mais aussi l'unité thématique de certains des tomes en notre possession. Ainsi, le tome X présente dans son ensemble une réflexion sur le Temple qui relie sens concret et sens métaphorique ; le tome XX porte essentiellement sur la filiation et ses différentes modalités ; le tome XXXII sur le progrès humain à travers celui des disciples.

La cohérence interne de chaque tome apparaît aussi dans la méthode ou les outils de l'exégèse : cette unité se manifeste par la prégnance d'un livre scripturaire, comme celui de l'Apocalypse dans les deux premiers tomes ; par l'importance de la polémique contre le gnostique Héracléon (singulièrement au tome XIII) ; par la mise en parallèle systématique de l'extrait commenté avec les Synoptiques (au tome X). Enfin, l'interprète s'efforce plusieurs fois, semble-t-il, de faire coïncider le début d'un tome avec le début d'un chapitre ou d'une section particulière du texte johannique : c'est le cas du tome VI, qui commence au début du prologue narratif johannique, mettant en

---

<sup>283</sup> *ComJn* XIII, 1.

scène Jean Baptiste ; du tome XIII, qui se conclut sur la fin du chapitre 4 de l'Évangile, après les deux signes accomplis par Jésus en Galilée et avant son départ pour Jérusalem ; du tome XXVIII, qui se termine à la fin du chapitre 11, c'est-à-dire à l'annonce du complot qui menace Jésus après la résurrection de Lazare, et avant son déplacement à Béthanie. Enfin, le tome XXXII, centré sur le dernier repas, se termine sur l'annonce que fait Jésus de son départ prochain, et présente donc une unité thématique qui traduit également cette recherche de cohérence.

Enfin, on constate que certains thèmes reviennent d'un tome à l'autre. Même si c'est le texte johannique qui semble parfois lui-même déterminer le retour de ces thèmes, on peut penser que l'exégète en est conscient et ne se répète pas, voire complète au fur et à mesure ce qu'il a dit précédemment sur le sujet. On pourrait alors formuler l'hypothèse que plusieurs niveaux de commentaire se superposent au fil du discours exégétique. On considérerait d'abord, au niveau du lemme et de son commentaire, le discours qui cherche à approfondir tel élément du verset johannique, comme les noms du Logos à propos de Jn 1, 1 au tome I, ou les significations du Jourdain dans l'exégèse de Jn 1, 28 au tome VI ; parallèlement, au niveau de l'ensemble d'un tome ou de plusieurs tomes, se développerait une réflexion plus large à propos de certains grands thèmes, tels le Logos (tomes I, II, V), la mort (tomes XIX, XX), la prophétie et les prophètes (tomes II, VI, XXVIII), et il faudrait alors déterminer le lien qui existe entre ces différents moments : la réflexion se poursuit-elle d'une fois sur l'autre, ou emprunte-t-elle d'autres chemins ? Enfin, un troisième niveau de discours se manifesterait, qui convoquerait dans la réflexion non seulement l'Évangile et l'interprétation qu'en donne Origène, mais d'autres textes qui leur sont parallèles : les Synoptiques en regard de l'Évangile johannique, et les notes d'Héracléon en regard du commentaire d'Origène. Si cette hypothèse se vérifie, il faudrait alors définir les rapports qui existent entre ces trois niveaux d'exégèse, afin de comprendre les modalités selon lesquelles se construit cette *συμφωνία*.

#### 4. Conclusion

Voilà donc une première approche, nécessairement générale et globale, de cette œuvre polymorphe qu'est le *Commentaire sur Jean d'Origène*. Mystérieusement inachevée, et lacunaire en raison des aléas de la transmission manuscrite, elle paraît échapper au cadre d'un projet d'écriture précis, et ne peut prétendre à une étude d'ensemble exhaustive. C'est pourquoi notre travail n'a pas pour ambition d'analyser le *ComJn* pour proposer une monographie qui puisse en donner une vision globale. En effet, l'inachèvement même de l'œuvre montre que l'exégète l'a moins conçue comme un projet abouti que comme un projet continué, une élaboration constante et une recherche en cours. C'est dans cette perspective que nous nous proposons d'étudier cette œuvre, en considérant la nature même du travail mené par l'exégète. Ainsi, nous interrogerons moins le contenu de l'exégèse que la manière dont s'élabore celle-ci.

## CONCLUSION

A l'issue de cette enquête, il nous faut donc conclure sur la nature de cette œuvre, le *ComJn*, qui s'offre à nous et que nous nous proposons d'étudier. La tradition manuscrite, relativement pauvre, nous livre ainsi un ouvrage que nous connaissons essentiellement par l'intermédiaire d'un manuscrit, le *Monacensis 191*, qui date du XIII<sup>e</sup> siècle, et qui fut donc copié quelque mille ans après la composition de l'œuvre qu'il nous transmet. Avec quelles modifications par rapport à l'œuvre originale ? En premier lieu, la perte de 23 tomes sur 32, au point que le *ComJn* se présente avant tout comme une œuvre lacunaire. En second lieu, des aléas qu'a probablement connus le détail du texte au fil de ces dix siècles de copie et dont la nature nous reste inaccessible. En outre, ce manuscrit n'est pas en très bon état, même si ses sept apoglyphes permettent, dans une certaine mesure, de reconstituer le texte lorsqu'il est détérioré, voire dans certains cas de le corriger. En revanche, les chaînes sur Jean, pour nombreuses qu'elles soient, ne nous sont pas d'une grande utilité.

Cependant, le travail des éditeurs, singulièrement depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle avec A.E. Brooke et E. Preuschen, ainsi que celui de leurs correcteurs, concluent que le texte qui nous est parvenu paraît fiable dans son ensemble, au point qu'on revient aujourd'hui, autant que possible, au texte du *Monacensis*. D'autre part, les recherches critiques ainsi que les traductions relativement récentes d'E. Corsini et de C. Blanc nous donnent un accès de qualité au contenu du *ComJn*, grâce à la synthèse des données antérieures qu'ils proposent, et à la vue d'ensemble du Commentaire qu'ils autorisent.

Leur travail rend un peu plus aisée la description de ce monument qui reste pourtant mal connu. Commencée à Alexandrie et terminée à Césarée, s'étendant vraisemblablement du début des années 230 à la fin des années 240, la composition du *ComJn* semble avoir accompagné presque toute la carrière de notre auteur, en parallèle avec l'écriture d'autres ouvrages, ce qui paraît devoir mettre en péril sa cohérence interne. Pourtant, en rédigeant le prologue, l'auteur paraît déjà conscient du caractère fondateur de ce Commentaire pour toute son œuvre, caractère mis en relation avec la



place privilégiée qu'il reconnaît à l'Évangile de Jean dans l'ensemble des Écritures. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage nous échappe : commentaire évangélique resté inachevé, il passe sous silence les épisodes les plus marquants de la vie du Christ, sa mort et sa résurrection ; apparemment rédigé pour faire pièce à la gnose et au commentaire d'Héracléon, il semble ne faire aucun cas de ce dernier dans certains tomes, en particulier le premier et le dernier ; œuvre d'auteur qui sait donner une cohérence d'ensemble aux études de détail, le *ComJn* n'en apparaît pas moins comme une somme de perspectives et de thèmes divers qui se présentent au lecteur selon un rythme inégal.

Par conséquent, comment appréhender cette œuvre ? Nous l'avons dit : nous ne saurions la considérer comme un tout complet, organique et cohérent répondant à un projet unique et à une structure préétablie. Nous l'envisageons plutôt sous un angle phénoménologique, dans la perspective de l'œuvre en train de se faire. C'est la *composition* de l'interprétation, ce sont les *moyens employés* dans l'écriture de l'exégèse qui nous intéresseront au premier chef. Dans cette optique, nous étudierons d'abord les procédés d'écriture qu'utilise l'exégète, avant de mener une réflexion sur les éléments qui structurent le commentaire.

**Deuxième partie :**

**Les procédés d'écriture de l'exégèse**

## INTRODUCTION

Au moment d'envisager la manière dont procède l'exégèse origénienne, nous avons à notre disposition au moins deux moyens d'approche. Le premier est une grille de lecture, proposée par le traité d'herméneutique composé par l'auteur lui-même peu de temps avant le *ComJn*, dans le *Peri Archôn* (IV, 1-3). L'exégète y présente sa théorie des trois sens de l'Écriture, sens littéral, psychique (ou moral) et spirituel (ou allégorique), qui s'appliquent selon lui à chacun des passages bibliques, le lecteur devant toujours chercher à s'élever de la « lettre » vers « l'esprit ». S'appuyer sur cette grille de lecture présente l'avantage de se fonder sur une théorie formulée par l'exégète lui-même. Cependant, non seulement elle a été largement étudiée<sup>284</sup>, de telle manière que les chercheurs ont mis en lumière les problèmes posés par l'application de ce modèle aux œuvres d'Origène, mais encore l'emploi d'une grille de lecture, fût-elle origénienne, risque de faire écran au texte lui-même et de nous éloigner de l'objectif que nous nous sommes fixé : étudier l'interprétation de l'exégète telle qu'elle se déroule ; comprendre comment elle se construit à partir du texte johannique commenté. Comme nous l'avons dit, nous cherchons à nous placer au niveau du texte lui-même, et non au niveau de modèles extérieurs à celui-ci.

On peut alors considérer un autre angle d'approche, qui permet de partir du texte, tel qu'il est. Il s'agit du grand principe herméneutique qui a cours dans l'Antiquité aussi bien dans le domaine grec que chez les rabbins : l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture. Ce principe consiste à chercher ailleurs, dans le texte considéré (qu'il s'agisse de l'œuvre d'Homère ou de la Bible entière), la clef du passage à expliquer. La définition de ce principe semble remonter à Aristarque de Samothrace, au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, tandis que sa formulation habituelle est à mettre au

---

<sup>284</sup> La bibliographie sur ce sujet est immense. Nous nous contenterons donc de citer quelques ouvrages et articles marquants : J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948 (notamment p. 135-190) et « Origène comme exégète de la Bible », *Studia Patristica* I, Berlin, 1957, p. 280-290 ; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950 (rééd. 2002) ; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria : un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985 (en particulier p. 73-98) ; L. Perrone, « L'argomentazione du Origene nel trattato di ermeneutica biblica : note di lettura su Περὶ ἀρχῶν IV, 1-3 », *Studi classici e orientali* 40, Pise, 1990, p. 161-203. Nous reviendrons plus bas sur le problème de l'utilisation des trois sens de l'Écriture dans la structure du *ComJn* (voir « Le modèle du *Peri Archôn* : les trois sens de l'Écriture », p. 409).

compte de Porphyre, selon les termes Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (« éclairer Homère par Homère »)<sup>285</sup>. L'idée est que tout passage obscur peut s'expliquer à l'aide d'un autre lieu de l'œuvre, qui lui est analogue par les termes employés ou, éventuellement, par la situation décrite. C'est également la règle qui prévaut dans le Midrash, lequel consiste à « interpréter la Bible par la Bible »<sup>286</sup>. Du reste, on observe que le principe d'analogie, qui permet d'interpréter le texte en rapprochant deux passages parallèles, apparaît aussi bien chez le rhéteur grec Hermogène que chez le rabbin Hillel<sup>287</sup>.

Il est clair qu'Origène se réfère à ce grand principe herméneutique, rapprochant sans cesse tel ou tel texte des Ecritures du passage à interpréter. Selon B. Neuschäfer, il élargit même la portée de ce principe en l'appliquant non seulement aux passages obscurs de la Bible, mais aux Ecritures tout entières : celles-ci sont en effet considérées comme entièrement « obscures » ou « voilées » au plan littéral, demandant à être « éclaircies » pour que soit mis en évidence leur sens profond<sup>288</sup>. On constate en outre que cette conception fait le lien entre le principe homérique que l'on vient de rappeler et la théorie origénienne des différents sens de l'Écriture.

Dès lors, il convient de se demander comment fonctionne le principe de l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture dans la construction de l'exégèse origénienne. Il semble ainsi qu'il faille d'abord s'interroger sur son usage de l'analogie, sur la manière dont l'exégète amplifie le texte à commenter en lui associant un contenu proche. Cependant, ce phénomène d'association pourrait être élargi à des passages plus éloignés du texte commenté : paradoxalement, l'idée d'analogie pourrait aussi être

---

<sup>285</sup> *Quaestiones homericæ*, 297, 16, éd. Schrader. Cf. B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987, p. 276-277 ; L. Perrone, « Continuité et innovation dans les commentaires d'Origène », *Le commentaire entre tradition et innovation*, éd. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2000, n. 18 p. 189.

<sup>286</sup> Ce principe apparaît dans le *Talmud palestinien* (*Megillah* I, 13, 72b), comme l'indique S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 47-68.

<sup>287</sup> A la σύγκρισις πρὸς ἴσον (*Sur l'invention* III, 7) répond ainsi la règle rabbinique *gezerah shawah*, dont le nom même pourrait être traduit du grec (cf. S. Lieberman, *Hellenism...* p. 47-68 ; H. L. Strack, G. Stemmerger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. et adapt. fr. M.-R. Hayoun, Paris, 1986, p. 39-42). A cette méthode par analogie se ramène d'ailleurs la plupart des sept règles énoncées par le rabbin Hillel, comme le note D. Daube (« Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric », *Hebrew Union College Annual* 22, Cincinnati, 1949, p. 251).

<sup>288</sup> B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, p. 284-285.

appliquée aux apparentes digressions du commentaire. Enfin, si l'on considère que les passages analogues au texte étudié permettent d'amplifier ce dernier, donc de le réécrire autrement, on pourra se demander dans quelle mesure la réécriture est un moyen de solliciter l'Écriture elle-même pour y trouver l'interprétation du texte commenté.

## **I. Le commentaire par analogie**

Tout d'abord, en restant très général, on a vu que l'interprétation de la Bible par la Bible repose sur un procédé d'amplification du texte commenté, qui consiste à associer à celui-ci des passages analogues tirés des Ecritures. Selon ce procédé d'analogie défini aussi bien par les rabbins pour interpréter la Bible que par les Grecs pour commenter Homère, le passage à commenter est ainsi rapproché d'un passage de contenu similaire, tiré éventuellement d'un autre livre scripturaire. Le verset d'appui trouve alors un écho dans les Ecritures qui lui servent de caisse de résonance. Cela paraît évident, et point n'est besoin d'accumuler des exemples tirés de l'œuvre d'Origène pour montrer que son exégèse procède ainsi. Ce qu'il nous intéresse de définir, ce sont les moyens littéraires qu'emploie l'exégète dans cette recherche de passages analogues. Comment utilise-t-il le contexte général des Ecritures afin d'amplifier le contenu du texte ?

Nous considérerons ici deux éléments seulement. En premier lieu, nous nous demanderons comment s'y prend l'exégète, lorsqu'il s'appuie sur des passages parallèles, pour étoffer les personnages scripturaires, qui sont dotés dans son interprétation d'un portrait moral plus complexe que dans l'Évangile. En second lieu, nous nous intéresserons à un outil syntaxique particulier de l'amplification, à savoir la coordination par *καί*, en nous interrogeant sur la manière dont les termes coordonnés, et singulièrement les couples de mots analogues coordonnés, sont mis au service de l'interprétation.

### **A) Les moyens littéraires pour étoffer les personnages johanniques**

Si interpréter la Bible par la Bible, c'est amplifier le contenu d'un passage donné au moyen d'un autre, alors les personnages scripturaires sont un bon exemple de la manière dont notre exégète rapproche divers passages des Ecritures pour donner du corps à leur portrait moral. Les personnages scripturaires retiennent l'attention d'Origène, on le sait, de plusieurs façons. Champion de l'exégèse prosopologique, il cherche dans ses commentaires quel est le personnage qui prononce telle ou telle

parole, en fonction de son caractère propre<sup>289</sup>. A. Villani a proposé récemment deux études sur la prosopopée chez Origène<sup>290</sup>, et il indique que l'Alexandrin, en se montrant lui-même attentif à la psychologie et à l'origine sociale des personnages, reproche à Celse de ne pas maîtriser l'art de la prosopopée : notre exégète se pose donc en expert dans l'étude du caractère des personnages<sup>291</sup>. *A contrario*, le lecteur peut être surpris, à la lecture des commentaires exégétiques, de constater par exemple que l'Alexandrin dote Judas Iscariote d'une « âme égale » (ἰσόψυχος) à celle du Christ (ComJn XXXII, 249), considère que Marthe a véritablement désobéi à Jésus en retardant par ses paroles la résurrection de Lazare (XXVIII, 19), ou bien estime que les juifs ont raison de traiter Jésus de Samaritain (XX, 316-321). C'est que, dans le commentaire origénien, les personnages acquièrent une ampleur et une complexité morale qu'ils n'ont pas dans l'Évangile.

Comment s'applique donc au travail de l'exégète cette compétence revendiquée dans l'analyse du caractère des personnages, et surtout, dans quelle mesure cette analyse, souvent complexe et parfois éloignée du sens obvie, émane-t-elle du texte lui-même et de passages analogues ?

On constatera que cette complexité découle d'oppositions présentes dans le texte lui-même, oppositions que l'exégète décèle et met en lumière de plusieurs manières, soit qu'il les découvre dans la succession chronologique des événements, soit qu'il en trouve l'indice dans le défaut de cohérence interne d'un passage donné.

---

<sup>289</sup> Voir notamment son petit *Commentaire sur le Cantique* (= *Philoc* 7, 1), le prologue du grand commentaire sur le même livre, mais aussi l'Homélie 4 sur les *Actes* (= *Philoc* 7, 2), et le *ComJn* I, 280-288. De façon plus large, on peut observer que tout l'exposé des ἐπίνοιαι, c'est-à-dire la seconde moitié du tome I (*ComJn* I, 125-288), est organisé en fonction de l'identité des personnages qui donnent à Jésus tel ou tel titre, puisque l'exégète expose d'abord les titres que le Christ se donne lui-même, puis ceux que lui donnent Jean Baptiste, Paul, les prophètes, etc.

<sup>290</sup> « Origenes als Schriftsteller : ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoiie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese », *Adamantius* 14 (2008), p. 130-150 ; « Uno sguardo d'insieme sulle prosopopee divine in Origene : il Padre e il Figlio a contatto con l'uomo », *Orig.* X (à paraître).

<sup>291</sup> A. Villani, « Origenes als Schriftsteller... » p. 135-138. Sur cette attention portée par l'exégète à la nature et au caractère des personnages, voir aussi M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, vol. II (*Exégèse prosopologique et théologie*), p. 51-55.

## 1. La succession chronologique, indice de complexité morale

Premier moyen pour l'exégète d'approfondir le caractère des personnages, et en particulier pour en montrer — voire en accentuer — la complexité, il se sert de la succession chronologique et met en relation divers éléments, auxquels il attribue une valeur morale, afin de composer le portrait de son personnage. L'évolution diachronique du personnage, les événements rapportés par la narration, deviennent effectivement dans l'exégèse les éléments d'un portrait en action.

### a) L'axe temporel comme axe de progrès

Dans cette perspective, il semble que dans plusieurs cas, les événements successifs de la vie d'un personnage sont perçus comme indices d'un progrès moral. Le portrait du personnage en « progressant » découle donc de la signification axiologique donnée à l'évolution chronologique.

#### La double libération de Lazare (*ComJn XXVIII, 51-60*)

On observe ce phénomène à propos de la résurrection de Lazare. Le passage johannique commenté est le suivant :

Καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἕξω.  
Ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκώς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις,  
καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ συνεδέδετο· λέγει ὁ Ἰησοῦς αὐτοῖς·  
Λύσατε αὐτόν, καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν.

« Et ayant dit cela, il cria d'une voix forte : Lazare, (viens) ici, dehors.  
Le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes, et son visage  
était enveloppé d'un suaire ; Jésus leur dit : Déliez-le et laissez-le  
aller » (Jn 11, 43-44, cité en *ComJn XXVIII, 51*).

Origène fait de la sortie de Lazare puis de l'enlèvement de ses liens deux étapes distinctes de sa libération, à laquelle il confère une valeur morale. Il écrit ainsi tout d'abord :

Διὸ μετὰ τὴν πρὸς τὸν πατέρα εὐχαριστίαν μεγάλη ἐχρήσατο  
φωνῇ, δύναμιν ἐντιθείση τῷ Λαζάρῳ, μεγάλης χρήζοντι ὡς  
οὐδέπω γενομένῳ ὀξυηκόῳ τῆς προκαλουμένης αὐτὸν ἕξω τοῦ  
μνημείου κραυγῆς.



« C'est pourquoi, après avoir rendu grâces à son Père, il usa d'une voix forte, capable de conférer de la puissance à Lazare qui, n'ayant pas encore l'ouïe très fine, avait besoin que fût puissant le cri qui l'appellerait hors du tombeau » (*ComJn XXVIII, 52*).

Ce début de commentaire reprend et réécrit les éléments du texte johannique, mais prépare l'interprétation morale, dans la mesure où l'attention se centre sur Lazare, plutôt que sur l'action de Jésus. En effet, c'est Lazare qui est présenté, de façon très concrète, comme « encore dépourvu d'ouïe fine » (οὐδέπω γενομένω ὀξυκόω) et « ayant besoin » (χρηζοντι) de ce cri de Jésus, alors que le texte johannique reste muet sur les facultés ou les besoins du mort. On notera que l'emploi de l'adverbe οὐδέπω montre que la libération n'est pas encore totale : Lazare n'a pas encore retrouvé toutes ses facultés lorsqu'il sort du tombeau. Cette première libération acquiert alors une portée morale universelle, par la généralisation et l'actualisation qui suit :

Χρηὶ δὲ εἰδέναι ὅτι εἰσὶν τινες καὶ νῦν Λάζαροι, μετὰ τὴν φιλίαν Ἰησοῦ ἀσθενήσαντες καὶ ἀποθανόντες καὶ ἐν μνημείῳ καὶ νεκρῶν χώρα μείναντες μετὰ νεκρῶν νεκροί, καὶ μετὰ τοῦτο τῇ εὐχῇ τοῦ Ἰησοῦ ζωοποιηθέντες καὶ ἀπὸ τοῦ μνημείου ἐπὶ τὰ ἔξω αὐτοῦ ὑπὸ Ἰησοῦ τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ φωνῇ καλούμενοι...

« Il faut savoir qu'il y a aujourd'hui encore des Lazares, tombés malades et décédés après avoir été en amitié avec Jésus, restés dans un tombeau et un pays de morts, morts parmi les morts, et ensuite vivifiés par la prière de Jésus, appelés hors du tombeau vers l'extérieur, par Jésus lui-même, par la voix forte de celui-ci... » (*ComJn XXVIII, 54*).

On voit ici que l'emploi de l'adverbe καὶ νῦν, et surtout de l'étonnant pluriel Λάζαροι associé à l'indéfini τινες confère une portée plus vaste à la résurrection de Lazare, une portée morale qui concerne de nombreux hommes à travers les âges. En outre, le renversement de point de vue est maintenant effectif : « les Lazares » sont sujets de la phrase et non plus objets de l'action de Jésus, même s'ils demeurent des sujets passifs (ζωοποιηθέντες / καλούμενοι). Dans l'exégèse d'Origène, le miracle accompli par Jésus devient donc transformation morale de Lazare, et une

transformation qui sert de modèle général. Pourtant, cette première parole de Jésus, ou plutôt ce cri, correspond seulement à une libération partielle. En effet, celle-ci n'est pas achevée, mais connaît une seconde étape, permise par la deuxième prise de parole de Jésus :

Νομίζω ὅτι<sup>292</sup> συγκαταθέμενος μὲν τῷ περὶ τῆς ἐπιστροφῆς μετὰ τὸ ἡμαρτηκέναι λόγῳ· ἔτι δὲ ἀτονῶν κατ' αὐτὸν βιοῦν, τῷ κατέχεσθαι αὐτοῦ τὰς τῆς ψυχῆς πορευτικὰς καὶ δραστικὰς καὶ θεωρητικὰς δυνάμεις, ὁ τοιοῦτος ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ μνημείου· καὶ ἔτι ἐστὶν δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιδέδεται. 60 Ἀλλ' ἐπὶ εἰπόντος Ἰησοῦ τοῖς λῦσαι αὐτὸν δυναμένοις, διὰ τὴν πρόσταξιν ὡς δεσπότη τοῦ Χριστοῦ, τὸ "Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν" λυθῆναι τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας, καὶ ἀποθῆται τὸ ἐπικείμενον αὐτοῦ τῇ ὄψει κάλυμμα ἀφαιρεθὲν, πορεύεται τοιαύτην πορείαν, ὥστε φθάσαι αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἕνα καὶ αὐτὸν γενέσθαι τῶν συνανακειμένων τῷ Ἰησοῦ.

« Je pense que, donnant son assentiment à la parole concernant la conversion après le péché, mais encore trop faible pour vivre selon elle, parce que les facultés de son âme lui permettant de marcher, d'agir et de contempler restaient inhibées, un tel homme est sorti du tombeau : aussi a-t-il encore les pieds et les mains liés de bandelettes, et le visage enveloppé d'un suaire. 60 Mais une fois que Jésus a parlé à ceux qui pouvaient le délier, par cette injonction qui émane du Christ en tant que maître : "Déliez-le et laissez-le aller", lorsqu'il a eu les pieds et les mains déliés, qu'il a enlevé et déposé le voile qui recouvrait son visage (cf. 2Co 3, 16), il se met à marcher, de manière à parvenir lui aussi à devenir l'un des convives de Jésus (cf. Jn 12, 2) » (ComJn XXVIII, 59-60).

Pour Origène, on assiste à la deuxième libération de Lazare, lorsque Jésus ordonne qu'on lui enlève les liens qui l'entravent. Car si la « conversion » a bien déjà

---

<sup>292</sup> D'accord avec E. Corsini, nous supprimons la négation μή présente après ὅτι dans le *Monacensis* et chez les différents éditeurs (voir l'apparat critique de C. Blanc SC 385 p. 92).

eu lieu, c'est-à-dire la prise de conscience du péché, comme en témoigne l'emploi du participe συγκαταθέμενος, qui signifie « donner son assentiment », en revanche les « facultés » de l'homme restent inhibées : il ne peut encore « marcher, agir et contempler », de même que plus haut, il aurait été incapable d'entendre la voix de Jésus si celui-ci n'avait pas crié. Ce qu'il faut souligner, c'est que désormais, l'homme libéré devient véritablement actif : il n'est pas seulement « délié » passivement par autrui, mais c'est lui-même qui « se met en marche » (πορεύεται) et cherche à « parvenir » (φθάσαι) jusqu'à la table de Jésus, comme l'indique la tournure active du verbe. Le repas dont il est question est celui que fit Lazare après sa résurrection, en compagnie de Jésus, à Béthanie, et que rapporte l'Évangile johannique en Jn 12, 2. Il s'agit donc bien là d'une troisième étape de progrès que lit Origène dans les événements successifs de la vie de Lazare : après la conversion (la sortie du tombeau), après la mise en marche (la libération des entraves), voici le repas partagé avec Jésus, ultime étape de l'évolution de Lazare. Le verbe φθάνω, qui revient très souvent dans le discours origénien, traduit ce mouvement de progrès moral qu'accomplit le personnage, et auquel chacun est invité : il ne s'agit plus de Lazare, ici encore, mais de ὁ τοιοῦτος, un « tel homme », celui qui se convertit, puis décide de suivre Jésus.

On constate donc que l'exégète réécrit l'histoire de Lazare en s'appuyant sur divers épisodes de son existence : les deux paroles successives de Jésus, puis la participation au dîner correspondent à des étapes distinctes dans le progrès intérieur de Lazare. Pour interpréter l'épisode dans un sens moral, l'exégète modifie le point de vue et se concentre sur ce personnage : il use de la généralisation (emploi du pluriel Λάζαροι et d'un terme générique ὁ τοιοῦτος<sup>293</sup>), passe des verbes passifs employés dans le lemme (δεδεμένος / συνεδέετο) à des verbes moyens ou actifs (πορεύεται / φθάσαι) pour souligner le progrès moral de cet homme, qui est une « mise en mouvement » du personnage, et enfin met en relation la résurrection de l'homme avec

---

<sup>293</sup> En *ComJn* XXXII, 58-59, une leçon morale est donnée d'une manière un peu semblable à propos de Pierre qui refuse de se faire laver les pieds, critiquant les actions mauvaises qu'on peut accomplir avec les meilleures intentions du monde. Ainsi, la figure singulière de Pierre devient plurielle, représentée par « ceux qui ont les meilleures intentions dans la foi » (τῶν ἐν τῷ πιστεῦειν προτιθεμένων ... τὰ κρείττονα), et ces derniers sont qualifiés par le terme générique τοιοῦτοι. On retrouve donc, comme à propos de Lazare, les mêmes tournures permettant la généralisation morale.

un événement ultérieur de sa vie, un repas partagé avec Jésus. Au miracle centré sur la figure de Jésus capable de ressusciter un mort, se substitue l'image d'un homme mort, enfermé dans le péché, capable de revenir à la vraie vie et de « progresser », au propre comme au figuré, jusqu'à rejoindre le cercle des amis du Christ.

#### **Le progrès moral de Jean Baptiste (*ComJn VI, 257-259*)**

On observe ailleurs le même phénomène, sur un ensemble textuel plus large encore que les deux chapitres (Jn 11 et 12) concernant Lazare. Il s'agit cette fois de la figure de Jean Baptiste, et l'exégète s'attache à créer une échelle de progrès à partir de divers indices temporels présents dans le texte.

Le verset johannique commenté est le suivant :

« Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν.

« Le lendemain, <Jean Baptiste> voit Jésus venir à lui » (Jn 1, 29, cité en *ComJn VI, 252*).

Après avoir rappelé que la première rencontre entre Jésus et Jean Baptiste remonte à la visite de Marie à Elisabeth, alors que les deux hommes étaient encore dans le ventre de leur mère (*ComJn VI, 252-256*), l'exégète décrit cette seconde rencontre comme un signe du progrès intérieur du Baptiste :

Καὶ ἐνθάδε οὖν μετὰ τὰς Ἰωάννου μαρτυρίας, πρώτην μὲν τὴν ὑπὸ κεκραγότος λεγομένην καὶ θεολογοῦντος, δευτέραν δὲ πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ λευϊτας τοὺς ἀπὸ Ἱεροσολύμων ὑπὸ Ἰουδαίων ἀπεσταλμένους, καὶ τρίτην τὴν πρὸς τοὺς ἐκ τῶν φαρισαίων πικρότερον ἐρωτήσαντας, Ἰησοῦς ἤδη βλέπεται ὑπὸ τοῦ μαρτυρήσαντος, ἐρχόμενος πρὸς αὐτὸν ἔτι προκόπτοντα καὶ βελτίονα γινόμενον· ἥς προκοπῆς καὶ βελτιώσεως σύμβολον ἢ ὀνομασμένη "αὔριον". οἶονεὶ γὰρ ἐν ἐξῆς φωτισμῶ καὶ δευτέρα ἡμέρα παρὰ τὰ πρότερον ὁ Ἰησοῦς ἔρχεται...

« Ici, donc, après les témoignages de Jean — le premier prononcé en criant pour affirmer la divinité (de Jésus), le deuxième adressé aux prêtres et aux lévites envoyés de Jérusalem par les juifs, et le troisième, aux émissaires des Pharisiens qui l'avaient interrogé assez

duement —, Jésus est vu désormais par celui qui lui rend témoignage, il vient à lui qui progresse encore et devient meilleur : comme symbole de ce progrès et de cette amélioration, il y a le mot "lendemain". En effet, c'est comme dans une illumination ultérieure, et le deuxième jour par rapport aux événements précédents que vient Jésus... » (*ComJn VI, 257*).

Le simple mot « lendemain » est « symbole » du progrès du Baptiste : Origène allégorise les notations temporelles pour en faire des échelons de progrès. On trouve du reste les mots *προκοπή* et *βελτίωσις* qui, associés à *φωτισμός* (« illumination »), mettent en évidence la transformation intérieure du Baptiste. En étudiant plus haut ce passage<sup>294</sup>, on avait d'ailleurs souligné que ce personnage, à l'instar de Jésus qui s'approche, se « mettait en mouvement », comme si la marche de Jésus suscitait par imitation le progrès moral du Baptiste.

Ayant mis en lumière ce premier moment du progrès intérieur, l'exégète cherche d'autres occurrences du mot ou de termes équivalents dans la suite du texte johannique, pour repérer les autres étapes du progrès individuel du personnage. Il poursuit en effet ainsi son analyse :

Πρώτη οὖν ἡμέρα αἱ μαρτυρίαι γίνονται, καὶ δευτέρα Ἰησοῦς πρὸς Ἰωάννην ἔρχεται· τρίτη δὲ ἐστὼς ὁ Ἰωάννης μετὰ δύο μαθητῶν, ἐνιδὼν Ἰησοῦ περιπατοῦντι εἰπὼν τὸ "Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ" προτρέπει τοὺς παρόντας ἀκολουθῆσαι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Καὶ τετάρτη θελήσας ἐξελεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν ὁ ἐξελεθὼν ζητῆσαι τὸ ἀπολωλὸς "εὕρισκει Φίλιππον καὶ λέγει αὐτῷ· Ἀκολουθεῖ μοι". 259 <Τρί>τη δὲ ἀπὸ τῆς τετάρτης, ἣτις ἐστὶν ἕκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῶν κατειλεγμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, περὶ οὗ εἰσόμεθα γενόμενοι κατὰ τὸν τόπον.

« Donc, le premier jour ont lieu les témoignages ; le deuxième, Jésus va vers Jean ; le troisième, Jean, qui se tient là en compagnie de deux disciples, aperçoit Jésus qui passe et, en disant : "Voici l'Agneau de

---

<sup>294</sup> Voir page 254.

Dieu" (Jn 1, 36), il exhorte les assistants à suivre le Fils de Dieu. Le quatrième, voulant partir pour la Galilée, celui qui est parti chercher ce qui était perdu "trouve Philippe et lui dit : Suis-moi" (Jn 1, 43). "Le troisième jour" (Jn 2, 1) après le quatrième, c'est-à-dire le sixième en reprenant notre énumération depuis le début, ont lieu à Cana, en Galilée, les noces que nous étudierons quand nous en serons à ce passage » (*ComJn VI*, 258-259).

Le lemme commenté indique effectivement que la rencontre entre Jésus et Jean Baptiste a lieu « le lendemain » (τῆ ἐπαύριον, Jn 1, 29), ce que l'exégète interprète comme un « deuxième jour ». En outre, on observe aussi que la phrase johannique dans laquelle Jean Baptiste désigne Jésus comme « l'Agneau de Dieu » (Jn 1, 36) commence également par les mots τῆ ἐπαύριον. Cependant, il faut remarquer que, pour rendre sa progression linéaire, l'Alexandrin passe sous silence la première désignation de Jésus comme « Agneau de Dieu », en Jn 1, 29b.

Le quatrième jour est également introduit dans l'Évangile par la notation τῆ ἐπαύριον (Jn 1, 43), jour où Jésus recrute ses disciples. Mais là encore, Origène simplifie le récit pour clarifier la progression temporelle (le recrutement des premiers disciples apparaît en réalité dès Jn 1,37). Enfin, comme le récit des noces de Cana est introduit par τῆ ἡμέρᾳ τρίτῃ (« le troisième jour », Jn 2, 1), notre auteur considère cette annotation comme synonyme de « le lendemain », d'où son total de six jours : la progression aboutit aux noces de Cana, qui correspondent au début de la vie publique de Jésus, à son premier miracle, au commencement de sa mission.

En repérant et en mettant bout à bout des notations chronologiques du texte scripturaire sans signification particulière, Origène en arrive à inscrire dans une même progression l'évolution personnelle du Baptiste et la naissance de l'Église. La succession des jours constitue ainsi une suite logique, que l'Alexandrin interprète allégoriquement comme un progrès spirituel.

On voit donc que, dans le cas de Lazare comme dans celui du Baptiste, l'évolution chronologique du texte prend dans l'exégèse d'Origène la signification particulière d'un progrès moral, comme si l'axe temporel devenait axe de progrès. Par

là même, tandis que leur histoire personnelle prend un sens, les deux personnages scripturaires acquièrent une profondeur psychologique nouvelle, car les événements survenus ne sont plus contingents, mais sont mis en relation et traduisent une évolution intérieure. La narration acquiert alors une allure hagiographique, dans la mesure où Lazare et Jean Baptiste, après la « conversion » qu'a représentée la résurrection dans le premier cas, ou « l'illumination » que signifie la rencontre avec Jésus dans le second cas, se mettent en marche et progressent pour se rapprocher du Christ, celui-là même qui les a mis en mouvement. Dans les deux cas cependant, l'interprétation de chaque personnage comme figure du progressant se fonde sur des indices textuels, scandant les étapes mêmes de la narration.

#### **b) L'axe temporel, projection des qualités et des défauts**

Une autre manière d'utiliser l'axe chronologique des événements consiste pour l'exégète à opposer le passé et le présent, de façon à faire émerger les traits contradictoires d'un même caractère, et donc l'épaisseur psychologique d'un personnage.

##### **Pierre**

On ne s'étonnera pas de constater que la figure de Pierre, connue dans l'Évangile pour son caractère impétueux, apparaisse dans l'exégèse origénienne comme un personnage complexe, dont les revirements successifs, particulièrement lors de l'épisode du lavement des pieds, traduisent précisément cette complexité.

Le passage de la péricope qui concerne Pierre est le suivant :

Ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον· λέγει αὐτῷ· "Κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας;" ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· "Ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα". Λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· "Οὐ μὴ νίψης μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα". Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς αὐτῷ· "Ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ". Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· "Μὴ τοὺς πόδας μου μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας, καὶ τὴν κεφαλὴν". Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· "Ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστι καθαρὸς

ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες". ἦδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπεν· "Οὐχὶ πάντες καθαροὶ ἐστε".

« Il vient donc vers Simon Pierre, qui lui dit : "Seigneur, toi tu me laves les pieds ? " Jésus lui répondit et lui dit : "Ce que moi je fais, toi tu ne le sais pas pour l'instant, mais tu le comprendras ensuite". Pierre lui dit : "Non, jamais tu ne me laveras les pieds". Jésus lui répondit : "Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi". Simon Pierre lui dit : "Pas seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête". Jésus lui dit : "Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, si ce n'est les pieds, mais il est entièrement pur ; vous aussi vous êtes purs, mais pas tous". Il savait en effet (quel était) celui qui le livrait, c'est pourquoi il dit : "Vous n'êtes pas tous purs". » (Jn 13, 6-11, cité en *ComJn XXXII*, 56).

Le passage johannique n'est pas dépourvu d'humour, car Pierre, d'abord catégorique dans son refus de se laisser laver les pieds, tombe dans l'excès inverse en demandant que Jésus lui lave aussi les mains et la tête. L'Évangile se montre en effet très factuel, rapportant seulement les paroles de Pierre et de Jésus, sans exposer ce qui a pu mener le disciple à un tel retournement.

Dans son interprétation, Origène explique au contraire les dispositions psychologiques dans lesquelles se trouve Pierre :

Εἰ γὰρ συμφέρον μὲν ἦν πρὸς τὸ ἔχειν μέρος μετὰ τοῦ Ἰησοῦ τὸ νίψασθαι τοὺς πόδας ὑπ' αὐτοῦ, Πέτρος δὲ μὴ ἐπιστάμενος, ὅτι συμφέρον τοῦτο ἦν, πρότερον μὲν εἶπεν οἰονεὶ ἐπαπορῶν δυσωπητικῶς τὸ "Κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας ;" δεύτερον δὲ τὸ "Οὐ μὴ νίψης μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα", καὶ τὰ λεγόμενα κωλυτικὰ ἦν ἔργου τοῦ φέροντος αὐτόν ἐπὶ τὸ ἔχειν μετὰ τοῦ σωτῆρος τὸ μέρος, δῆλον ὅτι εἰ καὶ ὑγιεῖ προθέσει καὶ σεβασμίῳ πρὸς τὸν διδάσκαλον τοῦτο ἔλεγεν, ἐπιβλαβῶς ἑαυτῷ ἔλεγεν.

« En effet, s'il était utile d'avoir les pieds lavés par Jésus pour avoir part avec lui, Pierre ne sachant pas que c'était utile, dit d'abord, comme pris de doute et décontenancé : "Seigneur, toi tu me laves les



pieds ?" et ensuite : "Non, jamais tu ne me laveras les pieds", et ces paroles pouvaient empêcher l'œuvre qui l'amenait à avoir part avec le Sauveur ; il est évident que même s'il a dit cela avec une intention saine et pleine de vénération envers le maître, il l'a dit en se faisant tort à lui-même » (*ComJn XXXII, 57*).

Le récit évangélique, surprenant et humoristique, est réécrit par l'exégète de manière à faire ressortir les motivations psychologiques de Pierre : celui-ci est « comme pris de doute et décontenancé » (οἷον εἰ ἐπαποροῶν δυσωπητικῶς), mais ses intentions sont pures (ὕγιεῖ προθέσει καὶ σεβασμίῳ). D'où l'exégète tire-t-il ce contraste entre le doute de Pierre et la pureté de ses intentions ? Probablement du contraste qui existe entre les deux réponses contradictoires de Pierre — le refus suivi de la demande excessive. Celles-ci, qui se succèdent dans la narration, deviennent chez l'exégète des états psychologiques qui se superposent : trouble apparent, mais pureté de l'intention. La figure de Pierre prend ainsi une profondeur psychologique dans l'interprétation, qui émane d'éléments de la narration. Car ce sont deux événements successifs, les deux répliques contradictoires de Pierre, que transpose l'Alexandrin au plan psychologique, pour expliquer le contraste entre le sentiment exprimé et l'intention plus profonde.

Ce dédoublement et cette complexité de la figure de Pierre, issue du texte même, sont ensuite développés par l'exégète, qui cite plusieurs passages scripturaires pour montrer tantôt la grandeur du personnage, tantôt son péché. Ainsi, il fait d'abord référence à la trahison de Pierre, que celui-ci avait exclue alors que Jésus venait de la prédire :

Καὶ τοῦτο ἔτι τότε προπετέες ὄν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ αἴτιον οἶμαι γέγονεν τοῦ ὑπὲρ τὸ μέτρον τοῦ τῶν λοιπῶν σκανδαλισμοῦ ἡμαρτηκέναι αὐτόν, ἀρνησάμενον τὸν Ἰησοῦν τρίς πρὶν ἀλεκτοροφωνίας.

« Et cette précipitation qui restait alors dans son âme est la raison pour laquelle, je pense, il a péché sans commune mesure avec le scandale des autres, lorsqu'il a renié trois fois Jésus avant le chant du coq (cf. Jn 18, 25-27) » (*ComJn XXXII, 62*).

On observe que la culpabilité de Pierre est ici non seulement rappelée, mais encore soulignée et accentuée, car selon l'exégète elle « dépasse la mesure » (ὕπερ τὸ μέτρον) de celle des autres disciples, qui avaient renié Jésus la même nuit. Le « doute » (ἐπαπορῶν) mis en évidence à propos du lavement des pieds va ici jusqu'au « péché » (ἡμαρτηκέναι), et un péché qui « dépasse la mesure ». Mais tout de suite après, Origène souligne la grandeur d'âme de Pierre, dans un autre passage :

Διόπερ ἐπιστήσας τῇ τοιαύτῃ προτέρᾳ ἑαυτοῦ προπετεία ὠφελήθη καὶ τὰ μέγιστα, ὡς γένεσθαι στιβαρώτατος καὶ μακροθυμότατος· ὅπερ δηλοῦται Παύλου μὲν εἰπόντος αὐτῷ "ἔμπροσθεν πάντων· Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;" καὶ τὰ ἑξῆς· τοῦ δὲ μετὰ στίβους σιωπήσαντος καὶ τὸ κατὰ τὸν τόπον εὐλογον ἀνεξικακώτατα μὴ παραστήσαντος, περὶ οὗ ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας οἰκειότερόν τις διαλήψεται.

« C'est pourquoi, réfléchissant à une telle précipitation qui était la sienne auparavant, il en tira aussi les plus grands bénéfices, au point d'acquérir fermeté d'âme et longanimité les plus marquées ; cela est manifeste lorsque Paul lui dit "devant tous : Si toi qui es juif, tu te comportes en païen et ne vis pas comme un juif, comment obliges-tu les païens à judaïser ?" (Ga 2, 14) et la suite, et que Pierre garda le silence avec fermeté d'âme et ne montra pas son bon droit dans la circonstance, plein de résignation, ce qu'on expliquera en détail de façon plus appropriée à propos de l'Épître aux Galates » (*ComJn* XXXII, 63).

Apparaissent ici chez Pierre des traits de caractère tout à fait différents, si ce n'est contradictoires avec ce qui précède : à la « précipitation » font place « fermeté d'âme et longanimité », qualités particulièrement mises en valeur dans l'interprétation par des superlatifs (στιβαρώτατος καὶ μακροθυμότατος). Et ces qualités, selon l'exégète, sont des « bénéfices » inattendus que Pierre tira de la conscience de sa « précipitation » même (ἐπιστήσας τῇ τοιαύτῃ προτέρᾳ ἑαυτοῦ προπετεία ὠφελήθη καὶ τὰ μέγιστα), comme si le disciple avait brusquement abandonné un défaut pour conquérir la qualité

contraire. Mais ce revirement surprenant, mis en évidence par Origène, ne reflète-t-il pas celui du texte johannique commenté, dans lequel Pierre tour à tour et sans transition refuse de se faire laver les pieds, puis réclame un nettoyage des mains et de la tête ? Certes, l'Alexandrin présente coup sur coup, dans son commentaire, deux épisodes bien éloignés aussi bien dans le temps que dans les Ecritures elles-mêmes : le reniement de Pierre est rapporté par les Evangiles tandis que les réactions de Pierre face à Paul ont lieu des années plus tard, comme l'indiquent les Epîtres pauliniennes et les Actes des Apôtres. Mais ce rapprochement paradoxal de passages apparemment contradictoires sur la figure de Pierre ne fait que reproduire et prolonger le rapprochement paradoxal qu'opère le lemme johannique. Autrement dit, le lemme reproduit à petite échelle le doute puis la conversion dont la vie de Pierre témoigne, sur un laps de temps beaucoup plus long. Il existe une correspondance entre le texte de la phrase johannique et celui, beaucoup plus large, des Ecritures.

Le travail de l'exégète ne consiste donc pas ici à conférer à Pierre, de façon quelque peu arbitraire, un caractère particulièrement complexe, mais à interpréter sur un plan psychologique les réactions du personnage, et surtout à poser une équivalence entre la chronologie de la péricope commentée et celle de l'ensemble des Ecritures.

### **Judas Iscariote**

Plus inattendue peut-être, l'exégète souligne aussi l'ambivalence du caractère de Judas Iscariote, figure plus uniformément négative dans l'Evangile. Origène commente le lemme suivant, qui rapporte les paroles de Jésus sur le lavement des pieds, qu'il vient d'accomplir :

Οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω· ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· "Ὁ τρώγων τὸν ἄρτον, ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ".

« Je ne parle pas de vous tous ; moi je sais qui j'ai choisi ; mais afin que l'écriture s'accomplisse : "Celui qui mange mon pain a levé contre moi le talon" (Ps 40, 10) » (Jn 13, 18, cité en *ComJn XXXII*, 141).

On voit que dans le passage johannique, Jésus se sert du Psaume 40 pour désigner Judas, lequel exprime deux aspects bien différents du personnage : le traître

est aussi le « compagnon », celui qui partage le pain. Cependant, cette citation johannique présente des différences avec le texte de la Septante, qu'Origène ne manque pas de relever :

Παραπέφρασται δὲ τὸ ῥητὸν ἀπὸ τοῦ τεσσαρακοστοῦ Ψαλμοῦ οὕτως ἔχον· "Καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερινισμόν". (...) 159. Δηλοῦσθαι οὖν διὰ τούτων νομίζω ὅτι γνησίως ποτὲ ἐπεπιστεύκει· οὐ γὰρ ἂν μηδέποτε υἱὸν εἰρήνης γενόμενον αὐτὸν ἀποστέλλων μετὰ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ἔλεγεν καὶ αὐτῶ· τοῖς γὰρ δώδεκα ἀναγέγραπται εἰρηκέναι τὸ "Εἶπατε, εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. Καὶ ἐὰν ἐκεῖ ἦ υἱὸς εἰρήνης, ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτὸν ἀναπαύσεται· εἰ δὲ μή γε, ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει".

« Ce texte ainsi formulé est paraphrasé du Psaume 40 : "Car l'homme de ma paix, en qui j'ai mis mon espoir, celui qui mange mes pains, a dressé (son pied pour) me faire un croc-en-jambe" (Ps 40, 10) (...). 159. Il est donc manifeste à travers ces paroles, je pense, que (Judas) se trouve avoir eu un jour une foi authentique : en effet, s'il n'avait jamais été fils de paix, (Jésus) ne l'aurait pas envoyé avec les autres apôtres et ne lui aurait pas dit à lui aussi — car il est écrit que c'est aux Douze qu'il dit — : "Dites : Paix à cette maison. Et s'il s'y trouve un fils de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon, votre paix reviendra sur vous" (Lc 10, 5-6) » (*ComJn XXXII, 157-159*).

L'exégète réécrit ici la citation donnée par le Nouveau Testament au moyen du texte original : celui de la Septante. Or cette réécriture lui permet de commenter le passage johannique, car le Psaume, tel qu'il est formulé dans la Septante, est plus précis sur la figure du traître que la citation qu'en fait l'Évangile, laquelle est plus proche de l'hébreu : ce n'est pas seulement celui qui « mange mon pain » qui a trahi, mais « l'homme de ma paix » (ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου), « en qui j'ai mis mon espoir » (ἐφ' ὃν ἤλπισα). Le texte de la Septante insiste donc davantage sur les qualités antérieures du traître. C'est en s'appuyant sur ces qualités, et en particulier sur celle de « fils de paix », que l'exégète cite une autre phrase évangélique où Judas est envoyé au

même titre que les autres apôtres répandre sa « paix » (cf. Lc 10, 5-6). On voit donc que c'est la citation de la LXX, et non celle qui figure dans l'Évangile, qui sert de support à l'interprétation. La suite du commentaire insiste sur les qualités de Judas : il s'était montré « digne de confiance » (ἄξιος οὖν τοῦ πιστευθῆναι, § 161) pour qu'on lui confie la bourse, et l'exégète écrit même :

Καὶ τηλικούτος ἦν ἄνθρωπος εἰρήνης Χριστοῦ, ὡς ἐλπίδας ἀγαθὰς ποτε τὸν Ἰησοῦν ἐπ' αὐτῷ, ὡς καλῷ ἀποστόλῳ, ἐσχηκέναι· ἄκουε γὰρ τοῦ "Ἐφ' ὃν ἤλπισα". 163 Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ λόγων ἀπορρήτων τροφιμωμάτων κεκοινωνήκεν τοῖς ἀποστόλοις, ἀπὸ Ἰησοῦ λαβῶν, περὶ ὧν εἶπεν· "Ὁ ἐσθίων ἄρτους μου".

« Et il fut à tel point homme de la paix du Christ que Jésus plaça en lui de beaux espoirs, comme en un bon apôtre ; écoute en effet la parole : "En qui j'ai mis mon espoir". 163. Pour ma part, je pense qu'il partagea aussi avec les apôtres des paroles ineffables, très nourrissantes, reçues de Jésus, à propos desquelles (Jésus) dit : "Celui qui mange mes pains" » (*ComJn XXXII, 162-163*).

On voit que l'exégète réécrit le lemme tout en amplifiant les qualités attribuées à Judas, comme l'indiquent l'intensif τηλικούτος, les adjectifs ἀγαθὰς et καλῷ, mais aussi l'équivalence posée entre le pain partagé et les « paroles ineffables » de Jésus, l'enseignement secret réservé à ses plus proches amis. Autant dire que Judas représentait le disciple parfait aux yeux d'Origène. Pourtant, aussitôt après, l'exégète met en valeur le deuxième aspect du verset psalmique, la trahison :

Καὶ εἰ χρὴ τὴν "Ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ" καὶ "Ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερονισμόν αὐτοῦ" σαφηνίσαι λέξιν, φήσομεν ὅτι τοῦτο ποιεῖ ὁ λαξ ἐντείνων τινί· τοιοῦτος δὲ καὶ Ἰούδας ἦν, "τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατῶν".

« Et s'il faut éclairer (le sens) des expressions "il a levé le talon contre moi" (Jn 13, 18) et "il a dressé (son pied pour) me faire un croc-en-jambe (Ps 40, 10)", nous dirons que c'est l'action de celui qui étend le pied sur quelqu'un : tel était aussi Judas, "piétinant le Fils de Dieu" (cf. He 10, 29) » (*ComJn XXXII, 165*).

Après la « sanctification » de Judas, dans ce qui précède, le commentaire ici, au contraire, insiste sur l'action indigne du traître. Il n'a pas seulement « tendu le talon » contre Jésus, mais, selon le mot de l'Épître aux Hébreux, « piétiné » le Fils de Dieu. Or le contexte de l'Épître citée est particulièrement violent dans sa condamnation des apostats : celui qui, instruit de la vérité, s'en détourne, est promis aux pires châtiments dans ce texte. Ce sont donc implicitement ces châtiments que l'exégète promet à Judas. Plus bas encore, Judas est comparé à Adam, car la chute de l'un est assimilée à celle de l'autre (*ComJn XXXII, 232-233*). On voit donc qu'Origène ne ménage pas le traître, tout en ayant paru, dans un premier temps, mettre en valeur ses qualités de bon apôtre. En apparence, sont accentuées aussi bien ses qualités antérieures que la gravité de son acte et la condamnation du traître. Pourtant, Origène ne s'attarde guère sur la trahison, cherchant plutôt à montrer que cette situation du personnage n'est pas définitive ; Judas n'incarne pas plus le traître absolu qu'il ne représentait le disciple idéal aux yeux de l'exégète, car celui-ci met en évidence les remords qu'il éprouva à la fin de sa vie en relativisant chacun des aspects de son caractère :

Καὶ γέγονεν αὐτῷ οὔτε καθαρὰ ἀπὸ ἀμαρτίας μετάνοια, οὔτε ἄκρατος πρὸς τι χρηστότερον ἢ πονηρία.

« Et son repentir ne fut pas pur de (tout) péché, ni sa méchanceté sans mélange avec quelque bien » (*ComJn XXXII, 242*).

Néanmoins, l'impression générale est qu'Origène accentue davantage les qualités du disciple que les défauts du traître, comme l'indique ensuite ce rappel étonnant des qualités d'un Judas qui aurait eu « l'âme égale » à celle du Christ :

Ἀλλὰ καὶ τὸ "Εἰ ἐχθρὸς ὠνείδισέν με, ὑπήνεγκα ἄν" ἐπ' αὐτὸν ἀναφερόμενον δηλοῖ ὅτι οὐκ ἀρχῆθεν ἐχθρὸς ἦν. 249. Ἀλλὰ καὶ τὸ "Εἰ ὁ μισῶν με ἐμεγαλορημόνησεν, ἐκρύβην ἄν ἀπ' αὐτοῦ" παρίστησιν ὅτι καὶ ἡγάπα ποτὲ τὸν Ἰησοῦν, φθάσας ἐπὶ τὸ καὶ ἰσόψυχος αὐτῷ τυγχάνειν, ἐπεὶ γέγραπται· "Σὺ δὲ ἄνθρωπε ἰσόψυχε, καὶ ἡγεμῶν μου, καὶ γνωστὴ μου".

« En outre, la phrase "Si un ennemi m'avait insulté, je l'aurais enduré" (Ps 54, 13), rapportée à (Judas) montre qu'il n'était pas ennemi dès le

début. 249. En outre, le verset "Si celui qui me hait avait tenu de grands discours contre moi, je me serais caché loin de lui" (Ps 54, 13) prouve qu'il aima aussi un jour Jésus, étant parvenu jusqu'à avoir une âme égale à la sienne, puisqu'il est écrit : "Toi, homme à l'âme égale à la mienne, mon guide, mon intime" (Ps 54, 14) » (*ComJn* XXXII, 248-249).

Ces citations du Psaume 54 forment un contraste saisissant avec la description de celui qui « piétina » le Christ. On y observe le portrait de Judas en « progressant », comme l'indique ici encore le participe φθάσας (« parvenu ») jusqu'à entrer dans le cercle des amis du Christ. Mais il est remarquable que l'exégète s'appuie encore sur le lemme, indirectement, pour attribuer ces paroles à la relation entre Jésus et Judas. En effet, c'est en vertu de la citation du Psaume 40 dans le lemme, évoquant selon Jésus lui-même la trahison de Judas, que l'exégète cite le Psaume 54, comme en prolongement de cette première évocation. Un prolongement qui n'est pas neutre : il insiste encore sur les qualités de Judas, véritable ami du Christ jusqu'à être devenu son « égal ». Il apparaît donc que l'interprétation d'Origène réécrit les éléments du lemme, et reprend notamment la citation du Psaume 40 de deux manières : d'une part en se fondant sur sa version dans la Septante, et d'autre part en lui adjoignant une citation d'un autre Psaume, le Psaume 54. Dans les deux cas, l'effet recherché est manifeste, car il s'agit de mettre en valeur, paradoxalement, les qualités de Judas comme disciple et ami de Jésus, qualités qu'il ne perd pas définitivement avec sa trahison.

Cette relative bienveillance d'Origène vis-à-vis de Judas<sup>295</sup> n'est pas sans rappeler celle de certains groupes gnostiques de son époque, qui firent même du traître le destinataire privilégié des paroles de Jésus pendant sa vie<sup>296</sup>. Peut-on parler d'influence de la pensée gnostique sur cette conception d'Origène ? Il nous faut probablement répondre par la négative, et pour plusieurs raisons. Tout d'abord, dans l'exégèse d'Origène, Judas a vraiment trahi : il n'est pas l'instrument conscient de la Rédemption

---

<sup>295</sup> Rappelons que le quatrième Evangile se montre au contraire « sans pitié » pour Judas, selon le mot de H.-J. Klauck (*Judas, un disciple de Jésus — Exégèse et répercussions historiques —*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2006, p. 100).

<sup>296</sup> Voir notamment à ce propos : *L'Evangile de Judas, du Codex Tchacos* éd. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, trad. D. Bismuth, Paris 2006.

universelle que le Christ lui aurait demandé d'être, comme le suggère l'Évangile de Judas. Si notre exégète insiste, comme on l'a vu, sur les qualités du disciple Judas, il ne minimise pas pour autant son acte de trahison. Ensuite, s'il insiste sur les qualités de l'homme, cela joue un rôle important précisément dans la polémique anti-gnostique, pour lutter contre la doctrine gnostique de la fixité des natures : pour Origène, Judas n'est jamais le traître absolu et les remords exprimés à la fin de sa vie ne sont pas exempts de tout péché. Contrairement à Héracléon (dont nous ne possédons malheureusement pas le commentaire sur la trahison de Judas), notre exégète soutient toujours que l'homme n'appartient pas dès l'origine au groupe des hyliques, des psychiques ou des spirituels, mais est appelé à « progresser » (d'où l'importance du verbe  $\phi\theta\acute{\alpha}\nu\omega$  dans son exégèse) d'un état à un autre pour se rapprocher de Dieu. Enfin, cette idée du progrès est si prégnante chez lui que le salut est toujours possible, pour tout homme, et même pour Satan, comme il le supposa dans le *Peri Archôn*, position pour laquelle il fut ensuite anathématisé<sup>297</sup>. Il nous paraît donc que la bienveillance d'Origène à l'égard de Judas n'est sans doute pas « gnostique » ; ou alors, il faudrait supposer que l'Alexandrin retourne contre les gnostiques leur argument d'un Judas mésestimé. Mais comme on vient de le voir, sa perspective est bien différente. En tout état de cause, elle s'appuie sur le texte même du lemme, qui par la citation du Psaume 40 évoque le statut de « com-pagnon » de Jésus que fut Judas, lui qui partagea son pain.

Quoi qu'il en soit de cette (relative) bienveillance, et du chemin tortueux que fut celui de Judas, on observe que la manière de traiter cette figure rejoint dans l'exégèse d'Origène la façon d'analyser celle de Pierre : les événements tels qu'ils se succèdent dans l'Évangile donnent une profondeur psychologique au personnage, lui conférant qualités et défauts qui s'ajoutent les uns aux autres plutôt qu'ils ne s'annulent au fil du

---

<sup>297</sup> Un édit de Justinien, daté de 543, présente 24 passages du *PArch* considérés comme contraires à l'orthodoxie, suivis de dix anathématismes condamnant les idées origéniennes qui y sont exprimées. Le neuvième anathématisme est ainsi libellé : « Si quelqu'un dit ou pense que le châtement des démons et des impies est temporaire, et qu'il prendra fin après un certain temps, ou bien qu'il y aura restauration des démons et des impies, qu'il soit anathème » (*Acta Conciliorum Œcumenicorum* III p. 189-214).



récit. Et le lemme reproduit à son échelle, selon l'exégète, les contrastes dont témoigne l'ensemble de la vie du personnage.

### **Les prêtres et les Pharisiens**

Notre dernier exemple concerne un personnage collectif : il s'agit des ambassadeurs envoyés par les juifs auprès de Jean Baptiste pour lui demander qui il est. Jean fait l'objet de questions successives ainsi présentées dans l'Évangile johannique :

« Τότε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ λευῖτας, ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· Σὺ τίς εἶ; 20 Καὶ ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός. 21 Καὶ ἠρώτησαν αὐτόν, Τί οὖν ; σὺ Ἡλίας εἶ; καὶ λέγει· Οὐκ εἰμί. Ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη· Οὐ. 22 Εἶπον οὖν αὐτῶ· Τίς εἶ; ἵνα ἀπόκρισιν δώμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; 23 Ἐφη, Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. 24 Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων. 25 Καὶ ἠρώτησαν αὐτόν καὶ εἶπαν αὐτῶ· Τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστός οὐδὲ Ἡλίας οὐδὲ ὁ προφήτης;

Alors les juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites, afin de l'interroger : Toi, qui es-tu ? 20 Et il avoua et ne nia pas, et il avoua : Moi, je ne suis pas le Christ. 21 Et ils l'interrogèrent : Alors, quoi ? Es-tu Elie ? Et il dit : Je ne le suis pas. Es-tu le prophète ? Et il répondit : Non. 22 Ils lui dirent donc : Qui es-tu, afin que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont envoyés : Que dis-tu de toi ? 23 Il dit : Moi je suis la voix de ce lui qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe. 24 Il y avait aussi des envoyés des Pharisiens. 25 Et ils l'interrogèrent et lui dirent : Pourquoi donc baptises-tu si toi tu n'es pas le Christ, ni Elie, ni le prophète ? » (Jn 1, 19-25, passage divisé en six lemmes dans le *ComJn* VI, 54-119).

Le texte présente les questions posées au Baptiste par une délégation envoyée de Jérusalem, composée de prêtres et de lévites, et aussi apparemment d'émissaires des

Pharisiens<sup>298</sup>. On observe que les questions se suivent de manière continue, tenant compte des précédentes : ainsi, la dernière interrogation, émise par les envoyés des Pharisiens, récapitule celles qui précèdent en demandant à Jean de révéler son identité propre, lui qui vient de nier être le Christ, Elie ou le prophète.

Pourtant, dans son commentaire, Origène va séparer nettement les deux ambassades, leur attribuant des motivations opposées, comme si les « prêtres et lévites » (Jn 1, 21) constituaient une première délégation absolument différente des « envoyés des Pharisiens » (Jn 1, 24) qui posent ensuite leurs questions. Car chaque délégation va représenter un type moral : ceux qui s'informent en se montrant ouverts à la réalité divine d'un côté, et ceux au contraire qui interrogent pour accuser et refuser la révélation. Voici en effet comment commence son exégèse de ce passage :

"Τότε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ λευῖτας, ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· Σὺ τίς εἶ; καὶ ὠμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὠμολόγησεν ὅτι Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός". Καὶ τίνας ἐχρηῖν πρεσβύτας πεπέμφθαι πρὸς τὸν Ἰωάννην ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ πόθεν ἢ τοὺς διαφέρειν νενομισμένους κατ' ἐκλογὴν θεοῦ ἀπὸ τοῦ ἐξελεγμένου παρὰ πᾶσαν τὴν λεγομένην γῆν ἀγαθὴν τόπου Ἱεροσολύμων, ἔνθα ὁ ναὸς ἦν τοῦ θεοῦ; Ἰωάννου μὲν οὖν μετὰ τοσαύτης πυνθάνονται τιμῆς· περὶ Χριστοῦ δὲ οὐδὲν τοιοῦτον ἀναγγέλλεται γεγονέναι ὑπὸ Ἰουδαίων·

« "Alors les juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites, afin de l'interroger : Toi, qui es-tu ? Et il avoua et ne nia pas, et il avoua : Moi, je ne suis pas le Christ" (Jn 1, 21). Et quels ambassadeurs devaient être envoyés auprès de Jean par les juifs, et d'où (fallait-il les envoyer), si ce n'est ceux que l'on pensait supérieurs par le choix de Dieu, (envoyés) depuis le lieu choisi sur toute la terre appelée bonne, Jérusalem, là où se trouvait le Temple de Dieu ? Ils interrogent donc Jean avec tant de considération, alors que pour le Christ, il n'est pas écrit que les juifs aient rien fait de tel » (*ComJn VI, 54*).

---

<sup>298</sup> C'est l'interprétation généralement retenue par les exégètes modernes pour le verset 1,24 (Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων). Voir à ce propos la note de C. Blanc (SC 157 n. 1, p. 222-223).

On voit que le passage à la voix passive (ἀπέστειλαν est réécrit en πεπέμφθαι) renverse le point de vue : l'exégète ne va pas s'intéresser prioritairement aux questions posées, qui représentent l'essentiel du texte dans l'Évangile, mais à ceux-là mêmes qui les posent. Or il se trouve que ces « prêtres et lévites » sont qualifiés très positivement par l'exégète : hommes supérieurs et choisis entre tous par Dieu lui-même (κατ' ἐκλογὴν θεοῦ), envoyés de Jérusalem, choisie elle aussi entre toutes (ἐξελεγμένου) pour abriter le Temple de Dieu. Remarque plus surprenante, et plus élogieuse encore car c'est de la personnalité même des questionneurs dont on parle, l'exégète considère que la question des juifs est pleine d'estime (τιμῆς) à l'égard du Baptiste, opposant même cette attitude à celle que les juifs réservèrent à Jésus. Les envoyés, simples émissaires porteurs de questions essentielles dans le verset, deviennent donc l'objet même de l'intérêt de l'exégète, qui en fait un éloge inattendu à partir de leur statut social et de leur attitude supposée à l'égard du Baptiste.

Qu'on compare ces dires avec le commentaire qui concerne les Pharisiens :

"Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν φαρισαίων. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ· Τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἡλίας οὐδὲ ὁ προφήτης;" 119 Οἱ μὲν ἀπὸ Ἱεροσολύμων πέμψαντες τοὺς ἐρωτήσαντας τὸν Ἰωάννην ἱερεῖς καὶ λευῖτας μαθόντες ὅστις τε οὐκ ἦν ὁ Ἰωάννης καὶ ὅς ἦν, σεμνοπρεπέστατα ἡσυχάζουσιν, οἷονεὶ συγκατατιθέμενοι διὰ τῆς σιωπῆς καὶ ἐμφαίνοντες τὸ παραδέχεσθαι τὰ εἰρημένα, ὅτι ἀρμόζει τῆ τοῦ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ φωνῇ εἰς τὸ εὐθύνειν τὴν ὁδὸν κυρίου τὸ βαπτίζειν. 120 Οἱ δὲ φαρισαῖοι, ἅτε κατὰ τὸ ὄνομα ὄντες διηρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις, τὸ μὴ ὁμονοεῖν παριστᾶσιν τοῖς ἐν τῇ μητροπόλει Ἰουδαίῳ καὶ τοῖς λειτουργοῖς τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας, ἱερεῦσι καὶ λευῖταις, διὰ τοῦ ἀποστεῖλαι οἷονεὶ ἐπιπληκτικῶς καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς κωλυτικῶς τοῦ βαπτίζειν τοὺς ἐρωτήσαντας· "Τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἡλίας οὐδὲ ὁ προφήτης;"

« Il y avait aussi des envoyés des Pharisiens. Et ils l'interrogèrent et lui dirent : Pourquoi donc baptises-tu si toi tu n'es pas le Christ, ni Elie, ni le prophète ?" (Jn 1, 24-25). 119 Ceux qui avaient envoyé de

Jérusalem les prêtres et les lévites pour interroger Jean, ayant appris qui était Jean et qui il n'était pas, se taisent avec beaucoup de dignité, comme s'ils donnaient leur assentiment par leur silence et accueillent ce qui avait été dit, parce qu'il sied de baptiser à la voix de celui qui crie dans le désert pour redresser le chemin du Seigneur. 120. En revanche, les Pharisiens, puisqu'ils sont par leur nom des séparés et des séditeux, montrent leur désaccord avec les juifs de la métropole et les ministres du culte divin, prêtres et lévites, en envoyant comme pour le blâmer et autant qu'il dépend d'eux, pour l'empêcher de baptiser, ceux qui vont lui demander : "Pourquoi donc baptises-tu si toi tu n'es pas le Christ, ni Elie, ni le prophète?" » (ComJn VI, 119-120).

Selon l'exégète, les Pharisiens ont donc des motivations directement contraires à celles des prêtres et des lévites lorsqu'ils interrogent Jean Baptiste. Alors que la première délégation reçoit à nouveau des éloges pour son silence (ήσυχάζουσιν, σιωπῆς), sa très grande dignité (σεμνοπρεπέστατα) et son accueil sans réserve (συγκατατιθέμενοι, παραδέχεσθαι) des paroles du Baptiste, les Pharisiens font figure de trouble-fête et d'agités qui ne visent qu'à blâmer (ἐπιπληκτικῶς) Jean Baptiste et surtout à l'empêcher de baptiser (κωλυτικῶς τοῦ βαπτίζειν). De fait, Origène va consacrer une grande partie du commentaire de lemme (notamment aux paragraphes 139-152) à une critique de l'hypocrisie des Pharisiens venus ensuite se faire baptiser, et insultés à ce titre par le Baptiste dans l'Évangile.

On peut être étonné d'une telle « polarisation » qui oppose à ce point les deux ambassades — lesquelles à la lecture semblent bien n'en faire qu'une, comme on l'a dit plus haut. Elle rappelle le contraste accentué par l'exégète, dans la figure de Judas, entre le traître et le bon apôtre qu'il fut. Dans les deux cas, c'est un élément du texte qui justifie le dédoublement opéré par l'exégète : la qualification de Judas comme étant à la fois celui qui « partage le pain de Jésus » et l'homme qui « leva le talon » contre lui, l'existence de deux types d'émissaires dans le cas des questions à Jean Baptiste. Dans les deux cas également, ce sont deux moments successifs dans la narration (les œuvres

de l'apôtre puis la trahison ; les deux séries de questions) qui cristallisent qualités ou défauts des personnages.

En outre, il semble que l'exégète cherche par là à proposer au lecteur des types moraux. Ainsi, Pierre doit être imité dans la maîtrise de soi qu'il a acquise peu à peu ; Judas aussi en tant que « progressant » et comme apôtre, peut-être aussi pour le repentir, même imparfait, qu'il manifesta à la fin de sa vie ; dans le cas des ambassades auprès de Jean Baptiste, l'exégète rappelle qu'il y a deux manières de s'informer sur la réalité divine : une façon « digne » et pleine d'estime, qui permet d'« accueillir » la parole (παρὰδέχεσθαι) et de se rapprocher de la divinité, mais aussi une façon malsaine, hypocrite et stérile qui éloigne du baptême. A cet égard, nos exemples montrent que l'exégèse morale constitue moins l'un des « trois sens de l'Écriture », bien distinct des deux autres et présenté séparément d'eux (il est au demeurant assez rarement exposé comme tel dans notre commentaire), qu'elle ne découle de l'analyse du caractère des personnages scripturaux.

Mais surtout, on constate que le creusement, l'approfondissement psychologique qui caractérisent les personnages étudiés découlent du souhait de donner du sens à la succession chronologique des événements de la narration. Le portrait que dresse l'Alexandrin des personnages johanniques émane du texte dans la mesure où il consiste surtout en une mise en relation des divers éléments de la narration.

## **2. Le défaut de cohérence interne, indice de complexité morale**

Cependant, l'étoffement des personnages prend d'autres voies dans l'exégèse origénienne. Si la succession chronologique, telle qu'elle apparaît dans le texte scripturaire, peut être l'occasion de distinguer des moments de la vie du personnage révélateurs de tel ou tel trait de caractère, le repérage de ruptures dans la cohérence même du texte peut jouer un rôle semblable. De même que la mise en relation d'événements survenus à des époques variées permet de dessiner le portrait complexe d'un personnage, la recherche de cohérence et l'explicitation d'un passage difficile peuvent avoir un effet similaire. Autrement dit, le texte apparaît ici encore comme double, non par la présence de deux événements successifs qui s'opposent, mais par

l'existence d'un lieu dont la contradiction interne demande éclaircissement. On distinguera le cas du malentendu johannique, dans lequel la contradiction ou l'incohérence se manifeste entre les paroles de Jésus et celles du personnage, et le cas plus large où c'est la logique même du discours johannique qui paraît mise à mal et doit être explicitée.

#### a) Le cas des malentendus johanniques

On sait que de nombreux dialogues de l'Évangile de Jean sont marqués par des incompréhensions entre Jésus et ses interlocuteurs, appelés « malentendus johanniques » : alors que le premier tente de les faire accéder à une vérité supérieure, souvent au moyen d'une image, les seconds en restent au sens premier de ce qui est dit, au sens propre, sans comprendre le sens métaphorique<sup>299</sup>. C'est le cas de Nicodème qui se demande si « naître une deuxième fois » signifie qu'il lui faut sortir à nouveau du ventre de sa mère (Jn 3, 4) ; c'est le cas de la Samaritaine qui réclame « l'eau vive » promise pour « ne plus avoir à revenir puiser » (Jn 4, 15), etc.

Les exégètes anciens nient généralement l'existence de ces malentendus<sup>300</sup>, s'évertuant à leur trouver un sens malgré tout, et Origène ne fait pas exception à la règle. Dans le *ComJn*, il refuse ainsi explicitement qu'il s'agisse de malentendus, comme on peut le constater en lisant le passage suivant :

« Il n'était en effet pas vraisemblable (οὐ πιθανόν)... que la Samaritaine lui ait demandé une eau corporelle pour ne plus avoir soif et ne plus passer à la source sensible de Jacob pour puiser (cf. Jn 4, 15). 387 En outre, lorsque le Seigneur dit "Le pain que moi, je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde" (Jn 6, 51), quand "les juifs se disputaient entre eux, disant : Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger ?" (Jn 6, 52), nous avons montré que ceux qui entendaient cette parole n'étaient pas insensés (οὐκ ἀνόητοι) au

---

<sup>299</sup> Nous donnons ici la définition la plus communément admise du « malentendu johannique ». Sur la question de leurs rapports avec l'ironie et le symbolisme présents dans le quatrième Évangile, voir R. A. Culpepper, *Anatomy of the fourth Gospel : a Study in literary Design*, Philadelphia, 1983, p. 152-202.

<sup>300</sup> C'est déjà le cas d'Héracléon, comme le remarque J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg (Suisse), 1985, p. 108.

point de supposer que celui qui la prononçait invitait ses auditeurs à s'approcher pour manger sa chair » (*ComJn* XX, 386-387).

On constate que les « malentendus » correspondent à des lieux du texte où se manifeste une incohérence qui doit être justifiée par l'exégète, et en tout état de cause, la parole qui est dite par le personnage incrédule exprime en fait une vérité au-delà des mots employés. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'étudier dans quelle mesure cette dualité exprimée par le « malentendu » (entre un sens littéral absurde, donc écarté, et un sens acceptable plus profond auquel il est associé) traduit la profondeur morale du personnage.

#### **La Samaritaine demande l'eau vive (*ComJn* XIII, 40-43)<sup>301</sup>**

Le premier exemple, déjà évoqué ci-dessus, concerne la Samaritaine. Paradoxalement, au moment où elle demande « l'eau vive pour ne plus avoir à venir puiser », Origène ne considère pas qu'elle a mal compris la proposition de Jésus, mais au contraire que, par cette phrase, elle vient d'obtenir « l'eau vive » :

"Λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή· Κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ, μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν". Ἦδη δεύτερον "κύριον" ἀναγορεύει τὸν σωτῆρα ἡ Σαμαρεῖτις· πρότερον μὲν ὅτε φησί· "Κύριε, οὔτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ" (...). 41 Καὶ εἶπερ ἀληθὲς τὸ "Σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν", δηλὸν ὅτι εἰποῦσα· "Δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ" ἔλαβεν τὸ ζῶν ὕδωρ, ἵνα μηκέτι ἀπορῆ διψῶσα μηδὲ διέρχεται ἐπὶ τὴν πηγὴν τοῦ Ἰακώβ διὰ τὸ ἀντλεῖν, ἀλλὰ χωρὶς τοῦ ὕδατος τοῦ Ἰακώβ θεωρησαί τὴν ἀλήθειαν ἀγγελικῶς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον δυναθῆ.

« "La femme lui dit : Seigneur, donne-moi cette eau, pour que je n'aie plus soif, et que je ne passe plus ici pour puiser" (Jn 4, 15). C'est déjà la seconde fois que la Samaritaine proclame le Sauveur "Seigneur" ; la première fois, c'est lorsqu'elle lui dit : "Seigneur, tu n'as rien pour puiser et le puits est profond" (Jn 4, 11) (...) 41 Et si ces paroles sont

---

<sup>301</sup> A propos de ce passage du *ComJn*, voir J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène...*, p. 127 et H. Crouzel, « L'Évangile de Jean et la patristique : l'exégèse origénienne de Jn 4, 13-15 », *Origène et postérité de l'Évangile de Jean*, éd. A. Marchadour, Paris, 1990, p. 163-171.

vraies : "Toi, tu lui aurais demandé et il l'aurait donné de l'eau vive" (Jn 4, 10), il est évident qu'en disant "Donne-moi cette eau", elle a pris possession de l'eau vive, pour ne plus souffrir de la soif, ne plus passer à la source de Jacob pour puiser, et pour pouvoir, sans l'eau de Jacob, contempler la vérité à la manière des anges, d'une façon plus qu'humaine » (*ComJn* XIII, 40-41).

Dans son commentaire, l'exégète prépare la survalorisation de la Samaritaine en soulignant sa soumission vis-à-vis de Jésus qu'elle appelle « Seigneur »<sup>302</sup>. Mais ce qui est surtout étonnant, c'est que par sa demande, qui témoigne pourtant d'un malentendu puisqu'elle pense que l'eau de Jésus la dispensera de venir puiser, elle obtient immédiatement, selon Origène, non seulement l'eau vive, mais encore par elle, le pouvoir de contemplation réservé aux anges (ἀγγελικῶς) et aux êtres « surhumains » (ὑπὲρ ἀνθρώπων). L'exégète va donc bien plus loin que le texte : il n'anticipe pas seulement sur la compréhension de la Samaritaine ; il en fait, au-delà de la figure de la convertie proposée par l'Évangile, l'égale des anges, une contemplatrice de la vérité divine. En outre, cette « surestimation » de la Samaritaine ne concerne pas seulement sa conversion, mais son passé, pourtant peu reluisant dans l'Évangile qui lui attribue plusieurs maris :

Οὐ δυνατὸν μέντοι γε τὸ ἕτερον παρὰ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ Ἰακώβ ὕδωρ χωρῆσαι τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου διδόμενον μὴ ἐπιμελέστατα ἀσχοληθέντα ἐκ τοῦ διψᾶν περὶ τὸ διέρχεσθαι καὶ ἀντλεῖν ἐντεῦθεν· ὥστε κατὰ τοῦτο πολλὰ ἐνδεῖν τοῖς πολλοῖς μὴ ἐπιπλεῖον ἐγγεγυμνασμένοις τῷ ἀντλεῖν ἀπὸ τῆς τοῦ Ἰακώβ πηγῆς.

« Cependant, il n'est pas possible de recevoir l'eau qui diffère de la source de Jacob, celle qui est donnée par le Logos, si, poussé par la soif, on ne s'est pas occupé avec le plus grand soin à passer là et à puiser ; par conséquent, d'après cette idée, bien des choses manquent

---

<sup>302</sup> A ce propos, C. Blanc fait remarquer qu'Origène s'inspire peut-être de 1P 3, 6, qui affirme que le titre de κύριε donné par Sarah à Abraham en Gn 18, 12 traduit son obéissance (cf. SC 222 n. 3 p. 52-53).



à la plupart, qui ne s'est pas exercée davantage à puiser à la source de Jacob » (*ComJn* XIII, 42).

L'exégète revient ici sur le passé de la Samaritaine, et l'on découvre que ce n'est pas seulement par sa demande qu'elle a obtenu l'eau vive, mais aussi par son comportement précédent : la soif exprimée par Jésus au début de la péricope devient celle de la Samaritaine (ἐκ τοῦ διψᾶν), qui, en véritable ascète, s'est « occupée avec très grand soin » (ἐπιμελέστατα ἀσχοληθέντα) à « s'exercer » (ἐγγεγυμνασμένοις) à puiser, ce qui lui a permis d'accéder à une eau supérieure que ne peuvent obtenir ceux qui n'imitent pas son zèle. C'est donc apparemment en toute connaissance de cause que la Samaritaine demande l'eau de Jésus pour remplacer celle du puits. Aux yeux du lecteur, il n'y a plus de femme banale qui vient puiser l'eau concrète, et que Jésus convertit en lui donnant l'eau spirituelle, mais un être déjà en progrès, déjà assoiffé avant l'arrivée de Jésus et qui, en recherchant l'une a pu accéder à l'autre : la soif l'a poussée à puiser l'eau du puits, et c'est cet exercice qui permet de se rendre digne d'une eau supérieure, spirituelle.

Il nous semble donc que la confusion entre l'eau concrète et l'eau spirituelle, manifestée par le malentendu, doit être comprise, selon l'exégète, comme la représentation d'un progrès intérieur, qui mène de l'eau de Jacob à celle de Jésus. Le dédoublement des deux eaux, qui entrent en contradiction dans le malentendu exprimé par la Samaritaine, se trouve ainsi projeté sur l'axe temporel, dessinant une échelle de progrès. L'eau de Jésus n'est qu'un prolongement de celle du puits, qui a une valeur par elle-même. Le progrès personnel de la Samaritaine la mène d'une eau à l'autre, et sa parole, loin de traduire un malentendu, manifeste qu'elle a acquis, *grâce à l'eau du puits*, la capacité à recevoir l'eau nouvelle. Par conséquent, ce premier exemple de malentendu rationalisé par l'exégète nous ramène aux cas évoqués plus haut : le défaut de clarté du texte, c'est-à-dire ici le défaut de compréhension et la confusion qui se manifestent dans les paroles de la Samaritaine, s'éclaircit par la mise en relation du passé et du présent, de l'eau de Jacob et de celle de Jésus. Et la psychologie de la

Samaritaine acquiert sous la plume de l'exégète une profondeur<sup>303</sup> nouvelle à la faveur de cet éclaircissement : elle n'incarne plus le type moral de la pécheresse convertie par Jésus, auquel revient l'initiative du dialogue, mais ce sont sa propre recherche antérieure, sa soif spirituelle et son progrès personnel qui justifient sa conversion.

#### **Les disciples offrent de la nourriture à Jésus (ComJn XIII, 226)**

Autre malentendu qui manifeste selon Origène une compréhension fine de ce qui est dit : la réflexion des disciples à qui Jésus dit en refusant leur nourriture « Moi, j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas » (Εγὼ βρωσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε, Jn 4, 32) :

"Ἐλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους· Μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν;" Εἰ καὶ σαρκικῶς ὑπολαμβάνει ταῦτα λέγεσθαι ὁ Ἡρακλέων ὑπὸ τῶν μαθητῶν, ὡς ἔτι ταπεινότερον διανοουμένων καὶ τὴν Σαμαρεῖτιν μιμουμένων λέγουσαν· "Οὔτε ἄντλημα ἔχεις, καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ", ἄξιον ἡμᾶς ἰδεῖν, μήποτε βλέποντές τι θειότερον οἱ μαθηταὶ φασιν πρὸς ἀλλήλους· "Μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν ;" 227 Τάχα γὰρ ὑπενόουν ἀγγελικὴν τινα δύναμιν ἐνηνοχέειν αὐτῷ φαγεῖν· καὶ εἰκὸς ὅτι διὰ τοῦτο ἐδιδάσκοντο ὅτι μείζον ἐστὶν ὁ εἶχεν βρωμα φαγεῖν, ὅπερ ἦν "ποιῆσαι τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος" αὐτὸν "καὶ τελειῶσαι τὸ ἔργον αὐτοῦ".

« "Les disciples se disaient donc entre eux : Quelqu'un ne lui a-t-il pas apporté à manger ?" (Jn 4, 33). Même si Héracléon pense que cela est dit par les disciples en un sens charnel, comme s'ils avaient encore des réflexions trop basses et imitaient la Samaritaine lorsqu'elle dit : "Tu n'as rien pour puiser et le puits est profond" (Jn 4, 11), il vaut la peine pour nous de voir si ce n'est pas en considérant quelque chose de plus divin que les disciples se disent entre eux : "Quelqu'un ne lui a-t-il pas apporté à manger ?". 227 En effet, ils supposaient peut-être qu'une puissance angélique lui avait apporté à manger ; et c'est vraisemblablement pour cette raison qu'ils étaient instruits de la

---

<sup>303</sup> C'est déjà le cas dans l'exégèse d'Héracléon, comme le remarque J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène...*, p. 40.

supériorité de la nourriture qu'il avait à manger, qui était de "faire la volonté de celui qui [l]'avait envoyé et d'accomplir son œuvre" (Jn 4, 34) » (Com]n XIII, 226-227).

Le sens obvie du passage est ici encore malmené, car il s'agit bien en réalité d'un malentendu persistant entre Jésus et les disciples, lequel n'est dissipé qu'à la fin du dialogue : les disciples pressent Jésus de manger (Jn 4, 31) ; celui-ci leur répond qu'ils ne connaissent pas la nourriture qui lui est destinée (Jn 4, 32) ; d'où l'interrogation des disciples, imaginant que « quelqu'un d'autre » lui a apporté à manger (Jn 4, 33) et l'éclaircissement final apporté par Jésus, expliquant ce qu'est cette nourriture : faire la volonté du Père (Jn 4, 34). Le texte johannique comporte donc une sorte d'incohérence à laquelle Origène a été sensible : à l'injonction de manger formulée par les disciples répond un enseignement de Jésus qui donne une valeur spirituelle et métaphorique à la nourriture, valeur que ne perçoivent pas les disciples, jusqu'à ce que ce caractère abstrait soit explicité : la nourriture de Jésus, c'est l'accomplissement d'une action. Au lieu de considérer qu'il s'agit d'un dialogue de sourds, dans lequel chacun des interlocuteurs suit son idée sans « entendre » celle de l'autre, Origène unifie le texte pour en faire un seul dialogue logique, marqué par « l'acoluthie » des répliques : il fait comme si les disciples avaient compris la remarque de Jésus, se plaçaient non sur un plan « charnel » (σαρκικῶς) mais « plus divin » (θειότερον), et qu'ils anticipaient même sur l'éclaircissement final, prêts à comprendre la nature de cette nourriture spirituelle.

Ce faisant, l'exégète dote les disciples d'une réflexion qui intervient en arrière-plan et qui justifie leurs paroles : ils « supposaient » (ὑπενόουν) l'existence d'un ange qui aurait apporté une nourriture céleste à Jésus. Là encore leur psychologie s'approfondit dans l'exégèse par l'existence de ces arrière-pensées . Il n'y a pas de malentendu, seulement des sous-entendus, des *suppositions* qui se révèlent fondées et permettent aux disciples d'accéder à une vérité supérieure ; l'interrogation des disciples, comme la demande de la Samaritaine, témoigne d'un progrès intérieur qui leur permet d'obtenir un don supérieur. L'incohérence du discours qui se manifeste dans le malentendu se résout donc par la richesse de la psychologie du personnage. La

difficulté du texte n'est que superficielle ; elle est l'indice de la profondeur morale de l'interlocuteur de Jésus. Et c'est pour justifier la logique propre du texte que l'exégète est amené à approfondir la psychologie des personnages.

### **b) L'inconséquence du texte**

Le malentendu johannique traduit, comme on l'a vu, une distorsion entre la signification des paroles de Jésus et la compréhension qu'en a le personnage. On a ainsi pu constater que l'exégète résout cette contradiction en attribuant au personnage une complexité morale qui permet à celui-ci, malgré les apparences, d'accéder au sens véritable des paroles de Jésus. Dans les cas qui nous occupent ici, ce n'est pas tant la compréhension du personnage qui est mise à mal que la logique même du discours johannique. Mais la méthode de résolution est similaire : c'est en attribuant une complexité morale aux personnages johanniques que l'exégète parvient à rétablir la logique, « l'acoluthie » du texte.

#### **Les juifs et leurs connaissances secrètes (ComJn XIX, 91)**

De fait, la complexité du caractère n'est pas réservée, dans l'exégèse origénienne, aux amis de Jésus, ou aux convertis du genre de la Samaritaine. Car ces personnages ne sont pas les seuls à éprouver de l'incompréhension devant les paroles de celui-ci, et le malentendu touche aussi, comme on peut s'y attendre, les juifs. Néanmoins, dans l'exemple que nous allons présenter, ce n'est pas tant la contradiction entre la signification des paroles et la compréhension des personnages qui intéresse l'exégète que le manque de logique interne de leurs paroles. Voici le lemme et le commentaire qu'il en propose :

Ἐλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· Μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτὸν ὅτι λέγει· Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν; Ἄξιον ζητῆσαι πόθεν κινήθεντες οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς τὸ Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν" φασὶ τὸ "Μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτὸν ὅτι λέγει· Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν;" Ἴνα δὲ καὶ δοθῇ ἀπλούστερον αὐτοὺς εἰρηκέναι τὸ "Μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτὸν;" πῶς οἱ δυνάμενοι ἀποκτεῖναι ἑαυτούς, κἂν μὴ ἀναιρῶσιν ἑαυτούς μηδὲ γίνωνται ὅπου ὁ ἀναιρῶν ἑαυτὸν γίνεται, οὐ δύνανται ἀπιέναι

ὅπου ὁ ἀναιρῶν ἑαυτὸν ἀπέρχεται; 92 Λεκτέον οὖν πρὸς τὰ ζητούμενα ταῦτα τοῖς ἐπιμελέστερον καὶ βαθύτερον ἀκούουσιν τῶν λεγομένων ὑπὸ Ἰουδαίων ἐν τοῖς εὐαγγελίοις σαφές ἐστὶν ὅτι πολλὰ κατὰ τινὰς παραδόσεις ἀπορρήτους καὶ ἀνακεχωρηκίας ἔλεγον, ὡς ἐγνωκότες ἕτερα παρὰ <τὰ> κοινὰ καὶ κατημαξευμένα.

« Les juifs disaient donc : Ne va-t-il pas se tuer, puisqu'il dit : Là où je pars, vous, vous ne pouvez pas aller ? » (Jn 8, 22). Il vaut la peine de chercher sous quelle impulsion les juifs, en réponse à la parole "Là où je pars, vous, vous ne pouvez pas aller", disent : "Ne va-t-il pas se tuer, puisqu'il dit : Là où je pars, vous, vous ne pouvez pas aller ?". Pour qu'on puisse admettre que c'est aussi au sens le plus simple qu'ils ont dit "Ne va-t-il pas se tuer ?", (il faut se demander) comment ceux qui peuvent se tuer, même s'ils ne se détruisent pas et ne sont pas là où est celui qui se détruit, ne peuvent-ils pas aller là où va celui qui se détruit ? 92 Sur cette question, il faut donc dire à ceux qui écoutent de façon plus attentive et plus approfondie ce qui est dit par les juifs dans les Evangiles : il est évident qu'ils disaient beaucoup de choses en suivant des traditions secrètes et réservées, comme s'ils avaient eu des connaissances autres que celles qui sont communes et rebattues » (ComJn XIX, 91-92).

Ici encore, il ne fait pas de doute pour le lecteur de l'Évangile que les juifs se fourvoient sur les intentions de Jésus, pensant à un suicide pur et simple, mais, comme le souligne Origène, le problème vient du fait qu'on ne comprend pas bien pourquoi il serait impossible d'aller où vont ceux qui se suicident. S'appuyant sur cette difficulté du texte, l'exégète va justifier ces paroles des juifs en leur donnant un sens acceptable. Leur déniait toute signification « trop simple » ou « trop banale » (ἀπλούστερον), il leur reconnaît un sens « plus profond » (βαθύτερον), suscité chez les juifs par une sorte de « mouvement intérieur » (κίνηθέντες). Ici encore, c'est une motivation invisible, un aspect caché du caractère des personnages qui est mis au jour et qui donne un sens au

prétendu malentendu. De même que l'absurdité est signe d'allégorie<sup>304</sup>, à un niveau inférieur, la difficulté du texte est le signe d'une « autre pensée » des personnages. Dans tout le commentaire de ce lemme, en effet, l'exégète ne cesse de refuser le sens « trop simple » (ἀπλούστερον) des paroles des juifs (§ 91, 98, 104, 108, 122, 124) ; il reproche ainsi à Héracléon de s'en être tenu à cette signification, ce qu'il juge parfaitement stupide (ἡλίθιον, § 126)<sup>305</sup>. Il n'est pas anodin que cette « profondeur » prêtée aux juifs soit celle de l'interprétation que lui-même revendique, comme si les juifs, contre toute attente, exprimaient sa propre compréhension du texte. C'est en effet ce qui ressort par la suite :

Καὶ εἰ μὴ δεισιδαιμονοῦντές γε περὶ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ βλέποντες τὰ πράγματα μὴ εὐρίσκομεν ἄλλοις ὀνόμασιν χρῆσθαι κατὰ τῶν πραγμάτων, τάχα, ἴν' οὕτως εἶπω, θεϊότερον Ἰησοῦς αὐτὸν ἀπέκτεινεν. (...) 104 Τάχα οὖν ἐν ταῖς περὶ Χριστοῦ παραδόσεσιν ἦν, ὥσπερ τὸ γεγεννηθῆσθαι αὐτὸν ἐν Βηθλεὲμ καὶ τὸ ἐκ φυλῆς Ἰούδα ἀναστήσεσθαι κατὰ τὰς ὑγιεῖς ἐκδοχὰς τῶν προφητικῶν λόγων, οὕτω καὶ περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὡς ἑαυτὸν ᾧ εἶπομεν τρόπῳ ἀπαλλάξοντος τοῦ βίου.

« Et si, sans éprouver de crainte superstitieuse dans l'emploi des termes, mais en considérant les réalités, nous ne trouvons pas d'autres termes à utiliser pour ces réalités, peut-être, si je puis dire, Jésus s'est-il tué de manière plus divine. (...) 104 Donc peut-être, dans les traditions concernant le Christ, de même qu'il y avait le fait qu'il serait né à Bethléem (cf. Mi 5, 1) et qu'il se lèverait de la tribu de Juda (cf. Gn 49, 10), selon les saines interprétations des paroles prophétiques, de même y avait-il aussi, au sujet de sa mort, l'idée qu'il quitterait la vie de lui-même, de la manière que nous avons dite » (*ComJn* XIX, 98 et 104).

<sup>304</sup> Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, 1987, p. 70-74 et p. 168-172 pour le cas d'Origène sur cette question.

<sup>305</sup> De même, plus haut, l'interprétation d'Héracléon était qualifiée de trop charnelle (σαρκικῶς), parce qu'il prenait le malentendu au pied de la lettre (*ComJn* XIII, 226).

Ainsi donc, tout en employant plusieurs précautions oratoires, l'exégète fait sienne l'interprétation des juifs, l'idée du suicide de Jésus, qu'il qualifie de « plus divin » (θειότερον). Et les traditions secrètes des juifs, qu'il suppose à l'origine de cette idée, sont mises sur le même plan que les Ecritures, qui avaient prédit la naissance à Bethléem, dans la tribu de Juda. Le « suicide » de Jésus semble donc de manière assez surprenante, aux yeux de l'exégète, une interprétation non seulement valable, mais pour ainsi dire issue des Ecritures juives. Là encore, pas de malentendu, mais des sous-entendus qui donnent toute leur valeur aux paroles prononcées. Le défaut de cohérence interne repose ici sur la distorsion, dans les paroles des juifs, entre l'hypothèse du suicide et l'impossibilité qu'il y aurait à suivre l'homme qui s'y livre ; Origène en fait l'indice d'une profondeur de pensée chez les juifs, qui mobilisent leurs traditions secrètes pour donner finalement une interprétation saine de la mort de Jésus<sup>306</sup>.

Il est à noter que les exégètes modernes ont une interprétation apparemment similaire à celle d'Origène : ils voient dans ces paroles des juifs l'expression de l'ironie johannique qui attribue aux juifs, comme ailleurs à Caïphe, la capacité de prophétiser à leur insu sur le destin de Jésus, dans la mesure où celui-ci, en quelque sorte, meurt volontairement. Cependant, la manière de procéder d'Origène nous paraît bien spécifique : la vérité des paroles juives ne jaillit pas de la comparaison avec d'autres textes semblables (l'exégète ne fait pas référence ici à Caïphe ou à un autre exemple comparable) ; elle est tirée de la nécessité de trouver un sens à l'incohérence du discours, puisqu'on ne voit pas pourquoi il serait impossible de rejoindre le lieu où irait Jésus s'il se suicidait. Les juifs n'apparaissent donc pas comme des prophètes malgré eux, mais comme les possesseurs d'un savoir qui leur permet malgré tout une compréhension saine des paroles de Jésus. On est donc aux antipodes du malentendu johannique tel que le comprennent les modernes, lequel est censé affecter les possesseurs d'un savoir religieux qui fait en réalité obstacle à la compréhension des

---

<sup>306</sup> Cf. *Traduction Cécuménique de la Bible*, 11<sup>e</sup> éd., 2007, n. g p. 2587.

paroles de Jésus<sup>307</sup>. Aux yeux de l'Alexandrin au contraire, ce sont ces connaissances qui leur permettent d'entrevoir une réalité supérieure. Et l'existence de ce savoir caché permet ici de mettre au jour la cohérence interne du texte, qui, elle aussi, n'apparaît pas au premier abord. Le commentaire origénien explique donc la complexité du discours johannique, dont le sens véritable se dissimule derrière un sens littéral peu clair, par la complexité morale des personnages qui prononcent ces paroles, dans la mesure où le malentendu apparent cache un savoir véritable.

**Les questions des Juifs à Jean Baptiste : arrières-pensées et suppositions (ComJn VI, 56)**

Il en va de même lors d'un dialogue entre Jean Baptiste et les juifs : l'incohérence des réponses par rapport aux questions posées amène l'exégète à rétablir la logique du texte en prêtant aux juifs arrières-pensées et suppositions. Nous revenons ici sur un passage évoqué plus haut, sous un autre angle, concernant la double délégation des prêtres et des Pharisiens :

Τότε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ λευῖτας, ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· Σὺ τίς εἶ; 20 Καὶ ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός. 21 Καὶ ἠρώτησαν αὐτόν, Τί οὖν; σὺ Ἡλίας εἶ; καὶ λέγει· Οὐκ εἰμί. Ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη· Οὐ. 22 Εἶπον οὖν αὐτῶ· Τίς εἶ; ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; 23 Ἐφη, Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.

« Alors les juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites, afin de l'interroger : Toi, qui es-tu ? 20 Et il avoua et ne nia pas, et il avoua : Moi, je ne suis pas le Christ. 21 Et ils l'interrogèrent : Alors, quoi ? Es-tu Elie ? Et il dit : Je ne le suis pas. Es-tu le prophète ? Et il répondit : Non. 22 Ils lui dirent donc : Qui es-tu, afin que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont envoyés : Que dis-tu de

---

<sup>307</sup> A. Dettwiler parle à propos du malentendu johannique d'une « sorte de déconstruction critique du désir de vouloir posséder le savoir religieux acquis », dans son article « Fragile compréhension : l'herméneutique de l'usage johannique du malentendu », *Revue de théologie et de philosophie*, 1999, vol. 131, p. 371-384.



toi ? 23 Il dit : Moi je suis la voix de celui qui crie dans le désert :  
Redressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe » (Jn  
1, 19-23, passage divisé en cinq lemmes dans le *ComJn* VI, 54-94).

Ce dialogue serré entre Jean Baptiste et les juifs manque un peu de logique, comme le remarque l'exégète. En effet, une incohérence apparaît au début de ce dialogue, car Jean ne répond pas directement à la question posée par ses interlocuteurs :

Ἴσως δ' ἂν οὐκ ἀλόγως τις ἐπιστήσειε τί δήποτε τῶν ἱερέων καὶ  
λευϊτῶν πυνθανομένων Ἰωάννου οὐχὶ εἰ αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός, ἀλλὰ  
"Σὺ τίς εἶ;" ἀποκρίνεται ὁ βαπτιστῆς οὐχ ὅπερ ἐχρῆν πρὸς τὸ "Σὺ  
τίς εἶ;" "Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ". ἀλλ' ὅπερ οἰκειῶς ἂν  
ἐλέγετο εἰ ἦσαν πυθόμενοι "Σὺ εἶ ὁ Χριστός;" ἤρροττε γὰρ πρὸς τὸ  
"Σὺ εἶ ὁ Χριστός;" τὸ "Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός". πρὸς δὲ τὸ "Σὺ τίς  
εἶ;" τὸ "Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ." 57 Λεκτέον δὲ πρὸς τοῦτο  
ὅτι, ὡς εἰκός, ἕώρα ἀπὸ τῆς πεύσεως τὸ εὐλαβὲς τῶν ἱερέων καὶ  
λευϊτῶν ἐμφαινόντων μὲν ὑπόνοιαν ὑπολήψεως, μήποτ' εἶη ὁ  
βαπτίζων Χριστός, γυμνότερον δὲ ὀνομάσαι τοῦτο ὑπὲρ τοῦ μὴ  
δοκεῖν εἶναι προπετεῖς φυλαττομένων. Ὅθεν εὐλόγως ὑπὲρ τοῦ  
πᾶσαν ὑπόνοιαν αὐτῶν πρῶτον περιαιρεθῆναι ψευδῆ τὴν περὶ  
ἑαυτοῦ, εἶθ' οὕτως παραστῆσαι τὸ ἀληθὲς τὸ οὐκ εἶναι Χριστὸς πρὸ  
πάντων ἀποφαίνεται.

« Peut-être ne serait-il pas absurde de chercher à savoir pourquoi  
donc, alors que les prêtres et les lévites ne demandent pas à Jean s'il  
est lui-même le Christ, mais "Toi, qui es-tu ?", le Baptiste ne répond  
pas ce qu'il aurait fallu à "Toi, qui es-tu ?", à savoir "Moi je suis la voix  
de celui qui crie dans le désert" (Jn 1, 23), mais ce qu'il aurait été  
opportun de dire s'ils avaient demandé "Es-tu le Christ ?". En effet, à  
la question "Es-tu le Christ ?", il aurait convenu de répondre : "Moi, je  
ne suis pas le Christ" (Jn 1, 20) ; en revanche, à la question "Qui es-  
tu ?" aurait convenu la réponse "Moi je suis la voix de celui qui crie  
dans le désert" (Jn 1, 23). 57 Sur cette question, il faut dire que (Jean)  
percevait vraisemblablement dans leur demande la circonspection des

prêtres et des lévites, qui manifestaient à mots couverts la conjecture selon laquelle celui qui baptise serait le Christ, mais se gardaient de l'exprimer clairement et ouvertement, de crainte de paraître téméraires. C'est pourquoi, afin de leur enlever d'abord toute fausse supposition à son sujet, et établir ensuite de cette manière la vérité, (Jean) a raison de faire savoir avant tout qu'il n'est pas le Christ » (ComJn VI, 56-57).

Il est intéressant de constater qu'ici encore, l'approfondissement de la psychologie des personnages est suscité par un défaut de cohérence du texte étudié. Si le Baptiste répond pour ainsi dire à côté de la question posée, « Qui es-tu ? », en niant être le Christ, c'est que, selon l'Alexandrin, il répond à des conjectures non exprimées par ses interlocuteurs. Tout se passe comme si le dialogue évoluait sur deux plans différents en même temps : Jean répond aux questions posées par les juifs tout en rectifiant leurs croyances sous-jacentes non formulées. Le défaut de logique dans l'enchaînement des questions-réponses s'explique ainsi par l'existence d'une logique secondaire qui est celle de la pensée des interlocuteurs de Jean. Ces arrière-pensées sont toujours nommées par l'exégète au moyen de termes comprenant le préfixe *ὑπο-* : on trouve ainsi les termes *ὑπόνοια* (§ 57 et 82), *ὑπολήψις* (§ 57, associé de manière frappante à *ὑπόνοιαν*), *ὑπονοέω* (§ 58 et 93). Ce préfixe commun souligne le caractère implicite des conjectures non formulées, mais les fait également apparaître comme un ensemble cohérent ayant sa logique propre.

L'existence de ces suppositions et de ces arrière-pensées enrichit singulièrement le portrait moral de Jean, fin psychologue capable de deviner ses interlocuteurs, et surtout celui de ces derniers : aux personnages non décrits et réduits à leurs questions, tels qu'on les trouve dans l'Évangile, se substituent des êtres animés de scrupules (*τὸ εὐλαβές*, § 57), soucieux de ce qu'on peut penser d'eux (*ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν εἶναι προπετεῖς*, § 57), mais surtout dotés d'un savoir qui justifie leurs questions. En effet, ils ont « déduit des Écritures » l'arrivée prochaine du Sauveur (*ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν καταγαγόντων αὐτοῦ τὸν χρόνον*, § 61), grâce à leur savoir ésotérique (*τῆς ἐν ἀπορρήτοις διδασκαλίας*, § 73 et 76). Pour comprendre le texte, qui présente ici une

difficulté dans la logique discursive, il fallait donc rechercher « l'intention des questionneurs » (τὸ βούλημα<sup>308</sup> τῶν πυθομένων, § 77). Il n'est guère original, chez Origène, de trouver la recherche d'une cohérence métaphorique derrière l'incohérence littérale du texte, incohérence qui peut même se manifester au plan syntaxique<sup>309</sup>. Ce qui nous paraît intéressant ici, c'est que l'exégète ne résout pas l'incohérence du texte par une interprétation allégorique ou morale qui délaisserait le sens littéral, mais qu'il approfondit ce sens littéral lui-même en s'appuyant sur les éléments historiques en sa possession, concernant les connaissances secrètes des juifs et justifiant leurs suppositions. Le discours littéral incohérent ne trouve pas son sens au moyen d'un discours spirituel, mais se double d'un discours secondaire lui aussi d'ordre littéral, et qui passe par un creusement du portrait moral des interlocuteurs : c'est donc bien l'analyse morale du personnage, τὸ πρόσωπον, qui constitue le contenu de l'exégèse.

Pour conclure, on peut souligner la grande attention portée par l'exégète au portrait moral des personnages johanniques. Il confère en effet à ces derniers une complexité psychologique qu'ils n'ont pas dans l'Évangile. Plus que de portraits moraux, on pourrait même parler de portraits en devenir. Soucieux de présenter à la fois les qualités et les défauts des personnages (comme dans le cas de Judas), l'exégète n'hésite pas à prendre leur point de vue et à les offrir en modèles au lecteur : modèles de progrès humain, paradigmes de l'homme en devenir. Ce faisant, c'est bien le « sens moral » du texte qu'il dégage.

D'autre part, on a pu constater que la complexité morale conférée aux personnages johanniques par l'exégète s'appuie toujours sur le texte, et plus particulièrement sur les oppositions, les ruptures ou les incohérences que présente celui-ci. Que des contrastes se manifestent à plusieurs chapitres d'écart, comme dans le cas de Pierre ou de Judas qui évoluent au cours de la narration évangélique, ou bien

---

<sup>308</sup> Origène emploie le même terme pour désigner l'intention de ceux qui demandent « Va-t-il se tuer ? » à propos de Jésus en *ComJn* XIX, 121. Là encore, il affirme avoir recherché cette intention pour pouvoir comprendre le texte.

<sup>309</sup> Voir par exemple la leçon de méthode donnée à ce propos par l'exégète dans le *Fragment sur Osée* 12, 5 rapporté par la *Philocalie* (chap. 8).

que la rupture soit décelable au sein d'un passage donné, comme lors des malentendus apparents entre Jésus et ses interlocuteurs, c'est toujours un dédoublement du sens qui est la source, pour l'exégète, d'un approfondissement moral des personnages. Ainsi, même dans les cas où l'Alexandrin ne semble pas respecter le sens obvie, il n'en demeure pas moins que son exégèse s'appuie sur la lettre du texte. Car point n'est besoin, on l'a vu, d'interprétation symbolique ou allégorique pour expliquer ces écarts présents dans le texte : l'analyse minutieuse et littérale du texte permet à elle seule la résolution des oppositions ou des incohérences.

## **B) L'emploi de la coordination dans l'élaboration exégétique**

Nous avons considéré jusqu'à présent la manière dont le texte est amplifié par l'exégète sur un plan thématique, lorsque l'exégète rapproche des passages scripturaires différents afin d'enrichir le portrait des personnages. On a ainsi souligné combien importait alors le dédoublement du texte et du sens pour mener à bien l'interprétation. C'est encore ce qui nous intéresse ici, mais sur un plan stylistique, à travers l'emploi de termes coordonnés par *καί* dans l'exégèse, et particulièrement de couples de mots.

On sait qu'à l'époque d'Origène, et plus généralement à l'époque tardive, l'emploi de la particule *καί* se répand dans la langue grecque. Selon A. N. Jannaris<sup>310</sup>, cet emploi connaît deux évolutions significatives. D'une part, la particule tend à remplacer les autres conjonctions et à coordonner des éléments qu'on aurait subordonnés quelques décennies plus tôt. Ainsi, l'utilisation des autres conjonctions décline, et l'emploi du participe perd du terrain au profit de verbes conjugués et simplement coordonnés par *καί*. D'autre part, un emploi classique de cette particule se répand singulièrement : il s'agit de ce qu'on appellera l'emploi appositionnel, le terme coordonné apportant une précision ou une correction au premier terme. En ce sens, on peut alors traduire *καί* par « plus exactement », « ou plutôt »<sup>311</sup> ; il peut être

---

<sup>310</sup> *An Historical Greek Grammar*, Hildesheim-Zürich-New York, 1987, p. 402-404.

<sup>311</sup> J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1960 (3<sup>e</sup> éd.), § 725.

l'équivalent de « *alias* », « *etiam* », ou bien « *also* » en anglais<sup>312</sup>. J. D. Denniston décrit la variété des utilisations de cet emploi appositionnel et distingue les cas où il met en évidence une précision (au sens de « et en particulier »), une gradation (« et surtout »), une alternative (« ou plutôt »), ou une opposition (« et pourtant »)<sup>313</sup>.

L'œuvre d'Origène n'échappe pas à cette inflation de la particule *καί* dans la langue. Il semble que P. Nautin l'ait remarqué dans le cas des *Homélie sur Jérémie*, car il note la grande variété de nuances que peut receler un *καί*, dont le rôle logique devait apparaître, selon lui, dans l'intonation du prédicateur<sup>314</sup>. Dans les commentaires écrits et non destinés à la prédication, tel le *ComJn*, cette particule n'en est pas moins présente, avec de nombreuses significations possibles. Cependant, il nous intéresse moins de démêler les nuances de sens qu'elle peut avoir dans le commentaire origénien que de comprendre la fonction qu'occupe son emploi dans l'élaboration exégétique. En effet, nous faisons l'hypothèse que cette habitude linguistique de l'époque tardive, qui consiste à multiplier l'emploi de *καί*, est aussi dans le cas d'Origène un indice, sinon un outil de la progression de l'exégèse.

Dans cette perspective, nous étudierons tour à tour les deux emplois définis ci-dessus. Nous nous intéresserons d'abord à l'utilisation extensive de *καί*, qui remplace les autres modes de coordination ou de subordination. En repérant cet emploi dans la réécriture de passages scripturaux que mène l'exégète, nous essaierons de comprendre comment cette reconstruction particulière du texte des Écritures permet l'émergence de l'interprétation. Ensuite, nous considérerons ce que nous appelons « l'emploi appositionnel » en cherchant comment le deuxième terme coordonné par *καί*, dont le sens paraît analogue à celui du premier terme, permet pourtant à l'exégète de préciser sa pensée, et même, là encore, d'introduire son interprétation. A propos de ce second emploi, nous distinguerons le cas où il permet à l'exégète de préciser ou de spécifier les termes étudiés dans une perspective d'approfondissement, du cas où le

---

<sup>312</sup> A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, p. 403.

<sup>313</sup> *The Greek Particles*, Oxford, 1934 (2d ed.), p. 291-292.

<sup>314</sup> *Homélie sur Jérémie*, t. I, trad. P. Husson et P. Nautin, 1976, SC 232, p. 190.

terme coordonné permet au contraire d'aller plus loin en faisant franchir une nouvelle étape à l'interprétation.

### 1. L'emploi extensif de la coordination

Premier emploi : en réécrivant certains passages scripturaires, Origène coordonne au moyen de la particule *καί* les différents membres de phrase de sorte qu'il supprime d'autres conjonctions ou fait passer certains participes à un mode personnel, lesquels se retrouvent ainsi sur le même plan syntaxique que le verbe principal. Cette déconstruction du texte vise à le reconstruire, pensons-nous, afin de mettre en évidence l'interprétation.

L'existence de ce type de réécriture est paradoxale. On attend à l'inverse que l'exégète réécrive certaines phrases des Ecritures en mettant au jour les relations logiques qui permettent de les comprendre. Commenter revient alors à préciser ces relations, en introduisant éventuellement d'autres conjonctions. On s'attend d'autant plus à ce genre de réécriture que le style des Evangiles est lui-même « trop simple », rugueux ou incohérent, comme l'a souvent relevé l'érudit alexandrin<sup>315</sup>, de sorte que l'Evangile tend lui-même à coordonner les membres de phrase par *καί* au lieu d'utiliser participes et verbes subordonnés. On constate de fait que l'exégèse origénienne consiste parfois à expliciter certaines relations logiques dans le texte évangélique pour construire l'interprétation, comme à propos du verset johannique que voici :

Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς· Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε (...).

« Il leur dit encore : Moi, je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché (...) » (Jn 8, 21).

L'exégète réécrit ce verset de la façon suivante, en changeant la personne verbale :

---

<sup>315</sup> Il se sert des incohérences de l'Evangile pour montrer que l'obscurité est signe d'allégorie (*ComJn* XXXII, 11, 52...), ou bien s'efforce de rendre intelligible ce qui ne l'est pas, reconnaissant que l'évangéliste « ignore l'art du langage » (cf. 2Co 11, 6) et a pu mal s'exprimer (*ComJn* XIII, 364-367). Comme d'autres, Origène a pris la défense de ce style trop simple : cf. *ComJn* IV, I-II (= *Philoc* 4) ; *CCels* VI, 1-2.

Ἐὰν ἀπελθόντος γε αὐτοῦ ζητῶμεν αὐτόν, οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν,  
ἀλλ' ἐν τῇ ἀμαρτία ἡμῶν ἀποθανούμεθα.

« Si nous le cherchons, une fois qu'il est parti, nous ne le trouverons  
pas, mais nous mourrons dans notre péché » (*ComJn XIX, 74*).

On observe ici que l'exégète supprime toutes les coordinations par *καί*, propose un participe à la place d'un verbe conjugué (*ἀπελθόντος*) et introduit de nouvelles conjonctions (*ἐάν*, *ἀλλά*). Ces changements opérés par l'exégète ont pour effet de mettre en lumière les relations logiques dans le verset johannique afin d'en expliciter le sens.

Autre exemple : au tome X, il réécrit l'épisode des marchands du Temple (Jn 2, 14-15) en conservant la plupart des coordinations de l'Évangile qui relie les différents membres de phrase. Néanmoins, il remplace *καὶ εὗρεν τοὺς πωλοῦντας...* (« et il trouva les marchands... ») par *ἐπὶν εὗρη τοὺς πωλοῦντας...* (« lorsqu'il trouve les marchands... »), afin d'actualiser et d'allégoriser le geste de Jésus, qui chasse toujours aujourd'hui, selon lui, les marchands présents dans l'âme, comme il l'indique plus loin : *ἀνατρέπει τε τὰς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν φιλαργύρων τραπέζας* (« Il renverse dans les âmes les tables des avarés », *ComJn X, 137*).

Il est donc vrai que le travail d'interprétation consiste parfois à réécrire le texte des Écritures en supprimant la particule *καί* pour la remplacer par d'autres conjonctions plus précises. Cependant, ce n'est pas ce genre de réécriture qui nous intéresse ici, mais la reformulation inverse, celle qui tend à mettre sur le même plan différents éléments du verset scripturaire : moyen plus inattendu, employé par l'exégète, pour mener le lecteur jusqu'à l'interprétation.

#### **a) De l'accumulation poétique à l'énumération argumentative**

Dans le premier passage que nous présentons, Origène reprend et réorganise un verset des Psaumes que voici :

Τὰ λόγια κυρίου λόγια ἀγνά, ἀργύριον πεπτρωμένον δοκίμιον τῇ  
γῆ κεκαθαρισμένον ἑπταπλασίως.

« Les paroles du Seigneur sont des paroles saintes, de l'argent épuré au feu, éprouvé dans le creuset de terre, purifié sept fois » (Ps 11, 7).

Dans ce verset, les termes qui permettent de faire la louange de la parole divine sont juxtaposés : πεπυρωμένον δοκίμιον τῇ γῆ κεκαθαρισμένον ἑπταπλασίως, ce qui gomme ainsi toute syntaxe, et ce d'autant plus que la fonction de τῇ γῆ reste flottante<sup>316</sup>, sans parler du substantif δοκίμιον qui paraît employé comme adjectif. L'effet produit est celui d'une accumulation poétique et suggestive, et non d'une énumération descriptive. En utilisant ce verset dans un passage où il oppose discours trompeurs et enseignements de la sagesse divine, l'exégète écrit en revanche :

Ψάμμος γὰρ ὀλίγη αἰ λοιπαὶ σοφίαι χρυσὸς εἶναι νομιζόμεναι ἐν ὄψει σοφίας, ἦν "ἔκτισεν ὁ θεὸς ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ", καὶ ἄργυρος ὁ τῶν πολλῶν λαμπρὸς καὶ πιθανὸς λόγος ὡς πηλὸς λογισθήσεται, τῶν ἀγνῶν λογίων κυρίου τῶν πεπυρωμένων καὶ κεκαθαρισμένων ἑπταπλασίως καὶ δοκίμων, ἅτε προεληλυθότων ἀπὸ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου.

« Les autres sagesse, qu'on prend pour de l'or, seront comptées comme un peu de sable en regard de la sagesse (cf. Sg 7, 9), que "Dieu a créée comme principe de ses voies en vue de ses œuvres" (Prov 8, 22), et (ce qu'on prend pour de) l'argent, la parole brillante et persuasive du grand nombre, sera comptée comme de la boue (cf. Sg 7, 9), (en regard) des paroles saintes du Seigneur, épurées au feu, purifiées sept fois et éprouvées (cf. Ps 11, 7), parce qu'elles viennent de la Parole qui était dans le principe auprès de Dieu (cf. Jn 1, 2) » (ComJn XIX, 56).

Le verset des Psaumes n'est ici que l'un des versets cités et réorganisés pour faire valoir la parole divine parmi les doctrines mensongères (dont l'identité reste ici indéfinie). L'exégète le cite en effectuant plusieurs changements : il supprime ἀργύριον et τῇ γῆ pour ne garder que l'accumulation des trois participes ou adjectifs, qu'il

---

<sup>316</sup> Nous prenons au P. Festugière (traduction inédite des Psaumes de la Septante), l'expression « éprouvé dans le creuset de terre » pour le complément τῇ γῆ. Mais la signification de ce datif reste douteuse, et l'hébreu n'aide pas : aucun consensus ne se dégage des différentes traductions pour le comprendre.



coordonne par καί (πεπυρωμένων καὶ κεκαθαρισμένων ἑπταπλασίως καὶ δοκίμων) ; au passage, il remplace le substantif δοκίμιον, dont le rôle syntaxique était peu clair, par l'adjectif correspondant, δόκιμος. Enfin, cet adjectif se trouve déplacé à la fin de l'énumération, ce qui en fait le point culminant d'une gradation : les paroles divines « épurées », et même « purifiées sept fois », sont par conséquent véritablement « éprouvées ». Celles-ci se distinguent par là des « autres sagesse » en se montrant supérieures, car les deux adjectifs λαμπρὸς καὶ πιθάνος (« brillant et persuasif »), qui caractérisent le discours trompeur, se trouvent stylistiquement contrebalancés par les trois participes πεπυρωμένων καὶ κεκαθαρισμένων ἑπταπλασίως καὶ δοκίμων (« épurées au feu, purifiées sept fois et éprouvées ») qualifiant la parole divine.

L'introduction de καί entre les éléments de l'accumulation permet donc la création d'un parallélisme dans le discours exégétique, qui oppose paroles divines et paroles mensongères. La coordination est un moyen pour l'exégète de réagencer le propos pour en faire émerger l'interprétation, de sorte que le verset poétique devient description à valeur argumentative.

#### **b) De la narration à la leçon morale**

Un autre exemple de transformation du texte : la réécriture au moyen de la particule καί permet à la fois de servir l'argumentation propre à l'exégète et de mettre au jour le sens implicite du passage, sa fonction morale. Il s'agit d'une parabole de Luc, dont la leçon morale est mise en évidence par la réécriture origénienne.

Origène est en train de commenter le lemme johannique suivant :

Ἰησοῦς ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν.

« Jésus leva les yeux vers le haut et dit » (Jn 11, 41, cité en *ComJn* XXVIII, 23).

Il se demande alors ce que peut signifier cette attitude qui consiste à lever les yeux, ce qui l'amène à citer un premier verset de Luc, où il est dit que « Jésus leva les yeux sur ses disciples » avant de prononcer les béatitudes (Lc 6, 20 cité en *ComJn* XXVIII, 23), puis à évoquer une autre péricope lucanienne, celle qui oppose le pharisien priant debout et fier de lui, tandis que le publicain, présent au Temple en même temps

que lui, refuse au contraire de lever les yeux et les garde baissés en signe de contrition<sup>317</sup> :

Ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστῶς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στήθος αὐτοῦ λέγων, Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.

« Le publicain de son côté, se tenant à distance, ne voulait pas même élever les yeux vers le ciel, mais il se frappait la poitrine en disant : Ô Dieu, prends pitié du pécheur que je suis » (Lc 18, 13).

La parabole de Luc obéit à une logique narrative : mention du lieu où se trouve le personnage (μακρόθεν ἑστῶς), de ce qu'il pensait (οὐκ ἤθελεν...), de ce qu'il faisait (ἔτυπτεν τὸ στήθος), et enfin de ce qu'il dit, une parole de repentir (λέγων...). La logique du récit conduit donc l'évangéliste à se concentrer peu à peu sur l'acte de contrition opéré par le personnage. On observe que dans ce verset, les verbes décrivant l'attitude du publicain sont pour deux d'entre eux conjugués et reliés par ἀλλά (οὐκ ἤθελεν ... ἀλλ' ἔτυπτεν), les deux autres étant des participes (ἑστῶς, λέγων) dépendant de ces verbes conjugués.

L'exégète, rapprochant l'attitude de Jésus, qui « lève les yeux » et celle du publicain qui les garde baissés, réécrit le verset de Luc en coordonnant les verbes :

Εἰ δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποίσει τὸν μηδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι θελήσαντα τελώνην καὶ τύψαντα ἑαυτοῦ τὸ στήθος καὶ εἰπόντα· "Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ", λεκτέον πρὸς αὐτὸν ὅτι ὥσπερ οὐ πᾶσιν οὐδὲ ἀεὶ παραληπτέον "τὴν κατὰ θεὸν λύπην μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργαζομένην", (...) οὕτως μήποτε οὐ παντὶ καθήκει μηδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι θέλειν, ὡς οὐδὲ ἐστάναι μακρόθεν.

---

<sup>317</sup> On remarque au passage la « conscience de livre » qui anime ici l'exégète : l'association d'idées ne naît pas seulement du rapprochement des contraires (lever les yeux ou les garder baissés), dont on pourrait trouver de nombreux exemples dans l'ensemble des Ecritures, mais aussi, et peut-être surtout, d'un lien scripturaire qui permet de passer d'un verset de l'Evangile de Luc (Lc 6, 20) à un autre verset du même Evangile (Lc 18, 13).

« Si quelqu'un objecte à cela le "publicain" qui "ne voulait pas même élever les yeux, se frappait la poitrine et disait : Mon Dieu, aie pitié du pécheur que je suis !" (Lc 18, 13), il faut lui dire que, de même que ce n'est ni par tous ni toujours que doit être assumée "la tristesse selon Dieu qui produit une conversion salutaire qu'on ne regrette pas" (2Co 7, 10), (...) de même ne convient-il jamais à tous de "ne pas même vouloir élever les yeux", ni non plus de "se tenir à distance". » (ComJn XXVIII, 26).

En réécrivant la péricope, l'exégète reprend trois des verbes lucaniens sous forme de participes reliés par *καί* et supprime la conjonction *ἀλλά* (*θελήσαντα ... καὶ τύψαντα ... καὶ εἰπόντα*). De même, en réintroduisant plus bas un élément de ce verset qu'il avait d'abord laissé de côté (*ἑστάναι μακρόθεν*, « se tenir à distance »), il le relie au verbe *θέλειν* par *οὐδέ*, mettant cette fois sur le même plan *τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι θέλειν* et *ἑστάναι μακρόθεν*, c'est-à-dire le fait de « ne pas vouloir élever les yeux » et celui de « se tenir à distance ». Le verset évangélique se trouve transformé par ces réécritures qui coordonnent les différents éléments. En effet, alors que tout le récit de Luc converge seulement sur la parole repentante du publicain, que chaque auditeur de la parabole est invité, implicitement, à faire sienne, l'exégète démembré le verset et gomme cette progression, ce qui donne un nouveau relief à la leçon morale : les différentes actions du publicain sont mises sur le même plan, comme autant d'indices de la repentance, de la « conversion salutaire » évoquée par la citation de la deuxième Epître aux Corinthiens.

On peut se demander pourtant si cette citation de Luc qui met les verbes sur le même plan ne relèverait pas du simple hasard, d'une approximation de l'exégète. Il faut répondre par la négative, car on trouve plus bas une réécriture semblable qui répète la leçon morale :

Καὶ εἰ νομίζομεν τῷ ὁπωσποτοῦν βιοῦντι καθήκειν ὁμοίως τῷ τελώνη μηδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι θέλειν, ὥρα λέγειν ὁμοίως τῷ μὴ ἐπάραι θέλειν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἀπὸ μακρόθεν τοῦ ἱεροῦ ἑστάναι δεῖν.

« Et si nous pensons qu'à celui qui vit n'importe comment, il convient, pareillement au "publicain", de "ne pas même vouloir élever les yeux", il est temps de dire qu'il faut pareillement à lui "ne pas vouloir élever les yeux" et "se tenir à distance du sanctuaire" (Lc 18, 13) » (ComJn XXVIII, 26).

Cette réécriture met à nouveau sur le même plan deux actions du publicain, ne pas lever les yeux et se tenir à distance, au moyen de la coordination, renforcée cette fois par l'adverbe *ὁμοίως* : *ὁμοίως τῷ μὴ ἐπαῖραι θέλειν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἀπὸ μακρόθεν τοῦ ἱεροῦ ἐστάναι*. Il semble que pour l'exégète, la parole de repentance n'est que l'un des éléments qui permettent de prendre le publicain pour modèle : la description à valeur narrative de l'Évangile de Luc devient dans l'exégèse une énumération des qualités du converti.

Cependant, l'exégète inscrit cette leçon morale dans un cadre plus large, distinguant ceux qui, comme le dit le lemme johannique à propos de Jésus, lèvent à juste titre les yeux vers le ciel, et ceux qui, tel le publicain pécheur, ont raison de ne pas les lever. Son argumentation repose donc sur le rapprochement de deux passages scripturaires (qui rapportent chacun seulement l'une des deux attitudes), le lemme johannique pour le fait de lever les yeux, la péricope lucanienne pour celui de les garder baissés. La citation d'un nouveau passage biblique lui permet de *réécrire de façon scripturaire* son interprétation : il s'agit de l'épisode de Suzanne et les vieillards, dans lequel ces derniers « détournèrent les yeux, de peur de regarder vers le ciel » (*ἐξέκλιναν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν*, Dan 13, 9 ο' et θ'), tandis qu'elle, de son côté, « regarda vers le ciel » (*ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανόν*, Dan 13, 35 θ'<sup>318</sup>) pour implorer Dieu. L'exégète réécrit alors l'épisode de Daniel au moyen de la parabole de Luc, en utilisant encore la particule *καί* :

Ἔπρεπεν τοίνυν τῇ μὲν ἐπὶ τῇ περὶ τῆς σωφροσύνης παρηγορία  
μελλούσῃ εὐχεσθαι "ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν" *καὶ* "αἴρειν τοὺς  
ὀφθαλμοὺς ἄνω". τοῖς δὲ πρεσβυτέροις — εἰ καθ' ὑπόθεσιν (...)

---

<sup>318</sup> Origène choisit ici le texte de Théodotion (θ'), car celui de la Septante (ο') n'indique pas que Suzanne « lève les yeux » : seul le texte utile pour son propos l'intéresse.

μετενόουν (...) —, καί "μὴ θέλειν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι" ἢ καί πόρρωθεν ὁμοίως τῷ τελῶνῃ "ἔστηκέναι καί τύπτειν ἑαυτῶν τὰ στήθη καί λέγειν". "Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ". Τοῦ δὲ "αἶροντος τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω" καὶ "ἐπαίροντος" αὐτοὺς καθηκόντως "εἰς οὐρανὸν" <ἄν> εἶη <sup>†319</sup> καθῆκον καὶ τὸ ἐπαίρειν ὀσίους χεῖρας...

« Il seyait donc à celle qui allait prier avec la liberté de parole que permettait sa sagesse, de "regarder vers le ciel" (Dan 13, 35) et de "lever les yeux vers le haut" (Jn 11, 41) ; en revanche, (il seyait) aux vieillards — si par hypothèse (...) ils s'étaient convertis (...) —, aussi bien de "ne pas vouloir élever les yeux" que, pareillement au publicain, de "se tenir plus loin, de se frapper la poitrine et de dire : Ô Dieu, prends pitié de moi pécheur" (Lc 18, 13). A celui qui "lève les yeux vers le haut" (Jn 11, 41) et les "élève vers le ciel" (Lc 18, 13) comme il convient, il aurait convenu aussi de lever des mains pures... » (ComJn XXVIII, 35-36).

La leçon morale mise en lumière plus haut à propos de Luc est ici appliquée aux vieillards du livre de Daniel : ils auraient dû agir comme le publicain ; en revanche, Suzanne était fondée à lever les yeux vers le ciel, comme Jésus dans le lemme johannique. On retrouve les différents verbes coordonnés de la parabole, concernant cette fois les vieillards : de façon étonnante, Luc et Jean complètent Daniel, de sorte que le Nouveau Testament réinterprète l'Ancien par le seul truchement de la réécriture. Une intertextualité est créée entre ces trois auteurs scripturaires.

Quant au fait de « lever les yeux », objet du lemme à commenter, l'expression est citée sous quatre formes scripturaires similaires, reliées deux à deux par καί, et apparemment redondantes : Suzanne peut « "regarder vers le ciel" (Dan 13, 15) et "lever les yeux vers le haut" (Jn 11, 41) » ; celui qui lui ressemble « "lève les yeux vers le haut" (Jn 11, 41) et les "élève vers le ciel" (Lc 18, 13) ». En réalité, ce sont cette fois Daniel et Luc qui commentent Jean en lui conférant leur contexte propre. Car dans le lemme

---

<sup>319</sup> Le *Monacensis* donne εἰσον εἶη ; P. Wendland, E. Preuschen et E. Corsini s'accordent à supprimer εἰσον et à ajouter <ἄν>.

johannique, Jésus lève les yeux vers son Père, bien évidemment sans la moindre attitude de repentir. L'interprétation sous-jacente, la leçon morale destinée au lecteur du *ComJn*, est donnée par Daniel et Luc, puisque chacun est invité à imiter le publicain qui se convertit ou bien les vieillards qui auraient dû le faire. Les citations de ces deux auteurs scripturaires semblent donc « traduire » le lemme johannique : tout en disant la même chose, elles portent cependant avec elles leur contexte propre, et donc l'interprétation qu'il faut saisir. Par conséquent, à travers cette dernière réécriture qui croise les trois auteurs scripturaires, Jean, Luc et Daniel, la Bible se commente elle-même : lorsque Suzanne « regarde vers le ciel » (Dan 13, 15), elle imite Jésus qui « lève les yeux vers le haut » (Jn 11, 41), comme il est dit au début du § 35 ; à la fin du même paragraphe, quiconque « lève les yeux » comme Jésus (Jn 11, 41) doit les « élever vers le ciel » (Lc 18, 13) dans un esprit de repentir, à l'image du publicain.

On voit donc que la coordination est un moyen de rendre apparente et d'amplifier aux yeux du lecteur l'interprétation que lit Origène dans les textes. Le détour de l'explication aboutit paradoxalement à un ensemble de citations scripturaires, coordonnées par *καί*, éventuellement redondantes, et qui n'en sont pas moins porteuses de l'interprétation. L'introduction de la coordination suscite dans le texte scripturaire de légers déplacements, peut mettre en valeur un terme qui restait dans l'ombre, et mettre aussi sur le même plan des éléments divers pour changer la perspective d'ensemble. Tout se passe comme si l'interprétation *était déjà présente dans la lettre du texte* ; la particule *καί* n'en est que le révélateur, le moyen employé par l'exégète pour la mettre en lumière. Plus précisément, l'emploi de cette particule permet de superposer les textes et de créer une intertextualité entre eux. La coordination par *καί* instaure une équivalence, une égalité, entre les différents textes de Daniel, Luc et Jean. On retrouve l'idée origénienne selon laquelle les Ecritures constituent un seul livre<sup>320</sup>. Ainsi peut-on dire que cette particule anodine constitue un moyen stylistique qui permet d'amplifier le texte pour interpréter l'Écriture par l'Écriture.

---

<sup>320</sup> Cf. *ComJn* V, VI = *Philoc* 3, 5.

### c) Emploi de la coordination avec d'autres procédés

L'utilisation de la coordination dans la réécriture de l'Écriture permet d'entrer dans le champ de l'argumentation et de l'interprétation. Mais ce n'est pas le seul moyen littéraire de l'amplification. Voyons comment il peut être associé à d'autres outils pour faire émerger l'interprétation.

Soit donc le lemme johannique suivant, que va étudier l'exégète (nous soulignons ce qui va être réécrit) :

Καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδῶ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, εἰδὼς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει, ἐγείρεται (...).

« Et au cours du dîner, alors que le diable avait déjà jeté dans le cœur de Judas, fils de Simon, l'Isariote, le dessein de le livrer, sachant que le Père lui a tout remis entre les mains, qu'il est venu de Dieu et qu'il s'en va vers Dieu, (Jésus) se lève ... » (Jn 13, 2-5, cité en *ComJn* XXXII, 5).

#### **La coordination associée à une reformulation passive**

Au moment d'étudier le membre de phrase qui nous intéresse, l'exégète le réécrit par deux fois de la façon suivante :

Οὐκοῦν τὰ μὴ πρότερον ὄντα ἐν ταῖς χερσὶν τοῦ Ἰησοῦ δίδοται ὑπὸ τοῦ πατρὸς εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ οὐ τινὰ μὲν τινὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα· ὅπερ πνεύματι καὶ ὁ Δαβὶδ βλέπων φησὶ τὸ "Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου". 27 Καὶ γὰρ οἱ ἐχθροὶ τοῦ Ἰησοῦ μέρος τι τῶν πάντων ἦσαν οὐς ἤδει, ὅσον ἐπὶ τῇ προγνώσει, δεδόσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.

« Par conséquent, ce qui n'était pas auparavant dans les mains de Jésus est remis par le Père entre ses mains, et non certaines choses et pas d'autres, mais tout ; c'est ce que voit David lui-même en esprit lorsqu'il dit : "Le Seigneur dit à mon Seigneur : Siège à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis comme un escabeau sous tes

pieds" (Ps 109, 1). 27 Et de fait, les ennemis de Jésus faisaient partie de tous ceux que, autant qu'il dépendait de sa prescience, Jésus savait lui avoir été donnés par le Père » (*ComJn XXXII, 26-27*).

Ces réécritures sont intéressantes à plusieurs titres. Tout d'abord, on constate qu'elles consistent l'une et l'autre en des reformulations à la voix passive. Comme on le verra dans un chapitre ultérieur<sup>321</sup>, la réécriture à la voix passive bouleverse la syntaxe de la phrase et en déplace les accents, ce qui permet de dégager une interprétation. Dans le cas présent, le mot πάντα (« tout »), qui est complément d'objet de δέδωκεν dans le verset d'appui et n'a pas de valeur sémantique forte, se retrouve ainsi en position de sujet, ce qui autorise de nouvelles formulations propres à expliciter ce qu'il représente. Le processus d'élaboration exégétique débute sous la forme d'une aporie : ce « tout », c'est τὰ μὴ πρότερον ὄντα ἐν ταῖς χερσὶν τοῦ Ἰησοῦ (« ce qui n'était pas auparavant dans les mains de Jésus »). Ce groupe de mots joue le rôle de sujet de δίδονται, et il est immédiatement réécrit sous la forme d'une apposition introduite par καί, qui lui redonne une valeur positive : καὶ οὐ τινὰ μὲν τινὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα (« non certaines choses et pas d'autres, mais toutes »). Enfin, la citation du Psaume permet à la recherche d'aboutir, en donnant un contenu à ce πάντα : ce « tout » remis à Jésus par le Père, ce sont notamment ses ennemis (Καὶ γὰρ οἱ ἐχθροὶ τοῦ Ἰησοῦ μέρος τι τῶν πάντων ἦσαν).

On constate donc que, par le truchement d'une réécriture à la voix passive et de l'adjonction d'un terme coordonné, l'exégète a pu interpréter et contextualiser ce que représentait le « tout » donné à Jésus par le Père.

#### **La coordination par καί ou l'imitation du rythme du verset commenté**

Plus loin, une nouvelle réécriture permet cette fois d'explicitier ce que représentent « les mains » de Jésus entre lesquelles le Père a tout remis :

ἦδει ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ, καὶ ἔδωκεν εἰς τὰς χωρούσας  
τὰ πάντα χεῖρας, ἵνα ἢ τὰ πάντα αὐτῷ ὑποχείρια, ἢ πάντα ἔδωκεν  
αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, τουτέστιν εἰς τὰς πράξεις αὐτοῦ καὶ

---

<sup>321</sup> Voir « La réécriture au passif et ses enjeux », p. 248.



τὰ ἀνδραγαθήματα· "Ὁ πατήρ μου, γὰρ φησιν, ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὼ ἐργάζομαι".

« Il savait que le Père lui avait tout remis, et l'avait remis entre ses mains qui contiennent toutes choses, afin que toutes choses lui soient soumises, ou bien le Père lui avait tout remis entre les mains, c'est-à-dire (qu'il avait tout remis) à ses actions et à ses exploits : "Mon Père, dit-il en effet, est à l'œuvre jusqu'à maintenant, et moi aussi je suis à l'œuvre" (Jn 5, 17) » (ComJn XXXII, 34).

Nouvelle réécriture, nouvelle interprétation : l'exégète cite d'abord le verset à commenter sans mentionner l'expression « entre ses mains » (ἦδει ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ) ; celle-ci est ensuite introduite au moyen d'un second terme coordonné par καί : καὶ ἔδωκεν εἰς τὰς χωρούσας τὰ πάντα χεῖρας (« et l'avait remis entre ses mains qui contiennent toutes choses »). Cette réécriture avec coordination des deux membres de phrase semble inspirée par la forme du verset d'origine. En effet, le verset Jn 13, 3 présente deux complétives coordonnées par καί (εἰδὼς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει), si bien que l'exégète paraît faire écho à cette binarité, dans sa réécriture, lorsqu'il divise le début du verset en deux termes coordonnés par καί (ἦδει ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ, καὶ ἔδωκεν εἰς τὰς χωρούσας τὰ πάντα χεῖρας), ou encore lorsqu'il coordonne cette première interprétation avec une exégèse alternative, au moyen de ἢ (πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ, καὶ..., ἢ πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, τουτέστιν...): l'interprétation prend stylistiquement une forme binaire, c'est-à-dire la forme du verset commenté.

Le premier membre, coordonné par καί, donne une première interprétation sur les mains de Jésus. Celles-ci sont vues comme le réceptacle des dons du Père, car elles contiennent toutes choses en raison de leur grande « capacité », selon l'étymologie du verbe χωρέω ; en outre, l'article ajouté à πάντα renforce l'idée de totalité des dons transmis. Nouveau prolongement de l'interprétation grâce à la proposition finale : ἵνα ἢ τὰ πάντα αὐτῷ ὑποχείρια (« afin que toutes choses lui soient soumises »). L'exégète conserve τὰ πάντα, et introduit l'adjectif ὑποχείρια. On constate cette fois que

l'interprétation ne repose plus sur un jeu syntaxique, mais sur une recherche lexicale, car c'est le mot χεῖρ qui se révèle alors fécond pour l'exégèse. Ce terme inspire à l'exégète le mot ὑποχείρια (« soumis ») par sa racine, et lui suggère par son sens figuré l'action<sup>322</sup>, d'où le doublon en forme de gradation τὰς πράξεις καὶ τὰ ἀνδραγαθήματα (« ses actions et ses exploits »), qui transforme le réceptacle passif des mains du Christ en moyen d'action concrète.

Par conséquent, en élargissant d'un côté le contenu des dons divins et en mettant d'un autre côté en relief la capacité ainsi que les œuvres de celui qui les reçoit, toute l'interprétation vise à mettre en valeur du rôle du Fils : « tout remettre entre ses mains », c'est ici faire de lui, dans une certaine mesure, l'égal du Père, comme en témoigne la dernière citation johannique, selon laquelle Père et Fils agissent à l'identique (Ὁ πατήρ ... ἐργάζεται / καὶ ἐργάζομαι, Jn 5, 17).

On voit donc que dans l'élaboration exégétique, plusieurs moyens stylistiques sont ici à l'œuvre : reformulation passive, recherche à partir de la racine ou du sens d'un mot, et surtout, prolongement du rythme du verset commenté par la reprise du rythme binaire qu'il présente au moyen de conjonctions comme καὶ ou ἢ. Dans tous les cas, ces moyens stylistiques ne sont que différentes manières d'amplifier le texte initial, dans la mesure où c'est le verset commenté qui, reformulé ou coordonné, donne l'interprétation.

## 2. L'emploi appositionnel comme précision

On vient de donner plusieurs exemples d'utilisation de la particule καὶ dans la réécriture du texte scripturaire, et de montrer comment cela pouvait permettre l'émergence de l'interprétation. Il s'agissait de mettre en relation deux éléments ou plus, de sens différents, présents dans le texte.

Dans l'emploi de la coordination qui nous intéresse à présent, les deux termes coordonnés renvoient au même objet, comme si le deuxième terme était une apposition qui amplifiait le premier terme, d'où l'appellation d'« emploi appositionnel ». Comme

---

<sup>322</sup> La main désigne l'instrument de l'action, et par métonymie, l'action elle-même, depuis Homère (cf. *Iliade* I, 77 ; *Odyssée* XI, 501...).

on peut s’y attendre, une telle « apposition » introduite par καί constitue souvent une précision ponctuelle apportée au discours. Cette précision met une idée en valeur, au prix d’un ralentissement de la progression de l’exégèse. Nous étudierons alors le cas de couples de mots coordonnés qui sont récurrents dans l’œuvre origénienne, indépendamment, semble-t-il, du texte commenté, et nous essaierons de comprendre le rôle qu’ils jouent dans l’élaboration exégétique ; nous le distinguerons du cas où l’exégèse se construit à partir de couples qui s’appuient sur le texte scripturaire afin de développer ou de construire des parallélismes.

#### a) Des doublets récurrents

Il existe dans l’œuvre origénienne des associations récurrentes de mots proches par le sens, ou paronymes. Ces associations de mots redondants sont courantes à l’époque, comme le remarque P. Nautin, qui dit pourtant ne pas avoir repéré ce phénomène dans les *Homélie sur Jérémie*<sup>323</sup>. Quel rôle jouent ces associations, apparemment indépendantes du texte commenté ? Il n’est pas toujours possible d’en commenter l’emploi, car les deux termes paraissent interchangeable, *a fortiori* lorsque leur ordre d’apparition varie selon les occurrences, sans que rien dans le contexte ne paraisse le justifier. Par comparaison avec ce qui va suivre, ces couples de mots semblent représenter le « degré zéro » de l’association de termes coordonnés. Nous voulons dire par là que les deux termes paronymes sont souvent trop proches par le sens pour qu’on puisse les considérer comme un lieu de progression du discours ; du reste, le fait que certains couples de termes reviennent souvent dans l’œuvre origénienne tend à montrer que leur emploi n’a rien de spécifique à un contexte donné.

Quelquefois néanmoins, il est possible de comprendre plus profondément l’association des deux termes et de montrer qu’elle joue un rôle dans l’exégèse. Voici donc une liste de couples de paronymes que nous avons relevés dans le *ComJn* et qui n’est probablement pas exhaustive : nous avons essayé à chaque fois de montrer d’où

---

<sup>323</sup> « La rhétorique de son temps aimait (...) à procéder par couples de deux mots paronymes ou de deux propositions ayant le même sens. Le style d’Irénee en témoigne. Chez Origène rien de semblable » (*Homélie sur Jérémie*, SC 232, p. 185).

viennent les termes et le rôle d'amplification que peut jouer le couple dans l'écriture origénienne.

#### ὁδῶ καὶ τάξει

« Avec méthode et avec ordre » (ὁδῶ καὶ τάξει) : l'expression apparaît quatre fois chez Origène, dont deux dans le *ComJn*<sup>324</sup>. Elle qualifie toujours l'action divine : celle du Père dans le *ComJn*, celle du Fils dans les deux autres cas. Elle n'est jamais citée dans l'ordre inverse, probablement pour des raisons stylistiques. Avant Origène, d'après nos enquêtes, on ne la trouve que dans les œuvres du médecin Galien, à cinq reprises (et trois fois sous la forme τάξει καὶ μεθόδῳ). Après lui, on ne l'emploie guère davantage. Rien de commun avec l'usage contemporain de la formule équivalente « avec ordre et méthode », si largement répandue.

Dans le cas du *ComJn*, où la formule qualifie l'action du Père, C. Blanc<sup>325</sup> la rapproche de ce verset du livre de la Sagesse : πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ διέταξας (« tu as tout établi avec mesure, nombre et poids », Sg 11, 20). Mais il y a peu de points communs lexicaux avec notre formule et il est à signaler qu'Origène ne cite pas ce verset dans le contexte des deux occurrences que nous avons repérées.

L'existence de ce couple de paronymes, à partir du IIe siècle de notre ère, témoigne donc surtout, à notre avis, de l'habitude propre à l'époque d'accoler des paronymes dans le discours.

#### ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος

Il n'en va pas de même du couple ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος<sup>326</sup>. Celui-ci apparaît en *ComJn* II, 123 et VI, 193 pour qualifier Dieu, et de même en *CCels* I, 21, et *PEuch* XIV, 2, soit quatre fois au total dans l'œuvre origénienne<sup>327</sup>. Les deux adjectifs, dotés du même préfixe privatif, définissent Dieu de manière négative.

---

<sup>324</sup> *ComJn* VI, 295 ; XXXII, 35 ; *CCels* I, 66 ; *ExhMart* 29, 39.

<sup>325</sup> C. Blanc, SC 157, n. 1 p. 354.

<sup>326</sup> Les deux adjectifs sont toujours cités dans cet ordre, probablement pour des raisons stylistiques (le mot le plus long en seconde position).

<sup>327</sup> Nous ne citons que les passages d'origine sûre. De même que nous avons éliminé de ce travail les extraits caténiques sur l'Évangile de Jean attribués à Origène, en raison des doutes qui planent sur leur authenticité, nous préférons nous abstenir, par précaution, de donner toute référence à d'autres extraits caténiques concernant l'Alexandrin. Voir à ce propos H. Crouzel, *Origène*, p. 63-78.

En ce sens, chaque terme pris séparément était traditionnellement employé par les philosophes anciens pour évoquer l’immuabilité des astres ou de la divinité. Philon d’Alexandrie emploie souvent ἄτρεπτος<sup>328</sup>, en associant parfois cet adjectif à ἀφθαρτος (« incorruptible ») pour qualifier la nature divine. Les apologistes chrétiens se sont également servi des termes ἄτρεπτος et ἀναλλοίωτος pour souligner l’immuabilité de Dieu, face à leurs adversaires qui leur reprochaient d’adorer le Christ, un Dieu soumis au changement du fait qu’il avait assumé la condition humaine jusqu’à la mort<sup>329</sup>.

Néanmoins, avant Origène, on trouve d’après nos enquêtes seulement deux fois l’association des deux paronymes ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος : une fois chez le philosophe Arius Didymus, à propos de l’immuabilité des astres<sup>330</sup>, et une fois chez l’apologiste Théophile d’Antioche, pour qualifier Dieu par opposition à la matière corruptible<sup>331</sup>. En revanche, le doublet connaît après l’Alexandrin une assez grande fortune chez les Pères, notamment avec le développement de la théologie apophatique : on trouve 21 occurrences chez Athanase, 17 chez Grégoire de Nysse, 14 chez Théodoret... Il est particulièrement intéressant de constater que ces auteurs n’appliquent pas seulement ces paronymes à Dieu le Père, mais également à l’Esprit Saint, et même au Fils. Ces deux termes, pris chez les philosophes, ont donc été associés par les chrétiens pour leur permettre d’affirmer, en contexte polémique, l’éternité de leur Dieu. La grande fortune de ce couple d’adjectifs paraît commencer avec Origène.

Qu’en est-il de ce couple dans son exégèse ? Considérons la première occurrence du couple ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος dans le *ComJn*, qui est aussi la première occurrence que nous ayons dans toute l’œuvre origénienne. Le verset commenté est le suivant :

---

<sup>328</sup> Le TLG nous donne 44 occurrences de cet adjectif dans l’œuvre de Philon, contre une seule pour ἀναλλοίωτος.

<sup>329</sup> Voir à ce propos la note de C. Blanc SC 157 n. 2 p. 272-273.

<sup>330</sup> *Physique* 9, 7. Ce personnage, qui a enseigné la philosophie à l’empereur Auguste, nous a laissé des compilations sur les philosophes antérieurs.

<sup>331</sup> *Trois livres à Autolykos*, éd. G. Bardy, trad. J. Sender, SC 20, Paris, 1948, II, 4.

Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

« Ce qui fut produit en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes » (Jn 1, 4).

Ce verset présente la particularité d'être construit sur un rythme binaire, puisqu'il comporte deux membres coordonnés par καί, qui se font écho par la répétition du mot ζωή. L'exégète écrit à son propos :

Καὶ ὄρα εἰ διὰ τοῦτο δύναται ὁ ἀπόστολος (...) εἰρηκέναι περὶ θεοῦ·  
"Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν", οὐδενὸς τῶν παρὰ τὸν θεὸν ζώντων  
ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωὴν.

« Et vois si ce n'est pas la raison pour laquelle l'apôtre (...) peut dire de Dieu : "le seul qui possède l'immortalité" (1Tm 6, 16), puisque à part Dieu aucun des êtres vivants ne possède la vie entièrement immuable et inaltérable » (ComJn II, 123).

L'expression τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωὴν est ici employée pour qualifier Dieu le Père, éternel et immuable, par opposition au Christ, qui a connu la mort. On peut observer que le couple d'adjectifs reproduit en quelque sorte le rythme binaire du verset commenté, ce que souligne également la répétition des deux termes apparentés ζώντων / ζωὴν dans la même proposition. L'emploi du couple de termes ne paraît donc pas totalement indépendant du contexte scripturaire : il paraît plutôt être utilisé comme en écho au rythme du verset commenté.

#### ἀπόρητος καὶ μυστικός

Voilà une association de paronymes relativement fréquente dans l'œuvre d'Origène puisqu'on la trouve dix fois<sup>332</sup>. Son emploi est marqué par une certaine souplesse : les adjectifs apparaissent six fois dans l'ordre ci-dessus, quatre fois dans l'ordre inverse, et ils sont parfois au comparatif. Chacun des termes peut faire partie

---

<sup>332</sup> ComJn I, 199 et 208 ; XIII, 146 et 293 ; PEuch XVII, 1 ; HomJér XII, 7 ; ComMt XIV, 12 ; CCels IV, 40 ; V, 19 et 28.

d'autres couples de paronymes dans l'œuvre d'Origène, comme le remarque C. Blanc<sup>333</sup>, mais c'est ce doublet qui, en raison de sa fréquence, retient notre attention.

On trouve dans le *ComJn* quatre occurrences du couple. Trois d'entre elles sont liées à un contexte qui permet de comprendre la prédilection d'Origène pour ces termes. Ainsi, au tome I, il est dit que le Christ règne différemment sur les hommes, sur les uns comme un berger, et sur les autres ἤτοι μυστικώτερον καὶ ἀπορρητότερον καὶ θεοπρεπέστερον ... ἢ ὑποδεέστερον (« de façon plus mystique, plus ineffable et plus digne de Dieu... ou de façon plus imparfaite », *ComJn* I, 199). Dans ce premier exemple, le couple d'adjectifs est mis en valeur par l'emploi des comparatifs, et par le prolongement de l'association au moyen d'un troisième terme, θεοπρεπέστερον, également coordonné. L'association des trois comparatifs permet ainsi à l'exégète d'opposer une manière simple et terrestre de régner, celle du berger, qui ne fait l'objet d'aucune amplification, à une autre, plus « mystique ».

Plus loin, l'exégète affirme que le pain nourrit et fortifie, tandis que le vin représente τὰ δὲ εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα ἀπόρρητα καὶ μυστικά θεωρήματα (« les méditations ineffables et mystiques, qui réjouissent et enthousiasment », *ComJn* I, 208). Le couple ἀπόρρητος καὶ μυστικός est ici en quelque sorte redoublé par un couple de participes reliés par καί, εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα. Cette fois encore, l'exégète oppose deux réalités, l'une plus concrète (représentée par le pain), et l'autre plus mystique (figurée par le vin), et l'emploi du couple ἀπόρρητα καὶ μυστικά renforce et met en relief l'interprétation spirituelle. En effet, les deux participes reliés par καί, εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα, marquent une gradation, entre le rôle courant attribué au vin (qui « réjouit » — εὐφραίνοντα — selon Ps 103, 15), et le rôle spirituel que lui confère Origène, en tant que symbole de la méditation : il produit l'enthousiasme (ἐνθουσιᾶν), c'est-à-dire, étymologiquement, qu'il rapproche de Dieu. Le couple de paronymes ἀπόρρητα καὶ μυστικά met donc en évidence l'aspect spirituel par rapport à l'aspect terrestre,

---

<sup>333</sup> On trouve ainsi, dans le *ComJn*, ἀπόρρητος parfois associé à βαθύς, ou à πνευματικός (cf. SC 157, n. 1 p. 338). Les sens de μυστικός et de ἀπόρρητος dans l'œuvre d'Origène ont été analysés par H. Crouzel, qui les expose séparément sans envisager le couple qui les associe (*Connaissance mystique*, p. 26-31 et 36-37).

d'autant que celui-ci repose sur un autre couple de synonymes, εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶντα.

Enfin, il est dit que les hommes doivent adorer Dieu en Esprit et non selon la lettre,

... ὡςπερ οὐδὲ οἱ ἄγγελοι "ὑποδείγμασι καὶ σκιᾶ" ὡςπερ ἄνθρωποι λατρεύουσιν τῷ θεῷ, ἀλλὰ τοῖς νοητοῖς καὶ ἐπουρανίοις, τὸν κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Μελχισεδέκ ἀρχιερέα ὄδηγὸν ἔχοντες τῆς ὑπὲρ τῶν δεομένων σωτηρίας λατρείας καὶ μυστικῆς καὶ ἀπορρήτου θεωρίας, ...

« ... de même que les anges rendent leur culte à Dieu non comme comme à "des figures et à une ombre" (cf. He 8, 5), à l'instar des hommes, mais comme aux réalités intelligibles et célestes, en ayant pour guide le grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, pour le culte en faveur de ceux qui ont besoin de salut et pour la contemplation mystique et ineffable ... » (ComJn XIII, 146).

On perçoit ici combien le discours est amplifié, successivement, au moyen de trois couples de mots, proches par le sens, et reliés par καί : νοητοῖς καὶ ἐπουρανίοις, τῆς ... λατρείας καὶ ... θεωρίας, qui lui-même inclut l'association μυστικῆς καὶ ἀπορρήτου. Ces couples s'opposent eux-mêmes par leur signification au couple d'origine paulinienne ὑποδείγμασι καὶ σκιᾶ (« figures et ombre »), qui fait référence au culte terrestre et imparfait. Or sur un plan stylistique, c'est bien ce couple de mots paulinien qui paraît être à l'origine du rythme binaire dans le discours : à partir de « figures et ombre », Origène crée trois couples de mots, dont deux s'opposent par le sens à celui-ci (νοητοῖς καὶ ἐπουρανίοις, μυστικῆς καὶ ἀπορρήτου). L'interprétation prend donc la forme du verset sur lequel elle s'appuie.

L'association μυστικῆς καὶ ἀπορρήτου n'est, par conséquent, qu'un élément du discours qui oppose ce culte trop humain au culte véritable, discours qui s'élève et s'amplifie au moyen d'additions successives introduites par καί jusqu'à cette « contemplation mystique et ineffable ».



On constate donc que dans les trois passages, l'exégète oppose deux réalités, l'une, plus terrestre et visible, rapidement évoquée, et l'autre, ineffable et spirituelle, à laquelle va sa préférence, et dont il amplifie la description au moyen de paires de mots coordonnés, parmi lesquelles on trouve le couple ἀπόρητος καὶ μυστικός. On comprend donc que ce couple de paronymes revienne souvent dans le discours origénien, au point d'en être presque lexicalisé. Il fait partie en effet du matériel lexical dont dispose l'exégète pour évoquer le plan spirituel vers lequel l'homme doit s'élever, en progressant intérieurement ; sur un plan syntaxique, il lui permet en outre d'amplifier le discours qui concerne la description de cette réalité mystique. Mais cela n'empêche pas l'association de termes d'avoir un lien avec un verset scripturaire d'appui (ici paulinien).

#### ζῶν καὶ ἔμψυχος

Concernant l'exégèse, intéressante également est la formule ζῶν καὶ ἔμψυχος (« vivant et animé »), qu'Origène emploie quatre fois dans son œuvre, soit dans cet ordre, soit en inversant les deux termes<sup>334</sup>. Il est remarquable que ce couple de mots qualifie toujours le Logos chez Origène, qu'il soit désigné comme tel, comme dans le passage du *Contre Celse* (III, 81), en tant que Sagesse (*ComJn* I, 244), incarnation de la vertu tout entière (*ComJn* XXXII, 127), ou chemin qui mène vers le Père (*ComJn* XXXII, 83).

Or la première occurrence de ce couple à notre connaissance apparaît chez Platon, où il sert de même à qualifier le « logos » en tant que discours vrai :

Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.

« Tu veux parler du discours vivant et animé de celui qui sait, dont on pourrait dire à juste titre que le discours écrit est un simulacre »  
(*Phèdre*, 276a).

---

<sup>334</sup> Dans l'ordre indiqué : *ComJn* I, 244 et XXXII, 83 ; dans l'ordre inverse : *ComJn* XXXII, 127 ; *CCels* III, 81. Voir la note de C. Blanc qui donne ces occurrences (SC 385 n. 3 p. 222-223).

A cet endroit, Platon oppose le discours vrai, inscrit dans l'âme de celui qui sait, et ce qui n'est qu'une pâle copie, le discours écrit, incapable d'argumenter par lui-même. Entre l'époque de Platon et celle d'Origène, nous n'avons pas pu trouver d'autre occurrence de ce couple de paronymes, associant un participe et un adjectif, et en outre appliqué au « logos »<sup>335</sup>.

Origène a donc pu avoir en mémoire ce passage du *Phèdre* qualifiant le « logos », et il a pu l'appliquer au Fils, seul vrai Logos divin, parole incarnée et vivante. Simple christianisation d'une formule platonicienne ? Le raccourci est un peu rapide, comme nous voulons le montrer par l'analyse de l'un des passages concernés dans le *ComJn* :

ἽΩραῖοι δὲ οἱ πόδες ἐγένοντο τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθὰ, ἵνα (...) ἐπιβῆναι δυνηθῶσιν τῆς ἀγίας ὁδοῦ καὶ ὀδεύειν τὸν εἰπόντα τὸ "Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός". 81. μόνος γὰρ καὶ πᾶς ὁ νιψάμενος τοὺς πόδας ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὀδεύει τὴν ὁδὸν ταύτην τὴν ζῶσαν καὶ φέρουσαν πρὸς τὸν πατέρα (...). 83. Οἱ δὲ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἵνα ὀδεύσωσιν τὴν ζῶσαν καὶ ἔμψυχον ὁδόν, οὐ μόνον ἀρκοῦνται τῷ μὴ ἔχειν ὑποδήματα κατὰ τὴν ὁδόν (...) ἀλλὰ γὰρ ἔδει πρὸς τὸ ὀδεῦσαι τὴν ὁδὸν ταύτην αὐτοῖς καὶ τὸ νίψασθαι ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ (...).

« Les pieds de ceux qui doivent annoncer les bonnes nouvelles sont devenus beaux (cf. Rm 10, 15 = Is 52, 7), afin (...) qu'ils puissent marcher sur le chemin sacré et cheminer en celui qui a dit : "Je suis le chemin" (Jn 14, 6). 81. En effet, quiconque a les pieds lavés par Jésus, et lui seul, chemine sur ce chemin vivant et qui mène au Père (...). 83. Quant aux disciples de Jésus, pour qu'ils cheminent sur ce chemin vivant et animé, il ne leur suffit pas de ne pas avoir de chaussures sur le chemin (...) mais il leur fallait aussi être lavés par Jésus en vue de cheminer sur ce chemin » (*ComJn* XXXII, 80-83).

On observe ici deux variantes de la formule « chemin vivant » : il est d'abord question du « chemin vivant et qui mène au Père », puis du « chemin vivant et animé » qui nous intéressait au premier abord parce qu'il contient la formule présente chez

---

<sup>335</sup> Une formule approchante se trouve chez le Pseudo-Plutarque à propos des corps célestes, évoquant les « sphères ... animées et vivantes » (σφαίρας ... ἐμψύχους καὶ ζωτικάς, *Opinions des philosophes*, 886 E 3).

Platon ζῶν καὶ ἔμψυχος. On voit que l'expression platonicienne se révèle incomplète dans le premier cas ; en outre, le passage paraît bien éloigné du contexte du *Phèdre* de Platon. Ce sont plutôt les références scripturaires qui sautent aux yeux : le Christ est ici à la fois le chemin sur lequel les disciples cheminent, selon le verset johannique « Je suis le chemin » (Jn 14, 6), et celui qui leur lave les pieds, toujours selon l'Évangile johannique. A ces références s'ajoute l'allusion aux « pieds de ceux qui annoncent la bonne nouvelle » (Rm 10, 15 = Is 52, 7). De fait, il faut plutôt chercher dans le Nouveau Testament l'origine de la formule « chemin vivant » :

Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως...

« Ayant donc, frères, l'assurance d'accéder au sanctuaire dans le sang de Jésus, chemin récent et vivant qu'il a inauguré pour nous à travers le voile, c'est-à-dire sa chair, et (ayant) un prêtre éminent à la tête de la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur sincère dans la plénitude de la foi... » (He 10, 19-22).

Dans ce passage de l'Épître aux Hébreux, le lexique du chemin est très prégnant, avec les mots εἴσοδον, ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν, προσερχώμεθα. Jésus, par son sang versé, est un chemin d'accès au sanctuaire, idée proche de celle que développe Origène dans le passage cité plus haut, où Jésus était « chemin qui mène au Père », moyen de progrès pour les disciples. L'arrière-plan du texte d'Origène paraît donc ici plus paulinien que platonicien. Cette impression se confirme lorsqu'on relit les premiers mots du tome XXXII :

Ἀπὸ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εὐδοούμενοι ἐρχώμεθα τὴν μεγάλην τοῦ εὐαγγελίου ὁδὸν καὶ ζῶσαν ἡμῖν, εἰ καὶ γνωσθεὶη καὶ ὀδευθεὶη ὑφ' ἡμῶν, <ὡς> φθάσαι αὐτῆς καὶ ἐπὶ τὸ τέλος.

« Grâce à Dieu par Jésus Christ, allons, cheminons heureusement sur le grand chemin de l'évangile, vivant pour nous (He 10, 20), dans

l'espoir de le connaître et d'y cheminer, (pour) parvenir aussi jusqu'à son terme » (*ComJn* XXXII, 1).

Ici, le couple de mots est encore différent (« chemin grand et vivant pour nous »), et il paraît être inspiré par la formule paulinienne « chemin vivant »<sup>336</sup>. Là encore, le rythme binaire de l'Écriture informe le commentaire d'Origène, en lui inspirant des couples de termes variés. Loin de nous l'idée de nier toute dépendance de l'Alexandrin vis-à-vis de Platon et de son style<sup>337</sup>, y compris dans le cas de l'exemple que nous venons de citer. Cependant, il semble que dans ce passage, la référence philosophique n'ait pas été purement et simplement appliquée au contexte exégétique : elle n'a été introduite que par le truchement des Écritures, qui ont fourni à la fois le thème du chemin et le rythme binaire du propos.

Par conséquent, on voit que l'emploi de ces couples de mots proches par le sens, très répandu à l'époque d'Origène, ne tient pas seulement à l'habitude linguistique, car elle n'est pas étrangère au développement du discours exégétique. Parfois en effet, on constate que la structure binaire du propos a pu être inspirée à l'exégète par la structure même du verset commenté, de sorte que sur un plan rythmique, l'association des deux paronymes reflète la forme du texte étudié.

#### **b) Le développement ou la construction de parallélismes**

Mais si l'on sort du cas de ces doublets récurrents dans l'œuvre d'Origène, dont le lien est plus ou moins marqué avec le contenu de l'exégèse, on peut relever d'autres couples de termes construits par notre auteur, qui amplifient le propos et font progresser l'interprétation en permettant à l'auteur de préciser sa pensée. On sait en effet que l'exégète commente souvent en faisant des différences, en débusquant dans le

---

<sup>336</sup> Signalons que le « chemin de l'Évangile » est en revanche une formule origénienne qui pourrait trouver son origine dans le fait que la « Torah » est elle-même, étymologiquement, un chemin (le mot est apparenté à « *yarah* », qui signifie « diriger », d'où instruire).

<sup>337</sup> A ce propos, nous n'avons pas pu consulter la thèse de M. J. Lettner qui, selon H. Crouzel (*Bibliographie critique*, 1971, p. 523), souligne la dépendance philologique et stylistique d'Origène vis-à-vis de Platon, notamment pour la métaphore du chemin, mais dans d'autres œuvres que le *ComJn* (*Zur Bildersprache des Origenes — Platonismen bei Origenes* —. Thèse, Augsburg, 1962).

texte scripturaire des termes qu'il met en opposition<sup>338</sup>. Son discours exégétique lui-même se développe à partir de parallélismes ou d'échos entre les mots. Nous aimerions montrer que l'emploi de termes coordonnés par καί un outil qui permet d'accentuer, d'amplifier, voire de créer des parallélismes : l'interprétation naît alors de cette mise en relation de réalités contrastées.

### **Le pain et le vin**

L'exemple ci-dessous montre comment Origène interprète le texte en expliquant et en renforçant l'opposition entre les termes qui s'y trouvent. Les termes coordonnés par καί permettent la mise en parallèle de deux idées. Il s'agit ici du pain et du vin dont il a été question plus haut ; l'exégète cherche à expliquer comment le Fils peut être la « vraie vigne » (ἀληθινή ἄμπελος, Jn 1, 15) et il écrit :

Ὁ ἄρτος τρέφει καὶ ἰσχυροποιεῖ καὶ "στηρίζειν" λέγεται καρδίαν ἀνθρώπου, ὁ δὲ οἶνος ἡδαι καὶ "εὐφραίνει" καὶ διαχεῖ.

« Il est dit que le "pain" nourrit, fortifie et "affermit" (cf. Ps 103, 15) le cœur de l'homme, tandis que le "vin" le charme, le "réjouit" (cf. Ps 103, 15) et le détend » (*ComJn I*, 208)<sup>339</sup>.

Le vin, dit ensuite l'exégète, représente les méditations qui rapprochent de Dieu en « enthousiasmant » (ποιοῦντα ἐνθουσιᾶν) celui qui le boit : c'est en ce sens que le Fils, la « vraie vigne », rapproche de Dieu. Origène reprend ici et développe le verset du Psaume suivant :

Καὶ οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου

τοῦ ἰλαρῶναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ,

καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει.

« Et le vin réjouit le cœur de l'homme

---

<sup>338</sup> A. Bastit-Kalinowska évoque dans son mémoire de doctorat l'habitude qu'a l'Alexandrin de "diviser, nuancer, séparer, définir" le texte à commenter, ce que ne font pas les "simples", qui interprètent grossièrement les Ecritures et qu'Origène fustige. Elle résume ce procédé par l'expression "souci de différenciation dans le même" (*Origène exégète du premier Evangile*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV, sous la direction de M. Alexandre, 1992, p. 173). B. Neuschäfer a noté l'origine païenne de cette différenciation entre les mots apparentés (*Origenes als Philologe*, p. 140-154).

<sup>339</sup> H. Crouzel cite ce passage en étudiant chez Origène le thème de la « sobre ivresse » (*Connaissance mystique*, p. 184-191).

pour rendre son visage comme brillant d'huile<sup>340</sup>,

et le pain affermit le cœur de l'homme » (Ps 103, 15).

On voit que l'exégète redessine et accentue la symétrie entre le pain et le vin présente dans le Psaume. Pour cela, il supprime le membre de phrase intermédiaire (τοῦ ἰλαρῶναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ), de façon à transformer les trois stiques du Psaume en deux membres de phrase parallèles, l'un portant sur le pain et l'autre sur le vin. Il coordonne en outre à deux autres verbes, proches par le sens, ceux qui sont employés dans le Psaume (εὐφραίνει / στηρίζει) : le pain « nourrit, fortifie et affermit », tandis que le vin « charme, réjouit et détend ».

Dans la réécriture d'Origène, chaque série de trois verbes forme une gradation qui permet l'émergence de la symétrie. En effet, les premiers verbes employés, τρέφει (« nourrit ») pour le pain et ἥδεται (« charme ») pour le vin, n'ont pas de rapport de sens. Au verbe τρέφει succèdent ἰσχυροποιεῖ et στηρίζειν qui concrétisent peu à peu le rôle du pain : « nourrir », c'est « fortifier » et « rendre solide ». De même, à ἥδεται qui renvoie à un plaisir abstrait, succèdent εὐφραίνει, plus concret par sa racine, qui évoque le diaphragme ou le cœur, puis διαχεῖ, signifiant de façon très matérielle « dissoudre, liquéfier ». Ainsi, les verbes de chaque série entrent peu à peu en résonance, jusqu'à στηρίζειν, qui évoque l'aspect solide du pain, et διαχεῖ, qui rappelle au contraire la nature liquide du vin. On constate ainsi que le pain rend solide comme lui celui qui l'ingère, et le vin « liquéfie », au sens métaphorique, celui qui le boit. La complémentarité du pain et du vin, suggérée par le Psaume (ainsi que par les Evangiles, auxquels songe nécessairement l'exégète), est ainsi mise en évidence par la réécriture qu'en fait Origène. Car celui-ci va plus loin que le Psaume, dans la mesure où il crée une véritable opposition entre στηρίζειν et διαχεῖ, entre l'effet produit par le pain et celui produit par le vin. On observe en outre qu'au lieu d'aller dans le sens de l'abstraction et de la spiritualisation du pain et du vin, c'est au contraire en recréant l'image très concrète de leur texture que procède Origène pour montrer leur rôle.

---

<sup>340</sup> La traduction de ce stique s'inspire de celle, inédite, du P. Festugière.

Le Psaume inspire donc le commentaire non seulement par la binarité de ses thèmes (le pain et le vin), mais encore par le rythme ternaire de ses vers, car les trois vers du Psaume deviennent trois verbes dans la réécriture origénienne, ou plus exactement deux séries de trois verbes qui renforcent le parallélisme et la complémentarité entre le pain et le vin.

**« Il leva les yeux vers le haut et dit » (Jn 11, 41)**

Comme dans l'exemple précédent, l'exégète précise ici et amplifie la désignation de deux éléments du texte, mais il s'agit moins de les opposer que de dessiner un mouvement de l'un vers l'autre. Les deux éléments sont les deux actions accomplies par Jésus selon le verset Jn 11, 41 : Ὁ δὲ Ἰησοῦς ᾔρην τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν (« Il leva les yeux vers le haut et dit »), ce qu'Origène commente en le réécrivant de la façon suivante :

(...) Μετέθηκεν ἑαυτοῦ τὸ διανοητικὸν ἀπὸ τῆς πρὸς τοὺς κάτω ὀμιλίας<sup>341</sup> καὶ ἀνήγαγεν καὶ ὕψωσεν προσάγων αὐτὸ τῆ πρὸς τὸν ὑπεράνω πάντων πατέρα εὐχῆ. 25. Ἀλλὰ καὶ εἶπερ "μιμητῆς Χριστοῦ" ἐστι Παῦλος καὶ οἱ παραπλήσιοι αὐτῷ, ἀνάγκη τὸν κατὰ ζῆλον καὶ μίμησιν τῆς Χριστοῦ εὐχῆς εὐξόμενον, "ἄραντα τοὺς ὀφθαλμοὺς" τῆς ψυχῆς "ἄνω" καὶ ἀναβιβάσαντα αὐτοὺς ἀπὸ τῶν τῆδε πραγμάτων καὶ μνήμης καὶ ἐννοιῶν καὶ λογισμῶν, οὕτως εἰπεῖν τῷ θεῷ τοὺς λόγους τῆς εὐχῆς τοὺς περὶ μεγάλων καὶ ἐπουρανίων μεγάλους καὶ ἐπουρανίους.

« (...) Il a écarté son intelligence du commerce avec ceux d'en bas, l'a élevée et l'a exaltée, la conduisant jusqu'à la prière adressée au Père qui est bien au-dessus de tout. 25. Mais aussi, s'il est vrai que sont "imitateurs du Christ" (1Co 11, 1) Paul et ses semblables, il est nécessaire que celui qui priera en émule et à l'imitation de la prière du Christ, "lève les yeux" de l'âme "vers le haut", les fasse monter loin des affaires d'ici-bas, du souvenir, des réflexions et des raisonnements,

---

<sup>341</sup> Il est intéressant de constater qu'ici comme en *ComJn* XXXII, 9 et 111, Origène associe le terme ὀμιλία (le commerce, l'entretien) avec l'élément terrestre, par opposition à ce qui est spirituel et céleste. Les autres occurrences, au tome XXXII, évoquaient les pieds qui « ont commerce » (ὀμιλοῦντες) avec la terre, par opposition à l'âme qui peut être pure.

pour dire ainsi à Dieu les paroles de la prière, éminentes et célestes,  
sur des (objets) éminents et célestes » (*ComJn XXVIII, 24-25*).

On voit ici comment le mouvement ponctuel de Jésus, qui consiste à lever les yeux, acquiert dans le commentaire une ampleur nouvelle car l'action apparaît comme décomposée et multipliée : le simple verbe ἤρην devient μετέθηκεν (...) καὶ ἀνήγαγεν καὶ ὕψωσεν. C'est que la première action de Jésus, « lever les yeux », rejoint déjà la seconde, « dire », laquelle prolonge le mouvement, car « lever les yeux », c'est déjà prier, parler au Père. En effet, les verbes qu'il emploie pour parler de l'élévation du regard ont une connotation religieuse : ἀνάγω désigne généralement, chez l'Alexandrin, le passage à l'interprétation spirituelle, et ὑψόω est scripturaire, signifiant « exalter, glorifier », aussi bien dans la Septante que dans le Nouveau Testament<sup>342</sup>. Par conséquent, ce verbe qui conclut la gradation, ὑψόω, se rapproche par son sens de celui qui désigne la seconde action de Jésus, « il dit », laquelle consiste en une prière à son Père (τῇ πρὸς τὸν ... πατέρα εὐχῆ). En comblant l'écart qu'il y a entre « lever les yeux » et « dire », en montrant qu'il s'agit d'un seul et même mouvement<sup>343</sup>, l'exégète en fait deux expressions d'une même réalité, celle de la prière.

Mais cette duplication que lit l'exégète dans le texte, il la reproduit lui-même et l'accentue dans sa réécriture. D'une part, pour décrire ce mouvement, Origène réutilise en composition l'adverbe ἄνω présent dans le lemme (ἤρην τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω, Jn 11, 41), dans les termes ἀνήγαγεν (« il a élevé ») et ὑπεράνω (« bien au-dessus »), ce qui multiplie l'expression du mouvement. D'autre part, à la fin du paragraphe 25, le mouvement de Jésus est amplifié à nouveau par deux groupes coordonnés désignant respectivement tout ce dont Jésus s'écarte (ἀπὸ τῶν τῆδε πραγμάτων καὶ μνήμης καὶ ἐννοιῶν καὶ λογισμῶν) et ce vers quoi s'élève sa prière (τοὺς λόγους τῆς εὐχῆς τοὺς περὶ μεγάλων καὶ ἐπουρανίων μεγάλους καὶ ἐπουρανίους). L'origine et la fin du mouvement sont donc démultipliés au moyen de termes coordonnés par καί. Enfin, l'idée de duplication apparaît aussi sur un plan thématique, avec l'exemple de « Paul et

---

<sup>342</sup> Cf. Ps 149, 6 ; Mt 23, 12 ; Lc 14, 11...

<sup>343</sup> Cette réécriture du texte ne fait que développer le sens littéral, car Jésus lève effectivement les yeux pour rendre grâces au Père (cf. Jn 11, 41-42).



ses semblables » qui doivent eux-mêmes prier κατὰ ζῆλον καὶ μίμησιν τῆς Χριστοῦ εὐχῆς (« en émules et à l'imitation de la prière du Christ ») : ce nouveau couple de termes proches et coordonnés, κατὰ ζῆλον καὶ μίμησιν, fait écho au dédoublement du texte.

Le propos scripturaire est double (« il leva les yeux... et dit ») : l'exégète multiplie l'expression de ce redoublement, jusqu'à la réduplication finale περὶ μεγάλων καὶ ἐπουρανίων μεγάλους καὶ ἐπουρανίους. La ré-écriture doit donc ici s'entendre non seulement comme une « nouvelle écriture » du verset johannique, ce qu'elle est, mais également comme une réitération de l'écriture, un redoublement des termes johanniques ; et en tout ceci pourtant, l'exégète ne fait qu'imiter la forme même de l'Écriture, dont l'expression est binaire.

#### **La flamme illumine et brûle**

Dans les exemples précédents, on voyait comment le texte commenté, lui-même bâti sur un rythme binaire, trouvait un écho dans l'exégèse par l'emploi de couples de termes coordonnés. Dans le cas présent, l'exégète crée un parallélisme à partir d'une seule réalité, la « flamme de feu » que sont les yeux du Logos selon l'Apocalypse :

Ἔτι ὁ Ἰωάννης θαυμασιώτατα ἐν τοῖς περὶ τοῦ ὀχουμένου τῷ λευκῷ ἵππῳ λόγου φησὶ καὶ τὸ "Οἱ ὀφθαλμοὶ δὲ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός". 57. Ὡς γὰρ ἡ φλόξ τὸ λαμπρὸν ἅμα καὶ φωτιστικόν, ἔτι δὲ καὶ πυρῶδες ἔχει καὶ ἀναλωτικὸν τῶν ὑλικωτέρων, οὕτως οἱ, ἴν' οὕτως εἶπω, ὀφθαλμοὶ τοῦ λόγου, οἷς βλέπει καὶ πᾶς ὁ μετέχων αὐτοῦ, πρὸς τῷ διὰ τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῷ <ἀκτίνων> ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν νοητῶν ἀναλοῦσι καὶ ἀφανίζουσι τὰ ὑλικώτερα καὶ παχύτερα τῶν νοημάτων· πάντα δὲ τὴν ἰσχύνητα καὶ λεπτότητα ἐκπέφυγε τῆς ἀληθείας τὰ ὀπωσποτοῦν ψευδόμενα.

« Jean, dans le passage sur le Logos porté par le cheval blanc, dit encore ces paroles très étonnantes : "Ses yeux sont comme une flamme de feu" (Ap 19, 12). 57. En effet, de même que la flamme a aussi bien la faculté de briller et d'illuminer que celle de brûler et de détruire ce qui est matériel, de même les yeux du Logos, si je peux m'exprimer ainsi,

par lesquels il peut voir, ainsi que quiconque participe de lui, ne saisissent pas seulement les réalités intelligibles par les <rayons> qui sont en eux, mais détruisent et font disparaître ce que ces réalités ont de trop matériel et épais : tout ce qui est mensonger d'une manière ou d'une autre, échappe à la vérité sèche et mise à nue » (*ComJn* II, 57).

Dans ce passage, la flamme du Logos est caractérisée de deux façons : elle a la propriété de « briller et illuminer » (τὸ λαμπρὸν ἅμα καὶ φωτιστικόν) et en même temps de « brûler et détruire » (πυρῶδες καὶ ἀναλωτικόν) la matière. Il semble que l'exégète voit dans la redondance φλόξ πυρός, présente dans le verset de l'Apocalypse, la potentialité d'un dédoublement, celui de l'action du feu : il rapporte à la flamme (φλόξ) la faculté de briller et au feu (πυρός) celle de brûler (πυρῶδες). En tout cas, il construit de toutes pièces une opposition là où le texte n'en comporte pas. Les premiers termes de chaque doublet (τὸ λαμπρὸν / πυρῶδες) définissent la flamme selon l'opinion commune, elle brille et brûle ; les seconds termes au contraire préparent l'interprétation d'Origène, cette flamme est celle qui illumine (φωτιστικόν) puisqu'elle est « lumière (φῶς) du monde » selon une autre expression johannique (Jn 8, 12), et elle détruit (ἀναλωτικόν) et même fait disparaître (ἀφανίζουσι) la matière qui éloigne de la vérité spirituelle.

Ainsi, les deux qualités essentielles de la flamme, la lumière et la chaleur, acquièrent au travers des seconds termes des vertus opposées qui se complètent : la flamme « illumine », c'est-à-dire permet de saisir les réalités intelligibles, mais aussi détruit radicalement tout ce qui leur est étranger. Ces deux vertus sont à leur tour développées par deux doublets antagoniques, ce qui renforce le parallèle ainsi créé : la flamme brûle ce qui est « trop matériel et trop épais » (τὰ ὑλικώτερα καὶ παχύτερα), c'est-à-dire tout ce qui recouvre la vérité « sèche et mise à nue » (τὴν ἰσχνότητα καὶ λεπτότητα)<sup>344</sup>.

---

<sup>344</sup> Comme plus haut à propos du pain et du vin, ce n'est pas en employant un langage plus abstrait qu'Origène donne la signification spirituelle qu'il attribue à la flamme du Logos, c'est au contraire en rendant l'image plus concrète : on note une gradation entre ὑλικώτερα, qui renvoie à la matière en général, et παχύτερα, qui signifie plus précisément « l'épaisseur » ; mais aussi entre ἰσχνότητα, traduisant simplement la « sécheresse » de la vérité, et λεπτότητα, qui suggère par son étymologie que la vérité demande à être « écoscée », débarrassée de la matière qui l'encombre et la recouvre.

On voit donc que l'usage de doublets se multiplie dans le même passage, reflétant le parallélisme créé par l'exégète à partir du verset de l'Apocalypse. Les réalités communes, et qualifiées comme telles (le pain qui nourrit ou la flamme qui brûle), donnent lieu à une interprétation métaphorique (la flamme met en lumière la vérité en brûlant les pensées qui lui sont étrangères) qui apparaît grâce à la construction de couples de termes coordonnés : les deuxièmes, voire troisièmes termes précisent certes la pensée et l'amplifient en orientant le discours vers cette interprétation.

#### La caverne et le tombeau

Enfin, voici un dernier exemple proche du précédent, où l'on voit l'exégète dédoubler une réalité unique du texte, le sépulcre de Lazare, à partir de la double désignation dont celui-ci fait l'objet dans l'Évangile : *μνημεῖον* et *σπήλαιον* (« le tombeau » et « la caverne »). Le verset johannique concerné est le suivant :

Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον·  
ἦν δὲ σπήλαιον, καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ.

« Donc Jésus, frémissant à nouveau en lui-même, va vers le tombeau :  
c'était une cavité, et une pierre était placée par-dessus » (Jn 11, 38)<sup>345</sup>.

On observe que les termes *μνημεῖον* et *σπήλαιον* ne sont pas coordonnés dans le verset : le mot « tombeau » est le terme principal, lieu où repose Lazare, tandis que le terme « caverne » apparaît dans une autre proposition pour donner une explication, une précision à propos de la forme du tombeau. Ce dédoublement du propos va se retrouver dans l'exégèse qu'en donne Origène, où chaque terme oriente l'interprétation vers une direction qui lui est propre. Or l'exégète emploie deux fois ces mots sous forme de couples coordonnés : *τοῦ σπηλαίου καὶ τοῦ μνημείου* (*ComJn XXVIII, 53*) et *τοῦ μνημείου καὶ τοῦ σπηλαίου* (*XXVIII, 56*). Pourquoi coordonner les deux termes, et pourquoi dans un ordre différent ?

La première occurrence apparaît dans le contexte suivant :

---

<sup>345</sup> Ce verset a dû être commenté au tome XXVII, que nous ne possédons pas, et Origène l'utilise lorsqu'il continue à commenter la péricope de Lazare au tome XXVIII.

Καὶ τοῦτο δὲ νομιστέον ἄξιον εἶναι τοῦ Ἰησοῦ ἔργον, τὸ μὴ μόνον εὐξασθαι ἵνα ζήσῃ ὁ νεκρός, ἀλλὰ καὶ ἐμβοῆσαι αὐτῷ καὶ καλέσαι τὸν ἔνδον τοῦ σπηλαίου καὶ τοῦ μνημείου ἐπὶ τὰ ἔξω αὐτοῦ. 54. Χρὴ δὲ εἰδέναι ὅτι εἰσὶν τινες καὶ νῦν Λάζαροι, μετὰ τὴν φιλίαν Ἰησοῦ ἀσθενήσαντες καὶ ἀποθανόντες καὶ ἐν μνημείῳ καὶ νεκρῶν χώρᾳ μείναντες μετὰ νεκρῶν νεκροί, καὶ μετὰ τοῦτο τῇ εὐχῇ τοῦ Ἰησοῦ ζωοποιηθέντες καὶ ἀπὸ τοῦ μνημείου ἐπὶ τὰ ἔξω αὐτοῦ ὑπὸ Ἰησοῦ τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ φωνῇ καλούμενοι.

« Et il faut penser que cette œuvre est digne de Jésus, non seulement de prier pour que vive le mort, mais encore de crier et d'appeler celui qui était à l'intérieur de la caverne et du tombeau pour qu'il en sorte. 54. Il faut savoir qu'il y a des Lazares aujourd'hui encore, qui après avoir aimé Jésus sont tombés malades, sont morts et sont restés dans le tombeau et le pays des morts, morts parmi les morts, et après cela ont été vivifiés par la prière de Jésus, appelés par Jésus d'une voix forte, hors du tombeau, pour en sortir » (*ComJn XXVIII, 53-54*).

L'exégète parle ici du lieu où est Lazare comme d'un tombeau, le tombeau du péché, d'où Jésus l'a tiré, de même qu'il peut faire sortir du tombeau tous ceux qui ont subi la mort spirituelle due au péché. C'est pourquoi, bien que le lemme ici commenté (Jn 11, 43-44) ne fasse aucune allusion à la matérialité du tombeau, mais décrive seulement le cri de Jésus et la sortie de Lazare lié de bandelettes, l'exégète rappelle la description johannique de ce lieu comme étant « un tombeau », « une caverne » (Jn 11, 38). Il coordonne les deux termes en citant le « tombeau » en seconde position, car son interprétation porte sur la mort due au péché.

La seconde occurrence du couple, dont les termes sont inversés, se trouve dans un contexte un peu différent :

Ἐπὶ οὖν περὶ τοῦ τοιούτου ἐλθὼν αὐτοῦ εἰς τὸ μνημεῖον καὶ ἔξω αὐτοῦ στὰς ὁ Ἰησοῦς εὐξεται καὶ ἐπακουσθῆ (...) φωνῇ μεγάλῃ κραυγάζει, ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ τῶν ἐθνικῶν βίου καὶ τοῦ μνημείου αὐτῶν καὶ τοῦ σπηλαίου καλῶν γενόμενον οὕτω φίλον.

« Donc, pour un tel homme, lorsque Jésus va jusqu'à son tombeau, se tient debout hors de celui-ci, prie et est exaucé (...), il crie d'une voix forte, appelant à sortir de la vie des païens, de leur tombeau et de leur caverne, celui qui était ainsi devenu son ami » (*ComJn* XXVIII, 56).

Ce sont ici trois termes qui sont coordonnés : « la vie des païens, leur tombeau et leur caverne ». Il ne s'agit donc plus de sortir de la « mort », mais d'une certaine forme de « vie », celle des païens. L'insistance sur le « tombeau » n'a plus de raison d'être, mais quelle importance revêt le mot *σπήλαιον*, cité en dernière position ? Que peut représenter cette « caverne » de l'illusion païenne ? Il nous semble que l'allégorie platonicienne de la caverne nous fournit ici une clef, car le philosophe emploie le même mot, *σπήλαιον* :

Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἔχουση μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας...

« Après cela, dis-je, représente-toi de la façon suivante notre nature, quant à l'instruction et l'ignorance. Figure-toi en effet des hommes comme dans une habitation souterraine en forme de caverne, qui aurait une entrée ouverte à la lumière sur toute la largeur de la caverne, et dans celle-ci (ces hommes), les jambes et le cou enchaînés depuis leur enfance... » (*République* 514 a).

Les nombreux points communs thématiques entre le commentaire d'Origène et le texte de la *République* (la caverne, mais aussi les liens qui retiennent les hommes enchaînés, la lumière véritable qui leur fait défaut, et la possible conversion) nous laissent penser que si Origène insiste sur la caverne, citée en dernière position dans le groupe coordonné, c'est qu'il a peut-être en tête cette allégorie célèbre de l'œuvre platonicienne. Quoi qu'il en soit, on a noté que les termes « tombeau » et « caverne » n'apparaissent plus dans le même ordre que la première fois dans le commentaire d'Origène, ce qui suggère que l'exégète a mis l'un puis l'autre en valeur, en fonction de

l'interprétation qu'il veut donner sur la sortie de Lazare ressuscité : le tombeau lieu de mort, ou la caverne lieu d'illusion, sont également rejetés.

Mais ce qu'il faut souligner ici, c'est que l'exégète a utilisé un verset johannique antérieur, Jn 11, 38 (où figuraient les termes « tombeau » et « caverne »), pour interpréter le lemme, Jn 11, 43-44. On observe ainsi une application particulière du principe de « l'exégèse de la Bible par la Bible » : c'est le contexte immédiat qui donne la clef du verset, dans la mesure où les deux interprétations possibles de la sortie de Lazare, pour métaphoriques qu'elles paraissent (sortie du péché ou sortie du paganisme), prennent appui toutes les deux sur ce contexte. La double désignation de la « caverne » et du « tombeau » (Jn 11, 38) apparaît à l'exégète comme un redoublement du sens, suscitent une double interprétation du verset commenté, Jn 11, 43-44. Le dédoublement de l'interprétation se manifeste par l'emploi du couple coordonné *μνημεῖον καὶ σπήλαιον*. Selon l'ordre des deux termes dans le discours exégétique, c'est l'une ou l'autre interprétation qui est développée<sup>346</sup>.

Par conséquent, si les doublets récurrents dans l'œuvre origénienne ont attiré notre attention sur le rôle de couples coordonnés dans l'interprétation, on a ensuite pu constater que c'est à partir de termes du texte étudié que l'exégète développe ou construit des parallélismes sur lesquels repose son exégèse. Il se montre particulièrement attentif à la binarité du propos scripturaire, faisant écho dans son exégèse aux oppositions, répétitions ou dédoublements des termes. Non seulement le texte lui fournit les thèmes et les mots du commentaire, mais encore le tempo et le rythme de celui-ci.

### **3. L'emploi appositionnel comme prolongement**

Cependant, ces doublets coordonnés paraissent avoir aussi une autre fonction dans l'exégèse origénienne : ils constituent parfois un appui pour introduire des termes nouveaux et franchir une autre étape dans l'interprétation. Le terme coordonné par *καί* n'est plus seulement un outil dans la construction de l'interprétation, mais il semble

---

<sup>346</sup> Notons que ce dédoublement de l'interprétation rencontre un écho dans la formulation qu'emploie Origène, lorsqu'il parle de « morts parmi les morts » (*μετὰ νεκρῶν νεκροί*, *ComJn* XXVIII, 54).

introduire celle-ci à lui seul. L'interprétation se développe alors non à partir d'une opposition décelée au plan textuel, mais par un mouvement d'élévation à partir du texte et au-delà de lui. Dans ce cas, l'interprétation est véritablement portée par le second terme, c'est-à-dire par l'« apposition » introduite par *καί*. Le ou les termes coordonnés prolongent le texte scripturaire et traduisent un mouvement vers l'abstrait, introduisant une interprétation d'ordre métaphorique.

Nous donnons seulement un aperçu de ce rôle particulier joué par la coordination dans l'élaboration exégétique en analysant deux exemples de prolongement des Ecritures qui nous paraissent significatifs.

#### **a) La patrie d'Abraham**

Dans l'exemple suivant, Origène interprète allégoriquement ce que peut signifier l'injonction formulée par Jésus « Faites les œuvres d'Abraham » (Jn 8, 39), en appliquant à chacun les événements de la vie d'Abraham. Pour cela, il ajoute à l'expression de la Genèse un terme coordonné de la façon suivante :

Καὶ ὡς καταλιπόντες συγγένειαν οὐ καλὴν "εἰς ἔθνος" ἐσόμεθα  
"μέγα" καὶ μείζον ἢ κατὰ ἀνθρώπους...

« Et comme nous aurons abandonné une parenté qui n'est pas belle, nous deviendrons une grande nation (Gn 12, 2), et même plus grande qu'une nation humaine... » (ComJn XX, 69).

La Genèse dit seulement : *καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα* (« et je ferai de toi une grande nation », Gn 12, 2). En ajoutant *καὶ μείζον ἢ κατὰ ἀνθρώπους*, l'exégète va plus loin que la promesse divine à Abraham, qui lui faisait espérer une descendance nombreuse au sens littéral. Le comparatif *μείζον*, ajouté par Origène au simple *μέγα* du texte de la Genèse, participe de son interprétation du départ d'Abraham, loin d'une parenté qui n'est « pas belle », dans le sens d'un progrès moral, ce qui laisse entendre le caractère métaphorique de la descendance promise à quiconque imite les œuvres d'Abraham. Le terme coordonné appartient donc pleinement à l'allégorie morale proposée par l'exégète : imiter Abraham ne revient pas à refaire aujourd'hui tout ce qu'il fit jadis. Il faut plutôt « accomplir spirituellement » (*πνευματικῶς ποιῆσαι*,

*ComJn* XX, 67) les œuvres du patriarche. La coordination est donc ici le signe et le moyen employé par l'exégète pour s'élever au-dessus du sens littéral<sup>347</sup>.

### b) Le dernier repas

On rapprochera cet exemple de celui qui suit, lequel ne semble pas si éloigné, par ailleurs, d'autres cités précédemment, dans la mesure où l'exégète y oppose deux mots, le déjeuner et le dîner :

Καὶ νῦν τοίνυν λελέχθω, ὅτι ἄριστον μὲν ἐστὶν ἡ πρώτη καὶ πρὸ τῆς συντελείας τῆς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἡμέρας πνευματικῆς τοῖς εἰσαγομένοις ἀρμόζουσα τροφή· δεῖπνον δὲ ἡ τελευταία καὶ τοῖς ἤδη ἐπὶ πλεῖον προκεκοφῶσι παρατιθεμένη κατὰ λόγον. 7. Καὶ ἄλλως δ' εἶποι ἂν τις ἄριστον μὲν εἶναι τὸν νοῦν τῶν παλαιῶν γραμμάτων, δεῖπνον δὲ τὰ ἐναποκεκρυμμένα τῇ καινῇ διαθήκῃ μυστήρια.

« Disons donc maintenant que c'est un déjeuner, la nourriture première et adaptée aux débutants avant l'accomplissement du jour spirituel en cette vie, tandis que c'est un dîner, la nourriture dernière et servie comme il est logique à ceux qui ont déjà fait de grands progrès. 7. Et l'on pourrait dire autrement que c'est un déjeuner que le sens des anciennes Ecritures, tandis que c'est un dîner que les mystères cachés dans le Nouveau Testament » (*ComJn* XXXII, 6-7).

On observe ici que les deux premiers membres de phrase coordonnés par καί, concernant respectivement le déjeuner puis le dîner, expliquent ce que représente chacune des deux réalités : celles-ci sont mises en relation et opposées par les compléments introduits par καί (ἡ πρώτη καὶ πρὸ τῆς συντελείας... / ἡ τελευταία καὶ τοῖς ἤδη ἐπὶ πλεῖον προκεκοφῶσι). Mais à la différence des passages étudiés plus haut, seul l'un des deux termes figure dans le texte initial, le « dîner » — il s'agit de

---

<sup>347</sup> Nous avons étudié ce passage dans la perspective du progrès moral et spirituel dans « Progrès du texte, progrès de l'individu dans le *Commentaire sur Jean* d'Origène : les techniques de l'exégèse appliquées au thème du progrès », *Orig. IX*, éd. G. Heidl et R. Somos, Louvain, 2009, p. 13-24. Le thème du progrès chez Origène a été approfondi sur un plan éthique et anthropologique par G. Lekkas, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, 2001.



l'épisode où Jésus, « au cours du dîner, δείπνου γινομένου » (Jn 13, 2), lave les pieds des disciples —.

Les deux membres de phrase, qui décrivent la valeur symbolique du déjeuner et du dîner, relèvent de l'allégorie, en opposant les débutants et ceux qui ont déjà fait des progrès. Dans les deux cas, le καί a servi d'amorce à ce « saut » vers l'interprétation allégorique. En outre, la particule καί introduit ensuite un autre membre de phrase (Καὶ ἄλλως δ' εἶποι ἄν τις...) qui ne relève plus du simple renforcement de l'opposition, mais introduit à lui seul une autre interprétation, une nouvelle allégorie : celle de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui est tout à fait détachée et autonome par rapport à l'épisode du lavement des pieds. L'emploi de la coordination est donc un outil de l'exégèse qui permet de prolonger le texte et d'introduire la nouvelle interprétation. La coordination permet donc d'introduire un nouveau terme qui permet à l'interprétation non plus seulement de s'approfondir sur un point donné, mais encore de progresser vers une nouvelle étape.

Ces deux modes d'emploi de la coordination en tant qu'apposition, selon qu'elle manifeste une opposition présente dans le texte ou qu'elle prolonge et fasse progresser le propos, n'ont pas donné lieu, ci-dessus, au même nombre d'analyses. Même si nous n'avons pas mené d'étude exhaustive, il nous semble en effet que l'Alexandrin privilégie le premier des deux cas. Loin des reproches dont l'exégète a fait l'objet, le texte scripturaire est moins prétexte à l'allégorie qu'il ne constitue la source du commentaire : c'est le texte scripturaire qui, par ses thèmes, mais surtout par sa forme même, suggère le commentaire. L'interprétation, même métaphorique ou allégorique, est issue du texte d'appui. La coordination permet à l'exégète de traduire alors, dans le langage du commentaire, les redoublements ou les oppositions présentes dans le texte.

Il est temps de conclure sur l'emploi de la coordination dans le commentaire. On a constaté que celui-ci joue plusieurs rôles dans l'élaboration exégétique, qu'il s'agisse de réorganiser le texte scripturaire, de préciser le propos en soulignant oppositions et

symétries, ou même d'introduire l'interprétation proprement dite en prolongeant le texte.

La coordination permet ainsi un dédoublement du propos sur lequel repose l'interprétation. En effet, quand l'auteur réorganise le texte scripturaire en coordonnant les divers éléments qui le composent, il les rapproche et les met sur le même plan, ce qui fait surgir un sens nouveau. Dans le cas où le terme coordonné est apposé au premier, renvoyant au même objet, les mots employés ne sont redondants qu'en apparence, et là encore, l'interprétation s'approfondit. On a également constaté que ce second terme amplifie moins le propos, comme on pourrait s'y attendre, qu'il ne le réécrit. En effet, la coordination reflète alors un dédoublement de l'Écriture elle-même, se faisant l'écho d'un rythme qu'elle lui emprunte. Enfin, en coordonnant au terme scripturaire un terme nouveau, l'exégète prolonge le discours des Écritures, l'amplifie, et double pour ainsi dire l'Écriture de son propre commentaire.

Par conséquent, la coordination paraît représenter pour l'auteur un outil de l'exégèse, et même, en un sens, un moyen heuristique grâce auquel sa pensée se construit et progresse ; cependant, cet outil est moins employé pour amplifier le propos que pour réécrire l'Écriture, car ce sont ses thèmes, son lexique, mais aussi son rythme propre que le mouvement de l'exégèse imite en maint endroit. La coordination constitue donc un moyen pour l'exégète de manier et remanier le langage scripturaire afin de lui faire porter l'interprétation ; elle représente ainsi un outil pour « expliquer la Bible par la Bible ».

#### Conclusion : l'Écriture et son double

L'étude de l'enrichissement du portrait des personnages, ainsi que celle des emplois de la coordination dans l'exégèse montrent donc que l'interprétation de l'Écriture amplifie le texte par le rapprochement de passages ou de termes scripturaire, et que ce rapprochement se fait chez Origène selon des modalités précises. Ainsi, il s'agit souvent de dessiner une opposition ou un progrès entre deux idées ou entre deux termes, et à ce titre, on peut dire que pour l'Alexandrin, l'Écriture

est double : double par les qualités et les défauts des personnages johanniques qu'elle met en valeur, double par l'incohérence apparente du texte qui amène à débusquer un sens implicite, double ou multiple par la répétition ou l'accumulation de termes que l'auteur met sur un même plan pour les opposer et les mettre en parallèle. Ce faisant, il faut le souligner, l'exégète ne fait que reprendre et imiter un trait de l'Évangile lui-même, caractérisé par des symboles duels (lumière/ténèbres, eau ordinaire/eau vivante, pain /pain de vie...)<sup>348</sup>. Il fait ainsi entrer dans la forme du texte le dualisme thématique présent dans le texte.

Cette idée nous renvoie à la conception du texte scripturaire qu'Origène exprime dans son œuvre, et qui elle aussi est double. Selon cette conception, sens littéral et sens profond sont contenus dans le texte dont il faut trouver la clef<sup>349</sup>. A chaque instant, le sens apparent cache un sens implicite qu'il appartient à chaque lecteur de rechercher. Mais les exemples que nous avons analysés montrent qu'aux yeux de l'exégète, l'Écriture est également double par sa forme, par les parallélismes, les redondances et les échos qu'elle présente. Plus étonnant, l'interprétation assume à son tour ce dédoublement, qu'elle transpose, réitère, réécrit. Expliquer la Bible par la Bible revient donc à imiter l'Écriture dans sa forme : le commentaire est ainsi conçu comme une doublure du texte dont il épouse les contours.

---

<sup>348</sup> Cf. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel (A Study in Literary Design)*, Philadelphie, 1983, p. 199-202.

<sup>349</sup> Parmi de nombreuses références à cette conception dans l'œuvre origénienne, on citera *ComJn* V, VI, où l'exégète présente le livre scellé, écrit au recto et au verso, tel que le vit Jean (Ap 5, 1-3), comme symbole du double sens des Écritures.

## II. Le commentaire par association

L'explication des Ecritures par les Ecritures consiste d'abord, comme on l'a vu, à associer un ou plusieurs passages scripturaires à celui qu'il faut commenter. On comprend que ce soit le cas lorsque les passages ou les termes ainsi rapprochés présentent des analogies, de sorte que le verset commenté trouve un écho, une amplification, dans le passage ainsi convoqué. Mais dans quelle mesure ce modèle permet-il d'éclairer certaines associations de passages ou de termes qui paraissent étrangers au verset commenté ? Autrement dit, est-il possible de pousser jusqu'au bout la logique de l'association de passages scripturaires jusqu'à considérer que ce type de commentaire inclut des rapprochements de passages ou de termes apparemment lointains par rapport au verset commenté ? On ne peut plus alors vraiment parler d'analogie, puisque les deux éléments mis en relation n'ont pas de liens thématiques ou lexicaux apparents. C'est pourquoi nous parlons plutôt d'association.

Cette question se pose d'autant plus, dans le cas d'Origène, qu'on a pu lui reprocher à la fois des digressions, au motif qu'elles interrompent le propos inutilement, et une propension exagérée à l'allégorie, qui lui fait donner un sens métaphorique aux réalités concrètes les plus banales<sup>350</sup>. En effet, les deux reproches sont parfois liés, car l'allégorie origénienne est vue comme par trop éloignée du verset commenté, à l'instar d'un développement digressif. On peut pourtant se demander si les digressions ne sont pas, d'une manière ou d'une autre, « associée » au texte commenté de telle manière qu'elles participent pleinement de l'exégèse. D'autre part, les termes métaphoriques employés dans l'exégèse pourraient être considérés de la même manière, comme associés aux termes du verset étudié pour permettre l'avancement de l'interprétation.

Nous envisagerons donc ce problème, comme précédemment, d'abord sous un angle thématique, celui de la digression, en nous demandant dans quelles conditions un développement digressif peut pourtant être au service de l'interprétation ; nous

---

<sup>350</sup> Pour une vision diachronique des diverses critiques dont l'exégèse origénienne a fait l'objet au cours des siècles, voir B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, p. 11-29.

nous pencherons ensuite sur des cas d'association d'ordre lexical, où l'exégète joint au terme concret, qu'il s'agit de commenter, un terme abstrait qui lui est apparemment étranger, là encore pour faire progresser l'exégèse.

### **A) « Cela se passa à Béthabara... » (Jn 1, 28 ; ComJn VI, 204-216) : le rôle de la digression**

Considérons d'abord le cas de la digression. Les excursus ne sauraient, au premier abord, constituer une « amplification » du propos ; c'est pourquoi nous préférons parler d'« association », dans la mesure où le développement digressif se trouve associé à l'exégèse, même s'il paraît lui être étranger. En prenant le point de vue de l'exégète, ou plutôt celui de l'exégèse en cours d'élaboration, nous pensons pourtant que bien des « digressions » dans l'œuvre de l'Alexandrin jouent un rôle dans le discours exégétique. On peut considérer en effet qu'elles consistent à associer au contenu exégétique un développement qui ne lui est étranger qu'en apparence, mais qui enrichit en réalité l'interprétation, par des voies détournées qu'il s'agit de définir.

Il n'est pas question d'analyser ici en détail tous les développements qui paraissent digressifs dans le *ComJn*. En même temps, si nous nous concentrons sur un exemple quelconque, nous courons le risque de ne pouvoir étendre à d'autres digressions les conclusions que nous pourrions en tirer. C'est pourquoi nous avons fait le choix d'un moyen terme, en privilégiant l'analyse détaillée d'un exemple qui nous paraît lui-même paradigmatique pour les autres digressions. En effet, contrairement à d'autres excursus origéniens qui entretiennent un lien même ténu avec le texte étudié, nous choisissons un développement qui ne paraît en aucun cas rattaché au lemme commenté, de l'aveu même de l'exégète, car il aborde un domaine apparemment éloigné de l'exégèse (celui de la critique textuelle). Si nous parvenons à montrer que cette digression-là entretient des relations étroites avec l'exégèse du lemme, on pourra alors supposer plus généralement qu'il en va de même pour bien d'autres prétendus excursus.

Nous choisissons donc d'étudier le cas d'une « digression » célèbre qui paraît affecter le cours de l'interprétation de l'Évangile johannique : celle qui concerne le lieu

où Jean baptisait. En effet, la réflexion que mène l'exégète sur le nom de ce lieu incite l'exégète à étudier le cas d'autres noms propres tirés des Ecritures, étude qui paraît bien étrangère au propos du lemme.

Le verset commenté est le suivant :

Ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾶ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν Ἰωάννης βαπτίζων.

« Cela se passa à Béthabara, au-delà du Jourdain, où se trouvait Jean qui baptisait » (Jn 1, 28 cité en *ComJn* VI, 204).

Dans son commentaire, Origène remet en cause la leçon de la plupart des manuscrits scripturaires au nom de la vraisemblance historique et herméneutique, en expliquant qu'il ne faut pas lire ici « Béthanie » mais « Béthabara »<sup>351</sup>. Or il ne se contente pas de corriger le texte du verset commenté, preuves archéologiques à l'appui (*ComJn* VI, 204-207), mais s'étend ensuite sur d'autres exemples d'erreurs de copie, qu'il trouve dans le NT comme dans l'AT (*ComJn* VI, 208-216), avant de revenir au verset commenté pour mener son exégèse proprement dite, à propos du Jourdain et du baptême (*ComJn* VI, 217-251). A première vue, l'exégèse s'attache donc uniquement à un détail topographique présent dans le texte, puis s'éloigne irrémédiablement de celui-ci en s'intéressant à d'autres textes scripturaires, avant de revenir à l'interprétation proprement dite. Certes, la discussion sur Béthanie/Béthabara élucide un problème du texte commenté, mais les autres études paraissent relever exclusivement de la digression savante. Pourtant, cette liste d'erreurs textuelles mérite peut-être d'être étudiée en lien avec l'exégèse du lemme, en dépit même des allégations de l'Alexandrin. Celui-ci ne la présente pas autrement, de fait, que comme une digression, même s'il n'emploie pas le mot. Il explique ainsi qu'il prétend avant tout intéresser un lecteur averti :

---

<sup>351</sup> La leçon d'Origène a fait date et a remplacé la leçon reçue dans de nombreux manuscrits de l'Évangile johannique, comme en témoignent les éditions critiques actuelles. C'est que sa démonstration a paru convaincante à beaucoup. Voir à ce propos ce qu'en dit l'éditeur E. Preuschen dans l'introduction de son édition du *ComJn*, p. XCVIII. Notons qu'il est rare de voir Origène affirmer comme ici l'existence d'erreurs dans le texte des manuscrits : il compare souvent les traductions grecques, mais sans choisir de leçon définitive (cf. B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, p. 103-121) ; les variantes servent plutôt de support à diverses interprétations.

Ὀλίγα τοίνυν παραθησόμεθα ὑπὲρ τοῦ τοῦς φιλομαθεῖς ἐπιστρεφестέρους γενέσθαι περὶ ταῦτα.

« Nous ne donnerons donc que quelques exemples en parallèle pour tourner davantage vers ces questions ceux qui ont le goût de s'instruire » (*ComJn* VI, 213).

Il prétend ensuite laisser à ce lecteur intéressé le soin de poursuivre le travail commencé :

Καὶ τί με δεῖ διατρίβοντα πλείονα παρατίθεσθαι, παρόντος τῷ βουλομένῳ τοῦ ἐξετάζειν καὶ γινώσκειν τὰ κατὰ τὰ ὀνόματα ἀληθῆ.

« Mais pourquoi me faut-il passer mon temps à donner davantage d'exemples parallèles, alors qu'il est possible à qui le veut d'examiner et de connaître la vérité à propos des noms propres ? » (*ComJn* VI, 215).

Il s'agit d'une sorte de prétérition, puisque d'autres exemples suivent, comme suscités par cette volonté d'exhaustivité. Enfin, l'exégète finit par clore son développement en indiquant que cette question l'éloigne de son sujet :

Οὐκ εὐκαιρον δὲ νῦν τὸν περὶ τῆς θεωρίας τῶν ὀνομάτων ἐξετάσαι λόγον, ἀφέμενον τῶν προκειμένων.

« Mais il n'est pas à propos d'examiner maintenant le discours qui concerne la théorie des noms, en abandonnant notre sujet » (*ComJn* VI, 216).

Nulle part Origène ne signale l'intérêt de cette digression pour la suite de son exégèse, comme il peut le faire à propos d'autres excursus dans le *Commentaire sur Jean*<sup>352</sup>. Enfin, il écrit au moment de reprendre l'exégèse proprement dite :

Ἴδωμεν τοίνυν τὰ τῆς εὐαγγελικῆς λέξεως.

« Voyons donc ce qui concerne les mots de l'Évangile » (*ComJn* VI, 217).

---

<sup>352</sup> C'est ce qu'il fait par exemple en I, 94 et 156.

Cette formule paraît clore une première partie du discours, ressentie comme digressive, et introduire l'interprétation proprement dite.

Nous aimerions montrer que si ce début de commentaire de lemme constitue effectivement, en un sens, une digression savante, l'exégète ne laisse pas pour autant dériver sa réflexion vers une accumulation de considérations critiques : non seulement les exemples proposés se révèlent ordonnés, mais ils présentent des résonances entre eux, et participent pleinement à l'exégèse du verset commenté.

### **1. Une digression savante ?**

Tout d'abord, il est indéniable que l'étude de noms propres à laquelle se livre l'exégète relève de la digression savante. L'organisation interne des exemples proposés par l'exégète le montre. Cependant, on observe également un jeu d'échos entre eux qui indique qu'on n'a pas seulement affaire à un catalogue d'erreurs de manuscrits.

#### **a) Une liste d'erreurs sur les noms propres**

L'exégète présente une liste d'erreurs de manuscrits concernant les noms propres dans les Ecritures. S'intéressant d'abord à Béthanie/Béthabara, il apporte en effet successivement, tout au long du passage, diverses corrections à des textes scripturaires. Rappelons pour le montrer la composition du passage :

1. Dans le lemme johannique commenté, les copies comportent une erreur : il faudrait lire Béthabara plutôt que Béthanie, pour des raisons géographiques, puisque Béthanie est loin du Jourdain, et pour des raisons étymologiques, concernant le sens des deux noms. L'exégète en conclut qu'il faut s'intéresser à la signification des noms propres (§ 204-207).
2. Elargissant sa recherche aux autres évangiles, Origène constate qu'on trouve ailleurs des erreurs, comme dans la péricope rapportée par les Synoptiques, dans laquelle les porcs vont se jeter à la mer sur l'ordre de Jésus : selon l'Alexandrin, le texte devrait comporter Gergésa plutôt que Gerasa (Mc 5, 1 et Lc 8, 26) ou Gadara (Mt 8, 28), pour les mêmes raisons que dans le passage précédent (§ 208-211).
3. Enfin, l'exégète fait état d'études similaires dans les livres de l'Ancien Testament, où, selon lui, plusieurs noms de lieux ou de personnes devraient être corrigés. Il ne



signale pas systématiquement les raisons qui imposent ces corrections, mais évoque parfois l'étymologie ou la signification du nom à l'appui. Il termine son propos en indiquant simplement des références de passages bibliques qui mériteraient un examen plus minutieux des noms propres, et réitère son conseil de rester attentif à la signification des noms (§ 212-216).

Le passage paraît de plus en plus digressif, puisque l'exégèse part de la lettre du lemme à propos du nom de lieu où baptisait Jean, puis s'intéresse à un épisode sans rapport apparent avec celui-ci, présent dans les Synoptiques, et non dans l'Évangile de Jean, avant d'élargir l'étude à d'autres textes, brièvement mentionnés, de plusieurs livres de la Septante. Cependant, on peut noter la récurrence d'un schéma apparemment préétabli, même si tous les éléments ne sont pas présents à chaque fois : introduction à propos des erreurs dans les copies, développement constitué d'une preuve concrète puis d'une preuve étymologique à propos de l'erreur constatée, conclusion sur l'intérêt de la signification des noms propres. Ainsi, la même structure se répète pour chaque démonstration, ce qui souligne la fermeté de composition de cette « digression », et sa nature même d'exkursus, clos sur lui-même par la répétition de structure.

### **b) L'organisation des exemples**

En outre, l'érudition de l'exégète se manifeste dans la manière dont il organise les exemples présentés, aussi bien dans le cas du NT que dans celui de l'AT. Les listes présentées se construisent apparemment de façon rigoureuse, mettant les noms en parallèle, loin de tout souci exégétique.

#### **Les deux exemples tirés du NT**

C'est le cas des deux études de noms portant sur le NT. Rappelons ici leur contenu.

##### **1. L'étude d'Origène sur Béthanie/Béthabara : § 204-207**

« Ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν Ἰωάννης βαπτίζων. »	« Cela se passa à Béthabara, au-delà du Jourdain, où se trouvait Jean qui baptisait. »
VI, 204. Ὅτι μὲν σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς	(Jn 1, 28)

ἀντιγράφοις κείται· "Ταῦτα ἐν Βηθανία ἐγένετο" οὐκ ἀγνοοῦμεν, καὶ ἔοικεν τοῦτο καὶ ἔτι πρότερον γεγονέναι· καὶ παρὰ Ἡρακλέωνι γοῦν "Βηθανίαν" ἀνέγνωμεν. Ἐπεισθημεν δὲ μὴ δεῖν "Βηθανία" ἀναγινώσκειν, ἀλλὰ "Βηθαβαρᾶ", γενόμενοι ἐν τοῖς τόποις ἐπὶ ἱστορίαν τῶν ἰχνῶν Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν.

205. Βηθανία γάρ, ὡς ὁ αὐτὸς εὐαγγελιστὴς φησιν, ἡ πατρις Λαζάρου καὶ Μάρθας καὶ Μαρίας, ἀπέχει τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους δέκα πέντε· ἥς πόρρω ἐστὶν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ὡς ἀπὸ σταδίων πλατεῖ λόγῳ ἑκατὸν ὀγδοήκοντα. Ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος τῇ Βηθανία τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην· δείκνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρᾶ, ἔνθα ἱστοροῦσιν τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι.

206. Ἔστιν τε ἡ ἐρμηνεία τοῦ ὀνόματος ἀκόλουθος τῷ βαπτίσματι τοῦ « ἐτοιμάζοντος κυρίῳ λαὸν κατασκευασμένον »· μεταλαμβάνεται γὰρ εἰς « οἶκον κατασκευῆς », ἡ δὲ Βηθανία εἰς « οἶκον ὑπακοῆς ». Ποῦ γὰρ ἀλλαχόσε ἐχρῆν βαπτίζειν τὸν « ἀποσταλέντα ἄγγελον πρὸ προσώπου » τοῦ Χριστοῦ, « κατασκευάσαι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἔμπροσθεν » αὐτοῦ, ἢ εἰς τὸν « τῆς κατασκευῆς οἶκον »;

207. Ποία δὲ οἰκειότερα πατρις τῇ « τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐκλεξαμένη μὴ

VI, 204. Dans presque toutes les copies, il y a : « Cela se passa à Béthanie », nous ne l'ignorons pas et il semble que cette leçon soit même assez ancienne ; du moins avons-nous lu aussi « Béthanie » chez Héracléon. Cependant, nous nous sommes persuadé qu'il ne faut pas lire « Béthanie » mais « Béthabara », ayant été sur les lieux, pour explorer les traces de Jésus, de ses disciples et des prophètes.

205. Béthanie en effet, comme le même évangéliste le dit, la patrie de Lazare, Marthe et Marie, est à une distance de quinze stades de Jérusalem (Jn 11, 18) ; le fleuve du Jourdain en est bien éloigné d'environ cent quatre-vingts stades. Mais on ne trouve pas de lieu du même nom que Béthanie dans les environs du Jourdain ; or on montre, dit-on, près de la rive escarpée du Jourdain, Béthabara, où l'on rapporte que Jean baptisait.

206. Et l'interprétation de ce nom convient au baptême de celui qui « prépare pour le Seigneur un peuple bien disposé » (Lc 1, 17) ; car on le traduit par « maison de la préparation », et Béthanie par « maison de l'obéissance ». En effet, en quel autre lieu devait baptiser celui qui avait été « envoyé comme messager en avant » du Christ, pour « préparer son chemin devant » lui (Mt 11, 10 ; Mc 1, 2 ; Lc 7, 27), si ce n'est dans la « maison de la préparation » ?

ἀφαιρουμένην αὐτῆς » Μαριάμ καὶ τῆ « περισπωμένη » διὰ τὴν Ἰησοῦ ὑποδοχὴν Μάρθα καὶ τῶ τούτων ἀδελφῶ φίλῳ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένῳ Λαζάρῳ, ἡ Βηθανία « ὁ τῆς ὑπακοῆς οἶκος »; Οὐ καταφρονητέον οὖν τῆς περὶ τὰ ὀνόματα ἀκριβείας τῶ ἀπαρλείπτως βουλομένῳ συνεῖναι τὰ ἅγια γράμματα.

## 2. L'étude sur Gerasa/Gadara/Gergésa (§ 208-211)

208. Τὸ μέντοι γε ἡμαρτήσθαι ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ἀντιγράφοις τὰ περὶ τῶν ὀνομάτων πολλαχοῦ καὶ ἀπὸ τούτων ἄν τις πεισθεῖ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις. Ἡ περὶ τοὺς ὑπὸ τῶν δαιμονίων κατακρημνιζομένους καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ συμπιγομένους χοίρους οἰκονομία ἀναγέγραπται γεγονέναι ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Γερασηνῶν.

209. Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶν πόλις, οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα, καὶ οὐκ ἂν οὕτως προφανὲς ψευδὸς καὶ εὐέλεγκτον οἱ εὐαγγελισταὶ εἰρήκεισαν, ἄνδρες ἐπιμελῶς γινώσκοντες τὰ περὶ τὴν

207. D'autre part, quelle patrie était plus familière à celle qui avait « choisi la bonne part, qui ne lui serait pas enlevée » (Lc 10, 42), (c'est-à-dire) Marie, à celle qui « s'agitait » pour recevoir Jésus (Lc 10, 40), (c'est-à-dire) Marthe, et à leur frère que le Sauveur appelle son ami, Lazare, si ce n'est Béthanie, « la maison de l'obéissance » ? Il ne doit donc pas dédaigner d'être précis concernant les noms propres, celui qui veut sans rien omettre comprendre les Saintes Ecritures.

208. A la vérité, qu'il y ait des fautes dans les copies grecques au sujet des noms propres, on peut s'en persuader par de nombreux passages des Evangiles, et en particulier par celui-ci. L'« économie »<sup>353</sup> concernant les porcs précipités et noyés ensemble dans la mer du fait des démons se passe, d'après la description, dans le pays des Geraséniens.

209. Or Gerasa est une cité d'Arabie qui n'a ni mer, ni lac à proximité, et un mensonge aussi évident et facile à réfuter, les évangélistes, des hommes soigneusement

---

<sup>353</sup> Il est difficile de traduire ici οἰκονομία sans en trahir le sens. Comme l'indique E. Corsini dans sa traduction du *Commentaire sur Jean* (*Il Commento...*, n. 52 p. 350), le mot ne renvoie pas seulement chez Origène au plan divin de salut qui se manifeste avant tout dans l'Incarnation du Logos, mais il est aussi utilisé pour parler des actions réalisées par le Logos incarné. C'est le cas du miracle de guérison qui nous occupe ici. En *PArch* IV, 2, 2, Origène parle des « économies mystérieuses » (οἰκονομίαι μυστικάι) présentes dans l'ensemble des Ecritures et dont il faut chercher le sens : il donne alors l'exemple de l'union de Lot avec ses filles, tiré du livre de la Genèse.

Ἰουδαίαν.

210. Ἐπεὶ δὲ ἐν ὀλίγοις εὔρομεν· « Εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν » καὶ πρὸς τοῦτο λεκτέον. Γάδαρα γὰρ πόλις μὲν ἐστὶν τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει, λίμνη δὲ κρημοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστὶν ἐν αὐτῇ <ἢ> θάλασσα.

211. Ἀλλὰ Γέργεσα, ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ' οὗ δαίμονες τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλήθησαν. Ἐρμηνεύεται δὲ ἡ Γέργεσα « παροικία ἐκβεβληκῶν », ἐπώνυμος οὖσα τάχα προφητικῶς οὗ περὶ τὸν σωτῆρα πεποιήκασιν παρακαλέσαντες αὐτὸν « μεταβῆναι ἐκ τῶν ὀρίων αὐτῶν » οἱ τῶν χοίρων πολῖται.

renseignés sur lce qui concerne la Judée , ne l'auraient pas proféré.

210. Mais puisque nous avons trouvé dans quelques (copies) « Dans le pays des Gadaréniens », il faut également dire quelque chose à ce sujet. En effet, Gadara est une cité de Judée, dans les environs de laquelle se trouvent les fameux thermes ; mais il n'y a là ni lac bordé de lieux escarpés, ni mer.

211. Mais Gergésa, d'où vient (le nom des) Gergésiens, est une cité ancienne aux abords du lac qu'on appelle maintenant lac de Tibériade, près de laquelle, bordant le lac, se trouve un lieu escarpé, et l'on montre l'endroit d'où les porcs furent poussés par les démons. On interprète Gergésa comme étant « demeure de ceux qui ont repoussé » : ce nom était peut-être une annonce prophétique de l'action des concitoyens des porcs à l'égard du Sauveur, lorsqu'ils l'ont « exhorté à quitter leur territoire » (Mt 8, 34).

Les deux études de noms propres menées ici par Origène sont construites selon le même schéma : introduction faisant mention des exemplaires portant la leçon reçue, enquête sur l'emplacement matériel du lieu concerné, confirmation de cet emplacement par l'interprétation du nom. Cette dernière étape commence dans le premier cas par le substantif ἡ ἔρμηνεία au § 206, dans la deuxième étude par le verbe correspondant ἐρμηνεύεται au § 211. Remarquons enfin que la recherche « archéologique » sur l'emplacement du lieu reçoit la double garantie du « témoin oculaire » (Origène lui-même au § 204, les évangélistes au § 209) et du témoignage des gens du lieu, au bord de l'étendue d'eau.

Les deux passages sont donc construits en parallèle, tout en se rapportant à des passages scripturaires bien différents. En effet, le texte johannique se limite à une notation spatiale, dans le contexte de discussion de Jean Baptiste avec les Juifs ; en revanche, le second exemple, issu des Synoptiques, évoque un miracle de Jésus qui sauva un homme (ou deux, selon Matthieu) de la démence en faisant sortir de lui des démons ; ces derniers, étant entrés dans les corps d'un troupeau de porcs, furent précipités dans la mer, après quoi les gens du lieu chassèrent Jésus de leur territoire. A l'aspect descriptif du verset johannique s'oppose le caractère narratif de l'épisode des Synoptiques, et on peut dire que l'étrangeté du miracle ne rencontre aucun écho dans le verset johannique. Les deux exemples paraissent donc simplement illustrer le propos de critique textuelle sur lequel se penche l'auteur.

#### L'organisation des exemples vétéro-testamentaires

L'organisation des exemples tirés de l'AT se révèle à son tour particulièrement méthodique, répondant visiblement à des impératifs scientifiques (§ 213 à 215). Ainsi, ces études de noms se présentent sous la forme de deux séries de trois exemples ; la première, aux § 213-214, évoque des problèmes textuels précis, celui de Gedson/Gerson, le cas de Aunan/Onan, et celui de Bouthan/Aiman :

...Εἰς τῶν υἱῶν Λευῖ ὁ πρῶτος Γεδσῶν ἐν τοῖς πλείστοις τῶν ἀντιγράφων ὠνόμασται ἀντὶ τοῦ Γηρσῶν, ὁμώνυμος τυγχάνων τῷ πρωτοτόκῳ Μωσέως, ἐκατέρων διὰ τὴν παροικίαν ἐν γῆ ἀλλοτρίᾳ γεννηθέντων τοῦ ὀνόματος ἐτοιμῶς κεμένου. 214. Πάλιν τῷ Ἰουδα παρ' ἡμῖν μὲν ὁ δεῦτερος Αὐνάν εἶναι λέγεται, παρὰ δὲ Ἑβραίοις Ὠνάν, ὃ ἐστὶ "πόνος αὐτῶν". Πρὸς τούτοις ἐν ταῖς ἀπάρσεσιν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς εὔρομεν ὅτι "Ἀπήραν ἐκ Σοχώθ καὶ παρενέβαλον εἰς Βουθάν". τὸ δὲ Ἑβραϊκὸν ἀντὶ Βουθάν † "Αἰμάν"<sup>354</sup> λέγει.

---

<sup>354</sup> Nom inattendu, puisque l'hébreu donne le nom d'Etam et non d'Aiman, d'où la *crux* devant « Aiman ». En outre, les *Hexaples* ne proposent pas de variante pour Bouthan. Contrairement au cas de Gerson, Origène ne semble donc pas avoir ici utilisé son travail sur les *Hexaples*.

« ...L'un des fils de Lévi, le premier, est appelé Gedson<sup>355</sup> dans la plupart des copies (cf. Ex 6, 16 ; Nb 3, 17), au lieu de Gerson (cf. Gn 46, 11 ; 1Par 6, 1-2), lui qui porte le même nom que le premier-né de Moïse (cf. Ex 2, 22), alors que ce nom leur a été donné délibérément, puisque l'un et l'autre sont nés en terre étrangère du fait de leur exil (Ex 2, 22). 214. En outre, on dit chez nous que le second fils, pour Juda, est Aunan, alors que c'est Onan pour les Hébreux, c'est-à-dire "leur peine". Outre cela, sur les départs des fils d'Israël, nous avons trouvé dans le livre des Nombres : "Ils partirent de Sochoth et campèrent à Bouthan" ; l'hébreu porte "Aiman" au lieu de Bouthan (Nb 33, 6-7) » (ComJn VI, 213-214).

La seconde série, au § 215, est plus allusive, moins précise dans ses références, puisqu'elle sert seulement de mise en garde contre certaines listes de noms propres :

... Μάλιστα δὲ ὑποπτευτέον τοὺς τόπους τῶν γραφῶν, ἔνθα κατάλογός ἐστιν ἅμα ὀνομάτων πλειόνων, ὡς ἐν τῷ Ἰησοῦ τὰ περὶ τῆς κληροδοσίας, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Παραλειπομένων ἀρχῆθεν ἕξῃς μέχρι τῶν ἐγγύς που περὶ τὸν Ἀνάν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ Ἑσδρα.

« ... Il faut surtout se méfier des passages des Ecritures où se trouve une liste comportant de nombreux noms à la fois, comme dans Josué à propos du partage (Jos 13-21), et dans le premier Livre des Paralipomènes, à partir du début jusqu'aux environs de ce qui concerne Hanan ; de même aussi dans le livre d'Esdras » (ComJn VI, 215).

On observe tout d'abord que les exemples de la première série semblent puisés dans le Pentateuque, tandis que ceux de la seconde série appartiennent aux livres

---

<sup>355</sup> Nous rétablissons Γεδσών au lieu de Γεσών qui est la leçon donnée par les manuscrits. En effet, l'éditeur E. Preuschen, relayé par C. Blanc (n. 2 p. 292), signale que la leçon Γεσών est fautive, puisqu'on lit par ailleurs Γεδσών dans le texte reçu de la Septante, et qu'Origène lui-même, dans les *Hexaples*, écrit Γεσών, ἄλλος Γεδσών. Par ailleurs, le choix de Γηρσών contre Γεδσών est également défendu par Origène dans les *Hexaples* : c'est le cas d'une partie de la recension origénienne pour Ex 6, 16 (cf. *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum*, éd. J. W. Wevers, Göttingen, 1991 tome II, 1 p. 113), et de la totalité de la recension pour Nb 3, 17 (cf. *Septuaginta...*, tome III, 1, p. 77). Le travail des *Hexaples* est ici réinvesti dans le travail exégétique de l'Alexandrin.

historiques, comme si Origène traitait chaque corpus biblique séparément, dans leur ordre scripturaire<sup>356</sup>. En outre, les exemples cités suivent à chaque fois l'ordre des livres du corpus scripturaire auxquels ils appartiennent. C'est évident pour la seconde série, où Josué, 1Paralipomènes et Esdras sont cités dans le même ordre que dans les Livres historiques. Pour la première série, si le nom de « Gerson » apparaît pour la première fois dans la Genèse, donc dans le livre qui ouvre le Pentateuque, tandis que le troisième exemple, le terme « Bouthan », est tiré du Livre des Nombres, à la fin de ce même corpus scripturaire, il convient là encore de nuancer le propos. En effet, le nom de « Gerson », fils de Lévi, apparaît pour la première fois en Gn 46, 11, mais la mention de « Aunan », objet du deuxième exemple cité, semble antérieure, puisqu'il est question de ce fils de Juda dès Gn 38, 4. Le second exemple traité par Origène semblerait donc figurer avant le premier dans la Septante. En réalité, le problème ne se pose peut-être pas : on peut penser qu'Origène a cité Aunan après Gerson parce que les deux personnages figuraient dans cet ordre en Gn 46, 11-12, où l'on assiste au premier dénombrement des fils d'Israël en partance pour l'Égypte<sup>357</sup> :

Ταῦτα δὲ τὰ ὀνόματα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ τῶν εἰσελθόντων εἰς Αἴγυπτον. (...) 11 υἱοὶ δὲ Λευι· Γηρσων, Κααθ καὶ Μεραρι. 12 υἱοὶ δὲ Ἰουδα· Ηρ καὶ Αυναν καὶ Σηλωμ καὶ Φαρες καὶ Ζαρα (...)

« Voici les noms des fils d'Israël qui entrèrent en Égypte. (...) 11. Fils de Lévi : Gerson, Khaath et Mérari. 12 Fils de Juda : Er, Aunan, Selom, Pharès et Zara (...) » (Gn 46, 8-12).

En tout cas, le fait que ces deux noms appartiennent à des listes bibliques de noms propres les rapproche du terme « Bouthan » : ce nom, le troisième étudié par Origène dans la première série d'exemples, fait aussi partie d'une liste, qui est celle des

---

<sup>356</sup> Cette affirmation doit être un peu nuancée : sur les 41 occurrences de Γηρσών, Γεδσών et Γηρσάμ dans la Septante (il s'agit des trois formes qu'y prend le nom « Gerson »), seule la moitié d'entre elles se trouve dans le Pentateuque (dans Gn, Ex et Nb), les autres prenant place dans les livres historiques (1Par, 2Par et Jos). De même, l'une des huit occurrences du terme Αὐναν, qui désigne le fils de Juda, apparaît en 1Par 2, 3, donc dans le corpus des Livres historiques ; en revanche, le cas de Βουθάν est plus clair, qui n'apparaît que dans le Pentateuque (cf. *Le Pentateuque d'Alexandrie*, sous la dir. C. Dogniez et M. Harl, Paris, 2001).

<sup>357</sup> Les deux noms « Gerson » et « Aunan » se trouvent associés également, mais cette fois à distance et dans l'ordre inverse, au cours du deuxième dénombrement des fils d'Israël, qu'on trouve au chapitre 26 du Livre des Nombres : on lit alors Aunan en Nb 26, 15 et Gerson en Nb 26, 57.

étapes des fils d'Israël depuis l'Égypte jusqu'au Jourdain (Nb 33, 6). Par conséquent, bien qu'Origène ne signale le problème des listes de noms et les erreurs qu'elles peuvent renfermer qu'à propos de Josué, Paralipomènes et Esdras<sup>358</sup>, les noms propres cités auparavant (Gerson, Aunan, Bouthan) appartiennent aussi à de tels « catalogues ». Dans ces « catalogues », les exemples cités se situent plutôt en début de liste. Ainsi, Gerson et Aunan sont parmi les premiers cités, en Gn 46, 11-12, dans le premier dénombrement des fils de Jacob en partance pour l'Égypte (Gn 46, 8-27). De même, Bouthan apparaît en Nb 33, 6, dans l'énumération des étapes des fils d'Israël entre l'Égypte et le Jourdain qui débute en Nb 33, 5. Pour la seconde série d'exemples, citée au § 215 (Josué, 1Par, Esd), le Premier Livre des Paralipomènes est lui aussi considéré à partir de son commencement (ἀρχῆθεν § 215).

Les exemples d'erreurs de manuscrits dans l'AT sont donc choisis par Origène dans la Septante selon l'ordre scripturaire, en commençant de préférence par les débuts : début de la Bible qui lui fait citer d'abord le Pentateuque, et en particulier le début du Pentateuque (puisque plusieurs exemples sont tirés de la Genèse), puis les Livres historiques, en débutant par le premier d'entre eux, le Livre de Josué. Enfin, dans chaque livre, ce sont les catalogues de noms propres qui sont privilégiés, et dans ces catalogues, les premiers noms cités. Ici se manifeste donc chez Origène une conscience des livres et des corpus bibliques, et l'ordre des exemples cités montre que le commentateur s'appuie sur une liste d'erreurs déjà constituée, au moyen d'une étude méthodique des textes scripturaire, qui rappelle celle qui a présidé à l'élaboration des *Hexaples*. Le travail de l'exégète paraît donc profondément lié à celui de l'éditeur.

En tout état de cause, on est bien loin de l'exégèse du verset johannique commenté, qui concerne Jean Baptiste. L'attention de l'exégète paraît bel et bien se déplacer peu à peu, à partir du cas de Béthanie/Béthabara qui concerne le lemme, jusqu'à l'étude systématique de listes de noms de l'AT.

---

<sup>358</sup> Μάλιστα δὲ ὑποπτευτέον τοὺς τόπους τῶν γραφῶν, ἐνθα κατάλογός ἐστιν ἅμα ὀνομάτων πλειόνων... § 215.



## 2. Des échos entre les éléments de la liste de noms

Pourtant, à travers l'étude origénienne des deux textes, on peut mettre en lumière des affinités entre les différents exemples, qui ne sont pas seulement d'ordre structurel. Car la cohérence des différentes études de noms propres se manifeste aussi par les liens de ressemblance lexicale et thématique qui se tissent d'un exemple à l'autre.

### a) Les échos entre les deux exemples du NT

C'est le cas des deux études néo-testamentaires, portant sur Béthanie/Béthabara pour l'une, et Gérasa/Gadara/Gergésa pour l'autre : leur mise en parallèle se révèle riche de sens.

#### La proximité de l'eau et les échos formels

Les erreurs de manuscrit mises ici en parallèle ont en commun de concerner des lieux où l'eau joue un rôle primordial, par le baptême administré par Jean Baptiste dans le cas de l'Evangile de Jean, par la noyade des porcs dans celui des Synoptiques. Or la plupart des manuscrits indique pour chaque passage des emplacements trop éloignés du fleuve ou de la mer pour que l'événement ait pu s'y produire, d'où les rectifications de l'Alexandrin. L'argument du choix du nom repose sur cette nécessité archéologique de la proximité de l'eau. Il est clair que l'origine de ce thème se trouve dans le verset johannique commenté :

Ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾶ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν Ἰωάννης βαπτίζων.

« Cela se passa à Béthabara, au-delà du Jourdain, où se trouvait Jean qui baptisait » (Jn 1, 28, cité au début du § 204).

On lit ainsi dans la première étude, à propos de Béthanie/Béthabara :

Ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος τῇ Βηθανίᾳ τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην· δείκνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρᾶ, ἔνθα ἰστοροῦσιν τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι.

« Mais l'on ne trouve pas de lieu du même nom que Béthanie dans les environs du Jourdain ; or on montre, dit-on, près de la rive escarpée

du Jourdain, Béthabara, où l'on rapporte que Jean baptisait » (*ComJn* VI, 205).

On remarque tout d'abord la similitude de construction et de rythme entre le verset commenté et la deuxième partie de cette phrase origénienne : la proposition relative ὅπου ἦν Ἰωάννης βαπτίζων du verset johannique devient ἔνθα ἱστοροῦσιν τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι. En outre, cette phrase de l'Alexandrin présente deux réécritures de l'expression johannique πέραν τοῦ Ἰορδάνου (Jn 1, 28), qui sont περὶ τὸν Ἰορδάνην et παρὰ τῆ ὄχθη τοῦ Ἰορδάνου. On note ainsi que les deux prépositions περὶ et παρὰ semblent constituer un dédoublement, avec un effet de paronomase, de πέραν qu'on rencontre dans le verset johannique commenté. Pourtant, si le son paraît rapprocher les particules περὶ, παρὰ et πέραν, il n'en va pas de même du sens, car les deux premières expriment une proximité de plus en plus forte — signifiant respectivement « dans les environs de » et « près de » —, alors que celle du verset évangélique a plutôt valeur d'éloignement, puisqu'on la traduit par « au-delà, de l'autre côté de ». En réécrivant le texte, Origène met ainsi de plus en plus l'accent sur la proximité de Béthabara avec le Jourdain, alors que l'Évangile est plus évasif, proximité qui joue également le rôle essentiel dans le deuxième exemple néo-testamentaire.

De plus, Origène introduit dans sa deuxième réécriture de l'expression le mot ancien et poétique ὄχθη (§ 205), qui désigne le bord surélevé d'un cours d'eau, une rive escarpée. Rien de tel dans les évangiles, ce mot n'y apparaît jamais. Au contraire, on imagine difficilement Jean baptiser du haut d'une rive escarpée, alors même que ceux qui recevaient le baptême devaient s'immerger dans l'eau du fleuve. On doit plutôt considérer qu'il y a dans ce mot inattendu une préfiguration du « lieu escarpé », du « précipice » (κρημνός) dont il est question dans l'étude sur Gérasa.

Il est plus surprenant de constater que la deuxième étude néo-testamentaire entretient aussi des affinités formelles avec le lemme commenté. Celui-ci y paraît en effet réécrit de diverses manières :

Γάδαρα γὰρ πόλις μὲν ἐστὶν τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει, λίμνη δὲ κρημνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστὶν ἐν αὐτῇ <ἢ> θάλασσα.

« En effet, Gadara est une cité de Judée, dans les environs de laquelle se trouvent les fameux thermes ; mais il n’y a là ni lac bordé de lieux escarpés, ni mer. » (*ComJn* VI, 210).

Γέργεσα, ἀφ’ ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβερίαδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ’ οὗ δεῖκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλήσθαι.

« Mais Gergésá, d’où vient (le nom des) Gergésiens, est une ancienne cité au bord du lac qu’on appelle maintenant lac de Tibériade, près de laquelle, bordant le lac, se trouve un lieu escarpé, et l’on montre l’endroit d’où les porcs furent poussés par les démons » (*ComJn* VI, 211).

Dans ces deux extraits, on retrouve le rythme binaire qui scandait le lemme commenté ainsi que la réécriture de celui-ci mentionnant Béthabara : une proposition purement descriptive mentionnant le nom de la cité, suivie d’une proposition relative, introduite ici par *περὶ ἣν* (au lieu de *ὅπου ἦν* dans le verset commenté). On retrouve également l’association des particules *περὶ* (*περὶ ἣν* / *περὶ τὴν* ... *λίμνην*) et *παρα-* (*παρακειμένη* / *παρακείμενος*), réemployées plusieurs fois, ce qui crée un écho avec le lemme et la première étude sur Béthabara.

On peut donc dire que les deux recherches menées par Origène sur Béthabara et Gergésá, plutôt que de se développer en marge du verset commenté, entretiennent un lien formel avec lui, reprenant les sonorités, la structure et le rythme de celui-ci, sous forme d’échos et de réécritures. La similitude des circonstances où se déroulent les deux épisodes évangéliques s’en trouve renforcée. En particulier, la proximité de l’eau est sans cesse mise en valeur par la réécriture de *πέραν* en *περὶ* et *παρά*. On a enfin observé la projection paradoxale d’un élément des Synoptiques sur le verset commenté, à travers l’emploi du terme poétique *ὄχθη*, qui tend à présenter la rive où

baptisait Jean comme un escarpement qui surplombe les flots, à la manière du précipice d'où les porcs se sont jetés.

### **L'accueil et le rejet du Christ**

On a donc remarqué des échos formels entre les deux études, concernant l'argument archéologique de la proximité de l'eau. Mais l'argument étymologique qui suit, justifiant le choix du nom par la signification de celui-ci, permet également de rapprocher les deux études sur Béthabara et Gergésa, sur la thématique de l'accueil du Christ. Les deux recherches sur l'interprétation du nom forment effectivement un diptyque représentant les deux attitudes opposées que réservent les hommes à la venue de Jésus, selon qu'ils l'accueillent ou non comme Sauveur.

Ainsi, dans la première étude, les expressions οἶκος κατασκευῆς (« maison de la préparation ») et οἶκος ὑπακοῆς (« maison de l'obéissance »), qui sont présentées comme les traductions de « Béthabara » et « Béthanie », font référence à des lieux où le Christ est accueilli avec déférence. Qu'il s'agisse de Jean, qui pour l'heure « prépare pour le Seigneur un peuple bien disposé » (Lc 1, 17 cité au § 206), mais sera amené par la suite à baptiser Jésus lui-même, ou qu'il s'agisse de Marthe et Marie, figures de la soumission à Jésus, l'une par son action et l'autre par la contemplation, lorsqu'elles le reçurent chez elles (cf. Lc 10, 40-42), ou encore de leur frère Lazare, « que le Sauveur appelle son ami » (φίλω ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένω, Jn 11, 11, cité au § 207), les personnages qui agissent à Béthanie ou Béthabara, par-delà le problème textuel qui tend à opposer les deux noms, se rejoignent dans leur accueil bienveillant à l'égard du Christ, reconnu comme « Sauveur » (σωτήρ) (§ 207).

Ce même terme de « Sauveur » apparaît dans l'étude sur Gergésa pour mettre en relief, au contraire, le rejet manifesté par les Gergésiens à son égard :

Ἐρμηνεύεται δὲ ἡ Γέργεσα "παροικία ἐκβεβληκότων", ἐπώνυμος οὕσα τάχα προφητικῶς οὗ περὶ τὸν σωτήρα πεποιήκασιν παρακαλέσαντες αὐτὸν μεταβῆναι ἐκ τῶν ὀρίων αὐτῶν οἱ τῶν χοίρων πολῖται.

« On interprète Gergésa comme étant "la demeure de ceux qui ont repoussé" : ce nom était peut-être une annonce prophétique de l'action des concitoyens des porcs à l'égard du Sauveur, lorsqu'ils l'ont "exhorté à quitter leur territoire" (Mt 8, 34) » (ComJn VI, 211).

Il n'est plus question ici de « maison » (οἶκος) qui traduisait le mot hébraïque « *beth* » (dans « Béthanie » ou « Béthabara »), mais de παροικία, employé pour traduire « *ger* » (dans « Gergésa »), c'est-à-dire le voisinage ou le domicile lors d'un séjour temporaire. Au sens propre, on constate ainsi qu'à Béthanie, « patrie particulièrement familière » (οἰκειότερα πατρις) à Marthe, Marie et Lazare (§ 207) s'oppose Gergésa, « domicile temporaire » des Gergésiens : le Christ est vraiment chez lui dans la première cité, alors qu'il est considéré comme un étranger dans la seconde. Par la suite, ce thème de l'étranger qui est suggéré par l'emploi du mot παροικία, se transforme à travers l'expression frappante qui clôt l'étude sur Gergésa : les habitants de cette cité sont en effet qualifiés de οἱ τῶν χοίρων πολῖται (« concitoyens des porcs ») ; on passe ainsi du thème de l'étranger à celui de l'animal, puisque les Gergésiens sont assimilés par Origène aux porcs qu'ont investis les démons dans le récit de l'Évangile.

Ainsi, alors que Marthe et Marie reçoivent chez elle le Christ, alors que Jean « prépare au Seigneur un peuple bien disposé », les Gergésiens incarnent ceux qui ne le sont pas, étrangers qu'ils sont au Christ et à leur propre humanité. On peut donc dire que l'étude sur Gergésa, par les liens formels et thématiques qu'elle entretient avec celle qui porte sur Béthabara, enrichit en écho le contenu même de l'exégèse du lemme.

#### **b) Les échos entre les différentes études du NT et de l'AT**

D'autres liens peuvent être tissés entre ces deux études de noms portant sur les Évangiles, et celles qui suivent, concernant l'Ancien Testament.

##### **De l'οἶκος à la παροικία**

Tout d'abord, il est intéressant de constater qu'un fil lexical relie l'οἶκος, la « maison » de la préparation ou de l'obéissance que sont Béthabara ou Béthanie (§ 206), avec la παροικία, qui est à la fois la « demeure » des Gergésiens, mais aussi le « séjour en terre étrangère, exil » des deux Gerson :

...Ἐκατέρων διὰ τὴν παροικίαν ἐν γῆ ἀλλοτρίᾳ γεννηθέντων τοῦ ὀνόματος ἐτοίμως κειμένου.

« ... Ce nom leur a été donné délibérément, puisque l'un et l'autre sont nés en terre étrangère du fait de leur exil » (*ComJn* VI, 213).

Ainsi, l'étude des noms de Gérasa / Gadara / Gergésa (§ 208-211) rejoint celle qui porte sur les deux Gerson (§ 213), en raison de la communauté de racine hébraïque, « ger », traduite dans les deux cas par παροικία. De l'une à l'autre, le sens de παροικία s'est affermi, s'éloignant plus encore du sens d'οἶκος dont il était proche dans l'expression παροικία ἐκβεβληκότων (« la demeure de ceux qui ont repoussé », sens du mot « Gergésa ») pour signifier dans l'exemple de Gerson « exil, séjour en terre étrangère ». C'est donc un même fil lexical et sémantique qui nous mène de Béthanie et Béthabara, lieux familiers de l'οἶκος, à la « demeure » (παροικία) des Gergésiens, et jusqu'à « l'exil » (παροικία) des deux Gerson. Le terme d'οἶκος, étymologiquement lié au contenu du lemme, s'enrichit donc de toute une palette de significations à l'occasion des autres études de noms. Il est ainsi remarquable que des noms propres apparemment étrangers les uns aux autres voient se créer entre eux des liens autour de la notion d'οἶκος.

### **L'homonymie**

Un autre lien unit d'ailleurs l'étude sur Béthanie/Béthabara à celle des deux Gerson, qui est celui de l'homonymie. A propos de Béthanie, Origène écrivait : Ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος τῇ Βηθανία τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην (« Mais on ne trouve pas de lieu du même nom que Béthanie dans les environs du Jourdain », § 205). L'absence de lieu homonyme à Béthanie sert ici d'argument négatif pour corriger la leçon « Béthanie » dans le texte évangélique ; il faudra ensuite un autre argument géographique pour imposer la leçon « Béthabara », avant de présenter la confirmation par l'étymologie.

Or l'étude sur les deux Gerson réutilise la notion d'homonymie :

Εἰς τῶν υἱῶν Λευὶ ὁ πρῶτος Γεδσῶν ἐν τοῖς πλείστοις τῶν ἀντιγράφων ὠνόμασται ἀντὶ τοῦ Γηρσῶν, ὁμώνυμος τυγχάνων τῶ

πρωτοτόκῳ Μωσέως, ἑκατέρων διὰ τὴν παροικίαν ἐν γῆ ἄλλοτρία  
γεννηθέντων τοῦ ὀνόματος ἐτοίμως κειμένου. ...

« L'un des fils de Lévi, le premier, est appelé Gedson dans la plupart  
des copies, au lieu de Gerson, lui qui porte le même nom que le  
premier-né de Moïse, alors que ce nom leur a été donné délibérément,  
puisque l'un et l'autre sont nés en terre étrangère du fait de leur exil »  
(*ComJn* VI, 213).

On constate que dans ce cas, l'homonymie est employée en sens positif : c'est parce que les fils de Lévi et de Moïse portent le même nom qu'il convient d'écarter la leçon « Gedson » au profit de « Gerson »<sup>359</sup>. En tant que tel, l'argument de l'homonymie se suffit, et n'a pas besoin d'être étayé, comme dans le cas de Béthanie/Béthabara. Il est suivi de la preuve étymologique par la signification du nom, comme dans le cas précédent. L'homonymie, employée d'abord comme un argument négatif et faible, pèse au contraire tout son poids dans le cas de Gerson.

L'emploi des termes *παροικία* et *ὁμώνυμος* montre qu'il ne s'agit pas seulement pour l'exégète d'accumuler des études de noms sans rapport entre elles. Des liens thématiques se tissent, peut-être par association d'idées, de sorte que le raisonnement n'est pas si éloigné d'un raisonnement exégétique.

#### **Le cas de Bouthan/Aiman (§ 214)**

Le cas de Bouthan/Aiman (Nb 33, 6-7) cité par Origène au § 214, mérite une attention particulière, car c'est un type de lien plus subtil qui met en relation cet exemple vétéro-testamentaire avec les études sur le Nouveau Testament. Son évocation par Origène est particulièrement succincte :

Πρὸς τούτοις ἐν ταῖς ἀπάρσεσιν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς  
εὔρομεν ὅτι "Ἀπήραν ἐκ Σοχώθ καὶ παρενέβαλον εἰς Βουθάν". τὸ  
δὲ Ἑβραϊκὸν ἀντὶ Βουθάν "Αἰμάν" λέγει.

---

<sup>359</sup> En effet, les manuscrits de la Septante ne sont pas d'accord sur le nom du fils aîné de Lévi : on trouve tantôt Gerson (c'est le texte reçu pour Gn 46, 11), tantôt Gedson (Ex 6, 16 ; Nb 3, 17). Le fils aîné de Moïse est appelé Γηροσαμ (« Gersam ») en Ex 2, 22.

« Outre cela, sur les départs des fils d'Israël, nous avons trouvé dans le livre des Nombres : "Ils partirent de Sochoth et campèrent à Bouthan" ; l'hébreu porte †"Aiman" au lieu de Bouthan (Nb 33, 6-7) », (ComJn VI, 214).

Cet exemple semble un peu à part dans la liste des noms vétéro-testamentaires signalés par le commentateur : il paraît n'avoir de lien ni avec Gerson ni avec Aunan, alors que ces deux noms sont associés, eux, dans des listes bibliques ; et pas de lien non plus avec les derniers exemples vétéro-testamentaires. En effet, une cohérence thématique unit certes l'ensemble des références vétéro-testamentaires autour des fils d'Israël (y compris le terme « Bouthan » puisqu'il représente une étape de leur chemin à la sortie d'Égypte), mais l'on remarque que les exemples de Gerson et Aunan (§ 213-214), ainsi que les noms qui sont cités au début du Premier Livre des Paralipomènes, ou ceux des bénéficiaires du partage de Josué (§ 215), s'intéressent uniquement à des noms de personnes, et plus particulièrement à ceux des petits-fils de Jacob ; seul celui de Bouthan/Aiman concerne un nom de lieu.

D'où vient cet exemple ? On peut observer que les deux premières études sur le NT, sur Béthabara et Gergésá, concernaient aussi des noms de lieux. Mais les étapes des fils d'Israël de l'Égypte jusqu'au Jourdain, telles qu'elles sont énumérées au Livre des Nombres — Bouthan étant l'une des toutes premières — n'ont apparemment pas d'autre rapport avec l'étude sur Béthabara (si ce n'est le fleuve du Jourdain) ou avec l'épisode des porcs noyés dans le lac de Gergésá.

Pourtant, la comparaison pourrait être poussée plus loin avec ces deux études, si l'on s'intéresse à ce que dit Origène dans une autre de ses œuvres, les *Homélie sur les Nombres*, à propos du nom Bouthan. En effet, si l'Alexandrin se montre peu loquace sur ce mot dans notre passage, il y consacre plusieurs paragraphes dans l'homélie XXVII sur le Livre des Nombres<sup>360</sup>. Plusieurs difficultés se présentent néanmoins pour rapprocher les deux œuvres : nous ne possédons ces homélie que dans la traduction latine de Rufin, et la comparaison avec le grec de notre passage n'en sera pas facilitée ;

---

<sup>360</sup> *Homélie sur les Nombres*, éd. W. A. Baehrens, trad. L. Doutreleau, SC 461, Paris, 2001.



par ailleurs, les deux textes paraissent hétérogènes, ne serait-ce que par la différence de genre entre le commentaire et l'homélie. Ainsi, les homélies ne signalent aucun problème textuel sur le terme de Bouthan. Cependant, l'homélie XXVII pourrait bien éclairer le passage qui nous occupe.

Cette homélie porte sur les quarante-deux étapes des fils d'Israël, entre l'Égypte et le Jourdain, et celles-ci sont lues comme autant d'étapes de progrès de l'âme vers Dieu. C'est la plus longue de toutes les homélies sur les Nombres ; de fait, il semble que Rufin ait associé ici une homélie et un fragment de commentaire assez important<sup>361</sup>, ce qui rapproche malgré tout le genre des deux textes que nous voulons comparer. Pour chaque étape, comme il l'indique dans son introduction à cette homélie<sup>362</sup>, l'exégète s'interroge sur le nom du lieu et le mystère qu'il renferme, afin de comprendre le rôle que joue cette étape dans le progrès spirituel. Enfin, il est intéressant de noter que cette homélie, même si le terme de Bouthan n'est pas explicitement mis en relief, s'intéresse aux variantes du texte biblique : Origène remarque qu'il s'agit de la même liste de noms qu'au début de l'Exode, « quoique avec quelques variantes »<sup>363</sup>. D'ores et déjà, on remarque donc que nos deux textes ont une perspective commune : dans les deux cas, l'interprétation se fonde sur la signification des noms hébreux.

Origène écrit ensuite, dans l'homélie XXVII :

« Le premier degré de l'avancement de l'âme est de s'arracher à l'agitation terrestre, de se considérer comme une voyageuse (*peregrinanti*) qui fait route vers les tentes où elle doit séjourner (...). Puis, quand elle se sent prête, elle part de Sochoth et campe à Bouthan. Bouthan veut dire "défilés (*convallis*)" (...) Or c'est dans les défilés et les lieux bas (*in convallibus et inferioribus locis*) que se livre la bataille contre le diable et les puissances adverses. (...) Ici donc, notre

---

<sup>361</sup> Cf. SC 461, notice p. 266. Rufin lui-même, dans sa préface, reconnaît avoir intégré aux homélies des « Excerpta » d'Origène portant sur les mêmes textes scripturaires.

<sup>362</sup> *HomNb XXVII*, 4, 2 et 5, 1.

<sup>363</sup> « *Commemorata sunt enim nomina ista, licet in nonnullis immutata* » (*HomNb XXVII*, 6, 1). Il s'agit ici, cependant, de variantes entre deux passages bibliques parallèles, et non entre les manuscrits d'un même texte.

voyageur est descendu (*descendit*) vers ceux qui habitent les profondeurs et les lieux bas (*in profundis et in imis*) , non pour y demeurer (*non ut ibi demoretur*), mais pour y remporter la victoire » (*HomNb XXVII, 9, 1-2*).

Comment ne pas retrouver dans cet extrait de l'homélie XXVII plusieurs motifs de notre passage du *Commentaire sur Jean* ? Tout d'abord, le thème de la « demeure provisoire », apparaît ici à travers les expressions « *peregrinanti* » et « *non demoretur* ». On l'a rencontré plus haut, au § 211, dans l'exégèse du verset johannique, avec le terme παροικία à propos de Gergés, « demeure de ceux qui ont repoussé » (par opposition à Marthe et Marie, dont Béthanie est la « patrie », § 207), mais aussi à propos des deux Gerson, qui tirent leur nom de leur naissance en terre d'exil. Or il ne s'agit pas ici d'une simple notation, mais d'un thème important de l'exégèse de cette homélie. En effet, Origène écrit un peu plus haut, pour introduire sa prédication :

« Le prophète dit : "Il a beaucoup duré l'exil de mon âme (*Multum peregrinata est anima mea*)" (Ps 119, 6). Comprends donc, si tu peux, ce que sont ces exils (*peregrinationes*) de l'âme, quand gémissante et dolente, elle déplore de se voir exilée (*peregrinari*) trop longtemps. Le sens spirituel de ces exils s'émousse et s'obscurcit aussi longtemps qu'on reste à marcher en exil (*peregrinatur*). Mais ensuite, l'âme recevra un enseignement plus profond. Elle comprendra mieux la raison de son exil (*peregrinationis suae*) lorsqu'elle sera revenue au lieu de son repos, c'est-à-dire au paradis, sa patrie (*ad patriam suam*) » (*HomNb XXVII, 4, 1*).

Le thème de l'exil est donc assez prégnant dans cette homélie, à travers l'opposition entre « *peregrinatio* », terme répété sous des formes diverses, et « *patria* ». Au plan lexical, l'opposition se retrouve en grec dans notre passage entre les termes πατρίς (§ 207) et παροικία (§ 211, 213). On peut penser en effet que ce dernier terme correspond à « *peregrinatio* » dans la traduction de Rufin, car la Septante utilise le terme παροικῶ pour le verset 6 du psaume 119 cité ci-dessus (πολλὰ παρόκησεν ἡ ψυχὴ μου). Le contexte d'une tension entre séjour provisoire et patrie se retrouve donc, à

propos du nom Bouthan, à la fois dans *l'Homélie sur les Nombres XXVII* et dans notre passage.

Autre point de contact : le thème de la descente et de la chute ; on lit en effet dans l'homélie, à propos de Bouthan : « Notre voyageur est descendu (*descendit*) vers ceux qui habitent les profondeurs et les lieux bas (*in profundis et in imis*) ». Nous aurons à y revenir : remarquons simplement que le « défilé » que représente Bouthan n'est pas sans rappeler, d'une part, le précipice d'où les porcs se jettent à Gergés<sup>364</sup>, et d'autre part le nom même du « Jourdain » dont Origène rappelle un peu plus bas qu'il signifie « descente » :

Ἰορδάνης μὲν ἐρμηνεύεται "κατάβασις αὐτῶν".

« On interprète "Jourdain" par "leur descente" » (*ComJn VI*, 217).

La suite de son exégèse développe ce thème en indiquant qu'il s'agit de « la descente des fils de Dieu vers les filles des hommes », ou de celle « des âmes vers les corps » (§ 217). Dans le cas de la noyade des porcs, ou de la chute des âmes, comme dans celui du défilé de Bouthan, la descente est brutale et dangereuse<sup>365</sup>. Dans l'esprit de l'exégète, il existe donc des points de contact entre ce qui concerne Bouthan et le Jourdain, même s'il est difficile d'affirmer qu'un texte a pu inspirer l'autre<sup>366</sup>.

On a donc pu constater que les études de noms présentées par Origène au début de son exégèse du lemme Jn 1, 28 se présentent certes comme une digression érudite, une liste d'exemples portant sur les erreurs de manuscrits et qui paraît se faire l'écho

---

<sup>364</sup> Origène emploie comme les Synoptiques le mot κρημνοί pour parler du précipice (§ 210) ; la Vulgate le traduit par « *praeceptes* ».

<sup>365</sup> Signalons aussi, à la marge, l'importance des démons dans le cas de la péricope sur les porcs qui se jettent à la mer (ils sont appelés δαιμόνια au § 208, et δαίμονες au § 211) et dans l'homélie sur les Nombres, où les démons sont longuement évoqués, juste avant la mention de Bouthan (« *daemones* » § 8, 4-6), parce qu'ils représentent le mal que doit combattre chacun en abordant les différentes étapes du progrès spirituel.

<sup>366</sup> L'hypothèse peut cependant être formulée. En effet, selon P. Nautin (*Origène*, 1977, p. 410), la rédaction du tome VI du *ComJn* serait contemporaine de la rédaction de scholies sur les Nombres (dans les années 233-234), mais les *Homélies sur les Nombres* seraient postérieures (vers 239-242). Or, si l'homélie XXVII, comme il est probable, associe un fragment de commentaire et une homélie, on peut se demander si ce fragment ne correspondrait pas à une scholie. On pourrait alors expliquer qu'Origène ait pensé à citer l'exemple de Bouthan dans le *ComJn* parce qu'il rédigeait au même moment une scholie sur ce verset qui rejoignait, au plan thématique et lexical, son étude sur Béthabara.

du travail des *Hexaples*, mais que les exemples cités entretiennent entre eux des relations formelles aussi bien que thématiques. Ainsi, à partir de la réflexion critique sur le nom de Béthanie / Béthabara se développe un discours qui éclaire certains aspects de cette première étude, et donc de l'exégèse du lemme.

### 3. Une amorce pour l'exégèse du lemme

C'est cette hypothèse qu'il faut creuser davantage en étudiant la liste d'erreurs apparemment digressive à la lumière de l'exégèse proprement dite du lemme. En effet, l'interprétation du lemme comporte plusieurs phases, dont la première seulement est constituée par les études de noms propres. Pour mieux situer le rôle de notre « digression » dans l'ensemble du commentaire du lemme, voici la structure de celui-ci :

**ComJn VI, 204-251 : « Cela se passa à Béthabara, au-delà du Jourdain, où se trouvait Jean qui baptisait » (Jn 1, 28).**

- I. « Béthanie », c'est en réalité Béthabara
  - 1) Preuve par le nom (§ 204)
  - 2) Erreurs analogues dans les Synoptiques et la LXX (§ 208)
- II. Le « Jourdain », c'est le Logos (§ 217)
- III. Le « Jourdain » dans l'AT, c'est une figure du baptême (§ 226)
  - 1) Avec Josué, figure de Jésus
    - a) ... qui fait traverser le Jourdain à Israël, figure du baptême (§ 226)
    - b) ... et qui lui fait manger une Pâque nouvelle, la Pâque spirituelle (§ 233)
  - 2) Avec Elisée, qui reçoit la grâce par le Jourdain (§ 238)
  - 3) Avec Naaman, qui guérit par le Jourdain (§ 242)
- IV. Les autres fleuves sont mauvais
  - 1) Les fleuves de Babylone (§ 245)
  - 2) Le fleuve d'Égypte (§ 248-251)

Nous verrons que la première partie (I), où se trouve notre « digression », fournit à l'exégèse proprement dite (II à IV) une approche méthodologique, des thèmes, mais aussi des références et un matériel scripturaires.

#### a) Une approche méthodologique

Tout d'abord, l'exégète emprunte à la « digression » érudite une méthode qui va lancer l'interprétation : celle qui consiste à rechercher l'étymologie du mot, comme

l'indique la recherche sur le mot « Jourdain », à l'image de celle qui portait sur « Béthabara » :

Ἰδωμεν τοίνυν τὰ τῆς εὐαγγελικῆς λέξεως. Ἰορδάνης μὲν ἐρμηνεύεται "κατάβασις αὐτῶν".

« Voyons donc ce qui concerne les mots de l'Évangile. On interprète "Jourdain" par "leur descente" » (*ComJn VI, 217*).

On se souvient que c'est aussi en donnant la signification de chaque nom qu'Origène avait procédé dans les études de noms propres, pour « Béthanie » et « Béthabara » (§ 206), « Gergésa » (§ 211), « Gerson » (§ 213), et « Aunan » (§ 214) : à ce titre, ces études de noms annonçaient celle du mot Jourdain, en présentant la signification du terme comme un élément de l'interprétation. En outre, le commentateur reprend ici le verbe ἐρμηνεύω qu'il avait utilisé lors des études sur Béthabara et sur Gergésa pour donner la signification de ces noms (§ 206 et 211). Ce verbe signifie « interpréter », ou plus spécifiquement « traduire » ; néanmoins, on peut penser que l'exégète a surtout à l'esprit sa signification première, car il emploie μεταλαμβάνω à côté d'ἐρμηνεύω pour signifier « traduire » dans le passage suivant :

Ἔστιν τε ἡ ἐρμηνεία τοῦ ὀνόματος ἀκόλουθος τῷ βαπτίσματι τοῦ ἑτοιμάζοντος κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον· μεταλαμβάνεται γὰρ εἰς "οἶκον κατασκευῆς", ἡ δὲ Βηθανία εἰς "οἶκον ὑπακοῆς".

« Et l'interprétation de ce nom convient au baptême de celui qui "prépare pour le Seigneur un peuple bien disposé" (Lc 1, 17) ; car on le traduit par "maison de la préparation", et Béthanie par "maison de l'obéissance" » (*ComJn VI, 206*).

Ainsi, les études de noms fournissent à l'exégète une approche méthodologique particulière, qui consiste à s'intéresser à la signification des noms. Plus qu'une traduction, cette signification est une « interprétation », autrement dit un commencement d'exégèse, au cœur même de la « digression » de critique textuelle. L'approche érudite et « scientifique » inspire donc bien l'exégèse, mais on pourrait dire aussi bien que l'exégèse vient au secours de la critique textuelle quand il s'agit de justifier le choix des noms propres.

## b) La reprise de thèmes dans le commentaire

On observe en outre que plusieurs thèmes soulevés dans l'étude des noms propres réapparaissent dans la suite de l'exégèse.

### La proximité de l'eau

Ainsi, on voit ressurgir dans la suite du commentaire le thème de la proximité de l'eau tel que l'exégète l'avait développé à propos des deux premières études sur Béthabara et Gergésa. On se souvient qu'il avait contesté la validité des leçons « Béthanie », « Gérasa » et « Gadara » dans les manuscrits, au motif que ces cités n'avaient pas d'eau à proximité. Ce thème de la proximité de l'eau ressurgit par la suite :

Τούτου δὴ τοῦ καταβεβηκότος ποταμοῦ τὰ ὀρμήματα εὐφραίνουσιν, ὡς ἐν ψαλμοῖς εὕρομεν, τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ, <οὐ> τὴν αἰσθητὴν Ἱερουσαλήμ—οὐ γὰρ ἔχει παρακείμενον ποταμόν—, ἀλλὰ τὴν ἄμωμον τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, οἰκοδομουμένην "ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου Χριστοῦ Ἰησοῦ" τοῦ κυρίου ἡμῶν.

« L'impétuosité de ce fleuve qui descend réjouit, comme nous l'avons trouvé dans les Psaumes, la cité de Dieu, non la Jérusalem sensible – elle n'a pas de fleuve à proximité --, mais l'Eglise immaculée de Dieu, bâtie "sur le fondement des apôtres et des prophètes, avec pour pierre angulaire le Christ Jésus" (Ep 2, 20) notre Seigneur » (*ComJn VI, 219*).

Dans cet extrait, le fleuve du Jourdain représente le Christ Logos, descendu sur la terre, et reconnu non par la Jérusalem sensible (c'est-à-dire les juifs) mais par « l'église immaculée », autrement dit les chrétiens. Et l'on voit que les études sur Béthabara et sur Gergésa ont apparemment inspiré la remarque sur l'absence « de fleuve à proximité », y compris au plan lexical, puisque l'exégète emploie le participe présent

du verbe *παράκειμαι* comme aux § 210 et 211<sup>367</sup>. Mais surtout, il vaut la peine d'observer comment la proximité de l'eau sert d'argument dans les deux cas. Dans le cas de Béthabara ou Gergésa, l'éloignement entre la cité et l'eau sert de preuve pour corriger une erreur de la lettre ; au § 219, cet argument justifie l'interprétation allégorique de la cité de Jérusalem, qui représente les chrétiens et non plus les juifs. L'argument géographique qui s'appliquait à la critique textuelle est ici transposé en argument exégétique pour justifier l'allégorie. La « digression savante » prépare donc littéralement l'interprétation du lemme en servant de tremplin à l'allégorie.

### La descente et la purification

Il ne faudrait pas croire qu'on soit réduit, comme l'exemple précédent le laisse entendre, à cueillir ici ou là, dans l'interprétation du verset, des éléments communs avec la « digression » initiale sur les noms propres. On s'aperçoit qu'il n'y a pas de césure dans le raisonnement lorsque commence l'exégèse proprement dite, mais que celle-ci s'inscrit dans une véritable continuité avec l'étude onomastique :

217. Ἴδωμεν τοίνυν τὰ τῆς εὐαγγελικῆς λέξεως. Ἰορδάνης μὲν ἔρμηνεύεται "κατάβασις αὐτῶν". Τούτῳ δέ, ἴν' οὕτως εἶπω, γεινιᾶ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰαρέδ, ὃ καὶ αὐτὸ ἐρμηνεύεται "καταβαίνων", ἐπειδήπερ γεγένηται τῷ Μαλελεήλ, ὡς ἐν τῷ Ἐνώχ γέγραπται, εἰ τῷ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον, ταῖς ἡμέραις τῆς τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ καταβάσεως ἐπὶ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων· ἦντινα κατάβασιν αἰνίσσεσθαι τινες ὑπειλήφασιν τὴν τῶν ψυχῶν κάθοδον ἐπὶ τὰ σώματα, "θυγατέρας ἀνθρώπων" τροπικώτερον τὸ γῆϊνον σκῆνος λέγεσθαι ὑπειληφότες. 218. Εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τίς ἂν εἶη ποταμὸς "κατάβασις αὐτῶν", ἐφ' ὃν ἐρχόμενον καθαίρεσθαι δεῖ οὐκ ἰδίαν κατάβασιν καταβεβηκότα, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων, ἣ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ; (...) 220. Ἰορδάνην μέντοι γε νοητέον <τὸν> τοῦ θεοῦ λόγον τὸν γενόμενον σάρκα καὶ σκηνώσαντα ἐν ἡμῖν, Ἰησοῦν δὲ τὸν κληροδοτήσαντα ὃ ἀνείληφεν ἀνθρώπινον.

<sup>367</sup> Λίμνη δὲ κρημνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστὶν ἐν αὐτῇ <ἡ> θάλασσα (§ 210) ; περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ (§ 211).

« 217. Voyons donc ce qui concerne les mots de l'Évangile. On interprète "Jourdain" par "leur descente". Avec ce nom voisine, si l'on peut dire, celui de Jared, qu'on interprète lui aussi par "descendant", puisqu'il est né de Maleleël, — comme il est écrit dans le livre d'Hénoch, si l'on veut bien recevoir ce livre comme saint —, au temps de la descente des fils de Dieu vers les filles des hommes (cf. Gn 6, 1-4 ; Hénoch 6-8) ; certains ont supposé que cette descente indiquait à mots couverts le chemin que descendent les âmes vers les corps, supposant que "filles des hommes" voulait dire métaphoriquement l'enveloppe terrestre. 218. S'il en est ainsi, qui donc serait ce fleuve, "leur descente", auquel il faut venir se purifier, qui ne descend pas de sa propre descente mais de celle des hommes, si ce n'est notre Sauveur ? (...) 220. Il faut assurément comprendre que le Jourdain, c'est le Logos de Dieu fait chair et qui a habité parmi nous, Jésus, qui a laissé en héritage l'humanité qu'il avait reçue » (*ComJn VI*, 217-220).

Le passage exégétique ci-dessus est intéressant à plusieurs titres si on le confronte au développement qui précède sur les noms propres. Tout d'abord, on constate que l'exégèse s'oriente, du fait même de cette recherche étymologique, vers le thème de la descente : chute des fils de Dieu vers les filles des hommes, elle-même symbole de la chute des âmes qui viennent s'incarner sur terre, selon la théorie de la préexistence des âmes. Cette descente équivaut à une perte, car les âmes se sont détournées de Dieu. Mais cette chute-perte du temps de Jared, qui donna son nom au Jourdain, n'est pas définitive, compensée selon l'exégète par la descente du Sauveur, lui-même identifié au Jourdain.

Or on constate que cette perte des fils de Dieu suscitant l'intervention salvifique du Logos venu sur terre n'est pas sans rappeler l'épisode des porcs qui se jettent à la mer sur l'injonction de ce même Sauveur, permettant, selon les Synoptiques, le salut de l'homme que le démon a quitté. Une fois les porcs noyés, l'homme rend grâce à Jésus et manifeste son désir de le suivre<sup>368</sup>, ce qui montre sa guérison, c'est-à-dire l'action salvifique du Christ à son égard. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer

---

<sup>368</sup> Cf. Mc 5, 18 ; Lc 8, 38.



que le terme d'« économie » (οἰκονομία, § 208) alors appliqué par l'exégète au miracle de Gergésa, s'applique pleinement ici à l'incarnation du Logos « descendu » sur terre pour sauver les hommes : à travers l'épisode des porcs noyés, se profilait donc, en quelque sorte, l'ensemble du plan divin de salut. Ce lien thématique entre la descente des âmes, celle du Logos et celle des porcs est d'ailleurs rendu visible par la répétition de termes qui ont en commun la particule κατα- signifiant ce mouvement descendant : à κατάβασις, καταβαίνω, et κάθοδον (§ 217 et 218) font écho les mots κατακορημιζόμενοι (« précipités ») et καταβεβλήσθαι (« être poussé, jeté à bas », § 208 et 211).

En outre, la mention de la purification (καθαίρεσθαι, § 218) qui apparaît à propos du Jourdain semble également faire écho à l'épisode des porcs, non certes tel qu'il est évoqué par Origène concernant l'erreur sur Gergésa, mais tel qu'on le lit dans les Synoptiques, à travers l'expression « esprit impur, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον » qui caractérise le possédé, selon Marc et Luc<sup>369</sup>, de sorte que sa guérison correspond de fait à une purification. En venant « habiter parmi les hommes », le « Logos fait chair » vient donc purifier les hommes, de même qu'il venait purifier le possédé en chassant le démon qu'il avait en lui. Enfin, ce thème de la purification sera très présent plus loin dans l'interprétation du lemme johannique, pour qualifier le baptême donné par le Baptiste (§ 230), puis à propos de la guérison de Naaman le Syrien (§ 242-245). On peut donc dire que l'épisode des porcs de Gergésa, pour éloigné qu'il paraisse du lemme commenté, semble inspirer sur un plan thématique l'exégèse même du verset. A moins que ce ne soit l'inverse ? Il n'est pas impossible qu'en songeant au baptême de Jean et à sa vertu purificatrice, l'exégète ait fait surgir l'épisode de la noyade salvatrice... L'exemple suivant montre que c'est peut-être, en un sens, l'exégèse qui inspire la prétendue digression, et non l'inverse.

#### **Le thème de la préparation**

Le thème de la préparation, introduit par le nom de Béthabara, « maison de la préparation » (οἶκος κατασκευῆς), ne reste pas, lui non plus, lettre morte dans la suite

---

<sup>369</sup> Cf. Mc 5, 2, 8 et 13 ; Lc 8, 29.

de l'interprétation, car la signification du nom de Béthabara est réemployée plus loin à propos de Jean Baptiste et du baptême qu'il administre :

Πάντες οὖν οἱ στοιχειούμενοι τῇ ἀρχῇ τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, τῇ φωνῇ τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ βοῶντος· "Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου" προσιόντες, πέραν τοῦ Ἰορδάνου τυγχανούση παρὰ τῷ "οἴκῳ τῆς κατασκευῆς", εὐτρεπιζέσθωσαν πρὸς τὸ δυνηθῆναι διὰ τῆς προετοιμασίας χωρῆσαι τὸν πνευματικὸν λόγον ἐγγινόμενον διὰ τοῦ φωτισμοῦ τοῦ πνεύματος.

« Donc, tous ceux qui ont admis les premiers éléments des oracles de Dieu (cf. He 5, 12), en s'avancant vers la voix de celui qui crie dans le désert "Redressez le chemin du Seigneur" (Jn 1, 23), laquelle se trouve au-delà du Jourdain à la "maison de la préparation", que tous ceux-là se mettent en état de pouvoir, grâce à cette disposition préalable, faire place à la parole spirituelle qui naît en eux par l'illumination de l'Esprit » (ComJn VI, 225).

Ainsi, on observe encore que l'argument employé en contexte critique — ici l'argument étymologique qui justifiait le nom de Béthabara à la place de Béthanie —, constitue un commencement d'exégèse pour le verset : écouter la voix du Baptiste dans la « maison de la préparation » représente une première étape vers « l'illumination » que représente le baptême, explique l'exégète. L'argument étymologique prépare et justifie l'exégèse à venir, comme à propos de la proximité de l'eau. De même, la conclusion de toute l'exégèse du lemme, aux § 250-251, rappellera l'étymologie de Béthabara « maison de la préparation », ce qui souligne à quel point l'erreur de manuscrit relevée par Origène à propos du lemme commenté ne constitue pas seulement une remarque purement textuelle, mais représente une pierre d'attente pour son interprétation.

Cependant, on peut peut-être aller plus loin, et considérer que l'étude critique prépare moins l'exégèse qu'elle n'est justifiée par elle : c'est l'exégèse du verset concernant le lieu où Jean baptisait qui *impose* la leçon « Béthabara » contre « Béthanie » ; c'est parce que Jean prépare ceux qui viennent au baptême qu'il faut lire Béthabara au lieu de Béthanie. On voit donc se dessiner de nouvelles relations entre la

prétendue « digression » et l'exégèse du lemme, car il est difficile de savoir, comme dans le cas du baptême et de la noyade des porcs, quel élément inspire l'autre. Mais dans notre exemple, il paraît possible de trancher : la digression textuelle prépare moins le contenu de l'exégèse, que l'exégèse ne justifie le contenu du texte. Paradoxalement, l'exégèse s'appuie moins sur le texte scripturaire qu'elle ne le crée.

### c) Reprise de références et d'épisodes scripturaires

Si les échos thématiques paraissent clairs entre les études de noms et l'exégèse proprement dite, il faut également signaler des correspondances plus précises entre les deux développements. Il s'agit de références et d'épisodes scripturaires qui leur sont communs, issus en particulier de l'AT.

#### Jared fils de Maleleël et 1Par 1, 2

La mention de Jared fils de Maleleël dès le début de l'exégèse proprement dite mérite ainsi d'être remarquée. Car c'est en se fondant sur leur racine hébraïque commune, « *yarad* », qui signifie « descendre », que l'exégète identifie le Jourdain à Jared. Comme il le dit lui-même, Origène s'inspire du livre d'Hénoch pour évoquer ce personnage en lien avec la chute des fils de Dieu parmi les filles des hommes :

Τούτω δέ (...) γειτινῶ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰαρέδ, ὃ καὶ αὐτὸ ἐρμηνεύεται "καταβαίνων", ἐπειδήπερ γεγένηται τῷ Μαλελεήλ, ὡς ἐν τῷ Ἐνώχ γέγραπται, εἶ τῷ φίλον παραδέχασθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον,, ταῖς ἡμέραις τῆς τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ καταβάσεως ἐπὶ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων.

« Avec ce nom voisine (...) celui de Jared, qu'on interprète lui aussi par "descendant", puisqu'il est né de Maleleël, — comme il est écrit dans le livre d'Hénoch, si l'on veut bien recevoir ce livre comme saint —, au temps de la descente des fils de Dieu vers les filles des hommes (cf. Gn 6, 1-4 ; Hénoch 6-8) » (*ComJn VI, 217*).

En effet, si les chapitres 6 à 8 d'Hénoch développent un épisode narré dans le Livre de la Genèse (Gn 6, 1-4), la situation de celui-ci au temps de Jared (ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰαρέδ) et la notion de descente (καταβάντες) sont propres à Hénoch, deux

éléments qu'on retrouve dans la mention qu'en fait Origène. On lit ainsi dans cet écrit intertestamentaire :

Ἦσαν δὲ οὗτοι διακόσιοι οἱ καταβάντες ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ Ἑρμονιέιμ ὄρους.

« Ils étaient deux cents, ceux qui étaient descendus au temps de Jared sur le sommet du mont Hermon » (Hénoch 6, 6)<sup>370</sup>.

En revanche, il est un élément qu'on ne trouve nulle part chez Hénoch : le nom de Maleleël, père de Jared. Plutôt que de considérer que l'exégète tire cette filiation du Livre de la Genèse, qu'il ne semble pas avoir utilisé ici directement, il est plus intéressant d'observer que la seule autre mention de Maleleël dans la Septante se situe au début du Premier Livre des Paralipomènes, et que le nom de son fils Jared lui est alors associé, dans la généalogie des fils d'Adam :

1.1 Ἀδαμ, Σηθ, Ἐνωσ, 1.2 Καϊναν, Μαλελεηλ, Ἰαρεδ, 1.3 Ἐνωχ, Μαθουσαλα, Λαμεχ, 1.4 Νωε.

« Adam, Seth, Enos, Kainan, Maleleël, Jared, Hénoch, Mathousala, Lamekh, Noé » (1Par 1, 1-4).

Or on se souvient qu'Origène a parlé plus haut du commencement de ce livre comme comportant une liste de noms sujets à caution :

... Μάλιστα δὲ ὑποπτευτέον τοὺς τόπους τῶν γραφῶν, ἐνθα κατάλογός ἐστιν ἅμα ὀνομάτων πλειόνων, ὡς ἐν τῷ Ἰησοῦ τὰ περὶ τῆς κληροδοσίας, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Παραλειπομένων ἀρχῆθεν ἐξῆς μέχρι τῶν ἐγγύς που περὶ τὸν Ἀνάν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ Ἑσδρα.

« ... Il faut surtout se méfier des passages des Ecritures où se trouve une liste comportant de nombreux noms à la fois, comme dans Josué à propos du partage (Jos 13-21), et dans le premier Livre des Paralipomènes, à partir du début jusqu'aux environs de ce qui

---

<sup>370</sup> Trad. A. Caquot modifiée, « Hénoch », *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, 1987, p. 476.

concerne Hanan ; de même aussi dans le livre d'Esdras » (*ComJn* VI, 215).

On peut donc imaginer que l'Alexandrin, en notant les références des passages problématiques des manuscrits, s'est reporté au Premier Livre des Paralipomènes, et qu'il a feuilleté celui-ci ἀρχῆθεν (« à partir du début ») jusqu'à la mention de Hanan (1Par 9, 44). C'est précisément au début de ce livre, au verset 2, que figurent les noms de Jared et de Maleleël son père, qui lui ont peut-être été ainsi suggérés<sup>371</sup>. On peut alors saisir plus profondément l'enchaînement des idées de l'exégète, dont les études étymologiques ne sont pas simplement le reflet d'un lexique, mais s'articulent les unes aux autres. En tout état de cause, les études de noms paraissent féconder l'exégèse ici encore.

#### Les figures de Moïse et de Josué

Enfin, deux figures vétéro-testamentaires, Moïse et Josué, apparaissent à plusieurs reprises dans l'exégèse origénienne du lemme Jn 1, 28 ; il se trouve qu'elles étaient déjà présentes dans le catalogue d'erreurs initial.

En effet, l'interprétation du fleuve du Jourdain repose en grande partie sur une comparaison entre le passage de la Mer Rouge sous la direction de Moïse et celle du Jourdain sous l'égide de Josué-Jésus<sup>372</sup>, cette dernière étant considérée comme une figure plus parfaite du baptême selon l'Alexandrin<sup>373</sup> :

Τύπος δὲ ὁ διαδεξάμενος ἦν Μωσῆν Ἰησοῦς τοῦ διαδεξαμένου τὴν  
διὰ τοῦ νόμου οἰκονομίαν τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι Ἰησοῦ τοῦ  
Χριστοῦ. Διόπερ εἰ καὶ πάντες ἐκεῖνοι εἰς Μωσῆν βαπτίζονται ἐν τῇ

---

<sup>371</sup> Cette remarque ne remet pas en cause l'utilisation d'un lexique par Origène pour trouver la signification du mot Jourdain lorsqu'il en aborde l'étude. L'emploi du verbe γειτνιαῖ (§ 217) pour montrer le lien étymologique entre les termes « Jourdain » et « Jared » va d'ailleurs dans le sens de cette hypothèse.

<sup>372</sup> Le même mot en grec désigne à la fois Josué et Jésus (Ἰησοῦς), ce qui justifie chez les Pères les correspondances entre les deux personnages.

<sup>373</sup> Il est intéressant de noter que notre passage du *ComJn* associe la Mer Rouge et le Jourdain comme images du baptême. De façon générale, le Jourdain prend le pas chez Origène sur la Mer Rouge en tant que symbole du baptême, comme le remarque V. Saxer (*Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle, esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988, p. 161). Ainsi, on trouve également le Jourdain associé au baptême dans les *Homélies sur Luc* d'Origène : *HomLc* 21, 4 ; 24, 2 ; 33, 5 (*Homélies sur Saint Luc*, texte M. Rauer, intro., trad. et notes H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, SC 87, rééd. 1998). Voir aussi sur ce thème A. Benoît, C. Munier, *Le Baptême dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1994.

νεφέλη καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, πικρὸν μὲν τι ἔχει καὶ ἀλμυρὸν τὸ ἐκείνων βάπτισμα (...) 230 Τὸ δὲ εἰς Ἰησοῦν βάπτισμα ἐν τῷ ἀληθῶς γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ ποταμῷ πολλὰ ἔχει παρ' ἐκεῖνο ἐξαιρέτα (...).

« Josué-Jésus, qui a succédé à Moïse, est le type de Jésus-Christ, qui a succédé par la prédication évangélique à l'économie de la Loi. C'est pourquoi, même si tous ceux-là sont baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, leur baptême a quelque chose d'amer et de saumâtre (...) 230. En revanche, le baptême en Josué-Jésus dans le fleuve véritablement doux et désaltérant a de nombreux avantages par rapport à l'autre (...) » (*ComJn VI, 229-230*).

Cette comparaison entre le Jourdain et la Mer Rouge mène l'exégète à assimiler le premier à Jésus lui-même, qui se fait boisson désaltérante par le baptême. Mais quel rapport avec les études de noms ? On a remarqué plus haut que les exemples vétéro-testamentaires choisis par Origène étaient tirés pour la plupart de passages scripturaires mettant en scène l'exode des fils d'Israël depuis l'Égypte jusqu'à la Terre promise. Or le passage de la Mer Rouge et la traversée du Jourdain constituent, pour ainsi dire, les deux bornes extrêmes de ce voyage : il semble que le commentateur fournit dans son exégèse une interprétation métaphorique de cet exode, en faisant de celui-ci une double figure du baptême en Jésus.

Cependant, il faut également noter que Moïse et Josué étaient cités en tant que tels dans ce catalogue : Moïse à cause de son fils Gerson (§ 213), et Josué pour le partage qu'il réalisa entre les héritiers de la Terre promise (ἐν τῷ Ἰησοῦ τὰ περὶ τῆς κληροδοσίας, « dans Josué, les chapitres concernant le partage », § 215). Or la suite de l'exégèse, en citant Josué, prend pour point de départ ce partage :

218. Εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τίς ἂν εἴη ποταμὸς "κατάβασις αὐτῶν", ἐφ' ὃν ἐρχόμενον καθαίρεσθαι δεῖ οὐκ ἰδίαν κατάβασιν καταβεβηκότα, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων, ἣ ὁ σωτὴρ ἡμῶν διορίζων τοὺς ὑπὸ Μωσέως κληροδοτούμενους ἀπὸ τῶν διὰ Ἰησοῦ τὰς οἰκείους ἀπολαμβανόντων μερίδας; (...) 220. Ἰορδάνην μέντοι γε νοητέον <τὸν> τοῦ θεοῦ λόγον τὸν γενόμενον σάρκα καὶ

σκηνώσαντα ἐν ἡμῖν, Ἰησοῦν δὲ τὸν κληροδοτήσαντα ὁ ἀνείληφεν ἀνθρώπινον (...).

« 218. S'il en est ainsi, qui donc serait ce fleuve, "leur descente", auquel il faut venir se purifier, qui ne descend pas de sa propre descente mais de celle des hommes, si ce n'est notre Sauveur, qui distingue ceux qui reçoivent l'héritage de Moïse et ceux qui reçoivent leurs propres parts grâce à Josué? (...) 220. Il faut assurément comprendre que le Jourdain, c'est le Logos de Dieu fait chair et qui a habité parmi nous, Jésus, qui a laissé en héritage l'humanité qu'il avait reçue » (*ComJn VI*, 218 et 220).

On remarque que c'est par un terme dérivé (κληροδοτῶ) de celui employé dans les listes de noms (κληροδοσία, § 215), qui sert ici à comparer les héritages de Moïse et de Josué, et à évoquer celui que laisse Jésus, dont Josué est la figure<sup>374</sup>. Par conséquent, la mention pourtant succincte du partage de Josué dans les listes de noms propres paraît avoir été réutilisée au plan métaphorique et développée dans l'exégèse du lemme, au point de constituer une amorce thématique et lexicale pour l'interprétation. Il semble donc bien que chaque étude de nom, dans la « digression » initiale, constituent en fait une introduction pour l'interprétation proprement dite, dans laquelle elle est susceptible d'être reprise. Le prétendu excursus a sa place dans l'exégèse.

Au terme de ce parcours, nous pensons avoir montré que la « digression savante » placée en tête du commentaire du lemme de Jn 1, 28 n'a de digression que l'apparence, non seulement parce que les études de noms propres qu'elle présente semblent liées les unes aux autres par des réseaux thématiques et lexicaux, mais surtout parce qu'elles préparent et annoncent l'exégèse du lemme proprement dite : références scripturaires, thèmes et termes de l'interprétation se trouvent déjà en germe dans ce catalogue d'erreurs scripturaires. Cette étude nous permet de mettre en relief le

---

<sup>374</sup> Origène évoque également ce partage dans l'*Homélie sur les Nombres* dont il a été question plus haut à propos du nom « Bouthan » figurant dans les exemples de l'AT (*HomNb XXVIII*, 3).

lien intime qui unit chez l'Alexandrin les recherches éditoriales, menées à travers les comparaisons de manuscrits (aussi bien ceux de la Septante que ceux du NT), et la recherche exégétique proprement dite. Tout en signalant seulement l'aspect documentaire de ses remarques, apparemment destinées aux « esprits désireux de s'instruire » (*ComJn* VI, 213), Origène s'appuie en réalité plus profondément qu'il n'y paraît sur ces recherches érudites pour construire son exégèse, et sa réflexion exégétique nourrit à son tour la recherche critique. Car nous avons aussi montré que dans plusieurs cas, la fécondation est réciproque : il n'est pas toujours possible de démêler si c'est la recherche critique qui inspire l'exégèse ou la réflexion exégétique qui suscite les remarques critiques. Ainsi, les recherches sur les noms propres, au même titre que sur les mots du lemme, véhiculent à ses yeux tout un contexte scripturaire, un ensemble de mots et de thèmes susceptible de servir l'exégèse. A travers l'exemple de Béthabara, nous avons donc vu que la digression peut être considérée dans certains cas comme un mode de commentaire, un commentaire par « association », qui rejoint d'une certaine façon l'amplification définie plus haut : à plusieurs égards, la digression constitue un écho amplificateur de l'interprétation proprement dite.

Signalons enfin qu'il n'est peut-être pas si étonnant de trouver cette réflexion sur les noms propres et sur leur signification en tête de développements exégétiques sur le baptême : sans parler de l'invocation trinitaire rapportée par l'Évangile de Matthieu, qui cite « le nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28, 19) pendant le rite du baptême, et dont Origène lui-même témoigne<sup>375</sup>, il est d'usage de donner un nom au nouveau baptisé, selon la coutume empruntée aux Juifs, qui donnaient un nom lors de la circoncision<sup>376</sup>. La recherche menée par l'exégète sur les noms propres pourrait donc, outre sa perspective éditoriale et exégétique, rencontrer un écho symbolique dans la liturgie.

---

<sup>375</sup> Cf. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle (esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins)*, Spoleto, 1988, p. 186.

<sup>376</sup> Cf. *DACL*, col. 636 : le premier exemple d'un nom spirituel semble être celui que prit Ignace d'Antioche au début du IIe siècle, qui choisit le nom de θεοφόρος. L'usage du double nom est répandu en Asie Mineure au IIIe siècle, comme l'attestent les épitaphes.



## **B) « Les champs sont blancs pour la moisson... » (ComJn XIII, 274-319) : l'interprétation par association d'un mot concret et d'un mot abstrait**

S'il en est ainsi de la digression, développement apparemment étranger au lemme commenté et qui entre pourtant en résonance avec lui, pourrait-il en aller de même avec certains termes associés par l'exégète à ceux du lemme commenté, bien qu'ils paraissent étrangers au sens obvie de celui-ci ?

On pense à ces nombreuses expressions origéniennes qui associent un substantif désignant une réalité concrète, et un adjectif ou un participe renvoyant à une réalité abstraite, afin de construire une interprétation métaphorique ou allégorique. Parfois, l'association des deux termes est elle-même issue des Ecritures ; souvent, c'est seulement le cas de l'un d'entre eux. Les exemples foisonnent dans l'œuvre d'Origène, et le *ComJn* n'échappe pas à la règle. Voici ceux que nous avons pu relever : de nombreux groupes de mots comportant l'adjectif νοητός (« intelligible »), qu'Origène associe à un terme scripturaire plus concret<sup>377</sup> ; des associations entièrement issues des Ecritures<sup>378</sup> ; d'autres groupes de mots, dont au moins l'un des deux termes est origénien<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> νοητή οδός, *ComJn* I, 51 ; νοητή φωνή, VI, 100 ; νοητὸν ἄρτον / νοητῶ οἴνω, XIII, 213 ; νοητὸν γαζοφυλάκιον, XIX, 44, 45 et 57 ; νοητή ἀνάβασις / νοητή κατάβασις, XIX, 144/145 ; νοητὸς κόσμος, XIX, 146 ; νοητῶν σπερμάτων, XX, 37 et 70 ; νοηταὶ πολιαί, XX, 79.

<sup>378</sup> λίθοι ζῶντες / πνευματικαὶ θυσίαι (1P 2, 5), *ComJn* I, 265 et XIII, 84 ; υἱὸν φωτός (Jn 12, 36 et 1Th 5, 5), υἱὸν εἰρήνης (Lc 10, 6) et τέκνον σοφίας (Lc 7, 35), II, 5 ; οδός ζωσα (He 10, 20) , VI, 1, XXXII 81, 83 et 127 ; τοὺς καρποὺς τῆς μετανοίας (cf. Mt 3, 8), VI, 141 ; ταῖς τῆς γνώσεως κλεισίαν (cf. Lc 11, 52), VI, 173 et X, 131 ; τὸ τοῦ γραμματος φορτιόν (cf. Mt 23, 4 et Lc 11, 46), X, 179 ; ἐν ἀραβῶνι πνεύματος (2Co 5, 5), XIII, 112 ; φῶς γνώσεως (Os 10, 12) et σκιᾶ θανάτου (Is 9, 1 et Mt 4, 16), XIII, 134 ; τὸ λογικὸν γάλα (1P 2, 2), XIII, 208 ; τὸ ἀποκτεῖνον γράμμα (2Co 3, 6), X, 140 ; σταφυλὴ χολῆς / βότρως πικρίας (Dt 32, 33), XX, 28 ; μὴ ζύμη κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας (1Co 5, 8), XXVIII, 242.

<sup>379</sup> ἔμψυχον σοφίαν, *ComJn* I, 115 ; υἱὸν φρεάτων, II, 5 ; τὴν ἰσχνότητα καὶ λεπτότητα τῆς ἀληθείας, II, 57 ; ἡ ὕλη τῶν χαρισμάτων, II, 77 ; τὸν εὐαγγελικὸν πύργον, VI, 6 ; Ἰωάννην εὐαγγέλιου οἰκοδομή, VI, 10 ; συνάψαι τὸ σῶμα τοῦ λόγου, VI, 11 ; τὸ τῆς ψυχῆς σῶμα, VI, 297 et XXXII, 9 ; τὸ ὠμὸν τῆς γραγῆς, X, 104 ; ψυχὴ πολιτικῆς, X, 132 ; τὰς ἐν ταῖς ψυχαῖς τραπέζας, X, 137 ; οἶκον πνευματικόν, X, 228, 266 et 268 ; τρεφόντων λόγων, XIII, 206 ; τοὺς τῆς νεκρότητος δεσμούς, XXVIII, 54 ; ἐν τῷ ἱερῷ τῶν γραφῶν, XXVIII, 243 ; ὑφάσματι λέξεων ... καὶ φωνῶν, XXXII, 45 ; αἱ βάσεις τῶν ψυχῶν, XXXII, 87 ; κونيортоῦ τῶν ἁμαρτημάτων, XXXII, 14 ; ποτίμου λόγου, XXXII, 273 ; τῆς ψυχῆς αὐτοῦ... τὴν βαφήν, XXXII, 289.

Comme on le constatera en observant les références données et en les rapprochant de celles de la note précédente, de nombreuses associations réputées origéniennes transposent ou imitent en réalité un groupe de mot d'origine scripturaire et cité en amont. Nous ne donnons pas ici les groupes de mots associant terme concret et terme abstrait qui vont être étudiés plus bas (*ComJn* XIII, 274-319).

Origène a souvent justifié ce recours à la sphère métaphorique, « spirituelle », pour expliquer les données de la sphère concrète, « corporelle », en soulignant la relation d'« homonymie » qui les unit, en particulier dans *L'Entretien avec Héraclide*<sup>380</sup>. Il nous intéresse ici de comprendre, non d'un point de vue théorique, mais d'un point de vue discursif, comment naissent de telles associations de termes sous la plume de l'Alexandrin, en nous demandant si le terme « origénien » lié au terme scripturaire, quand le groupe de mots associe l'un et l'autre, constitue une forme de commentaire, ou bien s'il entraîne le discours loin du verset commenté, à l'instar d'une digression.

Nous prendrons un exemple qui nous paraît caractéristique de ce phénomène, parce que non seulement l'interprétation s'appuie sur une association de ce type (« les champs de l'Écriture »), mais encore par qu'elle présente en présente plusieurs autres dans le cours de son développement. Il s'agit du passage où, après avoir rencontré la Samaritaine, Jésus demande à ses disciples de regarder les champs, qui sont déjà blancs pour la moisson, et de se mettre à moissonner ce que d'autres ont semé avant eux (Jn 4, 35-38).

Le sens obvie de ces paroles est métaphorique, le Christ invitant ses disciples à accomplir une tâche commencée par lui-même et ses prédécesseurs<sup>381</sup>. L'exégète donne deux fois comme lemme à commenter le verset Jn 4, 35, une première fois pour exposer les interprétations qu'il récuse, une seconde fois pour présenter la sienne. Ainsi, il prend d'abord la peine d'écartier le sens littéral, vu comme impossible d'un point de vue chronologique (*ComJn* XIII, 250-259), et envisage alors plusieurs significations métaphoriques possibles qu'il refuse également, les unes prêtées aux disciples de Jésus (§ 260-270) et les autres à Héracléon (§ 271-273). Ce n'est qu'ensuite, c'est-à-dire au début du passage que nous nous proposons d'étudier, qu'il expose sa propre exégèse, selon laquelle les champs devenus blancs sont identifiés à l'Écriture désormais révélée par la lumière du Christ, puis aux croyants qui l'accueillent, et enfin à la vérité rendue accessible. Cette explication s'étend sur le commentaire de deux lemmes successifs (Jn

---

<sup>380</sup> *Entretien avec Héraclide*, intro., éd., trad., notes J. Scherer, SC 67, Paris, réimpr. 2002, 16-24.

<sup>381</sup> C'est l'interprétation retenue aussi bien par la *Bible de Jérusalem* que par la *TOB* (les prédécesseurs de Jésus représentant les anciens prophètes : cf. *TOB*, 2007, p. 2574).

4, 35-36), des paragraphes 274 à 319. Or toute cette explication repose sur l'association de mots concrets et abstraits, en particulier sur la métaphore « champs de l'Écriture ».

Le mouvement de ce passage peut être ainsi décrit : on observe d'abord une amorce de l'interprétation des champs comme Écritures (§ 274-284), puis le discours semble s'écarter de son sujet en recherchant les sens possibles du mot « moisson » (§ 285-300), et enfin l'exégèse sur les « champs de l'Écriture » se développe explicitement (§ 301-319). Nous essaierons donc d'étudier comment, tout au long du passage, cette métaphore —de prime abord assez éloignée du sens obvie de l'Évangile, bien que porteuse d'une grande force poétique— naît et se développe à partir des termes mêmes du verset étudié.

### 1. L'amorce de la métaphore : les « champs de l'Écriture » (*ComJn XIII, 279-284*)

Notre passage commence par l'énoncé du lemme johannique suivant :

Ἴδοὺ λέγω ὑμῖν· Ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν, καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη.

« Eh bien, je vous dis : Levez les yeux et contemplez : les champs sont déjà blancs pour la moisson » (Jn 4, 35, cité en *ComJn XIII, 274*).

Selon son habitude, l'exégète considère d'abord le début du verset, c'est-à-dire « levez les yeux » (§ 274-278)<sup>382</sup>, mais nous laisserons de côté ce commentaire. Il étudie ensuite la seconde partie du verset, qui nous intéresse ici. Il écrit alors :

"Λευκαί" δὲ αἱ χῶραι "πρὸς θερισμὸν ἤδη" εἰσὶν, ὅτε πάρεστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος σαφηνίζων καὶ φωτίζων πάσας τὰς χώρας τῆς γραφῆς πληρουμένας ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ αὐτοῦ.

« "Les champs sont déjà blancs pour la moisson", lorsque le Logos de Dieu est présent, tandis qu'il éclaire et illumine tous les champs de l'Écriture, comblés lors de sa venue » (*ComJn XIII, 279*).

---

<sup>382</sup> Une étude plus approfondie de cette expression sera menée plus loin par l'exégète, à l'occasion d'un autre verset johannique, en *ComJn XXVIII, 23-38*.

Cette phrase, qui inaugure un long passage exégétique, contient à elle seule tous les éléments qui permettent d'amorcer l'interprétation.

#### **a) Une réécriture du verset commenté ?**

On observe tout d'abord qu'Origène conçoit son commentaire comme un prolongement du texte : il n'expose pas directement son exégèse, mais la présente sous la forme d'une proposition circonstancielle introduite par ὅτε, qui dépend grammaticalement du verset commenté placé en tête de sa phrase. Le commentaire paraît donc n'être que la circonstance du texte, une sorte d'appendice, eu égard à sa nature grammaticale. En outre, cette proposition circonstancielle répète la structure du verset commenté. En effet, le « Logos de Dieu », sujet de la proposition circonstancielle, représente Jésus, sujet du verset commenté (« je vous le dis ») ; par ailleurs, « les champs », complément d'objet du verset (« contemplez les champs »), occupent la même fonction grammaticale dans la circonstancielle. L'exégète imite donc, dans sa proposition exégétique, la structure du lemme commenté.

#### **b) Le mot χώρα pris en son sens classique : un espace à occuper**

Cependant, certains déplacements s'opèrent dans cette réécriture et ils sont porteurs de signification. En premier lieu, on observe qu'Origène, contrairement à l'Évangile, emploie dans sa réécriture le sens étymologique du mot χώρα, qui, de fait, n'a pas d'abord le sens de « champ cultivé » qu'il prend dans le verset johannique, mais celui d'« espace à occuper »<sup>383</sup>. C'est parce qu'il donne à ce terme son sens premier que l'exégète le qualifie au moyen du participe πληρουμένος, qui veut dire « comblés, remplis », pour qualifier cet espace. Or ce glissement du sens de χώρα, ou plutôt le rétablissement de son sens classique, induit l'apparition d'un nouveau lexique (πληρουμένος, ἐπιδημία), et confère par là même une signification nouvelle à tout le verset : les champs que montre Jésus à ses disciples représentent dès lors un lieu empli,

---

<sup>383</sup> Le dictionnaire Liddell-Scott-Jones donne pour ce mot, en premier sens, celui d'« espace » occupé par une chose ou une personne (Bailly propose également « intervalle » en sens particulier), et en second sens celui de « pays », « campagne », duquel se rapproche la signification du mot dans le passage johannique. P. Chantraine parle d'« espace fini, propre à un usage, à une fonction, à une activité » (*Dictionnaire étymologique...*, 1984, p. 1281). Ce terme appartient également à la langue philosophique, signifiant ainsi chez Platon la « matière préexistante » (*res extensa*).

investi (πληρουμένος) par le Logos lors de sa venue<sup>384</sup>, le terme ἐπιδημία désignant habituellement chez Origène la venue, le séjour du Sauveur dans le monde<sup>385</sup>. Cette vision des « champs » comme image d'une totalité investie par le Logos, explique que l'exégète ajoute πάσας devant τὰς χώρας : « les champs » désignent « tous les champs », un ensemble total investi par le Logos.

**c) Du concret à l'abstrait : des champs « comblés » à l'Écriture « accomplie »**

Néanmoins, ces champs ne désignent pas ici le monde, mais l'Écriture, puisque l'exégète parle de « champs de l'Écriture ». Il semble que cette interprétation des champs comme Écriture, inattendue pour le lecteur dans le contexte johannique, trouve son origine dans une réminiscence scripturaire qui associe le verbe πληρῶ à l'Écriture, γραφή<sup>386</sup> : le Nouveau Testament, et singulièrement l'Évangile de Jean, affirme avec force que le Christ agit « pour que l'Écriture s'accomplisse » (ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ)<sup>387</sup>. Ainsi, en joignant dans une formule frappante, « les champs de l'Écriture » (τὰς χώρας τῆς γραφῆς), un mot concret et un mot employé ici en sens abstrait, l'exégète joue sur le double sens du verbe πληρῶ, pris à la fois en son sens concret, « emplir » et en son sens abstrait, « accomplir », tous deux d'origine scripturaire. Faut-il alors corriger dans la phrase origénienne la leçon du *Monacensis* πληρουμένος en πληρουμένης, comme l'ont proposé les éditions Huet, Delarue, et Brooke ensuite ? On lirait alors non « les champs de l'Écriture comblés lors de sa venue » mais « les champs de l'Écriture qu'il accomplit lors de sa venue ». Il nous semble qu'une telle correction amoindrirait le sens du passage, qui exprime un double point de vue sur le Logos, venu à la fois, concrètement, habiter le monde et, de façon plus abstraite, donner un nouveau sens aux Écritures. Le premier sens, qui disparaîtrait si on acceptait la correction, est d'ailleurs ensuite repris explicitement, ce qui prouve

---

<sup>384</sup> Le Christ Logos représente la « plénitude » (πληρῶμα) en Jn 1, 16.

<sup>385</sup> L'exégète développe plus loin le thème des « deux venues (ἐπιδημίαι) du Sauveur » sur terre et dans l'âme : cf. *ComJn* XIII, 392 puis 437-440.

<sup>386</sup> Nous éliminons comme source possible de la métaphore l'expression platonicienne « jardins de l'écriture » (τοὺς ἐν γράμμασι κήπους, *Phèdre*, 276d). Outre que les termes employés sont différents, la connotation de l'expression est très négative chez Platon, puisqu'elle sert à critiquer le discours écrit, au profit de la réflexion de l'âme.

<sup>387</sup> Cf. Jn 13, 18 ; 17, 12 ; 19, 24 et 36.

qu'il est présent à l'esprit de l'exégète : au paragraphe suivant, il est affirmé que « les champs blancs prêts pour la moisson sont peut-être » « toutes les choses perceptibles » (πάντα τὰ αἰσθητά), c'est-à-dire concrètes, en chacune desquelles « le Logos est clairement présent » (σαφῶς παρισταμένου τοῦ περὶ ἐκάστου λόγου)<sup>388</sup>, ce qui traduit bien l'idée de la « présence réelle » du Logos dans le monde.

Néanmoins, on constate que sens concret et sens abstrait ne s'opposent pas irréductiblement. Car en écho à cette phrase, le terme concret τὰ αἰσθητά se colore d'une nuance abstraite un peu plus bas en même temps qu'il reçoit un appui scripturaire, lorsque l'exégète écrit que les disciples sont invités à contempler la vérité, en regardant les champs, et qu'il conclut :

"Πάντα γὰρ ἐνώπιον τοῖς νοοῦσιν", κατὰ τὸν Σολομῶντα, "ὀρθὰ"  
δὲ τοῖς βουλομένοις ἀπονεύμασθαι αἴσθησιν.

« "Tout est devant les yeux pour ceux qui comprennent", selon Salomon, "et (tout est) droit" pour ceux qui veulent avoir leur part de perception (cf. Prov 8, 9) » (ComJn XIII, 284).

Dans cette phrase, le mot αἴσθησιν a le sens de « perception », faculté intellectuelle qui permet d'appréhender le monde. Ce mot est d'ailleurs volontairement employé par Origène qui réécrit la fin du verset de Prov 8, 9, laquelle ne porte pas τοῖς βουλομένοις ἀπονεύμασθαι αἴσθησιν (« pour ceux qui veulent avoir leur part de perception ») mais τοῖς εὐρίσκουσι γνῶσιν (« pour ceux qui trouvent la connaissance »). On observe donc que l'exégète a réécrit γνῶσιν en αἴσθησιν<sup>389</sup> : ce faisant, il rend le verset moins abstrait, ce qui a pour effet de le faire mieux servir à son interprétation. Ici encore, en effet, par la double signification concrète et abstraite de αἰσθητά / αἴσθησιν, on constate que l'exégète, tout comme le fait le verset évangélique, cherche à mener le lecteur d'un sens concret vers un sens plus abstrait.

---

<sup>388</sup> Cf. ComJn XIII, 280.

<sup>389</sup> Il est difficile d'interpréter le changement apparemment opéré par l'exégète sur le début du verset Prov 8, 9 — συνοῦσιν devenant sous sa plume νοοῦσιν —, car il donne toujours cette leçon lorsqu'il le cite. En revanche, il ne semble jamais citer la fin du verset.

Ce jeu sur l'abstrait et le concret existe en effet déjà dans le verset commenté (puisque Jésus se sert de réalités concrètes pour signifier un message d'ordre spirituel), et se poursuit dans tout le développement d'Origène. Ainsi, on peut lire dans la phrase exégétique qui nous occupe que le Logos « éclaire et illumine tous les champs de l'Écriture » (σαφηνίζων καὶ φωτίζων πάσας τὰς χώρας τῆς γραφῆς, XIII, 279). Dans cette expression, de simple locuteur (« Eh bien, je vous le dis », Jn 4, 35) qui constate l'état des champs dans le verset johannique, Jésus devient celui par qui l'imminence de la moisson arrive, celui qui projette sa lumière sur « les champs de l'Écriture ». Le texte évangélique s'en trouve transformé : l'aspect statique de l'action (Jésus proposant aux disciples la vision d'une réalité extérieure) s'estompe, et c'est son caractère performatif qui est mis en évidence : par sa parole même, le Christ met en lumière l'Écriture et lui donne un sens. A la faveur de cette transformation, le sens concret s'efface au profit de la signification métaphorique. En écho à ce double sens, on observe que les deux verbes employés pour décrire l'action du Christ, σαφηνίζων καὶ φωτίζων, sont à la fois synonymes et dissemblables. Tandis que le premier signifie « éclairer, rendre clair » au sens intellectuel du terme, le second veut dire « illuminer » en un sens plus concret, bâti sur le mot φῶς, la lumière. On a déjà rencontré cette coordination par καὶ de deux termes similaires, qui apportent chacun leur nuance de sens. Dans le cas présent, on peut être étonné de l'ordre de présentation des deux termes. Alors que le passage johannique propose un mouvement du concret vers l'abstrait (le Christ montre aux disciples les champs, puis leur annonce qu'ils devront moissonner ce que d'autres ont semé), et alors que l'exégète lui-même semble imiter ce mouvement, dans l'expression « champs de l'Écriture », et par l'emploi d'abord concret puis plus abstrait de αἰσθητά / αἰσθησιν, il semble ici qu'il agisse à l'inverse, proposant d'abord le terme abstrait σαφηνίζων avant le terme concret φωτίζων.

#### **d) Une autre réécriture johannique : l'Écriture « illuminée par le Logos »**

En fait, on remarque que le verbe φωτίζων est scripturaire, et que l'expression φωτίζων πάσας τὰς χώρας τῆς γραφῆς... ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ αὐτοῦ (« illuminant tous les champs de l'Écriture... lors de sa venue ») apparaît comme une véritable réécriture de plusieurs versets johanniques : Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα

ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (« Il était la lumière véritable, qui illumine tout homme, en venant dans le monde », Jn 1, 9) ; τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον (« la lumière est venue dans le monde », Jn 3, 19) ; ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα (« Moi, lumière, je suis venu dans le monde », Jn 12, 46)<sup>390</sup>... Le Logos qui vient « illuminer les champs de l'Écriture » n'est rien d'autre que « la lumière venue dans le monde ». On observe ici aussi l'équivalence posée entre « l'Écriture » et « le monde », deux objets auxquels s'applique le verbe πληρῶν comme on l'a vu plus haut.

L'ordre des participes σαφηνίζων καὶ φωτίζων, précédés du verbe πάρεστιν (πάρεστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος σαφηνίζων καὶ φωτίζων», XIII, 279) n'apparaît donc plus dû au hasard, mais constitue bien une gradation qui s'élève du verset johannique jusqu'à l'interprétation. Le « Eh bien, je vous le dis » (Ἴδου λέγω ὑμῖν) prononcé par Jésus dans le verset commenté se transforme ainsi peu à peu sous la plume de l'exégète : pour Origène, Jésus est non seulement celui qui parle (λέγω, Jn 4, 35), mais le « Logos », c'est-à-dire la Parole incarnée, celle qui, par sa présence (πάρεστιν) se fait interprète (σαφηνίζων) de la réalité (représentée par τὰς χώρας). Mais plus encore, c'est ce Logos qui, par sa lumière (φωτίζων), transforme la réalité contemplée : en XIII, 306, l'exégète affirmera ainsi que c'est le Logos, « lumière véritable » (Jn 1, 9), qui a rendu les champs « blancs pour la moisson ». La parole exprimée chez Jean à propos de la réalité devient chez Origène parole qui transforme la réalité.

On peut donc dire que, de réécriture du verset commenté en réécriture d'autres versets johanniques, la phrase exégétique qui amorce l'interprétation origénienne se présente non comme une « allégorie » venue présenter « un autre sens de ce qui est dit » mais bien comme une reformulation scripturaire, et même plus spécifiquement johannique, du verset commenté. Le précepte « expliquer l'Écriture par l'Écriture » prend donc ici plusieurs significations : l'exégète reprend à la fois le lexique et les structures de phrase de l'évangéliste, utilisant d'autres passages johanniques pour interpréter le verset commenté, mais il imite aussi le mouvement même du passage commenté, qui évolue du concret vers l'abstrait. Cette exégèse en vient à identifier les

---

<sup>390</sup> Voir aussi Jn 8, 12 ; 9, 5 ; 11, 9.



« champs » à l'Écriture, profondément transformée par la présence du Christ, la lumière du Logos.

## 2. L'Écriture « éclaircie » par le Christ... et par l'exégète (*ComJn XIII, 285-300*)

Le développement de la métaphore « les champs de l'Écriture » semble laissé de côté dans ce qui suit, au profit de l'étude d'un mot : celui de « moisson ». L'exégète cite en effet le lemme suivant :

Ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει, καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων.

« Celui qui moissonne reçoit un salaire et rassemble du fruit pour la vie éternelle, afin que celui qui sème se réjouisse en même temps que celui qui moissonne » (*Jn 4, 36*, cité en *ComJn XIII, 285*).

Il paraît ensuite, sinon s'écarter de son sujet, du moins faire une pause dans l'argumentation. Il énumère en effet six emplois scripturaires du terme « moisson », et se demande à chaque fois s'il convient ou non au verset étudié, avant de l'éliminer. C'est finalement un septième sens qu'il retiendra, au paragraphe 296.

Dans l'intervalle, donc, il n'est pas question des « champs de l'Écriture », éclairés par Jésus. Pourtant, une expression montre que le thème est toujours présent à la pensée de l'exégète, qui évoque à un moment le Sauveur parlant « de la foule des croyants qui manquent d'un enseignement limpide (ἀπορούντων διδασκαλίας τρανούσης) sur ce qu'ils croient » (*ComJn XIII, 287*). Cet « enseignement limpide » n'est-il pas celui que le Christ est alors en train de délivrer aux disciples, se faisant lui-même lumière projetée sur l'Écriture ?

En effet, lorsque l'exégète donne plus bas ce qui est pour lui le sens véritable du mot « moisson » dans le verset, il revient à cette idée d'éclaircissement des Écritures, employant à la fois les mots σαφήνεια (qui évoque σαφηνίζων utilisé en *XIII, 279*) et τρανής, comme au paragraphe 287 :

Ὁ δὴ περὶ τῆς σαφηνείας τῶν γραφῶν τρανῆς λόγος, ἢ ὁ περὶ τοῦ πῶς "πάντα, ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν", "καλὰ λίαν", εἴρηται ἡμῖν ὁ θερισμός, ὄντινα "ὁ θερίζων" δύο καρποὺς τοῦ θερίζειν ἔχει· ἕνα

μὲν ὅτι "λαμβάνει μισθόν", ἕτερον δὲ ὅτι "συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον".

« Le discours limpide sur la clarté des Ecritures, ou bien celui sur la manière dont sont "très belles" "toutes les choses que Dieu a faites" (Gn 1, 31), sont appelés pour nous la moisson, qu'effectue "celui qui moissonne", obtenant deux fruits par cette action : l'un parce qu'il "reçoit un salaire", l'autre parce qu'il "rassemble du fruit pour la vie éternelle" (Jn 4, 36) » (*ComJn* XIII, 297).

Ce lexique de la clarté, qui fait référence à la « blancheur » des champs contemplés par les disciples à la demande de Jésus, est donc prégnant tout au long du commentaire, malgré le « détour » par les différents sens du terme « moisson ». Ce détour permet de revenir au verset commenté, puisque le septième sens du mot, exposé ci-dessus et finalement retenu par Origène, est celui qui associe l'idée de clarté à celle de moisson.

En faisant référence au commentaire qu'il a donné plus haut sur la « beauté » de la Création<sup>391</sup>, l'exégète montre que l'éclaircissement des Ecritures, « ce discours limpide sur la clarté des Ecritures », c'est l'interprétation du texte. Le moissonneur des Ecritures, c'est donc l'interprète lui-même, qui jette une lumière nouvelle sur elles. On voit donc ici surgir la figure de l'exégète, image à la fois du Christ qui délivre un « enseignement limpide » et met en lumière les « champs de l'écriture », et image des apôtres, qui seront comme lui moissonneurs des Ecritures<sup>392</sup>.

Cette longue recherche menée par Origène sur le sens du mot « moisson » n'est donc pas sans rapport avec l'argumentation exégétique. Car avant de montrer en quoi la lumière du Logos est venue éclaircir les « champs » de l'Ancien Testament, l'exégète lui-même se présente comme celui qui « éclaircit » le texte, en cherchant puis en

---

<sup>391</sup> En *ComJn* XIII, 280, Origène a expliqué que la « beauté » des monstres marins, en particulier, venaient du *logos* présent en chacun d'eux.

<sup>392</sup> C'est donc le Christ qui « éclaire » les champs de l'écriture, imité en quelque sorte par l'exégète. De façon assez remarquable, B. Neuschäfer remarque, à la suite de R. Pfeiffer, que dans les scholies sur Homère ou sur Pindare, on attribue également au poète lui-même, plus qu'au commentateur, cette faculté d'« éclaircir » (σαφηνίζειν), de mettre en évidence les aspects obscurs de la réalité (*Origenes als Philologe*, n. 162 p. 481-482).

donnant son sens au mot « moisson », après avoir montré en quoi consiste la « beauté » de la Création. On voit ici qu'il n'est plus question d'illumination ou de lumière concrète, mais de clairvoyance intellectuelle : la clarté prêtée aux champs est à présent rapportée exclusivement au discours sur les Ecritures.

### **3. Le développement de la métaphore : des « champs de l'écriture » aux champs de la vérité (ComJn XIII, 301-319)**

Le développement proprement dit de la métaphore annoncée plus haut par l'exégète obéit aux mêmes logiques d'écriture : réécritures des versets commentés, condensation de la pensée dans des formules frappantes associant mot concret et mot abstrait. Ces réécritures permettent à l'exégète de franchir plusieurs degrés d'abstraction : les « champs » représentent d'abord l'écriture, puis les hommes qui ont accueilli le Christ, et la pensée illuminée par le Christ.

#### **a) Les champs de l'Ancien Testament et la moisson du Nouveau Testament**

Dans l'interprétation d'Origène, les « champs » représentent d'abord, comme annoncé plus haut, l'écriture elle-même. L'exégète précise à présent cette idée et va développer la métaphore dans plusieurs directions. Il utilise d'abord une comparaison profane pour la faire comprendre : « semeurs » de l'AT et « moissonneurs » de l'Evangile sont comme ceux qui, ayant fait des découvertes scientifiques, les transmettent à leurs successeurs (οἱ μετ' αὐτοῦς) qui les perfectionneront, et pourront « rassembler avec sagesse le corps unique de la vérité » (τὸ ἐν σῶμα τῆς ἀληθείας μετὰ σοφίας συναχθῆναι) (ComJn XIII, 303).

L'expression employée rappelle le verset commenté, où il est dit :

Ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει, καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ θερίζων.

« Le moissonneur reçoit son salaire et rassemble du fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble » (Jn 4, 36).

En effet, Origène reprend le verbe συνάγω (« rassembler ») et pose ainsi une équivalence entre le « fruit pour la vie éternelle » et « l'unique corps de la vérité ». La

formule de l'exégète paraît ainsi transposer la formule johannique, en associant comme elle un terme concret et un terme abstrait : ce « fruit » (de la vie éternelle) comme ce « corps » (de la vérité) sont le résultat d'une œuvre commune, le mot ἐν (« unique ») employé par Origène, faisant lui-même écho au terme ὅμοῦ (« ensemble ») présent dans le verset : semeurs de l'AT et moissonneurs du NT agissent pour constituer une œuvre unique, de même que les auteurs de découvertes et leurs successeurs<sup>393</sup>. On constate donc que c'est une réminiscence scripturaire qui avait engendré la création de la métaphore des « champs de l'Écriture », et c'est une transposition du verset commenté qui permet l'élaboration de cette seconde métaphore associant concret et abstrait : « le corps de la vérité ». Dans les deux cas, la formule, pour frappante et originale qu'elle paraisse, prend sa source dans l'Écriture.

La comparaison profane a donc permis de créer une formule décrivant l'œuvre commune des « semeurs » et des « moissonneurs ». L'application de cette idée au verset johannique permet de mettre en relation le travail de chacun d'eux :

Ὅρα δὲ εἰ οἱ μὲν "σπεύροντές" εἰσιν Μωσῆς καὶ προφῆται, "γράψαντες τὰ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν", καὶ κηρύξαντες τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν· "θερίσαντες" δὲ οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι καὶ "τεθεαμένοι τὴν δόξαν αὐτοῦ" ἀπόστολοι, συμφωνοῦσαν τοῖς προφητικοῖς περὶ αὐτοῦ λογικοῖς σπέρμασιν θερισθεῖσιν...

« Vois si "ceux qui sèment" sont Moïse et les prophètes, qui ont "écrit pour nous instruire, nous vers qui arrivent les fins des siècles" (1Co 10, 11), et ont annoncé la venue du Christ ; (et si) "ceux qui moissonnent", ce sont les apôtres, qui ont accueilli le Christ et "contemplé sa gloire" (Jn 1, 14), en accord avec les semences conformes au Logos, qu'avaient données à son sujet les prophéties, et qu'ils ont moissonnées... » (*ComJn* XIII, 305).

---

<sup>393</sup> Signalons que la formule est polémique, car elle fait pièce aux hétérodoxes, dont les gnostiques, tentés de dévaluer l'AT au profit du NT.

On voit qu'il n'est plus directement question, ici, de l'œuvre commune, décrite plus haut comme le « corps de la vérité », mais de ceux qui l'ont accomplie, semeurs et moissonneurs, dont l'action est rappelée au moyen de nouveaux versets scripturaires (1Co 10, 11 et Jn 1, 14). On est ici très près du sens actuellement admis pour ces versets johanniques, selon lequel les apôtres n'ont plus qu'à recueillir le fruit de la peine des prophètes et de Jésus lui-même. Mais la façon de l'établir qu'a choisie l'exégète dérive uniquement de la lettre du texte qu'il réécrit. On voit ainsi que le terme οἱ ...τεθεαμένοι (« ceux qui contemplent ») est certes issu de la nouvelle référence scripturaire, le verset Jn 1, 14, mais il rappelle aussi un terme du verset commenté plus haut (Jn 4, 35), dans lequel Jésus demandait aux disciples de contempler les champs (θεάσασθε) : l'exégète réécrit donc le verset johannique commenté au moyen de termes présents dans un autre verset johannique.

Par ailleurs, le mot συμφωνοῦσαν fait écho au terme συνάγει du verset commenté Jn 4, 36, avec qui il partage le même préverbe : ces deux mots expriment comment AT et NT se joignent en un « corps » unique, mais συμφωνοῦσαν introduit l'idée de « symphonie des Ecritures », de résonance et donc de dépendance entre les deux parties des Ecritures. Enfin, l'expression λογικοῖς σπέρμασιν (« semences conformes au Logos »), associant encore l'abstrait et le concret, est également construite à partir de termes johanniques : le Logos et les semeurs, σπείροντες. Mais elle constitue également un renversement de la formule stoïcienne (déjà christianisée par Justin), désignant les « raisons séminales » répandues parmi les êtres, les λόγοι σπερματικοί<sup>394</sup> : les prophètes apparaissent ainsi comme la terre dans laquelle le Logos a pris racine et germé, pour la moisson confiée aux apôtres. Fidèle à la métaphore johannique de la germination, l'exégète a donc creusé le sens de celle-ci pour en chercher la vérité profonde, plutôt que de la traiter en simple outil permettant d'accéder à une réalité supérieure qui lui serait étrangère.

On peut donc dire que l'exégèse origénienne, tout en se cristallisant dans des formules qui paraissent bien éloignées du texte johannique, telles que « le corps de la

---

<sup>394</sup> Voir à ce sujet la synthèse que propose C. Blanc : SC 290, introduction p. 8-12.

vérité » ou « les semences conformes au Logos », n'en propose pas moins une interprétation assez proche de celle qui est reçue aujourd'hui. Cependant, elle emprunte une voie spécifique, en ce qu'elle s'efforce d'utiliser le langage du texte commenté. C'est la signification de la métaphore *comme métaphore* qui retient l'exégète, et non seulement ce qu'elle « veut » dire : il en approfondit le sens en faisant résonner chaque terme.

### **b) Les champs sont les hommes qui accueillent le Christ**

Mais la métaphore des « champs de l'Écriture » ainsi développée par l'exégète se révèle être une métaphore vive, qui se métamorphose pour prendre d'autres significations : la « symphonie » des Écritures va aussi être celle de l'interprétation. Les « champs », jusque là identifiés à l'Écriture, vont alors également représenter les hommes capables de recevoir en eux le Logos :

Κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον αἱ χῶραι, ἐν αἷς κατεβέβλητο τὰ σπέρματα, αἱ νομικαὶ καὶ προφητικαὶ εἰσιν γραφαί, αἵτινες οὐκ ἦσαν "λευκαὶ" τοῖς τὴν παρουσίαν τοῦ λόγου μὴ κεχωρηκόσιν, γίνονται δὲ τοιαῦται τοῖς μαθητευομένοις τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ καὶ πειθομένοις λέγοντι· "Ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμὸν ἤδη."

« Conformément à ce propos, les champs, dans lesquels avaient été jetées les semences, sont les écrits de la Loi et des Prophètes, lesquels n'étaient pas "blancs" pour ceux qui n'avaient pas laissé de place à la présence du Logos, mais deviennent tels pour ceux qui reçoivent l'enseignement du Fils de Dieu et lui obéissent quand il dit : "Levez les yeux et contemplez : les champs sont déjà blancs pour la moisson" (Jn 4, 35) » (ComJn XIII, 307).

Cette phrase est intéressante parce qu'elle fait le lien entre les deux interprétations : elle récapitule la première tout en annonçant la suivante. Ainsi, elle rappelle tout d'abord l'exégèse développée jusqu'ici, en identifiant explicitement la Bible aux « champs » : αἱ χῶραι ... αἱ νομικαὶ καὶ προφητικαὶ εἰσιν γραφαί. On observe que l'article mis par l'auteur devant l'attribut (αἱ... γραφαί) a pour effet

d'identifier absolument les champs (αί χώραι) et les Ecritures. Au contraire, deux paragraphes plus haut, l'identification entre les semeurs d'une part, Moïse et les prophètes d'autre part, n'était pas absolue, étant donné l'absence d'article devant l'attribut : οἱ μὲν "σπείροντές" εἰσὶν Μωσῆς καὶ προφήται (ComJn XIII, 305). Lors de la récapitulation de l'interprétation, on constate donc que le raisonnement a progressé : les champs sont désormais totalement identifiés aux Ecritures.

Pourtant, au moment même où la métaphore paraît la plus fermement dessinée, elle se transforme dans la proposition relative qui suit, introduite par αἵτινες...<sup>395</sup>, identifiant désormais, comme on va le voir, les champs aux croyants.

On avait constaté plus haut que c'est en revenant au sens classique de χώρα (« espace à occuper ») que l'exégète avait pu employer le verbe πληρῶ (« remplir »), qui avait lui-même induit l'apparition de γραφή (« l'écriture »), grâce à la réminiscence scripturaire (et plus particulièrement johannique) τὴν γραφήν πληροῦν (« accomplir l'écriture »). La condensation de cette association d'idées avait permis d'aboutir à la formule « les champs de l'écriture ». Comment arrive-t-on maintenant à identifier les champs aux hommes qui accueillent le Christ ? Par un phénomène du même type : le mot χώρα appelle, semble-t-il, le verbe χωρῶ<sup>396</sup>, qui a le double sens de « laisser place » et d'« avancer, prendre place » ; c'est ce dernier qu'on trouve dans un autre verset de l'Évangile de Jean :

Ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.

« Ma parole ne tient pas en vous » (Jn 8, 37)<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> A propos du paragraphe 279, on avait constaté que l'exégèse origénienne, introduite par une simple circonstancielle (ὅτε), apparaissait comme un prolongement du lemme ; on constate ici que la nouvelle interprétation de ce que sont les « champs » apparaît aussi en appendice (au moyen de la relative), cette fois par rapport à la première exégèse. L'interprétation se construit de proche en proche, par association successive de nouveaux éléments.

<sup>396</sup> En effet, χωρῶ est un verbe dénominal qui dérive du nom χώρα (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck, 1984, p. 1282).

<sup>397</sup> En commentant ce verset, Origène emploie le verbe χωρεῖν en ses deux sens (ComJn XX, 40-45) : cf. SC 290 n. 1 p. 176. H. Crouzel note en effet que « χωρεῖν marque tantôt l'action du contenant, tantôt celle du contenu » (*Connaissance mystique* p. 393) ; c'est la capacité spirituelle des hommes qui est en jeu (*ibid.* p. 468).

Cette idée de place laissée ou non au Logos se retrouve donc dans l'exégèse origénienne : les « champs » ne sont pas blancs pour « ceux qui n'ont pas laissé de place (κεχωρηκόσιν) au Logos », qui ne l'ont pas laissé pénétrer en eux. L'espace, les « champs » qui ont besoin de l'illumination du Christ, ne sont donc pas seulement les Ecritures, mais les hommes eux-mêmes.

On assiste donc à un déplacement de la métaphore, car on atteint un deuxième degré d'abstraction : « champs » réels ou « champs de l'écriture », la métaphore s'appliquait à des réalités objectives, extérieures aux protagonistes du discours, au Christ et à ses disciples. Désormais, c'est à la réalité subjective qu'elle s'applique, car les « champs » désignent les croyants, ceux qui ont fait place en eux au Logos.

Dans cette nouvelle interprétation, quel rôle joue alors la figure du Logos ? On a vu plus haut que c'est par sa présence lumineuse (ὅτε πάρεστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, § 279), lui « la lumière du monde », qu'il pouvait faire blanchir les « champs », donc donner sens aux « semences » (λογικοῖς σπέρμασιν, § 305)<sup>398</sup> jetées par les prophètes. C'est ici encore par sa présence (τὴν παρουσίαν τοῦ λόγου) qu'il enseigne et commande à ses disciples, c'est-à-dire aux croyants (τοῖς μαθητευομένοις τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ καὶ πειθομένοις). Contrairement au verset commenté, où Jésus donne simplement les champs à contempler, les deux interprétations origéniennes confèrent donc au Logos un rôle éminent, celui d'éclairer, d'habiter et de transformer la réalité contemplée.

Dans cette nouvelle interprétation, la « lumière » du Logos est celle de l'épisode matthéen de la Transfiguration, où Moïse et Elie, représentant les prophètes, sont qualifiés de « semeurs », tandis que Pierre, Jacques et Jean d'autre part sont les « moissonneurs » :

Νοησάτω ὅτι θερισμός πῶς ἦν τις ἢ μεταμόρφωσις Ἰησοῦ ἐν δόξῃ  
φαινομένου οὐ μόνον τοῖς θερισταῖς Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ  
Ἰωάννῃ, τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῶ, ἀλλὰ καὶ τοῖς σπειράσιν Μωσῆ

---

<sup>398</sup> L'exégète vient de rappeler que c'est Jésus qui donne leur sens aux Ecritures : « la lumière véritable (Jn 1, 9), brillant sur les champs, les rendit désormais blancs pour la moisson » (ComJn XIII, 306).



καὶ Ἡλίας· ἅμα γὰρ αὐτοῖς χαίρουσιν ὀρῶντες τὴν δόξαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἦντινα ἐπὶ τοσοῦτον πεφωτισμένην ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ φωτίζουσιν τοὺς ὀρῶντας πρότερον οὐχ ἑωράκει Μωσῆς καὶ Ἡλίας, ὡς νῦν θεῶνται ἅμα τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις.

« Qu'on réfléchisse que la Transfiguration de Jésus apparaissant dans la gloire était en quelque sorte une moisson, non seulement pour les moissonneurs Pierre, Jacques et Jean, qui étaient montés avec lui, mais encore pour les semeurs Moïse et Elie : car ils se réjouissent en même temps qu'eux en voyant la gloire du Fils de Dieu, que Moïse et Elie n'avaient pas vue alors dans son intensité, illuminée par le Père et illuminant ceux qui la voient, comme ils la contemplant à présent en même temps que les saints apôtres » (*ComJn XIII, 310*).

Le déplacement de la métaphore est visible ici par le nouvel emploi du verbe φωτίζω. En effet, la lumière du Christ n'illumine plus les « champs de l'Écriture » (φωτίζων πάσας τὰς χώρας τῆς γραφῆς, § 279), mais ceux qui voient sa gloire (φωτίζουσιν τοὺς ὀρῶντας ... τὴν δόξαν, § 310). Ce verbe φωτίζω, on l'a dit à propos du paragraphe 279, fait référence aux versets johanniques qui identifie la Christ à la lumière, φῶς. Mais le terme reçoit ici un nouvel appui scripturaire, puisqu'il apparaît dans la péricope de la Transfiguration rapportée par Matthieu ; il y est dit en effet que Jésus apparaît à Pierre, Jacques et Jean de la façon suivante :

Ἐλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς.

« Son visage resplendit comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme la lumière » (*Mt 17, 2*).

On retrouve dans ce verset à la fois la « blancheur » qui était celle des champs chez Jean (λευκαὶ εἰσι πρὸς θερισμόν, Jn 4, 35) et qui est ici celle des vêtements de Jésus (λευκά), et la « lumière » qu'y projette le Christ (ὡς τὸ φῶς), selon l'interprétation origénienne. On peut donc dire que ce verset de Matthieu, sans être cité par Origène lorsqu'il fait mention de la Transfiguration, inspire la nouvelle interprétation des champs « humains » en même temps qu'il justifie *a posteriori* la première interprétation des « champs de l'Écriture ». Par conséquent, cette péricope

joue à la fois comme citation explicite *et* référence implicite<sup>399</sup> dans l'interprétation : ce n'est pas seulement ce qui est cité, mais aussi l'ensemble de l'épisode qui intervient.

Rien en effet, dans le verset johannique commenté (Jn 4, 35) ne laissait supposer que la « blancheur » des champs était due à Jésus lui-même : le sens littéral indique plutôt que le Christ attire l'attention des disciples sur le moment favorable à la moisson, sans en être l'auteur. Au contraire, on a vu qu'Origène, en identifiant Jésus à la lumière conformément à d'autres versets johanniques, a considéré dès le début de son exégèse que c'était le Christ qui, par sa présence, illuminait les « champs de l'Écriture », et à présent « ceux qui lui font place », les croyants. En faisant référence à la fois aux prophètes et aux apôtres qui y assistent de concert, mais aussi à la lumière du Christ qui se projette sur les uns et sur les autres, la péricope de la Transfiguration représente donc une justification scripturaire pour toute l'exégèse de l'Alexandrin.

On voit donc que cette nouvelle interprétation des « champs » johanniques, identifiés à présent aux fidèles qui accueillent le Christ, ne vient pas succéder à la précédente, mais la complète. Car les « fidèles » tels qu'ils apparaissent dans l'épisode de la Transfiguration ne sont autres que les prophètes et les apôtres, c'est-à-dire les « semeurs » et les « moissonneurs », autrement dit les représentants de ces Écritures qu'illumine le Sauveur par sa présence : les champs humains et les champs de l'Écriture ne sont que deux faces de la même réalité. On a donc une exégèse qui se développe en quelque sorte non de façon linéaire, une interprétation écartant l'autre et lui succédant, mais par superposition et capitalisation, comme si les significations s'ajoutaient les unes aux autres.

Le lien entre les deux interprétations rappelle d'ailleurs le lien qui unissait la première d'entre elles avec le verset commenté : introduite sous forme d'une circonstancielle de même structure que le verset, elle prétendait non *commenter* celui-ci mais le *réécrire*, la blancheur étant due à la lumière du Christ projetée sur les champs identifiés à l'Écriture. On constate ici le phénomène inverse : la péricope de la Transfiguration permet de justifier l'exégèse développée en ce qu'elle apparaît comme

---

<sup>399</sup> Ou comme intertexte *et* hypotexte, selon les catégories définies par G. Genette (*Palimpsestes*, Paris, 1982).

une *réécriture* de l'interprétation des « champs de l'Écriture », puisqu'elle présente les prophètes associés aux apôtres contemplant la lumière du Christ. En même temps, elle exprime et justifie la seconde interprétation, selon laquelle les hommes qui reçoivent la lumière du Logos (apôtres, prophètes et « ceux qui la voient ») sont l'image des champs.

### c) Les champs de la vérité

La signification des « champs » n'est pas épuisée pour l'exégète, et un troisième sens apparaît ensuite dans l'interprétation origénienne, qui s'ajoute aux deux précédents. Selon cette nouvelle métaphore, les « champs » ne représentent plus seulement l'Écriture, ou ceux qui accueillent le Christ, mais la vérité mise au jour par celui-ci : interprétation qui nous éloigne plus encore du sens concret du terme « champ ».

Comme précédemment (où les commentaires étaient introduits par une proposition subordonnée, circonstancielle puis relative), la nouvelle interprétation apparaît de façon incidente d'un point de vue syntaxique :

Ταῦτα δὲ οἱ μὲν τινες ἐτοίμως παραδέξονται, μὴ διστάζοντες περὶ τοῦ τὰ ἀποκεκρυμμένα ταῖς πάλαι γενεαῖς καὶ αὐτῷ Μωσεῖ καὶ τοῖς προφήταις πεφανερῶσθαι τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις κατὰ τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν, φωτίσαντος αὐτοῖς "τὸ φῶς τὸ τῆς γνώσεως" τῆς πάσης γραφῆς...

« Certains seront prêts à accepter cela<sup>400</sup>, sans douter que ce qui fut caché aux générations d'autrefois et à Moïse lui-même a été manifesté aux saints apôtres lors de la venue du Christ, qui a fait luire pour eux "la lumière de la connaissance" (Os 10, 12 LXX) sur toute l'Écriture... » (ComJn XIII, 314).

Comme plus haut, on constate que le début de la phrase se réfère à la précédente interprétation (les semeurs de l'AT opposés aux moissonneurs du NT), tandis que

---

<sup>400</sup> « Cela » désigne l'interprétation selon laquelle les semeurs de l'AT et les moissonneurs du NT se réjouissent ensemble.

l'apparition d'un simple complément du nom (τὸ τῆς γνώσεως), introduit par la citation d'Osée, « la lumière de la connaissance », annonce la nouvelle interprétation. En effet, c'est le caractère intellectuel de cette « lumière » qui prépare l'identification des champs à la « vérité » mise au jour par le Christ, désormais « comprise » par les disciples. Mais une fois encore, la nouvelle interprétation se présente comme un simple prolongement de l'ancienne.

Cependant, de même que l'évocation de la Transfiguration n'était pas seulement déterminée par la mention des prophètes et des apôtres, mais encore par celles de la blancheur et de la lumière (bien que les versets concernés ne soient pas cités par l'exégète), ce qui faisait de la péricope une réécriture de l'interprétation donnée, la citation d'Osée n'apparaît pas ici seulement en raison de la présence du mot « lumière », mais en vertu même de son contexte, qui évoque semailles et moissons :

Σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς,  
φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως, ἐκζητήσατε τὸν κύριον ἕως τοῦ  
ἐλθεῖν γενήματα δικαιοσύνης ὑμῶν.

« Faites vos semailles pour la justice, faites vos récoltes pour un fruit de vie, faites luire pour vous une lumière de connaissance, recherchez le Seigneur jusqu'à ce que vous arrive ce qui naît de la justice » (Os 10, 12 LXX).

De cette citation prophétique —comme si, après l'apôtre Matthieu et son épisode de la Transfiguration, le prophète Osée venait apporter sa pierre à l'édifice de l'interprétation, selon la complémentarité du semeur et du moissonneur—, l'exégète tire une expression unique et frappante, la « lumière de connaissance », qui associe encore un mot concret, la lumière sensible, à un mot abstrait, la connaissance, faisant écho au double sens des versets johanniques commentés. Mais le lien avec le lemme johannique, l'origine même de la citation est ailleurs : c'est parce qu'elle évoque semailles et moissons, comme le verset commenté, que l'exégète la donne. C'est donc toujours autour des notions de moisson et de semence que gravite sa réflexion. Ainsi, l'écho entre les deux versets se révèle multiple, ou symphonique, si on considère le contexte du verset prophétique, qui s'intéresse avant tout à des semailles et des

moissons spirituelles. Dans l'esprit de l'exégète, le sens du verset prophétique rejoint donc celui des versets johanniques commentés en associant semailles et moissons ; c'est alors qu'il en extrait ce qui diffère, la mention de cette « lumière de connaissance », car l'expression vient à son tour enrichir l'interprétation du lemme commenté, en permettant la création d'une troisième métaphore à propos du mot « champs », qui vont représenter la « vérité » mise au jour.

On remarque aussi que le verbe φωτίζω (« illuminer, faire luire ») reçoit ici pour la première fois un appui scripturaire en tant que verbe et non comme simple dérivé du substantif φῶς (φωτίσατε, Os 10, 12). Or ce verbe constitue le pivot qui permet d'exprimer les trois métaphores, le Logos illuminant d'abord les champs de l'Écriture (φωτίζων πάσας τὰς χώρας τῆς γραφῆς, § 279), puis ceux qui voient sa gloire (φωτίζουσιν τοὺς ὁρώντας ... τὴν δόξαν, § 310), et enfin ici la pensée des apôtres :

Δῆλον ὅτι οἱ ἀπόστολοι σπέρμασιν ἀπορρητοτέρων καὶ βαθυτέρων  
χρησάμενοι τοῖς ὑπὸ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν νενοημένοις,  
διαβεβήκασιν ἐπὶ τὸ εἰς πολλαπλασίονα φθάσαι τῆς ἀληθείας  
θεάματα, Ἰησοῦ ἐπαίροντος αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ  
φωτίζοντος αὐτῶν τὰς διανοίας, καὶ ἦν τὰ πολλαπλασίονα  
θερισμὸς τῶν πολλῶν χωρῶν...

« Il est évident que les apôtres, ayant utilisé ce qui avait été compris par Moïse et les prophètes comme semences de réalités plus secrètes et plus profondes, sont allés au-delà pour parvenir à des contemplations bien plus vastes de la vérité, Jésus leur faisant "lever les yeux" et illuminant leurs pensées, et c'était la moisson bien plus abondante des vastes champs » (ComJn XIII, 319).

On constate donc bien qu'ici, c'est la pensée des apôtres (διανοίας) que le Christ illumine, faisant briller sur elle la « lumière de la connaissance » évoquée plus haut. Encore une fois, la précédente interprétation n'est pas exclue mais comme prolongée par la nouvelle : le Christ illuminait les croyants, il éclaire à présent leur « pensée ». Mais on se souvient également que dans le verset Jn 4, 35, Jésus recommandait aux disciples de « contempler les champs » (θεάσασθε τὰς χώρας). Ce verbe le mène à

l'utilisation de l'expression τῆς ἀληθείας θεάματα (« contemplation de la vérité »). L'ultime développement de la métaphore des champs est ici atteint : les « champs » qu'il s'agit de « contempler » sont la « vérité » mise au jour par le Logos.

S'agit-il pour autant d'une radicale nouveauté dans l'exégèse du passage ? Loin s'en faut : d'un point de vue sémantique, on peut dire que l'idée de « vérité » mise au jour par Jésus est présente dès l'origine, puisqu'il illumine de sa présence les « champs » de l'Écriture, en leur donnant de la sorte leur véritable signification. Mais d'un point de vue lexical, on a également rencontré le terme de « vérité » dans l'expression « le corps unique de la vérité » (τὸ ἐν σῶμα τῆς ἀληθείας, § 303). Cette métaphore avait permis de définir par anticipation le mode d'union entre l'AT et le NT. En employant à présent l'expression τῆς ἀληθείας θεάματα (« contemplation de la vérité ») l'exégète ne fait que réécrire la même idée en utilisant un mot dérivé du lemme johannique (θεάσασθε). Ainsi, comme on l'avait constaté à propos de la péricope de la Transfiguration, les termes scripturaires permettent à l'auteur de *réécrire* l'interprétation précédemment émise dans des termes qui lui étaient propres. Les mots de l'Écriture représentent donc véritablement pour l'exégète un « champ » lexical et syntaxique qui lui permet de construire son commentaire.

Ce parcours dans le détail du discours d'Origène nous permet de faire plusieurs remarques. On soulignera tout d'abord la multiplicité et les métamorphoses de l'interprétation : les « champs » contemplés par les disciples représentent tour à tour l'Écriture, les croyants, la vérité. Il n'y a pas trois métaphores successives, mais trois sens qui se complètent et se superposent, comme si les trois significations, présentes en germe dès l'origine, s'épanouissaient l'une après l'autre de manière à compléter et enrichir la précédente. Ces trois métaphores manifestent une fidélité à une même image, celle de la « moisson » et des « semences », issue des versets johanniques commentés. Cette image n'est pas « analysée », mais expliquée, développée, au point que c'est elle qui permet l'élaboration de l'interprétation.

Le sens métaphorique du verset johannique étant bien établi, cette recherche d'un sens abstrait n'a rien d'« allégorique » dans son principe : elle rejoint l'intention même du texte commenté. Néanmoins, si l'équivalence posée par le passage évangélique entre sens métaphorique et termes concrets se maintient dans l'écriture origénienne, c'est sous une forme littéraire différente. Car dans l'exégèse origénienne, le sens métaphorique n'est plus sous-entendu mais il entre dans la λέξις de son discours, notamment par l'association dans une même formule d'un mot concret et d'un mot abstrait : « champs de l'Écriture », « corps de la vérité », « semences du Logos », « lumière de la connaissance ».

Cependant, pour frappantes et inattendues que paraissent ces formules, pour éloignées qu'elles semblent du sens obvie du verset johannique commenté, elles dérivent de réécritures de ce même verset, à l'aide d'autres expressions scripturaires, qui proviennent de Jean, de Matthieu ou d'Osée : en utilisant le *langage* même des Écritures, Origène donne l'impression que le commentaire n'est qu'une réécriture de Jean par Jean, ou par d'autres auteurs scripturaires. Car c'est leur lexique même qu'emploie l'exégète. On a aussi pu constater que la réécriture emprunte tour à tour deux voies complémentaires : tantôt l'interprétation constitue une réécriture du lemme commenté, tantôt au contraire, c'est le verset scripturaire cité qui se présente comme une *réécriture de l'interprétation*, la présentant comme proprement scripturaire.

Le grand principe qui consiste à « expliquer la Bible par la Bible », comme on « expliquait Homère par Homère » s'applique donc ici de diverses manières, et non seulement comme l'utilisation d'un verset scripturaire à l'appui du lemme commenté : l'exégète imite la structure du verset, utilise des termes johanniques extérieurs au passage commenté, reprend et développe un mot phare (le semeur) qui féconde l'interprétation et la renouvelle... Le verbe σαφηνίζειν employé par Origène à propos de l'action de Jésus sur les « champs de l'Écriture » (σαφηνίζων καὶ φωτίζων, § 279) semble ainsi directement issu de la formule popularisée par Porphyre : Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν (« éclairer Homère par Homère »). Le travail de l'exégète se trouve donc bien proche de l'action de Jésus lui-même dans ce passage, comme on l'a souligné à propos de la recherche des sens du mot « moisson ». Comme Jésus,

l'interprète « éclaire » l'Écriture et la métamorphose sans en changer les termes : il lui donne pourtant un sens nouveau.

### Conclusion

A travers les deux exemples de la digression sur Béthabara et de l'étude de la métaphore des « champs de l'Écriture », nous avons montré que des développements ou des termes apparemment étrangers au lemme commenté pouvaient cependant entrer en résonance avec lui et être partie prenante de l'interprétation. En outre, nous avons souligné le lien lexical et littéral très fort qui existe alors entre le verset étudié et ces éléments qui en paraissent très éloignés au premier abord, dans la mesure où ces derniers reprennent et réécrivent le contenu du texte commenté. C'est ainsi que « l'association » d'éléments étrangers à l'exégèse se révèle proche de l'analogie que nous avons définie précédemment, et qui permettait l'amplification du propos.

Nous avons aussi mis en valeur, tout au long de cette partie, les différentes modalités selon lesquelles l'exégète « explique l'Écriture par l'Écriture ». Employer dans l'exégèse du lemme d'autres passages scripturaires peut signifier plusieurs choses : reprendre un terme ou un autre terme de même racine (comme « Jourdain » et « Jared »), utiliser le contexte d'un autre passage (la Transfiguration à propos des champs à moissonner), développer une référence antérieure (cas des listes de noms), imiter la forme stylistique d'un verset donné (Jn 1, 28 ou Jn 4,35). Les thèmes, le lexique et la forme syntaxique d'un verset sont également pris en compte par l'exégète, de sorte qu'on peut souvent parler de réécriture de l'Écriture pour décrire sa manière de commenter. C'est ce phénomène de réécriture que nous nous proposons à présent d'aborder de front.



### III. Le commentaire par réécriture

Les analyses précédentes nous conduisent à considérer l'hypothèse suivante : ne pourrait-on pas synthétiser l'approche de l'exégète en disant que son exégèse consiste à réécrire, d'une manière ou d'une autre, le texte à commenter ? Expliquer la Bible par la Bible, ne serait-ce pas réécrire l'Écriture par l'Écriture ? Dans ce cas, le texte fournirait à la fois la matière et la forme du commentaire, comme on a déjà pu l'observer dans certains cas. Cependant, au lieu de faire ce constat à l'issue de l'étude d'autres procédés, amplification par analogie ou par association, il faudrait voir si on peut d'emblée étudier le texte d'Origène comme une réécriture du texte johannique. Comment se saisit-il du lemme à commenter ? Le réécrit-il dès le commencement de l'exégèse ? et sous quelle forme ? On se demandera également s'il s'agit de reformulations qui lancent simplement la réflexion ou s'il faut y voir un moyen heuristique qui permet de fonder véritablement l'interprétation.

Nous nous intéresserons donc d'abord à un type de reformulation particulier, qui est la réécriture à la voix passive, car il semble que ce soit là pour l'exégète un moyen de faire surgir le sens du verset qu'il commente. Nous étudierons ensuite un passage particulier, celui qui concerne l'attitude de Marthe lors de la résurrection de Lazare, pour montrer comment l'auteur, de réécriture en réécriture, parvient à faire formuler par un autre passage de l'Écriture l'exégèse morale du lemme. Enfin, en poussant jusqu'au bout cette logique de la réécriture, nous nous demanderons dans quelle mesure le texte, aux yeux d'Origène, est pour lui-même son propre commentaire : tout dépend alors de la manière dont l'exégète lit le texte, y repérant notamment ruptures ou additions significatives.

#### A) La réécriture au passif et ses enjeux<sup>401</sup>

On a déjà constaté, au cours de ce travail, que l'interprétation proposée par l'Alexandrin découle souvent d'une reformulation du verset johannique — quand elle

---

<sup>401</sup> Nous reprenons et développons ici le contenu de notre communication « la réécriture au passif et ses enjeux dans le *Commentaire sur Jean* d'Origène », *Orig. X* (à paraître).

ne consiste pas elle-même en une réécriture de l'Écriture. C'est un type de reformulation fréquent chez Origène, et notamment dans son *Commentaire sur Jean*, qui nous intéresse ici : la réécriture à la voix passive de versets tournés à l'actif dans l'Évangile de Jean. Ce type de reformulation concerne en effet de nombreux versets, et a souvent lieu dès le commencement de l'interprétation, ce qui nous amène à nous interroger sur son rôle dans l'exégèse<sup>402</sup>.

Nous supposons en effet que ces réécritures passives ne constituent pas seulement un moyen pour insérer le texte scripturaire dans la phrase origénienne, mais doivent être étudiées comme un phénomène exégétique à part entière, et plus précisément comme un moyen de *l'inventio*, utilisé par l'exégète pour élaborer l'interprétation à partir du lemme commenté.

Afin de montrer l'enjeu de ces reformulations passives dans le *ComJn*, nous proposons ici plusieurs analyses que nous regroupons selon l'effet produit sur l'interprétation. En effet, en changeant l'ordre des mots de la phrase tout en leur faisant jouer un autre rôle grammatical, la transformation passive peut induire de nouveaux rapprochements de termes, conférer une nouvelle valeur à l'action décrite, ou donner une importance particulière à l'objet devenu sujet.

### 1. De nouveaux rapprochements de termes

Ainsi, toute reformulation passive bouleverse la phrase concernée, dans la mesure où le complément d'objet devient sujet et le sujet complément d'agent. Cela conduit à un nouvel ordre des mots dans la phrase et au rapprochement de certains d'entre eux, ce qui peut se révéler fécond pour l'exégèse.

---

<sup>402</sup> Il faut signaler qu'*a contrario*, l'exégète conserve presque toujours la tournure passive lorsque le verset se présente ainsi : il reprend au passif, dans son interprétation, les versets Jn 1, 6 et 24 ; Jn 2, 20 et 22 ; Jn 4, 25 ; Jn 8, 41 ; Jn 11, 44 (verset dont il reprend les verbes passifs au moyen d'autres verbes passifs en *ComJn* XXVIII, 54-63), 52 (même chose en *ComJn* XXVIII, 178-185) et 54 ; Jn 13, 10, 18, 21 et 31-32 (dans ce dernier cas, le verbe δοξάζω apparaît à la fois à l'actif et au passif dans le verset et dans l'interprétation qu'en donne Origène en XXXII, 318-330). Nous n'avons relevé qu'une exception : en *ComJn* VI, 120, l'exégète réécrit à l'actif le verset Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν φαρισαίων (« Il y avait aussi des envoyés des pharisiens », Jn 1, 24). L'inversion qui place « les pharisiens », complément d'agent, en position de sujet, va donner le premier rôle à ces derniers dans toute l'interprétation (VI, 120-152). On verra que la reformulation passive produit également une inversion grammaticale qui aura des conséquences similaires sur l'interprétation.

**a) « Il prononça ces paroles dans le Trésor » (Jn 8, 20, ComJn XIX, 40)**

C'est le cas dans le passage où l'exégète explique pourquoi il est dit que Jésus avait parlé dans le Trésor du Temple.

**La phrase bouleversée**

En effet, le verset Jn 8, 20 que commente Origène se présente à la voix active :

Ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῶ· (...)

« Il prononça ces paroles dans le Trésor, tandis qu'il enseignait dans le Temple (...) » (Jn 8, 20, cité en ComJn XIX, 40).

Or, immédiatement après la citation de ce lemme, en commençant son interprétation, l'exégète le réécrit au passif :

Εἰ μή τι χρήσιμον ἦν μαθεῖν ἐκ τοῦ τὰ προειρημένα ἀπηγγέλθαι ὑπὸ τοῦ σωτήρος λελαλήσθαι ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, οὐκ ἂν προσέθηκεν ὁ εὐαγγελιστὴς οἷς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τὸ "Ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῶ"...

« S'il n'y avait rien d'utile à apprendre du fait que les paroles précédentes ont été prononcées par le Sauveur dans le Trésor, comme le rapporte l'évangéliste, celui-ci n'aurait pas ajouté à ce qu'avait dit Jésus : "Il prononça ces paroles dans le Trésor, tandis qu'il enseignait dans le Temple"... » (ComJn XIX, 40).

Cette première réécriture transforme le verbe actif ἐλάλησεν en verbe passif λελαλήσθαι, mais change aussi le temps du verbe, puisque l'aoriste est délaissé au profit du parfait, qui confère au texte johannique un relief, voire une emphase qu'il ne possédait pas dans l'Évangile, tout en le rendant actuel aux yeux du lecteur, comme si Jésus était toujours en train de prononcer des paroles qui continuent d'agir<sup>403</sup>.

Deuxième effet de cette réécriture passive, l'exégète exprime le complément d'agent ὑπὸ τοῦ σωτήρος, alors que le sujet de la phrase n'apparaissait pas en Jn 8, 20

---

<sup>403</sup> Pour cet « effet prolongé de l'action » dû à l'emploi du parfait, voir F. Blass et A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1973, p.176.

(mais seulement dans le verset précédent sous le nom de « Jésus »). Origène introduit ce complément au milieu du verset (entre τὰ προειρημένα et λελαλησθαι), ce qui contribue au bouleversement de la phrase et va mener l'exégète à une modification de l'ordre des termes.

### L'émergence de l'interprétation

En effet, on trouve au paragraphe suivant une deuxième réécriture passive du verset, qui accentue ce bouleversement:

Ἴν' οὖν νοηθῆ, τί τὸ ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ ταῦτα τὰ ῥήματα ὑπὸ τοῦ  
Ἰησοῦ εἰρησθαι (...)

« Donc, afin de comprendre pourquoi c'est dans le Trésor que ces paroles furent prononcées par Jésus (...) » (*ComJn* XIX, 41).

On constate cette fois que la réécriture passive apparaît dans une interrogation indirecte, comme si l'exégète associait ici deux méthodes heuristiques : la méthode de recherche par questions/réponses<sup>404</sup> et la réécriture passive. Par ailleurs, le bouleversement du verset commenté se poursuit ici, dans la mesure où le complément de lieu, ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, au lieu de rester en fin de phrase, se retrouve au début, près du sujet ταῦτα τὰ ῥήματα. Or la suite de l'interprétation va précisément identifier les paroles prononcées par Jésus avec le Trésor, de sorte que la question posée contient en elle-même sa réponse : c'est dans le Trésor que les paroles furent prononcées car le Trésor, ce sont les paroles de Jésus :

τὰ δὲ νομίσματα τίνα ἂν εἴη ἢ οἱ θεῖοι λόγοι ... ;

« quelles peuvent être ces pièces de monnaie (déposées au Trésor),  
sinon les paroles divines... ? » (*ComJn* XIX, 44)<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> A propos de la méthode d'exégèse par questions/réponses, voir L. Perrone, *Perspectives sur Origène...*, et en particulier, sur le *ComJn*, p. 156-157.

<sup>405</sup> Voir aussi plus bas, lorsque l'exégète récapitule son interprétation : ...πάντων συνεισφερόντων ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ὑπὲρ τοῦ κοινῶ τὰ θρέψοντα τοὺς δεομένους, μᾶλλον πάντων ἐχρήν τὸν Ἰησοῦν φέρειν τὰ ὠφελήσοντα, ἅπερ ἦν ῥήματα ζωῆς αἰωνίου καὶ διδασκαλία ἢ περὶ θεοῦ καὶ ἑαυ<τοῦ>. (« ...alors que tous apportaient leur contribution au Trésor du Temple, de quoi entretenir les indigents pour le bien commun, plus que tous Jésus devait apporter ce qui serait profitable, c'est-à-dire des paroles de vie éternelle et un enseignement sur Dieu et sur lui-même », *ComJn* XIX, 53).

On peut donc dire que ces réécritures du lemme à la voix passive ont permis un réagencement des termes de la phrase qui conduit à l'interprétation, en permettant le rapprochement entre les paroles et le Trésor<sup>406</sup>.

**b) « Le lendemain, il voit Jésus qui vient vers lui » (Jn 1, 29, ComJn VI, 251)**

Voici un autre exemple où la reformulation passive conduit à rapprocher certains termes qui vont permettre d'accéder à l'interprétation.

**La phrase réorganisée**

Il s'agit du passage, dans le tome VI du *ComJn*, où Jean Baptiste voit Jésus s'approcher de lui :

Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν.

« Le lendemain, il voit Jésus venir vers lui » (Jn 1, 29, lemme cité en VI, 251).

Dans le verset johannique, on observe que le participe ἐρχόμενον semble avoir une valeur complétive, de sorte que toute la fin de la phrase, τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν désigne l'objet vu par Jean Baptiste. La mention du déplacement de Jésus joue un rôle apparemment factuel.

Ce verset est reformulé au passif, et amplifié par l'exégète :

Νῦν δὲ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τὰ προεξετασθέντα μαρτύρια Ἰωάννου περὶ αὐτοῦ, αὐτὸς βλέπεται ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἐρχόμενος πρὸς αὐτόν.

« Maintenant, après les témoignages que Jean lui a rendus et que nous avons examinés, Jésus lui-même est vu du Baptiste tandis qu'il vient vers lui » (*ComJn* VI, 252).

Cette première réécriture au passif, en inversant le sujet (Jean Baptiste) et l'objet (Jésus) du verset, bouleverse l'ordre des termes : la figure du Baptiste apparaît sous

---

<sup>406</sup> Notons que, si l'interprétation paraît ainsi annoncée par la reformulation origénienne, l'arrière-plan théologique pourrait également conduire Origène à assimiler Jésus au Temple (cf. Jn 2, 21) et ses paroles au Trésor qu'il contient. Néanmoins, cette idée n'apparaît nulle part de façon explicite dans le passage qui nous occupe (ni d'ailleurs plus haut dans le commentaire portant sur Jn 2, 21), ce qui laisse penser que le rapprochement entre les paroles et le Trésor est d'abord d'ordre discursif, même si des raisons théologiques ont pu également l'autoriser.

forme de complément d'agent (ὕπὸ τοῦ βαπτιστοῦ), s'intercalant entre le sujet, ὁ Ἰησοῦς, et le participe ἐρχόμενος. Ce participe acquiert alors, du fait de la réécriture, une valeur circonstancielle ; en effet, ce déplacement de Jésus ne fait plus partie en tant que tel de la vision du Baptiste, c'est seulement « Jésus lui-même » (ὁ Ἰησοῦς ... αὐτός) qui « est vu » (βλέπεται). En revanche, on observe que dans l'ordre des mots, le participe suit désormais l'agent τοῦ βαπτιστοῦ, de sorte que le nom du Baptiste se trouve associé, syntaxiquement, au mouvement de Jésus. En même temps, Jean Baptiste voit son rôle souligné par le rappel des témoignages qu'il a rendus (μετὰ τὰ προεξετασθέντα μαρτύρια Ἰωάννου).

### Le progrès moral de Jean Baptiste

On trouve plus bas une deuxième reformulation du lemme, qui apparaît comme une amplification de la première :

Καὶ ἐνθάδε οὖν μετὰ τὰς Ἰωάννου μαρτυρίας, πρώτην μὲν τὴν ὑπὸ κεκραγότος λεγομένην καὶ θεολογοῦντος, δευτέραν δὲ πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ λευϊτας τοὺς ἀπὸ Ἱεροσολύμων ὑπὸ Ἰουδαίων ἀπεσταλμένους, καὶ τρίτην τὴν πρὸς τοὺς ἐκ τῶν φαρισαίων πικρότερον ἐρωτήσαντας, Ἰησοῦς ἤδη βλέπεται ὑπὸ τοῦ μαρτυρήσαντος, ἐρχόμενος πρὸς αὐτὸν ἔτι προκόπτοντα καὶ βελτίονα γινόμενον· ἧς προκοπῆς καὶ βελτιώσεως σύμβολον ἡ ὠνομασμένη αὐριον· οἰονεὶ γὰρ ἐν ἐξῆς φωτισμῶ καὶ δευτέρα ἡμέρα παρὰ τὰ πρότερον ὁ Ἰησοῦς ἐρχεται, οὐ μόνον γινωσκόμενος ὡς μέσος ἑστηκώς καὶ τῶν οὐκ εἰδόντων, ἀλλ' ἤδη καὶ ὁρώμενος ἦκων τῶ ταῦτα πρότερον ἀποφηναμένῳ.

« Ici, donc, après les témoignages de Jean — le premier prononcé en criant pour affirmer la divinité (de Jésus), le deuxième adressé aux prêtres et aux lévites envoyés de Jérusalem par les Juifs, et le troisième aux émissaires des pharisiens qui l'avaient interrogé assez durement —, Jésus désormais est vu de celui qui lui a rendu témoignage, tandis qu'il vient vers celui qui progresse encore et devient meilleur ; le symbole de ce progrès et de cette amélioration se trouve dans le mot "le lendemain". En effet, c'est comme dans une illumination ultérieure, et le deuxième jour par rapport aux événements précédents que vient

Jésus, qui n'est plus seulement reconnu comme se tenant au milieu même de ceux qui ne le connaissent pas (Jn 1, 26), mais désormais aussi est vu, lorsqu'il s'approche de celui qui a fait savoir cela auparavant » (*ComJn VI, 257*).

Cette seconde réécriture au passif reprend et développe la première, en insistant sur le rôle de témoin du Baptiste. En effet, ses témoignages sont détaillés cette fois, et le complément d'agent devient ὑπὸ τοῦ μαρτυρήσαντος au lieu de ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ. En outre, on observe que si le mouvement de Jésus apparaît toujours après la désignation du Baptiste (ὑπὸ τοῦ μαρτυρήσαντος, ἐρχόμενος πρὸς αὐτόν, § 257, à rapprocher de ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἐρχόμενος πρὸς αὐτόν, § 252), cette désignation s'enrichit en revanche, cette fois, de nouveaux participes : προκόποντα καὶ βελτίονα γινόμενον. Or le premier des deux verbes, προκόπτω, signifie « progresser », aussi bien au sens physique, qu'au sens moral. Il semble donc que le déplacement de Jésus vers le Baptiste a induit la mise en mouvement de celui-ci : Jésus « vient vers lui », donc Jean « se met en marche », progresse, ce qui le fait passer de la simple reconnaissance (γινωσκόμενος) à la vision (ὁρώμενος) de Jésus.

On peut donc dire que la reformulation passive, en rapprochant le nom du Baptiste du participe johannique ἐρχόμενος, permet de « mettre en mouvement » Jean Baptiste. Alors que dans le verset johannique, celui-ci semble immobile en voyant Jésus s'approcher, dans la réécriture origénienne, il est vu comme s'avançant, progressant (προκόποντα) vers l'illumination (φωτισμῶ), imitant la marche de Jésus vers lui et y répondant. Le caractère moral de ce progrès est d'ailleurs souligné par l'emploi redoublé des couples de mots coordonnés προκόποντα καὶ βελτίονα / προκοπῆς καὶ βελτιώσεως, dans lesquels le second terme présente une connotation morale plus marquée.

Pour finir, on trouve une troisième réécriture du verset, qui ne garde de celui-ci que le mouvement de Jésus vers le Baptiste, remettant au jour suivant la vision de celui-ci :

Πρώτη οὖν ἡμέρα αἱ μαρτυρίαι γίνονται, καὶ δευτέρα Ἰησοῦς πρὸς Ἰωάννην ἐρχεται· τρίτη δὲ ἐστὼς ὁ Ἰωάννης μετὰ δύο μαθητῶν,

ἐνιδῶν Ἰησοῦ περιπατοῦντι εἰπὼν τὸ "Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ"  
προτρῆπει τοὺς παρόντας ἀκολουθῆσαι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.

« Donc, le premier jour, ont lieu les témoignages, le deuxième, Jésus va vers Jean ; le troisième, Jean, qui se trouve avec deux disciples, regarde Jésus qui passe, dit : "Voici l'Agneau de Dieu" (Jn 1, 36) et exhorte les assistants à suivre le Fils de Dieu » (*ComJn VI, 258*).

Cette troisième réécriture (Ἰησοῦς πρὸς Ἰωάννην ἔρχεται) ne fait plus apparaître le verbe « voir » (βλέπω), mais mentionne le résultat du progrès du Baptiste, capable d'un nouveau témoignage : cette fois, il « regarde » (ἐνιδῶν) Jésus et le proclame comme Agneau de Dieu. Seul subsiste le « mouvement » de Jésus vers lui, véritable déclencheur de son progrès intérieur<sup>407</sup>.

Il nous semble donc que la réécriture passive a été l'occasion d'un rapprochement syntaxique, lui-même permettant un rapprochement de sens, le mouvement de Jésus ayant permis le cheminement intérieur du Baptiste. L'aspect factuel de ce mouvement physique est dépassé par l'interprétation : c'est du progrès moral du Baptiste qu'il est question.

Nos deux exemples ont donc montré que l'exégète, souvent dès le commencement du commentaire de lemme, reformule celui-ci à la voix passive, de telle sorte que cela produit un bouleversement dans l'ordre des mots. En conséquence, sont rapprochés ou mis en relation des termes qui restaient éloignés dans le verset commenté, et n'avaient pas d'écho entre eux. A partir de ces rapprochements se construit alors l'interprétation.

---

<sup>407</sup> Cette insistance sur le rôle de Jésus rappelle l'idée souvent exprimée par Origène que Dieu est véritablement actif dans les visions qu'il donne de lui-même Cf. *Homélies sur Luc* III, l. 16 et 18 (GCS IX). Voir aussi *CCels* II, 72 (SC 132, 456), où il s'agit de la voix divine, qui ne peut être entendue sans la volonté de Dieu lui-même.



## 2. Une nouvelle valeur pour l'action décrite

En second lieu, la réécriture du verset commenté à la voix passive peut induire un changement de perspective sur l'action décrite, car le verbe passif voit sa valeur modifiée, en particulier dans le cas où le changement de voix s'accompagne d'un changement de temps verbal.

### a) Les marchands du Temple (*ComJn* XIII, 381-389)

On constate ainsi qu'au tome XIII du *ComJn*, en réécrivant au parfait passif la péricope des marchands du Temple, Origène estompe son caractère historique et narratif, et lui confère ainsi une valeur morale<sup>408</sup>.

#### L'action mise au premier plan

L'exégète est alors en train de commenter le verset Jn 4, 45, où il est dit :

Ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, οἱ Γαλιλαῖοι ἐδέξαντο αὐτὸν, πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ.

« Lorsqu'il arriva donc en Galilée, les Galiléens lui firent bon accueil, parce qu'ils avaient vu tout ce qu'il avait accompli à Jérusalem pendant la fête » (Jn 4, 45 cité en *ComJn* XIII, 381).

S'interrogeant sur ce « tout » (πάντα) qu'avaient vu les Galiléens à Jérusalem, l'exégète cite un passage johannique antérieur, celui des marchands du Temple :

« Nous ne trouvons, mentionné plus haut, rien d'autre que : "Il trouva assis dans le Temple les marchands de bœufs, de brebis et de

---

<sup>408</sup> C'est la seconde fois, en réalité, que l'exégète commente cette péricope dans le *ComJn* (qui sera en outre à nouveau interprétée, des années plus tard, dans le *ComMt*) : la première fois, au tome X (§ 119-224), Origène l'a comparée aux passages parallèles des Synoptiques, et a donné quelques pistes d'interprétation (Jésus abroge les sacrifices du Temple § 138-140, purifie l'âme § 141-142, faisant montre d'une puissance toute divine § 145-148). Dans ce premier développement, les reformulations passives sont présentes (au § 134), mais moins prégnantes que dans le passage qui nous occupe ici. On remarque toutefois que l'exégète désigne alors l'ensemble de la péricope au moyen d'un simple infinitif parfait passif, et au prix d'une construction syntaxique difficile : Ἦδη δὲ τὰ συγγενῇ τῷ τόπῳ, ἐκβεβλήσθαι ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ τοὺς ποιοῦντας αὐτὸν οἶκον ἐμπορίου, παρὰ τοῖς λοιποῖς κείμενα κατανοητέον (« il faut maintenant réfléchir aux passages apparentés à celui-ci chez les autres [évangélistes], [sur le fait que] furent chassés du Temple ceux qui en faisaient une maison de trafic », *ComJn* X, 152). En reprenant ici l'interprétation à frais nouveaux, l'exégète s'appuie sur cette réécriture de l'épisode au parfait passif. Sur cette péricope plusieurs fois commentée par Origène, voir M. Simonetti, « Origene e i mercanti nel tempio », *Recherches et tradition : mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, s. j.*, éd. A. Duplex, Paris, 1992, p. 271-284 ; *Origene esegeta...*, p. 147-156.

colombes, et les changeurs ; s'étant fait un fouet avec des cordes, il les chassa (ἐξέβαλεν) tous du Temple, ainsi que les brebis et les bœufs, répandit (ἐξέχεεν) la monnaie des changeurs, renversa (ἀνέστρεψεν) les tables et dit (εἶπεν) aux marchands de colombes : "Enlevez cela d'ici, ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic" (Jn 2, 14-16) » (ComJn XIII, 382).

C'est ce passage que l'exégète réutilise en citant le lemme commenté, et en substituant<sup>409</sup> au « tout » (πάντα) l'action de Jésus au Temple :

« Ce "tout" (πάντα ταῦτα), c'était que, par le fouet de cordes, brebis et bœufs fussent chassés (ἐκβεβλήσθαι) du Temple, que fût répandue à terre (ἐκκεχύσθαι) la monnaie des changeurs, que fussent renversées (ἀνατετράφθαι) les tables, et qu'il fût dit (εἰρησθαι) avec autorité aux vendeurs de colombes : "Enlevez cela d'ici, ne faites pas de la maison de mon père une maison de trafic" » (ComJn XIII, 385).

Dans cette reformulation passive, ce sont les actions de Jésus qui sont mises en relief, en premier lieu par l'emploi systématique du parfait à la place de l'aoriste : la valeur narrative des actions produites s'estompe, au profit d'une valeur d'insistance affective et d'expressivité conférée par le parfait<sup>410</sup>.

Autre élément qui montre que les actions prennent le devant de la scène au détriment de leur auteur : la disparition du complément d'agent. En effet, ce qui reste dans les mémoires des Galiléens, au moment où ils accueillent Jésus chez eux, c'est moins la figure du Sauveur que les œuvres qu'il a accomplies : à la narration des faits et gestes d'un homme, de ses actions rapides et successives, se substitue le tableau toujours vivace du désordre alors provoqué : animaux en fuite, argent répandu et tables renversées.

---

<sup>409</sup> Notons que D. Pazzini définit trois types d'utilisation du texte johannique dans la phrase origénienne : la substitution, la retranscription, et le remplacement (« *collocazione* ») : voir « Considerazioni sulla lingua del *Commento a Giovanni* », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti...*, p. 127. Cependant, tout en utilisant l'exemple qui nous occupe ici pour illustrer le phénomène de « substitution » qu'il a identifié, l'auteur ne le commente pas.

<sup>410</sup> Cf. P. Chantraine, *Histoire du parfait grec*, p. 165-167.

La reformulation passive a ainsi permis la transformation d'une action ponctuelle narrée par l'Évangile en une description à valeur plus générale, toujours présente au souvenir des Galiléens et rendue actuelle aux yeux du lecteur.

### La généralisation morale

Les réécritures ultérieures confirment cette généralisation de l'action. On lit ainsi peu après :

Πλὴν ἔξεστιν Γαλιλαῖον ὄντα ἐορτάζειν ἐν Ἱεροσολύμοις γινόμενον, ὅπου ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, καὶ θεωρεῖν πάντα ὅσα ἐποίει ἐκεῖ Ἰησοῦς, καὶ μάλιστα τίνα τρόπον ἐκβάλλει τῷ ἐκ σχοινίων φραγελλίῳ ὑπ' αὐτοῦ πεπονημένῳ πάντας τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περισσεῶς τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας καὶ τὰ λοιπά.

« Or il est possible, lorsqu'on est galiléen, d'assister à la fête à Jérusalem, où se trouve le sanctuaire de Dieu, de contempler tout ce que faisait Jésus là-bas, et en particulier de quelle manière, avec le fouet de cordes fabriqué par lui-même, il chasse tous les vendeurs de bœufs, de brebis et de colombes, ainsi que les brebis, les bœufs, etc. »  
(ComJn XIII, 387).

Cette seconde reformulation paraît bien différente de la première, puisqu'on assiste à un nouveau renversement du passif à l'actif (ἐποίει, ἐκβάλλει). Mais la valeur descriptive apparue grâce au parfait demeure ici à travers l'emploi du présent (ἐορτάζειν, γινόμενον, θεωρεῖν, ἐκβάλλει) et de l'imparfait (ἐποίει). Enfin, l'apparition d'un lexique abstrait, puisque les Galiléens ne voient plus seulement les signes donnés par Jésus (ἑωρακότες, Jn 4, 45), mais les contemplent (θεωρεῖν XIII, 387), permet l'émergence de l'exégèse morale.

En effet, celle-ci apparaît ensuite dans une dernière reformulation, qui conclut l'interprétation :

Πρῶτον οὖν ἰδεῖν δεῖ, τουτέστιν συνιέναι, τὰ ἐν Ἱεροσολύμοις ἔργα τοῦ Ἰησοῦ πάντα, τίνα τρόπον καθαίρει τὸ ἱερόν ἀποκαθιστὰς αὐτὸ εἰς τὸ εἶναι "οἶκον τοῦ πατρὸς" καὶ μηκέτι "οἶκον ἐμπορίου",

ἵνα μετὰ τὸ θεωρῆσαι ταῦτα τὸν ἐνεργήσαντα ταῦτα λόγον δεξώμεθα.

« Il faut donc tout d'abord voir, c'est-à-dire comprendre, toutes les œuvres accomplies par Jésus à Jérusalem, de quelle façon il purifie le Temple en lui permettant d'être à nouveau "maison du Père" et non plus "maison de trafic", afin qu'après les avoir contemplées, nous accueillions le Logos qui les a accomplies » (*ComJn XIII, 389*).

Cette dernière reformulation relève explicitement de l'exégèse morale, comme le montre l'emploi de καθαίρει (« purifie »). En effet, le sens concret du verset Jn 4, 45 (c'est parce que les Galiléens ont vu les actions de Jésus qu'ils l'ont reçu chez eux) prend ici une valeur morale. Cette nouvelle valeur est marquée par le changement lexical qui affecte le verbe ὀράω, employé en Jn 4, 45, successivement réécrit en συνιέναι puis θεωρῆσαι. Il exprime la condition nécessaire à un accueil spirituel du Christ, la valeur morale de l'accueil étant à son tour marquée par le changement de personne : le terme ἐδέξαντο (Jn 4, 45) est réécrit en δεξώμεθα à la première personne. Chacun de nous, dit Origène, doit « voir », « contempler » les œuvres pour pouvoir « accueillir » Jésus.

On peut donc dire que la reformulation passive des actions de Jésus dans le Temple a pu jouer à la fois le rôle d'annonce et de déclencheur de l'élaboration exégétique. En effet, l'aoriste actif du verset, réécrit au parfait passif, a d'abord permis une dé-narrativisation et une généralisation de l'action, menant ensuite à l'interprétation morale, formulée au présent actif. L'action décrite a acquis un nouveau statut grâce aux reformulations passives.

**b) « Redressez le chemin du Seigneur » (*ComJn VI, 103*)**

Voici un autre exemple où l'action décrite par l'Évangile peut être développée dans l'interprétation grâce à sa réécriture à la voix passive. Le lemme est le suivant :

Ἐγὼ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.

« Moi, je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe » (Jn 1, 23, cité en VI, 94).

Après avoir expliqué de quelle manière Jean est la « voix », l'exégète écrit :

Διχῶς δὲ ἡ ὁδὸς κυρίου εὐθύνεται, κατὰ τε τὸ θεωρητικὸν τρανούμενον ἐν ἀληθείᾳ ἀπαραμίκτως τοῦ ψεύδους, καὶ κατὰ τὸ πρακτικὸν μετὰ τὴν ὑγιῆ θεωρίαν τοῦ πρακτέου ἀρμονίου πράξεως ἀποδομένης τῷ περὶ τῶν πρακτέων ὑγιεῖ λόγῳ.

« Le chemin du Seigneur se redresse de deux manières : par la contemplation éclairée dans la vérité sans mélange de mensonge, et par la pratique, après saine considération de ce qu'il faut faire, lorsque l'action est produite conformément au sain raisonnement sur ce qu'il faut faire » (*ComJn* VI, 103).

L'impératif *Εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου* est donc réécrit à l'indicatif passif dans l'interprétation, de la façon suivante : *Διχῶς δὲ ἡ ὁδὸς κυρίου εὐθύνεται*. Et cette réécriture permet de développer le contenu de l'action, d'expliquer en quoi consiste ce « redressement ». A l'injonction morale « *Εὐθύνετε* » se substitue donc l'explication *Διχῶς ... εὐθύνεται* ; l'action se dédouble (*κατὰ τὸ θεωρητικόν / κατὰ τὸ πρακτικόν*), la syntaxe est plus complexe et le langage se fait plus technique. La reformulation passive accompagne donc ce passage à l'analyse théorique, qui s'exprime, comme souvent chez Origène, sous forme de dichotomie. Notons que l'adverbe *διχῶς* est souvent employé dans l'exégèse avec un verbe passif pour instaurer ce genre de différenciation dans les significations d'un mot<sup>411</sup>. Il semble donc que la voix passive constitue en quelque sorte pour l'auteur un moyen qui permet le passage à un mode analytique, et donc à l'interprétation.

---

<sup>411</sup> Ainsi : "Λόγος" (Jn 1, 1) *διχῶς λέγεται...* (*ComJn* I, 273) ; *διχῶς "τὸ φῶς"* (1Jn 1, 5) *ὀνομαζέται...* (*ComJn* XIII, 132) ; τὸ "σκότος" (Gn 1, 5)... *διχῶς λεχθήσεται* (*ComJn* XIII, 134) ; *ὠφελήθηναὶ τὸ κοινὸν διχῶς...* (*ComJn* XIX, 45).

### c) Les prophètes honorés dans leur patrie (ComJn XIII, 371-374)

Si les reformulations passives citées jusqu'à présent paraissent être dues à l'initiative de l'exégète, on en trouve aussi qui s'inspirent de l'Écriture, de sorte que c'est dans le texte qu'il faut chercher la source de ces reformulations. Voici un passage où l'interprétation origénienne consiste dans une reformulation passive du verset, après détour par une autre citation scripturaire, elle-même au passif :

Ἴδωμεν δὲ τί ἐστὶν καὶ τὸ "Αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει" καὶ ἀξίως τοῦ Ἰησοῦ μαρτυροῦντος ζητητέον τὸν τῆς λέξεως νοῦν. 372. Πατρὶς δὴ τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστιν τιμὴν αὐτοῦ παρὰ Ἰουδαίοις μὴ ἐσχηκέναι, "λιθασθέντας, πρισθέντας, πειρασθέντας, ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀποθανόντας", διὰ τὸ ἀτιμάζεσθαι "περιελθόντας ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερουμένους, θλιβομένους, κακουχομένους". 373. Καὶ ὀνειδίζονται γε Ἰουδαῖοι ἀπὸ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτούς: "Τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν;..."

« Voyons ce qu'il en est aussi du verset : "Car Jésus lui-même a témoigné qu'un prophète ne reçoit pas d'honneur dans sa propre patrie" (Jn 4, 44), et c'est d'une manière digne de Jésus qui en témoigne qu'il faut chercher le sens de cette parole. 372. La patrie des prophètes était alors en Judée, et il est évident qu'ils n'avaient pas reçu d'honneur de la part des Juifs, ayant été "lapidés, sciés, mis à l'épreuve, tués à coups d'épée, errant ici et là", à cause de ce manque d'honneur "vêtus de peaux de moutons, de toisons de chèvres, privés de tout, opprimés, maltraités" (He 11, 37). 373. Aussi les Juifs sont-ils assurément blâmés par celui qui leur dit : "Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécuté ?..." (Act 7, 52) » (ComJn XIII, 371-373).

On observe que le lemme commenté emploie une périphrase verbale, *τιμὴν οὐκ ἔχει*, que l'exégète réécrit plus bas au moyen du verbe passif correspondant, *ἀτιμάζεσθαι*. Cependant, cette réécriture apparaît au cœur d'une longue citation de l'Épître aux Hébreux, qui comprend six verbes passifs (*λιθασθέντας, πρισθέντας, πειρασθέντας ..., ὑστερουμένους, θλιβομένους, κακουχομένους*). Il semble donc

que cette citation joue un double rôle dans l'exégèse : non seulement elle fournit le contenu de l'explication, puisqu'elle développe en quoi consiste le « manque d'honneur » subi par les prophètes de la part des Juifs, mais encore elle donne une forme particulière au discours exégétique, qui prend ensuite une tournure passive, comme en témoigne l'emploi du verbe *ὀνειδίζονται*. De surcroît, la suite de l'interprétation s'exprime elle aussi sous la forme d'une réécriture passive du lemme :

*Τετίμηνται* δὲ ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ ἀπὸ θεοῦ ἀναστάς κατὰ τὰ περὶ αὐτοῦ εἰρημένα ὑπὸ Μωσέως· "Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε". οὐ πατρις γὰρ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσιν τοῖς τῷ παραπτώματι τοῦ Ἰσραὴλ τὴν σωτηρίαν εἰληφόσιν.

« Dans ma patrie en revanche sont honorés tous les prophètes, ainsi que celui que Dieu a suscité selon ce qui a été dit par Moïse à son sujet : "Le Seigneur votre Dieu suscitera pour vous d'entre vos frères un prophète comme moi : vous l'écoutez" (Act 3, 22, cf. Dt 18, 15) ; sa patrie, en effet, n'était pas parmi les nations, qui ont reçu le salut grâce à la chute d'Israël » (*ComJn XIII, 374*).

On observe que l'interprétation prend la forme d'une réécriture du lemme commenté : *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει* devient *Τετίμηνται δὲ ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι πάντες οἱ προφῆται, καὶ ὁ ἀπὸ θεοῦ ἀναστάς...* Mais plusieurs bouleversements interviennent, parmi lesquels la place occupée par le verbe *Τετίμηνται* n'est pas la moindre. Car l'honneur accordé aux prophètes dans la « patrie » de l'exégète (vraisemblablement l'Eglise<sup>412</sup>) est ainsi mis en valeur de plusieurs manières : par sa position en tête de proposition, par l'utilisation du parfait, qui donne au terme une emphase et une expressivité nouvelle en raison du redoublement de l'initiale, enfin par la voix passive elle-même, car le verbe se trouve ainsi mis en parallèle avec tous les verbes passifs de l'Épître aux Hébreux, qui

---

<sup>412</sup> Cette patrie est en effet très probablement spirituelle (cf. C. Blanc, SC 222, n. 1 p. 240 et E. Corsini, *Commento...*, 1968, n. 78 p. 543).

décrivaient dans le détail les avanies subies par les prophètes ; l'opposition radicale entre le traitement infligé par les Juifs et l'attitude chrétienne n'en est que plus flagrante<sup>413</sup>. La réécriture origénienne emprunte donc à l'Épître paulinienne l'importance accordée au traitement des prophètes : cette emphase, marquée par la multiplication des verbes dans l'Épître, se traduit dans la réécriture par la mise en valeur au parfait, et en tête de phrase, du verbe *Τετίμηνται*.

On constate donc que l'interprétation prend la forme d'une réécriture originale de la Bible par la Bible : le lemme a fourni à l'exégète le lexique de son interprétation (*προφήτης / πατριδί / τιμήν οὐκ ἔχει*), tandis que la citation de l'Épître aux Hébreux lui a fourni sa forme, c'est-à-dire à la fois l'emploi de la voix passive du verbe, et l'emphase particulière donnée au traitement réservé aux prophètes. En tout état de cause, l'emploi de la voix passive dans l'interprétation semble avoir été inspiré à l'exégète par la citation de l'Épître paulinienne<sup>414</sup>.

Par conséquent, on observe à travers ces différents exemples que la reformulation passive, inspirée ou non par l'Écriture elle-même, permet parfois de changer la perspective sur l'action décrite, qui acquiert alors une emphase et un sens nouveaux, par sa position dans la phrase, et l'emploi du parfait ou du présent.

### 3. La mise en valeur du nouveau sujet

Le bouleversement de la phrase induit par la reformulation passive peut provoquer de nouveaux rapprochements de termes, ou donner une valeur différente à l'action décrite, comme on l'a vu. Mais ce bouleversement d'ordre grammatical peut aussi avoir une autre conséquence en raison de la place nouvelle prise par le

---

<sup>413</sup> On peut dire qu'au sens propre, la « patrie » chrétienne réécrit l'histoire d'Israël et son rapport aux prophètes.

<sup>414</sup> Un autre exemple de ce détour par une autre citation, qui inspire la reformulation passive, se trouve en *ComJn* II, 150. Origène réécrit au passif le lemme Jn 1, 5 (« la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie »), après avoir cité 1Jn 1, 5 (« Dieu est lumière et en lui ne se trouve aucune ténèbre »). La voix passive lui permet d'harmoniser le point de vue et de réécrire le lemme au moyen de la citation : τὸ δὲ φῶς, ἐν ᾧ οὐδεμία ἐστὶ σκοτία, οὔτε φαίνει ἐν τῇ σκοτίᾳ οὔτε τὴν ἀρχὴν διώκεται ὑπ' αὐτῆς (« La lumière en qui ne se trouve aucune ténèbre ne brille pas dans la ténèbre et n'est en aucune façon saisie par elle »). Là encore, la citation d'appui fournit à l'exégèse une forme de phrase, non la forme passive dans ce cas, mais la position de la « lumière » comme sujet, du point de vue de laquelle est considérée la ténèbre.



complément d'objet devenu sujet : celui-ci peut se voir conférer un rôle nouveau dans l'exégèse, sur le plan de la signification.

#### a) La parole entendue (*ComJn XX, 163*)

Dans notre premier exemple, les termes sont rapprochés au moyen d'un parallélisme mis en place grâce à la reformulation passive. En effet, l'exégète écrit :

"Διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμὸν". Αἴτιον, φησίν, ἐστὶ τοῦ ὑμῖν μὴ γινώσκεσθαι τὴν ἐμὴν λαλιὰν τὸ μὴ δύνασθαι ὑμᾶς ἀκούειν τοῦ λόγου μου.

« "Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage ? Parce que vous ne pouvez entendre ma parole" (Jn 8, 43). Le motif, dit-il, pour lequel mon langage n'est pas reconnu de vous, c'est que vous ne pouvez entendre ma parole » (*ComJn XX, 163*).

On observe que la reformulation est particulièrement proche du verset johannique, notamment parce qu'elle n'induit aucun changement de personne, dans la mesure où elle est présentée sous la forme d'une prosopopée de Jésus (φησίν). De fait, la transformation passive touche seulement le verbe γινώσκετε qui devient γινώσκεσθαι, mettant le complément d'objet τὴν ἐμὴν λαλιὰν en position de sujet. En outre, la reformulation souligne la relation qui existe dans le verset entre λαλιὰν et λόγον, car le chiasme johannique (τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν / οὐ γινώσκετε // οὐ δύνασθε ἀκούειν / τὸν λόγον τὸν ἐμὸν) est réécrit sous la forme d'un parallélisme (τοῦ ὑμῖν μὴ γινώσκεσθαι / τὴν ἐμὴν λαλιὰν // τὸ μὴ δύνασθαι ὑμᾶς ἀκούειν / τοῦ λόγου μου). A la faveur de cette reformulation, l'ordre des mots est changé, car chaque membre de phrase se conclut désormais par un terme désignant la parole de Jésus : μὴ γινώσκεσθαι τὴν ἐμὴν λαλιὰν / τὸ μὴ δύνασθαι ὑμᾶς ἀκούειν τοῦ λόγου μου. Ces termes ainsi mis en valeur par la place de sujet donnée à λαλιὰν, rapprochés par le parallélisme de construction, mais aussi par la ressemblance de leurs significations et de leurs sonorités, sont ceux qui font l'objet de l'interprétation origénienne :

Πρότερον οὖν δύναμιν περιποιητέον ἀκουστικὴν τοῦ θείου λόγου, ἵνα μετὰ τοῦτο οἰοί τε γενώμεθα καὶ γινώσκῃν πᾶσαν τὴν Ἰησοῦ λαλιὰν(...) 167. Νομίζω δὲ τὸ μὲν ἀκούειν νῦν ἐπὶ τοῦ συνιέναι

τάσσεσθαι τῶν λεγομένων, τὸ δὲ γινώσκειν ἐπὶ τοῦ καταλαμβάνοντα συγκατατίθεσθαι...

« Donc il faut d'abord se procurer la faculté d'entendre la parole divine, pour que nous devenions ensuite capables de reconnaître tout le langage de Jésus (...) 167. Je pense que "entendre" est mis ici pour "comprendre" ce qui est dit, et "reconnaître" pour "saisir en donnant son assentiment"... » (*ComJn XX*, 163 et 167).

Entre les deux termes λόγος et λαλιά, on constate donc que l'exégète instaure une gradation, le premier désignant un premier degré dans l'écoute de la parole, le second une pleine et entière adhésion. L'attention de l'exégète se concentre donc sur cette « parole », ce « langage » de Jésus, peut-être parce que la reformulation passive a permis de les mettre en valeur.

#### **b) Les envoyés du Père (*ComJn XX*, 160-162)**

Cependant, le bouleversement de la phrase est peut-être plus flagrant lorsque le complément d'objet représente un personnage dans le verset commenté : l'exégète donne alors au lemme une tournure passive qui met en valeur ce personnage, dont il adopte le point de vue. On peut le constater dans l'exemple suivant, où Jésus affirme que c'est le Père qui l'a envoyé :

"Οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἑμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν". Ταῦτα νομίζω λέγεσθαι ὡς τινῶν ἀφ' ἑαυτῶν ἐρχομένων καὶ μὴ ἀπεσταλμένων ἀπὸ τοῦ πατρὸς. Περὶ μὲν οὖν ἀνθρώπων τοιούτων, διδασκαλίαν ἢ προφητείαν ὑπισχνουμένων, διδασκόμεθα καὶ ἀπὸ τοῦ Ἰερεμίου, ἔνθα γέγραπται "Οὐκ ἀπέστειλλον τοὺς προφήτας, καὶ αὐτοὶ ἔτρεχον". 161. Εἰ δὲ καὶ δυνάμεις τινὲς μὴ ἀποστελλόμεναι ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔρχονται πρὸς ἀνθρώπους, ἐπιστήσεις καὶ εἴ τινες ἐν αὐταῖς εἰσιν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξεληλυθυῖαι καὶ τούτῳ ἡμαρτηκυῖαι τῷ μὴ ἀπεστάλθαι ἀπ' αὐτοῦ.

« "Car je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé" (Jn 8, 42). A mon avis, ces paroles font supposer que certains viennent d'eux-mêmes, sans être envoyés par le Père. De fait, à propos d'individus de ce genre, qui promettent un enseignement ou une prophétie, nous sommes renseignés aussi par Jérémie, où il est écrit : "Je n'ai pas envoyé ces prophètes, ce sont eux qui ont couru" (Jér 23, 21). 161. Si certaines puissances viennent aussi chez les hommes sans être envoyées par le Père, tu réfléchiras s'il y en a parmi elles qui sont sorties (de lui), et ont péché par le fait même qu'elles n'avaient pas été envoyées par lui » (*ComJn XX*, 160-161).

On voit qu'Origène emploie chaque fois le passif (μὴ ἀπεσταλμένων / μὴ ἀποστελλόμενοι / μὴ ἀπεστάλθαι) alors que le verbe du lemme commenté est à la tournure active (ἀπέστειλεν) et qu'il en va de même dans le passage de Jérémie, cité à l'appui (οὐκ ἀπέστειλλον). C'est que l'exégète adopte d'emblée le point de vue de celui qui vient d'en haut, de ces êtres venus chez les hommes sans avoir été envoyés par Dieu. Autrement dit, en reformulant le lemme à la tournure passive, l'exégète met au premier plan le complément de ἀπέστειλεν (Jn 8, 42), c'est-à-dire Jésus lui-même dans le verset commenté, et l'oppose à d'autres catégories d'individus qui viennent chez les hommes sans être envoyés par le Père.

La suite de l'interprétation se poursuit selon le même point de vue, opposant l'âme de Jésus, envoyée par le Père, à celles qui ne l'ont pas été :

Οὐκ ἀζήτητον δὲ ἑατέον τὸν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ ψυχῆς λόγον· τάχα γὰρ ἡ μὲν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν, καὶ ἐκεῖθεν ἐξεληλυθῖα, τῷ ἀπεστάλθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἀνέλαβεν τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα. Ἄλλαι δὲ οὐχ οὕτως ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, τουτέστιν οὐκ ἀπεσταλμένοι οὐδὲ ὑπὸ τοῦ θείου βουλήματος προπεμφθεῖσαι.

« Il ne faut pas laisser ce passage sans l'examiner aussi en lien avec le discours sur l'âme ; en effet, l'âme de Jésus se trouvait peut-être dans sa propre perfection en Dieu et dans sa plénitude et, étant sortie de là parce qu'envoyée par le Père, elle a pris corps de Marie. En revanche,

d'autres âmes ne sont pas sorties de Dieu de cette manière, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas été envoyées, ni escortées par la volonté divine » (ComJn XX, 162).

Là encore, la réécriture du lemme au passif est privilégiée (ἀπεστάλθαι, ἀπεσταλμένοι, προπεμφθεῖσαι). L'exégèse progresse ici en évoquant la préexistence des âmes qui, venues du ciel, viennent s'incarner sur terre. Le renversement passif permet donc à l'exégète de changer le point de vue et de développer ce qui représentait l'objet, placé désormais en position de sujet.

**c) « Personne ne se saisit de lui » (Jn 8, 20 ; ComJn XIX, 40-61)**

Cependant, il nous semble qu'ailleurs, Origène va plus loin encore : la reformulation passive lui permet non seulement de développer le complément d'objet mis en position de sujet, mais de procéder à un renversement d'ordre sémantique, comme si le sujet du verbe passif devenait alors le véritable auteur de l'action.

**Un nouveau lexique pour caractériser le sujet**

Dans le passage qui nous intéresse, l'Alexandrin interprète la fin du verset Jn 8, 20 (dont il a été question plus haut) :

Ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· καὶ οὐδεὶς ἐπίασεν αὐτόν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.

« Il prononça ces paroles dans le Trésor, tandis qu'il enseignait dans le Temple ; et personne ne se saisit de lui, parce que son heure n'était pas encore venue » (Jn 8, 20, cité en ComJn XIX, 40).

Après avoir expliqué ce que représente le Trésor (§ 40-59), l'exégète s'intéresse à la seconde partie du verset, et s'exprime ainsi :

Ὅμως δὲ τσαῦτα ῥήματα ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ λαλῶν καὶ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ὑπ' οὐδενὸς ἐκρατεῖτό πω· καὶ αὐτοῦ γὰρ οἱ λόγοι ἰσχυρότεροι ἐτύγχανον τῶν πιάσαι αὐτόν θελόντων. καὶ ὅσον γε λέγει, οὐδεὶς αὐτόν πιάσει τῶν ἐπιβουλευόντων αὐτῷ· ἀλλ' ἐὰν σιωπήσῃ, τότε κρατεῖται.

« Cependant, pendant que Jésus prononçait des paroles si importantes dans le Trésor et qu'il enseignait dans le Temple, il ne se fit encore prendre par personne : en effet, ses discours se trouvaient être plus puissants que ceux qui voulaient se saisir de lui. Aussi, tant qu'il parle, aucun de ceux qui complotent contre lui ne se saisira de lui, mais s'il vient à se taire, alors il se fait prendre » (ComJn XIX, 60).

Ce commentaire de *καὶ οὐδείς ἐπιάσεν αὐτόν* (Jn 8, 20) est intéressant parce qu'il mêle voix active et voix passive, avec une variation lexicale sur le verbe *πιάζω*. On constate ainsi que le verbe *πιάζω* (« se saisir de ») apparaît plusieurs fois à la voix active, comme dans le verset johannique *πιάσαι αὐτόν; οὐδείς αὐτόν πιάσει*. Inversement, son synonyme *κρατέω*, lui, est seulement conjugué à la voix passive (*ὑπ' οὐδενός ἐκρατεῖτό / τότε κρατεῖται*).

La reformulation passive s'accompagne donc de l'apparition d'un nouveau verbe, *κρατέω*. D'un point de vue lexical, il semble qu'Origène ait seulement introduit une *variatio*, qu'il a trouvée dans l'Évangile de Matthieu<sup>415</sup>. Mais c'est aussi une nouvelle nuance de sens qui apparaît alors, par rapport à l'emploi de *πιάζω* (« se saisir de »). En effet, le terme *κρατέω* peut signifier ici à la fois « vaincre, prendre », mais aussi, de façon plus générale, « dominer », ou même « comprendre », comme le suppose E. Corsini<sup>416</sup>. On remarque justement que l'exégète emploie *πιάζω* pour parler des intentions des adversaires de Jésus (*τῶν πιάσαι αὐτόν θελώντων / οὐδείς αὐτόν πιάσει τῶν ἐπιβουλευόντων αὐτῷ*), et *κρατέω* dans les phrases où il est question des actions de Jésus lui-même : *διδάσκων ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ὑπ' οὐδενός ἐκρατεῖτό πω / ἀλλ' ἐὰν σιωπήσῃ, τότε κρατεῖται*. Tout se passe donc comme si les adversaires voulaient seulement arrêter Jésus, se saisir de lui physiquement, tandis que, du point de vue de Jésus, c'est de puissance et de domination qu'il est question. Or ses discours se révèlent alors « plus puissants » (*ἰσχυρότεροι*) que ses adversaires, et c'est donc son propre pouvoir qui est mis en relief.

---

<sup>415</sup> Cf. Mt 26, 4, 48, 50, 55, 57...

<sup>416</sup> E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, n. 14 p. 579.

### L'objet en position de sujet

La suite de l'exégèse confirme cette interprétation par une reformulation passive du même ordre :

... ὅθεν ἐπεὶ ἐβούλετο ὑπὲρ τοῦ κόσμου παθεῖν, ἐξεταζόμενος ὑπὸ τοῦ Πιλάτου καὶ μαστιγούμενος σιωπᾶ.

« ... C'est pourquoi, parce qu'il voulait endurer la passion pour le monde, il se tait quand il est interrogé par Pilate et flagellé » (*ComJn* XIX, 61).

Dans cette phrase, c'est volontairement (ἐβούλετο) que Jésus se tait (σιωπᾶ) et est flagellé (μαστιγούμενος). Or ce participe μαστιγούμενος (« flagellé ») est une réécriture passive d'un verbe johannique actif (ἐμαστίγωσεν, « il le fit flageller », *Jn* 19, 1). Dans l'Évangile de Jean, qui emploie ἐπίασεν et ἐμαστίγωσεν, Jésus est donc en position d'objet, et subit le bon vouloir de Pilate et des Juifs, alors que dans les reformulations origénienne au passif (κρατεῖται et μαστιγούμενος), il devient sujet et s'abandonne de lui-même, pour ainsi dire, à ce qui advient.

A son tour, l'emploi du verbe κρατοῦμαι appelle son contraire, et apparaît le terme ἀσθενεία (« faiblesse »), tiré d'une citation paulinienne :

Εἰ γὰρ λελαλήκει, οὐκέτι ἐγίνετ' αὐτῷ τὸ "ἐσταυρῶσθαι ἐξ ἀσθενείας", ἐπεὶ περ οὐκ ἔστιν ἀσθενεία ἐν οἷς ὁ λόγος λαλεῖ.

« Car s'il avait parlé, il ne lui aurait plus été possible d'être "crucifié par faiblesse" (2Co 13, 4), puisqu'il n'existe pas de faiblesse en ce qu'énonce le Logos » (*ComJn* XIX, 61).

Cette phrase souligne combien Jésus décide de son destin : il est ici encore, sujet d'un verbe passif (ἐσταυρῶσθαι) lui-même employé par Paul dans son Épître. L'exégète pose ainsi dans ce passage une équivalence étonnante entre la parole de Jésus, démonstration de puissance, et son arrestation, « démonstration » de faiblesse volontaire.

On peut donc dire que la reformulation passive de l'arrestation de Jésus a permis l'émergence d'un nouveau lexique (κρατοῦμαι, ἀσθενεία) qui ouvre sur une

interprétation paradoxale de cet événement. Jésus n'est plus seulement la victime de Pilate et des Juifs. Maître de ses actions et de son destin par sa parole, il est puissant ou s'abandonne volontairement<sup>417</sup>. Cette insistance d'Origène sur la liberté de Jésus et sur la maîtrise qu'il a de ses choix, notons-le au passage, est en accord avec sa conception de la kénôse du Christ, abaissement volontaire dans l'Incarnation et jusqu'à la mort, loin du subordinatianisme arien qu'on a pu prêter à l'Alexandrin<sup>418</sup>.

A travers ces différents exemples, on a donc pu observer comment l'exégète se sert des effets de la reformulation passive dans l'exégèse : les nouveaux rapprochements de termes induits par cette reformulation, mais aussi le nouveau statut accordé à l'action décrite, et enfin l'attention accrue portée à l'objet devenu sujet incitent l'exégète à construire son interprétation à partir des effets de la reformulation.

Il apparaît donc que la reformulation passive du verset johannique pourrait être considérée comme un moyen exploratoire, heuristique, employé par Origène dans son exégèse. La tournure passive représente à ses yeux, semble-t-il, un mode analytique particulier qui permet de développer l'exégèse à partir des mots du lemme commenté. La transformation passive s'accompagne, en effet, de modifications de la phrase qui annoncent voire déclenchent l'élaboration exégétique. Associée à d'autres transformations (d'ordre lexical ou temporel, par exemple), la réécriture passive permet ainsi, dans certains cas, l'émergence de l'interprétation.

---

<sup>417</sup> Cette dialectique de la parole et du silence de Jésus face à Pilate sera reprise par Origène au début de la préface du *Contre Celse*, mais dans une perspective un peu différente, selon laquelle Jésus se tait parce que la grandeur de ses actes parle d'elle-même (*Contre Celse* vol. I, intro., éd., trad., notes M. Borret, SC 132, Paris, rééd. 2005). Dans les deux cas cependant, c'est sa supériorité qui éclate, au moment même où il va être condamné (voir aussi sur ce thème *CCels* VII, 55 : *Contre Celse* vol. IV, intro., éd., trad., notes M. Borret, SC 150, Paris, 1969).

<sup>418</sup> Cf. C. Blanc, SC 290, note complémentaire VII, p. 372-374. A propos de la conception origénienne de la kénôse comme anéantissement volontaire, voir aussi M. Fédou, *La Sagesse et le Monde : essai sur la christologie d'Origène*, Paris, 1995, p. 311-331.

## B) Marthe et les fossoyeurs (ComJn XXVIII, 14-22) : réécrire les Ecritures au moyen des Ecritures

Nous venons de considérer à travers plusieurs exemples un type de reformulation syntaxique particulier, qui consiste à changer la voix du verbe et à en exploiter les effets pour élaborer le commentaire. On aboutit ainsi, après plusieurs réécritures, à une interprétation proposée par l'exégète, dont l'origine seulement est scripturaire, s'agissant du lemme commenté. Cependant, on découvre également chez notre auteur des passages où l'Ecriture se retrouve aux deux extrémités de la chaîne, où le verset étudié, de réécriture en réécriture, mène à un passage de l'Ecriture qui renferme lui-même l'interprétation.

Voici un exemple qui permet de comprendre comment l'interprétation peut se forger au moyen de plusieurs réécritures du texte commenté, jusqu'à aboutir à un nouveau passage scripturaire. Il s'agit du passage où Marthe intervient pour exprimer ses doutes au moment où Jésus est sur le point de ressusciter Lazare<sup>419</sup>. Voici le début du commentaire qu'en propose Origène :

Ἦραν οὖν τὸν λίθον.

« Ils enlevèrent donc la pierre » (Jn 11, 41a).

XXVIII, 14. Ἡ βραδυτῆς τοῦ ἀρθῆναι τὸν ἐπικείμενον τῷ σπηλαίῳ λίθον ἀπὸ τῆς ἀδελφῆς τοῦ τετελευτηκότος γεγένηται· οἶονεὶ γὰρ ἐνεπόδισεν οἷς προσέταξεν ὁ Ἰησοῦς εἰπὼν· "Ἄρατε τὸν λίθον" φήσασα· "Ἦδη ὄζει· τεταρταῖος γὰρ ἐστίν".

XXVIII, 14. Le retard pour enlever la pierre placée sur le caveau est dû à la sœur du défunt : en effet, elle a en quelque sorte fait obstacle à ceux à qui Jésus avait donné un ordre en disant : « Enlevez la pierre », lorsqu'elle a déclaré : « Il sent déjà : c'est le quatrième jour » (Jn 11, 39).

15. Καὶ εἰ μὴ κεκόλουστό γε ἡ τῆς Μάρθας ἀπιστία εἰπόντος αὐτῆ τοῦ Ἰησοῦ· "Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψῃ τὴν

15. Et si l'incrédulité de Marthe n'avait pas diminué lorsque Jésus lui a dit : « Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de

---

<sup>419</sup> D. Pazzini propose une analyse suggestive de cet épisode dans son article « Considerazioni sulla lingua... » (p. 128-129), reprise dans *Lingua e teologia in Origene : il Commento a Giovanni*, Brescia, 2009 (p. 42-43).



δόξαν τοῦ θεοῦ;" οὐκ ἂν οἱ ἀκούσαντες·  
"Ἄρατε τὸν λίθον" ἦραν τὸν λίθον.

16. Φέρε γὰρ καθ' ὑπόθεσιν εἰπόντος  
τοῦ Ἰησοῦ· "Ἄρατε τὸν λίθον" μὴ  
ἀποκεκρίσθαι τὴν ἀδελφὴν τοῦ  
τετελευτηκότος μηδὲ εἰρηκέναι· "Ἦδη ὄζει  
τεταρταῖος γὰρ ἐστιν". τί οὖν ἠκολούθησεν  
ἂν τούτῳ γεγράφθαι ἢ τοῦτο· "Λέγει ὁ  
Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον· ἦραν οὖν τὸν  
λίθον";

17. Νυνὶ δὲ μεταξὺ τοῦ "Ἄρατε τὸν  
λίθον" καὶ τοῦ "ἦραν οὖν τὸν λίθον" τὰ  
εἰρημένα ὑπὸ τῆς ἀδελφῆς τοῦ  
τετελευτηκότος ἐνεπόδισεν τῷ ἀρθῆναι τὸν  
λίθον. Καὶ οὐκ ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν κἄν  
βράδιον ἦρθη, εἰ μὴ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς  
πρὸς τὴν ἐκείνης ἀπιστίαν εἰρήκει τὸ "Οὐκ  
εἶπόν σοι, ὅτι ἐὰν πιστεύσης, ὄψῃ τὴν δόξαν  
τοῦ θεοῦ;" καλὸν οὖν τὸ μηδὲν γενέσθαι  
μεταξὺ τῆς Ἰησοῦ προστάξεως καὶ τοῦ ἀπὸ  
τῶν προστασσομένων, περὶ ὧν Ἰησοῦς  
ἐκέλευσεν, ἔργου.

En dramatisant et en généralisant le récit, puis en le réécrivant au moyen d'autres passages scripturaires, Origène se sert de l'intervention de Marthe pour donner son exégèse morale du passage, comme on va pouvoir l'observer.

### 1. La dramatisation du récit : Marthe en confrontation avec Jésus

Première étape : Origène réécrit le texte évangélique en le dramatisant, ce qui confère un relief tout particulier au personnage de Marthe. On peut le constater en comparant ce qu'il écrit aux termes du texte johannique qui sont les suivants :

Dieu ? », ceux qui s'étaient entendu dire  
« Enlevez la pierre » n'auraient pas enlevé la  
pierre.

16. Eh bien, formulons l'hypothèse que  
lorsque Jésus a dit « Enlevez la pierre », la  
sœur du défunt n'ait pas répondu et qu'elle  
n'ait pas dit « Il sent déjà, car c'est le  
quatrième jour », qu'en résulterait-il donc,  
sinon qu'il serait écrit : « Jésus dit : Enlevez la  
pierre ; ils enlevèrent donc la pierre » ?

17. Mais en fait, entre « Enlevez la  
pierre » (Jn 11, 39) et « Ils enlevèrent donc la  
pierre » (Jn 11, 41a), les paroles de la sœur du  
défunt ont fait obstacle à l'enlèvement de la  
pierre. Et elle n'aurait pas du tout été enlevée,  
ni dès le début, ni même avec retard, si Jésus  
n'avait pas répondu à l'incrédulité de celle-ci  
en disant : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois,  
tu verras la gloire de Dieu ? » (Jn 11, 40) Il est  
donc bon que rien ne s'interpose entre l'ordre  
de Jésus et l'exécution, par ceux qui ont reçu  
cet ordre, de ce que Jésus a prescrit.

Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον. Λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα· Κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γὰρ ἐστίν. Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσης ὄψη τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; Ἦσαν οὖν τὸν λίθον.

« Jésus dit : Enlevez la pierre. La sœur du défunt, Marthe, lui dit : Seigneur, il sent déjà, car c'est le quatrième jour. Jésus lui dit : Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? Ils enlevèrent donc la pierre. » (Jn 11, 39-41a).

Le texte évangélique consiste donc en un simple échange de paroles entre Jésus et Marthe, introduites à chaque fois de la même façon : répétition anaphorique du verbe λέγει (« dit »), monotonie de la construction, qui fait se succéder le verbe, le pronom du destinataire au datif, et le nom de l'auteur des paroles. On a donc un dialogue linéaire, chaque prise de parole se situant sur le même plan que les autres.

Origène, tout en paraissant le citer fidèlement, lui donne une autre couleur. Tout d'abord, il qualifie différemment les actes de parole, selon qu'il s'agit de Marthe ou de Jésus. Jésus n'a pas seulement « dit » (λέγει), mais « donné un ordre en disant » (προσέταξεν εἰπών), ce qui donne une intention particulière à la parole de Jésus. La sœur du défunt, de son côté, n'a pas « dit » (λέγει), mais « déclaré » (φήσασα, § 14). En requalifiant et en différenciant les actes de parole, l'Alexandrin introduit un décalage entre les deux personnages. Il rompt la linéarité du dialogue en le dramatisant.

La prise de parole de Marthe, exprimée par un simple λέγει dans l'Évangile, se trouve ensuite amplifiée sous la plume d'Origène : μὴ ἀποκεκρίσθαι ... μηδὲ εἰρηκέναι (« [formulons l'hypothèse] qu'elle n'ait pas répondu et qu'elle n'ait pas dit », § 16). Le verbe ἀποκρίνομαι (« répondre, répliquer ») a un sens plus fort que λέγω : la remarque incidente de Marthe prend l'allure d'une opposition à Jésus. Au § 17, en réponse à Marthe, c'est la prise de parole de Jésus qui est mise en relief, au moyen des mêmes mots : εἰ μὴ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πρὸς τὴν ἐκείνης ἀπιστίαν εἰρήκει (« si Jésus n'avait pas répondu à l'incrédulité de celle-ci en disant »). Dans la reformulation d'Origène, la dramatisation du dialogue entre Marthe et Jésus se manifeste donc par l'apparition du même hendiadyn : λέγει est reformulé par ἀποκριθῆναι ... εἰρηκέναι.

Si l'opposition de Marthe à Jésus apparaît dans la reformulation de ses actes de parole, elle se manifeste aussi dans le contenu de ce qu'elle dit, car Origène gomme le respect qu'elle lui témoigne dans l'Évangile. On constate en effet, aussi bien au §14 qu'au §16, que notre auteur cite la réponse de Marthe (Κύριε, ἤδη ὄζει, τετραταῖος γὰρ ἐστίν, Jn 11, 40), en omettant à chaque fois l'apostrophe Κύριε (« Seigneur ») : la sœur du défunt paraît moins soumise à Jésus que dans l'Évangile.

On peut donc dire que l'exégète, en procédant par retouches successives apportées au texte, en particulier au plan lexical, dramatise et amplifie le dialogue que l'Évangile met en scène. Le personnage de Marthe acquiert un nouveau relief : c'est sur lui que va reposer l'interprétation de l'exégète.

## **2. La généralisation du discours**

Le récit est dramatisé, mais il est aussi rendu plus abstrait, dans la représentation des personnages mis en scène, comme dans le vocabulaire employé. Il s'agit d'un autre aspect dans la réécriture de l'épisode.

### **a) Marthe et les fossoyeurs comme types moraux**

En premier lieu, les personnages du récit johannique perdent de la consistance jusqu'à n'incarner que des comportements humains. L'Alexandrin met en effet en parallèle, pour mieux les opposer, l'attitude de Marthe et celle des préposés chargés du tombeau.

Dans la réécriture d'Origène, Marthe n'est plus vraiment un personnage. D'abord accusée d'incrédulité (εἰ μὴ κεκόλουστό γε ἡ τῆς Μάρθας ἀπιστία, « si l'incrédulité de Marthe n'avait pas diminué », § 15), elle s'identifie ensuite à ce trait moral, puisque Jésus ne s'adresse plus à son interlocutrice (αὐτῇ dans le texte évangélique), mais « à son incrédulité » (πρὸς τὴν ἐκείνης ἀπιστίαν, § 17), ici personnifiée. Le mot est tiré de la réponse de Jésus, ἐὰν πιστεύσης (« si tu crois... », Jn 11, 40). Mais l'utilisation du substantif de sens négatif ἀπιστία au lieu du verbe à l'éventuel πιστεύσης durcit le trait et fait seulement de Marthe une incarnation de ce comportement. Par la suite, du

reste, l'exégète parlera de celui retarde l'exécution de l'ordre divin en « se faisant du tort à lui-même par une désobéissance » (ζημιώσας ἑαυτὸν παρακοῆ), où l'on voit que le terme ἀπιστία est relayé par un autre terme à connotation morale, comprenant lui aussi un préfixe négatif, παρακοή (« désobéissance », § 19), en l'absence de toute référence au personnage de Marthe.

L'exégète donne par contraste une existence aux fossoyeurs, qui vont incarner l'attitude inverse face au commandement divin. Les préposés au tombeau n'apparaissent chez Jean qu'à travers le pluriel du verbe utilisé dans le verset : Ἦραν οὖν τὸν λίθον (« Ils enlevèrent donc la pierre », Jn 11, 41a). Dans le commentaire d'Origène, ils sont ceux qui ont reçu l'ordre de Jésus : οἷς προσέταξεν ὁ Ἰησοῦς (« ceux à qui Jésus avait ordonné », § 14), οἱ ἀκούσαντες· Ἄρατε τὸν λίθον (« ceux qui avaient entendu dire : Enlevez la pierre », § 15). Cette désignation des fossoyeurs par le participe substantivé οἱ ἀκούσαντες est particulièrement intéressante, car le verbe ἀκούω (« entendre ») est précisément à la racine du mot παρακοή (« désobéissance »), employé ensuite pour qualifier l'attitude répréhensible de l'incrédule, au § 19 : « entendre », c'est donc implicitement « obéir ».

Car les fossoyeurs sont ceux qui mettent l'ordre en pratique : τοῦ ἀπὸ τῶν προστασσομένων, περὶ ὧν Ἰησοῦς ἐκέλευσεν, ἔργου (« [que rien ne s'interpose entre l'ordre et] l'exécution, par ceux qui ont reçu cet ordre, de ce que Jésus a prescrit », § 17). Sans l'intervention de Marthe, cette mise en pratique aurait été immédiate : ...τί οὖν ἠκολούθησεν ἂν τούτῳ γεγράφθαι ἢ τοῦτο· "Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον· ἦραν οὖν τὸν λίθον"; (« ...qu'en résulterait-il, sinon qu'il serait écrit : "Jésus dit : Enlevez la pierre ; ils enlevèrent donc la pierre" ? »). Ainsi, face à Marthe, qui représente l'incrédulité (ἀπιστία, § 15 et 17), la désobéissance (παρακοή, § 19), les préposés au tombeau incarnent le comportement de celui qui obéit à Dieu sans délai, de sorte que l'exégète n'hésite pas à qualifier l'obéissant de μιμητῆς Χριστοῦ (« imitateur du Christ ») :

Καὶ οἶμαί γε ἀρμόσειν τῷ τοιούτῳ τὸ εἰπεῖν ὅτι "μιμητῆς" γέγονεν  
"Χριστοῦ".

« Et je pense qu'à un tel homme il siéra de dire qu'il est devenu "l'imitateur du Christ" (1Co 11, 1) » (*ComJn XXVIII, 18*).

L'interprétation prend donc racine dans une représentation plus abstraite des personnages évangéliques, qui deviennent, dans la réécriture d'Origène, des paradigmes moraux, symbolisant l'une ou l'autre attitude possible face au commandement divin.

#### **b) L'ordre et l'exécution : les actions généralisées**

En outre, le contenu même du dialogue entre Marthe et Jésus est réécrit par l'exégète qui généralise les actions réalisées, le « dire » et le « faire », au moyen des termes *προστάξις* (« ordre ») et *ἔργον* (« exécution »). En employant ces termes, l'exégète s'éloigne des mots du lemme, d'autant que ces mots ne sont pas spécifiquement scripturaires, mais sont issus du langage courant. C'est au paragraphe 17 que le changement lexical se produit, puisqu'on trouve encore au début du paragraphe les expressions johanniques :

Νυνὶ δὲ μεταξὺ τοῦ "Ἄρατε τὸν λίθον" καὶ τοῦ "Ἦσαν οὖν τὸν λίθον" τὰ εἰρημένα ὑπὸ τῆς ἀδελφῆς τοῦ τετελευτηκότος ἐνεπόδισεν τῷ ἀρθῆναι τὸν λίθον.

« Mais en fait, entre « Enlevez la pierre » (Jn 11, 39) et « Ils enlevèrent donc la pierre » (Jn 11, 41a), les paroles de la sœur du défunt ont fait obstacle à l'enlèvement de la pierre » (*ComJn XXVIII, 17*).

En revanche, ce sont les termes génériques correspondants qui sont employés à la fin du même paragraphe :

Καλὸν οὖν τὸ μηδὲν γενέσθαι μεταξὺ τῆς Ἰησοῦ προστάξεως καὶ τοῦ ἀπὸ τῶν προστασσομένων, περὶ ὧν Ἰησοῦς ἐκέλευσεν, ἔργου.

« Il est donc bon que rien ne s'interpose entre l'ordre de Jésus et l'exécution, par ceux qui ont reçu cet ordre, de ce que Jésus a prescrit » (*ComJn XXVIII, 17*).

Ces termes *πρόσταξις* (« ordre ») et *ἔργον* (« exécution »), en généralisant les actions narrées dans l'Évangile, vont permettre de faire le lien avec d'autres passages scripturaires.

### 3. Réécritures scripturaires et interprétation morale

En effet, les termes génériques *πρόσταξις* et *ἔργον* sont eux-mêmes repris et réécrits au moyen de termes tirés d'autres passages scripturaires, qui vont véritablement porter l'interprétation morale de l'exégète.

#### a) La réécriture au moyen de Ps 32, 9

Le premier passage employé par l'exégète mettant en scène un ordre divin et son exécution est un verset du Psaume 32 :

Ὡς γὰρ τούτῳ "εἶπεν" ὁ θεὸς "καὶ ἐγενήθησαν, ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν", οὕτως τῷ πιστῷ "εἶπεν" μὲν Χριστός, πεποίηκεν δὲ οὗτος· καὶ ἐνετείλατο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὗτος δὲ τὴν ἐντολὴν πεπλήρωκεν, μηδὲν ὑπερθέμενος μηδὲ ζημιώσας παρακοῆ τοῦ μεταξὺ τῆς προστάξεως καὶ τοῦ ἔργου χρόνου· νομιστέον γὰρ τῷ ὕστερον ποιῶντι τὸ προστεταγμένον παρακοῆς χρόνον εἶναι περὶ τῆς ἐντολῆς τὸν τῆς ἀναβολῆς.

« Car, de même qu'à celui-ci (= au Christ), Dieu "dit et ils furent, il commanda et ils furent créés" (Ps 32<sup>420</sup>, 9), de même au croyant le Christ "dit", et celui-ci agit : par conséquent, le Fils de Dieu "commanda", et lui, il accomplit le commandement, sans rien remettre à plus tard, et sans se faire du tort à lui-même par une désobéissance (en laissant) du temps entre l'ordre et son exécution : il faut considérer, en effet, que pour celui qui fait plus tard la chose ordonnée, le temps du délai est un temps de désobéissance par rapport au commandement (reçu) » (*ComJn XXVIII*, 19).

On voit que dans le verset du Psaume, l'ordre apparaît à travers les termes *εἶπεν* et *ἐνετείλατο*, tandis que l'exécution de l'ordre est représentée par l'acte de création :

---

<sup>420</sup> Nous rappelons que la numérotation des Psaumes utilisée ici est celle de la Septante, qui est la Bible d'Origène. Elle est différente de celle de la Bible hébraïque.

ἐγενήθησαν / ἐκτίσθησαν. Origène réécrit le Psaume en reprenant εἶπεν et ἐνετείλατο pour désigner l'ordre donné par le Christ, mais il généralise l'exécution de l'ordre au moyen des termes πεποίηκεν et πεπλήρωκεν. En outre, le Psaume présente comme équivalents les mots εἶπεν (« il dit ») et ἐνετείλατο (« il commanda ») : voilà qui justifie *a posteriori* l'interprétation du verbe simple Λέγει (Jn 11, 39) dans le sens d'un ordre donné, au moyen de πρόσταξις et de ses dérivés. En fait, les termes génériques πρόσταξις et ἔργον ont seulement servi d'intermédiaires entre Jean et le Psaume.

En outre, dans sa réécriture, notre auteur souligne la symétrie entre Jn 11, 39 (Λέγει ὁ Ἰησοῦς) et Ps 32, 9 (εἶπεν) en utilisant le même verbe, auquel il ajoute un complément au datif : τούτῳ εἶπεν ὁ θεὸς / τῷ πιστῷ εἶπεν Χριστός. Ainsi, il crée un destinataire à l'ordre donné dans le Psaume en ajoutant τούτῳ (« à celui-ci » = au Christ)<sup>421</sup> comme complément de εἶπεν (« il dit »), et considère que Jésus s'adresse de son côté τῷ πιστῷ (« au croyant ») du même verbe dans son interprétation. Il tire le complément τῷ πιστῷ de l'expression johannique ἐὰν πιστεύσῃς (« si tu crois ») adressée à Marthe dans le verset Jn 11, 40 (Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς, « Jésus lui dit : Ne t'ai-je pas dit que si tu crois... »).

Par conséquent, l'exégète réécrit à la fois le texte évangélique et celui du Psaume pour les rapprocher, et pour faire en sorte que le Psaume paraisse réécrire Jean *tel qu'il aurait dû être*. Car l'ordre divin est exécuté sans délai dans le Psaume, où seul le καί sépare l'ordre de son exécution : εἶπεν (...) καὶ ἐγενήθησαν, ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν. C'est aussi ce qu'aurait dû exprimer l'Évangile, si Marthe n'était pas intervenue : τί οὖν ἠκολούθησεν ἂν τούτῳ γεγράφθαι ἢ τοῦτο· "Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον· ἤρασαν οὖν τὸν λίθον"; « qu'en résulterait-il, sinon qu'il serait écrit : "Jésus dit : Enlevez la pierre ; ils enlevèrent donc la pierre" » ? (§ 16). Ainsi, l'interprétation origénienne (οὕτως τῷ πιστῷ "εἶπεν" μὲν Χριστός, πεποίηκεν δὲ οὗτος· καὶ ἐνετείλατο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὗτος δὲ τὴν ἐντολὴν πεπλήρωκεν) apparaît

---

<sup>421</sup> Cette attribution de l'acte créateur au « Christ » est courante à l'époque patristique : conformément au commencement de l'Évangile de Jean, Dieu crée le monde par son Verbe, lequel s'incarnera dans la figure du Christ.

comme une double réécriture. C'est en définitive le verset du Psaume qui réécrit et commente l'épisode johannique, en mettant en évidence ce qu'il *aurait dû* être : un ordre donné par Jésus, immédiatement suivi de son exécution.

### **b) Le texte sous-jacent de la Genèse**

Or le Psaume réécrit lui-même la création du monde, telle qu'elle est narrée dans la Genèse, et Origène se fait également l'écho de cette intertextualité, car il cite le Psaume 32 en se servant du texte de la Genèse. Le verset Ps 32, 9 tel qu'il apparaît dans la Septante est en effet le suivant : αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν (« lui-même dit, et ils furent, lui-même commanda, et ils furent créés »), où αὐτὸς renvoie à ὁ κύριος (« le Seigneur »), qui apparaît dans le verset précédent. La citation qu'en fait Origène n'est pas strictement fidèle : "εἶπεν" ὁ θεὸς "καὶ ἐγενήθησαν, ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν" (§ 19). On remarque qu'il supprime les deux αὐτὸς, qu'il remplace le premier par ὁ θεὸς, et qu'il inverse le sujet et le verbe afin d'obtenir la séquence εἶπεν ὁ θεὸς. Cette expression est justement celle qui introduit chaque étape de la Création dans la Genèse, dès Gn 1, 3 : καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς. Καὶ ἐγένετο φῶς (« Et Dieu dit : Qu'il y ait de la lumière. Et il y eut de la lumière. »). On la retrouve ensuite dans le premier chapitre de la Genèse aux versets 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29. Il est remarquable que plusieurs fois, cette séquence καὶ εἶπεν ὁ θεὸς est associée dans la Genèse à une autre séquence qui lui est symétrique, καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς :

Καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. Καὶ ἐγένετο οὕτως. 7 Καὶ ἐποίησεν ὁ θεός τὸ στερέωμα (...).

« Et Dieu dit : Qu'il y ait un firmament au milieu de l'eau et qu'il soit une séparation entre eau et eau. Et il en fut ainsi. 7 Et Dieu fit le firmament (...) » (Gn 1, 6-7)<sup>422</sup>.

---

<sup>422</sup> On trouvera les autres occurrences de la séquence καὶ εἶπεν ὁ θεός / καὶ ἐποίησεν ὁ θεός en Gn 1, 14-16, 20-21, 24-25, 26-27.



Or Origène emploie le verbe ποιῶ (« faire, agir ») dans sa réécriture mêlée du Psaume et de l'Évangile : οὕτως τῷ πιστῷ εἶπεν μὲν Χριστός, πεποίηκεν δὲ οὗτος (« de même le Christ dit au croyant et celui-ci agit », §19). C'est donc probablement une réminiscence de la Genèse qui inspire à Origène à la fois l'expression εἶπεν ὁ θεός dans sa transcription du Psaume et l'emploi du verbe ποιῶ avec la même inversion du sujet et du verbe. En effet, c'est la première fois qu'il emploie ce verbe depuis le début du commentaire de lemme ; on peut donc considérer que l'emploi de ποιῶ constitue un appui scripturaire au lexique de l'exécution de l'ordre, jusque-là exprimé par le terme générique ἔργον.

Cependant, contrairement au verset de Ps 32, 9, l'action ne suit jamais directement la parole dans les versets de la Genèse cités ci-dessus. L'immédiateté de l'action après l'énoncé de l'ordre n'apparaît que dans la syntaxe du verset du Psaume, et non dans le texte de la Genèse. C'est donc la syntaxe du Psaume, et non celle de la Genèse (même s'il en reprend le lexique) qu'utilise l'exégète dans sa reformulation du verset johannique : "Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον· ἦραν οὖν τὸν λίθον" (« Jésus dit : Enlevez la pierre ; ils enlevèrent donc la pierre », §16).

On peut également constater, que le verbe ἐνετείλατο (« il commanda ») utilisé dans le Psaume 32 est l'un des verbes du commandement divin, très souvent associé dans la Bible au verbe ποιῶ (« faire, agir ») pour exprimer l'exécution de l'ordre, en particulier dans le Pentateuque :

Καὶ ἐποίησεν Νωε πάντα, ὅσα ἐνετείλατο αὐτῷ κύριος ὁ θεός,  
οὕτως ἐποίησεν.

« Et Noé fit tout ce que lui avait commandé le Seigneur Dieu, ainsi fit-il » (Gn 6, 22)<sup>423</sup>.

On constate ainsi que la phrase d'Origène, τῷ πιστῷ εἶπεν μὲν Χριστός, πεποίηκεν δὲ οὗτος (« Au croyant le Christ dit et celui-ci agit »), qui fait suite à l'énoncé du Psaume, est une réécriture qui mêle plusieurs textes de l'Ancien

---

<sup>423</sup> Le Pentateuque fournit plus d'une trentaine d'exemples d'association des deux verbes ἐνετείλατο et ἐποίησαν. Cf. Ex 7, 6, 10 et 20 ; 12, 28 et 50 ; 31, 11 ; 40, 16 ; Lev 8, 5, 34 et 35 ; Nb 1, 54 ; 2, 33 ; Dt 1, 18, etc.

Testament, puisqu'elle convoque le lexique de la Genèse (et peut-être d'autres textes du Pentateuque), et la syntaxe du Psaume : cette fois encore, l'interprétation origénienne se présente comme une reformulation scripturaire.

Dans cette interprétation, le « croyant », c'est-à-dire la figure inverse de celle de Marthe à qui Jésus dit « si tu crois... », est invité à imiter le Verbe créateur, ainsi que tous les fils d'Israël, qui agissent en fonction des prescriptions divines. L'effet de ces reformulations vétéro-testamentaires est donc de donner un nouveau sens au récit évangélique : de même qu'il faut entendre « Dieu commande » (Ps 32, 9) derrière le banal « Jésus dit » (Jn 11, 39), de même le simple fait d'agir (« il enlevèrent la pierre » Jn 11, 41, repris par ἔργον) devient l'acte de celui qui « accomplit le commandement » (ἐντολήν πεπλήρωκεν), et même un acte créateur.

### **c) La réécriture au moyen de Matthieu 12, 28-31**

C'est donc sur le délai entre l'ordre divin et son exécution par l'homme que porte l'enseignement moral d'Origène. Par contraste avec le verset du Psaume, où l'ordre divin est immédiatement obéi, l'exégète cite alors un épisode de l'Écriture qui met en scène ce délai avant l'obéissance. Il s'agit de la parabole sur le fils qui obéit avec retard à son père (Mt 21, 28-31) :

Διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ ἐν τῇ παραβολῇ τοῦ εὐαγγελίου προσταχθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πορευθῆναι εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ "ἐργάσασθαι", μὴ παραχρῆμα ποιήσας ἀλλ' ὅτε "ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν", οὐκ "ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς" ἐν τῷ πρὸ τῆς μεταμελείας χρόνῳ.

« C'est aussi pourquoi, dans la parabole de l'Évangile, celui qui, ayant reçu l'ordre de son père d'aller "travailler" au champ, ne le fit pas aussitôt mais lorsque "plus tard, s'étant repenti, il s'y rendit", n'a pas "fait la volonté du père" (Mt 21, 28-31) pendant le temps qui précéda le repentir » (ComJn XXVIII, 20).

Pour comprendre comment l'exégète utilise ce passage, il convient de le relire dans son ensemble chez Matthieu :

Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; Ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο. Καὶ προσελθὼν τῷ  
πρῶτῳ εἶπεν· Τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι.  
21.29 Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐ θέλω, ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς  
ἀπῆλθεν. 21.30 Προσελθὼν δὲ τῷ ἑτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. Ὁ δὲ  
ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἐγώ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. 21.31 Τίς ἐκ τῶν  
δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; Λέγουσιν· Ὁ πρῶτος. Λέγει  
αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι  
προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

« Quel est votre avis ? Un homme avait deux enfants. Et s'avançant  
vers le premier, il lui dit : Mon enfant, va-t-en aujourd'hui travailler la  
vigne. 21.29 Celui-ci répondit en disant : Je ne veux pas. Mais plus  
tard, s'étant repenti, il s'y rendit. 21.30 S'avançant alors vers l'autre, il  
lui dit la même chose. Celui-ci répondit : J'irai, Seigneur ; et ne s'y  
rendit pas. 21.31 Lequel des deux a fait la volonté du père ? Le  
premier, disent-ils. Jésus leur dit : Amen, je vous le dis, les publicains  
et les prostituées arrivent avant vous au Royaume de Dieu » (Mt 21,  
28-31).

Il est intéressant de noter que la lecture négative qu'en fait Origène contredit  
l'appréciation positive de Jésus et des disciples sur cet homme : comparé à son frère  
qui promet sans agir, celui qui agit avec retard incarne ceux qui seront sauvés pour  
avoir fait malgré tout la volonté du père : τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ  
πατρὸς; λέγουσιν, Ὁ πρῶτος (« Lequel des deux a fait la volonté du père ? Le premier,  
disent-ils »). Pour Origène, qui ne dit mot de l'autre frère, celui-ci a mal agi ; il prend  
ainsi le contre-pied du verset de l'Évangile en écrivant : οὐκ "ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ  
πατρὸς" ἐν τῷ πρὸ τῆς μεταμελείας χρόνῳ (« il n'a pas "fait la volonté du père" — Mt  
28, 31 — pendant le temps qui précéda le repentir »). L'épisode de Matthieu est donc  
reformulé de telle sorte que le frère incriminé par Origène peut, comme Marthe,  
représenter la désobéissance à Dieu, en raison du retard qu'il a pris avant de mettre en  
œuvre la volonté divine.

On peut constater que l'interprétation du lemme johannique emprunte désormais  
son lexique à la péricope matthéenne. Les termes inspirés du Psaume ont disparu, mais

les mots génériques, employés depuis le début du commentaire, subsistent : πρόσταξις, ἔργον sont représentés par προσταχθεὶς... ἐργάσασθαι au § 20. Or, très significativement, ce dernier terme est pris à l'épisode évangélique, où apparaît le verbe ἐργάζομαι (« travailler »), dérivé de ἔργον. En outre, on trouve chez Matthieu le verbe ποιῶ pour évoquer l'exécution de l'ordre, dans l'expression ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς (« il a fait la volonté du père »). Le véritable croyant, qu'on a pu assimiler plus haut au Verbe créateur et aux fils d'Israël, trouve ici à s'incarner dans le Nouveau Testament, chez celui qui « fait la volonté du père » : qui est-il, sinon « l'imitateur du Christ » (1Co 11, 1) évoqué par Origène au paragraphe 18 ?

Enfin et surtout, le cœur de l'enseignement moral donné par Origène, c'est-à-dire le problème du retard dans l'obéissance à l'ordre divin, trouve ici pour la première fois un support scripturaire, à travers l'emploi de l'adverbe ὕστερον (« plus tard », Mt, 21, 29). De façon remarquable, avant même la citation de l'Évangile de Matthieu au § 20, une expression origénienne de la fin du § 19, τῷ ὕστερον ποιῶντι τὸ προστεταγμένον (« pour celui qui fait plus tard la chose ordonnée »), associait deux termes utilisés dans cette péricope, ὕστερον et ποιῶ. Cependant, le lexique du délai était pourtant présent dès le § 14, puisque le premier mot de tout son commentaire du verset johannique appartient à ce lexique :

Ἡ βραδυτῆς τοῦ ἀρθῆναι τὸν ἐπικείμενον τῷ σπηλαίῳ λίθον ἀπὸ τῆς ἀδελφῆς τοῦ τετελευτηκότος γεγένηται.

« Le retard pour enlever la pierre placée sur le caveau est dû à la sœur du défunt » (*ComJn* XXVIII, 14).

Le mot βραδυτῆς (« lenteur, retard ») est repris au paragraphe 17 sous la forme adverbiale βράδιον (« avec retard »). Il est intéressant de noter que c'est ce mot, employé délibérément par Origène dès le commencement de son interprétation, qui infléchit ensuite le sens de ὕστερον et induit la lecture négative de l'épisode de Matthieu. En effet, le terme βράδιον comporte l'idée de caractère tardif, de temporisation, et de lenteur que n'a pas ὕστερον, qui renvoie plutôt à l'idée objective de succession temporelle. C'est le sens qu'il a d'ailleurs dans l'épisode évangélique : le fils a agi « après », « plus tard », mais l'essentiel, selon l'évangéliste, est qu'il a agi.

Entre l'ordre et l'exécution, le temps du délai n'est pas un temps de désobéissance chez Matthieu, mais un temps de repentance : ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν (« Mais plus tard, s'étant repenti, il s'y rendit »). Origène insiste au contraire sur ce délai comme étant un temps de désobéissance : οὐκ ἔποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἐν τῷ πρὸ τῆς μεταμελείας χρόνῳ (« il n'a pas "fait la volonté du père" (Mt 28, 31) pendant le temps qui précéda le repentir »).

On constate ainsi que la citation de Matthieu, après celle du Psaume 32 qui donnait un appui scripturaire au lexique de l'ordre (par le terme ἐνετείλατο), offre un support néo-testamentaire à celui de l'exécution (à travers les verbes ἐποίησεν, qui fait écho au premier chapitre de la Genèse évoqué plus haut, et ἐργάσασθαι). En outre, et ce pour la première fois depuis le début du commentaire, le lexique du retard trouve dans la péricope matthéenne un fondement scripturaire, avec le mot ὕστερον. C'est ce lexique qui va être ensuite repris dans d'autres citations scripturaires explicitement morales.

#### **d) Des citations explicitement morales : Sir 5, 7 et Prov 3, 28**

L'enchaînement de citations scripturaires va trouver son aboutissement dans l'interprétation morale proprement dite, elle-même portée par d'autres citations. En effet, les reformulations successives du texte johannique commenté ont permis jusqu'ici de faire émerger le lexique de l'ordre et de l'exécution, puis celui du retard. Des citations des livres sapientiaux reprennent alors ce dernier en donnant l'interprétation morale proprement dite. Loin de tout contexte narratif, les versets du Siracide et des Proverbes, donnent une injonction morale à l'impératif :

Διόπερ μνημονευτέον τοῦ "Μὴ ἀνάμενε ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον, μηδὲ ὑπερβάλλου ἡμέραν ἐξ ἡμέρας" καὶ τοῦ "Μὴ εἴπησ· Ἐπανελθὼν ἐπάνηκε καὶ αὐριον δώσω, δυνατοῦ σου ὄντος εὖ ποιεῖν".

« C'est pour cette raison qu'il faut se souvenir de (la parole) : "N'attends pas pour te tourner vers le Seigneur, ne diffère pas de jour

en jour" (Sir 5, 7) et de (celle-ci) : "Ne dis pas : Va-t-en et reviens, je donnerai demain, alors qu'il t'est possible de faire le bien" (Prov 3, 28) » (*ComJn XXVIII, 21*).

Ces deux citations jouent d'abord le rôle d'appuis scripturaires, du point de vue lexical, dans le développement de l'exégèse.

On retrouve ainsi le verbe ποιεῖν dans la seconde citation : Μὴ εἴπης· Ἐπανελθὼν ἐπάνηκε καὶ αὐριον δώσω, δυνατοῦ σου ὄντος εὖ ποιεῖν (« Ne dis pas : Va-t'en et reviens, je donnerai demain, alors qu'il t'est possible de faire le bien », Prov 3, 28). L'expression εὖ ποιεῖν (« faire le bien ») est une nouvelle formulation de l'accomplissement de l'ordre divin, et fait écho à la fois au ποιεῖν du premier chapitre de la Genèse, présent, on l'a vu, sous forme de réminiscence, et à celui de l'épisode de Matthieu (Mt 21, 31) cité plus haut. Cependant, l'adverbe εὖ en modifie le sens, et lui donne explicitement une signification morale : à la simple idée d'agir pour accomplir l'ordre divin s'ajoute celle de « bien agir », qui est au fondement même de cet ordre.

Les citations du Siracide et des Proverbes reprennent ensuite le vocabulaire du repentir. En effet, l'idée de repentir ou de conversion était apparue plus haut sous forme de périphrase dans la réécriture initiale du lemme johannique par Origène :

Καὶ εἰ μὴ κεκόλουστό γε ἡ τῆς Μάρθας ἀπιστία εἰπόντος αὐτῆ τοῦ Ἰησοῦ· "Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσης, ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ;" οὐκ ἂν οἱ ἀκούσαντες· "Ἄρατε τὸν λίθον" ἦραν τὸν λίθον.

« Et si l'incrédulité de Marthe n'avait pas diminué lorsque Jésus lui a dit : « Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? », ceux qui s'étaient entendu dire « Enlevez la pierre » ne l'auraient pas enlevée » (*ComJn XXVIII, 15*).

Dans cet extrait, on peut considérer que la « diminution de l'incrédulité de Marthe » est une forme de conversion qui a permis l'accomplissement de l'ordre donné par Jésus. Cette idée à peine ébauchée trouve à la fois une consolidation et un appui scripturaire dans la citation de Matthieu, à travers le participe μεταμεληθεῖς : ὕστερον δὲ μεταμεληθεῖς ἀπῆλθεν (« plus tard, s'étant repenti, il s'y rendit », Mt 21, 29). En citant le verset de Matthieu, Origène mettait en valeur le sens du participe

μεταμεληθείς en utilisant le substantif correspondant : οὐκ ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἐν τῷ πρὸ τῆς μεταμελείας χρόνῳ (« il n'a pas fait la volonté du père pendant le temps qui précéda le repentir », § 20). Enfin, dans le verset de Sir 5, 7, c'est l'expression ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον qui assume l'idée de repentance : Μὴ ἀνάμενε ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον (« N'attends pas pour te tourner vers le Seigneur », § 21). Là encore, c'est le sens plein du repentir qui apparaît en fin d'interprétation. Car si la tournure doublement négative de « la diminution de l'incrédulité » avait fait place au verbe μεταμέλομαι tiré de Matthieu, dont le sens premier est simplement « changer d'avis, regretter », le commentateur donne une signification plus forte à l'idée de conversion en citant le verset du Siracide. Celle-ci ne se réduit plus à la disparition de « l'incrédulité » ou au « regret » sur le passé, mais prend un sens positif et ouvertement religieux dans l'expression « se tourner vers le Seigneur »<sup>424</sup>.

Par ailleurs, des expressions temporelles apparaissent aussi dans les deux citations sapientielles : ἡμέραν ἐξ ἡμέρας (« de jour en jour », Sir 5, 7), et αὔριον (« demain », Prov 3, 28). En lien avec le lexique du retard, déjà mentionné à propos des termes βραδυτής, βράδιον, et ὕστερον, ces termes renvoient à l'intervalle qui sépare l'ordre divin de l'action de l'homme. Cette idée d'intervalle était présente dans l'exégèse d'Origène à travers des expressions dont on a déjà constaté plus haut qu'elles étaient de plus en plus abstraites, s'éloignant du lemme johannique commenté. On peut lire en effet sous la plume d'Origène les expressions suivantes, citant d'abord le lemme puis les termes génériques correspondants :

μεταξὺ τοῦ "Ἄρατε τὸν λίθον" καὶ τοῦ "Ἦσαν οὖν τὸν λίθον",  
 « entre "Enlevez la pierre" et "Ils enlevèrent donc la pierre" » (début  
 du § 17).

---

<sup>424</sup> Il est intéressant de noter que cette idée de repentance sera reprise par Origène dans le commentaire du lemme suivant « Jésus leva les yeux » (Jn 11, 41b en *ComJn* XXVIII, 23-38), qui va aussi avoir d'autres points communs avec celui-ci : la figure du publicain (à travers une citation de Luc), le verset 1Co 1, 11. On voit que, indépendamment du contenu des versets commentés, l'exégète poursuit sa réflexion d'un commentaire de lemme à l'autre, de sorte qu'il existe des séquences exégétiques qui débordent largement le cadre du lemme commenté.

μεταξὺ τῆς Ἰησοῦ προστάξεως καὶ τοῦ ἀπὸ τῶν προστασομένων, περὶ ὧν Ἰησοῦς ἐκέλευσεν, ἔργου, « entre l'ordre de Jésus et l'exécution, par ceux qui ont reçu cet ordre, de ce que Jésus a prescrit » (fin du § 17).

τοῦ μεταξὺ τῆς προστάξεως καὶ τοῦ ἔργου χρόνου, « le temps entre l'ordre et son exécution » (§ 19).

παρακοῆς χρόνον εἶναι (...) τὸν τῆς ἀναβολῆς, « le temps du délai est un temps de désobéissance (...) » (fin du § 19).

Ces exemples montrent comment l'on passe de l'intervalle strictement narratif qui sépare l'ordre de Jésus (Jn 11, 39) et son exécution (Jn 11, 41) —intervalle qui correspond au verset citant l'intervention de Marthe (Jn 11, 40)—, à un intervalle temporel, considéré comme un motif d'accusation (κατηγορία, § 22) envers celui qui n'obéit pas assez vite<sup>425</sup>. Ce « temps de désobéissance » (παρακοῆς χρόνον) demeure abstrait, et il trouve alors un contenu concret dans les citations du Siracide et du livre des Proverbes, à travers les termes ἡμέραν ἐξ ἡμέρας (« de jour en jour ») et αὔριον (« demain »). Avec ces citations, c'est l'interprétation temporelle et morale de l'intervalle narratif qui prend forme.

En effet, les deux citations sapientielles donnent la teneur définitive de l'interprétation morale, ébauchée plus haut par Origène en ces termes :

Οὗτος δὲ τὴν ἐντολὴν πεπλήρωκεν, μηδὲν ὑπερθέμενος μηδὲ ζημιώσας ἑαυτὸν παρακοῆ τοῦ μεταξὺ τῆς προστάξεως καὶ τοῦ ἔργου χρόνου· νομιστέον γὰρ τῷ ὕστερον ποιοῦντι τὸ προστεταγμένον παρακοῆς χρόνον εἶναι περὶ τῆς ἐντολῆς τὸν τῆς ἀναβολῆς.

« Lui, il accomplit le commandement, sans rien remettre à plus tard, et sans se faire du tort à lui-même par une désobéissance (en laissant) du temps entre l'ordre et son exécution : il faut considérer, en effet, que pour celui qui fait plus tard la chose ordonnée, le temps du délai est

---

<sup>425</sup> Pour un commentaire sur ce μεταξὺ que représente l'intervention de Marthe, voir D. Pazzini, *Lingua e teologia...*, p. 42-44.



un temps de désobéissance par rapport au commandement » (*ComJn* XXVIII, 19).

Il est en effet intéressant de constater que l'expression origénienne qui apparaît dans l'extrait cité ci-dessus, μηδὲν ὑπερθέμενος μηδὲ ζημιώσας ἑαυτὸν (« sans rien remettre à plus tard, et sans se faire du tort à lui-même »), entretient des relations sémantiques, mais aussi rythmiques et lexicales avec le verset du Siracide cité plus bas au § 21 : Μὴ ἀνάμενε ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον, μηδὲ ὑπερβάλλου ἡμέραν ἐξ ἡμέρας (« N'attends pas pour te tourner vers le Seigneur, ne diffère pas de jour en jour »). Dans les deux cas, le rythme binaire de l'expression est marqué par la répétition de la négation placée en tête, μηδὲν ... μηδὲ trouvant un écho en Μὴ ... μηδὲ<sup>426</sup>. En outre, les mots ὑπερθέμενος et ὑπερβάλλου ont en commun le sens de « remettre à plus tard », mais aussi le préverbe ὑπερ-. Dans le même ordre d'idées, le mot employé par Origène, ἀναβολή (« délai ») semble condenser en un seul terme deux mots du verset du Siracide cité ensuite par l'exégète : le préfixe ἀνα- apparaît à l'initiale du terme ἀνάμενε (« attends »), tandis que le radical -βολή, issu du verbe βάλλω, est présent dans ὑπερβάλλου. Ces éléments communs donnent l'impression que la réécriture précède la citation, ou que le commentaire origénien préfigure d'un point de vue sémantique et musical la citation du Siracide. Il s'agit donc d'un phénomène inverse à celui qu'on a remarqué précédemment : l'interprétation n'est pas la réécriture d'un verset scripturaire, mais le verset paraît réécrire le contenu de l'interprétation. L'exégèse semble en tout cas, une fois encore, émaner directement des Ecritures, comme si l'art de l'exégète consistait seulement à savoir faire dialoguer celles-ci entre elles.

Après les citations sapientielles, porteuses de l'interprétation morale, l'exégète n'a plus qu'à conclure, en citant de nouveau le verset commenté comme il le fait souvent, afin de permettre une transition vers la citation du lemme suivant :

---

<sup>426</sup> On notera de même que les deux citations sapientielles commencent par la négation Μὴ, ce qui souligne l'enchaînement de l'une à l'autre au plan de la sonorité, et pas seulement au niveau du sens.

Χρῆ τοίνυν κατηγορίαν νομίζειν εἶναι τῆς Μάρθας βραδύτερον γεγραμμένον τὸ "Ἦραν οὖν τὸν λίθον", δέον ἐξῆς αὐτὸ εἰρησθαι τῷ "Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον".

« Il faut donc considérer comme une accusation contre Marthe le fait que soient écrits plus tardivement (les mots) "Ils enlevèrent donc la pierre" (Jn 11, 41a), alors qu'ils auraient dû être dits à la suite de "Jésus dit : Enlevez la pierre" (Jn 11, 39) » (*ComJn XXVIII, 22*).

La rigueur de la construction origénienne trouve ici son aboutissement par l'emploi en conclusion du mot βραδύτερον (« plus tardivement ») : l'interprétation se clôt donc sur un terme de même racine que celui qui l'avait ouverte, puisque le commentaire de lemme avait commencé, au § 14, avec le substantif correspondant βραδυτής. Ce mot, connoté négativement sur le plan moral, synthétise ici l'exégèse du maître alexandrin, qui repose sur l'équivalence entre le retard dans l'enchaînement du texte commenté, et le retard comme faute morale de celui qui atermoie avant d'obéir.

Par conséquent, les deux citations sapientielles, tout en donnant des appuis scripturaires au lexique de l'exécution, du retard, et de la conversion, représentent à proprement parler l'interprétation morale d'Origène. Elles marquent aussi un éloignement maximal par rapport au lemme commenté : le récit de l'ordre donné par Jésus et exécuté par ceux qui enlèvent la pierre, après l'intervention de Marthe, a perdu sous la plume de l'Alexandrin tout caractère narratif pour devenir leçon morale. Le glissement s'est fait à la faveur d'un lexique plus général, qui a permis l'orientation vers un nouveau contenu concret, moral cette fois, qui est celui des citations du Siracide et du livre des Proverbes.

#### **4. Récapitulation**

Si l'on retrace l'ensemble des procédés qui ont permis ce glissement du lemme johannique vers l'exégèse morale, on constate qu'ils agissent à plusieurs niveaux, de manière symphonique : reprise de rythmes et de sonorités, mais surtout reformulations lexicales. Récapitulons celles-ci afin de retrouver le cheminement de la pensée de l'exégète.

### a) Le lexique de l'ordre et de l'exécution

Le lexique de l'ordre et de l'exécution est celui qui fait l'objet du plus grand nombre de formulations dans le commentaire d'Origène. Dès le § 8, c'est-à-dire bien avant le commentaire du lemme Jn 11, 41a, l'exégète anticipe l'interprétation de ce lemme en employant déjà le lexique correspondant: ἐχρῆν (...) Ἰησοῦν (...) προστάξαι μόνον τοῖς ἐπιτηδείοις πρὸς τὸ ἔργον ἄραι τὸν λίθον (« il fallait que [...] Jésus [...] ordonnât seulement à ceux qui étaient préposés à ce travail d'enlever la pierre »).

#### La reprise des termes du texte johannique

Mais au début du commentaire du lemme proprement dit, Origène répète d'abord plusieurs fois les termes de celui-ci avant de les reformuler. Il cite ainsi cinq fois Jn 11, 39 (Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον, « Jésus dit : Enlevez la pierre ») entre les § 14 et 17<sup>427</sup>.

Parallèlement, on trouve six fois le verset Jn 11, 41a (Ἦσαν οὖν τὸν λίθον, « Ils enlevèrent donc la pierre ») dans les mêmes paragraphes, le verbe étant parfois substantivé ou employé à la voix passive<sup>428</sup>.

En dehors de l'exception que constitue la présence du verbe προσέταξεν au §14, on peut donc dire que, dans un premier temps, Origène laisse résonner les termes johanniques sans véritablement les reformuler.

#### Des termes plus généraux : προστάξαι et ἔργον

A partir du § 17, les versets johanniques vont être interprétés en termes d'ordre (προστάξαι et ses dérivés) et d'exécution (ἔργον) :

μεταξὺ τῆς Ἰησοῦ προστάξεως καὶ τοῦ ἀπὸ τῶν προστασσομένων,  
περὶ ὧν Ἰησοῦς ἐκέλευσεν, ἔργου (§ 17)

μεταξὺ τῆς προστάξεως καὶ τοῦ ἔργου χρόνου (§ 19)

---

<sup>427</sup> προσέταξεν ὁ Ἰησοῦς εἰπὼν· "Ἄρατε τὸν λίθον" (§ 14), οἱ ἀκούσαντες· "Ἄρατε τὸν λίθον" (§ 15), εἰπόντος τοῦ Ἰησοῦ· "Ἄρατε τὸν λίθον" (§ 16), "Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον· ἦσαν οὖν τὸν λίθον" (§ 17), μεταξὺ τοῦ "Ἄρατε τὸν λίθον" καὶ τοῦ "Ἦσαν οὖν τὸν λίθον" (§ 17).

<sup>428</sup> τοῦ ἀρθῆναι τὸν ἐπικείμενον τῷ σπηλαίῳ λίθον (§ 14), οὐκ ἂν (...) ἦσαν τὸν λίθον (§ 15), "Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον· ἦσαν οὖν τὸν λίθον" (§ 16), μεταξὺ τοῦ "Ἄρατε τὸν λίθον" καὶ τοῦ "Ἦσαν οὖν τὸν λίθον" (§ 17), τῷ ἀρθῆναι τὸν λίθον (§ 17), οὐκ ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν καὶ βράδιον ἦρθη... (§ 17).

τῷ ὕστερον ποιῶντι τὸ προστεταγμένον (§ 19)

Ces termes vont ensuite être employés en même temps que d'autres termes, tels ποιῶ, tirés cette fois des Ecritures. En même temps, le mot ἔργον trouve un appui dans la péricope de Matthieu citée par Origène :

ὁ ἐν τῇ παραβολῇ τοῦ εὐαγγελίου προσταχθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πορευθῆναι εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ "ἐργάσασθαι" (§ 20)

Dans cet exemple, ἐργάσασθαι est tiré de ἐργάζου qu'on lit en Mt 21, 28, et il sert d'appui scripturaire à ἔργον, employé jusqu'ici par Origène. On remarque que ce verbe semble appeler, comme par un effet de symétrie, le mot que lui associe par ailleurs Origène, προσταχθεὶς, alors que celui-ci ne figure pas dans la péricope de Matthieu.

#### Les reformulations scripturaires

Au § 19, on constate en effet que le lexique de l'ordre et de l'exécution s'enrichit de termes scripturaires. Ce sont d'abord les termes du psaume 32, 9 qui font concurrence à προστατάξει et ἔργον, exprimant le commandement et son accomplissement : ἐνετείλατο et ἐντολή pour l'ordre, τὴν ἐντολήν πεπλήρωκεν pour l'exécution. Ces termes donnent plus de poids moral à l'ordre et à son exécution, mais disparaissent ensuite de l'exégèse.

En revanche, on voit aussi apparaître le verbe ποιῶ au §19, pour signifier l'exécution de l'ordre, terme qu'on retrouvera jusqu'à la fin de l'interprétation<sup>429</sup>.

Les reformulations du lexique de l'ordre et de l'exécution permettent donc d'arriver aux termes mêmes du verset issu du livre des Proverbes, lequel contient l'interprétation morale proprement dite.

---

<sup>429</sup> τῷ πιστῷ "εἶπεν" μὲν Χριστός, πεποίηκεν δὲ οὗτος (§ 19, réminiscence de Gn 1, 7 sq) ; τῷ ὕστερον ποιῶντι τὸ προστεταγμένον (§ 19, annonce la citation de Mt 21, 28-31 par l'emploi de ὕστερον et ποιῶντι) ; μὴ παραχρημα ποιήσας ἀλλ' ὅτε "ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπήλθεν", οὐκ "ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς" (§ 20, citations du verset Mt 21, 31) ; "...δυνατοῦ σου ὄντος εὐ ποιεῖν" (§ 21, citation de Prov 3, 28).

## b) Le lexique de l'incrédulité et de la conversion

Autre lexique, moins représenté que celui de l'ordre et de l'exécution, mais qui fait également l'objet de reformulations à partir du texte johannique : celui de l'incrédulité et de la conversion. On lit en effet en Jn 11, 40 la réponse de Jésus à Marthe : Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ ; (« Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? ») Cette réponse de Jésus à Marthe est citée dans notre passage aux §15 et 17. Dans cette réponse, la formule ἐὰν πιστεύσῃς (« si tu crois ») fait l'objet chez Origène de plusieurs réécritures, jusqu'à l'expression de son interprétation morale.

Dans le commentaire de notre lemme, Jn 11, 41a, la racine du verbe πιστεύσῃς est encore reprise par l'emploi de « ἀπιστία, incrédulité », qui oriente l'interprétation vers une exégèse morale :

εἰ μὴ κεκόλουστό γε ἡ τῆς Μάρθας ἀπιστία (§ 15)

εἰ μὴ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πρὸς τὴν ἐκείνης ἀπιστίαν εἰρήκει (§ 17).

Inversement, cette racine fournit aussi à Origène un terme pour définir celui qui obéit, le croyant : τῷ πιστῷ εἶπεν μὲν Χριστός, πεποιήκεν δὲ οὗτος (« le Christ dit au croyant, et celui-ci agit », §19).

Mais les reformulations se poursuivent ensuite en s'éloignant du terme scripturaire, car c'est une autre racine de mot qui est utilisée : le terme ἀπιστία est reformulé en παρακοή (« désobéissance »), qui comporte comme lui un préfixe de sens négatif :

μηδὲ ζημιώσας ἑαυτὸν παρακοῆ (§ 19)

παρακοῆς χρόνον (§ 19)

Or ce terme fait écho, par sa racine, à l'expression οἱ ἀκούσαντες (§ 15) qui représentait plus haut les fossoyeurs à qui s'adresse Jésus, c'est-à-dire les croyants. De l'incrédulité, on a donc glissé à la désobéissance. Cette idée trouve alors un appui scripturaire dans la citation de Matthieu. Car la périphrase τῷ ὕστερον ποιῶντι τὸ προστεταγμένον (« celui qui fait plus tard la chose ordonnée », §19), où les termes ὕστερον et ποιῶντι sont repris à la péricope matthéenne, désigne le désobéissant

selon Origène, c'est-à-dire celui qui « n'a pas fait la volonté du Père pendant le temps qui précéda le repentir » (οὐκ "ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς" ἐν τῷ πρὸ τῆς μεταμελείας χρόνῳ).

Toutes ces reformulations permettent donc à l'exégète, à partir de la réponse de Jésus à Marthe (ἐὰν πιστεύσης, « si tu crois » Jn 11, 40), de glisser vers l'interprétation morale.

### c) Le lexique du retard et de l'intervalle

Le lexique du retard et de l'intervalle, comme celui de l'ordre et de l'exécution, ne s'appuie pas à proprement parler sur celui du texte johannique commenté, mais sur la façon de comprendre celui-ci. En effet, de même que les versets Jn 11, 39 (Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον·) et Jn 11, 41 (ἦραν οὖν τὸν λίθον) avaient été rapprochés et qualifiés respectivement d'ordre et d'exécution, le verset intermédiaire Jn 11, 40, qui consiste dans l'objection de Marthe et la réponse de Jésus, est considéré comme un délai, un retard apporté à la réalisation de l'ordre donné par Jésus.

C'est pourquoi l'exégète emploie le mot βραδυτής (« retard ») dès le § 14, au début de son commentaire du lemme, et la racine du mot est reprise ensuite dans les termes βράδιον au § 17, et βραδύτερον au § 22, à la fin de l'exégèse du verset commenté. Ce mot structure donc fortement l'ensemble du commentaire. Cependant, l'utilisation du mot βραδυτής dès le début du commentaire a valeur d'anticipation, et n'empêche pas Origène de revenir d'abord aux termes du lemme avant d'employer plus loin le lexique du retard.

L'idée d'intervalle apparaît ainsi d'abord à travers la préposition μεταξύ qui se substitue pour ainsi dire au verset Jn 11, 40 en reliant Jn 11, 39 et Jn 11, 41<sup>430</sup>. D'autres termes qui désignent ce temps de délai sont alors employés, comme χρόνος, ὑπερθέμενος (« en remettant à plus tard »), ἀναβολή (« délai ») (§ 19). On glisse ainsi du lexique de l'intervalle à celui du retard.

---

<sup>430</sup> μεταξύ τοῦ "Ἄρατε τὸν λίθον" καὶ τοῦ "ἦραν οὖν τὸν λίθον" (§ 17) ; μεταξύ τῆς Ἰησοῦ προστάξεως καὶ τοῦ (...) ἔργου. (§ 17) ; μεταξύ τῆς προστάξεως καὶ τοῦ ἔργου (§ 19).

Enfin, ces termes sont relayés par des mots tirés des Ecritures : ὕστερον (Mt 21, 28 cité au § 20), ἡμέραν ἐξ ἡμέρας (Sir 5, 7 au § 21), αὔριον (Prov 3, 28 au § 21). Ces dernières expressions concrétisent en quelque sorte le contenu de l'exégèse. Elles entretiennent avec les termes précédents des relations sémantiques uniquement, tandis que d'autres, en reprenant les mêmes préfixes, ont en outre avec eux un lien de sonorité : ὑπερβάλλου avec ὑπερθέμενος et ἀνάμενε avec ἀναβολή (« délai »).

On remarque donc que le commentaire se construit au moyen de reformulations, de réécritures du lemme qui après l'emploi de mots génériques permettant le passage à une compréhension plus abstraite du lemme, utilisent résolument des termes scripturaires, jusqu'à aboutir à l'exégèse morale proprement dite, elle-même formulée au moyen de versets scripturaires. Le glissement d'une formulation à la suivante peut emprunter des chemins divers, depuis la reprise de structures syntaxiques jusqu'aux échos de sonorités, en passant par un travail sur le lexique. A partir de la syntaxe et du lexique du lemme, les écarts se creusent au fur et à mesure, et ce sont les reformulations successives du texte johannique qui mènent le lecteur jusqu'aux versets sapientiels porteurs de l'exégèse morale.

Il est intéressant de constater que la première de ces reformulations reprend uniquement les termes du lemme, et le reconstruit en fonction de ce qu'il aurait dû être : l'ordre de Jésus aurait dû être obéi immédiatement, sans être retardé par l'intervention de Marthe. C'est cette rupture narrative repérée par l'exégète qui justifie l'élaboration de l'interprétation morale. La rupture dans le texte traduit l'inadéquation d'un comportement que l'exégèse dénonce.

Qu'il s'agisse de la reconstruction du lemme ou de la reformulation de celui-ci au moyen d'autres versets scripturaires, il est toujours question de réécrire l'Écriture au moyen de l'Écriture. Et c'est en ce sens qu'Origène ici « explique la Bible par la Bible ». C'est le glissement d'une référence à l'autre, l'utilisation du lexique d'un verset avec la syntaxe d'un autre, c'est le réarrangement subtil des diverses citations, qui permet la construction progressive de l'interprétation. En ce sens, les citations scripturaires ne

sont pas seulement un outil permettant l'accès à l'interprétation : elles en constituent le *langage* et lui donnent un *contenu*.

### **C) « Pourquoi l'évangéliste a-t-il ajouté... ? » : l'ajout comme révélateur du sens des Ecritures dans le *ComJn***

Après la réécriture comme moyen d'accéder à l'interprétation (cas des reformulations passives), nous avons donc montré que les réécritures successives du lemme peuvent permettre d'aboutir à une interprétation formulée elle-même par un autre verset scripturaire. Il est possible d'aller encore plus loin, car on peut dire qu'en plusieurs endroits, l'exégète présente le passage commenté comme porteur de sa propre interprétation. Pour cela, il décèle dans le discours scripturaire des ruptures, n'attribuant pas la même valeur à tel ou tel membre de phrase qui lui paraît « ajouté » au texte initial, et ajouté en tant qu'il permet de formuler l'interprétation même du texte.

Pourtant, parmi les mots anodins, voire triviaux, qu'on trouve dans tout discours, figure le terme d'« ajout ». Dans le discours exégétique de longue haleine qu'est le *ComJn*, dicté de surcroît par son auteur qui pallie certains oublis par des additions postérieures, on ne saurait s'étonner de voir revenir des termes tels que *προστίθημι*, *πρόσκειμαι*, *ἐπιφέρω*, bien qu'ils soient par ailleurs absents de l'Évangile johannique. Ce qui surprend néanmoins à la lecture, c'est la grande fréquence des occurrences de ces mots au fil du texte, dans des contextes très variés. A tout moment, Origène emploie l'un de ces termes, l'appliquant tantôt aux Ecritures, dont les citations s'« ajoutent » les unes aux autres, tantôt à l'évangéliste, qui « ajoute » telle notation particulièrement intéressante pour l'interprétation, tantôt à Jésus ou encore à lui-même, dont le discours exégétique progresse par des « ajouts » successifs. La nature de ces additions est elle-même très variable, puisqu'on trouve désignés comme tels un simple article, un groupe de mots, une phrase entière ou même plusieurs versets ou chapitres.

Il ne faudrait pas pour autant, sous peine de paraître artificiel, attribuer une valeur particulière à tous ces ajouts. En effet, le commentaire origénien, en étudiant les



versets johanniques l'un après l'autre, et dans le verset, chaque mot ou chaque expression dans l'ordre d'apparition, est bâti sur un phénomène de succession de mots ou de phrases. Du fait de ce phénomène, il est naturel que l'auteur indique fréquemment « Et il est dit ensuite/ Et l'Écriture ajoute (ἐπιφέρει) », sans que cet « ajout » mérite de commentaire spécifique<sup>431</sup>. Cependant, dans bien des cas, ces additions sont significatives aux yeux de l'exégète, car elles découlent du repérage de ruptures dans le texte. Tout se passe en effet comme si certaines parties de l'Écriture ne faisaient pas pleinement partie de la trame du discours, mais s'en distinguaient au point de devoir être considérées comme des « ajouts ». Le travail de l'exégète consiste alors à attirer l'attention du lecteur sur ces ruptures du discours. Il les utilise ainsi de diverses manières dans son commentaire : certaines additions apparaissent comme les indices d'un raisonnement argumentatif présent dans l'Écriture, d'autres sont considérées par l'exégète comme des explications insérées dans le texte scripturaire, tandis que d'autres encore sont les signes d'un sens supérieur qui demande à être interprété.

### 1. L'ajout comme outil de l'argumentation

Nous tenterons de définir un premier type d'ajout qui découle du travail de l'exégète sur le texte scripturaire. Souvent, en effet, l'auteur met en relation deux éléments du discours scripturaire en présentant la deuxième partie comme un « ajout ». Il emploie alors généralement le mot ἐπιφέρει pour introduire le deuxième élément. En réalité, le terme d'ajout n'a pas ici son sens fort mais peut souvent être traduit par « Il est dit ensuite... », comme si l'auteur ne faisait que citer le texte. L'ajout est en réalité, dans ce cas, orchestré par l'exégète : c'est lui qui « ajoute » tel extrait à tel autre pour servir son argumentation. Dans les cas que nous allons étudier, il présente son argument sous forme d'une citation scripturaire et donne celle-ci en deux temps, introduisant la seconde par ἐπιφέρει. Nous aimerions montrer, à travers deux exemples, que la construction de l'argument repose sur ce rapprochement de deux

---

<sup>431</sup> Signalons aussi le cas des énumérations, dont les termes « s'ajoutent » nécessairement les uns aux autres : le verbe ἐπιφέρει voisine alors avec les prépositions ou adverbes employés habituellement dans ce cas. Voir par exemple les listes d'ἐπίνοιαι : I, 139 (ἐπιφέρει), 140 (πρὸς τούτοις), 141 (ἀλλὰ καί)...

citations opérée par le terme ἐπιφέρει, citations qui jouent le rôle des prémisses d'un syllogisme<sup>432</sup> textuel.

**a) Les 144 000 élus et les tribus d'Israël (ComJn I, 1-4)**

Ainsi, en ouvrant le prologue du *ComJn*, l'exégète définit les chrétiens comme représentant, au plan mystique, les douze tribus d'Israël, et démontre cette hypothèse au moyen de deux citations de l'Apocalypse qui évoquent les 144 000 sauvés. Voici début du texte où s'exprime l'hypothèse (les éléments qui soutiendront l'analyse sont soulignés, et sont les seuls à être traduits après la citation en grec) :

Ὅν τρόπον οἶμαι ὁ πάλαι "λαὸς" ἐπικληθεὶς "θεοῦ" εἰς φυλάς  
διήρητο δυοκαίδεκα καὶ τὴν ὑπὲρ τὰς λοιπὰς φυλάς τάξιν  
λευϊτικὴν, καὶ αὐτὴν κατὰ πλείονα τάγματα ἱερατικὰ καὶ λευϊτικὰ  
τὸ θεῖον θεραπεύουσιν, οὕτως νομίζω κατὰ "τὸν κρυπτὸν τῆς  
καρδίας ἄνθρωπον" πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν, χρηματίζοντα ἐν  
κρυπτῷ Ἰουδαίῳ καὶ ἐν πνεύματι περιτετημένον, ἔχειν τὰς  
ιδιότητας μυστικώτερον τῶν φυλῶν. ὡς ἔστι γυμνότερον ἀπὸ  
Ἰωάννου ἐκ τῆς Αποκαλύψεως μαθεῖν, οὐδὲ τῶν λοιπῶν προφητῶν  
τοῖς ἀκούειν ἐπισταμένοις τὰ τοιαῦτα ἀποσιωπησάντων.

« Tout comme, me semble-t-il, celui qu'on appelait autrefois "peuple de Dieu" se répartissait en douze tribus (...), de même, je pense, (...) tout le peuple du Christ (...) présente les particularités des tribus en un sens plus mystique » (*ComJn I, 1*).

Il s'agit là de l'hypothèse qu'Origène va justifier ensuite au moyen d'un syllogisme. Cette hypothèse présente les chrétiens comme un Israël « mystique », ou plus précisément comme le véritable Israël. En effet, à l'expression indéfinie ὁ πάλαι "λαὸς" ἐπικληθεὶς "θεοῦ" (« celui qu'on appelait autrefois "peuple de Dieu" »), qui désigne indirectement Israël, s'oppose la formule πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν (« tout le peuple du Christ »), qui représente et définit clairement les chrétiens. On note que tout ce passage est d'inspiration paulinienne, y compris la formule λαὸς θεοῦ, qui renvoie

---

<sup>432</sup> Sur l'emploi du syllogisme chez Origène, voir G. Bendinelli, *Il Commentario a Matteo di Origene (l'ambito della metodologia scolastica dell'Antichità)*, Rome, 1997, p. 231-242.

non à Nb 27, 17, comme on l'a vu plus haut (référence donnée par C. Blanc), mais vraisemblablement à Rm 9, 25 où Paul cite Os 2, 25 pour justifier l'élection des Gentils comme « peuple de Dieu » à part entière<sup>433</sup>. Cette idée de la représentation des chrétiens comme *verus Israel* ne va pas cependant être étayée par de nouvelles citations pauliniennes, mais par deux longs extraits de l'Apocalypse, qui vont moins avoir pour fonction d'illustrer la thèse que de la démontrer sous forme d'un syllogisme. Voici le raisonnement, exposé par l'exégète à la suite du texte cité ci-dessus, en *ComJn* I, 2-3 :

I, 2 Φησὶ δὲ οὕτως ὁ Ἰωάννης· "Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἐκέκραξε φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις, οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, λέγων· Μὴ ἀδικήσητε μήτε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων, ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἰῶν Ἰσραὴλ· ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, ἐκ φυλῆς Ῥουβὴν δώδεκα χιλιάδες". (...)

« "Et j'entendis le nombre de ceux qui furent marqués du sceau : cent quarante-quatre mille marqués du sceau, de toutes les tribus des fils d'Israël" (...) (Ap 7, 2-5). »

I, 3 Καὶ μετὰ τὸ διηρῆσθαι τὰς λοιπὰς φυλὰς παρὲξ τοῦ Δὶν ἐξῆς μετὰ πλείονα ἐπιφέρει· "Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἐστῶς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες

« (...) Il ajoute bien plus bas : "Et je regardai, et voici que l'Agneau se tenait sur la montagne de Sion, et avec lui les 144 000 qui portaient son nom et le nom de son Père

<sup>433</sup> L'environnement de la citation faite par Origène, où apparaît le thème paulinien du « juif dans le secret » (Rm 2, 29), va dans ce sens. Cet « environnement paulinien » est également perceptible plus bas, après les citations d'Apocalypse, où l'on trouve plusieurs extraits d'autres Epîtres de Paul (cf. *ComJn* I, 7-18 en particulier).

ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ  
πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν  
μετώπων αὐτῶν. Καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ  
οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν, καὶ ὡς  
φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν  
ἤκουσα ὡς κιθαρῶδῶν κιθαριζόντων ἐν  
ταῖς κιθάραις αὐτῶν. Καὶ ἄδουσιν ᾠδὴν  
καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον  
τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων·  
καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ  
αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες  
χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς· οὗτοί  
εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν·  
παρθένοι γὰρ εἰσιν· οὗτοι οἱ  
ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν ὑπάγη·  
οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων  
ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ· καὶ ἐν τῷ  
στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι  
γὰρ εἰσιν."

inscrits sur leur front. (...)

Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés  
avec des femmes, car ils sont vierges ; ce sont  
ceux qui suivent l'Agneau partout où il va ; ce  
sont ceux qui ont été rachetés d'entre les  
hommes comme prémices pour Dieu et pour  
l'Agneau ... (Ap 14, 1-5) " »

Voilà donc deux longues citations de l'Apocalypse, Ap 7, 2-5 et Ap 14, 1-5, que  
donne l'exégète à l'appui de sa thèse, deux citations simplement reliées par μετὰ  
πλείονα ἐπιφέρει. L'Alexandrin passe sous silence la fin du chapitre 7 et les chapitres  
8 à 13 de l'Apocalypse, comme si les deux passages cités se suivaient du point de vue  
du sens. Ce faisant, il construit un argument qui n'est pas immédiatement visible dans  
le livre scripturaire cité, étant donné la distance qui sépare les deux passages dans  
l'Apocalypse. Il en résulte que ces deux extraits, dans la citation d'Origène, lui  
permettent de définir avec force et netteté un Israël chrétien, alors que cette  
perspective, si tant est qu'on puisse la percevoir en lisant ces chapitres de l'Apocalypse,  
reste secondaire par rapport à la visée essentielle du texte, qui consiste en la  
description d'une vision, où les 144 000 représentent un groupe de figurants parmi  
d'autres.

Dans la première citation, les élus sont nommés pour la première fois (ἐκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι), aussi bien dans l'Apocalypse que dans le raisonnement d'Origène : c'est pourquoi le chiffre n'est pas précédé de l'article défini. En revanche, dans la deuxième citation, les élus sont parfaitement définis, non seulement par l'article (αἱ ἐκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες), mais encore, au plan sémantique, par les différentes périphrases qui suivent, introduites par οὗτοι : οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν· οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν ὑπάγη· οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. Les citations de l'Apocalypse semblent donc épouser le même mouvement que l'hypothèse formulée d'abord par Origène, qui opposait « celui qu'on appelait autrefois peuple de Dieu » (ὁ πάλαι "λαὸς" ἐπικληθεὶς "θεοῦ"), encore indéfini, et « tout le peuple du Christ » (πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν), clairement désigné comme tel.

Comment fonctionne le syllogisme ainsi construit ? Il est possible de retrouver chaque élément du syllogisme<sup>434</sup>. Le terme majeur, ce sont les tribus d'Israël, et, dans la première citation, il a pour prédicat le terme moyen que sont les 144 000 (ἐκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἰῶν Ἰσραήλ), d'où la majeure du syllogisme : Des tribus d'Israël sont issus les 144 000. Dans la deuxième citation, ce moyen terme a pour prédicat ceux qui suivent l'Agneau, donc les chrétiens, terme mineur, d'où la seconde prémisse : Or les 144 000 sont les chrétiens. Les 144 000, élément commun aux deux citations et qui justifie leur rapprochement, disparaît dans la conclusion du syllogisme, qui s'exprime dans le paragraphe qui suit les citations de l'Apocalypse :

Ὅτι δὲ ταῦτα παρὰ τῷ Ἰωάννῃ περὶ τῶν εἰς Χριστὸν  
πεπιστευκότων λέγεται, καὶ αὐτῶν ὑπαρχόντων ἀπὸ φυλῶν, κὰν

---

<sup>434</sup> Dans son étude sur le *ComMt*, G. Bendinelli montre qu'Origène paraît plus tributaire du syllogisme hypothétique ou distinctif qu'on trouve chez les stoïciens que de celui qu'a codifié Aristote (*Il Commentario a Matteo...* p. 234). Notons néanmoins que sa perspective est différente, dans la mesure où il s'intéresse à l'emploi du syllogisme dans le cadre d'un raisonnement logique autour d'une *quaestio*, alors qu'il s'agit ici du raisonnement exégétique lui-même, et de la manière de présenter l'argument scripturaire.

μη̄ δοκῆ τὸ σωματικὸν αὐτῶν γένος ἀνατρέχειν ἐπὶ τὸ σπέρμα τῶν πατριαρχῶν, ἔστιν οὕτως ἐπιλογίσασθαι (...)

« Ces paroles de Jean concernent ceux qui ont foi au Christ, puisque eux aussi proviennent des tribus, même si leur ascendance corporelle ne paraît pas remonter à la lignée des patriarches ; il est possible de le démontrer ainsi (...) » (*ComJn* I, 4).

Voici donc le syllogisme reconstitué : « Les 144 000 sont issus des tribus d'Israël » (première citation de l'Apocalypse, citée en *ComJn* I, 2), « Or les 144 000 désignent les chrétiens » (deuxième citation en *ComJn* I, 3) ; « Donc les chrétiens sont issus des tribus d'Israël » (conclusion d'Origène formulée en I, 4). Cette conclusion fait écho à chacun des éléments de l'hypothèse initiale (posée en I, 1) : « ceux qui ont foi au Christ » (τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων, I, 4) représentent « le peuple du Christ, τὸν Χριστοῦ λαόν » (I, 1) ; ils sont dits « provenir des tribus, ὑπαρχόντων ἀπὸ φυλῶν » (I, 4), ce qui fait écho au fait qu'ils en possèdent les particularités (ἔχειν τὰς ιδιότητας τῶν φυλῶν, I, 1) ; et cette équivalence se fait au plan mystique (μυστικώτερον, I, 1), c'est-à-dire non corporel (μη̄ σωματικόν, I, 4). Cette reprise des éléments de l'hypothèse dans la conclusion, presque terme à terme, montre que ce qu'on trouve dans l'intervalle, c'est-à-dire les deux citations de l'Apocalypse reliées par ἐπιφέρει, joue bien le rôle d'argument, formulé en l'occurrence sous forme de deux prémisses. On constate alors que le terme ἐπιφέρει, qui relie les deux citations, assume en réalité la charge du « or » (δέ) dans le syllogisme, autrement dit le rôle joué par la particule qui introduit la deuxième prémisses, la mineure. Ce verbe n'a donc pas à proprement parler sa fonction habituelle, d'ordre narratif ou descriptif. En effet, l'expression « il ajoute ensuite » pouvait laisser penser que l'auteur coupait simplement la citation qui se serait étendue, autrement, sur plusieurs chapitres de l'Apocalypse, ou bien qu'il allait renforcer par un nouvel argument l'idée précédemment énoncée. En réalité, le rôle de ἐπιφέρει est différent, et bien défini : il s'agit d'une fonction logique. Celle-ci ne soutient pas seulement la cohérence du discours, mais elle assure celle du raisonnement, de la pensée.

Pourtant, si tel est le cas, si on juge que l'exégète nous livre bien un syllogisme textuel en bonne et due forme, où l'hypothèse, d'abord énoncée, est démontrée ensuite par deux prémisses, dont la conclusion reprend les termes de l'hypothèse, on peut s'étonner que les prémisses consistent en de si longues citations. N'est-ce pas au détriment de la force et de la clarté du raisonnement ? A la lecture, on ne perçoit d'ailleurs pas immédiatement le caractère démonstratif du passage. L'auteur aurait pu ne garder des citations scripturaires que ce qui pouvait soutenir son argumentation (et que nous avons souligné dans nos citations). Au lieu de cela, il présente les éléments de sa démonstration comme noyés dans leur contexte scripturaire. Cette remarque rejoint ce que nous venons de constater à propos de l'emploi d'ἐπιφέρει : pourquoi ne pas avoir utilisé la parataxe pour présenter les deux citations de l'Apocalypse ? Cela aurait mis en valeur l'apport respectif de chaque citation en les situant sur deux plans logiques différents, sans les présenter dans une sorte de continuité. De même, comme nous l'avons signalé en commençant cette analyse, l'environnement des citations de l'Apocalypse est clairement paulinien : notre auteur n'aurait donc eu aucune difficulté à s'appuyer uniquement sur Paul, et sur l'Épître aux Romains en particulier<sup>435</sup>, pour montrer l'élection des chrétiens après Israël.

Mais on a l'impression que l'exégète poursuit une autre idée et que la visée descriptive de cette ouverture du prologue ne peut être réduite à la fonction de faire-valoir pour l'argumentation sous-jacente. On constate en effet que l'Alexandrin laisse parler, véritablement, le livre de l'Apocalypse à sa place — laisse « parler » et pas seulement argumenter —. L'auteur s'efface derrière le texte, derrière cette vision présentée en deux temps, simplement associés par ἐπιφέρει. Cette vision ne présente pas seulement les élus, thème de l'argumentation, mais encore les anges destructeurs, la voix qui vient du ciel, les musiciens, les animaux et les vieillards. Une vision totalisante, un véritable tableau autant que tableau véritable, qui paraît illustrer voire occuper la place du discours origénien, au moins autant qu'il ne le justifie.

---

435 On a vu que les formules « peuple de Dieu » et « juif dans le secret », employées dans ce passage, sont pauliniennes. Sur les interprétations patristiques de cette Épître, voir *L'exégèse patristique de Romains 9-11 : Grâce et liberté, Israël et nations, Le mystère du Christ* (Colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris), éd. Centre Sèvres, Paris, 2007.

Dans cette perspective, il est significatif que l'ajout, c'est-à-dire la seconde citation de l'Apocalypse, semble en partie développer la première citation en adoptant un point de vue plus général. En effet, alors que le premier extrait évoque la voix, les anges, et les futurs élus, le second reprend ces éléments de façon plus précise et plus complète : la « voix » est longuement décrite et se multiplie en autant de musiciens et de chanteurs, l'Agneau apparaît sur la montagne et il est aussi question des animaux et des vieillards ; enfin, la nature des élus est clairement caractérisée. La seconde citation de l'Apocalypse apparaît donc à bien des égards, outre son rôle dans l'argumentation, comme une amplification de la première. Loin de toute sécheresse logique, c'est avant tout une vaste et forte description d'Apocalypse que livre l'exégète au lecteur. Il paraît entrer dans son projet même de faire du commentaire une scène où l'Écriture se donne en spectacle.

Il nous semble par conséquent que cette visée descriptive renforce l'argumentation sous-jacente, et que là réside tout l'art de l'exégète. En apparence, ce n'est pas lui qui argumente, mais l'Écriture qui parle à travers lui ; ce n'est pas lui qui lèvera le voile sur les mystères de l'Évangile johannique, mais c'est Jean lui-même, auteur de l'Apocalypse, qui inaugure cette Révélation, et fait participer le lecteur à sa vision. Le livre de l'Apocalypse apparaît ici comme une « clef » qui permettra d'ouvrir la « pièce » de l'Évangile johannique, selon la comparaison développée par Origène lui-même dans son *Commentaire sur les Psaumes*<sup>436</sup>. En ouvrant son *Commentaire sur Jean*, qu'il percevait déjà, probablement, comme une œuvre immense, l'exégète prend son envol, et embrasse simultanément ces deux perspectives, en même temps qu'il présente sa méthode d'interprétation, l'explication de la Bible par la Bible. C'est pourquoi « l'ajout » scripturaire dont use ici Origène, avec l'emploi du mot ἐπιφέρει, joue un rôle complexe dans son raisonnement : à l'« ajout » purement descriptif, qui s'inscrit dans la linéarité du texte et a pour effet de faire entrer le lecteur dans la vision d'Apocalypse, se superpose la fonction logique que joue le terme ἐπιφέρει dans le raisonnement. Autrement dit, la description, qui entraîne l'adhésion du lecteur sur le

---

<sup>436</sup> Cf. *Philoc* 2, 3. On trouve aussi dans le *ComJn* cette métaphore des « clefs de la connaissance » (ταῖς τῆς γνώσεως κλεισίῳ, X, 131) qui permettent de percer les mystères de l'Écriture.



mode de la persuasion, soutient l'argumentation, qui s'adresse à sa raison et fait progresser l'exégèse.

**b) Jean Baptiste et *La Prière de Joseph* (ComJn II, 189-190)**

D'une manière un peu similaire, au tome II, § 189-190, Origène construit également un syllogisme textuel afin de démontrer son hypothèse. Il utilise l'apocryphe intitulé *La Prière de Joseph*<sup>437</sup>. L'exégète est en train de s'interroger sur la nature de Jean Baptiste, et cherche à montrer qu'il s'agit d'un ange envoyé par Dieu<sup>438</sup>. Il montre alors qu'on rencontre ailleurs dans l'Écriture des hommes exceptionnels qui ne sont rien d'autre que des anges incarnés, et s'appuie sur l'apocryphe pour démontrer cette idée. Voici le texte d'Origène en *ComJn* II, 188-190 :

188 Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην Ἰωσήφ προσευχὴν, ἄντικρος τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχῆθεν ἐξαίρετόν τι ἐσχηκότες παρὰ ἀνθρώπους, πολλῶ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν, ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν.

« Si l'on admet aussi, parmi les apocryphes de la tradition hébraïque, celui qui s'intitule *Prière de Joseph*, on y trouvera exprimée ouvertement et clairement la doctrine selon laquelle les êtres dotés dès l'origine d'une qualité qui les distingue des hommes, tout en étant de loin supérieurs aux autres âmes, sont descendus de leur condition angélique jusqu'à la nature humaine. »

189 Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ "Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ

« Jacob dit en effet : "Moi qui vous parle, Jacob et Israël, je suis un ange de Dieu et un esprit supérieur (...). Moi, Jacob, celui que les hommes appellent Jacob, mon nom est Israël, celui que Dieu appelle Israël,

---

<sup>437</sup> Origène présente cet apocryphe comme tel en *ComJn* I, 188, mais le traite, du point de vue de l'argumentation exégétique, comme s'il faisait partie de l'Écriture. Ce fragment ne nous est connu que par Origène. Sur l'interprétation qu'en donne l'Alexandrin dans le *ComJn*, voir H. Pietras, « L'apocripho giudaico *Preghiera di Giuseppe* nell'interpretazione origeniana — *ComIo* II, 31, 188-190 » (*Origeniana* X, Actes du colloque de Cracovie, 31 août-4 septembre 2009, à paraître).

<sup>438</sup> ...ἐπίσταμεν μήποτε εἰς τῶν ἁγίων ἀγγέλων τυγχάνων ἐπὶ λειτουργία καταπέμπεται τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πρόδρομος (« ... Nous nous arrêtons sur le fait de savoir si ce n'est pas l'un des saints anges affectés au service <de Dieu> qui a été envoyé comme précurseur de notre Sauveur », *ComJn* II, 186).

ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραήλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὀρθῶν θεόν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ".

l'homme qui voit Dieu (...)»

190 Καὶ ἐπιφέρει· "Ἐγὼ δὲ ὅτε ἤρχομην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριήλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκηνώσα ἐν ἀνθρώποις, καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι. Καὶ ἐπάλαιε πρὸς με, λέγων προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ παντὸς ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πόσος ἐστὶν ἐν υἱοῖς θεοῦ Οὐχὶ σὺ Οὐριήλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραήλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραήλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου;"

« Et il ajoute : "Moi, lorsque je vins de Mésopotamie de Syrie, Uriel, l'ange de Dieu, sortit et dit qu'il était descendu sur terre, qu'il avait planté sa tente parmi les hommes, et qu'il s'appelait du nom de Jacob (...)»

On observe ici les mêmes étapes de raisonnement que dans l'exemple précédent. C'est d'abord l'hypothèse qui est exposée, selon laquelle les hommes exceptionnels sont des anges venus sur la terre (οἱ ἀρχῆθεν ἐξαιρέτων τι ἐσχηκότες παρὰ ἀνθρώπους, πολλῶ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν, ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν, II, 188). Ces êtres supérieurs sont ici définis négativement, par comparaison avec les hommes, qu'ils surpassent, mais dont ils ont pris la nature.

En apparence, les citations qui suivent servent donc d'illustration concrète, en introduisant les personnages de Jacob et d'Uriel. Dans cette perspective, la première citation, où n'apparaît que Jacob, est en quelque sorte renforcée par la seconde, qui fait également intervenir Uriel, lequel représente lui aussi l'un de ces êtres exceptionnels,

anges venus sur terre, dont l'exégète veut montrer l'existence. En fait, on peut se demander de qui parle Uriel lorsqu'on lit : εἶπεν ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις, καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ. Qui est descendu sur terre, a habité parmi les hommes et pris le nom de Jacob ? Jacob lui-même, dont il est question dans la précédente citation et au début de celle-ci ? Il faudrait lire alors : « (Uriel) dit que j'étais descendu sur terre, que j'avais planté ma tente parmi les hommes, et que je m'appelais du nom de Jacob ». Ou bien Uriel, comme le laisserait penser l'usage habituel du grec, selon lequel la transposition du discours direct au discours indirect n'affecte pas obligatoirement les personnes de conjugaison ? Il faudrait lire alors : « (Uriel) dit qu'il était descendu sur terre, qu'il avait planté sa tente parmi les hommes, et qu'il s'appelait du nom de Jacob ». Nous avons opté pour la seconde traduction, car la suite de cette citation, dans laquelle Jacob cherche à dissiper le malentendu sur les noms, nous paraît mieux s'accorder à ce début si Uriel, dans un premier temps, s'attribue le nom de Jacob. Mais à vrai dire, il ne nous paraît pas essentiel d'entrer dans le débat, car dans notre cas, il n'importe pas que ces paroles en réfèrent à Jacob ou à Uriel<sup>439</sup>. On serait même tenté de dire que cela n'importe guère à Origène lui-même. Celui-ci rapporte en effet par ailleurs le voyage mystérieux de Jacob en Mésopotamie (ὅτε ἠρχόμεν ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας) sans relever l'étrangeté de ce fait. L'exégète décrit chaque personnage, et les circonstances de leur rencontre et de leur rivalité. Mais il ne s'intéresse véritablement qu'à l'illustration de son argument sur les hommes exceptionnels.

Illustration ? Nous avons dit qu'ici encore, il s'agit bien plutôt de démonstration, et même de syllogisme, dont les deux prémisses sont reliées ici par le terme ἐπιφέρει. En effet, la première citation joue le rôle de la majeure en présentant Jacob à la fois comme ange et comme être exceptionnel (ἐγὼ Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, (...) ἀνήρ ὁρῶν θεόν), tandis que la deuxième citation, en tant que mineure, met en avant son incarnation parmi les hommes (κατέβην ἐπὶ τὴν

---

<sup>439</sup> H. Pietras récapitule les différents partis pris dans son article dans « Apocrifo "Preghiera di Giuseppe" in *ComIo* II, 31, 188-192... » (*Origeniana X*, Actes du colloque de Cracovie, 31 août-4 septembre 2009, à paraître).

γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις). Quand bien même cette citation s'appliquerait non à Jacob, mais à Uriel, le raisonnement est le même et l'on peut reconstituer le syllogisme de la façon suivante : « Jacob est à la fois un ange et un homme remarquable. Or (= ἐπιφέρει) Jacob est un ange descendu sur terre. Donc les hommes exceptionnels, dont fait partie Jean Baptiste, sont des anges descendus sur terre ». Cette conclusion n'apparaît pas immédiatement dans le texte d'Origène, car on trouve d'abord un court développement digressif sur Esaï et Jacob. Mais elle apparaît à la fin de celui-ci :

Ἐπὶ πλεῖον δὲ παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακώβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν, ἵνα πιστικώτερος ὁ περὶ Ἰωάννου γένηται λόγος, κατασκευάζων αὐτόν, κατὰ τὴν τοῦ Ἡσαΐου φωνήν, ἄγγελον ὄντα ἐν σώματι γεγονέναι ὑπὲρ τοῦ μαρτυρῆσαι τῷ φωτί.

« Nous avons fait une assez longue digression en nous emparant du récit sur Jacob, et en prenant à témoin un écrit qu'il ne faut pas dédaigner, afin de rendre plus digne de foi notre discours sur Jean, puisque nous avons fait de lui, conformément à la voix dont parle Isaïe, un ange venu dans un corps pour rendre témoignage à la lumière » (*ComJn*, II, 192).

On constate donc qu'ici encore, les deux citations scripturaires, dont la deuxième est qualifiée d'ajout, font système et fonctionnent en réalité comme les prémisses d'un syllogisme. Celui-ci démontre que Jean Baptiste, à l'instar d'autres hommes exceptionnels, est un ange venu sur la terre.

On pourrait trouver, dans le *ComJn*, d'autres exemples de tels syllogismes textuels. Ainsi, au tome XIII, paragraphe 282, l'Alexandrin cherche à démontrer que le Logos est présent en chaque chose. Il use alors d'un syllogisme qu'on pourrait reconstituer comme suit : « Dieu a créé des animaux d'apparence monstrueuse ; or le texte de la Genèse ajoute (ἐπιφέρεται) à chaque fois : "Dieu vit que cela était beau". Donc les animaux sont beaux malgré leur apparence (autrement dit grâce à leur *logos*) ». Ce dernier exemple est d'autant plus intéressant qu'on peut le mettre en

relation avec le travail critique mené par Origène dans les *Hexaples*. En effet, dans la *Lettre à Africanus*, l'Alexandrin fait la liste des ajouts de la Septante par rapport au texte hébraïque, et dans celle-ci figure l'expression « Dieu vit que cela était beau », absente de l'hébreu à propos de la création du firmament (Gn 1, 8)<sup>440</sup>. Cela montre qu'Origène avait été sensible à cette phrase « ajoutée » ou non au texte biblique selon la version consultée, et qu'il a ici transposé en contexte exégétique cette recherche d'ordre critique. Nous reviendrons plus bas sur les relations entre travail critique et travail exégétique de l'Alexandrin.

En conclusion, on peut dire que le type d'« ajout scripturaire » que nous avons essayé de définir ici, présente comme une succession de citations l'élaboration d'un argument qui relève en réalité d'une construction logique. On voit que les citations de l'Écriture données par l'exégète paraissent s'enchaîner sur un mode linéaire, aux yeux du lecteur, lui donnant l'impression que la Bible illustre d'elle-même l'argument du commentateur. Celui-ci semble s'effacer devant l'Écriture, alors qu'il en organise la matière, de sorte qu'en réalité, c'est une construction d'ordre logique qui sert son argumentation<sup>441</sup>.

## 2. L'ajout comme explication de texte

Si les citations scripturaires peuvent jouer un rôle dans l'argumentation, c'est à plus d'un titre. On a vu que deux citations consécutives pouvaient servir de prémisses dans la construction d'un syllogisme textuel, alors que la seconde était simplement présentée comme un ajout à la première. Mais aux yeux de l'exégète alexandrin, la convocation d'autres passages scripturaires n'est pas toujours nécessaire pour expliquer tel élément de l'Évangile de Jean. Le texte johannique doit être lu comme s'il s'expliquait lui-même : dans la trame même du texte, s'insère en effet l'explication, sous la forme d'un « ajout », dit Origène, qui peut se réduire à un simple mot.

---

<sup>440</sup> *Lettre à Africanus*, éd., intro., trad., notes N. de Lange, SC 302, Paris, 1983, 7.

<sup>441</sup> A propos de l'exégète qui semble laisser parler l'Écriture tout en réorganisant, en réalité, la matière des citations, voir O. Munnich, « Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène : étude des *Homélie sur Jérémie* », *Orig. X*, p. 507-538 (à paraître).

On remarque que, dans ces cas-là, ce n'est pas le terme ἐπιφέρω que l'exégète emploie pour parler de cet ajout, mais d'autres termes de sens plus fort, comme πρόσκειμαι et surtout προστίθημι. En effet, il ne s'agit pas, cette fois, de souligner l'enchaînement des phrases scripturaires, au moyen d'un terme neutre signifiant seulement « le texte dit ensuite... », mais d'insister sur la rupture que constitue la présence de tel élément à valeur explicative.

**a) La « Pâque des Juifs » (ComJn X, 67-82)**

**« Pâque des Juifs » et « Pâque du Seigneur »**

Ainsi, au tome X du *ComJn*, Origène s'interroge sur le verset de Jn 2, 13, selon lequel « La Pâque des Juifs était proche », et se demande pourquoi l'évangéliste a ajouté « des Juifs » alors que la fête pascale est propre à ce peuple. Cette adjonction permet de définir, selon lui, le mot « Pâque » :

"Καὶ ἐγγύς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων". 67 Τὴν τοῦ σοφωτάτου Ἰωάννου ἐξετάζων ἀκρίβειαν κατ' ἐμαυτὸν ἐζήτουν τί βούλεται αὐτῷ ἢ προσθήκη "τῶν Ἰουδαίων". Ποίου γὰρ ἄλλου ἔθνους ἐστὶν ἑορτὴ τὸ πάσχα; Διόπερ αὐταρκές ἦν, εἰ εἶπεν "Καὶ ἦν ἐγγύς τὸ πάσχα". "Et la Pâque des Juifs était proche" (*Jn* 2, 13). 68 Μήποτε δέ, ἐπεὶ τὸ μὲν τί ἐστὶν πάσχα ἀνθρώπινον, τῶν μὴ κατὰ βούλησιν τῆς γραφῆς ἐπιτελούντων αὐτό, τὸ δέ τι θεῖον τὸ ἀληθές, πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ἐνεργούμενον ὑπὸ τῶν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνούντων τὸν θεόν, ἀντιδιέσταλται πρὸς τὸ θεῖον τὸ λεγόμενον "τῶν Ἰουδαίων".

« En examinant la précision de Jean, qui est si sage, je cherchais au fond de moi quelle est son intention quand il ajoute "des Juifs". De quel autre peuple, en effet, la Pâque est-elle la fête ? C'est pourquoi il suffisait de dire : "Et la Pâque était proche". 68 Mais peut-être, puisque l'une est une Pâque humaine, celle de ceux qui ne la célèbrent pas selon l'intention de l'Écriture, et l'autre, la véritable, une Pâque divine, fêtée en esprit et en vérité par ceux qui se prosternent devant Dieu en esprit et en vérité, est ainsi distinguée de la Pâque divine celle qui est dite "des Juifs" » (*ComJn* X, 67-68).

On remarque donc que, selon Origène, le lemme johannique comporte une explication du mot Pâque, qui consiste en un simple complément de nom. Par l'adjonction « des Juifs », l'évangéliste fait référence, implicitement, à une Pâque « humaine », c'est-à-dire inférieure, la Pâque des « Juifs charnels » (τοις σωματικοῖς Ἰουδαίοις) dira plus bas l'exégète (*ComJn X*, 85). Jean définit cette Pâque au moyen d'un ajout, tandis que, en creux, apparaît la Pâque « véritable », « divine », c'est-à-dire spirituelle, la Pâque au sens « absolu », dont la mention se passe de toute précision. Cette Pâque divine est définie par Origène, ensuite, à partir de citations du livre de l'Exode portant sur l'instauration de cette fête :

Ἀκούσωμεν γοῦν τοῦ κυρίου νομοθετοῦντος τὸ πάσχα, τί φησιν ὅτε καὶ πρῶτον ὠνόμασται ἐν τῇ γραφῇ (...) (...) "Οὕτω δὲ φάγεσθε αὐτὸ αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιεζωσμένοι καὶ τὰ ὑποδήματα ὑμῶν ἐν τοῖς ποσὶν ὑμῶν καὶ αἱ βακτηρίαι ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν, καὶ ἔδεσθε αὐτὸ μετὰ σπουδῆς πάσχα ἐστὶν τοῦ κυρίου." Οὐ γὰρ φησι "Πάσχα ἐστὶν ὑμῶν."

« Écoutons donc le Seigneur légiférer sur la Pâque : que dit-il lorsqu'elle est nommée pour la première fois dans l'Écriture ? (...) "Vous le mangerez ainsi : vos reins ceints, les sandales à vos pieds et les bâtons en vos mains, et vous le consommerez en hâte : c'est la Pâque du Seigneur (Ex 12, 11)". Il ne dit pas en effet : "C'est votre Pâque" » (*ComJn X*, 69-70).

Et en citant à l'appui d'autres passages bibliques, l'exégète affirme :

73 Παρατηρητέον γὰρ ὅτι ἐν τῇ νομοθεσίᾳ οὐδαμοῦ λέγεται "πάσχα ὑμῶν", ἀλλ' ἅπαξ μὲν ἐν οἷς προεθέμεθα χωρὶς πάσης προσθήκης, τρις δὲ "τὸ πάσχα τοῦ κυρίου". (...) Ἰδίας γὰρ ἑορτὰς ὠνόμασεν καὶ οὐ τῶν νομοθετουμένων τὰς ἐκκειμένας ἐν τῇ γραφῇ.

« Il faut en effet remarquer que, dans la législation (= celle de Moïse), il n'est dit nulle part "votre Pâque", mais, dans ce que nous avons cité, une seule fois (la Pâque) sans aucune adjonction, et trois fois "la Pâque du Seigneur" (...). Car (le Seigneur) a nommé siennes les fêtes sans les

abandonner, dans l'Écriture, à ceux qui reçoivent la Loi » (*ComJn* X, 73 et 76).

Comme équivalent de la formule « Pâque des Juifs », l'exégète propose donc l'expression « votre Pâque » (πάσχα ὑμῶν), tandis que la « Pâque divine », qui se dispense d'ajout, apparaît selon lui dans l'Écriture sous la forme « Pâque du Seigneur » (πάσχα τοῦ κυρίου). Par conséquent, dans cette dernière expression, l'ajout « du Seigneur » n'est pas considéré comme tel, mais équivaut à l'absence de tout ajout (χωρὶς πάσης προσθήκης, § 73), puisque « Pâque » et « Pâque du Seigneur » apparaissent comme strictement synonymes. Il semble donc que si la Pâque, sans ajout, peut aussi être dite « Pâque du Seigneur », c'est que la mention « du Seigneur » ne change pas le sens du terme « Pâque » alors qu'il en va différemment de l'adjonction « (Pâque) des Juifs ». L'ajout n'est défini comme tel par l'exégète que lorsqu'il change le sens initial du mot. L'expression « Pâque des Juifs » constitue donc pour Origène une alliance de mots, dont le second terme confère à l'ensemble une signification contraire à celle du premier. Par conséquent, l'adjonction est source de création lexicale, l'expression « Pâque des Juifs » ayant une signification qui s'oppose absolument à celle du mot simple « Pâque ». Et il est notable que les deux sens possibles, et opposés, du mot Pâque, n'apparaissent donc pas comme le fruit de l'interprétation origénienne, mais sont découverts par le commentateur dans les Écritures elles-mêmes, derrière lesquelles il s'efface<sup>442</sup>.

---

<sup>442</sup> Cette idée, selon laquelle toute addition présente dans le texte est significative, est particulièrement présente dans l'interprétation rabbinique. Par exemple, dans la Haggadah de Pâque — tradition liturgique juive d'époque michnique —, on peut lire : « Rabbi Eléazar ben Azariah dit : je parais un septuagénaire, et je n'ai pu obtenir que la sortie d'Égypte fût mentionnée la nuit, avant que Ben Zoma l'eut déduit de l'Écriture car il est dit : "afin que tu te rappelles le jour de ta sortie d'Égypte tous les jours de ta vie". "Les jours de ta vie", cela signifie le jour seulement ; "tous les jours de ta vie", cela signifie que les nuits aussi y sont incluses. Mais d'autres sages disent : "les jours de ta vie", cela désigne la vie des temps présents, mais "tous les jours de ta vie", cela indique que l'époque messianique aussi y est comprise ». On constate que la mention de « tous » dans « tous les jours de ta vie » est considérée comme une adjonction qui élargit notablement la portée de l'expression.

Cependant, dans l'exemple du texte origénien, on observe que la précision « des juifs » apportée au mot « Pâque », loin d'élargir la portée du mot, en amoindrit la signification (en lui conférant une valeur péjorative). Or cette idée que la précision amoindrit le texte se retrouve également dans l'exégèse rabbinique, désignée par l'expression *kol amossif goreah*. Ainsi, le verset de Dan 3, 12 précise que Shadrak, Meshak et Abed Nego refusèrent de se prosterner devant la statue du roi Nabuchodonosor ; selon l'interprétation qu'en donne le *Pirké de Rabbi Eliézer* (chap. 33 p. 196), cette précision des trois noms



### Une distinction d'origine scripturaire

Mais la mise en relation de ces deux significations, c'est-à-dire la distinction entre Pâque humaine et Pâque divine, ne naît pas seulement du rapprochement opéré par l'exégète entre le texte de Jean et celui de l'Exode. Car cette distinction est elle-même, selon lui, d'origine biblique. Il la découvre en effet dans une autre citation de l'Exode, qu'il donne un peu plus bas :

Ὅμοιον δέ τι τούτοις ἐστὶν καὶ περὶ τοῦ λαοῦ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ἀναγεγραμμένον, ὅστις ὑπὸ τοῦ θεοῦ "ἴδιος" εἶναι λέγεται ὅτε μὴ ἁμαρτάνει· ἀποκηρύττων δὲ αὐτὸν ἐν τῇ μοσχοποιῖᾳ "λαὸν Μωσέως" ὠνόμασεν· πρὸς μὲν γὰρ τὸν Φαραῶν "Ἐρεῖς, φησί· Τάδε λέγει κύριος· Ἐξαπόστειλον τὸν λαόν μου, ἵνα λατρεύσῃ<sup>443</sup> μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ. (...) 79 Καὶ παραδοξάσω τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τὴν γῆν Γεσέμ, ἐφ' ἧς ὁ λαός μου ἔπεστιν ἐπ' αὐτῆς, ἐφ' ᾧ οὐκ ἔσται κυνόμενα, ἵνα εἰδῆς ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς. Καὶ δώσω διαστολὴν ἀνὰ μέσον τοῦ ἐμοῦ λαοῦ." Πρὸς δὲ τὸν Μωσέα ἐλάλησεν κύριος λέγων "Βάδιζε, κατάρβηθι τὸ τάχος. Ἦνόμησεν γὰρ ὁ λαός σου οὐς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου." Πρὸς δὲ τὸν Μωσέα ἐλάλησεν κύριος λέγων "Βάδιζε, κατάρβηθι

« On trouve quelque chose d'analogue écrit dans l'Exode à propos du peuple, que Dieu dit être "à lui" lorsqu'il ne pêche pas, mais qu'il désavoua lors de la fabrication du veau d'or en le nommant "peuple de Moïse"; il ordonne en effet de dire à Pharaon : "Tu diras : Ainsi parle le Seigneur : Renvoie mon peuple, afin qu'il se mette à mon service dans le désert (...) 79. Et je distinguerai par un prodige<sup>444</sup>, en ce jour-là, le pays de Gésem sur lequel se trouve mon peuple, et il n'y aura pas de mouche à chien sur lui, afin que tu saches que moi je suis le Seigneur, le Seigneur de tout le pays. Et je mettrai mon peuple à part" (Ex 8, 16-19). Alors le Seigneur s'adressa à Moïse et dit : "Va, descends vite. Car ton peuple, que tu as fait sortir du pays d'Egypte, a enfreint la loi" (Ex 32, 7). 80. De même,

---

restreint à ces trois personnages le refus d'adorer, ce qui suggère que tout le reste des juifs se prosterna au contraire.

<sup>443</sup> Notons qu'ici Origène choisit dans la Septante la variante moins attestée λατρεύση, au lieu de λατρεύσωσιν, optant ainsi pour le singulier qui représente le peuple, objet de son argumentation (cf. *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum*, éd. J. W. Wevers, Göttingen, 1991 tome II, 1 p. 133). Il confère de la sorte une plus grande cohérence au texte biblique, mais le fait surtout davantage correspondre au contenu de son exégèse.

<sup>444</sup> *Le Pentateuque d'Alexandrie* (sous la dir. C. Dogniez et M. Harl, Paris, 2001, p. 339) traduit παραδοξάσω par « je marquerai d'un prodige », tout en précisant en note que le mot hébreu exprime l'idée de séparation. Compte tenu du verset suivant dans ce passage de l'Exode, et surtout du rôle de cette idée de distinction dans l'argumentation d'Origène, sur lequel nous revenons plus bas, nous la faisons apparaître dans la traduction.

τὸ τάχος. Ἠνόμησεν γὰρ ὁ λαός σου οὐς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου." 80 Ὡσπερ οὖν ὁ λαὸς μὴ ἁμαρτάνων μὲν τοῦ θεοῦ ἐστίν, ἁμαρτάνων δὲ οὐκέτι λέγεται εἶναι αὐτοῦ οὕτω καὶ αἱ ἑορταί, ὅτε μὲν μισοῦνται ὑπὸ τῆς τοῦ κυρίου ψυχῆς, τῶν ἁμαρτανόντων εἰσὶν ἑορταί, ὅτε δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου νομοθετοῦνται, κυρίου εἶναι προσαγορεύονται.

donc, que, lorsque le peuple ne pêche pas, il est le peuple de Dieu, mais, lorsqu'il pêche, il n'est plus appelé le sien : de même aussi les fêtes, lorsqu'elles sont haïes par l'âme du Seigneur, ce sont les fêtes des pécheurs, mais lorsqu'elles sont instituées par le Seigneur, elles sont appelées fêtes du Seigneur » (*ComIn* X, 77-80).

Ce passage est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, on constate que l'équivalence posée entre les fêtes et le peuple (§ 80), permet à l'exégète de montrer que la distinction entre « Pâque du Seigneur » et « Pâque des Juifs » rejoint celle qui oppose « mon peuple » (ὁ λαός μου, Ex 8, 16), c'est-à-dire le peuple de Dieu, et « ton peuple » (ὁ λαός σου, Ex 32, 7), c'est-à-dire celui de Moïse. En mettant en parallèle les deux citations de l'Exode (§ 78 et 79), comme si elles se suivaient dans la Septante alors que plusieurs chapitres les séparent en réalité, Origène présente la distinction entre peuple de Dieu et peuple de Moïse comme étant manifeste dans la Bible.

Mais une autre distinction entre les peuples fait écho à celle-ci dans le premier extrait de l'Exode. C'est celle qui oppose le peuple égyptien au peuple juif, que Dieu distingue (παραδοξάσω) et met à part (διαστολήν) en Ex 8, 18-19. Or ce dernier mot fait directement écho à la distinction nommée par Origène au début de son interprétation : ἀντιδιέσταλται<sup>445</sup> πρὸς τὸ θεῖον τὸ λεγόμενον "τῶν Ἰουδαίων" (« est distinguée de la Pâque divine celle qui est dite "des Juifs" », § 68). Le terme ἀντιδιέσταλται, terme technique du commentaire utilisé par l'exégète au commencement de son explication, trouve donc *in fine* un appui scripturaire à la fois thématique et lexical, à travers les mots παραδοξάσω et διαστολήν. La moindre parcelle de l'explication a trouvé son origine et sa fin dans l'Écriture.

---

<sup>445</sup> A. Cacciari a étudié l'usage de ce terme chez Origène dans « Grammar and style in Origen : some remarks », *Orig. X*, (à paraître).

L'interprétation origénienne prétend donc non seulement s'appuyer sur les Ecritures mais être inscrite au cœur de celles-ci. Plusieurs moyens sont employés par l'exégète pour donner au lecteur cette impression : tout d'abord, le lemme johannique est interprété comme renfermant sa propre explication, dans la mesure où c'est l'adjonction « des Juifs » qui permet de comprendre qu'il s'agit d'une Pâque humaine et non divine (§ 67-68). Ensuite, la distinction ainsi présentée s'appuie elle-même sur d'autres passages scripturaires, que, moyennant un choix judicieux des leçons manuscrites (voire de légères modifications du texte), l'exégète répartit entre les différentes significations du mot Pâque : d'un côté, une fête instituée par Dieu selon l'Exode, et de l'autre, une fête que Dieu lui-même considère comme étant celle d'hommes pécheurs dans le livre d'Isaïe (§ 69-76). Enfin, par un glissement du thème des fêtes à celui du peuple, l'exégète trouve inscrite dans l'Ecriture la mise en relation, la distinction elle-même entre ce qui est de Dieu et ce qui ne l'est pas (§ 77-80). On comprend que ce travail minutieux sur le texte scripturaire, qui conduit l'Alexandrin à trouver dans l'Ecriture non seulement des appuis, mais le contenu même de son explication, l'amène à conclure l'ensemble de son raisonnement par la formule suivante, à la fois définitive et pour ainsi dire triomphante :

Ἀπὸ μὲν οὖν τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν οἷς  
παρεστήσαμεν.

« Ainsi donc, d'après la parole du Seigneur, il n'est pas possible de contredire ce que nous venons d'établir. » (§ 82)

De fait, c'est bien la « Parole du Seigneur » qui a fourni toute la matière de l'argumentation exégétique.

#### **L'ajout scripturaire dans la perspective des *Hexaples***

En adoptant un point de vue plus large, on peut se demander dans quelle mesure cette réflexion sur « l'ajout » dans le texte scripturaire rejoint le travail critique d'Origène sur le texte lui-même. En effet, entre l'expression johannique « Pâque des Juifs » et le terme unique « Pâque » trouvé dans la Bible juive, on constate que l'exégète mène une réflexion sur les « plus » et les « moins » du texte scripturaire, qui nous incite à nous interroger, plus précisément que dans l'exemple précédent — et comme on l'a

vu ailleurs à propos des noms propres —, sur les rapports entre la pratique exégétique d'Origène et son travail d'édition critique mené lors de l'élaboration des *Hexaples*. L'usage des *Hexaples* pour la composition des homélies et des commentaires a été remarquée en particulier par P. Nautin<sup>446</sup>, et analysée par O. Munnich, dans le cas des *Homélies sur Jérémie*<sup>447</sup>. Or notre exemple concerne le Nouveau Testament, *a priori* étranger au travail des *Hexaples*. Néanmoins, c'est un travail de comparaison du même ordre auquel se livre l'exégète, non entre la Septante et les autres versions du texte hébreu, mais entre une expression johannique, « Pâque des Juifs » et des formules bibliques parallèles. Tout se passe comme si Jean avait réécrit l'Ancien Testament, en écrivant « Pâque des Juifs » au lieu de « Pâque », modification supposée intentionnelle et destinée à édifier son lecteur. En marquant le complément du nom « des Juifs » comme un ajout, Origène « l'obélise » symboliquement : cet ajout de Jean par rapport à l'Exode de la Septante a la même valeur à ses yeux qu'un ajout de la Septante par rapport au texte hébreu de la Bible.

Cette divergence introduite par Jean a donc selon Origène une signification exégétique. Car la différence quantitative entre les deux formules, marquée par la présence ou l'absence d'ajout, traduit une différence qualitative sur le contenu du message scripturaire. Cette différence quantitative a des conséquences sur la qualité du message qui sont, pour ainsi dire, inversement proportionnelles : l'ajout, le « plus » du texte, traduit un « moins », une dévalorisation du mot ainsi qualifié, dans la mesure où la « Pâque des Juifs » représente une Pâque inférieure à celle dite « du Seigneur ». La précision amoindrit le sens du mot « Pâque » et le fait entrer dans le champ de la polémique anti-juive, alors que le complément johannique « des Juifs » qui apparaît dans le lemme, tout en opposant implicitement Pâque juive et Pâque chrétienne, n'a pas de connotation polémique explicite. Mais pour Origène, cette nuance dévalorisante est intentionnelle chez Jean, comme on l'a dit, et participe en outre de l'économie du texte. En effet, la simple notation temporelle qu'exprime le lemme, « Et la Pâque des

---

<sup>446</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 347 sq. Sur l'usage exégétique des différentes versions de la Bible, voir aussi M. Harl, « La Septante et la pluralité textuelle des Ecritures : le témoignage des Pères grecs », *La Langue de Japhet (quinze études sur la LXX et le grec des chrétiens)*, Paris, 1992, p. 253-266.

<sup>447</sup> O. Munnich, « Le rôle de la citation... », *Orig. X*, p. 507-538 (à paraître).

Juifs était proche » (Jn 2, 13), introduit selon l'exégète une nuance péjorative qui fait écho à la signification de la péricope qui va suivre, comme il le dit plus loin :

Ἐν τῷ πάσχα τῶν Ἰουδαίων εὐρίσκονται ἐν τῷ ἱερῷ οἱ πωλοῦντες τοὺς βόας καὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς περιστεράς δι' οὓς ἔτι μᾶλλον πρόκειται μὴ τοῦ κυρίου ἀλλὰ τῶν Ἰουδαίων εἶναι τὸ πάσχα ὡς γὰρ ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς γέγονεν οἶκος ἐμπορίου παρὰ τοῖς μὴ ἀγιάζουσιν αὐτόν, οὕτω καὶ τὸ πάσχα κυρίου ἀνθρώπινον καὶ Ἰουδαϊκὸν πάσχα παρὰ τοῖς ταπεινότερον καὶ σωματικώτερον αὐτὸ ἐκδεξαμένοις.

« A la Pâque des Juifs, on trouve dans le Temple les marchands de bœufs, de brebis et de colombes : à cause d'eux, il est plus encore établi que ce n'est pas la Pâque du Seigneur, mais celle des Juifs ; en effet, de même que la maison du Père est devenue une maison de trafic chez ceux qui ne la sanctifient pas, de même aussi la Pâque du Seigneur (est devenue) une Pâque humaine et juive chez ceux qui l'ont reçue d'une manière trop basse et corporelle » (*ComJn X*, 115).

Ainsi donc, l'évangéliste a apporté une précision au mot « Pâque », dans le verset johannique commenté, qui est d'une grande conséquence sur le plan exégétique. Cet « ajout » dû à l'évangéliste représente à lui seul le contenu de l'exégèse, comme si la linéarité du texte évangélique comportait des signes, des indices de rupture de la narration. Toute la portée du travail quantitatif apparaît donc dans la recherche qualitative, sur le sens des Ecritures. De même que, selon Origène, un paradoxe ou un *adynaton* présent dans le texte scripturaire invite à comprendre celui-ci de manière spirituelle<sup>448</sup>, de même certains éléments « ajoutés » au texte, apparemment anodins, renferment le contenu de l'interprétation du texte. Le rôle de l'exégète consiste alors *seulement*, du point de vue d'Origène, à développer celui-ci en prétendant laisser parler le texte. Mais comme on l'a vu, toute l'interprétation se bâtit alors à partir de la Bible, il n'est pas jusqu'à la mise en relation des divers textes scripturaire que l'exégète ne découvre dans les Ecritures. Son travail exégétique rejoint alors le travail critique des

---

<sup>448</sup> Cf. *PArch* IV, 2, 9 = *Philoc* 1, 21. Ces éléments s'insèrent dans la trame du récit, dans la « texture » de celui-ci (cf. *PArch* IV, 2, 9 = *Philoc*. 1, 16).

*Hexaples*, comme si la recherche du sens véritable des Ecritures s'apparentait à la recherche du texte scripturaire véritable<sup>449</sup>.

### **b) D'autres exemples d'ajouts « explicatifs »**

L'aspect comparatif de ce travail critique mené pour les *Hexaples* est en quelque sorte transposé au NT lorsqu'Origène analyse la reprise d'éléments vétéro-testamentaires dans le NT ou compare des passages parallèles des Evangiles, et singulièrement des Synoptiques, pour donner son interprétation<sup>450</sup>. Au cours de ce travail de comparaison, il est alors amené à constater des déplacements de termes, des remplacements, abréviations ou adjonctions dont il n'explique pas toujours la cause<sup>451</sup>. Néanmoins, ces modifications lui paraissent souvent significatives, l'ajout de l'un des textes revêtant alors un rôle explicatif.

#### **Le baptême « pour la conversion » (ComJn VI, 165)**

C'est le cas au tome VI du *ComJn*, où l'exégète remarque, à propos du baptême donné par Jean Baptiste, que seul Matthieu ajoute la mention « pour la conversion » :

Παρατηρητέον δὲ ὅτι τῶν τεσσάρων εἰρηκότων τὸ ἐν ὕδατι ὁμολογεῖν Ἰωάννην ἐληλυθέναι βαπτίζειν, μόνος Ματθαῖος τούτῳ προστέθεικεν τὸ "εἰς μετάνοιαν" διδάσκων τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ὠφέλειαν ἔχεσθαι τῆς προαιρέσεως τοῦ βαπτιζομένου, τῷ μετανοοῦντι μὲν ἐγγινομένην, μὴ οὕτω δὲ προσίοντι εἰς κρίμα χαλεπώτερον ἐσομένην.

« Il faut remarquer ceci : alors que les quatre (évangélistes) ont rapporté que Jean a reconnu être venu baptiser dans l'eau, seul Matthieu a ajouté à cela "pour la conversion (εἰς μετάνοιαν)" (Mt 3, 11), enseignant par là que le bénéfice du baptême dépend de l'intention du baptisé : qui se convertit le reçoit, mais qui s'en

---

<sup>449</sup> Le travail des *Hexaples* comprenait déjà lui-même une recherche d'ordre littéraire, comme l'a montré l'étude d'O. Munnich, « Origène, éditeur de la *Septante* de *Daniel* », *Studien zur Septuaginta* — Robert Hahnhart zu Ehren, Göttingen, 1990, p. 187-218.

<sup>450</sup> Sur ce travail de comparaison mené par Origène dans le *ComJn*, voir en particulier E. Junod, « Origène face au problème du désaccord (διαφωνία) entre les évangiles (Clô X, 3-36) », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti*, p. 423-439.

<sup>451</sup> Cf. *ComJn* VI, 119-137, et la note de C. Blanc (SC 157 p. 235-236).

approche avec d'autres dispositions s'expose à un jugement bien sévère » (*ComJn VI*, 165).

L'ajout de Matthieu par rapport aux autres évangélistes recèle donc une explication morale que doit repérer et comprendre le lecteur averti : l'efficacité du baptême ne dépend pas seulement de Dieu ou de celui qui le donne, mais aussi des dispositions internes du candidat qui le reçoit. L'interprète ne se contente donc pas de repérer, dans le discours scripturaire, les adjonctions du texte lui-même comme dans l'exemple de la « Pâque des Juifs », mais il compare en outre l'expression étudiée à celles qui lui sont semblables et qu'on trouve ailleurs dans l'Écriture. L'intention de l'évangéliste, qu'on a décelée précédemment dans la polysémie du verbe βούλομαι, apparaît ici clairement dans l'utilisation du terme διδάσκων : par son « ajout » intentionnel, le texte de Matthieu délivre un véritable « enseignement » à son lecteur.

C'est tout d'abord le caractère explicatif de cet ajout pour le lemme johannique qui nous intéresse. Car il ne s'agit pas d'une remarque gratuite, ou simplement d'ordre documentaire, sur la particularité du texte matthéen. Elle s'inscrit véritablement dans le cours du commentaire origénien, qui présente dès le § 120 les pharisiens comme ayant besoin de conversion, au moment où ils prétendent demander le baptême :

« (Les pharisiens) entendirent Jean leur dire : "Race de vipères, qui vous a suggéré d'échapper à la colère qui vient ? Faites donc un fruit digne de la conversion (καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας)" (Mt 3, 7-8) » (*ComJn VI*, 120).

Cette citation est suivie, plus loin, d'une analyse des versets matthéens suivants, c'est-à-dire Mt 3, 9-10 qui parle des « bons fruits » (§ 139-145). Notre passage signale l'ajout de Matthieu en Mt 3, 11, « pour la conversion » au § 165 (lors de l'interprétation du lemme suivant). Par conséquent, cette remarque d'ordre textuel ne fait que compléter l'interprétation développée depuis plusieurs pages, interprétation qui consiste en un commentaire suivi des versets de Matthieu, considérés sous l'angle de la repentance. En effet, le texte de Matthieu est étudié parallèlement à celui de Jean, sur deux commentaires de lemmes successifs : Jn 1, 24-25 et Jn 1, 26-27. L'ajout, la remarque qui relève de l'étude critique du texte, appartient donc pleinement à

l'exégèse du passage, et l'observation quantitative a une portée qualitative sur ce qui est dit.

D'autre part, on constate qu'à travers cet ajout, c'est un véritable réseau explicatif que construit Origène : ce n'est pas seulement tel passage scripturaire qui éclaire tel autre, mais tel mot d'un texte, ici l'ajout « pour la conversion », qui explique à la fois le passage auquel il appartient, le passage johannique commenté, et aussi les textes parallèles des autres Synoptiques. En effet, il semble que la divergence textuelle qui apparaît chez Matthieu fait de lui l'interprète des différents textes évangéliques évoquant le baptême du Baptiste. De fait, aux yeux d'Origène, non seulement les Evangiles forment un seul corps<sup>452</sup>, mais encore les évangélistes eux-mêmes en sont conscients, au point d'écrire chacun leur texte *en fonction* de celui des autres. L'Alexandrin écrit, de fait, un peu plus bas :

Λουκᾶς δὲ τὸν μὲν τόπον ἀπεισιώπησεν, ὅθεν Ἰησοῦς ἔρχεται, παραχωρήσας τοῖς εἰρηκόσιν τὸν λόγον, ὅπερ δὲ ἀπ' ἐκείνων οὐ μεμαθήκαμεν αὐτὸς ἡμᾶς διδάσκει (...) 263 Πάλιν τὸ Ἰωάννην διακεκωλυκέναι τὸν κύριον λέγοντα τῷ σωτῆρι "Ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχη πρὸς με;" τῷ Ματθαίῳ εἰρηκότι οὐδεὶς προσέθηκεν, ἵνα μὴ ταυτολογῶσιν.

« Luc a passé sous silence le lieu d'où vient Jésus, s'en remettant à ceux qui en avaient fait la mention, mais ce que eux ne nous apprennent pas, lui nous l'enseigne (...). En outre, le fait que Jean voulut empêcher le Seigneur (de se faire baptiser) en disant au Sauveur : "C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi, tu viens vers moi ?" (Mt 3, 14), Matthieu l'ayant rapporté, personne ne l'a ajouté, pour éviter les répétitions » (ComJn VI, 262).

Ainsi, le fait que Luc « a passé sous silence » tel élément parce qu'il « s'en remet » (παραχωρήσας) aux autres, ou que, suivant l'exemple de Marc et Jean, il se dispense

---

<sup>452</sup> Εἰ συγκλώσαιμεν εἰς ἓν σωματοποιούντες τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γεγραμμένα... (« Si nous tissions ensemble ce qui est écrit dans les Evangiles pour former un corps unique... », VI, 120). La métaphore du corps pour parler des Ecritures est fréquente chez Origène, de même que celle du tissage : voir M. Harl, *Philocalie*, SC 302, p. 73-74 et 92 sq.



« d'ajout, pour éviter les répétitions » (οὐδεὶς προσέθηκεν, ἵνα μὴ ταυτολογῶσιν), montre que les Evangiles s'écrivent les uns en fonction des autres. L'Alexandrin a donc une idée particulière du travail des évangélistes, qui paraissent selon lui écrire leur texte par comparaison avec celui des précédents. Plus généralement, on retrouve l'idée, exprimée également par les rabbins, selon laquelle tout est significatif, qu'il n'y a rien de trop dans l'Écriture.

Enfin, si on met en relation ce travail de comparaison des Evangiles avec celui des *Hexaples*, on peut dire que ces ajouts intentionnels de tel ou tel évangéliste font écho aux divergences entre la Septante et les autres versions de la Bible, car l'exégète considère les Evangiles comme les différentes versions d'un même texte, comme il le fait pour certaines parties grecques de l'AT : on sait que dans ce cas, l'Alexandrin marque les différences quantitatives entre ces versions grecques, et non plus par rapport à l'hébreu<sup>453</sup>.

Ce rapport entre les textes de la Septante et ceux du Nouveau Testament a été mis en valeur par Origène lui-même dans le *ComMt*, mais les divergences y sont interprétées négativement, comme étant dues à des fautes de copies, qu'elles concernent les Evangiles ou les versions de la Bible<sup>454</sup>. P. Nautin avait remarqué la présence de divergences « intentionnelles » de la part des traducteurs, selon Origène, entre la Septante et les autres versions<sup>455</sup>. On constate ici que l'ajout fait par Matthieu non seulement s'explique par son contexte, mais explique aussi à lui seul les autres Synoptiques, et l'Evangile johannique de surcroît. Ainsi, les ajouts de l'Écriture sont source de pluralité et de richesse, et invitent moins à définir la teneur du texte véritable, originel, qu'à interpréter celui-ci<sup>456</sup>, de sorte que chaque différence est une forme de *commentaire* des textes parallèles.

---

<sup>453</sup> Cf. O. Munnich, « Origène, éditeur de la Septante de Daniel », p. 187-218.

<sup>454</sup> Cf. *ComMt* 15, 14 (GCS 40, p. 387 ; traduction P. Nautin, *Origène...*, 1977, p. 348).

<sup>455</sup> Cf. P. Nautin, *Origène...*, p. 352-353.

<sup>456</sup> Cf. M. Harl, « La Septante et la pluralité textuelle des Écritures : le témoignage des Pères grecs », *La langue de Japhet (quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens)*, Paris, 1992, p. 253-266.

### Des ajouts scripturaux à portée polémique

Il serait long de commenter tous les ajouts de l'Écriture considérés par l'exégète comme porteurs de signification. On trouvera plus bas une liste de ceux que nous ne développons pas ici. Voici néanmoins quelques exemples complémentaires, qui montrent comment l'ajout de l'Écriture est non seulement source de commentaire, mais peut avoir un enjeu polémique, dans la mesure où il doit permettre d'éviter les erreurs d'interprétation. Ainsi, le repérage de l'adjonction par comparaison avec des passages parallèles, évoqué ci-dessus dans le cas de l'Évangile de Matthieu, se retrouve en II, 42-43, où l'interprète se demande : pourquoi Jean nomme-t-il « le Logos de Dieu » en ajoutant (μετά τῆς προσθήκης) « de Dieu » dans l'Apocalypse (Ap 19, 13), alors qu'il l'appelle simplement « Logos » au début de son Évangile ? Cet ajout est nécessaire (ἀναγκαιῶς), répond-il, car il indique que ce Logos est bien celui de Dieu ; mais Jean a raison, précise-t-il, de l'appeler aussi ailleurs simplement « Logos », car on évite alors de s'imaginer faussement que plusieurs êtres portent ce nom au sens propre<sup>457</sup>. On constate ici que l'absence d'ajout est en soi significative. D'autre part, on voit que l'Écriture non seulement explique de quoi elle parle en définissant à qui appartient le Logos, mais sert aussi de garde-fou contre les interprétations erronées, sans qu'Origène nomme pour autant son adversaire, qui serait la source de l'erreur. De même, ce rôle attribué à l'adjonction, jugée garante pour le lecteur des erreurs d'interprétation, apparaît en XIII, 259, où l'interprète explique qu'on ne saurait considérer que la fête mentionnée en Jn 5, 1 est la fête de Pâques, comme certains le pensaient à cette époque (et Irénée en particulier) puisqu'il est « ajouté peu après » (μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται) qu'il s'agit de celle des Tabernacles (Jn 5, 5)<sup>458</sup>.

Ailleurs, l'exégète nomme son adversaire, et c'est face à Héracléon que l'ajout de l'Écriture, ou plutôt son absence, sert d'argument. Paradoxalement, en effet, l'exégète repère dans le texte une « absence d'ajout », qu'il ne décèle pas par comparaison avec

---

<sup>457</sup> De même, en *ComJn* VI, 89, l'auteur distingue soigneusement la désignation de Jean Baptiste comme « un prophète » ou comme « le prophète », et s'en prend à Héracléon qui « s' imagine que l'adjonction (τὴν προσθήκην) de l'article ne signifie rien de spécial (μηδὲν ἐξαιρετικὸν σημαίνεσθαι) » (VI, 115).

<sup>458</sup> C. Blanc fait remarquer qu'on estime actuellement qu'il s'agit de la fête de la Pentecôte (SC 222, n. 1 p. 170).

d'autres textes parallèles, mais qui lui permet de réfuter son adversaire. Car selon lui, Héracléon n'aurait pas donné une interprétation flatteuse de la cruche laissée par la Samaritaine, s'il avait bien observé le texte. En effet, celle-ci abandonna sa cruche pour aller annoncer la bonne nouvelle, et « il n'est pas ajouté » (οὐ πρόσκειται) qu'elle la laissa « auprès du Sauveur » (παρὰ τῷ σωτῆρι), ce qui aurait pu lui conférer quelque dignité (*ComJn* XIII, 188-189). Cette absence d'ajout ruine donc l'interprétation gnostique. Par ses silences, l'Écriture s'explique ainsi tout autant que par ses ajouts<sup>459</sup>. Mais on voit que cette appréciation quantitative du texte scripturaire, qui se traduit par la recherche d'adjonctions ou de silences, ne représente pas seulement un début d'interprétation : elle assure également la justesse de celle-ci, pour l'exégète attentif. Autrement dit, elle est source d'une lecture jugée orthodoxe.

On peut donc dire que la recherche origénienne d'ajouts dans le texte scripturaire comporte un enjeu exégétique majeur. C'est souvent l'enquête sur la présence ou l'absence de tels ajouts qui permet la construction du commentaire, comme si l'explication se trouvait déjà dans l'Écriture, parfaitement claire pour qui sait la lire. L'ajout est généralement, mais pas toujours, décelé par l'exégète au moyen d'une comparaison avec des textes parallèles. Dans tous les cas, l'explication n'apparaît pas comme le fruit de l'imagination de l'exégète, mais semble émaner directement de l'Écriture, et s'inscrire dans la linéarité même du texte à commenter. Il s'agit donc d'une application maximale du principe qui consiste à « Expliquer la Bible par la Bible » : l'Alexandrin ne prétend pas rapprocher, de lui-même, d'autres textes scripturaire du verset johannique à commenter, mais il décèle au cœur de celui-ci l'élément même du commentaire, qu'il lui revient de développer. En outre, si l'Écriture fournit le matériau de son explication, elle renferme aussi la méthode de lecture, car pour qui l'observe avec attention, l'adjonction se révèle garante d'une lecture considérée comme orthodoxe.

---

<sup>459</sup> Pour d'autres exemples d'absences d'ajout qu'il faut interpréter pour comprendre le texte, voir *ComJn* XIII, 86 ; XXVIII, 63 ; XXXII, 303 et 321.

### Le cas des circonstances de l'action

On a donc remarqué qu'aux yeux de l'exégète, l'Écriture renferme des ajouts qui contiennent sa propre explication. Nous voudrions terminer cette descriptions d'ajouts « explicatifs » par un cas particulier. Il s'agit en effet des circonstances spatio-temporelles du récit évangélique, que l'exégète considère généralement comme « ajoutées » à la narration de l'Évangile, et qu'il interprète symboliquement<sup>460</sup>. C'est le cas à propos de l'ânon que Jésus demanda aux disciples de détacher pour le lui amener : l'Alexandrin fait observer que l'évangéliste Marc ajoute alors une phrase qui n'est pas présente dans les autres Synoptiques :

Προστίθησιν δὲ ὁ Μάρκος ὅτι "εὗρον τὸν πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου" τίς δὲ ἔξω; Οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, οἱ ἦσαν ξένοι τῶν διαθηκῶν καὶ ἀλλότριοι τῆς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ, ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου καὶ οὐχὶ ὑπὸ στέγην ἢ οἰκίαν ἀναπαυόμενοι, δεδεμένοι ταῖς ἰδίαις ἁμαρτίαις.

« Marc ajoute qu'"ils trouvèrent l'ânon lié à une porte, dehors dans la rue". Qui est "dehors" ? Ceux des nations, qui étaient étrangers à l'alliance (Ep 2, 12), non concernés par la promesse de Dieu, cherchant leur repos dans la rue et non sous un toit ou dans une maison, liés par leurs propres péchés » (*ComJn X*, 193).

On voit ici que l'ajout de Marc, par rapport aux autres Évangiles, consiste en une phrase anodine, qui exprime les circonstances de l'action, et plus précisément la circonstance du lieu : c'est « dehors » (ἔξω) que les disciples trouvèrent l'ânon. On peut être surpris par la personnification qui affecte cet adverbe, « dehors », dans l'exégèse origénienne, car rien ne semble justifier, *a priori*, cette allégorie qui consiste à identifier immédiatement le « dehors » aux chrétiens issus des nations. En réalité, la référence est paulinienne, comme l'indique l'expression « ceux qui étaient étrangers à l'alliance »

---

<sup>460</sup> Il n'est pas question de définir à présent un ajout d'ordre « spirituel » ou « allégorique » par opposition à une adjonction d'ordre littéral, qui aurait été traitée précédemment. Il nous semble en effet qu'il serait artificiel de définir ainsi deux types d'ajouts « explicatifs », d'autant qu'ils ne diffèrent pas du point de vue de l'écriture, étant tous deux généralement introduits par le verbe προστίθημι. Du reste, nous n'avons pas fait de différence, plus haut, entre ajouts relevant de l'exégèse littérale et adjonctions plus spécifiquement « allégoriques ». Néanmoins, les adjonctions qui nous intéressent à présent, sans être d'une nature différente des autres, se rattachent toutes, de près ou de loin, à l'exégèse allégorique.

(Ep 2, 12) citée ci-dessus, car on trouve par ailleurs à plusieurs reprises, dans les Epîtres pauliniennes, les païens convertis nommés « ceux du dehors » (οἱ ἕξω)<sup>461</sup>. Le texte de Marc est donc considéré par l'Alexandrin comme doté d'une adjonction paulinienne, si l'on peut dire : on retrouve, comme plus haut, le « corps » des Ecritures que composent les écrivains scripturaires, se complétant les uns les autres. Mais ici, les circonstances matérielles sont l'indice d'un sens spirituel.

De même, en XIX, 40, comme l'exégète se demande pourquoi l'évangéliste « a ajouté » (προσέθηκεν) la mention du Trésor du Temple comme lieu où parle Jésus. Il envisage successivement les différents sens que peut prendre ce mot, mais le sens ultime, auquel s'arrête finalement l'exégète, est symbolique : le Trésor n'est autre que les paroles que Jésus vient d'y prononcer. L'adjonction johannique donne ainsi un éclairage symbolique au discours que vient de prononcer Jésus. Pour Origène, Jean nous indique, au fil de sa narration, comment l'on doit comprendre celle-ci. Le lieu du Trésor, mentionné à propos du discours de Jésus, joue ainsi le rôle d'un signet : en faisant cet ajout, l'évangéliste marque d'une pierre blanche le discours de Jésus, avertissant le lecteur de l'importance de ce qui est dit.

On pourrait donner d'autres exemples de ces ajouts d'ordre circonstanciel dans l'œuvre d'Origène, et singulièrement dans le *ComJn* : au tome VI, 257, la notation temporelle « le lendemain » est le signe du progrès intérieur qu'a réalisé Jean Baptiste ; au tome X, § 189, le lieu de l'action est un simple « village », qui représente la terre entière ; en XIII, 436, c'est en Galilée que se déroule la guérison du fils de l'officier royal, comme l'évangéliste l'a « également signalé » (ἐπισεσημειῶσθαι)<sup>462</sup> ; en XXXII, 288, Jésus donne la bouchée à Judas « après l'avoir trempée » en signe de l'entrée de Satan dans une âme qui a perdu la « trempe » du Logos ; en XXXII, 313, la mention de la « nuit », au moment où Judas sort, fait référence à la nuit du péché qui a envahi son âme ; en XXXII, 391, Jean a ajouté « pour l'instant » à « Là où je vais, vous ne pouvez venir » pour indiquer aux disciples que cela n'est pas définitif pour eux, alors que ce

---

<sup>461</sup> Cf. 1Co 5, 12 ; Col 4, 5 ; 1Th 4, 12...

<sup>462</sup> Il y a le signe (le miracle) et le « surcroît de signe » donné par l'évangéliste, c'est-à-dire le lieu du miracle. Voir à ce propos D. Pazzini, « Figura simbolo legge linguistica nella prosa di Origene », (*Origeniana X*, Actes du colloque de Cracovie, 31 août-4 septembre 2009, à paraître).

l'est pour les Juifs... L'Alexandrin lui-même souligne combien il est important d'interpréter ces circonstances, à propos du Trésor du Temple dont il a été question plus haut :

...καὶ πανταχοῦ γε ὅπου πρόσκειται "Ταῦτα τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησεν" ἐν τῷδέ τινι τόπῳ, ἐπιστήσας εὐρήσεις τὸ τῆς προσθήκης εὐλογον.

« ... Aussi, partout où il est ajouté "Voici les paroles qu'il prononça" en tel ou tel lieu, tu trouveras, si tu fais attention, le bien-fondé de cette adjonction » (*ComJn* XIX, 40).

Comme telles, ces circonstances n'intéressent pas Origène. Il ne les utilise jamais comme une preuve de la véracité de ce qui est avancé, ou comme un indice du réalisme scripturaire. C'est le sens caché qu'elles recèlent qu'il cherche à comprendre. Or plus l'élément étudié paraît banal ou terre-à-terre — et qu'y a-t-il de plus concret, de plus « corporel » dirait Origène, que les circonstances matérielles ? — plus l'explication apportée tend vers le symbolique. Ces indices spatio-temporels, présentés comme des adjonctions à la trame du récit ou du discours scripturaire<sup>463</sup>, apparaissent donc comme des indices donnés par l'évangéliste pour comprendre son texte, mais qui n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Tout se passe comme si le récit évangélique, à vocation universelle, ne pouvait s'inscrire dans un temps et un lieu donnés sans perdre son sens. C'est d'ailleurs ce que dit explicitement Origène lorsqu'il évoque la *διαφωνία* des Evangiles, au tome X<sup>464</sup> :

« Je ne porte pas de jugement sur le fait que parfois aussi ce qui s'est produit autrement selon l'histoire, ils l'ont d'une certaine façon

---

<sup>463</sup> On a signalé plus haut à propos de *ComJn* VI, 120, qu'Origène emploie volontiers cette métaphore du tissage. En *PArch* IV, 2, 9, il écrit ainsi : οὐδὲ τούτων <= τῶν εὐαγγελίων> πάντα ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων μὴ γεγεννημένων (« le récit des Evangiles non plus n'est pas entièrement pur d'ajouts qui y ont été tissés selon le sens corporel sans correspondre à des événements réels »). On notera dans cette expression le préfixe commun aux termes *προσυφασμένων* et *προστίθημι*, qui souligne le caractère volontaire de l'addition réalisée par l'auteur scripturaire. Ces ajouts d'ordre « corporel » doivent pousser le lecteur à chercher le sens spirituel du passage où ils figurent. En *PArch* IV 3, 4, l'exégète précise : « Bien plus important en quantité est ce qui est historiquement vrai que ce qui y a été tissé de purement spirituel (τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν) ». Il pose ainsi une équivalence étonnante entre faux ajout corporel et vérité spirituelle.

<sup>464</sup> Cf. E. Junod, « Origène face au problème du désaccord... » p. 434-435.

transformé (μετατιθέναι) pour servir leur intention mystique (μυστικῶ σκοποῦ), si bien qu'ils ont dit que ce qui s'est produit en tel lieu (τόπω) s'est produit en tel autre, ou que ce qui s'est produit à tel moment (καιρῶ) s'est produit à tel autre, et qu'ils ont apporté quelque modification à ce qui a été annoncé de telle façon. 20. En effet, leur propos était de dire la vérité sur le plan spirituel et en même temps sur le plan corporel quand cela était possible, et, quand il n'était pas possible de le faire pour l'un et l'autre, de préférer le spirituel au corporel (προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικῶ), la vérité spirituelle étant souvent sauvegardée dans, pourrait-on dire, un mensonge corporel (σωματικῶ ... ψευδεῖ) » (*ComJn X*, 19-20).

Le « mensonge corporel » qu'aurait proféré les évangélistes pour sauvegarder la vérité spirituelle, voilà qui représente, comme dit E. Junod, un « hardi paradoxe »<sup>465</sup>. Comme on le voit, ce « mensonge » supposé des évangélistes concernerait surtout, selon Origène, les mentions de temps (καιρός) et de lieu (τόπος). Or ces mentions, on l'a constaté, sont souvent l'objet « d'ajouts » de la part de l'évangéliste : on aura remarqué la parenté étymologique entre le mot μετατιθέναι employé par Origène pour parler des « transformations » que font subir les évangélistes aux événements, et le verbe προστιθέναι qu'il emploie habituellement pour parler des ajouts. Paradoxalement, les ajouts servent donc à transformer (jusqu'à « faire mentir ») le rapport des événements. Ne rejoint-on pas les « fautes de copistes », ou plus exactement les modifications intentionnelles du texte scripturaire dont on a parlé plus haut à propos des Evangiles et des versions de la Bible ? La catéchèse des évangélistes consiste donc à « ajouter » au texte, à le transformer, pour y inscrire la vérité spirituelle. Ces transformations font partie des ressources ou des « points de départ » (ἀφορμαί)<sup>466</sup> offerts par l'évangéliste pour dépasser le sens corporel et « atteindre le sens supérieur » (*ComJn XIII*, 183)<sup>467</sup>.

---

<sup>465</sup> *Ibid.* p. 435.

<sup>466</sup> C'est ce mot qu'emploie également Philon pour nommer les indices de l'allégorie présents dans le texte biblique (cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie...*, p. 35).

<sup>467</sup> Voici une liste d'autres ajouts dont nous n'avons pas parlé ici, bien qu'ils soient significatifs aux yeux d'Origène : *ComJn II*, 13 (l'ajout ou l'absence d'article devant θεός et λόγος), 65 (la nouvelle information

### c) Remarques sur l'ajout scripturaire chez Philon d'Alexandrie

Pour finir, et afin de mieux mettre en lumière, peut-être, la spécificité origénienne de « l'ajout scripturaire », on proposera quelques remarques sur Philon d'Alexandrie, qui, comme on sait, a inspiré Origène par son exégèse des Ecritures, et singulièrement par son utilisation de l'allégorie.

Des points communs apparaissent dans la pratique des deux exégètes. Tout d'abord, comme Origène, Philon privilégie quantitativement l'emploi de ἐπιφέρω sur προστίθημι lorsqu'il signale que l'Ecriture « ajoute » un terme ou un ensemble de mots à un autre. Ce n'est guère étonnant, dans la mesure où ce verbe est moins spécifique que προστίθημι, comme on l'a fait remarquer à propos d'Origène (ἐπιφέρει peut se traduire parfois simplement par « il est dit ensuite »). D'autre part, chez Philon déjà, tout « ajout » — au même titre que tout détail de l'Ecriture — a un sens, et mérite une interprétation, souvent d'ordre allégorique chez lui. Même l'absence d'ajout, du reste, peut être significative selon lui, comme on a pu le remarquer chez son homologue chrétien. En voici un exemple, tiré des *Legum Allegoriae* : rapportant l'épisode où Pentéphré cherche à séduire Joseph, Philon se demande dans quelle maison cela se produisit :

---

apportée par l'ajout johannique « Le Verbe était *dans le principe* auprès de Dieu », et 91-99 (Jean a ajouté « Et sans lui rien ne fut » parce que « rien » représente le mal) ; XIII, 14 (comme en XX, 384, Jésus « ajoute » pour la Samaritaine l'explication spirituelle de ce qu'il vient de dire : « Si tu savais le don de Dieu... »), 86-88 (l'ajout ou l'absence de « Et elle est déjà là » après « l'heure vient ») ; XIX, 65 (l'ajout donne la raison du discours de Jésus : « pour qu'ils croient en lui », Jn 8, 30) ; XIX, 83 (l'ajout de Jésus à son discours est un peu insolite et demande une explication) ; XXXII, 63 (l'absence d'ajout « et pour les siècles » a un sens) ; 73 (Jésus ajoute sa propre pureté à celle des pieds des disciples), 269 (la mention d'un second signe ouvre sur l'explication spirituelle), 303-304 (comparaison entre « il prit la bouchée », sans ajout du verbe manger, et « Prenez et mangez ») ; et 321 (raison théologique à l'ajout « Et Dieu a été glorifié en lui », Jn 13, 31).

Enfin, Origène désigne parfois comme ajouts des ensembles très longs qui témoignent surtout de son propre découpage du texte johannique. Ainsi, en *ComJn* XIX, 64, il estime que les versets Jn 8, 21-58 constituent un ensemble cohérent, formant les « seconds enseignements (δευτέρων μαθημάτων) » (XIX, 69) que Jésus « ajoute » (προστίθει) tandis qu'il parle dans le Temple, après la coupure qu'a représentée la mention du Trésor (=Jn 8, 20). De même, en XXVIII, 79, il considère que la délibération des grands-prêtres et des Pharisiens, qui commence en Jn 11, 47, constitue tout un ensemble « venant à la suite » (ἐπιφέρεται) de l'épisode de la résurrection de Lazare. Il considère donc, dans ce second cas, que le verset Jn 11, 46, qui mentionne ceux qui allèrent raconter aux Pharisiens ce qu'avait fait Jésus, appartient à la péripécie sur Lazare, et non à ce deuxième ensemble, contrairement à ce que l'intertitre de C. Blanc laisse entendre. Du reste, le commentaire d'Origène confirme cette appartenance, puisqu'il s'interroge essentiellement sur la qualité de témoin du miracle qu'on peut ou non accorder aux dénonciateurs.



Οὐτ' εἰς τὸν οἶκον Ἰωσήφ οὔτε Πεντεφροῆ, ἀλλ' "εἰς τὴν οἰκίαν"—  
καὶ οὐ προστίθησι τὴν τίνος, ἵνα σκεπτικῶς ἀλληγορηῆς—"ποιεῖν τὰ  
ἔργα αὐτοῦ". ἢ μὲν οὖν οἰκία ἐστὶν ἢ ψυχὴ (...).

« Ce n'est pas dans la maison de Joseph, ni de Penthéphré, mais "dans  
la maison" —et il n'ajoute pas de qui, afin que tu le cherches par  
l'allégorie— "pour faire ses œuvres" (Gn 39, 11). Ainsi donc, la  
maison, c'est l'âme (...) » (*Leg. Alleg.* 3, 238-239).

Cet exemple nous rappelle celui d'Origène à propos du « village anonyme »,  
mentionné « sans adjonction » par l'évangéliste, afin de faire comprendre au lecteur  
que ce village représente la terre entière (*ComJn X*, 189). Chez Origène comme chez  
Philon, cette absence d'ajout doit être décelée car elle doit être interprétée, et dans les  
deux cas, il s'agit d'interprétation allégorique, même si Origène n'emploie pas le  
mot<sup>468</sup>. Les deux auteurs prêtent donc attention aux circonstances de l'action présentée  
dans l'Écriture, et leur confèrent une signification particulière<sup>469</sup>.

Néanmoins, on observe des différences entre les deux écrivains dans l'emploi des  
termes désignant l'ajout, et dans leur conception de ce que celui-ci représente. Tout  
d'abord, il semble que Philon emploie indifféremment ἐπιφέρω ou προστίθημι pour  
évoquer un « ajout » scripturaire qu'il interprète ensuite<sup>470</sup>, alors qu'Origène emploie  
plutôt ἐπιφέρω lorsqu'il parle simplement de la suite du texte<sup>471</sup>, et privilégie  
généralement l'emploi de προστίθημι, ou πρόσκειμαι, pour définir et interpréter un  
ajout qu'il considère comme significatif (comme le montrent les exemples analysés plus

---

<sup>468</sup> On trouve d'autres absences d'ajout porteuses de sens chez Philon : voir par exemple *Legum Allegoriae I-III* (éd. et trad. C. Mondésert, Paris, 1962), III, 238 ; *De Somniis I-II* (intro., trad., notes P. Savinel, Paris, 1962), 166-167. De même, H. L. Strack et G. Stemberger soulignent que le Midrash « ne se contente pas d'expliquer des redites (qu'il s'agisse de mots ou de phrases)... <il> justifie aussi l'absence de détails auxquels on s'attendrait, par un *argumentum ex silentio* » (*Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. et adapt. M.-R. Hayoun, 7<sup>e</sup> éd., Paris, 1986).

<sup>469</sup> S. Morlet a ainsi montré, dans l'œuvre de Philon, l'importance et la signification variable du jour et de la nuit lors des théophanies (*La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée — étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin --*, Paris, 2009, p. 454).

<sup>470</sup> Comparer par exemple *De Mutatione nominum* (intro., trad., notes R. Arnaldez, Paris, 1964) 41 et 138, où Philon emploie προστίθημι, et *Leg. All.* 9, 38 et 167, ou *Somn.* II, 80, où il utilise ἐπιφέρω : dans tous les cas, il signale que l'Écriture « dit ensuite » ou « ajoute » telle expression, puis l'interprète, sans que l'emploi de l'un ou l'autre verbe paraisse déterminant.

<sup>471</sup> Voir par exemple *ComJn XIII*, 386 ; XX, 172, 185 ; XXVIII, 67, 108... Il emploie également ce verbe, on l'a vu, dans les cas où il se sert du texte pour construire une argumentation en forme de syllogisme.

haut). Il nous semble que cette utilisation différente des deux termes traduit une différence d'approche : chez Philon, l'adjonction repérée dans l'Écriture est conçue simplement comme une suite du passage commenté, qu'il convient d'interpréter comme tout autre élément du texte, alors qu'Origène paraît pousser plus loin cette conception du détail du texte comme ajout. Ainsi, les adjonctions repérées par comparaison entre les textes bibliques demeurent rares chez Philon, et il ne semble pas que les circonstances spatio-temporelles soient considérées par lui, de façon répétée comme chez Origène, comme des ajouts scripturaires particuliers qui méritent une interprétation allégorique spéciale. Surtout, il ne semble pas que Philon ait théorisé le rôle de l'ajout dans l'Écriture comme l'a fait l'exégète chrétien.

Il faudrait aller plus loin dans l'étude des textes de Philon pour se faire une idée précise de sa conception de l'ajout dans les Écritures. Mais la comparaison avec Origène suggère quelques pistes. Il semble en effet que l'idée d'adjonction scripturaire qui apporte un surcroît de signification (souvent allégorique) au texte commenté se trouve bien chez les deux exégètes — tout comme, d'ailleurs, dans l'exégèse rabbinique, qu'il faudrait étudier également. Cependant, chez Origène, la réflexion sur l'ajout comme donnée quantitative qui a une portée qualitative sur le texte commenté, prend des visages divers et a véritablement été théorisée, aussi bien dans le cas de la Septante que du Nouveau Testament : cela confirme, nous semble-t-il, combien l'élaboration des *Hexaples*, qui repose avant tout sur la comparaison entre les plus et les moins du texte scripturaire, entre en résonance avec l'ensemble du travail exégétique de cet auteur.

Par conséquent, la façon dont l'exégète se représente le texte scripturaire et sa construction révèlent la nature de son travail exégétique. Le texte à commenter n'est pas une matière uniforme d'où il faut tirer une interprétation. Il comporte lui-même des sections de natures différentes, et certaines, qualifiées d'« additions », ont pour fonction, selon l'exégète, de donner la signification du texte dans lequel elles s'insèrent. Que l'Écriture présente une succession d'arguments ou de prémisses, comme dans le cas des « syllogismes textuels » — arguments ou prémisses extraits et mis en relation

par l'exégète lui-même, mais qu'il prétend trouver tels quels dans le texte —, ou que le texte comporte en son sein un « ajout » — là encore identifié comme tel par l'exégète —, on constate que cette conception du texte est une façon originale d'appliquer le principe d'interprétation de l'Écriture par l'Écriture. Le texte comporte et contient sa propre signification, que l'exégète met au jour par des moyens littéraires, en raison de sa représentation proprement littéraire du texte lui-même. En outre, on soulignera combien l'exégèse réputée allégorique se rattache, dans les cas étudiés ici, à l'exégèse littérale. En effet, les deux types d'exégèse n'apparaissent pas ici comme deux types différents d'accès au texte, dans la mesure où la nature de la signification dégagée par l'exégète émane toujours de la lettre du texte.

Cette importance accordée aux additions du texte découle probablement chez Origène de sa formation rhétorique<sup>472</sup>, mais a aussi sa source, comme on l'a vu, chez Philon d'Alexandrie, et se retrouve dans l'exégèse rabbinique. Il paraît cependant qu'Origène présente une originalité propre, par le vocabulaire spécifique qu'il emploie pour parler des additions dans l'Écriture, par la théorisation qu'il propose, pour ainsi dire, de ce type d'exégèse littérale, et par le lien qu'on peut déceler entre cette pratique exégétique et son travail d'éditeur de la Bible.

## Conclusion

Ces divers angles d'approche de la réécriture des Écritures dans le *ComJn* ont permis de mieux percevoir peut-être l'usage extrêmement large qu'en fait l'exégète alexandrin dans son ouvrage. Qu'il se fonde sur un type de réécriture grammaticale, la reformulation passive — ce qui ne saurait surprendre, étant donné sa formation dans ce domaine —, qu'il propose à son lecteur un enchaînement de réécritures qui le mène du lemme commenté jusqu'à une autre citation scripturaire porteuse de l'interprétation, ou enfin qu'il débusque dans le verset lui-même des ruptures, des additions par lesquelles le texte exprime sa signification propre, Origène a toujours à

---

<sup>472</sup> Eusèbe de Césarée nous rappelle que l'Alexandrin enseigne la grammaire et le commentaire d'auteurs grecs après la mort de son père. L'ensemble de l'ouvrage de B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, montre combien le travail philologique est au fondement de l'exégèse origénienne.

cœur de présenter l'Écriture comme le fondement et la fin de son travail. On serait tenté d'ajouter qu'il la présente aussi comme un moyen : matière et forme du commentaire lui sont ainsi fournies, thèmes, lexique et grammaire de l'exégèse en sont issus. Le commentaire s'ajoute moins au texte étudié qu'il n'en émane, quand il n'est pas considéré comme un élément de celui-ci.

## CONCLUSION

A l'issue de cette deuxième partie sur les procédés de l'exégèse, il nous semble avoir montré la grande variété des moyens qu'emploie Origène pour faire expliquer l'Écriture par l'Écriture, selon le précepte retenu à la fois par les commentateurs grecs d'Homère et par les rabbins. En partant de catégories simples du commentaire, l'analogie, l'association, la réécriture, nous pensons avoir pu mettre en lumière plusieurs des moyens employés.

Expliquer les Écritures par les Écritures, c'est ainsi, certes, rapprocher deux passages scripturaires pour les éclairer l'un par l'autre, mais cette définition revêt des acceptions multiples. Multiples par la nature du rapprochement : utilisation de thèmes ou de personnages présents en d'autres endroits, mais aussi emprunt de termes ou de formes de phrase que l'exégète n'a de cesse d'intégrer, d'assimiler à la forme et au contenu du verset commenté. Multiples par la nature du texte emprunté : il peut s'agir d'un mot, d'un extrait, d'un chapitre, cité ou résumé comme tels par l'exégète ; mais ce peut être aussi le contexte d'une citation ou d'une référence qu'il met à profit, parfois à l'insu du lecteur non averti ; il peut s'agir enfin du texte commenté lui-même, qui se trouve fournir à ses yeux, pour peu qu'on lui applique la bonne grille de lecture, le contenu même de l'interprétation. Acceptions multiples enfin par le travail que mène l'exégète sur les textes : travail sur les mots du texte, leur racine et leurs significations ; travail sur la forme de la phrase et l'ordre des termes, sur la syntaxe ; travail exégétique certes mais aussi travail de critique textuelle mise au service de l'exégèse.

Finalement, tous ces procédés se ramènent essentiellement, comme on l'a souligné, à celui de la réécriture. Quel que soit le procédé recherché ou étudié, on observe que le verset commenté se trouve souvent, au gré des emprunts scripturaires, métamorphosé de façon imperceptible, jusqu'à ce qu'émerge l'interprétation proprement dite.

Mais de quelle interprétation parle-t-on ? Nous sommes restée en-deçà des catégories habituellement employées et présentées par Origène dans le *Peri Archôn* pour parler de son herméneutique. Car le détail de l'exégèse ne distingue pas

nettement, nous semble-t-il, sens « littéral », « moral » et « spirituel » (ou « allégorique »), catégories qui paraissent un peu artificielles quand on observe la subtilité du déroulement de l'exégèse origénienne. Le sens moral paraît en effet représenter dans certains cas la signification ultime du passage considéré, comme on l'a observé à propos des personnages scripturaires, ou bien du retard apporté par Marthe à l'enlèvement de la pierre du tombeau de Lazare. Encore se fonde-t-il indéniablement sur la lettre du texte, étudiée minutieusement par l'exégète. Il en va de même pour l'exégèse allégorique, qui ne saurait représenter une sorte d'alternative à l'exégèse littérale, comme on la présente parfois, dans la mesure où elle émane toujours, dans les exemples que nous avons étudiés, de la lettre du texte : c'est le cas du passage sur les champs prêts à être moissonnés, pour lequel on serait bien en peine de proposer, aujourd'hui encore, un sens non métaphorique. Ainsi, l'exégèse morale ou l'exégèse allégorique apparaissent moins comme des méthodes herméneutiques — en un sens, la seule méthode d'approche du texte est littérale — que comme des contenus d'interprétation, au demeurant assez peu fréquents dans le discours origénien, comme on est forcé de le reconnaître à la lecture du *ComJn*. Il paraît plus fondé, et surtout extraordinairement plus riche, de montrer combien la littéralité du texte scripturaire constitue l'origine et la fin du travail de l'exégète. Dans cette perspective, c'est bien la lettre du texte, écrite et réécrite au moyen des Ecritures, qui constitue la matière même de l'interprétation.



**Troisième partie :**

**Réflexions sur la structure de l'œuvre**



## INTRODUCTION

Nous avons jusqu'ici observé, pour ainsi dire, le travail de l'exégète en train de se faire. Les « procédés d'écriture », étudiés précédemment, nous ont en effet permis de mesurer comment l'Alexandrin s'empare du texte à commenter pour lui faire produire son explication. Cette étude de détail, pourtant, nous prive de vue d'ensemble sur le commentaire, et peut nous laisser sur notre faim : s'il est vrai que l'exégète procède ainsi, qu'en est-il du résultat obtenu ? Le processus de création du commentaire peut être mis au jour, mais pour quels effets ? Autrement dit, il nous faut également adopter un autre angle d'approche, complémentaire du premier, qui nous permette de considérer l'œuvre finie. Après avoir observé comment « l'herboriste des Ecritures » procédait à la cueillette des plantes médicinales, il faut maintenant juger du remède qu'il en a tiré.

C'est pourquoi nous considérons à présent le résultat de l'écriture, l'œuvre finie telle qu'elle se présente à nous, en nous interrogeant sur l'organisation du discours origénien. Il nous a paru impossible, pourtant, de considérer la structure de l'ensemble du *ComJn*, étant donné son état lacunaire. Par ailleurs, prendre en compte chaque tome dans sa globalité afin d'en décrire l'organisation s'est également révélé difficile, notamment parce que chaque tome présente des spécificités qui lui sont propres, ce qui rend pour ainsi dire improbable la mise au jour d'un modèle de composition qu'aurait suivi l'exégète pour chacun des tomes<sup>473</sup>. En tout cas, une telle étude nécessiterait d'avoir décrit au préalable, dans le détail, la structure de l'exégèse. C'est donc cette tâche prioritaire à laquelle nous nous sommes attelée, en essayant d'aborder le problème sous des angles variés.

Ainsi, nous nous intéressons tout d'abord à une portion particulière du commentaire, le prologue, pour essayer d'en dessiner la structure, en nous appuyant sur les différents travaux dont il a fait l'objet. C'est ensuite l'exégèse proprement dite qui retient notre attention, et plus spécialement l'unité que représente le commentaire

---

<sup>473</sup> On se souvient, à titre d'exemples, que le tome I a la particularité de comporter le prologue général qui en occupe la première moitié, que le tome XIII est plus long que les autres et essentiellement centré sur la polémique avec Héracléon, que le nombre de versets commentés est très variable d'un tome à l'autre, etc.

de lemme, dans l'idée que c'est à ce niveau que se forge l'exégèse, et donc qu'on peut étudier la manière dont elle est construite. Enfin, nous nous pencherons sur un aspect à la fois particulier et transversal aux différentes parties du commentaire : il s'agit de l'organisation des listes d'ἐπίνοιαι, ou attributs du Christ, qu'on trouve aussi bien dans le prologue de l'œuvre que dans l'exégèse proprement dite.

## I. La structure du prologue du *ComJn*

Le prologue<sup>474</sup> du *ComJn* d'Origène a fait couler beaucoup d'encre, et pour plusieurs raisons : il est particulièrement long, puisqu'il s'étend sur les quinze chapitres du tome I, des paragraphes 1 à 89, ce qui représente un tiers du premier tome ; mais surtout, il reste dans l'ensemble assez difficile à appréhender. Son ouverture en particulier laisse perplexes bien des commentateurs<sup>475</sup>.

Cette difficulté a poussé plusieurs chercheurs à se pencher sur sa structure et à lui appliquer divers modèles pour tenter d'en rendre compte. Cependant, ils ne paraissent pas pour autant avoir confronté leurs points de vue. C'est donc ce que nous entreprendrons de faire dans un premier temps, en essayant de dégager les acquis de la recherche. Ensuite, nous proposerons une organisation du prologue qui nous paraît satisfaisante.

### A) La structure du prologue d'après les traducteurs et les commentateurs

Comment les chercheurs ont-ils appréhendé la structure du prologue du *ComJn* ? La difficulté de celui-ci explique probablement la diversité des propositions, que nous nous étudierons et comparerons, en distinguant d'une part celles qu'ont imaginées les traducteurs, et d'autre part, celles qui ont été formulées par les commentateurs.

#### 1. D'après les traducteurs

Les différentes traductions nous semblent être les premiers lieux où s'élabore une telle réflexion sur la structure du texte, dans la mesure où les traducteurs insèrent des intertitres qui permettent au lecteur de suivre la pensée d'Origène. En effet,

---

<sup>474</sup> Nous justifions le choix du mot « prologue » dans une note liminaire au début de ce travail.

<sup>475</sup> R. E. Heine évoque « a lengthy and somewhat obscure discussion of the “virgins of the tribes” » (« The Introduction to Origen's *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle », *Orig. VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 8) ; et H. C. Kee écrit : « Origen begins disarmingly, on a matter seemingly irrelevant to the Gospel » (« Origen's Exegetical Method as Demonstrated in Book I of the Commentary », *Philadelphia Seminar on Christian Origins : Minutes*, Volume 10, Set 1 — Topic for 1972-73: “Origen's *Commentary on the Gospel of John*” — Meeting of October 10, 1972, Philadelphia Divinity School Library).

l'organisation et la nature de ces intertitres témoignent de la manière dont leur auteur a compris la structure du prologue.

**a) La traduction anglaise de A. Menzies<sup>476</sup>**

Dans cette traduction, les intertitres permettent au lecteur de se repérer dans le texte d'Origène en lui indiquant succinctement le contenu de chaque chapitre. Les voici :

1. HOW CHRISTIANS ARE THE SPIRITUAL ISRAEL.
2. THE 144,000 SEALED IN THE APOCALYPSE ARE CONVERTS TO CHRIST FROM THE GENTILE WORLD.
3. IN THE SPIRITUAL ISRAEL THE HIGH PRIESTS ARE THOSE WHO DEVOTE THEMSELVES TO THE STUDY OF SCRIPTURE.
4. THE STUDY OF THE GOSPELS IS THE FIRST FRUITS OFFERED BY THESE PRIESTS OF CHRISTIANITY.
5. ALL SCRIPTURE IS GOSPEL; BUT THE GOSPELS ARE DISTINGUISHED ABOVE OTHER SCRIPTURES.
6. THE FOURFOLD GOSPEL. JOHN'S THE FIRST FRUITS OF THE FOUR. QUALIFICATIONS NECESSARY FOR INTERPRETING IT.
7. WHAT GOOD THINGS ARE ANNOUNCED IN THE GOSPELS.
8. HOW THE GOSPELS CAUSE THE OTHER BOOKS OF SCRIPTURE ALSO TO BE GOSPEL.
9. THE SOMATIC AND THE SPIRITUAL GOSPEL.
10. HOW JESUS HIMSELF IS THE GOSPEL.
11. JESUS IS ALL GOOD THINGS; HENCE THE GOSPEL IS MANIFOLD.
12. THE GOSPEL CONTAINS THE ILL DEEDS ALSO WHICH WERE DONE TO JESUS.
13. THE ANGELS ALSO ARE EVANGELISTS.
14. THE OLD TESTAMENT, TYPIFIED BY JOHN, IS THE BEGINNING OF THE GOSPEL.
15. THE GOSPEL IS IN THE OLD TESTAMENT, AND INDEED IN THE WHOLE UNIVERSE. PRAYER FOR AID TO UNDERSTAND THE MYSTICAL SENSE OF THE WORK IN HAND.

On observe que les intertitres ne s'articulent pas les uns par rapport aux autres, et il paraît donc difficile d'en déduire la structure interne du prologue d'Origène. On note cependant que les chapitres 1 à 4 concernent le peuple de Dieu, appelé « spiritual Israel », alors que les chapitres 5 à 15 portent sur la notion d'Évangile, avec un effet

---

<sup>476</sup> Origen, *Commentary on John*, *Anti-Nicene Christian Library, Translations of the Writings of the Fathers*, ed. A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh, 1897, rééd. *The ante-Nicene Fathers: the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 9, 4e éd., Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers, 1999.

d'élargissement dans la signification de cette notion, depuis les quatre Evangiles proprement dits (chapitre 5) jusqu'à l'univers entier (chapitre 15).

#### **b) La traduction italienne de E. Corsini<sup>477</sup>**

Eugenio Corsini ne propose pas d'intertitres dans sa traduction : celle-ci présente seulement la subdivision en chapitres et paragraphes adoptée par l'édition de référence, celle de E. Preuschen. Par conséquent, le prologue n'est pas présenté pour lui-même, mais on peut trouver des indications sur la façon dont le traducteur italien considère l'organisation du tome I du *ComJn* en lisant son introduction :

« Il libro I, dopo un'ampia prefazione che abbraccia i primi quindici capitoli, contiene unicamente l'esegesi di Giov. 1, 1 (primo stico : « Nel principio era il Logos ») con un excursus sul significato della parola « principio » (capp. 16-20) e la spiegazione dell'appellativo « Logos », con annesso elenco e illustrazione degli altri appellativi di Cristo (capp. 21-39) » (p. 89).

Ces quelques mots sont révélateurs de la représentation du prologue et du tome I que se fait le traducteur : d'une part, le prologue, appelé « préface », ne paraît pas avoir de lien direct avec le Commentaire proprement dit ; d'autre part, le reste du tome I est considéré comme un développement sur le seul terme de « Logos », qui laisse en arrière-plan les autres attributs du Christ et présente une digression (un « excursus ») à propos du mot ἀρχή (« principe »).

On regrette que le traducteur n'en dise pas plus sur l'organisation du prologue, qui représente pourtant presque la moitié du tome I du *ComJn*, soit 15 chapitres sur 39. En outre, cette présentation semble mettre à l'arrière-plan l'exégèse des premiers mots de l'Evangile de Jean au profit du seul terme de « Logos », en qualifiant d'« excursus » le développement sur l'ἀρχή. Or Origène commente d'abord le commencement du premier verset, Ἐν ἀρχῇ..., et c'est bien là le point de départ de l'Evangile comme de son raisonnement. L'explication de ces termes saurait d'autant moins constituer une digression qu'il existe apparemment une affinité, comme on le verra, entre le

---

<sup>477</sup> E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni...*

commentaire sur l'ἀρχή et le début du prologue, qui introduit une réflexion sur l'ἀπαρχή (« les prémices ») que constitue l'Évangile par rapport à l'ensemble des Écritures.

**c) La traduction française de C. Blanc<sup>478</sup>**

La traduction française de Cécile Blanc, publiée en 1966 et rééditée en 1996 pour le livre I du *ComJn*, propose pour la première fois une structure assez détaillée du texte d'Origène. Pour le prologue, elle indique ainsi quatre parties, elles-mêmes subdivisées en sous-parties comme suit :

« A. Les prémices du peuple de Dieu, des Chrétiens, des Écritures (§ 1-26)

Le peuple de Dieu

Les Chrétiens

L'Écriture

B. Qu'est-ce qu'un évangile ? (§ 27-46)

Sens du terme

L'AT devenu un Évangile

Évangile corporel – Évangile spirituel

C. Le contenu de l'Évangile : Jésus (§ 47-74)

Puissance donnée aux apôtres

Les « biens » identiques à Jésus

Jésus s'est annoncé lui-même

Les actions des hommes consignées dans l'Évangile éternel

D. Les anges, l'AT et l'Évangile (§ 75-89)

Les anges de la Nativité

---

<sup>478</sup> La structure donnée par la table des matières ne varie pas entre les deux éditions, 1966 (SC 120) et 1996 (SC 120bis). On la trouvera dans cette dernière édition p. 411-412.

## Dimensions de l'Évangile

### AT et Évangile »

Cette structure paraît équilibrée et claire dans ses grandes parties, car elle présente le prologue dans la perspective d'une concentration progressive sur la personne de Jésus au fil des trois premières parties : les prémices des croyants et des Écritures (§ 1-26) donnent une place éminente à l'Évangile, ce qui amène à définir ce terme (§ 27-46), et ensuite à en donner le contenu (§ 47-74). Il en découle cependant que la quatrième partie, qui échappe à ce phénomène de concentration, semble artificielle et constituée d'éléments hétérogènes, qu'il a bien fallu associer dans le titre, « les anges, l'AT et l'Évangile ».

Dans le détail, néanmoins, la progression n'est pas nette, et l'on peut se demander, par exemple, si le prologue d'Origène présente une redite ou adopte des perspectives différentes quand on compare les intitulés suivants : « B. 1. l'AT devenu un Évangile », et « D. 3. AT et Évangile ». De même, on voit mal le rapport entre le quatrième sous-titre (« C. 4. Les actions des hommes consignées dans l'Évangile éternel ») et le titre de la partie à laquelle il se rattache (« C. Contenu de l'Évangile : Jésus »). Plus largement, si la progression représente une concentration sur la personne de Jésus, pourquoi est-il question dans cette troisième partie de « la puissance donnée aux apôtres » et des « actions des hommes consignées dans l'Évangile éternel » ? Le point ultime de concentration, dans cette partie, serait-il constitué par les attributs du Christ ou ἐπίνοιαι, dont l'énoncé correspondrait au deuxième sous-titre « Les biens identiques à Jésus » ? Cela n'apparaît pas clairement.

Il semble donc que cette structure contienne des éléments intéressants, qu'il faudrait cependant préciser, en vérifiant la pertinence de la progression proposée.

#### **d) La traduction américaine de H. E. Heine<sup>479</sup>**

Comme nous l'avons dit en présentant cette traduction, au début de ce travail, on observe que le texte de H. E. Heine présente peu d'intertitres, qu'il reprend pour la plupart à C. Blanc sans les hiérarchiser. Pour ce qui est du prologue, il donne seulement trois intertitres :

« § 27 : What is a « Gospel » ?

§ 75 : Angels, the Old Testament and the Gospel

§ 88 : Conclusion »

Les deux premiers intertitres sont empruntés à C. Blanc. En tout état de cause, ces éléments ne permettent pas de reconstituer la structure du prologue origénien. En fait, H. E. Heine a étudié l'organisation de ce prologue dans un article sur lequel nous allons revenir.

## **2. D'après les commentateurs**

En dehors de C. Blanc, les traducteurs ne nous sont pas d'une grande aide pour essayer de comprendre l'organisation du prologue origénien. Voyons ce que proposent les chercheurs qui se sont penchés sur cette structure dans des études spécifiques.

#### **a) R. E. Heine<sup>480</sup>**

A la suite d'I. Hadot<sup>481</sup> et de B. Neuschäfer<sup>482</sup>, qui avaient remarqué que la structure de certains prologues de commentaires, dans l'œuvre d'Origène, présentaient de nombreux points communs avec les prologues des commentaires néo-platoniciens (en particulier dans le cas du *Commentaire sur le Cantique*), R. E. Heine a voulu étudier ce qu'il en était dans le cas du *ComJn*, œuvre laissée de côté par les deux autres chercheurs dans leur étude de cette question. Il a ainsi repris la liste des six points utilisés dans les introductions aux traités d'Aristote, et qui sont les suivants<sup>483</sup> :

---

<sup>479</sup> R. E. Heine, *Origen : Commentary on the Gospel According to John*.

<sup>480</sup> « The Introduction to Origen's *Commentary on John* compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle », *Orig. VI*, p. 3-12.

<sup>481</sup> « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens », *Les règles de l'interprétation*, éd. M. Tardieu, Paris, 1987, p. 99-122.

<sup>482</sup> *Origenes als Philologe*, Basel, 1987, p. 57-84.

<sup>483</sup> I. Hadot (« Les introductions aux commentaires exégétiques... » p. 101) et Ph. Hoffmann (« La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », *Entrer en matière : les prologues*, éd. J.-D. Dubois et B. Roussel, Paris, 1998, p. 220-221) donnent sept points au lieu de six, en se référant à



- le but du livre (ὁ σκοπός)
- l'utilité (τὸ χρήσιμον)
- l'authenticité (τὸ γνήσιον)
- la place du livre dans l'ordre de lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως)
- la raison d'être du titre (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς)
- la division en chapitres (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις)

R. E. Heine indique que l'ordre de ces points est indifférent, et constate qu'à l'époque d'Origène, le péripatéticien Alexandre d'Aphrodise reprend ces divers points dans les introductions de ses commentaires aux traités d'Aristote. Recherchant s'il en va de même dans le prologue du *ComJn*, voici ce qu'il propose :

- *ComJn* I, 21-22 : ὁ σκοπός (la divinité de Jésus) / ἡ διαίρεσις (les quatre Evangiles)
- *ComJn* I, 14-23a : ἡ τάξις (la place de l'Evangile de Jean dans la Bible entière et par rapport aux trois Synoptiques)
- *ComJn* I, 27-88 : ἡ ἐπιγραφή (explication du mot « évangile » : après avoir défini l'évangile des paragraphes 27 à 36, Origène traite diverses questions concernant sa façon de comprendre le terme<sup>484</sup>)

On voit que R. E. Heine a moins cherché à retrouver la structure propre du prologue qu'à y repérer les éléments des introductions aux œuvres d'Aristote. Quatre des six éléments semblent présents, bien qu'aucun des termes techniques n'apparaisse dans le prologue d'Origène. En même temps, l'étendue du traitement de chaque point est extrêmement variable, depuis un ou deux paragraphes pour le « but » et la « division en chapitres » à une soixantaine de paragraphes pour l'explication du « titre ». En tout état de cause, on ne saurait en déduire véritablement la structure du prologue, non seulement parce que l'ouverture de celui-ci (les § 1 à 20) n'est pas prise

---

l'introduction de Simplicius aux *Catégories*, et non au commentaire d'Ammonius sur *l'Isagogè* de Porphyre comme le fait H. E. Heine. Le point supplémentaire concerne le μέγος (la partie de la philosophie d'Aristote à laquelle appartient le traité), élément peu utile dans le cas d'Origène.

<sup>484</sup> Cf. R. E. Heine, « The Introduction... », n. 59 p. 12.

en compte, mais encore parce que le contenu de l'explication du titre, par exemple, ne paraît pas lui-même clairement organisé.

**b) A. Bastit<sup>485</sup>**

Tournons-nous alors vers un autre chercheur qui a voulu véritablement présenter une structure précise du prologue origénien.

A. Bastit propose en effet pour le prologue du *ComJn* un schéma séduisant, composé de deux grands mouvements, qui correspondent à une concentration puis à un élargissement progressif. Ainsi, à partir de considérations générales sur le peuple, le prologue se concentrerait sur l'Écriture, le NT et enfin l'Évangile de Jean, jusqu'à la désignation du Christ par Jean le Baptiste comme étant « l'Agneau de Dieu » (Jn 1, 29, cité en *ComJn* I, 21). A partir de là s'amorce, selon ce schéma, un mouvement d'ouverture sur le NT puis sur l'AT, enfin sur les biens incarnés par Jésus, jusqu'à évoquer de façon très large, « les anges et la fin ». L'auteur met en valeur, également, le rôle des citations de l'Apocalypse qui enclavent le prologue, puisque celui-ci se développe entre deux citations successives du chapitre 14 de ce livre scripturaire (Ap 14, 1-5 en I, 2 et Ap 14, 6-7 en I, 84)<sup>486</sup>.

Ce schéma de concentration puis d'élargissement est convaincant dans sa forme générale, mais suscite des questions dans le détail. En premier lieu, il semble quelque peu arbitraire de faire coïncider la césure ou le nœud du prologue, en tant que terme du mouvement de concentration, avec la désignation du Christ comme « Agneau de Dieu » (Jn 1, 29) au § 21. En effet, le mouvement de concentration se poursuit au § 22, et à vrai dire, il est moins question de la divinité du Christ comme telle que de ce qu'en

---

<sup>485</sup> « Typologie des prologues aux commentaires des évangiles », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti...*, p. 83-115 ; le schéma récapitulatif du prologue d'Origène se trouve en appendice de l'article, et son analyse globale dans les pages 97-98. Ce schéma constitue, de l'aveu de l'auteur, note 52 p. 96, « un développement, et un prolongement, du schéma proposé par D. Pazzini, dans son article « Che cos'è l'evangelo, Considerazioni origeniane sull'evento » (*Adamantius* 2, 1996, p. 66-68). L'article de D. Pazzini indique en effet comment Origène définit l'évangile d'abord dans un sens de plus en plus restrictif autour de la notion de « prémices », puis dans un mouvement d'extension qui englobe toutes les Écritures. Enfin, A. Bastit revient sur son article et développe quelque peu l'analyse du prologue du *ComJn* dans le document de synthèse de son mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches (« *Le champ, c'est le monde* » (*Mt* 13, 38) : *la lecture des Évangiles dans l'Église ancienne*, soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich en 2007), p. 18-20.

<sup>486</sup> « Typologie... » p. 97.

disent les Evangiles. Après avoir cité chacun des quatre Evangiles, l'exégète écrit en effet :

Οὐδείς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφάνερωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης, παραστήσας αὐτὸν λέγοντα· "Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου". "Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ". "Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις"...

« Aucun (des évangélistes) n'a manifesté la divinité (de Jésus) d'une manière aussi absolue que Jean, qui le fait voir en train de dire : "Moi, je suis la lumière du monde" (Jn 8, 12), "Moi, je suis le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14, 6), "Moi, je suis la résurrection" (Jn 11, 25)... » (*ComJn* I, 22).

On constate donc que la désignation johannique de Jésus comme « Agneau de Dieu » au § 21 s'accompagne d'autres désignations au paragraphe suivant, et que le mouvement de concentration vise davantage l'Evangile de Jean que la personne de Jésus. La suite le confirme :

Τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην

« Il faut donc oser dire que, de toutes les Ecritures les Evangiles sont les prémices et que, parmi les Evangiles, les prémices sont celui de Jean » (*ComJn* I, 23).

La particule τοίνυν ainsi que la désignation de l'Evangile de Jean comme prémices semblent bien indiquer qu'on se situe toujours dans le mouvement de restriction initial et que celui-ci paraît se conclure. En fait, on peut dire que le mouvement inverse d'élargissement de la notion d'Evangile ne commence véritablement qu'au § 25, où Origène invoque l'autorité de Paul « sur le fait que tout le NT, ce sont les évangiles, περὶ τοῦ πᾶσαν τὴν καινὴν εἶναι τὰ εὐαγγέλια ». On

assiste alors réellement à un élargissement de la notion d'Évangile à d'autres textes qu'aux quatre récits désignés comme tels<sup>487</sup>.

Il n'est donc pas totalement convaincant de faire coïncider le nœud du prologue, c'est-à-dire le lieu où s'achèverait le mouvement de restriction et où commencerait l'élargissement, au § 21. Le § 25 paraît plus indiqué pour jouer ce rôle. En outre, c'est moins telle ou telle appellation du Christ qui se trouve au centre du prologue que l'affirmation de la supériorité de l'Évangile johannique : de fait, tout ce qui précède a conduit à présenter l'Évangile de Jean comme supérieur aux autres livres scripturaires. Origène inscrirait ainsi l'objet de son commentaire au cœur même de son introduction. En poursuivant la réflexion dans cette perspective, on constate que c'est non seulement l'objet du commentaire qui est ici mis en valeur, mais le commentateur lui-même. Car c'est bien de l'auteur du commentaire qu'il est question lorsqu'il s'identifie à Jean qui « s'est renversé sur la poitrine de Jésus » (§ 23), puis au Christ au § 24 :

Τὸν γὰρ μέλλοντα ταῦτα ἀκριβῶς καταλαμβάνειν μετὰ ἀληθείας εἰπεῖν δεῖ· "Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν."

« Celui qui s'apprête à comprendre avec exactitude (ces paroles) doit pouvoir dire en toute vérité : Nous, nous avons l'intelligence du Christ, pour connaître les grâces que Dieu nous a accordées » (1Co 2, 12) » (*ComJn* I, 24).

Au cœur du prologue, l'exégète paraît donc mettre en scène à la fois le texte à commenter et l'auteur du commentaire. C'est dans cette perspective que nous reprendrons et préciserons l'organisation du prologue. Nous tenterons également de comprendre plus nettement le sens de l'ouverture de ce prologue, qui évoque de façon un peu vague « le peuple / la vie » selon le schéma d'A. Bastit<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> Cet élargissement constitue de fait un retour à la signification première du mot. Car « l'annonce de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ », d'abord orale, précède logiquement et chronologiquement la mise par écrit des quatre Évangiles (cf. *Dictionnaire critique de théologie*, éd. J.-Y. Lacoste, Paris, 1998, p. 436).

<sup>488</sup> « Typologie... » p. 115.

## B) Une autre proposition pour structurer le prologue

Ce qui vient d'être dit montre qu'il existe des incertitudes et des divergences dans la manière qu'ont eue les traducteurs et les commentateurs d'aborder le prologue du *ComJn*. Plusieurs éléments peuvent cependant être tenus pour acquis. D'une part, la structure générale proposée par A. Bastit paraît convaincante : à un premier mouvement de restriction succède un mouvement d'élargissement du propos, plus ample que le premier, ce qui reflète bien l'habitude qu'a Origène d'amplifier son discours. Il reste à préciser le contenu de l'ouverture et de la fin du prologue, mais aussi la nature du « nœud » où se rejoignent les deux mouvements successifs. D'autre part, il paraît clair, à la lumière du plan proposé par C. Blanc et de l'étude de R. E. Heine, que la nature et le contenu de l'Évangile jouent un rôle primordial dans le contenu du prologue, en lien avec le titre de l'œuvre commentée, « l'Évangile de Jean ». A cet égard, le rôle que joue l'ouverture, quelque peu problématique, par rapport au commencement de l'œuvre commentée, mérite d'être étudié<sup>489</sup>.

Ainsi, dans quelle mesure l'ἀρχή de Jn 1, 1 (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) peut-elle constituer une clef de compréhension pour le commencement, l'ἀρχή du prologue ? Et d'une manière un peu similaire, comment le mot εὐαγγέλιον peut-il inspirer la réflexion de l'exégète sur le titre de l'ouvrage à commenter ? Nous abordons donc le problème de la structure du prologue sous un angle particulier en essayant de considérer comment l'exégète construit son discours en creusant la racine de ces deux mots, de telle manière que c'est à partir d'eux que s'organise le prologue.

### 1. Le début du prologue, une réflexion sur l'ἀρχή et l'ἀπαρχή (*ComJn* I, 1-24)

Le mot ἀρχή semble jouer un rôle essentiel dans le prologue du *ComJn*, comme terme à part entière et comme racine de mot. On trouve ainsi, tout au long du prologue, les mots ἀρχή, mais aussi ἀπαρχή, ὑπάρχω, πατριαρχός, αρχιερεύς... Ce premier constat nous a amenée à constater que parmi ces termes, c'est celui d'ἀπαρχή (« prémices ») qui est le plus récurrent, notamment au début du prologue. On en

---

<sup>489</sup> Ph. Hoffmann remarque ainsi : « Des liens subtils se nouent entre le prologue du commentaire et le prologue de l'œuvre commentée » (« Epilogue sur les prologues... », *Entrer en matière...*, p. 494).

trouve ainsi 29 occurrences dans l'ensemble de ce qui nous reste du *ComJn*, au singulier ou au pluriel. Sur ces 29 occurrences, 26 se situent dans le livre I, dont 24 dans les paragraphes 3 à 23. Le mot disparaît ensuite pour ne ressurgir qu'au § 119, soit bien après la fin du prologue, qui s'achève au § 89. Les occurrences du terme ἀπαρχή paraissent donc se concentrer dans le premier quart du prologue, qui a été identifié plus haut par A. Bastit comme correspondant au premier mouvement, celui qui représente une concentration progressive sur l'Évangile de Jean.

#### a) Le mot ἀπαρχή

Le mot ἀπαρχή est un terme classique. Il signifie d'abord l'offrande par laquelle on commençait un sacrifice (généralement les poils du front de la victime, brûlés sur l'autel), avant de prendre le sens plus large de prémices, premiers fruits d'une récolte offerts à la divinité. Par extension, le mot en est venu à signifier la part prélevée sur la fortune, une taxe ou un impôt en un sens administratif, puis à désigner le meilleur, la « fleur » de quelque chose<sup>490</sup>.

La LXX se fait l'écho de l'usage hébreu qui consistait, comme dans l'Antiquité païenne, à offrir à la divinité les prémices, c'est-à-dire les premiers fruits, ou les premiers-nés des animaux ou des hommes. Ainsi, le mot désigne dans la LXX tantôt les premiers produits de la terre offerts au Seigneur, tantôt les présents de choix destinés à la construction du sanctuaire<sup>491</sup>. On y trouve deux fois l'expression αἱ ἀπαρχαὶ τῶν πρωτογεννημάτων (« les prémices des premiers fruits », Ex 23, 19 et Sir 45, 20) pour désigner cette offrande<sup>492</sup>. Une telle expression suggère que les prémices sont les meilleurs des premiers fruits.

Le NT présente neuf occurrences du mot, uniquement dans les Épîtres, et une fois dans l'Apocalypse. Le terme y est toujours employé métaphoriquement, et représente à chaque fois des personnes, mises en valeur par rapport à d'autres : tantôt

---

<sup>490</sup> Cf. dictionnaire de Liddell-Scott-Jones, 9<sup>e</sup> éd., p. 180.

<sup>491</sup> Voir *La Bible d'Alexandrie*, sous la dir. M. Harl (Paris, 1986-), *Les Nombres*, éd. G. Dorival, Paris, 1994, note p. 233-234 à propos de Nb 5, 9.

<sup>492</sup> Cf. G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. G. W. Bromiley I, 1964, réimpr. 1983, p. 484-85.

les chrétiens prémices des autres hommes, tantôt certains croyants par rapport à d'autres, tantôt le Christ lui-même comme prémices des ressuscités<sup>493</sup>.

Enfin, Philon d'Alexandrie, dont Origène s'inspire également, donne aussi un sens allégorique au terme ἀπαρχή, lorsqu'il l'analyse dans le *De Sacrificiis*. Il précise en effet que ce sont les meilleures choses de la nature humaine, corps et âme réunis, qui doivent être offertes à Dieu comme prémices<sup>494</sup>.

Dans le *ComJn* d'Origène, le mot ἀπαρχή apparaît pour la première fois dans une citation d'Apocalypse 14, 4 (*ComJn* I, 3), où il désigne « les vierges », « ceux qui ont été rachetés comme prémices pour Dieu et pour l'Agneau ». L'exégète emploie ensuite plusieurs fois le terme sans le définir, mais il fait une distinction au § 13 entre prémices et premiers fruits :

Χρηὶ δὲ ἡμᾶς εἰδέναι οὐ ταῦτόν ἐῖναι ἀπαρχὴν καὶ πρωτογέννημα· μετὰ γὰρ τοὺς πάντας καρποὺς ἀναφέρεται ἡ ἀπαρχή, πρὸ δὲ πάντων τὸ πρωτογέννημα.

« Il nous faut savoir que les prémices et les premiers fruits ne sont pas la même chose ; car on offre les prémices après toute la récolte, mais les premiers fruits, avant »<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> Rm 8, 23 ; 11, 16 ; 16, 5 ; 1Co 15, 20 ; 15, 23 ; 16, 15 ; 2Th 2, 13 ; Jc 1, 18 ; Ap 14, 4. Le dictionnaire Lampe signale quant à lui que le double sens d'ἀπαρχή (à la fois « premier » et « meilleur ») se retrouve également chez les Pères.

<sup>494</sup> *De Sacrificiis Abelis et Caini* (éd. A. Méasson, Paris, 1966), 109.

<sup>495</sup> Cette opposition entre « prémices » et « premiers fruits » paraît curieuse dans la mesure où le sens classique assimile les deux notions. C. Blanc se demande ainsi d'où Origène tire cette affirmation (SC 120bis n. 1 p. 62). Mais l'on peut remarquer que l'affirmation origénienne ne fait qu'accentuer la distinction suggérée par le passage de la LXX cité plus haut, selon lequel les prémices représentent les meilleurs des premiers fruits. De fait, Philon d'Alexandrie note une différence entre « prémices » et « premiers fruits » lorsqu'il propose une explication de la faute commise par Caïn : τί δήποτε ἀπὸ τῶν καρπῶν, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῶν πρώτων καρπῶν φέρει τὴν ἀπαρχήν (« Pourquoi donc prélevait-il sur ses fruits et non pas sur ses premiers fruits les prémices qu'il a offertes ? », *Sacrif.* 72). Il semble donc qu'Origène va plus loin encore, puisqu'il radicalise l'opposition entre « prémices » et « premiers fruits », considérant qu'on offre les premiers fruits en commençant la récolte, et les prémices après avoir choisi les meilleurs fruits de toute la récolte, donc après celle-ci.

Il est intéressant de constater que, quelques années plus tard, Origène reprend et développe cette distinction à un niveau plus abstrait, en analysant les termes ἀρχή et πρῶτος, affirmant que le Christ est « commencement » mais non « premier », qualificatif qui revient en propre au Père. Malheureusement la

On constate ainsi que le terme d'ἀπαρχή, si prégnant en ce début de prologue, permet à l'exégète de développer une méditation sur le thème de l'élection. En évoquant la hiérarchie humaine à partir des tribus d'Israël, et qui sont les « prémices » parmi les hommes (*ComJn* I, 1-12), il est amené à définir ce que sont les « prémices des Ecritures » (*ComJn* I, 12-24).

### **b) La hiérarchie humaine (*ComJn* I, § 1-12)**

On peut considérer que le mouvement de concentration sur l'Évangile qui ouvre le prologue se scinde en deux parties : le discours se concentre d'abord sur ceux qui représentent les prémices humaines avant de s'intéresser aux prémices des Ecritures.

#### **Les chrétiens, prémices des tribus d'Israël (*ComJn* I, 1-8)**

Une première phrase programmatique

La première phrase du *ComJn*, longue et complexe, doit ainsi être conçue comme programmatique en ce qu'elle établit un parallèle entre hiérarchie humaine et hiérarchie des Ecritures :

Ὅν τρόπον οἶμαι ὁ πάλαι "λαὸς" ἐπικληθεὶς "θεοῦ" εἰς φυλὰς διήρητο δυοκαίδεκα καὶ τὴν ὑπὲρ τὰς λοιπὰς φυλὰς τάξιν λευϊτικὴν, καὶ αὐτὴν κατὰ πλείονα τάγματα ἱερατικὰ καὶ λευϊτικὰ τὸ θεῖον θεραπεύουσιν, οὕτως νομίζω κατὰ "τὸν κρυπτὸν τῆς καρδίας ἄνθρωπον" πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν, χρηματίζοντα ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖον καὶ "ἐν πνεύματι περιτετημένον", ἔχειν τὰς ιδιότητας μυστικώτερον τῶν φυλῶν· ὡς ἔστι γυμνότερον ἀπὸ Ἰωάννου ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως μαθεῖν, οὐδὲ τῶν λοιπῶν προφητῶν τοῖς ἀκούειν ἐπισταμένοις τὰ τοιαῦτα ἀποσιωπησάντων.

« Tout comme, me semble-t-il, le peuple appelé autrefois "peuple de Dieu" (2Reg 14, 13 ; Os 2, 25 ; Rm 9, 25) se répartissait en douze tribus, avec l'ordre lévitique supérieur au reste des tribus, et lui-même divisé en un plus grand nombre d'ordres de prêtres et de lévites pour servir la divinité, de même, je pense, tout le peuple du Christ, selon

---

fin du raisonnement est perdue (*Traité sur la Pâque*, éd., intro. et trad. de O. Guéraud et P. Nautin, Paris, 1979, p. 3-12).



"l'homme caché du cœur" (1P 3, 4), puisqu'il est qualifié de "juif dans le secret" et qu'il est "circoncis en esprit" (Rm 2, 29), présente les particularités des tribus en un sens plus mystique, comme on peut l'apprendre plus nettement de l'Apocalypse de Jean, bien que les autres prophètes, pour ceux qui savent entendre, ne gardent pas non plus le silence là-dessus » (*ComJn I*, 1).

On observe que la hiérarchie humaine apparaît d'abord à travers les douze tribus d'Israël, parmi lesquelles domine l'ordre lévitique (τάξις λευιτικήν). La tribu de Lévi est présentée comme supérieure aux autres tribus (ὑπὲρ τὰς λοιπὰς φυλάς). C'est donc en évoquant d'abord les « premiers » du peuple d'Israël que l'exégète va définir ensuite ce que sont les prémices des Ecritures<sup>496</sup>.

Ensuite, en effet, l'exégète met l'Apocalypse au-dessus des autres livres scripturaires en écrivant : ὡς ἔστι γυμνότερον ἀπὸ Ἰωάννου ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως μαθεῖν (« comme on peut l'apprendre plus nettement de l'Apocalypse de Jean »), par opposition aux autres livres inspirés (τῶν λοιπῶν προφητῶν). La première phrase instaure donc un parallèle entre l'Apocalypse et la tribu de Lévi, l'une et l'autre considérées comme éminentes parmi leurs pairs. Cela préfigure la mise en valeur des écrits johanniques, et singulièrement de l'Evangile de Jean, par rapport à l'ensemble des Ecritures.

Les chrétiens, prémices des douze tribus (*ComJn I*, 2-8)

En poursuivant ce raisonnement sur les élus parmi les tribus d'Israël, l'exégète effectue un montage de deux citations de l'Apocalypse, qui va lui permettre d'identifier aux chrétiens ces élus des tribus :

---

<sup>496</sup> Ce genre d'ouverture apparemment déceptive, faite pour piquer la curiosité du lecteur, peut rappeler la façon de faire du Midrash : le commentaire de la Torah commence par la citation d'un verset des Ecrits apparemment étranger au texte mais qui, par association de mots ou d'idées, permet finalement de se rapporter au passage étudié (cf. *Midrach Rabba I : Genèse Rabba*, trad. B. Maruani et A. Cohen-Arazi, intro. et notes B. Maruani, Paris, 1987, introduction sur la *petiha*). Cependant, le rapport métaphorique que pose Origène entre le peuple d'Israël et les Ecritures n'est pas en soi très surprenant, surtout chez cet auteur. Par exemple, les « prophètes » désignent aussi bien les hommes que leurs livres (cf. *ComJn I*, 14). De même, les « lieux » (τόποι) désignent fréquemment chez lui à la fois les lieux concrets du pays d'Israël et les lieux scripturaires (cf. *ComJn VI*, 216).

"Μὴ ἀδικήσητε μήτε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων, ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἰῶν Ἰσραήλ· ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, ἐκ φυλῆς Ρουβὴν δώδεκα χιλιάδες..." 1.1.3. Καὶ μετὰ τὸ διηρῆσθαι τὰς λοιπὰς φυλὰς παρὲξ τοῦ Δὰν ἐξῆς μετὰ πλείονα ἐπιφέρει· "Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἐστῶς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. (...) Οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν· οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν ὑπάγῃ· οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ." 1.1.4. Ὅτι δὲ ταῦτα παρὰ τῷ Ἰωάννῃ περὶ τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων λέγεται, καὶ αὐτῶν ὑπαρχόντων ἀπὸ φυλῶν, κἂν μὴ δοκῇ τὸ σωματικὸν αὐτῶν γένος ἀνατρέχειν ἐπὶ τὸ σπέρμα τῶν πατριαρχῶν, ἔστιν οὕτως ἐπιλογίσασθαι. (...)

« "Ne malmenez pas la terre, la mer et les arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué du sceau, sur le front, les serviteurs de notre Dieu. Et j'entendis le nombre de ceux qui furent marqués du sceau : cent quarante-quatre mille marqués du sceau, de toutes les tribus des fils d'Israël : de la tribu de Juda, douze mille marqués, de la tribu de Ruben, douze mille..." (Ap 7, 3-5). 1.1.3. Et après (avoir donné) cette répartition pour les autres tribus, sauf celle de Dan, il ajoute à la suite de bien d'autres développements : "Je regardai, et voici que l'Agneau se tenait sur la montagne de Sion, et avec lui les cent quarante-quatre mille qui portaient son nom et le nom de son Père gravés sur leurs fronts (...) Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés avec des femmes, car ils sont vierges ; ce sont eux qui suivent l'Agneau partout où il se rend ; ceux-là ont été rachetés d'entre les hommes comme prémices pour Dieu et pour l'Agneau" (Ap 14, 1-5). 1.1.4. Ces paroles sont dites chez Jean à propos de ceux qui ont cru au Christ, qui eux aussi proviennent des tribus, même si leur ascendance corporelle ne paraît

pas remonter à la lignée des patriarches : on peut le rechercher de cette façon (...) » (*ComJn* I, 2-4).

Après la désignation de la tribu de Lévi comme tribu élue dans le premier paragraphe, on constate que les citations de l'Apocalypse introduisent un glissement dans la nature des élus ainsi désignés. En apparence, il est toujours question de répartition des tribus. En effet, c'est le même verbe διηρησθαι qui est employé pour évoquer cette répartition, au § 1 et au § 3 :

ὁ πάλαι "λαὸς" ἐπικληθεὶς "θεοῦ" εἰς φυλάς διήρητο « le peuple appelé autrefois "peuple de Dieu" se répartissait en douze tribus » (§ 1)

μετὰ τὸ διηρησθαι τὰς λοιπὰς φυλάς « après la répartition des autres tribus » (§ 3).

En fait, cette répartition s'est modifiée. Il ne s'agit plus d'une répartition externe qui place celle de Lévi « au-dessus des autres tribus » (ὕπερ τὰς λοιπὰς φυλάς, § 1), mais d'un choix qui s'effectue à l'intérieur de chaque tribu, où douze mille hommes sont choisis à chaque fois (ce qui rappelle cependant l'allusion à la hiérarchie interne de la tribu de Lévi présente au premier paragraphe).

En outre, les élus des tribus d'Israël représentent désormais les chrétiens : Ταῦτα παρὰ τῷ Ἰωάννῃ περὶ τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων λέγεται (« Ces paroles sont dites chez Jean à propos de ceux qui croient au Christ », § 4). L'Apocalypse présente les chrétiens comme des « prémices » (ἀπαρχή, Ap 14, 4), mot qui va se révéler fécond dans cette description de la hiérarchie humaine, puis dans celle des Ecritures. Déjà, c'est peut-être ce mot qui conduit l'exégète à l'utilisation du verbe ὑπάρχω, qui sonne comme une variante du terme ἀπαρχή, lorsqu'il désigne les chrétiens comme « provenant des tribus » (ὑπαρχόντων ἀπὸ φυλῶν). On voit donc ici ravivé le sens étymologique du mot, qui signifie « commencer, naître ou résulter de » avant de devenir un équivalent du verbe εἶμί. De même, le mot ἀπαρχή inspire peut-être étymologiquement le terme πατριάρχαι cité par Origène, les patriarches étant eux-mêmes des « élus » dans le peuple de Dieu.

Les hommes choisis en Israël représentent donc pour l'exégète l'ensemble du peuple chrétien. C'est ce qu'annonçait la première phrase du prologue, où les chrétiens apparaissaient comme un Israël « mystique » : ... πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν, χρηματίζοντα ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖον καὶ ἐν πνεύματι περιτετμημένον, ἔχειν τὰς ιδιότητας μυστικώτερον τῶν φυλῶν. « Tout le peuple du Christ, qui s'appelle "juif dans le secret" (cf. Rm 2, 29) et est circoncis en esprit, possède d'une manière plus mystique les particularités des tribus » (*ComJn I, 1*).

#### **Les prêtres prémices parmi les chrétiens (*ComJn I, 9-11*)**

Offrant les prémices, ils s'offrent eux-mêmes

Parmi les chrétiens cependant, certains jouent un rôle particulier, les prêtres : ils vont en quelque sorte être désignés comme élus parmi les élus. Cette mise en valeur des prêtres était annoncée par le passage de l'Apocalypse, qui qualifiait les élus de « vierges », « rachetés parmi les hommes » (Ap 14, 4 cité au § 2). Mais l'exégète n'avait pas commenté cette notation ; c'est à ce moment du discours qu'il s'en empare pour mettre les prêtres au-dessus du peuple. En effet, cette identification des prêtres comme élus est amenée au plan lexical par un nouveau sens donné au mot ἀπαρχή, qui est son sens propre d'offrande à Dieu :

Οἱ μὲν ἀπὸ τῶν φυλῶν δεκάτας καὶ ἀπαρχὰς ἀναφέρουσι τῷ θεῷ  
διὰ τῶν λευϊτῶν καὶ ἱερέων.

« Ceux qui sont issus des tribus offrent à Dieu des dîmes et des prémices par l'intermédiaire des lévites et des prêtres » (*ComJn I, 9*).

De façon très frappante, en réécrivant le verbe désignant l'offrande, ἀναφέρουσι, l'exégète va peu à peu glisser du prêtre offrant les prémices au prêtre qui s'offre lui-même et donc s'assimile aux prémices qu'il présente. Le passage scripturaire sous-jacent qui autorise ce glissement est l'Épître aux Hébreux, qui emploie le même verbe pour indiquer comment le Christ grand-prêtre s'offre lui-même (ἐαυτὸν ἀνενέγκας, He 7, 27).

En dehors du verbe ἀναφέρω, on trouve en effet peu après les verbes ἀνατίθημι et ἀνάκειμαι, qui opposent la masse du peuple et les prêtres, véritables élus :

οί μὲν πλεῖστοι... ὀλίγας πράξεις τῷ θεῷ ἀνατιθέντες « la plus grande part (des croyants)... qui n'offre à Dieu que peu d'actions » (§ 10).

οἱ δὲ ἀνακείμενοι τῷ θεῷ λόγῳ (...) κατὰ τὴν διαφορὰν τῶν εἰς τοῦτο κινήματων λευῖται καὶ ἱερεῖς « ceux qui se consacrent à la parole divine (...) <appelés> prêtres et lévites à cause de l'excellence de leurs activités dans ce domaine » (§ 10).

Les trois verbes ἀναφέρω, ἀνατίθημι et ἀνάκειμαι sont employés classiquement avec une connotation religieuse : leur préfixe commun, ἀνα-, traduit un mouvement d'élévation vers la divinité. Ils expriment l'offrande faite à Dieu, offrande d'objets ou offrande de soi dans le dernier cas.

Par conséquent, ce sont désormais les prêtres et les lévites qui représentent les prémices, puisque à la faveur du glissement lexical entre ἀναφέρουσι et ἀνακείμενοι, ils n'offrent plus seulement les prémices à Dieu, mais s'offrent eux-mêmes. Au sein des « élus » que représente l'ensemble du peuple chrétien, on constate donc que les prêtres forment une catégorie de choix.

Jésus, premier des grands-prêtres

Au sein des prêtres (ἱερεῖς), est enfin mise en relief la figure du grand-prêtre (ἀρχιερεὺς), et singulièrement celle de Jésus qui lui est assimilée. On observe là encore la fécondité de la racine d'ἀπαρχή, comme si l'ensemble du discours de l'exégète s'articulait autour de ce mot. Voici comment est introduite la figure du grand-prêtre :

Τάχα δὲ οἱ <πάντων δια>φέροντες καὶ οἰονεὶ τὰ πρῶτα τῆς καθ' ἑαυτοὺς γενεᾶς ἔχοντες ἀρχιερεῖς ἔσσονται κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρῶν, καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. (...) ... ὁ ἀπόστολος ἐπεσημῆνατο λέγων τὸν προφήτην εἰρηκέναι περὶ Χριστοῦ· "Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ", καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρῶν. Ἀφ' οὗ καὶ ἡμεῖς λαβόντες φαμὲν κατὰ μὲν τὴν τάξιν Ἀαρῶν ἀνθρώπους δύνασθαι εἶναι ἀρχιερεῖς, κατὰ δὲ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.

« Ceux qui sont supérieurs à tous les autres et occupent pour ainsi dire la première place parmi ceux de leur génération seront grands-prêtres selon l'ordre d'Aaron, et non selon l'ordre de Melchisédech (...) L'apôtre a approuvé le prophète d'avoir dit à propos du Christ : "Toi, tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech" (He 5, 6 ; 7, 17 ; cf. Ps 109, 4), et non selon l'ordre d'Aaron. En prenant acte nous aussi de cette parole, nous disons que selon l'ordre d'Aaron, des hommes peuvent être grands-prêtres, alors que selon l'ordre de Melchisédech, c'est le Christ de Dieu » (*ComJn I, 11*).

Ainsi donc, au sommet de la hiérarchie humaine, au-dessus du peuple de Dieu, et au-dessus des prêtres, se trouvent les grands-prêtres, dont l'archétype est le Christ. De *ἡ ἀπαρχή* à *ἡ ἀρχιερεὺς*, la gradation s'est poursuivie jusqu'à un terme ultime : la figure du Christ.

On a ainsi pu constater que le sujet de l'élection se précise au fur et à mesure que se développe cette ouverture du prologue : il s'agissait d'abord de la tribu de Lévi par rapport aux autres tribus d'Israël, puis de certains hommes choisis dans chaque tribu : les chrétiens ; ce sont ensuite les prêtres qui sont mis en valeur parmi les chrétiens, parmi lesquels le Christ se distingue, occupant la place la plus élevée de cette hiérarchie humaine, conformément à la théologie de l'Épître aux Hébreux.

Et de fait, c'est bien une hiérarchie humaine qui est ainsi dessinée, comme l'indique l'emploi du terme *τάξις* (« ordre ») associé à la figure du lévite, au début et à la fin de notre passage : de « l'ordre lévitique » (*ἡ τάξις λευϊτικὴ*) et des « ordres de prêtres et de lévites » (*τάγματα ἱερατικὰ καὶ λευϊτικά*, § 1) à « l'ordre d'Aaron ou de Melchisédech » (*ἡ τάξις Ἀαρών / Μελχισεδέκ*, § 11), c'est tout un « ordre » d'élection qu'a dessiné l'exégète depuis le début du prologue.

#### **La figure de l'exégète (*ComJn I, 12*)**

Avec l'évocation de la figure du Christ, Origène semble avoir atteint le point ultime de son développement sur la hiérarchie humaine. Comme le suggérait déjà la première phrase du prologue, qu'on a qualifiée de programmatique, l'exégète va ensuite s'intéresser à la hiérarchie des Ecritures, appliquant sa réflexion, après les

tribus, les chrétiens et les prêtres, à l'Ancien et au Nouveau Testament, ainsi qu'à l'Évangile de Jean.

En point d'orgue de ce premier développement, c'est sur la figure même de l'exégète que s'achève cette hiérarchie humaine. En effet, l'exégète s'identifie aux prêtres dont il vient de parler, car comme « les lévites et les prêtres offrent à Dieu... les dîmes... et les prémices » (οἱ λευῖται καὶ ἱερεῖς ... δεκάτας ... ἀναφέρουσι τῷ θεῷ ... καὶ ἀπαρχάς, § 9), eux qui « se consacrent à la parole divine » (ἀνακειμένοι τῷ θείῳ λόγῳ, § 10), le commentateur dit de lui-même :

Πάσης τοίνυν ἡμῖν πράξεως καὶ παντὸς τοῦ βίου ... ἀνακειμένης θεῷ καὶ βουλομένων ἡμῶν ἔχειν πᾶσαν αὐτὴν ἀπαρχὴν τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν.

« Puisque toute notre activité et toute notre vie...sont consacrées à Dieu, et que nous voulons qu'elles soient tout entières des prémices de nombreuses prémices... » (*ComJn* I, 12).

On peut donc dire que le texte aboutit à présenter l'auteur comme l'un des prêtres situés en haut de la hiérarchie humaine précédemment dessinée. Il va même au-delà, dans la mesure où il n'applique qu'à lui-même la formule superlative ἀπαρχὴ τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν (« prémices de nombreuses prémices »)<sup>497</sup>. En tout cas, c'est à partir de cette formule que s'ouvre le second versant du discours, portant sur les prémices des Écritures :

Ἀπαρχὴν οὖν πράξεων, ἐξ οὗ τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἐπιδημηθήκαμεν, τίνα ἄλλην ἢ τὴν εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν ἐχρῆν γεγονέναι;

« Ne fallait-il pas que les prémices de mes activités depuis mon retour à Alexandrie se portent sur les prémices des Écritures ? » (*ComJn* I, 13).

Par conséquent, l'exégète lui-même, comme « prêtre » et comme commentateur de l'Écriture, se présente comme celui qui synthétise l'équivalence entre hiérarchie humaine et hiérarchie scripturaire. Ici encore, c'est le terme ἀπαρχή, redoublé cette fois

---

<sup>497</sup> Cette expression semble une allusion à Ez 48, 12 : Καὶ ἔσται αὐτοῖς (= τοῖς ἱερεῦσι) ἡ ἀπαρχὴ δεδομένη ἐκ τῶν ἀπαρχῶν τῆς γῆς, ἅγιον ἄγιον ἀπὸ τῶν ὁρίων τῶν Λευιτῶν (« Et il sera donné aux prêtres les prémices des prémices de la terre, une part sainte parmi les saintes du territoire des Lévites. »)

pour en souligner l'importance, qui scande et conclut le développement sur la hiérarchie humaine.

### **c) La hiérarchie des Ecritures (ComJn I, 13-23)**

A la hiérarchie humaine évoquée au début du prologue correspond une hiérarchie scripturaire, construite en parallèle : l'exégète définit à présent ce que sont les « prémices » (ἀπαρχή) des Ecritures. En effet, à la gradation des figures humaines correspond une gradation dans la dignité des livres scripturaires.

#### **Le Nouveau Testament, prémices des Ecritures (ComJn I, 13-20)**

Tout d'abord, à la prééminence des chrétiens sur les tribus d'Israël correspond la mise en valeur de l'Évangile par rapport à la Loi de Moïse :

Χρηθὶ δὲ ἡμᾶς εἰδέναι οὐ ταῦτόν εἶναι ἀπαρχὴν καὶ πρωτογέννημα· μετὰ γὰρ τοὺς πάντας καρποὺς ἀναφέρεται ἡ ἀπαρχή, πρὸ δὲ πάντων τὸ πρωτογέννημα. Τῶν τοίνυν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων, οὐκ ἂν ἄμαρτοι τις λέγων πρωτογέννημα μὲν τὸν Μωσέως νόμον, ἀπαρχὴν δὲ τὸ εὐαγγέλιον. Μετὰ γὰρ τοὺς πάντας τῶν προφητῶν καρποὺς τῶν μέχρι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὁ τέλειος ἐβλάστησε λόγος.

« Il nous faut savoir que les prémices et les premiers fruits ne sont pas la même chose ; car on offre les prémices après toute la récolte, mais les premiers fruits, avant. Parmi les Ecritures transmises et considérées comme divines dans toutes les églises de Dieu, on ne se tromperait pas si l'on disait que la Loi de Moïse constitue les premiers fruits, et l'Évangile les prémices. Car, après tous les fruits des prophètes qui se sont succédé jusqu'au Seigneur Jésus, le Logos parfait a germé » (ComJn I, 13-14).

Cette distinction entre prémices et premiers fruits permet à l'exégète de mettre en parallèle l'Ancien et le Nouveau Testament, au profit du second : aux premiers fruits, c'est-à-dire aux écrits de l'Ancienne Alliance, première expression de la foi du peuple de Dieu, succède celle qui concerne le peuple du Christ. « L'Évangile » signifie ici au sens large, semble-t-il, le Nouveau Testament, par opposition avec l'AT, comme



Origène l'écrit plus bas : *πᾱσα δὲ ἡ καινὴ τὸ εὐαγγέλιόν ἐστιν* (« tout le NT est l'Évangile », § 17) ; *εὐαγγέλιόν πως εἰπεῖν τὰ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων γεγραμμένα* (« on peut dire que d'une certaine façon, sont évangile les écrits des apôtres »).

On remarque en outre que le mot « prophète » est pris dans le double sens de personne inspirée et de livre inspiré, de même que le « Logos » peut être entendu au sens de Parole ou au sens de personne divine, le Verbe identifié au Christ. L'équivalence entre la hiérarchie humaine et celle des Écritures trouve donc ici son expression la plus nette, au tournant même du discours entre les prémices humaines et les prémices des Écritures.

Ainsi donc, la première étape de la hiérarchie humaine dessinée plus haut (les chrétiens prémices des tribus d'Israël) fait écho ici au premier niveau de la hiérarchie des Écritures, selon lequel l'ensemble du NT apparaît comme prémices par rapport à l'AT.

#### **L'Évangile de Jean, prémices du NT (*ComJn I, 21-22*)**

Plus précisément ensuite, l'exégète cherche à montrer la prééminence de l'Évangile<sup>498</sup>, et singulièrement celui de Jean, par rapport au reste du NT :

*Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ τεσσάρων ὄντων τῶν εὐαγγελίων οἰοεῖ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας (...) ἀπαρχὴν τῶν εὐαγγελίων εἶναι τὸ προστεταγμένον ἡμῖν ὑπὸ σοῦ κατὰ δύναμιν ἐρευνῆσαι, τὸ κατὰ Ἰωάννην, τὸν γενεαλογούμενον εἰπὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀγενεαλογήτου ἀρχόμενον.*

« Pour ma part, je pense aussi que les quatre Évangiles étant comme les éléments de la foi de l'Église (...), ce sont les prémices des Évangiles que tu nous demandes d'expliquer selon nos forces, à savoir l'Évangile de Jean, parce qu'il parle de celui à qui on donne une généalogie, mais commence par celui qui n'en a pas » (*ComJn I, 21*).

---

<sup>498</sup> L'emploi du singulier τὸ εὐαγγέλιον pour désigner les quatre Évangiles est d'ailleurs constant depuis le début du prologue, ce qui traduit bien l'uniformité de l'ensemble qu'ils représentent à ce stade de l'argumentation. Le seul emploi du mot au pluriel se situe au § 15, lorsque l'exégète rappelle la situation des écrits apostoliques dans le NT *μετὰ τὰ εὐαγγέλια* (« après les Évangiles ») : on voit que dans cette occasion encore, les Évangiles sont considérés comme un tout. C'est ce qui change au § 21.

On voit que l'exégète place implicitement les quatre Evangiles au-dessus des autres écrits du NT en les considérant comme les quatre « éléments » de la foi. Mais parmi eux, l'Evangile johannique occupe la place de choix, « prémices des Evangiles ». L'énoncé de ce privilège accordé à l'Evangile repose ici encore sur l'emploi du mot ἀπαρχή.

Par ailleurs, on peut noter l'emploi d'un autre terme apparenté à celui-ci par sa racine : il s'agit du participe ἀρχόμενον, comme si l'argumentation reposait sur une recherche linguistique. En effet, au commencement de l'Evangile johannique apparaît le Logos, et il est présenté comme étant lui-même au commencement de toutes choses (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, Jn 1, 1). On peut dire ici que c'est l'ἀρχή qui justifie l'ἀπαρχή, le commencement de l'Evangile johannique qui justifie qu'on puisse le présenter comme supérieur aux autres Evangiles. Et de fait, l'exégète compare ensuite les premiers mots, l'ἀρχή, de chacun des Evangiles pour prouver la prééminence de celui de Jean, au § 22.

Dans la hiérarchie des Ecritures qui se dessine depuis le § 13, Origène a donc placé le NT au-dessus de la Loi de Moïse, les Evangiles au-dessus des autres écrits apostoliques, et maintenant l'Evangile de Jean au-dessus des autres Evangiles. Si l'on se réfère à l'échelle de la hiérarchie humaine exposée aux § 1 à 12, on remarque que le privilège accordé à l'Evangile de Jean par rapport aux autres Evangiles correspond à celui des prêtres par rapport aux autres chrétiens. En effet, les prêtres étaient appelés plus haut οἱ ἀνακείμενοι τῷ θείῳ λόγῳ (« ceux qui se consacrent au Logos divin », § 10), de même que l'Evangile de Jean est celui qui présente dès le commencement le « Logos Dieu » (θεὸν λόγον, § 22). Origène écrit en effet : Οὐδεὶς ἐκείνων ἀκράτως ἐφάνερωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης (« Aucun <des évangélistes> n'a manifesté la divinité <de Jésus> d'une manière aussi absolue que Jean », § 22). Le caractère absolu du dévouement des prêtres au Logos fait donc écho à la manière radicale dont l'Evangile johannique présente la divinité du Logos.

Mais de même que Jésus était plus haut le grand-prêtre par excellence parmi les prêtres, on constate ici que le Logos est celui qui justifie la grandeur de l'Evangile johannique. Le Logos est fondement des Ecritures, en tant qu'ἀρχή (§ 22), de même que Jésus représentait le plus haut degré de la hiérarchie des personnes, en tant

qu'ἀρχιερεύς (§ 11). Tout se passe donc comme si le terme ἀπαρχή (« prémices ») se révélait fécond pour le discours origénien par sa racine même, dans la mesure où les termes ἀρχιερεύς et ἀρχή marquent le point d'aboutissement de chacune des deux hiérarchies.

#### **La figure de l'exégète (ComJn I, 23-24)**

Cependant, le développement sur les prémices des Ecritures n'est pas terminé, tout comme le raisonnement sur la hiérarchie humaine ne se résolvait pas dans la figure du Christ. Ici encore, le commentateur porte ensuite le discours sur lui-même, et s'identifie au personnage présenté au stade précédent, le prêtre dans la hiérarchie humaine, et ici, l'évangéliste Jean :

Τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην, οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσῶν ἐπὶ τὸ στήθος Ἰησοῦ μηδὲ λαβῶν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα.  
(...)

« Il faut donc oser dire que, de toutes les Ecritures, les Evangiles sont les prémices, et que, parmi les Evangiles, les prémices sont celui de Jean, dont nul ne peut recevoir la pensée s'il ne s'est renversé sur la poitrine de Jésus, et n'a reçu de Jésus Marie pour sa mère. (...) »  
(ComJn I, 23).

On constate donc que l'exégète s'identifie à Jean, à qui Jésus, du haut de la croix, confia Marie sa mère, de même qu'il s'identifiait plus haut aux prêtres (§ 12). Mais il va plus loin ici, car il s'identifie aussi à la personne du Christ, seul capable de lui permettre une juste compréhension des Ecritures :

(...) Τὸν γὰρ μέλλοντα ταῦτα ἀκριβῶς καταλαμβάνειν μετὰ ἀληθείας εἰπεῖν δεῖ. "Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν."

« Celui qui s'apprête à comprendre avec exactitude ces paroles doit dire en toute vérité : "Nous, nous avons la pensée du Christ, pour

connaître les grâces que Dieu nous a accordées" (1Co 2, 12). » (*ComJn* I, 24).

Mais comme on l'avait remarqué plus haut à propos de la hiérarchie humaine, le commentateur rassemble ici aussi, pour conclure ce développement sur la hiérarchie des Ecritures, ce qui a fait l'objet de ces deux développements. En effet, on note qu'il emploie ci-dessus le mot *voûς* (« pensée ») en deux sens légèrement différents : il s'agit au § 23 de la pensée de Jean, c'est-à-dire du « sens intelligible » de son Evangile, et au § 24 de la pensée, de l'intelligence du Christ, nécessaire pour comprendre le texte. En recherchant l'un et l'autre, l'exégète se présente ici encore comme synthèse entre l'homme et l'écrivain.

#### **d) Conclusion**

On a donc pu voir que l'ouverture du *ComJn*, c'est-à-dire le premier quart du prologue à peu près, instaure une double hiérarchie : celle des hommes (§ 1-12) puis celle des Ecritures (§ 13-24). Au peuple d'Israël font écho les Ecritures de l'Ancienne Alliance, et aux prêtres prémices des chrétiens correspond l'Evangile johannique prémices du NT. Dans les deux cas, l'exégète parle ensuite de lui-même dans la perspective d'une synthèse entre les deux hiérarchies : la figure de l'auteur du commentaire est ainsi mise en valeur comme point d'aboutissement de chaque développement. Un lien métaphorique unit ainsi les deux hiérarchies, annoncé dès la première phrase du prologue, laquelle s'éclaire de la sorte. On peut ainsi synthétiser le parallèle qui existe entre les deux hiérarchies :

Hiérarchie humaine (*ComJn* I, 1-12)

1. Les chrétiens, prémices des tribus d'Israël (§ 1-8)

2. Les prêtres, prémices parmi les chrétiens (§ 9-11)

3. L'exégète s'identifie aux prêtres (§ 12)

Hiérarchie scripturaire (*ComJn* I, 13-24)

4. Le Nouveau Testament, prémices des Ecritures (§ 13-20)

5. L'Evangile de Jean, prémices du NT (§ 21-23)

6. L'exégète s'identifie à Jean et au Christ (§ 23-24)

Le mot qui scande l'exposé de chacune de ces hiérarchies semble être le mot *ἀπαρχή*, qui revient constamment au cours de cette ouverture, mais aussi d'autres mots liés à celui-ci par leur racine, comme en témoignent notamment les deux termes

qui qualifient le Christ, ἀρχιερέυς dans le cas de la hiérarchie humaine, et ἀρχή dans le développement sur la hiérarchie des Ecritures. Lorsque prend fin ce premier quart du prologue, le mot ἀπαρχή disparaît totalement du texte, pour ne ressurgir que bien plus tard, dans le cours du commentaire proprement dit. Ces éléments semblent montrer que la pensée de l'exégète gravite autour de ce terme. Il s'agit là également d'une pierre d'attente, dans la mesure où le début du commentaire proprement dit va présenter les différents sens du mot ἀρχή qui figure au commencement de l'Évangile johannique. Mais surtout, le prologue d'Origène se concentre sur la notion de « commencement » (ἀρχή), premier mot de l'Évangile johannique : dans un mouvement spéculaire, le prologue se met à l'école du texte johannique en se faisant méditation sur le « commencement » du texte. Cette spécularité se retrouve enfin dans la structure même du début du prologue, où hiérarchie scripturaire et hiérarchie humaine se construisent pour ainsi dire face à face.

Après la fin du développement sur les prémices des Ecritures, le texte du prologue prend une autre allure : comme l'a montré A. Bastit, au mouvement d'exclusion, de focalisation qui aboutit à la définition de l'Évangile de Jean comme l'Évangile par excellence, succède un mouvement d'élargissement, qui va proposer une définition de l'Évangile beaucoup plus étendue, incluant tout le NT, l'AT, mais aussi l'ensemble des actions humaines.

## **2. La suite du prologue, une réflexion sur le mot εὐαγγέλιον (ComJn I, 25-89)**

On a vu que la première partie du prologue constituait une réflexion autour de l'ἀρχή, de l'ἀπαρχή et d'autres termes dérivés de la même racine. La suite du prologue présente également une méditation sur un autre terme : il s'agit de celui d'évangile, εὐαγγέλιον. En effet, toute cette partie du prologue s'étend entre deux remarques de l'exégète, qui se répondent :

Τί δὲ βούλεται δηλοῦν ἡ "εὐαγγέλιον" προσηγορία, καὶ διὰ τί ταύτην ἔχει τὴν ἐπιγραφὴν ταῦτα τὰ βιβλία, ἤδη καιρὸς ἐξετάσαι.  
« Ce que veut faire connaître le terme "évangile" et pourquoi ces livres portent ce titre, il est temps à présent de l'examiner » (ComJn I, 27).

Καὶ τί δεῖ ἐπὶ πλεῖον μηκύνειν τὸν περὶ τοῦ τί τὸ εὐαγγέλιόν ἐστι λόγον; « Mais pourquoi faire durer davantage le discours sur ce qu'est l'évangile ? » (*ComJn I*, 88).

Entre ces deux observations de l'exégète se déroule sa réflexion sur le mot « évangile ». Au sens strict, cette seconde partie du prologue devrait s'étendre du § 25 au § 89. Mais d'une part, le dernier paragraphe du prologue (§ 89) constitue une conclusion de l'ensemble de celui-ci sous forme de prière, et n'appartient pas spécifiquement à l'une ou l'autre partie ; d'autre part, les paragraphes 25 et 26<sup>499</sup>, qui paraissent s'intercaler entre la réflexion sur les « prémices » et le développement sur « l'évangile », représentent en réalité le préalable à ce développement, en modifiant et en élargissant la portée de ce que signifie le terme « évangile ». La réflexion sur ce terme commence donc au moment où l'exégète lui donne un sens nouveau.

De façon assez remarquable, on constate par ailleurs que cette réflexion sur le terme « évangile » se construit, comme précédemment, en creusant la racine du mot, ou plutôt dans ce cas, les deux racines qui le constituent, εὐ- et -ἀγγέλιον. C'est ce qu'on observe dès le début de cette seconde partie du prologue, où Origène donne trois définitions du mot « évangile » :

Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραινόντων τὸν ἀκούοντα, ἐπὶ ἀν παραδέξεται τὸ ἀπαγγελλόμενον· οὐδὲν δ' ἦττον ὁ τοιοῦτος λόγος εὐαγγέλιόν ἐστιν, ἂν καὶ πρὸς τὴν σχέσιν τοῦ ἀκούοντος ἐξετάζηται. Ἡ εὐαγγέλιόν ἐστι λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύοντι παρουσίαν ἢ λόγος ἐπαγγελλόμενος παρεῖναι ἀγαθὸν τὸ προσδοκώμενον. 1.5.28 Πάντες δὲ οἱ προειρημένοι ἡμῖν ὅροι ἐφαρμόζουσι τοῖς ἐπιγραφόμενοις εὐαγγελίοις.

---

<sup>499</sup> Ἔστι δὲ προσαχθῆναι ἀπὸ τῶν ὑπὸ Παύλου λεγομένων περὶ τοῦ πᾶσαν τὴν καινὴν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, ὅταν πού γράφῃ: "Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου". (...) 1.4.26 Εἰ δὲ τὰ Παύλου εὐαγγέλιον ἦν, ἀκόλουθον λέγειν ὅτι καὶ τὰ Πέτρου εὐαγγέλιον ἦν καὶ ἀπαξιαπλῶς τὰ συνιστάντα τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν (...). « On peut produire les paroles de Paul à propos du fait que tout le Nouveau Testament constitue les évangiles, lorsqu'il écrit : "Selon mon évangile" (...) 1.4.26 En outre, si les écrits de Paul étaient un évangile, il s'ensuit qu'on doit dire que ceux de Pierre aussi étaient un évangile ainsi que, en un mot, ceux qui montrent la venue du Christ (...) » (*ComJn I*, 25-26).

« L'évangile est donc un discours contenant l'annonce d'événements qui réjouissent vraisemblablement celui qui les écoute, en raison du profit qu'il en tire, lorsqu'il en reçoit la nouvelle ; un tel discours n'est pas moins un évangile, si on le considère du point de vue des dispositions de celui qui l'écoute. Ou bien un évangile est un discours qui contient la présence d'un bien pour le croyant, ou bien un discours annonçant qu'un bien attendu est présent. 1.5.28 Toutes les définitions que nous venons de donner conviennent aux (écrits) qui portent le titre d'évangiles » (*ComJn* I, 27-28).

Ces trois définitions du mot évangile ont été remarquées par E. Klostermann<sup>500</sup>, qui note, comme le rappelle A. Bastit<sup>501</sup> en souscrivant à cette hypothèse, que ces définitions doivent provenir d'un lexique alexandrin de langue grecque. Elles constituent donc un donné sur lequel va s'appuyer l'exégète pour élaborer sa propre définition. Ce qui intéresse particulièrement Origène, c'est qu'elles dissocient dans leur explication les deux éléments du mot « évangile » : celui qui veut dire l'« annonce » (-αγγέλιον), et celui qui signifie le « bien » annoncé (εὖ-). Ainsi, la première définition traduit le « bien » par l'idée de réjouissance (εὐφροαίνόντων) et l'annonce par ἀπαγγελίαν ; la seconde donne un équivalent de la première partie du mot avec ἀγαθοῦ, et la troisième associe ἐπαγγελλόμενος et ἀγαθόν. Il nous semble que c'est en conservant ce type de démarche qu'Origène va concevoir son propre développement sur le terme « évangile ». Dans un premier temps, il utilise ces trois définitions pour s'interroger sur le type d'« annonce » dont il est question (§ 28-46), avant de s'intéresser aux « biens » annoncés (§ 47-62) ; ensuite, il donne sa propre définition de l'« év-angile » (§ 63-78). La fin de son développement constitue enfin une récapitulation de tout son raisonnement qui synthétise les deux définitions proposées (§ 79-89).

---

<sup>500</sup> Dans « Origeniana », *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag*, Leipzig, 1914, p. 245-251 ; puis à nouveau dans « Überkommene Definitionen in Werke des Origenes », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 37, 1938, p. 54-61.

<sup>501</sup> « Typologie... » p. 97-98.

**a) L'« annonce » de l'évangile (ComJn I, 28-46)**

Dans un premier temps, s'appuyant sur les définitions préexistantes qu'il a rappelées, l'exégète s'interroge sur la nature de « l'annonce » dont il est question dans le mot « évangile ».

**« L'annonce » au sens strict : celle des Evangiles (§ 28-31)**

Il comprend tout d'abord l'annonce que constitue l'évangile dans son acception étroite, c'est-à-dire l'annonce promulguée par les livres qui portent ce nom :

Ἐκαστον γὰρ εὐαγγέλιον, σύστημα ἀπαγγελλομένων ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεξαμένῳ τυγχάνον ὠφέλειαν ἐμποιοῦν, κατὰ τὸ εὐλογον εὐφραίνει (...) 1.5.29 Ὅτι δὲ καὶ ἀγαθὸν ἐπαγγέλλεται διὰ τῶν βιβλίων τούτων τὸ προσδοκηθέν, οὐκ ἀσαφές.

« Car chaque Evangile étant un ensemble de nouvelles utiles pour celui qui croit et ne les interprète pas de travers, en lui procurant des avantages, le réjouit vraisemblablement (...) 1.5.29 En outre, qu'un bien attendu soit annoncé dans ces livres, cela n'est pas douteux » (ComJn I, 28-29).

Ainsi, les définitions données plus haut renvoient avant tout aux quatre Evangiles. De fait, l'Alexandrin cite ensuite des extraits de Matthieu, Jean et Luc pour illustrer son propos (§ 29-31). L'annonce ainsi définie est celle qui « réjouit » par les « avantages » qu'elle procure, d'autant plus qu'elle concerne un bien « attendu ».

**« L'annonce » au sens large : celle de l'AT (§ 32-36)**

Mais par la suite, effaçant la distinction qu'il a établie plus haut entre l'évangile et la Loi de Moïse (§ 14), l'exégète étend le contenu de l'annonce à tout l'AT :

Δόξαι δ' ἂν τις ἐνίστασθαι τῷ πρώτῳ ὄρω, ἐπεὶ καὶ τὰ μὴ ἐπιγεγραμμένα εὐαγγέλια ὑποπίπτει αὐτῷ· ὁ γὰρ νόμος καὶ οἱ προφῆται "λόγοι" πιστεύονται εἶναι "περιέχοντες ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραϊνόντων τοὺς ἀκούοντας, ἐπὶ παραδέξωνται τὰ ἀπαγγελλόμενα". (...) 1.6.33. ...Ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν.



« On pourrait juger bon de s'élever contre notre première définition, puisque des écrits qui ne portent pas le titre d'Évangiles se rattachent aussi à elle : en effet, on croit que la Loi et les Prophètes sont des "discours qui contiennent l'annonce d'événements qui réjouissent vraisemblablement ceux qui les écoutent, en raison du profit qu'ils en tirent, lorsqu'ils en reçoivent la nouvelle" (...) 1.6.33. ... Le Sauveur, en venant (sur la terre) et en réalisant l'incarnation de l'évangile, a, par l'Évangile, fait de tout comme un évangile » (*ComJn I*, 32-33).

La définition qui convenait aux quatre Évangiles s'étend ici à tout l'AT, car, selon l'exégète, l'existence même de l'Évangile transforme en évangile l'ensemble de l'AT. L'exégète justifie alors le lien qui existe entre les deux Testaments<sup>502</sup> au moyen de plusieurs passages des Épîtres pauliniennes (§ 34 à 36).

#### **Les deux « annonces » sont spirituelles (§ 37-46)**

L'annonce au sens strict et l'annonce au sens large se rejoignent enfin par leur portée spirituelle. En effet, l'AT n'est pas le seul à devoir être compris « spirituellement » :

Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι ἐχρήην, ὅτι ὡσπερ ἔστι "νόμος σκιὰν" περιέχων "τῶν μελλόντων ἀγαθῶν" ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει τὸ νομιζόμενον ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων νοεῖσθαι.

« Il faut savoir aussi que, de même qu'il existe une loi contenant l'ombre des biens à venir" (He 10, 1) rendus visibles par la loi proclamée selon la vérité, de même aussi un Évangile enseigne une ombre des mystères du Christ, lui qu'on pense être compris par tous ses lecteurs » (*ComJn I*, 39).

---

<sup>502</sup> L'unité des deux alliances avait été affirmée avec force par Irénée dans son *Adversus Haereses*, car c'est l'un des arguments essentiels dans la polémique anti-gnostique (*Adv. haer.* IV, 1, 32, 36, etc. Cf. *Adversus Haereses*, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier, B. Hemmerdinger, SC 100, Paris, 1965). Origène prolonge cette idée en parlant d'un évangile unique.

D'après l'exégète, la nature de l'annonce ne diffère pas selon que l'on considère les Evangiles proprement dits ou bien la Loi de Moïse. Toutes les Ecritures constituent un « évangile spirituel » (εὐαγγέλιον πνευματικόν, § 40, 44, 45)<sup>503</sup>.

La réflexion sur la nature de « l'annonce » présente dans l'Evangile a donc conduit l'exégète à élargir le sens du terme à l'ensemble des Ecritures, en s'élevant du sens littéral du terme jusqu'au sens métaphorique ou « spirituel ».

#### **b) Les « biens » annoncés**

Il cherche ensuite à définir ce que sont les « biens » annoncés, s'intéressant désormais à la première partie du mot « év-angile », à la racine εὖ- signifiant « bien ».

##### **Ils sont annoncés avec « puissance » (§ 47-51)**

Origène indique ainsi qu'il va définir les « biens » annoncés :

Τῶν δὴ εὐαγγελιζομένων ἐν ἀγαθῶν ἀπαγγελία νοουμένων, οἱ μὲν ἀπόστολοι τὸν Ἰησοῦν εὐαγγελίζονται· λέγονται μὲντοι ὡς ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐαγγελίζεσθαι, καὶ αὐτὴν πῶς οὖσαν Ἰησοῦν·

« Si l'on comprend (quelles sont) les bonnes nouvelles dans l'annonce de biens, les apôtres annoncent la bonne nouvelle de Jésus ; on dit assurément qu'est aussi annoncée comme un bien la résurrection, celle-ci étant également, d'une certaine façon, Jésus » (*ComJn I, 47*).

La résurrection apparaît comme le premier des biens contenus dans l'évangile, énumérés aux paragraphes 52 à 62. Entre les deux, on observe la présence d'une digression sur la « puissance » (δύναμις) de la prédication des apôtres, dont témoignent Paul, David et Isaïe (§ 48-51).

##### **La liste des « biens » incarnés par Jésus (§ 52-62)**

Une fois que le terme d'« annonce » a été éclairci, suit le détail des « biens » incarnés par Jésus et annoncés par l'« év-angile » :

---

<sup>503</sup> Cette idée se retrouve par exemple dans les *Homélies sur les Nombres*, où l'exégète affirme que « les deux Testaments sont pour nous un nouveau Testament », dans la traduction de Rufin (*HomNb IX, 4, 2*, éd. W. A. Baehrens, M. Borret, L. Doutreleau, trad. A. Méhat, Paris, 1996, SC 415, p. 241).

...συνήσομεν πῶς πολλὰ ἀγαθὰ ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς, ὃν εὐαγγελίζονται οὗτοι, ὧν ὠραῖοί εἰσιν οἱ πόδες. 53 Ἐν μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωὴ, Ἰησοῦς δὲ ζωὴ. Καὶ ἕτερον ἀγαθὸν "φῶς τοῦ κόσμου", "φῶς" τυγχάνον "ἀληθινὸν" καὶ "φῶς τῶν ἀνθρώπων". ἄπερ πάντα ὁ υἱὸς εἶναι λέγεται τοῦ θεοῦ. Καὶ ἄλλο ἀγαθὸν (...) ἡ ἀλήθεια καὶ τέταρτον παρὰ ταῦτα ἢ ἐπὶ ταύτην φέρουσα ὁδός.

« ...Nous comprendrons comment Jésus est de nombreux biens, lui qu'annoncent ceux dont les pieds sont beaux (Is 52, 7 ; cf. Rm 10, 15). 53. C'est un bien à soi tout seul que la vie : Jésus est la vie. Et c'est un autre bien que la "lumière du monde" (Jn 8, 12), qui est "lumière véritable" (Jn 1, 9) et "lumière des hommes" (Jn 1, 4) : le Fils de Dieu est dit être tout cela. Et c'est un autre bien (...) que la "vérité", et un quatrième bien en plus de ceux-là est le "chemin" qui y mène (cf. Jn 14, 6)... » (ComJn I, 53).

La liste se poursuit, indiquant après les attributs johanniques des noms pauliniens donnés à Jésus. L'exégète a donc bien le souci de présenter les divers sens du préfixe du terme « év-angile », biens qui sont récapitulés dans la figure du Christ :

Ταὐτὸν οὖν ἐστὶν εἰπεῖν ὅτι οἱ ἀπόστολοι τὸν σωτήρα εὐαγγελίζονται, καὶ τὰ ἀγαθὰ εὐαγγελίζονται.

« C'est donc la même chose de dire que les apôtres annoncent le Sauveur, et qu'ils annoncent les biens » (ComJn I, 62).

Il nous semble donc que la seconde partie du prologue, après la réflexion sur Ἰ'ἀρχή et Ἰ'ἀπαρχή, consiste en une méditation sur le mot « évangile », dont chaque racine est successivement analysée : « Ἰ'annonce », c'est celle de Ἰ'AT et du NT, à condition de la comprendre spirituellement, et « les biens » annoncés sont identifiés au Christ. Pourtant, il reste à relier ces deux termes : peut-on aller plus loin que les trois définitions données au départ par l'exégète ? En quoi consiste pour lui Ἰ'évangelie, « Ἰ'annonce de biens » ?

### c) La définition origénienne de l'évangile, « annonce de biens » (§ 63-78)

Comme plus haut « l'annonce » tirée des trois définitions préexistantes pouvait être comprise au sens strict (l'annonce des Evangiles dans le NT) ou au sens large (en incluant l'AT), l'exégète propose à son tour une définition dans son acception la plus étroite, avant de lui donner une portée plus large.

#### L'évangile au sens strict : c'est Jésus qui s'annonce lui-même (§ 63-66)

Première définition à laquelle aboutit l'exégète : l'évangile, c'est Jésus qui s'annonce lui-même :

Οὐχ οἰοί τε δὲ ἦσαν οἱ ἀπόστολοι, ὧν "ὠραῖοι οἱ πόδες", καὶ οἱ τούτων ζηλωταὶ εὐαγγελίζεσθαι τὰ ἀγαθὰ, μὴ πρότερον Ἰησοῦ αὐτοῖς αὐτὰ εὐαγγελισαμένου (...) 65 (...) ἑαυτὸν γὰρ εὐαγγελίζεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῖς δυναμένοις οὐ δι' ἄλλων αὐτὸν μαθεῖν. (...) Πλήν ... τοὺς τὴν ψυχὴν πτωχοὺς οὐχ ὑπερηφανεῖ. 66 Καὶ τούτοις γὰρ εὐαγγελίζεται, ὡς αὐτὸς μαρτυρεῖ λαβὼν τὸν Ἡσαΐαν καὶ ἀναγνούς· "Τὸ πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ...".

« Et les apôtres, dont "les pieds sont beaux", ainsi que leurs émules, n'étaient pas capables d'annoncer les biens, si Jésus ne leur avait pas d'abord annoncé la bonne nouvelle (...) 65 (...) En effet, le Fils de Dieu s'annonce lui-même à ceux qui peuvent le comprendre sans intermédiaire. Mais... il ne méprise pas ceux qui ont l'âme pauvre. 66 Car à eux aussi il annonce la bonne nouvelle, comme il en témoigne lui-même lorsqu'il a pris le livre d'Isaïe et a lu : "L'esprit du Seigneur est sur moi..." (Lc 4, 18) » (ComJn I, 64-66).

Il semble donc qu'au sens strict, Jésus est le véritable « annonceur » de la bonne nouvelle, le véritable « évangéliste » qui a transmis son message aux apôtres mais aussi à tous les « pauvres d'âme », c'est-à-dire au commun des mortels. Il est donc à la fois la source et le contenu de l'évangile, l'annonceur et l'annoncé. Voilà donc une première définition d'évangile, dans son acception étroite.

### L'évangile au sens large (§ 67-78)

La définition élargie proposée par l'exégète repousse les limites de celle qu'il avait donnée plus haut, car le contenu de l'annonce aussi bien que la nature des « annonceurs » dépasse le cadre des Ecritures :

Ἀναγκαῖον δὲ εἰδέναι ὅτι ἐμπεριλαμβάνεται τῷ τηλικούτῳ εὐαγγελίῳ καὶ πᾶσα ἢ εἰς Ἰησοῦν γινομένη πρᾶξις ἀγαθὴ (...) 1. 11. 69 Ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου μέρος ἐστὶ τοῦ εὐαγγελίου εἰς κατηγορίαν τῶν πραξάντων τὰ εἰς Ἰησοῦν ἀμαρτανόμενα (...) 1.11.74 Ἀναγκαίως δὴ ταῦθ' ἡμῖν εἴρηται δεικνύουσιν ὡς αἱ ἀγαθαὶ ἡμῶν πράξεις καὶ αἱ ἀμαρτίαι τῶν πταιόντων τῷ εὐαγγελίῳ ἐγκατατάσσονται ἥτοι "εἰς ζωὴν αἰώνιον ἢ εἰς ὄνειδισμόν καὶ εἰς αἰσχύνην αἰώνιον".

« Il est nécessaire de savoir qu'est aussi incluse dans le grand Evangile toute action bonne accomplie envers Jésus (...) 1. 11. 69 Mais aussi, inversement, font partie de l'Evangile les fautes commises envers Jésus, pour dénoncer ceux qui les ont accomplies (...). 1.11.74 Il nous était nécessaire de dire cela pour montrer que nos bonnes actions, ainsi que les fautes de ceux qui trébuchent reçoivent une place dans l'Evangile soit "pour la vie éternelle soit pour le reproche et la honte éternels" (Dan 12, 2) » (ComJn I, 67-74).

Ainsi donc, la définition proposée à présent par l'auteur élargit le contenu de l'annonce, qui ne se limite plus à la personne de Jésus et aux biens qu'il représente, mais comprend toute action, passée ou actuelle, accomplie pour lui ou contre lui. Ce « grand Evangile » est donc bien plus large que celui des Ecritures, et il continue de s'écrire : c'est un évangile en action. Mais dans ce cas, qui sont les annonceurs ? Ils ne sauraient se limiter, comme il a été dit plus haut, aux auteurs scripturaires :

Εἰ δὲ ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν οἱ τετιμημένοι διακονία τῇ τῶν εὐαγγελιστῶν καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς εὐαγγελίζεται ἀγαθὰ καὶ πτωχοῖς εὐαγγελίζεται, οὐκ ἔδει τοὺς πεπονημένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ "πνεύματα ἀγγέλους" καὶ τοὺς ὄντας "πυρὸς φλόγα",

"λειτουργούς" τοῦ τῶν ὅλων πατρός, ἐστερηῆσθαι τοῦ καὶ αὐτοὺς εἶναι εὐαγγελιστάς ;

« Mais si ceux qui, parmi les hommes, ont été honorés du ministère d'évangélistes et si Jésus lui-même annonce des biens et les annonce aux pauvres, il ne fallait pas que les "annonceurs" dont Dieu a fait des "esprits" et les "serviteurs" du Père de tout, qui sont des "flammes de feu", soient privés d'être eux aussi des évangélistes » (*ComJn I, 75*).

Ainsi, les messagers quels qu'ils soient, les « anges » au sens étymologique du terme, sont eux aussi évangélistes, et parmi eux notamment les anges de la Nativité (§ 76-78). Les « annonceurs » de l'évangile ne se limitent pas au cadre scripturaire, à moins qu'on élargisse, comme le fait l'exégète, le cadre même du contenu des Ecritures. Notre auteur dessine donc pour le terme d'évangile des contours beaucoup plus larges : celui-ci englobe toutes les actions des hommes, proclamé par tous les messagers divins à travers les âges.

#### **d) Récapitulation et synthèse des définitions (§ 79-88)**

Enfin, l'exégète termine ce parcours autour du terme « évangile » en récapitulant les acquis de sa recherche : il affirme que le début de l'Évangile est représenté par toute l'Ancienne alliance, dont la figure est Jean Baptiste (§ 80), mettant ainsi en valeur l'unité des deux Testaments qui forment l'ensemble de l'évangile, puis indique que les annonceurs que sont les anges proclameront à nouveau l'évangile à la fin des temps (§ 83-84).

Enfin, on peut lire une véritable synthèse de tout ce qui a été dit pour définir l'évangile :

Ἄμα δὲ καὶ τὰ ἐν πρώτοις ἡμῖν εἰρημένα περὶ τοῦ δύνασθαι εὐαγγέλιον εἶναι πᾶσαν θείαν γραφὴν ἐντεῦθεν δύναται δηλοῦσθαι· καὶ γὰρ εἰ ὁ εὐαγγελιζόμενος "ἀγαθὰ εὐαγγελίζεται", πάντες δὲ οἱ πρὸ τῆς σωματικῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας Χριστὸν εὐαγγελίζονται ὄντα "τὰ ἀγαθὰ", ὡς ἀπεδείξαμεν, πάντων πῶς εἰσὶν οἱ λόγοι τοῦ εὐαγγελίου μέρος. 1.15.87 Ὅπερ εὐαγγέλιον λεγόμενον λαλεῖσθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ἡμεῖς ἐκλαμβάνομεν

ἀπαγγέλλεσθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, οὐ μόνον τῷ περιγεῖῳ τόπῳ ἀλλὰ καὶ παντὶ τῷ συστήματι τῷ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ ἐξ οὐρανῶν καὶ γῆς.

« En même temps, on peut aussi prouver ce que nous avons dit au début, sur le fait que toute Ecriture divine peut, à partir de là, être évangile ; en effet, si celui qui "annonce des biens" évangélise, et si tous ceux qui précèdent la venue corporelle du Christ annoncent le Christ en tant qu'il est "les biens", comme nous l'avons montré, les paroles de tous, d'une certaine manière, font partie de l'évangile. 1.15.87 Et puisqu'il est dit qu'on a parlé de cet évangile dans le monde entier (cf. Mc 16, 15), nous, nous comprenons qu'il a été annoncé dans le monde entier, non seulement à ce lieu terrestre, mais encore à tout l'ensemble du ciel et de la terre ou des cieux et de la terre » (*ComJn I*, 86-87).

Voilà donc récapitulée tout ce qu'Origène a pu dire du mot évangile, et qui va bien au-delà des trois définitions préexistantes, citées en commençant son développement (§ 27-28). L'évangile ne se limite pas aux quatre Evangiles, ni même au Nouveau Testament : en s'appuyant sur son étymologie, « annonce de biens », l'exégète a montré que toutes les Ecritures sont l'évangile ; en outre, les « paroles » et les « actions » de tout un chacun en font partie, de même que tous les messagers divins, présents ou non dans les Ecritures, peuvent être des « annonceurs ».

Le raisonnement d'Origène, pour parvenir à cette conclusion, s'est déroulé de manière dialectique en trois étapes : après avoir rappelé les définitions existantes du mot « évangile », quelque peu abstraites et limitées, il en a développé les termes pour parvenir à une définition plus large, avant de proposer une synthèse. Comme pour le début du prologue, l'exégète a réfléchi en termes de racines étymologiques : c'est à partir des deux éléments constitutifs du mot « év-angile » qu'il a développé ses idées jusqu'à aboutir à une définition très large du mot.

### C) Conclusion

Au terme de ce parcours, il nous semble avoir dessiné une structure cohérente pour le prologue du *Commentaire sur Jean*. Le premier quart est constitué par une réflexion sur les « prémices », les prémices parmi les hommes conduisant à définir les prémices des Ecritures que représente l'Évangile de Jean. Cette partie converge donc vers l'objet que l'auteur se propose de commenter, et c'est pourquoi elle met aussi en valeur la figure de l'exégète qui aborde ce travail d'interprétation. Mais à ce mouvement de restriction qui se concentre sur l'Évangile johannique succède un mouvement beaucoup plus ample d'élargissement, qui prend pour objet la définition même du terme « évangile », ce qui occupe les trois derniers quarts du prologue.

Il est intéressant de constater que dans les deux cas, l'exégète s'appuie sur la matérialité des mots, qui par leurs racines se révèlent féconds pour sa réflexion : le mot ἀπαρχή d'une part, et le terme εὐαγγέλιον d'autre part. Il nous paraît en outre que l'auteur ne fait pas dériver sa méditation à partir de ces termes sous forme de digressions de plus en plus larges, mais maîtrise parfaitement la composition du prologue. On a ainsi montré que dans la première partie, hiérarchie humaine et hiérarchie scripturaire se répondent terme à terme ; dans la seconde partie, le raisonnement paraît dialectique : partant des définitions existantes, Origène les approfondit pour indiquer la sienne, avant de proposer une synthèse qui donne de l'évangile une acception très large. Il n'y a donc pas vraiment<sup>504</sup> de digression dans ce prologue.

La structure que nous proposons n'oblitére ni les éléments indiqués par C. Blanc, ni le schéma donné par A. Bastit : elle s'appuie au contraire sur les premiers pour le découpage du texte, et sur le second pour le dessin général de ce prologue. Cependant, elle les met en relation pour préciser la nature de certaines étapes du discours. Et elle permet peut-être de mieux souligner les parallélismes ou les échos qui existent dans le

---

<sup>504</sup> Seule exception peut-être : le court développement sur la « puissance » donnée aux apôtres, au moment de définir les « biens » incarnés par Jésus (§ 48-51). Néanmoins, ces réflexions se rattachent assez bien au raisonnement, même si elles retardent l'exposé des biens proprement dit.



raisonnement, que ce soit entre les prémices humaines et les prémices scripturaires, ou entre les différentes définitions du mot « évangile ».

Il nous semble donc avoir mis en valeur la fermeté dont fait preuve l'exégète dans l'organisation du prologue. Le raisonnement se construit et s'ordonne à partir du titre de l'œuvre à commenter, l'Évangile de Jean, d'une manière à la fois littérale (par la recherche sur la polysémie d'ἀρχή et d'εὐαγγέλιον) et littéraire, dans la mesure où l'exégète réfléchit par ailleurs sur la place qu'occupe cet Évangile dans le grand livre des Écritures. Le principe de composition est un principe linguistique.

Cependant, nous ne nous sommes intéressée qu'au prologue jusqu'ici, qui ne représente qu'une petite portion de l'œuvre entière, et qui n'est pas à proprement parler un développement exégétique. Pourrait-on arriver aux mêmes conclusions en étudiant le corps de l'œuvre ? Autrement dit, s'il est indéniable, comme on l'a constaté en étudiant les procédés d'écriture ou l'organisation du prologue, que des phénomènes d'ordre littéraire sont à l'œuvre dans la composition du discours, la structure même du commentaire manifeste-t-elle également dans son ensemble une réflexion de cet ordre ?

## II. La structure d'un commentaire de lemme

C'est ce que nous nous proposons d'étudier à présent, en examinant la manière dont l'exégète construit les commentaires de lemme. Nous envisageons donc de considérer la plus petite unité du discours exégétique que représente un commentaire de lemme : le matériau est abondant, puisque ce ne sont pas moins d'une centaine de lemmes qu'étudie successivement notre exégète. Il s'agira pour nous de déterminer si leur organisation peut être décrite, voire modélisée.

C'est là une tâche qui s'annonce complexe. Car si l'on examine en quoi consiste le *ComJn*, il s'agit, selon le titre habituellement donné dans l'Antiquité à ce type d'œuvre, d'un ensemble d'ἐξηγητικά<sup>505</sup>, c'est-à-dire d'« explications » données par un interprète à propos d'un texte. Le sens du mot, associé à l'emploi du pluriel, indique combien l'interprétation n'est ni systématique, ni exhaustive, ni objective : elle consiste en un ensemble de réflexions livrées par l'auteur sur le texte donné. Le terme latin qui est à l'origine de notre « commentaire » conserve d'ailleurs ce sens. Est-ce à dire que les ἐξηγητικά sont un ensemble hétéroclite d'observations libres, émanant d'un interprète qui les livre spontanément telles qu'elles se présentent à lui ? C'est bien ainsi qu'Origène parle de son travail : à plusieurs reprises, au cours du Commentaire, il évoque ces idées qui lui « arrivent » en employant le verbe ὑποπίπτω<sup>506</sup>, comme si le hasard guidait sa dictée. Si c'était le cas, le commentaire ne pourrait être appréhendé qu'à travers la structure de l'Évangile de Jean qu'il suit pas à pas, verset par verset.

Néanmoins, comme L. Perrone l'a bien montré<sup>507</sup>, l'exégète a conçu son œuvre comme un tout organique, et non comme un ensemble de pensées éparses livrées fortuitement à l'occasion de tel ou tel verset. Malgré la diversité des types d'interprétation donnés par l'Alexandrin (commentaire étymologique, historique, géographique, théologique, etc.), il existe un souci constant d'unité et de cohérence dans cette œuvre. La question est donc la suivante : comment ce souci de composition,

---

<sup>505</sup> Le titre grec de l'œuvre est le suivant : Ὀριγένους τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν.

<sup>506</sup> *ComJn* I, 131 ; V, II ; XX, 256 ; XXXII, 74 et 268.

<sup>507</sup> Voir à ce propos L. Perrone, « Il profilo letterario... » ; « Continuité et innovation... » ; « *Origenes pro domo sua* : Self-quotations and the (Re)construction of a Literary Œuvre », *Orig. X* (à paraître).

qui se manifeste dans l'œuvre entière, apparaît-il dans la construction des commentaires de lemme, et quels modèles peuvent aider à l'appréhender ?

L'intérêt de cette recherche est multiple. Il est d'abord d'ordre exégétique, puisque le choix et l'organisation des intertitres qu'on pourra proposer pour tel ou tel commentaire de lemme doivent refléter l'organisation même du discours origénien, et donc l'ordre de son exégèse. Ce sera ainsi l'occasion d'interroger la pertinence du modèle des trois sens de l'Écriture, définis par Origène dans le *Peri Archôn* : dans quelle mesure la recherche des deux ou trois sens de l'Écriture structure-t-elle effectivement les différents commentaires de lemme ? Ensuite, au-delà du contenu de l'exégèse — ou plutôt en amont de celui-ci —, nous aimerions aussi mettre en valeur l'aspect herméneutique et heuristique sous-jacent, en nous interrogeant sur la construction même de l'exégèse, sur le processus de création à l'œuvre. Enfin, cette recherche comporte un enjeu éditorial. En effet, il nous paraît essentiel que l'éditeur, et surtout le traducteur, permettent au lecteur de se repérer dans le *ComJn*, et à cet égard, la présence d'intertitres cohérents au sein même des commentaires de lemme (dont la longueur est très variable) constitue un outil précieux. Parmi les traductions existantes, on a noté plus haut<sup>508</sup> que celles de A. Menzies, C. Blanc et R. E. Heine comportent des intertitres. Parmi elles, seule celle de C. Blanc propose des intertitres à la fois numérotés et hiérarchisés sur plusieurs niveaux, dans le souci de guider le lecteur, mais aussi de refléter la cohérence du discours origénien. Nous avons noté que cette innovation, particulièrement bienvenue, pouvait être améliorée, et à l'occasion de cette étude, nous reviendrons notamment sur les intertitres proposés par C. Blanc.

Par conséquent, s'il est vrai que l'Alexandrin n'écrit pas « au hasard » comme il le prétend parfois, il faut arriver à définir l'ordre selon lequel il procède. Ou peut-être faut-il parler d'ordres au pluriel : quels sont les types d'organisation à l'œuvre dans chaque commentaire de lemme, et lequel domine ? L'auteur se réfère-t-il à des « modèles » susceptibles de structurer cet écrit polymorphe qu'est le commentaire ? Après avoir pris en compte l'existence de types de structure attendus ou apparents, tels

---

<sup>508</sup> Dans notre première partie, lors de la présentation des traductions : voir « Les traductions du *Commentaire sur Jean* », p. 50.

l'ordre des mots du lemme ou l'ordre des trois sens de l'Écriture, nous essaierons d'évaluer la pertinence d'autres modèles issus de la pratique de l'exégète, en particulier le modèle des questions-réponses ou des scholies, et celui de la comparaison de textes, telle qu'elle apparaît dans la constitution des *Hexaples*.

### **A) Les modèles apparents ou attendus**

On sait que les cent neuf lemmes étudiés par Origène dans le *ComJn*, tel qu'il nous est conservé varient énormément par leur longueur (d'un verset à toute une péricope), le rythme s'accéléralant au fil du commentaire<sup>509</sup>, car l'Alexandrin interprète de plus en plus de versets à la fois. De même, les commentaires qui leur sont associés varient aussi bien par leur longueur (de quelques lignes à plusieurs pages) que par leur contenu. Dans ce contexte, définir des constantes qu'on puisse retrouver d'un bout à l'autre du *ComJn* relève de la gageure. C'est pourquoi il nous faut commencer par le plus évident ou le plus attendu : l'ordre du commentaire correspond-il toujours à l'ordre du lemme johannique ? L'auteur a-t-il suivi un « modèle » rhétorique, en introduisant son commentaire (et de quelle façon ?) avant de développer son interprétation, et éventuellement de conclure ? Enfin, il faut se demander dans quelle mesure la théorie des sens de l'Écriture, qu'Origène a présentée dans le *PArch* juste avant de se lancer dans l'écriture du *ComJn*, constitue un moyen de structuration du commentaire, comme on l'a suggéré plus haut.

#### **1. L'ordre johannique**

Il apparaît tout d'abord clairement au lecteur que l'auteur reproduit au niveau du lemme sa façon de commenter l'Évangile : il interprète généralement le lemme dans l'ordre des termes johanniques, de même qu'il suit l'ordre des versets de Jean pour construire l'ensemble de son commentaire. Dans son ensemble comme dans le détail, c'est donc le même principe de composition qui prévaut. Cette technique n'est pas

---

<sup>509</sup> Voir à ce propos la répartition des chapitres johanniques entre les tomes du *ComJn* que propose J. A. McGuckin, « Structural design... », p. 447-448.

propre au *ComJn*, ni même au genre du commentaire : on la retrouve par exemple dans les homélies<sup>510</sup>.

Elle traduit d'une part le respect du texte scripturaire, auquel on ne doit rien changer, puisque l'ordre des mots du texte est en lui-même riche d'enseignements, ce qui fait d'ailleurs l'objet de commentaires de la part de l'Alexandrin<sup>511</sup>. D'autre part et surtout, c'est pour se mettre à l'école de Jean que le commentateur suit ainsi les mots du texte évangélique. En effet, commenter Jean en suivant l'ordre johannique, ce n'est ni une commodité d'écriture, ni le simple témoignage d'un respect du texte sacré. C'est la condition même d'existence du commentaire, comme l'écrit l'exégète dès le prologue :

Τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην, οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσῶν ἐπὶ τὸ στήθος Ἰησοῦ μηδὲ λαβῶν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα. Καὶ τηλικούτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἴονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ὑπὸ Ἰησοῦ.

« Il faut donc oser dire que, de toutes les Ecritures, les Evangiles sont les prémices, et que, parmi les Evangiles, les prémices sont celui de Jean, dont nul ne peut recevoir la pensée s'il ne s'est renversé sur la poitrine de Jésus, et n'a reçu de Jésus Marie pour sa mère. Et pour être un autre Jean, il faut devenir assez grand pour, tout comme Jean, être désigné par Jésus comme étant Jésus lui-même » (*ComJn* I, 23).

Commenter Jean, ce n'est donc pas garder avec le texte la distance que supposerait un simple respect de celui-ci, mais bien s'identifier à l'évangéliste et, au-delà de lui, à Jésus lui-même, puisque Jean n'a pu écrire son Evangile qu'en s'identifiant lui-même au Christ :

---

<sup>510</sup> Voir l'introduction de P. Nautin aux *HomJér* (SC 232 p. 125).

<sup>511</sup> Cf. *ComJn* II, 153 ; XXVIII, 16 sq. ; XXXII, 11, etc.

Τὸν γὰρ μέλλοντα ταῦτα ἀκριβῶς καταλαμβάνειν μετὰ ἀληθείας εἰπεῖν δεῖ· "Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν."

« Car celui qui s'apprête à comprendre avec exactitude ces paroles doit dire en toute vérité : "Nous, nous avons la pensée du Christ, pour connaître les grâces que Dieu nous a accordées" (1Co 2, 12) » (*ComJn I, 24*).

Si l'exégète se considère comme « un autre Jean », lui-même identifié au Christ, c'est que le commentaire est conçu en réalité comme *un autre texte johannique*, dont il épouse les contours. C'est ce qu'affirme Origène lorsqu'il utilise la métaphore du chemin dans le préambule de son dernier tome :

Ἀπὸ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εὐοδούμενοι ἐρχώμεθα τὴν μεγάλην τοῦ εὐαγγελίου ὁδὸν καὶ ζῶσαν ἡμῖν, εἰ καὶ γνωσθεῖη καὶ ὀδευθεῖη ὑφ' ἡμῶν, <ὡς> φθάσαι αὐτῆς καὶ ἐπὶ τὸ τέλος. Νῦν μέντοι γε οἰονεὶ δευτέρας καὶ τριακοστῆς παρεμβολῆς ἐν τοῖς λεχθησομένοις ἐπιβῆναι πειρώμεθα...

« Grâce à Dieu par Jésus Christ, allons, cheminons heureusement sur le grand chemin de l'Évangile, vivant pour nous (He 10, 20), dans l'espoir de le connaître et d'y cheminer, (pour) parvenir aussi jusqu'à son terme. Et maintenant, essayons de franchir par nos paroles, en quelque sorte, une trente-deuxième étape... » (*ComJn XXXII, 1-2*).

Cette métaphore filée du chemin à suivre traduit bien la conception qu'a l'Alexandrin de son commentaire : suivre « le chemin de l'Évangile », ce n'est pas seulement se mettre à son école, mais s'attacher aux détours du texte étudié, dont chaque mot constitue une étape. En effet, l'aspect plus proprement textuel de cette métaphore apparaît un peu plus bas :

Πότερον δὲ βούλεται τὸν νοῦν ἡμῶν τελέσαι διὰ τῶν ὑπαγορευέσεων τὴν ὁδοιπορίαν τῆς ὅλου τοῦ κατὰ τὸν Ἰωάννην εὐαγγελίου γραφῆς ἢ μή, αὐτὸς ἂν εἰδεῖη ὁ θεός.

« Que Dieu veuille ou non que notre pensée achève par la dictée le trajet à travers l'écriture de tout l'Évangile de Jean, c'est lui qui pourrait le savoir » (*ComJn* I, 3).

Dans cette phrase, la « dictée » du commentaire fait donc directement écho à l'« écriture » du texte. C'est une même opération qui consiste à écrire l'Évangile et à le commenter.

Au vu de ces remarques, on ne s'étonnera pas de constater que l'ordre johannique est toujours suivi par Origène dans son commentaire, même si ce n'est pas l'unique clef d'organisation<sup>512</sup>. Il faut en effet distinguer les cas où cette structure est la seule à l'œuvre et les cas, beaucoup plus fréquents, où ce mode d'organisation en côtoie d'autres dans le même commentaire de lemme.

#### **a) L'ordre johannique : unique structure apparente de certains commentaires de lemme**

Parfois, l'ordre johannique apparaît clairement dans l'interprétation, notamment lorsque l'exégète s'arrête sur plusieurs termes importants, successivement, afin de les expliquer. A d'autres moments, le lemme est traité comme un discours dont l'interprétation suit le fil et épouse le phrasé sans s'arrêter sur tel ou tel terme. Il s'agit dans les deux cas d'un respect de l'ordre johannique.

#### **Le commentaire mot par mot**

Commenter selon l'ordre johannique, c'est-à-dire expliquer successivement chaque mot du lemme, est un mode d'organisation du commentaire que revendique l'auteur lui-même. En effet, en commençant son commentaire par l'étude du premier verset johannique (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), il annonce explicitement l'énumération des sens du mot ἀρχή en I, 90, ce qu'il développe ensuite avant de conclure : Τοσαῦτα περὶ τοῦ "Ἐν ἀρχῇ" (« Voilà pour ce qui concerne "Dans le principe" » au § 124). Puis il annonce qu'il va s'intéresser au Logos : Ἴδωμεν δ' ἐπιμελέστερον τίς ὁ ἐν αὐτῇ λόγος

---

<sup>512</sup> Cependant cela n'apparaît pas toujours dans les intertitres que propose la traductrice C. Blanc dans les différents volumes des Sources Chrétiennes. En répertoriant les passages où c'est avant tout l'ordre johannique qui semble guider l'ordre du commentaire origénien, nous corrigerons donc certains éléments de sa division du texte.

(« Voyons maintenant plus attentivement quel est ce Logos qui est en lui », *ComJn* I, 125). C'est donc avec raison que C. Blanc divise l'interprétation de Jn 1, 1 de la façon suivante :

I. Explication de ἐν ἀρχῇ (I, 90)

II. Explication de ὁ Λόγος : les titres du Fils de Dieu (I, 125)

Ainsi, ce commencement du *ComJn* donne le ton : l'Alexandrin paraît lui-même indiquer, de façon claire et pédagogique, le mode d'organisation qu'il va suivre.

De même, par la suite, explicite ou non, ce type d'organisation est celui que suit Origène, et les intertitres de la traductrice C. Blanc s'en font l'écho. Ainsi, en II, 112, elle utilise les intertitres « I. La vie » puis « II. La lumière » selon l'ordre du verset commenté, Jn 1, 4 (« Ce qui fut produit en lui était vie et la vie était la lumière des hommes »), et cela reflète l'ordre du commentaire origénien. De même encore, en VI, 94-107, elle met en relief les trois mots successifs du lemme Jn 1, 23, dans l'ordre où les étudie Origène (la « voix », puis le « cri » et enfin le « chemin du Seigneur »); d'ailleurs, l'emploi de guillemets dans les intertitres choisis aurait pu rendre plus claire encore cette reprise des termes johanniques.

Ailleurs cependant, cet ordre johannique est présent dans le commentaire, mais les détours pris par l'interprétation l'occultent en partie. C'est le cas au tome II, § 70-111, où le découpage proposé par C. Blanc pourrait davantage refléter l'organisation de l'interprétation : en divisant en sept parties le commentaire de Jn 1, 3, la traductrice respecte et expose avec clarté le contenu de l'exégèse, mais ne montre pas fermement combien celui-ci épouse l'ordre du verset commenté :

***ComJn* II, 70-111 : « Tout fut par lui <et sans lui rien ne fut> » (Jn 1, 3)**

I. Le Logos comme cause instrumentale (§ 70<sup>513</sup>)

II. Le Saint-Esprit (§ 73)

III. Les attributs du Christ (§ 89)

IV. Apparente inutilité de la phrase « Sans lui rien ne fut » (§ 91)

V. Le mal est « rien » et n'a pas été créé par Dieu (§ 92)

VI. Réfutation d'une théorie d'Héracléon (§ 100)

---

<sup>513</sup> Ce numéro de paragraphe indique là où commence la section concernée (« le Logos comme cause instrumentale »), laquelle se poursuit jusqu'au début de la section suivante (§ 73). Nous indiquons le paragraphe de fin pour la dernière section seulement (§ 105-111).



VII. Le péché : la présence du Logos rend responsables les créatures douées de raison (§ 105-111)

Nous proposerions plutôt de diviser ce commentaire ainsi afin de mettre en relief la manière dont l'exégète explique le lemme :

- I. Explication de « Tout fut par <le Logos> » (§ 70)
  - 1) Le Logos comme cause instrumentale (§ 70)
  - 2) Le rôle de l'Esprit Saint par rapport au Logos (§ 73)
  - 3) Le Logos n'a pas créé ses propres attributs (§ 89)
- II. Explication de « Sans lui rien ne fut » (§ 91)
  - 1) Le « rien » représente le mal que Dieu n'a pas créé (§ 91)
  - 2) Réfutation de ce que dit Héracléon de ce « rien » (§ 100)
  - 3) Le « rien » est le péché commis par les êtres doués de logos (§ 105-111)

Cette proposition de structure ne modifie pas la division du texte donnée par C. Blanc, qui nous paraît pertinente, mais montre combien l'interprétation origénienne serre de près le texte commenté. De plus, elle permet de mettre en valeur une habitude de l'Alexandrin sur laquelle nous reviendrons : on observe qu'il traite d'abord son sujet (le rôle du Logos, la définition du « rien »), puis semble faire un détour par une notion (l'Esprit Saint) ou une interprétation (celle d'Héracléon) parallèle, avant de revenir au thème tiré du lemme (le Logos, le « rien »).

Remarquons que dans tous les exemples cités, la structure apparaît d'autant plus nettement que l'auteur s'attache à définir certains termes du lemme — même s'il les replace toujours dans leur contexte —, tels « principe », « Logos », « lumière », « vie », « voix », ou « rien », plutôt qu'à expliquer des phrases entières pour elles-mêmes. Ailleurs, on observe que l'auteur ne se fixe pas sur tel ou tel terme mais déroule en parallèle le contenu du lemme et son propre discours interprétatif.

#### **Le commentaire qui épouse le mouvement du discours johannique**

Ainsi, l'interprétation de Jn 8, 42 s'organise ainsi :

**ComJn XX, 135-159 : « Jésus leur dit : Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez ; car moi, je suis sorti de Dieu et je viens de lui » (Jn 8, 42).**

- I. Explication de « Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez » (§ 135)
  - 1) Sans l'être au départ, on peut devenir enfant de Dieu... (§ 135)
  - 2) ... en aimant ses ennemis (§ 140)
- II. Explication de « moi, je suis sorti de Dieu et je viens de lui » (§ 152)
  - 1) Jésus peut « sortir de Dieu » sans cesser de demeurer en lui (§ 152)
  - 2) « sortir de Dieu » ne signifie pas « être engendré par lui » (§ 157-159)

L'ordre du verset est respecté dans le commentaire, et de façon consciente puisque, comme souvent, l'exégète annonce clairement au § 152<sup>514</sup> qu'il va s'intéresser à la seconde partie du verset, qu'il commente ensuite. On observe cependant que la première partie du lemme est commentée selon un point de vue qui n'est pas celui du verset : alors que Jésus parle de Dieu comme père, l'exégète s'intéresse aux conditions de la filiation, en se plaçant du point de vue des enfants de Dieu. En revanche, la seconde partie du lemme est commentée sans changement de point de vue.

De même, on observe que l'étude du dernier lemme du *ComJn* (Jn 13, 33) suit également fidèlement l'ordre du verset :

***ComJn XXXII, 368-400* : « Mes petits enfants, je suis encore pour peu (de temps) avec vous ; vous me cherchez et, comme je l'ai dit aux juifs : Là où je vais, vous ne pouvez venir, à vous aussi je le dis pour l'instant » (Jn 13, 33).**

I. Les « enfants » de Jésus (§ 368)

1) La présence de Jésus « encore pour peu (de temps) avec [eux] » (§ 376)

2) Les différentes manières de « chercher Jésus » (§ 387)<sup>515</sup>

II. « Là où je vais, vous ne pouvez venir » : une signification différente pour les juifs et pour les disciples (§ 392-400).

Ici encore, seul l'ordre du verset semble guider l'organisation de l'interprétation. On notera toutefois, comme plus haut, que la fin du commentaire (II) se structure en fonction des deux points de vue possibles, celui des disciples et celui des juifs, ce qui est un mode d'organisation particulier, indépendant de l'ordre johannique. Cependant, c'est bien cet ordre qui sert de guide à l'avancement global de l'interprétation.

#### **L'ordre johannique ne suffit pas**

Nous voudrions analyser un cas particulier de ce commentaire selon l'ordre du lemme pour mieux comprendre comment s'applique cette méthode dans le détail, et constater peut-être que même lorsqu'elle paraît s'appliquer, elle ne suffit pas à expliquer l'organisation du commentaire. Il s'agit de l'explication du lemme Jn 2, 23-25 :

---

<sup>514</sup> Ἰδωμεν δὲ καὶ τὸ "Ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξηλθὼν καὶ ἦκω" (*ComJn* XX, 152).

<sup>515</sup> Et non § 383 comme le propose C. Blanc.

Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. Αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευσεν αὐτὸν αὐτοῖς, διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

« Comme il était à Jérusalem, à la fête de la Pâque, beaucoup crurent en son nom, à la vue des signes qu'il faisait. Mais Jésus, lui, ne se fia pas à eux, parce qu'il les connaissait tous et qu'il n'avait pas besoin qu'on témoigne sur un homme : car lui-même connaissait ce qu'il y avait en l'homme » (Jn 2, 23-25, cité puis commenté en *ComJn X*, 307-323).

Immédiatement après l'énoncé du lemme, l'exégète confronte deux expressions qui lui paraissent contradictoires :

Ζητήσαι τις ἂν πῶς τοῖς μεμαρτυρημένοις πιστεύειν ἑαυτὸν οὐκ ἐπίστευεν ὁ Ἰησοῦς.

« On peut se demander pourquoi Jésus ne se fiait pas à ceux dont la foi est attestée » (*ComJn X*, 307).

Il est intéressant de constater que l'Alexandrin ne commence pas par étudier le début du lemme. Car cette question reprend les termes essentiels du lemme —foi des hommes et méfiance de Jésus— mais bouleverse l'ordre dans lequel ils apparaissent : c'est l'expression de Jn 2, 24 (« Jésus ne se fia pas à eux ») qui est mise en avant, alors qu'elle figure au milieu du lemme.

Pour résoudre cette contradiction entre foi des hommes et méfiance de Jésus, l'exégète revient au début du lemme en instaurant un nouveau parallèle entre la formule « croire en son nom » et une autre formule johannique, « croire en lui ». Origène considère en effet que « croire en son nom » représente un stade inférieur de la foi en Jésus, ce qui va lui permettre de restaurer la logique apparemment déficiente du lemme. En effet, la concession implicite, qu'on pourrait paraphraser en écrivant « Bien que beaucoup aient cru en lui, Jésus ne se fia pas à eux », connaît un renversement

radical dans l'interprétation origénienne, qui en fait une relation causale : c'est parce qu'ils croyaient seulement en son nom <et non en lui> que Jésus ne se fiait pas à eux.

Ce retour au début du lemme permet donc à l'interprétation de se construire en faisant jouer entre eux l'expression du lemme « croire en son nom » et une autre formule johannique. L'exégèse s'élabore donc à partir de la mise en relation de différents termes johanniques, qui aboutit à modifier les relations logiques internes aux versets commentés et ce, indépendamment de l'ordre des mots du lemme. Le commentaire, tout en suivant globalement l'ordre johannique, s'en écarte donc dans la construction de l'interprétation.

La suite de l'interprétation s'écarte également de l'ordre johannique. On remarque en effet que l'exégète s'intéresse d'abord à l'expression « il n'avait pas besoin qu'on témoigne sur un homme », avant « Il les connaissait tous », alors que ces deux propositions apparaissent dans l'ordre inverse dans le verset. Il écrit alors :

Τὸ δὲ "Ὁὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ ἀνθρώπου"  
ἀντιδιασταλτέον πρὸς τὸ "Ὁὐ χρεῖαν ἔχει ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ  
τινος".

« L'expression "il n'avait pas besoin qu'on témoigne sur un homme"  
doit être distinguée<sup>516</sup> de "Il n'a pas besoin qu'on témoigne sur  
quiconque" » (*ComJn X*, 316).

Là encore, c'est dans l'étude de la différence entre la formule du lemme et une expression proche que va consister le commentaire. Cette fois cependant, la distinction n'est pas faite entre deux versets johanniques, mais entre le verset commenté (« il n'avait pas besoin qu'on témoigne sur un homme ») et la réécriture qu'en fait l'exégète (« Il n'a pas besoin qu'on témoigne sur quiconque »). En effet, l'élargissement du terme « homme » à « quiconque » justifie *a posteriori*, aux yeux de l'exégète, l'expression qui

---

<sup>516</sup> Le verbe ἀντιδιαστέλλω apparaît aussi en I, 167 (contraste entre la lumière véritable et la lumière sensible) ; II, 49 (l'ombre et la figure) ; XIII, 244 ; X, 68 (pour montrer que Pâque juive et Pâque divine doivent être distinguées) : c'est un verbe privilégié par Origène pour établir des parallèles entre des termes que le commentaire sert à comparer. Sur l'importance de ce terme chez Origène, voir SC 290 note complémentaire XII p. 380-382 ; et A. Cacciari, « Grammar and style in Origen : some remarks », *Orig. X* (à paraître).

figure plus haut dans le lemme « Il les connaissait tous ». On observe ici aussi un changement dans les relations logiques : les deux propositions sont simplement coordonnées dans le lemme, tandis qu'Origène les fait dépendre l'une de l'autre, de sorte que son interprétation peut se réécrire ainsi : « Il n'avait pas besoin qu'on témoigne sur <quiconque> puisqu'il connaissait <non seulement les hommes mais> tous <les êtres spirituels> ».

Il apparaît donc à travers cet exemple que l'ordre johannique guide l'organisation générale du discours exégétique, mais la construction de l'interprétation n'en dépend pas cependant, car d'autres éléments entrent en ligne de compte, au point que l'ordre logique du verset commenté peut s'en trouver bouleversé. Le commentaire apparaît cependant comme un discours parallèle au discours johannique, et l'interprétation se présente comme *une autre façon de dire* le texte johannique, en employant les mêmes termes qui sont comparés à d'autres. Cela nous conduit donc à relativiser l'importance de l'ordre des termes du lemme dans la construction de l'exégèse, et ce d'autant plus que d'autres modes de structuration sont également à l'œuvre.

#### **b) Le commentaire suivant l'ordre johannique associé à d'autres types d'organisation**

On a constaté que l'ordre du commentaire ne coïncide pas toujours dans le détail avec l'ordre johannique, même quand l'exégète paraît le suivre. A certains moments, l'ordre évangélique ne sert même plus de trame générale et ce sont d'autres modes d'organisation qui interviennent.

Nous avons évoqué plus haut le cas du tome VI, § 94-107, dans lequel l'Alexandrin s'intéresse successivement à la « voix », au « cri » et au « chemin du Seigneur » dont il est question dans le lemme Jn 1, 23. Or la suite du commentaire du lemme est d'une autre nature : l'auteur s'intéresse alors à l'interprétation du même passage livrée par Héracléon. L'exégète semble en effet prendre du recul par rapport au verset commenté, pour mettre cette fois en relation non le lemme et sa possible signification, mais sa propre interprétation et celle de son adversaire. Le discours n'a plus le même statut, il prend la forme d'un métadiscours, pourrait-on dire, puisque

l'enjeu n'est plus dans le verset mais dans ce qu'on en dit. Cependant, il s'agit toujours d'une mise en parallèle : ce ne sont plus des termes johanniques qui sont mis en relation ou des expressions évangéliques avec leur réécriture, mais deux types d'interprétation.

C'est aussi le cas dans l'exemple suivant, où le commentaire s'organise ainsi :

**ComJn XX, 322-362 : « Jésus répondit : Moi, je n'ai pas de démon, mais j'honore mon Père, et vous, vous me déshonorez. Moi, je ne cherche pas ma gloire ; il en est un qui la cherche et qui juge » (Jn 8, 49-50)**

I. Explication de « Jésus répondit : Moi, je n'ai pas de démon »

1) Tous les pécheurs ont un démon... (§ 322)

2) ... seul Jésus n'en a pas... (§ 329)

II. Explication de « J'honore mon Père »

3) ... mais nous sommes tous appelés à lui ressembler et à honorer le Père... (§ 338)

III. « Et vous, vous me déshonorez »

4) ... et non à le déshonorer par le péché (§ 343)

IV. « Moi, je ne cherche pas ma gloire ; il en est un qui la cherche et qui juge » : qui est le juge ?

1) Origène : le juge, c'est le Père à travers le Fils (§ 350)

2) Héracléon : le juge, c'est Moïse (§ 358)<sup>517</sup>

On voit que deux types d'organisation sont à l'œuvre dans ce commentaire de lemme : les trois premières parties commentent les phrases du lemme dans l'ordre, en construisant en parallèle un discours explicatif, tandis que la quatrième partie cherche à répondre à une question, en donnant successivement la réponse d'Origène et celle d'Héracléon<sup>518</sup>.

On constate ainsi que le commentateur épouse dans un premier temps le mouvement, le phrasé du lemme, pourrait-on dire, et déroule son propre discours en résonance avec celui-ci (comme dans les cas évoqués plus haut), mais que, dans un

---

<sup>517</sup> Le découpage du commentaire par la traductrice C. Blanc (SC 290 p. 152) propose deux parties, correspondant à notre I/II/III d'un côté et au IV de l'autre :

1) Jésus nous libère des démons (§ 322)

2) Le juge (§ 350).

Cependant, la différence de méthode employée par l'exégète n'apparaît pas dans les intertitres, ce qui peut donner l'impression qu'Origène délivre successivement un enseignement sur la libération des démons, puis sur le juge, alors que son attitude face au texte diffère dans les deux cas.

<sup>518</sup> Nous verrons plus bas ce type d'organisation en forme de « question-réponse ». Voir « Le modèle des questions-réponses », p. 430.

deuxième temps, sa méthode change, car il confronte, à propos de l'identité du « juge », son propre discours et celui d'Héracléon. Comme on l'a observé ailleurs, cependant, l'interprétation garde sa logique propre, même dans les parties I à III qui suivent le fil du discours johannique : en effet, alors que le verset de Jean adopte le point de vue de Jésus qui se défend d'avoir des démons et accuse ses interlocuteurs, Origène change ce point de vue pour prendre celui des pécheurs, et des hommes en général. L'interprétation consiste à prendre appui sur le discours de Jésus, qui se justifie et accuse, pour élaborer en parallèle un discours moral et pastoral, comme si, à chaque étape, l'attitude de Jésus et celle des hommes devaient être confrontées et différenciées : les pécheurs ont un démon, et pas Jésus ; il honore son père, et tout homme doit chercher à lui ressembler ; il se plaint d'être déshonoré, et les hommes doivent éviter d'agir ainsi envers lui. Lemme commenté et interprétation se développent comme en vis-à-vis.

Enfin, voici un exemple d'organisation mixte où l'interprétation proprement dite du lemme se fait selon l'ordre johannique, mais où elle est précédée et suivie d'autres types de commentaire. Il s'agit d'un passage qu'on peut structurer ainsi<sup>519</sup> :

**ComJn XIX, 64-90 : « Il leur dit encore : Moi, je m'en vais, et vous me cherchez, et vous mourrez dans votre péché ; là où moi je vais, vous, vous ne pouvez aller » (Jn 8, 21).**

I. Remise en contexte : Jésus « prononce ce discours dans le Trésor du temple » (Jn 8, 20) pour que l'on « croi[e] en lui » (Jn 8, 30) (§ 64)

II. Explication du lemme (§ 69)

- 1) Cette phrase de Jésus est destinée à ceux qui ne croient pas en lui... (§ 69)
- 2) ...et qui le « cherchent » avec une intention perverse. (§ 71)
- 3) C'est pourquoi Jésus leur dit : « Je m'en vais »... (§ 74)
- 4) ... et c'est pourquoi ils « mourr[ont] dans leur péché »... (§ 79)
- 5) ... et ne « [peuvent] aller là où [lui] va », ce qui n'est pas le cas des disciples (§ 86).

III. Réfutation d'Héracléon qui refuse aux disciples cette possibilité de suivre Jésus (§ 89-90).

On perçoit ici trois étapes dans le commentaire, qui correspondent à autant d'approches différentes du texte à commenter. Dans un premier temps, Origène situe

---

<sup>519</sup> Sans bouleverser la division du texte qu'elle présente, nous proposons d'autres intertitres que ceux de C. Blanc (SC 290 p. 41).

le passage dans son contexte, par rapport à un verset antérieur (Jn 8, 20) et surtout un verset postérieur au discours de Jésus (Jn 8, 30), qui souligne la finalité de ce discours, c'est-à-dire la foi des interlocuteurs de Jésus. En effet, c'est par rapport à ce dernier verset que se construit l'interprétation, la phrase de condamnation prononcée par Jésus étant destinée à « ceux qui ne croient pas ». Chaque élément de cette phrase est donc interprété en fonction de ce verset postérieur et de l'incrédulité des interlocuteurs : s'ils « cherchent » Jésus, c'est avec une intention perverse ; leur mort dans le péché et l'impossibilité où ils se trouveront de suivre Jésus découlent également de leur manque de foi. Par contraste, les disciples, qui ont cru, auront la possibilité d'aller où va Jésus et ce, quoi qu'en pense Héracléon. Ce verset, Jn 8, 30, est donc la pierre de touche à laquelle tout le contenu du discours de Jésus est ramené<sup>520</sup>. La remise en contexte du passage à commenter ne joue donc pas ici seulement un rôle d'introduction, permettant au lecteur de se repérer dans le discours johannique : elle s'apparente encore à un travail de comparaison, de mise en relation systématique, au sein même de l'Évangile commenté, de même que l'interprétation d'Héracléon est lue à l'aune de celle d'Origène.

L'analyse de ces exemples nous conduit à la fois à affirmer et à relativiser le rôle de l'ordre du discours johannique dans l'élaboration du commentaire origénien. A l'affirmer, car en bien des cas, même lorsque l'interprétation paraît prendre des détours, l'exégète continue de le suivre et le commentaire se construit en parallèle avec le déroulement du lemme ; à le relativiser cependant, car la source et la logique de l'interprétation sont ailleurs. En outre, d'autres modes d'organisation sont à l'œuvre dans le *ComJn*, pour lesquels l'ordre des mots du lemme ne joue aucun rôle.

## 2. Le « modèle » rhétorique

On sait qu'Origène a enseigné la grammaire et la rhétorique, et que son œuvre en a été influencée, comme l'a montré notamment B. Neuschäfer<sup>521</sup>. De façon plus générale, la disposition du texte en fait une œuvre littéraire où apparaît un souci de

---

<sup>520</sup> Ici encore, un verset johannique en explique un autre : le texte de Jean paraît se commenter lui-même.

<sup>521</sup> *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987.



composition<sup>522</sup>. Comment se manifeste celui-ci au sein des commentaires de lemme ? Autrement dit : peut-on repérer une introduction, un développement, voire une conclusion dans chaque commentaire de lemme ?

#### **a) Introduire le commentaire**

De même que le *ComJn* est introduit par un prologue général, et chaque tome en particulier par un préambule, on constate en effet qu'il n'est pas rare que les commentaires de lemme soient eux-mêmes introduits : quelle forme prend cette introduction ? On observe que ce terme d'introduction ne doit pas faire croire à l'existence d'un schéma uniforme, mais sert plutôt à désigner tout type de première approche avant le développement exégétique proprement dit. On peut différencier trois types d'introduction : une approche contextuelle (déjà évoquée plus haut) suivie de l'explication ; une annonce programmatique, précédant son développement ; et enfin une description des termes, suivie de leur application en contexte.

#### **Le contexte et le texte**

Premier type d'approche : le rappel du contexte permet d'introduire l'explication du lemme. C'est le cas au tome XIX, § 64-68, comme on l'a vu précédemment : la situation du lemme par rapport à un verset antérieur, et surtout par rapport à un verset postérieur, permet de guider ensuite l'interprétation<sup>523</sup>.

De même, au tome II, § 199-211, avant d'étudier en quoi consiste le témoignage de Jean Baptiste, l'exégète s'interroge, sous forme de réponse aux hérétiques, sur le rôle des témoins et des prophètes passés et présents : c'est ici toute la Bible qui sert de contexte, et même l'histoire postérieure, puisque les martyrs sont également évoqués. Mais comme dans le précédent exemple, le rappel du contexte joue moins un rôle de mise en ordre du discours exégétique qu'il ne lance véritablement l'interprétation, car

---

<sup>522</sup> Cf. L. Perrone, « Il Profilo letterario... » p. 70 sq.

<sup>523</sup> En XXVIII, 67, c'est à la fin du commentaire sur la résurrection de Lazare que le lemme est remis en contexte, et on observe que ce « contexte » consiste encore à rappeler que ces paroles sont dites pour exhorter à la foi (de même aussi en XXVIII, 72). C'est une ligne de force du commentaire d'Origène : dès le Prologue, en I, 18, il avait rappelé que le rôle des Ecritures est moins de narrer des miracles que d'exhorter à la foi, et il avait déjà pris l'exemple du retour à la vie de Lazare.

c'est la notion même de « témoin » qu'Origène interroge et qui va lui permettre de définir le rôle du Baptiste.

Voici enfin un dernier exemple où l'exégète replace, pour commencer, le verset étudié dans son contexte :

Διὰ τῶν προειρημένων τριῶν προτάσεων τάγματα τρία διδάξας  
ἡμᾶς ὁ εὐαγγελιστὴς συγκεφαλαιοῦται τὰ τρία εἰς ἓν, λέγων τὸ  
"Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν".

« Après nous avoir enseigné trois ordres par les trois propositions précédentes, l'évangéliste récapitule les trois en une seule, lorsqu'il dit : "Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu" (Jn 1, 2) » (*ComJn* II, 34).

Cependant, cette introduction par le contexte constitue également un cas particulier : c'est parce que le lemme Jn 1, 2 (« Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu ») récapitule le verset précédent, en reprenant chacun des trois termes (« Dans le principe était le Logos / Le Logos était auprès de Dieu / Le Logos était Dieu » Jn 1, 1), qu'Origène s'intéresse à ce premier verset : l'interprétation va consister à déterminer ce que le second apporte de nouveau par rapport au premier. On peut donc dire qu'ici encore, le rappel du contexte permet de lancer l'interprétation, car c'est la différence entre les deux versets qui va faire l'objet de l'exégèse. De fait, selon Origène, le rapport entre les deux versets est ici subtil : Jn 1, 1 joue le rôle de « protases » (προτάσεων), donc de « premières propositions » qui n'ont de sens que par rapport à la « récapitulation » (συγκεφαλαιοῦται) du verset suivant. L'exégète définit donc un lien logique entre les deux versets, qui constituent à ses yeux un tout organique et non une simple répétition de termes. Le rappel du verset précédent est donc loin de se limiter à une remise en contexte ; il consiste plutôt dans la position des termes de l'analyse, qui vont permettre l'exégèse du verset considéré.

Par conséquent, il n'est pas si fréquent de trouver, en guise d'introduction à un commentaire de lemme, le rappel du contexte de ce verset<sup>524</sup>. Il ne faut pas en déduire qu'on a affaire à une suite de scholies indépendantes les unes des autres : le contenu de l'interprétation montre que celle-ci se fait toujours en tenant compte du contexte. Mais le rappel explicite de celui-ci en début de commentaire de lemme, quand il a lieu, joue un rôle particulier : il sert de point de départ et de point d'appui à l'interprétation.

### **L'annonce programmatique et le développement**

Mais l'introduction peut avoir une autre fonction que de situer l'objet de l'interprétation dans son contexte. Il peut s'agir de présenter le contenu de l'exégèse, sous forme d'annonce programmatique. C'est ce qui apparaît très nettement dans le tome I à propos des ἐπίνοιαι : tous les titres du Logos sont d'abord énumérés aux paragraphes 126 à 150, avant d'être développés par la suite (§ 151-288). Il semble bien que l'auteur, comme dans un traité<sup>525</sup>, annonce d'abord le plan qu'il va suivre ensuite. Mais ce modèle du traité ne saurait être étendu à tous les commentaires de lemme : qu'en est-il réellement dans le reste du Commentaire ?

On observe plusieurs fois ce type d'annonce. C'est le cas au tome X, § 263-267, où l'auteur se demande s'il est possible de comparer dans le détail le corps de Jésus et le Temple, comme le suggère le lemme (« Mais lui parlait du temple de son corps » Jn 2, 21). Après bien des hésitations, et même un refus de se lancer dans une comparaison systématique (§ 265), l'exégète finit par s'y résoudre, et mène un long développement qui compare le corps de Jésus et le Temple de Salomon tel qu'il est décrit au Troisième Livre des Règles (§ 268-297). Il est intéressant de constater que le développement reprend les deux éléments annoncés par l'introduction : on y trouve non seulement la comparaison elle-même mais aussi, à plusieurs reprises, l'expression de l'hésitation de l'auteur devant l'ampleur de sa tâche. Ainsi, au paragraphe 273 puis au paragraphe 286, Origène indique que le sens littéral est impossible et qu'on ne peut pas tout

---

<sup>524</sup> Il faut également signaler plusieurs cas où le modèle contexte/texte correspond à l'ordre du lemme, quand le verset commence par une notation sur le lieu ou le moment : dans ce cas, Origène débute logiquement son explication par l'étude des circonstances spatio-temporelles. C'est le cas en XIII, 193 (« Entre-temps, ses disciples le pressaient... », Jn 4, 31) ; XIII, 364 (« Après ces deux jours, il partit pour la Galilée », Jn 4, 43) ; XXXII, 5 (« Au cours du dîner... », Jn 13, 2).

<sup>525</sup> On sait que c'est le cas au début du *PArch*, même si la structure en est plus subtile.

expliquer. L'introduction annonce donc non seulement l'interprétation mais le débat intérieur de l'exégète sur la possibilité de mener à bien celle-ci.

Autre exemple, pris dans le tome VI :

**ComJn VI, 153-203 : « Jean leur répondit en disant : Moi je baptise dans l'eau ; il y a au milieu de vous quelqu'un que vous, vous ne connaissez pas, qui vient après moi, et dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la sandale » (Jn 1, 26-27).**

- I. Annonce de l'interprétation (§ 153)
  - 1) Les paroles de Jean Baptiste (§ 153)
  - 2) La supériorité de Jésus (§ 155)
- II. Exégèse d'Origène (§ 158)
  - 1) Paroles de Jean Baptiste : le baptême de l'eau et les sandales (§ 158)
    - a) Passages parallèles des Synoptiques (l'eau, les sandales)
    - b) Comparaison de Jean et des Synoptiques (« être digne », « la sandale »)
  - 2) Supériorité de Jésus (§ 188)
    - a) Le Logos est plus grand que tout... (§ 188)
    - b) ...mais il nous invite à le suivre (§ 193)
- III. Elargissement (§194)
  - 1) L'exégèse d'Héracléon
  - 2) Grandeur de Dieu dans l'univers (§ 202-203)

On constate ici que le commentaire procède en trois temps : l'annonce de l'interprétation origénienne, le développement de cette même interprétation, en gardant les points de vue successifs de Jean Baptiste et de Jésus, puis un élargissement à l'exégèse d'Héracléon et à une réflexion sur la grandeur de Dieu. C'est en quelque sorte le même système d'opposition qui est repris trois fois : l'infériorité de Jean Baptiste et la supériorité de Jésus dans les deux premières parties, l'infériorité de l'exégèse d'Héracléon et la grandeur de Dieu dans la troisième, avec un effet d'élargissement sur lequel nous reviendrons. On peut également mettre en relief le parallélisme entre les deuxième et troisième parties : l'étude des paroles de Jean Baptiste s'appuie sur des textes parallèles (ceux des Synoptiques), de même que les notes d'Héracléon constituent un texte parallèle à l'exégèse d'Origène ; or ces deux mises en vis-à-vis donnent ensuite lieu à chaque fois à une réflexion sur la grandeur du Logos et de Dieu. C'est donc un même type de raisonnement qui guide l'exégète durant toute son interprétation : une comparaison de textes le mène à une réflexion sur la grandeur divine.

Par rapport à ce développement en deux parties, comment se situe ce que nous avons appelé l'annonce de l'interprétation ? Elle se présente d'abord comme une mise en contexte du lemme. Car dès le commencement du commentaire, Origène situe les paroles du Baptiste par rapport à la question des pharisiens (« Pourquoi donc baptises-tu si tu n'es ni le Christ, ni Elie, ni le prophète ? » Jn 1, 24-25) :

Ὁ μὲν Ἡρακλέων οἶεται ὅτι ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν φαρισαίων πεμφθεῖσιν, οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἐβούλετο...

« Héracléon estime que Jean répond aux délégués des pharisiens non d'après leur demande, mais selon son bon vouloir... » (*ComJn* VI, 153).

Ensuite, l'exégète justifie la pertinence des paroles de Jean Baptiste, contre Héracléon, en montrant qu'elles sont bien en adéquation avec la demande des pharisiens. Mais la mise en contexte est aussi une annonce des développements ultérieurs. Car dans sa réponse, selon l'exégète, Jean Baptiste « présente son propre baptême comme plus corporel » (τὸ ἴδιον παραστῆσαι βάπτισμα σωματικώτερον, § 154) et « comprend l'extrême supériorité de <Jésus> sur sa propre nature » (Ὁ καὶ τὴν ὑπερβάλλουσαν ὑπεροχὴν συνιῖς παρὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν », § 157), ce qui préfigure les réflexions suivantes sur l'infériorité du Baptiste et la supériorité de Jésus. On constate cependant que le point de vue a changé : alors que la première étape du raisonnement sert à montrer l'adéquation des paroles du Baptiste à la question des pharisiens, la suite étudie ces paroles pour elles-mêmes. Et c'est à l'occasion de cette première étape que sont émises les idées qui seront développées ensuite. On peut donc dire que l'annonce, d'abord conçue par l'exégète comme une remise en contexte du lemme, permet l'émergence de thèmes qui font ensuite le corps de l'interprétation. Par conséquent, il ne s'agit pas à proprement parler d'une annonce programmatique, qui prévoirait de façon systématique les développements ultérieurs.

L'exemple suivant va nous permettre de mieux définir le rôle de cette annonce de l'interprétation. C'est un passage pour lequel nous proposons la structure suivante :

***ComJn* XIX, 127-150 : « Et il leur dit : Vous, vous êtes d'en bas, moi, je suis d'en haut ; vous, vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde » (Jn 8, 23).**

## I. Annonce de l'interprétation (§ 127)

1) Le « haut » et le « bas » chez Jean et Paul (§ 127)

2) La possibilité de changer (§ 135)

## II. Interprétation proprement dite (§ 138)

1) Qui est « d'en bas », ou « d'en haut » ? (§ 138)

2) Le changement de lieu : qui monte et qui descend ? (§ 140)

3) Le mélange : le monde d'en haut est dans le monde d'en bas (§ 146-150)

On observe ici que dans l'annonce (I), comme dans l'interprétation (II), l'Alexandrin décrit d'abord ce qui est « en haut » et « en bas », et ensuite développe l'idée selon laquelle il est toujours possible de changer de « lieu » (idée qui s'oppose à la théorie de la fixité des natures défendue par Héracléon). Cependant, il est intéressant de constater que l'annonce et l'interprétation ne prennent pas le même angle d'approche. En effet, l'annonce exprime un point de vue général sur le « haut » et le « bas », en cherchant à définir ces notions à partir de citations johanniques et pauliniennes (par exemple, Origène s'interroge pour savoir si c'est la même chose d'« être d'en bas » et d'« être de la terre », comme il est dit en Jn 3, 31-32).

Alors que l'annonce définit les termes « haut » et « bas », le développement ultérieur, c'est-à-dire l'interprétation proprement dite, reprend le point de vue du lemme, où s'opposent les expressions « vous êtes d'en bas » et « je suis d'en haut », en s'intéressant aux êtres qui sont « en haut » ou « en bas » :

Εἰ δὲ καὶ ποθεῖς μαθεῖν ἀπὸ τῆς γραφῆς τίς ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν κάτω  
καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν ἄνω, ἄκουε·

« Mais si tu désires aussi apprendre de l'Écriture qui est celui d'en haut et qui est celui d'en bas, écoute... » (*ComJn XIX, 138*).

Donc l'annonce s'intéresse aux « lieux », et l'interprétation proprement dite aux êtres qui les habitent. De même, l'annonce affirme d'abord, de façon générale, qu'il est possible de changer de lieu (§ 135), alors que l'interprétation s'intéresse par la suite aux êtres qui effectuent ce changement et dans quelles conditions.

On peut donc dire encore une fois que l'annonce programmatique n'en est pas tout à fait une. Elle se situe en-deçà, car elle ne parle pas des êtres spirituels dont il va être ensuite question, et elle est au-delà de l'annonce puisqu'elle prend en charge

d'autres fonctions : la définition des termes et une remise en contexte du lemme. Du point de vue de l'exégèse, on peut parler d'annonce thématique, mais c'est une description *a minima*, qui ne présente pas tous les rôles assumés par cette première étape du commentaire. Pour mieux en rendre compte, il faut se placer, nous semble-t-il, d'un point de vue herméneutique et heuristique. L'annonce correspond à une première approche face au lemme étudié, une réflexion portant sur le contexte, sur les mots du verset. Il est remarquable que cette première réflexion contient déjà en germe le but de l'interprétation : montrer, contre les gnostiques, que l'on ne peut pas s'appuyer sur ce verset pour justifier une différence de nature entre les hommes, car chacun a la possibilité de changer de « lieu », d'être lui aussi, un jour, « d'en haut ». De son côté, l'interprétation proprement dite est moins générale et s'applique à des êtres en particulier ; elle approfondit aussi la problématique du changement en parlant du mélange des deux mondes.

L'exemple le plus clair de ce type d'annonce introductive se trouve au tome VI, § 252-263. Le commentaire se structure ainsi :

**ComJn VI, 252-263 : « Le lendemain, il voit Jésus venir vers lui » (Jn 1, 29).**

I. Annonce de l'interprétation (§ 252)

II. L'interprétation du lemme

1) La première rencontre de Jésus et du Baptiste (§ 253)

2) Progression et chronologie des témoignages de Jean Baptiste (§ 257)

III. Elargissement : autres renseignements fournis par les Synoptiques (§ 260-263)

On retrouve une structure en trois étapes, comme on l'a observé plus haut à propos du tome VI, § 153-203, ou du tome XIX, § 64-90 : une phase introductive, l'interprétation et un élargissement à d'autres textes. Dans le cas étudié ici, l'introduction est une annonce de l'interprétation qui va suivre, et il est particulièrement frappant de constater combien cette annonce constitue un premier jet de l'interprétation, qui est développée dans un deuxième temps. En effet, l'annonce commence ainsi, immédiatement après l'énoncé du lemme :

Πρότερον ἢ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἅμα τῷ συλλαβεῖν αὐτὸν τῇ μητρὶ τοῦ Ἰωάννου καὶ αὐτῇ ἐγκύμονι τυγχανούσῃ ἐπεδήμει, ὅτε ὁ

μορφούμενος τῷ μορφουμένῳ ἀκριβέστερον τὴν μόρφωσιν  
χαρίζεται σύμμορφον ἐνεργῶν αὐτὸν γενέσθαι τῇ δόξῃ αὐτοῦ, ...

« Auparavant, aussitôt que la mère de Jésus l'eut conçu, elle était allée résider chez la mère de Jean, qui se trouvait elle aussi enceinte : déjà, à cette occasion, <l'enfant> qui se forme offre sa formation à l'autre <enfant>, qui se forme ainsi de façon plus précise, et le rend conforme à sa gloire... » (*ComJn VI, 252*).

Origène évoque ici un autre passage scripturaire, qui se trouve chez Luc, dans lequel Jésus avait une première fois « rencontré » le Baptiste alors que l'un et l'autre étaient dans le sein de leur mère. L'exégète résume librement l'épisode, car on ne retrouve aucun mot du passage lucanien dans l'allusion qui en est faite. Ensuite, celui-ci exprime aussitôt ce qui fera le cœur de son interprétation, à savoir l'influence qu'eut Jésus sur la « formation » (μόρφωσιν, § 252) et sur le « progrès » (προκοπῆς, § 257) du Baptiste, aussi bien lors de cette première « rencontre » que lors de l'entrevue rapportée par le lemme johannique<sup>526</sup>. Cependant, ce premier jet de l'interprétation reste obscur par lui-même, car on ne voit pas comment la rencontre des mères a pu permettre au Baptiste de progresser. L'annonce met à nu l'association d'idées, tandis que le développement de l'interprétation la justifie. En effet, c'est en s'appuyant cette fois directement sur le passage de Luc que l'auteur peut établir la logique de cette idée du progrès du Baptiste en mettant en valeur le rôle de la voix entendue par Elisabeth lors du salut donné par Marie :

Παρατηρητέον δὲ ὅτι ἐκεῖ μὲν διὰ τὴν "τοῦ Μαριάς ἀσπασμοῦ"  
φωνὴν ἐληλυθυῖαν εἰς τὰ ὦτα τῆς Ἐλισάβετ, σκιρτᾷ τὸ βρέφος  
Ἰωάννης ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς...

« Il faut remarquer que, là, c'est parce que la voix de "la salutation de Marie" (Lc 1, 41) vient aux oreilles d'Elisabeth que Jean, bébé, tressaille dans le sein de sa mère... » (*ComJn VI, 253*).

---

<sup>526</sup> Ce passage a été étudié plus haut, sous l'angle de la complexité morale du Baptiste (p. 115), puis à propos de l'emploi de la voix passive par Origène, qui l'amène à mettre en relief le rôle que joue Jésus dans la rencontre (p. 253).



L'exégèse oppose alors l'ouïe, premier moyen d'apprentissage du Baptiste lors de la rencontre des deux mères, à la vue, second moyen d'apprentissage lors de sa propre rencontre avec Jésus : Jean a ainsi connu Jésus par l'ouïe avant de le « voir » comme il est dit dans le lemme (§ 253). L'interprétation donnée un peu brutalement dans le premier jet trouve alors sa place, avec le même jeu de mots sur μορφή :

...εἰς τὴν μόρφωσιν ὠφέληται ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τοῦ ἔτι  
μορφουμένου, τοῦ κυρίου...

« Jean fut aidé dans sa formation par celui qui se formait encore, le Seigneur... » (*ComJn* VI, 154).

L'exégèse se développe ensuite en rappelant l'interprétation déjà donnée par l'auteur sur la « voix » que représente le Baptiste, puis il poursuit sa lecture du texte de Luc pour en tirer d'autres enseignements, d'ordre moral (§ 255-256).

Dans un second temps, ce sont les témoignages de Jean Baptiste, rapidement évoqués dans l'annonce à la fin du § 252, qui sont ensuite détaillés (§ 257), avant d'en venir à l'analyse du lemme proprement dite.

On peut donc, à travers ces exemples, comprendre comment travaille l'auteur dans l'élaboration de l'exégèse : dès l'annonce, le premier jet, le contenu de l'interprétation est présent, mais il n'est développé et ne prend toute sa mesure que par la suite. L'annonce n'a donc pas le rôle d'une introduction qui sert à présenter au lecteur, par avance, le sommaire de ce qui va être étudié, comme dans le cas des ἐπίνοιαι : ce sommaire suppose que l'étude est déjà faite et que l'auteur prend une posture didactique pour mieux présenter ses résultats. Ici, au contraire, l'étude est à venir et l'auteur est —et ne cesse d'être— dans la position du chercheur, qui s'interroge sur le texte, en définit les termes et émet une idée qu'il reprend ensuite pour la développer<sup>527</sup>.

---

<sup>527</sup> Autre exemple plus complexe de cette annonce qui préfigure et lance l'exégèse : au tome XIII, § 279, il est dit que « les champs... blancs pour la moisson » (Jn 4,35) représentent « les champs de l'Écriture ». Cette métaphore ne sera étudiée que plus bas, après d'autres développements, aux § 301-319, où il est expliqué que les champs sont « les écrits de la Loi et des prophètes » (§ 307). Nous étudions ce passage à une autre occasion (voir p. 234). De même, on constate que le commentaire du lemme Jn 11, 41-42 (« Père, je te rends grâces de m'avoir exaucé... ») préfigure l'interprétation du lemme suivant, qui narre le miracle

Nous voyons donc se dessiner un trait caractéristique du travail d'Origène : une tendance à l'amplification, à l'élargissement à partir d'un point de départ plus circonscrit, ce qui rappelle la structure même du prologue ou l'utilisation des listes d'ἐπίνοιαι. Dans l'organisation des commentaires de lemme, cela se traduit non seulement par l'amplification du propos introductif dans le développement mais aussi par l'élargissement à d'autres textes, comme on a pu le constater à la fin de plusieurs études de lemme.

### **Description et application**

Après l'exposé du contexte du lemme, après l'annonce de l'interprétation, voici un dernier type d'introduction aux commentaires de lemme : une description des mots-clefs, qui précède leur mise en situation. Ce type d'introduction, en effet, comprend une analyse générale des termes importants, une analyse plutôt statique qui contraste avec le développement de l'interprétation : après ce premier temps descriptif, le développement s'attache à appliquer au lemme les éléments décrits, à les dramatiser aussi.

C'était le cas plus haut en XIX, 127-150, où l'exégète décrivait le « haut » et le « bas » avant d'étudier leur signification dans le cadre du verset commenté, en mettant en relief le passage dynamique de l'un vers l'autre. C'est aussi le cas dans le commentaire de lemme suivant dont voici la structure :

**ComJn XX, 363-377 : « Amen, amen, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jn 8, 51).**

I. Mort indifférente et mort due au péché (§ 363)

II. Application au lemme : la parole de Jésus empêche de « voir la mort » (§ 367-377)

On observe ici une première analyse purement descriptive (I), dont le contenu n'a que le thème de la mort en commun avec le lemme et qui distingue deux types de morts : la mort indifférente, ni bonne ni mauvaise, et la « mauvaise mort », celle qui est due au péché. En revanche, l'interprétation proprement dite, qui suit ces définitions de

---

de la résurrection de Lazare (ComJn XXVIII, 39-50). Il est intéressant de constater que, tout comme Jésus anticipe sur la réalisation du miracle en rendant grâce au Père, Origène anticipe sur l'interprétation de ce même prodige.

la mort, revient au contenu du lemme, en expliquant comment la parole de Jésus préserve de la mort, c'est-à-dire de la « mauvaise mort », la plus redoutable.

Enfin, voici deux autres exemples où l'on observe que ce schéma description/dramatisation appliqué à l'interprétation coïncide avec un mode d'organisation observé plus haut : celui qui suit l'ordre du verset johannique.

**ComJn II, 158-174 : « La lumière brille dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas saisie » (Jn 1, 5).**

I. Description de la « lumière » et de la « ténèbre »

1) « Lumière » de la connaissance et « ténèbre » de l'ignorance (§ 158)

2) Lumière du Père et lumière du Fils (§ 163)

II. Application au texte / dramatisation

1) Comment la « ténèbre » poursuit la « lumière » (§ 167)

2) Les bonnes « ténèbres », les ténèbres devenues « lumière » (§ 171)

On voit ici que le premier temps de l'interprétation (I), que nous appelons ici l'introduction, consiste dans la description de la « lumière » et de la « ténèbre ». Le développement de l'exégèse (II), en revanche, met en relief l'action de l'une par rapport à l'autre. On note la construction symétrique de l'interprétation : chacune des deux parties I et II étudie d'abord « lumière » et « ténèbre » l'une par rapport à l'autre, avant de se concentrer sur l'une des deux : la « lumière » en I (§ 163), et la « ténèbre » en II (§ 171).

Mais ce qui est remarquable ici, c'est que les deux temps de l'interprétation coïncident avec les deux parties successives du verset commenté : le début du lemme, « la lumière brille dans la ténèbre », évoque une situation statique où lumière et ténèbre coexistent sans interagir, tandis que la suite du verset, « la ténèbre ne l'a pas saisie », exprime une action dynamique, la recherche de l'une par l'autre. Il semble donc que, dans ce cas, l'interprète adapte son discours au lemme, car le schéma « description puis dramatisation » s'applique aussi bien au commentaire qu'au lemme lui-même.

On retrouve ce phénomène dans cet autre commentaire de lemme dont voici la structure :

**ComJn XXXII, 260-299 : « Un des disciples, celui que Jésus aimait, était couché à table contre le sein de Jésus. Simon Pierre lui fait donc signe et lui dit : Demande qui est**

**celui dont il parle. (...) Après avoir trempé la bouchée, Jésus la prend et la donne à Judas (...). Jésus lui dit alors : Ce que tu fais, fais-le vite (...) » (Jn 13, 23-29).**

I. Description (début du lemme)

- 1) « Le disciple que Jésus aimait », c'est Jean (§ 260)
- 2) « Le sein de Jésus » (§ 263)

II. Action (fin du lemme)

- 1) « Pierre fait signe à Jean » (§ 274)
- 2) En « donnant la bouchée », Jésus donne à Judas un bien matériel et lui reprend un bien spirituel (§ 280)
- 3) « Fais-le vite » : l'ordre de Jésus à Judas (§ 295)

Comme dans l'exemple précédent, on constate que le début du lemme est plutôt descriptif, indiquant la situation des convives à table lors du dernier repas. Comme en écho à cet état de fait, l'exégète commence son commentaire en définissant les termes « disciple que Jésus aimait » puis « sein », qu'il explique à l'aide de passages parallèles des Ecritures, et de façon relativement indépendante du lemme. Par exemple, il compare l'expression « sein de Jésus » à « sein d'Abraham » ou « sein de Moïse ». Mais à cette vision plutôt statique et générale des termes du premier verset succède une interprétation qui se fonde sur la narration, dont elle suit le fil : ce sont cette fois les verbes d'action « faire signe », « donner la bouchée », « faire vite », qui retiennent l'attention de l'exégète ; cependant, ils ne sont pas interprétés ou définis pour eux-mêmes — sauf peut-être l'expression « faire signe » qu'Origène retrouve dans le livre des Proverbes, avant de l'appliquer au lemme —, mais toujours en contexte. On peut même dire que l'exégèse d'Origène démultiplie l'action narrée dans le verset, puisqu'il considère que le fait de « donner la bouchée » correspond en réalité à une double action : donner et reprendre en échange. Il semble donc que, comme précédemment, le type de verset induise ici un certain type d'interprétation.

Cette structure du commentaire qui fait se succéder la description et l'explication se retrouve en plusieurs endroits, au moins de façon partielle : au tome X, § 263-306, on a vu qu'Origène se livre à une comparaison systématique entre le corps de Jésus et le Temple. Celle-ci porte d'abord, de façon statique, sur chaque élément (les pierres, les ouvriers, l'escalier, etc.), puis l'ensemble est traité dans une perspective dynamique (la destruction et la restauration du Temple, à partir du § 288). Au tome I, l'auteur donne les divers sens du mot ἀρχή (§ 90-108) avant d'appliquer le sens qui convient au verset

étudié, Jn 1, 1, aux paragraphes 109-124. De même, au tome XIII, § 285, l'exégète étudie les différents sens du mot « moisson » avant de citer puis d'étudier le sens qui s'applique au texte.

Dans ces différents cas, il est parfois difficile de parler d'introduction, car la définition des termes, ou la description initiale, conditionne l'interprétation et constitue une première étape de celle-ci. Elle consiste à s'arrêter sur le lemme, si l'on peut dire, et à définir chacun des termes en cherchant leur signification dans divers passages des Ecritures, comme si l'exégète avait une concordance sous les yeux. Dans un deuxième temps, celui-ci applique le sens qui convient au contexte et mène l'interprétation proprement dite d'une manière moins descriptive et moins générale, plus proche du contenu du lemme. Ce type d'introduction « descriptive » nous permet de constater à nouveau cette tendance de l'exégète à mettre en vis-à-vis cette fois non différents textes, mais différents sens d'un mot (qu'ils soient ou non scripturaires), pour faire émerger l'interprétation.

On voit donc que l'introduction, ou plutôt le propos introductif qui ouvre de nombreux commentaires de lemme, consiste tantôt en une mise en contexte, tantôt en une annonce du développement, tantôt en une description des termes qui précède l'exégèse proprement dite. Cependant, dans les trois cas, il s'agit moins d'une présentation du contenu de l'interprétation que du commencement de celle-ci : cette première approche nous renseigne sur la façon de travailler de l'exégète, qui pose les termes de son étude et les confronte à leurs différentes significations pour forger son interprétation. C'est toujours en fonction d'autres éléments parallèles que s'élabore celle-ci.

#### **b) Le problème de la conclusion**

Peut-on dire que, de la même façon qu'il introduit ses commentaires de lemme, l'exégète s'efforce de les conclure ? Rien n'est moins sûr. On connaît l'habitude ancienne, dans les discours, de réduire la part consacrée à la conclusion par rapport à celle qui était dévolue à l'introduction : l'ἐπίλογος n'est souvent que la fin du développement ; il est parfois inexistant, et généralement moins étendu que

l'introduction, alors que celle-ci, plus conséquente, peut être désignée comme telle dans le discours, au moyen de plusieurs termes dont le choix dépend du genre d'écrit (πρόλογος, εισαγωγή, προοίμιον...).

Le *Commentaire sur Jean* d'Origène ne fait pas exception. L'ensemble du commentaire est doté d'un long prologue, qui représente un tiers du premier tome, et, par la suite, chacun des tomes qui nous sont parvenus commence également par un préambule, certes de longueur variable<sup>528</sup>, mais distinct du commentaire lui-même. En revanche, il n'y a pas d'épilogue, puisque l'œuvre est inachevée, ni de véritable conclusion aux différents tomes, autre qu'un rappel des versets traités<sup>529</sup>, ou qu'un lapidaire : « Ce tome ayant maintenant atteint une ampleur suffisante, nous arrêterons ici notre exposé »<sup>530</sup>. Les résultats de l'interprétation semblent moins importer, aux yeux de l'auteur, que l'activité exégétique elle-même.

On constate qu'il en va de même pour les commentaires de lemme<sup>531</sup>. Rares sont ceux qui présentent une formule conclusive, du type de celle-ci :

Τοσαῦτα καὶ εἰς τὸ "Ὁ Ἰησοῦς ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν"  
κατὰ τοῦτο φανέντα ἡμῖν ἀκόλουθα.

« Voilà donc, sur le verset "Jésus leva les yeux vers le haut et dit", les remarques qui nous ont semblé appropriées » (*ComJn* XXVIII, 38)<sup>532</sup>.

Quelquefois, mais assez rarement, Origène récapitule brièvement l'interprétation, ou l'enjeu de celle-ci, comme dans les exemples suivants :

---

<sup>528</sup> La longueur du préambule dépend du temps qui s'est écoulé depuis la rédaction du tome précédent. En effet, le préambule de chaque tome a pour fonction de justifier l'interruption aux yeux d'Ambroise, et aussi de permettre un nouveau départ, de relancer l'écriture : cf. L. Perrone, « Il profilo letterario... » p. 54-55.

<sup>529</sup> Cf. tomes I, XIII.

<sup>530</sup> Cf. tomes X, XX, XXVIII, XXXII.

<sup>531</sup> P. Nautin note de même, à propos des *HomJér*, que la conclusion de l'homélie est généralement « reliée à l'explication du dernier verset cité, au point qu'il est difficile de marquer une séparation entre les deux » (SC 232 p. 130).

<sup>532</sup> D'ailleurs, ce type de formule conclusive se rencontre moins en fin de commentaire de lemme qu'en guise de conclusion partielle au sein de celui-ci, quand l'exégète en a fini avec un membre de lemme et commence à s'intéresser au suivant (par exemple en *ComJn* II, 229).

Τούτων ἡμῖν εἰς τὸ ῥητὸν εἰρημένων σαφῶς οἶμαι ἐλέγχεσθαι τοὺς νομίζοντας ἐντεῦθεν παρίστασθαι ὅτι εἰσὶν τινες ἐκ κατασκευῆς υἱοὶ τοῦ διαβόλου.

« En disant cela sur le texte, nous avons clairement confondu, à mon avis, ceux qui pensent prouver par là qu'il existe des fils du Diable par constitution » (*ComJn XX*, 127)<sup>533</sup>.

Plus souvent, il invite le lecteur à poursuivre le travail d'interprétation :

Ἐὰν δὲ ἀνάγαγῃς ταῦτα, ὥσπερ ὑπονενοήκαμεν ἐν ἄλλοις, ἐτέρως παρὰ τὸ κοινότερον ἐπὶ μυστικώτερον Ἀβραάμ, ὁμοίως πάντα τὰ κατὰ τὸν τόπον ἐξομαλίσαι πειράσει, ζητῶν τὴν ἐκάστου τούτων ἀκολουθίαν.

« Si tu rapportes cela, comme nous l'avons suggéré ailleurs, à un Abraham plus mystique — contrairement au sens le plus commun —, tu essaieras de faire concorder de même tout ce qui concerne ce passage, en cherchant à faire correspondre chacun des éléments » (*ComJn XX*, 95)<sup>534</sup>.

Il faut souligner que l'appel à la collaboration du lecteur explique cette absence de conclusion : l'interprétation est seulement « introduite » par le maître, et c'est au lecteur de la poursuivre, car elle est infinie. C'est le travail du disciple qui est alors mis en avant pour enrichir la parole du maître. On pense au célèbre passage des *Homélies sur la Genèse* où le lecteur est invité, comme le maître, à « creuser les puits » de son intelligence, afin de faire jaillir la source du sens. La rareté ou l'absence de conclusion n'est donc pas seulement liée aux habitudes de l'époque mais vient de la conception même que l'exégète se fait de son travail.

Intéressante également, et digne d'être soulignée, est la tendance de l'exégète à conclure certains commentaires de lemme par une interprétation morale, souvent à

---

<sup>533</sup> Voir aussi *ComJn XIX*, 39 et 90 ; *XX*, 65 ; *XXXII*, 366-367.

<sup>534</sup> Voir aussi *ComJn X*, 262 ; *XXVIII*, 185 et 191 ; *XXXII*, 168 et 239. Selon les cas, le lecteur est invité à prolonger l'interprétation du maître, à proposer sa propre exégèse ou à choisir entre celles qui lui sont soumises.

peine ébauchée : il emploie alors la première personne du pluriel, s'incluant lui-même dans les destinataires de cette leçon morale tirée du lemme.

En voici quelques exemples. Dans le premier passage, l'Alexandrin vient d'expliquer en quoi le diable est « le père du mensonge », ce qui est l'objet du lemme Jn 8, 44, et il conclut ainsi :

Ταῦτα δὲ παρεθέμεθα ἵνα πάσῃ δυνάμει φεύγωμεν τὸ εἶναι ἄνθρωποι καὶ σπεύδωμεν γενέσθαι θεοί, ἐπείπερ ὅσον ἐσμὲν ἄνθρωποι, ψεῦσται ἐσμὲν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ τοῦ ψεύδους ψεύστης ἐστίν. ὅμοιον δὲ ἐστὶν τὸ μετέχειν ἡμᾶς ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ σημαινομένου ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πράγματος· ἡμᾶς λέγω, ἐὰν ἔτι μένωμεν ἄνθρωποι, καὶ τὸν διάβολον, ὃς ψεύστης εἴρηται.

« Nous avons cité ce verset<sup>535</sup> pour que, de toute notre puissance, nous tâchions d'éviter d'être des hommes, et que nous cherchions avec empressement à devenir des dieux, puisque, autant que nous sommes des hommes, nous sommes menteurs, dans la mesure où le "père du mensonge est lui aussi menteur". Car c'est la même chose pour nous de participer à un seul et même nom ou à la chose signifiée par ce nom : je veux dire nous, si nous demeurons encore des hommes, et le diable, qui est appelé menteur » (*ComJn XX, 266-267*).

Ce passage, qui conclut le commentaire de lemme, arrive après des spéculations sur le diable et le mensonge qui ont été menées à la troisième personne. On constate ici que l'exégète emploie au contraire des verbes à la première personne pour énoncer une leçon morale. Celle-ci concerne à la fois l'auteur et ses lecteurs, appelés à ne plus être des « hommes » mais à s'éloigner du mensonge incarné par le diable.

On trouve un autre exemple de cette interprétation morale à la fin du commentaire du lemme suivant<sup>536</sup>. Dans le passage qui nous occupe, l'exégète essaie

---

<sup>535</sup> Il s'agit du verset "Tout homme est menteur" (Ps 115, 2).

<sup>536</sup> On constate en effet qu'à ce moment du tome XX, quatre lemmes successifs donnent lieu à un commentaire qui se conclut sur une interprétation morale (XX, 266-267, 275, 282, 308-309), alors que cette tendance ne se remarque au total que pour une minorité des lemmes du *ComJn*. Cette succession souligne



d'expliquer l'apparente incohérence du lemme, où Jésus dit à des croyants : « vous ne me croyez pas » (Jn 8, 45). L'Alexandrin cherche alors à montrer, en utilisant la troisième personne de conjugaison, qu'on peut être à la fois croyant et non croyant selon le point de vue. Délaissant alors cette réflexion en même temps que la troisième personne, il conclut ainsi très rapidement son commentaire, à la première personne :

Διόπερ προσέχωμεν μήποτε καὶ ἡμῖν εἶπη ὁ λόγος· "Ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι".

« C'est pourquoi, prenons garde que le Logos ne nous dise à nous aussi un jour : "Parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas" (ComJn XX, 275).

Conclure le lemme, c'est donc ici passer d'un discours exégétique théorique et objectif — qui s'intéresse aux différentes manières d'être à la fois croyant et incroyant — à une leçon morale que chacun doit s'approprier : l'exégète lui-même et ses lecteurs. On peut dire ici que l'interprétation morale est à peine ébauchée, car l'auteur ne s'attarde pas sur les circonstances dans lesquelles le reproche évoqué pourrait nous être fait. Cependant, on perçoit un changement d'attitude de l'auteur, l'exégèse intellectuelle se faisant tout à coup pastorale, comme si le genre du commentaire rejoignait celui de l'homélie<sup>537</sup>.

Enfin, nous allons évoquer ici deux autres types de fin de commentaire de lemme, que nous ne traiterons pas, car il ne s'agit pas de véritables conclusions. Tout d'abord, on soulignera qu'assez souvent, l'exégète termine son commentaire de lemme par un verset scripturaire, qu'il s'agisse d'un simple retour au lemme<sup>538</sup>, d'un verset qui fait partie de l'argumentation exégétique<sup>539</sup>, ou même d'un verset qui semble étranger au développement en cours et permettra d'ouvrir ou de réorienter l'interprétation.

---

qu'il s'agit bien d'une habitude d'écriture de l'exégète, dans la mesure où le passage lui-même n'induit pas nécessairement ce genre d'interprétation.

<sup>537</sup> Autres exemples d'interprétation morale qui conclut le commentaire de lemme, en dehors des exemples cités dans notre développement ou dans la note précédente : ComJn VI, 251 ; XX, 45 ; XXXII, 217.

<sup>538</sup> cf. ComJn VI, 118 ; XXXII, 299.

<sup>539</sup> Cf. ComJn II, 111 ; X, 306 ; XIII, 152, 284 ; XX, 134, 255, 286, 362 ; XXVIII, 71 ; XXXII, 317.

Par ailleurs, l'Alexandrin achève fréquemment son développement en utilisant et en citant d'autres textes parallèles soit au verset commenté, soit à sa propre interprétation. Cependant, là encore, on ne saurait parler de conclusion : il s'agit cette fois d'un modèle particulier de commentaire que nous traiterons plus bas.

Par conséquent, on voit que l'exégète ne traite pas de la même manière l'introduction et la conclusion des commentaires de lemme. Pourtant, même si la première est plus développée et plus systématique, on ne saurait, ni pour l'une, ni pour l'autre, en faire une étape indépendante du développement. En effet, dans les deux cas, l'exégèse paraît déjà s'amorcer ou se poursuivre encore lors de cette phase particulière, initiale ou finale, du commentaire du lemme. L'existence de *moments* introductifs ou conclusifs, qu'on ne trouve d'ailleurs pas dans tous les commentaires de lemme, n'induit pas de rupture ou de mise en suspens dans le rythme continu de l'interprétation. Autrement dit, s'il arrive à l'exégète, en commençant ou en achevant un commentaire de lemme, de prendre un certain recul par rapport au texte commenté — que ce soit pour considérer le contexte du lemme, ou pour prendre un point de vue plus moral par exemple — il ne suspend pas sa tâche mais continue de dérouler le fil de l'interprétation en parallèle avec le fil narratif de l'Évangile.

Car l'interprétation, on le voit, ne se structure pas en fonction de l'ordre des termes de l'Évangile commenté ou d'un quelconque paradigme rhétorique. Elle contient sa propre loi d'organisation, sans se réduire à ces modèles imposés de l'extérieur. Comment définir cette loi interne ? Pour répondre à cette question, on est tenté de se tourner vers la théorie origénienne des sens de l'Écriture, en se demandant quelle est l'incidence de la division de l'exégèse selon les sens littéral, moral et spirituel sur la structure du commentaire de lemme.

### **3. Le modèle du *Peri Archôn* : les trois sens de l'Écriture**

C'est dans un autre ouvrage d'Origène, le *Peri Archôn*, ou *Traité des Principes*, qu'on trouve exprimée la célèbre théorie des trois sens de l'Écriture<sup>540</sup>, selon laquelle

---

<sup>540</sup> Cf. *PArch* IV, 1-3, et particulièrement IV, 2, 4 (*Traité des Principes*, t. III, intro. trad. et notes de H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, 1980, SC 268-269). On trouvera une analyse du traité d'herméneutique présent dans

chaque passage biblique comporte trois significations différentes : un sens littéral, tel que l'exprime la lettre du texte, un sens moral ou psychique, et enfin un sens spirituel, appelé aussi allégorique ou mystique. Cette théorie sera reprise, critiquée et amplifiée jusqu'au Moyen Age inclus. Cependant, il ne s'agit pas pour nous de reprendre ce dossier immense — déjà immense pour le seul Origène, indépendamment de sa postérité —, dossier que, depuis la synthèse proposée par H. de Lubac<sup>541</sup>, chacun s'efforce, dans les études origéniennes, de considérer, de compléter ou de discuter.

Depuis l'ouvrage d'H. de Lubac, en effet, on a pu constater que ce n'est pas parce que l'Alexandrin a exprimé une « théorie » sur les trois sens de l'Écriture (mot qui paraît un peu fort quand on lit les textes correspondants du *PArch*, a fortiori celui de « doctrine ») qu'il applique cette « recette » de manière systématique dans son œuvre exégétique. Bref, tout en reconnaissant l'importance de cette théorie, on en relativise généralement la portée dans la pratique exégétique d'Origène, soit en amenuisant la part, réputée essentielle, dévolue à l'allégorie, soit en réduisant la tripartition à une bipartition entre sens littéral et sens spirituel<sup>542</sup>. Du reste, le *PArch* lui-même hésite entre tripartition et bipartition dans la mesure où, après avoir présenté les trois sens, il insiste essentiellement sur la nécessité de dépasser le sens littéral pour atteindre le sens spirituel<sup>543</sup>.

Qu'en est-il dans le *ComJn*, si l'on se place au niveau de la composition des commentaires de lemme ? On constate tout d'abord que seule une minorité de lemmes

---

le *PArch* dans l'article de L. Perrone, « L'argomentazione du Origene nel trattato di ermeneutica biblica (note di lettura su Περὶ ἀρχῶν IV, 1-3) », *Studi classici e orientali* 40, Pise, 1990, p. 161-203.

<sup>541</sup> *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950 (rééd. 2002).

<sup>542</sup> Sur la part de l'allégorie, voir par exemple J. Daniélou, « Origène comme exégète de la Bible », *Studia Patristica* I, Berlin, 1957, p. 280-290. L'allégorie n'est que l'un des sens spirituels possibles, et Origène appelle parfois spirituelle ce qui est de l'exégèse littérale, notamment dans l'interprétation du Nouveau Testament (nous revenons plus bas sur cette idée). B. Neuschäfer, quant à lui, souligne le défaut de perspective qui a mis en valeur l'allégorie, au détriment de la philologie, dans les études origéniennes du XXe siècle (*Origenes als Philologe*, p. 11-30). De façon générale, la tripartition des sens de l'Écriture pose problème lorsqu'on étudie la pratique exégétique de l'Alexandrin, comme le notent H. Crouzel et M. Simonetti : « Il semble que cette doctrine du triple sens ne corresponde pas tellement à la pratique d'Origène et soit plus théorique que réelle » (*Traité des Principes*, SC 269, n. 34 p. 182). Voir aussi à ce propos M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria : un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, p. 80-82.

<sup>543</sup> *PArch* IV, 2, 5-9. Cf. *Histoire et Esprit...*, p. 139-150 : H. de Lubac propose deux types de tripartition des sens chez Origène, mais, comme l'indique le titre même de son ouvrage, il met en relief avant tout la bipartition lettre / esprit.

fait explicitement l'objet d'une double ou triple exégèse (littérale, spirituelle, et éventuellement morale) à un moment de leur explication, soit environ un sur cinq. C'est cet ensemble de lemmes qui nous intéresse, ou plutôt le commentaire qu'en donne Origène : nous essayons de savoir dans quelle mesure ils se structurent effectivement autour du sens littéral, qui peut être aussi « historique » ou « philologique », du sens moral ou « psychique », censé donner une leçon de vie au lecteur, et enfin du sens « spirituel », qui élève la signification du verset jusqu'aux réalités mystiques.

### a) Le problème du sens moral ou psychique

Le lecteur du *ComJn* n'aura, de fait, aucun mal à trouver, en maint endroit de l'œuvre, un exposé des sens littéral et spirituel du verset commenté. Ces deux types de signification sont d'ailleurs désignés comme tels par l'exégète : le sens littéral est introduit par l'expression πρὸς τὴν λέξιν<sup>544</sup>, par κατὰ τὴν ἱστορίαν<sup>545</sup>, εἰς τὸ ῥητόν<sup>546</sup>, par l'emploi de l'adjectif σωματικός<sup>547</sup> ou du nom γράμμα<sup>548</sup> ; le sens spirituel par l'emploi de πνευματικός<sup>549</sup>, μυστικός<sup>550</sup>, de τροπικός et ses dérivés<sup>551</sup>, de βαθύτερον<sup>552</sup>, ἀλληγορεῖν<sup>553</sup> ou de ἀναγωγή<sup>554</sup>.

Mais si le *ComJn* annonce clairement les sens littéral et spirituel, il n'en va pas de même du sens moral, que le lecteur sera bien en peine de retrouver, du moins dans un développement autonome. Du reste, si le *PArch* désigne le sens moral par l'expression ψυχικός λόγος<sup>555</sup>, le *ComJn* n'emploie jamais cette formule. On trouve en revanche l'adjectif seul, ψυχικός (« psychique »), mais celui-ci apparaît presque exclusivement

---

<sup>544</sup> *ComJn* XIII, 162. Nous n'avons pas relevé toutes les occurrences de chaque expression.

<sup>545</sup> *ComJn* II, 175.

<sup>546</sup> *ComJn* XIII, 51 ; XXVIII, 86 (πρὸς τὸ ῥητόν), 211.

<sup>547</sup> *ComJn* XIII, 8, 101.

<sup>548</sup> *ComJn* XXVIII, 209.

<sup>549</sup> *ComJn* VI, 227.

<sup>550</sup> *ComJn* I, 89.

<sup>551</sup> *ComJn* XX, 89 (τροπικῶς).

<sup>552</sup> *ComJn* XXVIII, 185.

<sup>553</sup> *ComJn* XX, 67.

<sup>554</sup> *ComJn* XXVIII, 92 et 211. On trouvera une liste des termes grecs employés par Origène pour désigner l'allégorie dans M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria...* n. 46 p. 80.

<sup>555</sup> *PArch* IV, 2, 5.

sous la plume d'Héracléon<sup>556</sup>, pour désigner les « psychiques » selon la théorie gnostique, c'est-à-dire les natures intermédiaires entre les « hyliques » et les « spirituels ». Au niveau du lexique, le sens moral n'a donc pas d'existence propre dans notre Commentaire<sup>557</sup>.

Il n'en demeure pas moins que certaines interprétations ont une valeur morale, comme dans l'exemple ci-dessous, où l'on trouve le sens moral mêlé au sens littéral :

**ComJn XXVIII, 192-223 : « Donc Jésus ne circulait plus ouvertement parmi les juifs, mais il se retira loin de là, dans la région proche du désert, dans une ville appelée Ephraïm, et il y demeura avec ses disciples » (Jn 11, 54).**

I. Le sens littéral et moral

- 1) Il ne faut pas rechercher la persécution... (§ 192)
- 2) ... même si Jésus a été arrêté volontairement (§ 199)
- 3) Il ne faut pas non plus rechercher les honneurs (§ 209)

II. Le sens spirituel

- 4) La Parole de Dieu n'habite plus parmi les juifs, mais dans la région de l'Eglise (§ 211)

On voit ici que le sens littéral est exposé en même temps que le sens moral du verset : après avoir indiqué qu'il ne nous faut pas rechercher la persécution, mais suivre l'exemple de Jésus qui « se retire » (§ 192), l'exégète revient à l'histoire de Jésus qui n'a pas fui pour autant son arrestation (§ 199), puis il utilise à nouveau la première personne pour faire remarquer qu'à l'image de Jésus, nous ne devons pas non plus rechercher les honneurs (§ 209). Et l'Alexandrin de conclure :

Ταῦτα μὲν εἰς τὸ ὀρθτὸν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελικοῦ γραμματος  
περὶ ἀναχωρήσεως διδασκαλίαν.

« Et voilà pour le texte et pour l'enseignement littéral de l'Évangile  
sur la retraite (de Jésus) » (ComJn XXVIII, 209).

---

<sup>556</sup> Sur les onze occurrences de l'adjectif dans le *ComJn*, neuf concernent l'exégèse d'Héracléon. Quant aux deux autres, l'une est une citation de Paul (1Co 2, 14 en *ComJn* II, 138), et la dernière est la seule qui soit le fait d'Origène, servant à désigner ceux qui « croient pour un temps » (*ComJn* XX, 295). C. Blanc fait d'ailleurs remarquer que le terme est rare dans l'ensemble de l'œuvre d'Origène, en dehors du contexte de la controverse gnostique (SC 290, n. 2 p. 300-301). L. Perrone note qu'il n'apparaît qu'une fois dans le *PArch* lui-même (*PArch* IV, 2, 5 ; « L'argomentazione di Origene... » p. 190).

<sup>557</sup> Cette évanescence du sens moral a été notamment mise en évidence par L. Perrone, « L'argomentazione di Origene... », p. 188-192. L'auteur souligne en particulier la proximité qui existe entre sens moral et sens littéral, ces deux significations visant « les foules », tandis que le sens spirituel s'adresse aux individus capables de le découvrir (p. 192).

Tout se passe donc comme si le sens littéral incluait ici le sens moral, qui n'est ni désigné comme tel, ni présenté séparément. Or non seulement le sens moral ou « psychique » n'est, semble-t-il, jamais explicitement désigné comme tel par l'exégète, mais encore sa présentation se réduit souvent, comme on l'a indiqué plus haut, à un bref appendice, marqué par l'apparition de la première personne.

Aux exemples déjà cités à cette occasion, on peut ajouter quelques cas où ce sens moral n'apparaît pas à la fin mais dans le cours du commentaire de lemme ; cependant, même alors, il est énoncé tout aussi brièvement et sert également à conclure un développement exégétique d'un autre type. C'est ce qu'on peut voir dans le passage ci-dessous, qui commente le verset Jn 1, 29 : « Le lendemain, il voit Jésus venir vers lui ». Celui-ci vient après la présentation des progrès de Jean Baptiste, qui commencèrent, selon Origène, lors de la rencontre de sa mère avec Marie, enceinte de Jésus :

Παρατηρητέον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ἡ διαφέρουσα Μαρία πρὸς τὴν ὑποδεεστέραν Ἐλισάβετ ἔρχεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν βαπτιστὴν, δι' ὧν εἰς τὸ ἄοκνον πρὸς τὸ ὠφελεῖν τοὺς ἥττονας καὶ μετριότητα ὠφελούμεθα.

« Il faut également observer ceci : Marie, qui est supérieure, va vers Elisabeth, qui est inférieure, et le Fils de Dieu vers le Baptiste ; cela nous aide à être diligents pour aider les humbles et à être modestes » (ComJn VI, 259).

Cette notation d'ordre moral vient en fait s'insérer entre une analyse des progrès du Baptiste, et un élargissement à des renseignements complémentaires fournis par les Synoptiques. Par conséquent, on peut dire que la notation « morale » vient conclure l'exégèse proprement dite du lemme ; néanmoins, elle n'en acquiert pas pour autant une valeur décisive, étant donné sa brièveté : elle fait plutôt figure de remarque incidente.

Mais voici un autre passage où le caractère secondaire de l'exégèse morale apparaît clairement, aux yeux mêmes de l'exégète. Celui-ci considère que Judas s'est montré impertinent en voulant tremper sa bouchée en même temps que son maître Jésus, et il ajoute :

Καὶ χαριεντιζόμενος δὲ ποτε εἰς προτροπὴν νέοις περὶ τῆς ἐν ἐστίασει τιμῆς τῶν πρεσβυτέρων συγχρήσει τῷ ῥητῷ, ἵνα μὴ συνθλίβωσι τὴν χεῖρα τῶν πρεσβυτέρων. γέγραπται γὰρ καὶ τοῦτο· "Μὴ συνθλίβου μετ' αὐτοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ".

« Et pour se montrer plaisant, à l'occasion, on utilisera ce passage pour exhorter les jeunes gens à montrer de l'égard aux anciens lors du repas, afin qu'ils ne heurtent pas la main des anciens. Car il est également écrit ceci : "Ne te heurte pas contre lui dans le plat" (Sir 31, 14) » (*ComJn* XXXII, 293).

Cette phrase apparaît ici encore comme une observation faite en passant, et elle ne donne pas lieu à d'autres développements. Ce qui est frappant, c'est que l'exégète ne présente pas cette remarque comme une leçon morale, même rapide, mais comme une « gracieuseté » : ainsi en témoigne l'emploi du participe χαριεντιζόμενος<sup>558</sup>. L'auteur n'est pas guidé par la volonté de présenter le sens moral du passage en tant que tel mais par le souhait d'être exhaustif, quitte à faire une observation d'importance toute relative, qui ressemble plus à un trait d'esprit qu'à une véritable interprétation. Du reste, il conclut l'ensemble de ce développement sur l'impertinence de Judas en reconnaissant que ces explications paraîtront l'indice d'une « investigation superflue » (περιέργου ζητήσεως), mais qu'elles ont été données de crainte de « laisser sans examen un élément du texte » (παρελθεῖν τι ἀβασάνιστον τῶν γε γραμμένων, *ComJn* XXXII, 294). On trouve assez souvent exprimé, dans l'exégèse d'Origène, ce souhait d'être exhaustif, et pas seulement à propos de l'exégèse morale ; il nous semble cependant que le passage cité ici est symptomatique de la place réservée par ailleurs au sens moral dans le *ComJn*. Celui-ci n'apparaît pas comme tel dans l'exégèse et il se limite à des remarques incidentes<sup>559</sup> ou conclusives, qui complètent l'interprétation à la marge plus qu'elles ne l'approfondissent.

---

<sup>558</sup> Voilà un mot inhabituel sous la plume de l'Alexandrin. C'est la seule occurrence de ce verbe dans tout ce qui nous reste d'Origène. On trouve cependant quelquefois l'adverbe χαριεντικῶς ou l'adjectif χαρίεις, mais jamais dans le *ComJn*. Le mot n'est du reste pas très courant dans la littérature grecque avant le IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>559</sup> Comme en *ComJn* XXXII, 274.

En tout cas, l'exégèse morale ne constitue nullement un point d'appui dans la structuration du commentaire de lemme, contrairement aux significations littérale et spirituelle.

### **b) Le commentaire de lemme s'organise à partir des sens littéral et spirituel**

Ce ne sont donc pas trois mais deux sens de l'Écriture qui peuvent servir d'appui pour structurer le commentaire. Même si les deux sens n'apparaissent pas systématiquement tout au long du *ComJn*, c'est autour d'eux que s'organise le commentaire dans de nombreux cas. En voici quelques exemples :

***ComJn XX, 128-134* : « Ils lui dirent : Nous ne sommes pas nés de la prostitution ; nous n'avons qu'un seul Père : Dieu » (Jn 8, 41).**

- I. Au sens corporel, cette parole est une calomnie contre Jésus (§ 128)
- II. Au sens spirituel, elle exprime une vérité : certains sont nés de Dieu, et d'autres de la prostitution (§ 133-134)

Dans cet exemple, sens corporel et sens spirituel s'opposent : mensonge d'un côté et vérité de l'autre, comme sur les deux faces d'une même médaille. Il existe donc une sorte de symétrie, comme si les deux exégèses exprimaient les deux aspects complémentaires d'une même réalité.

***ComJn XXVIII, 39-50* : « Père, je te rends grâce de m'avoir écouté (...) » (Jn 11, 41-42).**

- I. Commentaire du lemme : le Père a devancé la prière de Jésus (§ 39)
- II. Anticipation des versets suivants : le miracle de la résurrection de Lazare
  - 1) Interprétation littérale : l'âme de Lazare réinsérée dans son corps (§ 43)
  - 2) Interprétation spirituelle : Lazare revient à la vertu (§ 49-50)

Ici, cas rare, la double interprétation, littérale, et spirituelle (*ἀναγωγή*, *ComJn XXVIII, 49*) ne concerne pas le lemme commenté mais le suivant, qui narre la résurrection de Lazare. Il s'agit donc d'une annonce de l'exégèse des versets suivants, où l'Alexandrin développera seulement l'aspect spirituel. Celui-ci a une connotation morale : la mort de Lazare est celle du péché, et sa résurrection est une conversion.

Nous indiquons (sans la détailler) la structure d'un autre passage plus complexe, où l'exégète donne les sens littéral et spirituel non seulement du lemme, mais de son contexte.



**ComJn X, 119-224<sup>560</sup> : « Et Jésus monta à Jérusalem, et il trouva assis dans le Temple les marchands de bœufs, de brebis et de colombes et les changeurs. (...) » (Jn 2, 14-17).**

I. Commentaire du lemme : Jésus et les marchands du Temple

- 1) Les difficultés du sens littéral : contradiction entre Jean et les Synoptiques sur le moment de l'épisode (§ 119)
- 2) Sens spirituel : Jésus abroge les sacrifices et purifie l'âme (§ 131)
- 3) Sens littéral possible : l'épisode manifeste la puissance miraculeuse de Jésus (§ 143)

II. Contexte du lemme chez les Synoptiques : l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem

- 1) Les difficultés du sens littéral (§ 152)
- 2) Sens spirituel des divers aspects du texte (dont l'ânesse et l'ânon) (§ 172)

III. Interprétation d'Héracléon

- 1) Son contenu (§ 210)
- 2) Sa réfutation par Origène (§ 216-224)

Dans ce passage, c'est donc bien l'exposé des deux exégèses, littérale et spirituelle, qui structure l'interprétation, aussi bien pour le lemme commenté que pour le passage pris dans son contexte synoptique (l'entrée à Jérusalem). Cependant, on observe une particularité dans l'étude du lemme : après avoir éliminé le sens littéral pour la contradiction chronologique, et présenté le sens spirituel, l'exégète propose un second sens littéral, acceptable cette fois. Ce qui est intéressant, c'est que ce sens littéral se situe à un autre niveau, car il ne porte plus sur la chronologie des événements mais sur l'action de Jésus. Or on constate que l'interprétation spirituelle concerne également ce thème, en indiquant le sens profond des gestes de Jésus. Il semble donc que, paradoxalement, ce soit le détour par le sens spirituel qui permette de construire un sens littéral acceptable. Nous n'avons pas rencontré ailleurs ce phénomène, mais il nous paraît symptomatique de la grande importance que revêt aux yeux de l'exégète l'interprétation littérale du texte, qui apparaît ici comme un but ultime<sup>561</sup>.

---

<sup>560</sup> Sur ce passage et la place des Synoptiques dans l'exégèse, voir l'article d'E. Junod, « Origène face au problème du désaccord entre les évangiles (CJO X, 3-36) », *Il Commento a Giovanni di Origene...*, p. 423-439.

<sup>561</sup> On songe à la remarque faite par R. Girod dans son introduction au *ComMt* : « Le choix ne consiste pas, pour <Origène>, à éliminer la lettre pour sauver l'esprit, mais bien plutôt à se servir de l'esprit pour comprendre la lettre » (SC 162 p. 49). Mais le mouvement que ce chercheur applique seulement à la démarche intellectuelle de l'Alexandrin — dépasser la lettre grâce à l'esprit —, on peut l'observer dans la progression même du texte : c'est l'interprétation spirituelle qui permet, contre toute attente, d'atteindre au véritable sens littéral.

Sur la construction du commentaire, on peut donc mettre en perspective les remarques précédentes : on observe que l'ensemble du commentaire de lemme est bâti selon trois cercles concentriques. Le premier cercle est celui du lemme, qui fait l'objet des trois interprétations évoquées ci-dessus (littérale / spirituelle / littérale) et amène l'exégète à consulter les Synoptiques, par comparaison au texte johannique. Le deuxième cercle se construit à partir de cet élargissement aux Synoptiques, en étudiant non plus le texte, mais le contexte du lemme chez Matthieu, Marc et Luc (l'entrée de Jésus à Jérusalem). Enfin, en donnant l'interprétation d'Héracléon, Origène élargit le propos à une exégèse concurrente de la sienne. On voit donc que l'interprétation se construit en partant du lemme et en agrandissant peu à peu la perspective, d'abord au contexte du lemme, puis aux textes parallèles que sont les Synoptiques, et enfin à un autre discours sur le texte, celui d'Héracléon. Voici un exemple de commentaire qui présente ces trois étapes du commentaire :

**ComJn X, 67-118 : « Et la Pâque des juifs était proche » (Jn 2, 13).**

I. La Pâque

- 1) La Pâque corporelle : Pâque des juifs (§ 67)
- 2) La Pâque spirituelle : « le Christ, notre Pâque » (§ 82)
- 3) Problèmes posés par l'interprétation spirituelle de la Pâque corporelle (§ 85)
- 4) Résolution : le corps de Jésus (§ 99) et le corps des Ecritures (§ 103)

II. Elargissements

- 1) La Pâque était « proche » : le contexte temporel d'après les Synoptiques (§ 112)
- 2) L'interprétation d'Héracléon (§ 117-118)

La structure principale du commentaire correspond à l'exposé successif des deux sens du passage : il est d'abord question de la Pâque au sens littéral, fête juive prescrite par la Loi, puis de la Pâque spirituelle, celle du Christ. Le rapport entre ces deux sens est ensuite interrogé, l'exégète se demandant comment la Pâque juive peut annoncer la Pâque du Christ :

Τίνα δὲ τρόπον ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὧν σκιὰ παρὰ τοῖς σωματικοῖς  
 Ἰουδαίοις ἦν, ἐορτάσομεν, (...) ἔργον σοφίας τῆς ἐν μυστηρίῳ  
 ἀποκεκρυμμένης ἐστὶν φανερώσαι (...)

« De quelle manière nous célébrerons les fêtes parmi les réalités célestes, dont l'ombre se trouvait chez les juifs corporels, (...) le révéler est l'affaire de la sagesse cachée dans le mystère (...) » (*ComJn* X, 85).

On peut dire que c'est ce rapport entre Pâque terrestre et Pâque céleste qui fait véritablement l'objet de l'interprétation, car l'exégète se consacre plus longuement à cette question (§ 85-111) qu'à l'exposé des deux sens (§ 67-84). L'interprétation s'organise donc ici à partir de la double valence de l'Écriture, à la fois littérale et spirituelle. A ce noyau de l'interprétation, qui s'organise sur cette double valence, s'ajoutent d'autres éléments structurants : l'élargissement par comparaison avec d'autres textes et, au sein de l'interprétation, un système de question-réponse.

Voici d'autres exemples où c'est encore la bipartition sens littéral / sens spirituel qui structure le commentaire, mais avec un redoublement de l'un des deux sens :

***ComJn* XIII, 3-39 : « Jésus lui répondit et lui dit : Quiconque boit de cette eau aura de nouveau soif ; mais celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai, il naîtra en lui une source d'eau rebondissant jusque dans la vie éternelle » (*Jn* 4, 13-14).**

I. Mise en contexte : il faut demander pour recevoir (§ 3)

II. Interprétation du lemme

1) La soif corporelle dans les Écritures (§ 8)

2) La soif spirituelle, donnée par les doctrines hérétiques, est étanchée par Jésus (§ 15)

3) Autre interprétation spirituelle : l'eau du puits de Jacob représente les Écritures, et celle de Jésus, ce qui est au-delà des Écritures (§ 26-39)

On constate ici que l'interprétation spirituelle est double, dans la mesure où l'eau symbolise d'abord les doctrines hérétiques, et ensuite les Écritures. L'exégète ne choisit pas entre les deux, et on ne peut donc pas dire que toute l'explication tend vers le sens ultime ; Origène donne plutôt l'impression d'accumuler les interprétations, qu'elles soient littérales ou spirituelles, et de les donner l'une après l'autre, en parallèle, dans le seul but de les présenter au lecteur.

***ComJn* XIII, 364-380 : « Après ces deux jours, il partit de là pour la Galilée ; car Jésus avait attesté lui-même qu'un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie » (*Jn* 4, 43-44).**

I. Début du lemme (« après ces deux jours / la Galilée ») : les circonstances spatio-temporelles

- 1) Incohérence apparente du sens littéral (§ 364)
- 2) Sens symbolique : la Galilée inférieure à la Judée (§ 369)
- II. Fin du lemme : « un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie »
  - 1) Sens littéral : les juifs ont maltraité les prophètes (§ 371)
  - 2) Sens littéral : les Grecs ont maltraité les sages (§ 375)
  - 3) Sens symbolique : les tombeaux des prophètes représentent « la lettre qui tue » (2Co 3, 6) (§ 378-380)

De façon assez frappante, on observe ici un redoublement de la structure sens littéral / sens spirituel, à propos de chaque partie du lemme, mais aussi dans le contenu même de l'interprétation. En effet, en parlant des circonstances spatio-temporelles, l'exégète rétablit le sens littéral, obscur pour le lecteur selon lui, dans la mesure où la patrie de Jésus n'est ni la Samarie, d'où il vient, ni la Galilée où il se rend. L'éclaircissement a lieu grâce à l'ajout que fait l'exégète en réécrivant le verset commenté : « ...il partit pour la Galilée <mais il ne vint pas dans sa propre patrie>... ». Ensuite, il indique ce que représente symboliquement la Galilée. De même, pour la suite du lemme, il donne d'abord le sens littéral, illustré à la fois par l'histoire juive et l'histoire grecque, avant de s'intéresser au sens symbolique : les hommes tuent leurs prophètes lorsqu'ils s'en tiennent à la lettre sans s'élever jusqu'à l'esprit. On remarque donc ici que l'exégète applique deux fois sa méthode, telle qu'elle est exposée dans le *PArch*, en éclaircissant ou illustrant d'abord le sens littéral, puis en s'élevant jusqu'au sens symbolique ; or c'est cette attitude que reflète le contenu même de l'exégèse, qui recommande de s'élever de la lettre qui tue jusqu'à l'esprit qui vivifie (cf. 2Co 3, 6) : la méthode d'exégèse n'est pas seulement une méthode ici, une façon de procéder pour établir le sens, mais un contenu exégétique, l'objet du sens recherché, l'invitation à dépasser le sens littéral pour comprendre spirituellement les Ecritures.

Les différents exemples évoqués ci-dessus tendraient à montrer, s'ils étaient plus nombreux dans le *ComJn*, que l'exégète structure son discours en exposant le sens littéral du passage, puis le sens spirituel qui serait selon lui le plus important<sup>562</sup>. Or

---

<sup>562</sup> Il faudrait ajouter un autre exemple de commentaire de lemme bâti selon les sens littéral et spirituel : il s'agit du passage sur le corps de Jésus assimilé au Temple (cf. Jn 2, 21-22), où chaque élément du Temple de Salomon est rapporté spirituellement à un aspect de l'Eglise (*ComJn* X, 263-297). Ce passage a la particularité de ne pas séparer sens littéral et sens spirituel mais de les traiter ensemble à propos de chaque élément.

nous avons relevé moins de dix cas pouvant répondre aux critères attendus, lesquels sont les suivants : les deux types d'exégèse devraient structurer l'ensemble du commentaire d'un même passage scripturaire et le sens littéral devrait n'être qu'un « tremplin »<sup>563</sup> vers le sens spirituel, que rechercherait prioritairement l'exégète.

### c) Le sens spirituel seulement en appendice ?

Cependant, peut-on s'en tenir à ces critères dans le *ComJn* ? Le sens spirituel a une importance variable dans l'exégèse origénienne, surtout en ce qui concerne l'interprétation du Nouveau Testament. De fait, le lecteur du *ComJn* trouve bien plus souvent des explications d'ordre « littéral » (historique, grammatical, etc.) que des interprétations données pour spirituelles<sup>564</sup>.

On constate en effet avec quelque étonnement que, dans certains cas, le sens spirituel ne constitue pas la ligne de mire de l'exégèse ni le but vers lequel elle tend, car ce sens est à peine ébauché dans l'interprétation. Déjà, on peut remarquer que dans certains exemples cités ci-dessus, ce n'est pas l'exposé du sens spirituel qui est le plus long et le plus détaillé, mais bien celui du sens littéral. C'est le cas en *ComJn* XX, 128-134, où la « calomnie corporelle » est présentée plus longuement que la « vérité spirituelle » sous-jacente au lemme. C'est également le cas en *ComJn* XIII, 364-380, car le sens symbolique de la « Galilée » ou des « tombeaux des prophètes » est exposé beaucoup plus rapidement que l'explication littérale qui précède. Il semble que l'exégète ait surtout à cœur de faire comprendre au lecteur le sens littéral, et qu'il lui donne simplement des pistes pour approfondir seul le sens spirituel, ce qui remet un peu en cause l'organisation du commentaire en fonction de ces deux sens.

C'est ce qui se passe à propos du lemme Jn 11, 55-56, pour lequel l'exégète ne développe que le sens littéral :

---

<sup>563</sup> Origène emploie le mot ἐπιβάθρα en *ComJn* XX, 10.

<sup>564</sup> On sait que le sens spirituel domine dans l'exégèse de l'AT. Ainsi, les *HomEx* comme les *HomLev* s'ouvrent sur l'affirmation de la prévalence du sens spirituel ; et il est à noter que les prescriptions du Lévitique, de fait, font uniquement l'objet d'une interprétation allégorique. M. Simonetti souligne en outre que l'allégorie est souvent seulement nécessaire pour l'AT, car elle permet d'y déceler un sens christologique, tandis que ce dernier sens correspond alors au sens littéral du NT : Origène qualifie alors de « spirituel » l'approfondissement de ce sens littéral (*Origene esegeta e la sua tradizione*, n. 2, p. 185).

**ComJn XXVIII, 224-243 : « La Pâque des juifs était proche, et de nombreux juifs de la région montèrent à Jérusalem pour la Pâque, afin de se purifier... » (Jn 11, 55-56).**

I. Un sens littéral négatif

1) La « Pâque des juifs » n'est pas la « Pâque du Seigneur » (§ 224)

2) La « purification » des juifs est au contraire une souillure (§ 231)

II. Ebauche d'un sens spirituel positif (§ 242-243)

Dans ce passage, alors que le sens littéral envisage l'action des juifs comme négative, comprenant la « purification » comme une souillure, eu égard aux intentions mauvaises des personnages envers Jésus, l'exégèse spirituelle en revanche envisage leur action de manière positive, mais elle n'est qu'esquissée :

Πρόσχεσ δὲ εἰ δύνασαι καὶ ἄλλους Ἰουδαίους λέγειν ἀναβαίνοντας εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἐρχομένους εἰς τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ (...) ἵνα ἀγνίσαντες ἑαυτοὺς δυνηθῶσιν, ἥνικα ἂν τὸ πάσχα τυθῆ Ἰησοῦς ...

« Considère si tu peux dire aussi d'autres juifs qu'ils montent à Jérusalem et qu'ils vont dans la cité de Dieu (...) pour pouvoir se purifier, afin que la Pâque, (c'est-à-dire) le Christ, soit offert en sacrifice... » (ComJn XXVIII, 242).

L'exégète évoque donc ici la Pâque véritable, celle du Christ, célébrée par ces juifs qui se « tiennent debout dans le Temple des Ecritures » (ἐν τῷ ἱερῷ ἐστηκότες τῶν γραφῶν, § 243). Le sens spirituel, on le voit, tient à l'évocation de la Pâque du Christ et du « Temple des Ecritures », mais l'Alexandrin n'explique pas davantage ce qu'il veut dire par là, et en laisse le soin au lecteur (πρόσχεσ...).

On trouve ailleurs ce genre d'esquisse du sens spirituel, comme en ComJn XIII, 154-164 où l'exégète analyse les paroles prononcées par la Samaritaine à propos du Messie : « La femme lui dit : Je sais que le Messie vient, celui qu'on appelle Christ ; quand il viendra, il nous annoncera tout » (Jn 4, 25). On constate que l'exégète détaille le sens littéral, qui consiste à expliquer les motifs des croyances des Samaritains à propos du Messie (§ 154-162), ce qu'il conclut de la façon suivante :

Καὶ ταῦτα μὲν ὡς πρὸς τὴν λέξιν.

« Et voilà pour le sens littéral » (ComJn XIII, 162).

En revanche, le sens métaphorique est évoqué ensuite beaucoup plus succinctement ; il s'étend seulement sur un paragraphe, dont voici l'intégralité :

Ἀλλὰ καὶ ἡ ἑτερόδοξος παρὰ τῆς πηγῆς τοῦ Ἰακώβ, φρέατι ὑπ' αὐτῆς εἶναι νομιζομένων, γνώμη ὃν ὑπολαμβάνει εἶναι τελειότερον λόγον τοῦτον Χριστὸν ὀνομάζουσα φησιν· "Ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα." Παρῶν δὲ αὐτῆς ὁ προσδοκώμενος καὶ ἐλπιζόμενος φησι τὸ "Ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι."

« Mais aussi, la pensée hétérodoxe, près de la source de Jacob qu'elle considère comme un "puits" (cf. Jn 4, 12), nomme "Christ" ce Logos qu'elle suppose plus parfait, et dit : "Quand il viendra, il nous annoncera tout". D'autre part, comme se trouve auprès d'elle celui qu'elle attend et espère, elle dit : "Je le suis, moi qui te parle" » (*ComJn* XIII, 163).

Il s'agit bien d'un sens allégorique, car la Samaritaine représente ici la pensée « hétérodoxe », comme il est dit au début du paragraphe. La rencontre du Messie par la Samaritaine figure donc la conversion de l'hérétique qui rencontre le Logos véritable. On peut être frappé de constater que ce sens allégorique n'est signalé comme tel que par l'identification de la Samaritaine avec la « pensée hétérodoxe » : pour le reste, il répète seulement le contenu du lemme qu'il applique à ce nouveau sujet. D'une certaine façon, le sens allégorique est non seulement exposé ici de façon quelque peu lapidaire, sans être explicité, mais il est aussi particulièrement « littéral », répétant la lettre du texte en changeant simplement de référent.

Par conséquent, sens littéral et sens spirituel peuvent structurer le commentaire, mais selon des modalités qui varient, de sorte que le second n'est pas systématiquement privilégié : il apparaît quelquefois, contre toute attente, comme un simple ajout à l'interprétation littérale.

#### **d) Lieux qui s'écartent du schéma du *PArch***

En outre, il n'est paradoxalement pas toujours aisé de distinguer sens littéral et sens spirituel ; parfois aussi, les deux exégèses ne s'appliquent pas au même passage du lemme commenté, de sorte que chaque élément du lemme n'est interprété que

d'une seule façon, littérale ou spirituelle. Dans tous ces cas, on ne saurait dire que l'auteur donne deux types d'exégèse distincts sur un passage donné mais qu'il existe un *continuum*, voire une affinité, entre ces deux sens de l'Écriture. Cela remet en cause la possibilité de définir l'organisation du commentaire en fonction de ces deux types d'exégèse.

#### **Exégèses littérale et spirituelle ne portent pas sur la même portion du texte**

En plusieurs occasions, chaque type d'interprétation s'applique à des portions différentes du texte commenté. Autrement dit, le début du lemme reçoit une interprétation littérale, et la fin, une interprétation spirituelle, de telle sorte que le commentaire s'organise en réalité en fonction de l'ordre des mots du lemme. Voici les exemples que nous avons pu trouver dans le *ComJn* :

***ComJn XIII, 75-94* : « La femme lui dit : Seigneur, je remarque que tu es un prophète. Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites : C'est à Jérusalem qu'est le lieu où l'on doit adorer » (Jn 4, 19-20).**

I. Début du lemme : « Seigneur, je remarque que tu es un prophète » (§ 75)

II. Suite du lemme

1) Sens littéral : « cette montagne » désigne le Mont Garizim, où adorent les Samaritains (§ 77)

2) Sens spirituel : l'adoration véritable doit se faire dans la « Jérusalem » spirituelle qu'est l'Église (§ 83)

III. Interprétation d'Héracléon (§ 91-94)

Dans ce commentaire de lemme, il faut isoler le début et la fin (I et III) qui ne s'organisent pas selon la bipartition sens littéral / sens spirituel. Mais si l'on considère la partie du commentaire qui se structure ainsi (II), on constate que l'interprétation littérale porte sur le début du verset, c'est-à-dire sur l'adoration des Samaritains — pour laquelle l'exégète expose ses connaissances, d'ordre historique, sur les traditions de ce peuple —, tandis que l'interprétation spirituelle concerne la fin du verset, où « Jérusalem », lieu d'adoration des juifs, sera assimilée à l'Église par l'exégète. L'étude de la fin du verset anticipe sur la suite du texte johannique, où Jésus dit que « l'heure vient » où on n'adorera « ni sur cette montagne ni à Jérusalem » (Jn 4, 21). Le sens littéral de ces versets, si l'on adopte la perspective qu'il n'y a qu'un niveau de lecture, est donc qu'il faut rendre un culte spirituel à Dieu. Mais c'est ce sens littéral qu'Origène appelle « sens spirituel », en se référant au contenu du texte, car cette partie



du verset évoque un culte spirituel et non corporel, comme l'est celui des Samaritains dont on parle au début du verset. H. Cruzel fait ainsi remarquer, à propos de ce passage, que pour l'Alexandrin, le sens littéral n'est pas ici le sens voulu par l'évangéliste, qui privilégie le culte spirituel, mais correspond à l'exposé du culte samaritain, jugé plus corporel<sup>565</sup>. C'est pourquoi chaque partie du lemme ne fait l'objet que d'un type d'exégèse : « littéral » pour les Samaritains, « spirituel » pour les juifs dont le culte est la figure du culte chrétien. Voilà qui remet en cause un système d'organisation du commentaire fondé sur les deux sens, littéral et spirituel, car chacun de ces termes peut avoir plusieurs significations. L'interprétation ne fait alors en apparence que suivre l'ordre des mots du lemme, dont chaque portion fait l'objet d'une exégèse soit littérale, soit spirituelle.

Voici d'autres exemples où se manifeste le même phénomène :

**ComJn XIII, 250-284 : « Vous, ne dites-vous pas : Il reste encore quatre mois et la moisson vient ? Eh bien, je vous dis : Levez les yeux et contemplez : les champs sont déjà blancs pour la moisson » (Jn 4, 35).**

I. Début du lemme (« Il reste quatre mois et la moisson vient ») :

- 1) Sens littéral : impossibilité de la chronologie des « quatre mois » (§ 250)
- 2) Sens spirituel écarté : les disciples supposent que Jésus parle des quatre éléments (§ 260)
- 3) Sens spirituel écarté : Héracléon et la « moisson des âmes » (§ 271)

II. Suite du lemme (« Levez les yeux... ») : le sens spirituel donné par Jésus

- 1) « Lever les yeux », c'est élever sa pensée (§ 274)
- 2) Le Logos illumine les champs de l'Écriture (§ 279-284)

Le début du lemme est interprété selon les deux sens littéral et spirituel, mais ce dernier, dédoublé entre les disciples et Héracléon, est considéré comme insuffisant et il est écarté. C'est Jésus lui-même qui donne le véritable sens spirituel dans la suite du lemme, en faisant lever les yeux aux disciples et contempler les champs. Ici encore, le sens réputé spirituel est celui que nous considérerions comme littéral, car le sens obvie de la phrase de Jésus est bien métaphorique.

---

<sup>565</sup> « L'Évangile de Jean et la patristique : l'exégèse origénienne de Jn 4, 13-15 » dans *Origine et postérité de l'Évangile de Jean*, sous la dir. d'A. Marchadour, Paris 1990, p. 164. Voir aussi H. de Lubac, *Histoire et Esprit...*, n. 111 p. 113, citant A. Gilly : le sens spirituel est parfois le sens littéral métaphorique.

**ComJn XX, 310-321 : « Les juifs lui répondirent et lui dirent : N'avons-nous pas raison de dire, nous, que toi tu es un Samaritain et que tu as un démon ? » (Jn 8, 48).**

I. Pourquoi les juifs insultent-ils Jésus de la sorte ? (interprétation littérale du lemme)

- 1) Leurs motifs pour le traiter de « Samaritain » (§ 310)
- 2) Leurs motifs pour dire qu'il a un « démon » (§ 313)

II. Pourquoi Jésus ne répond-il pas sur l'accusation de « Samaritain » ? (interprétation spirituelle du silence de Jésus) (§ 316)

- 1) Parce qu'il est le bon Samaritain (§ 317)
- 2) Parce qu'il s'est fait Samaritain pour les Samaritains (§ 319)
- 3) Parce que « Samaritain » signifie « gardien » et qu'il est gardien des âmes (§ 320-321)

Là encore, on voit que l'interprétation littérale porte sur la première partie du texte, ici le lemme, tandis que l'interprétation spirituelle concerne la réponse de Jésus, qu'on trouve dans le verset suivant, ou plutôt le silence qu'il observe sur l'une des accusations. Sens littéral et sens spirituel ne concernent donc pas la même portion du texte johannique. Notons que ce commentaire de lemme pourrait aussi servir d'exemple plus loin, en raison de son organisation sous forme de questions-réponses.

Ces différents exemples tendent à montrer que le sens spirituel ne représente pas toujours un approfondissement du sens littéral mais se situe parfois sur le même plan que lui, portant sur une autre portion du lemme ou sur un autre verset. Dans ce cas, l'exégèse spirituelle *joue le même rôle* que l'exégèse littérale, puisqu'elle la remplace sur une partie du texte. De façon assez frappante, le texte comporte ainsi lui-même son propre approfondissement : il procède par creusement linéaire, comprenant à la fois, *dans la progression même de sa lettre*, un sens littéral et un sens spirituel. Voilà donc une modalité bien particulière de l'interprétation « de la Bible par la Bible » : le texte se commente lui-même non par le rapprochement de plusieurs passages, mais par son évolution propre.

#### **Coïncidence entre sens littéral et sens spirituel**

Enfin, il existe une autre exception qu'il faut considérer : on trouve des passages où l'exégèse spirituelle s'identifie au sens littéral, soit par son contenu, soit par sa forme.

Ainsi, considérons le passage suivant où sens littéral et sens spirituel ne paraissent pas se compléter ou s'opposer, en se situant sur deux plans différents, mais convergent vers une même signification :

**ComJn XX, 2-45 : « Je sais que vous êtes semence d'Abraham, mais vous cherchez à me tuer parce que ma parole ne tient pas en vous » (Jn 8, 37).**

I. Début du lemme : être « semence d'Abraham »

1) Sens corporel : être un descendant d'Abraham (§ 2)

a) Tout le monde ne descend pas d'Abraham... (§ 2)

b) ...mais tout le monde descend de Noé et peut donc être « un autre Abraham » (§ 11)

2) Sens spirituel : devenir « enfant d'Abraham » (Jn 8, 39)

a) On peut être une bonne ou une mauvaise « semence »... (§ 17)

b) ... mais on peut changer et devenir ou non « enfant d'Abraham » (§ 32)

II. Fin du lemme : « contenir la Parole », c'est devenir « enfant d'Abraham » (§ 40-45)

Ce qui retient notre attention dans cet exemple, c'est la manière dont se rejoignent ici le sens littéral et le sens spirituel exposés par l'exégète. Origène les distingue pourtant lorsqu'il introduit chaque type d'exégèse, puisqu'il écrit en commençant : « Voyons d'abord, du point de vue corporel (σωματικῶς), la différence entre semence et enfant » (XX, 3), et qu'il poursuit ensuite de la façon suivante :

Ἵλων δὲ τούτων ἀκούωμεν ἀναφέροντες τὰ λεγόμενα οὐκ ἐπὶ σῶματα καὶ ἀνθρώπους, ἀλλ' ἐπὶ τινα νοητὰ ...

« Écoutons tout cela dans son ensemble en rapportant ce qui a été dit non à des corps et à des hommes mais à des réalités intelligibles... »

(ComJn XX, 17).

La bipartition entre exégèse littérale et exégèse spirituelle apparaît ainsi clairement dans le discours de l'exégète. Pourtant, on remarque que le premier type d'interprétation, en s'appuyant sur les généalogies du Livre de la Genèse, cherche à montrer l'origine commune de tous les hommes et la possibilité pour chacun de devenir « un autre Abraham » (XX, 16), tandis que le second type, par des moyens différents, met en relief de la même façon le choix qui s'offre à tous de devenir « enfant d'Abraham ». Du reste, l'exposé de chacun des deux sens est présenté de la même manière, c'est-à-dire sous la forme d'un problème qui énonce la pensée gnostique (il

existe des natures différentes selon qu'on descend ou non d'Abraham, selon qu'on est ou non une « bonne » semence), problème ensuite résolu par l'affirmation de la possibilité qu'a chacun de changer pour devenir enfant d'Abraham. On peut donc dire que, dans cet exemple, l'exégèse spirituelle redouble en quelque sorte l'exégèse littérale : chacune emploie des moyens différents pour atteindre le même but. L'interprétation spirituelle apparaît comme *une autre façon* de présenter le sens littéral du texte.

Voici enfin un dernier cas où l'exégèse spirituelle paraît paradoxalement plus proche de la lettre que l'interprétation littérale :

**ComJn XX, 66-79 : « Jésus leur dit : Si vous êtes enfant d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham » (Jn 8, 39).**

- I. Sens littéral écarté : ce n'est pas seulement l'œuvre de foi qu'il faut imiter (§ 66)
- II. Sens spirituel : il faut accomplir allégoriquement *toutes* les œuvres d'Abraham (§ 67-79)

L'exégèse spirituelle dans ce passage est particulièrement intéressante pour ses rapports étroits avec la littéralité du texte. Il s'agit tout d'abord en apparence d'une explication morale, rédigée à la première personne et qualifiée par l'exégète d'« allégorie » (§ 67), mot qu'il emploie assez peu par ailleurs, dans le ComJn<sup>566</sup>. Cette coïncidence entre sens moral et sens spirituel vient confirmer ce que nous disions plus haut sur la difficulté à définir une exégèse purement morale dans notre Commentaire. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici véritablement d'un enseignement moral, car l'exégèse consiste uniquement à réécrire à la première personne l'histoire d'Abraham telle qu'elle est narrée dans la Genèse, afin d'en appliquer les termes à « chacun de nous » (ἐκάστου ἡμῶν), comme le montre l'extrait ci-dessous :

Οὕτω γὰρ φθάσομεν, ὡς καταλιπόντες τὴν ἡμετέραν γῆν, ἐφ' ἣν δείξει ἡμῖν γῆν ὁ θεός, τὴν ἀληθῶς ἀγαθὴν καὶ ὄντως πολλήν, ἣν ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ πρέπει δίδοσθαι τοῖς ποιήσασιν τὸ προστεταγμένον ἐν τῷ Ἐξελθε ἐκ τῆς γῆς σου. καὶ ὡς καταλιπόντες συγγένειαν οὐ καλὴν εἰς ἔθνος ἐσόμεθα μέγα καὶ μείζον ἢ κατὰ ἀνθρώπους...

---

<sup>566</sup> ComJn I, 180 ; VI, 22 ; X, 174 ; XIII, 51, 101, 131, 270, 454.

« En effet, comme nous aurons abandonné notre *terre*, nous parviendrons à celle que Dieu nous *montrera*, terre véritablement *bonne* et réellement *vaste* (Ex 3, 8), qu'il convient au Seigneur Dieu de donner à ceux qui *font* (Jn 8, 39) ce qu'il a ordonné par ces mots : *Quitte ta terre* (Gn 12, 1). Et comme nous aurons abandonné une *parenté* qui n'est pas belle, nous deviendrons *une grande nation* (Gn 12, 2), plus grande qu'il n'est possible à des hommes... » (ComJn XX, 68-69).

Origène réécrit donc l'histoire d'Abraham, mais il ne dit pas comment nous pouvons concrètement « quitter notre terre et notre parenté », « être suivis par Lot », « descendre en Egypte », etc. Il se contente de remarquer qu'une telle explication « serait l'affaire d'un sage » (§ 74) ! Il ne s'agit donc pas d'une véritable leçon morale, mais d'une *réécriture* particulièrement *littérale* du texte biblique. Comme l'a noté D. Pazzini, l'allégorie correspond ici à une « narrativisation » du texte scripturaire<sup>567</sup> : l'exégète utilise à la fois le texte de la Genèse, et celui de l'Exode pour réécrire le texte johannique, comme si l'Écriture se commentait elle-même sans nécessiter, pour ainsi dire, d'explication supplémentaire.

Cet attachement à la littéralité du texte est explicite puisqu'Origène, refusant l'interprétation de certains qui identifient « les œuvres d'Abraham » à sa foi, justifie ainsi sa réécriture :

... ἀπολεγέτωσαν διὰ τί οὐκ εἴρηται· "Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὸ ἔργον τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖτε" ἐνικῶς, ἀλλὰ πληθυντικῶς· "Τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖτε", ἴσον, ὡς οἶμαι, τυγχάνον τῷ "πάντα τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖτε".

« ... qu'ils exposent pourquoi il n'est pas dit : "Si vous êtes enfants d'Abraham, faites l'œuvre d'Abraham" au singulier, mais "Faites les œuvres d'Abraham" au pluriel, ce qui est, à mon avis, l'équivalent de "Faites toutes les œuvres d'Abraham" » (ComJn XX, 66).

---

<sup>567</sup> D. Pazzini, « Considerazioni sulla lingua... » p. 123-124.

Le pluriel « les œuvres » doit donc être compris dans son sens plein, selon l'Alexandrin, comme représentant « toutes les œuvres ». Le sens allégorique repose donc paradoxalement sur une compréhension « hyperlittérale » du texte : ce n'est pas seulement la foi d'Abraham qui doit être imitée, mais absolument toutes ses œuvres. Cet « hyperlittéralisme » d'Origène a été remarqué notamment par M. Simonetti<sup>568</sup> et par H. Crouzel<sup>569</sup>, qui y ont vu l'occasion pour l'exégète de multiplier la difficulté du texte pour fournir matière à commentaire là où il n'y en a pas. Dans notre cas, l'enjeu est ailleurs : ce littéralisme est au service de l'exégèse spirituelle, de sorte que celle-ci consiste en réalité en une réécriture de la Bible. Aussi surprenant que cela paraisse, l'exégèse littérale est écartée parce qu'elle ne respecte pas assez la lettre, lorsqu'elle lit le pluriel « les œuvres » comme représentant « l'œuvre » au singulier, c'est-à-dire la foi d'Abraham. L'interprétation spirituelle apparaît donc paradoxalement comme plus littérale que l'exégèse de ce nom<sup>570</sup>.

#### e) Conclusion

Il est temps de dresser le bilan : exégèse littérale, morale et spirituelle structurent-elles effectivement le commentaire d'Origène, comme on pourrait s'y attendre à la lecture du *PArch* ? Nous avons d'abord montré que le sens moral n'était pas structurant, puis nous avons remarqué que la bipartition sens littéral / sens spirituel ne s'appliquait strictement que dans un petit nombre de cas, ne serait-ce que parce que ces termes recouvrent plusieurs significations dans l'exégèse d'Origène. La conséquence en est que le sens spirituel, souvent absent et parfois à peine ébauché, a des affinités inattendues avec le sens littéral. Par conséquent, dans bien des cas, le sens spirituel est d'une certaine façon *le sens littéral par excellence*, celui qu'exprime véritablement la lettre du texte pour l'exégète. En tout état de cause, il paraît peu probant de retenir ce

---

<sup>568</sup> *Lettera elo allegoria...* p. 85.

<sup>569</sup> H. Crouzel, *Connaissance mystique*, p. 252 (cité par R. Girod, *ComMt* SC 162 p. 50).

<sup>570</sup> Voilà donc remise en question la définition même du sens « spirituel ». Notons que chez les Grecs, déjà, il existe plusieurs sortes d'allégories appliquées à Homère, l'allégorie rhétorique différant jusque dans la terminologie employée de l'allégorie philosophique, comme le montre P. Chiron (« Aspects rhétoriques et grammaticaux de l'interprétation allégorique d'Homère », *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, sous la dir. de G. Dahan et R. Goulet, Paris, 2005, p. 35-58).

modèle des sens de l'Écriture pour mettre au jour la structure du commentaire d'Origène.

Néanmoins, la fréquence avec laquelle l'Alexandrin cite ces deux types d'exégèse dans son commentaire est assez remarquable, puisqu'environ un lemme sur cinq est concerné, particulièrement dans les tomes XIII et XX. Il existe donc bien un réflexe d'exégète qui le conduit à commenter en fonction de ces deux sens ; en outre, quand le sens spirituel est présent, il est toujours accompagné du sens littéral et précédé par lui, comme s'il en dépendait. Les deux sens apparaissent donc, lorsqu'ils sont présents, comme les deux faces symétriques de l'exégèse. C'est là que réside selon nous, plus précisément, le « réflexe » de l'exégète : dans cette propension à mettre en confrontation deux textes scripturaires comme on l'a vu plus haut, ou deux interprétations symétriques et jumelles. De même qu'il présente son exégèse, puis, en regard, celle d'Héracléon, Origène présente le sens littéral puis le sens spirituel du verset commenté.

## **B) Le modèle des questions-réponses**

Force est de constater que les modèles d'organisation attendus ou apparents, tels l'ordre johannique ou celui du *PArch*, ne permettent pas de rendre compte efficacement de la structure des commentaires de lemmes. Il faut alors nous poser la question suivante : n'y a-t-il pas d'autres modèles, qu'on trouverait ailleurs dans la pratique exégétique d'Origène et qui pourraient s'appliquer ici ? Nous pensons en particulier au système des questions-réponses, dont le paradigme généralement cité est le problème de l'endurcissement du cœur de Pharaon, traité par Origène dans le *PArch* (III, 1). L'incidence et la fonction du schéma ἀπορία καὶ λύσις dans l'œuvre origénienne ont été étudiées notamment par B. Neuschäfer<sup>571</sup>, qui a mis en avant son lien avec les situations de controverse, et par L. Perrone<sup>572</sup>, qui a souligné la variabilité des formes et des fonctions qu'il assume dans les ouvrages d'Origène. A propos du *ComJn*, ce dernier

---

<sup>571</sup> *Origenes als Philologe*, p. 342.

<sup>572</sup> « *Quaestiones et responsiones* in Origene (Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica) », *Cristianesimo nella storia* 15 (1994), p. 1-50 ; « Perspectives sur Origène et la littérature patristique des *quaestiones et responsiones* », *Orig. VI*, 1995, p. 151-164.

a distingué deux types de question : les questions en bonne et due forme, liées à la controverse, et les questions « ébauchées », dont les fonctions sont plus variables, représentées en particulier par les objections fictives<sup>573</sup>. Dans tous les cas, L. Perrone a repéré la présence de ce schéma grâce aux formules introductives des questions, dont il relève par ailleurs la grande diversité<sup>574</sup>. Enfin, G. Bendinelli s'est intéressé au problème des questions à propos du *Commentaire sur Matthieu*, considérant que la *quaestio* est au fondement de la méthodologie heuristique d'Origène<sup>575</sup>. Il affirme ainsi que cette manière d'envisager l'exégèse du texte n'est pas seulement un outil pour la mener à bien, mais une véritable *forma mentis* de l'Alexandrin<sup>576</sup>, qui interroge le texte au sens propre et le commente en répondant aux questions qu'il pose à son propos. G. Bendinelli donne ainsi une typologie de questions : questions *ex incongruentia*, questions comme accumulation d'interrogations, questions de nature théologique ou de type élémentaire<sup>577</sup>.

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de recenser ou de classer l'ensemble des questions-réponses présentes dans le *ComJn* ni de mesurer leur importance, qui n'est plus à démontrer, mais d'évaluer leur capacité à structurer cette unité exégétique qu'est le commentaire de lemme : dans quelle mesure l'Alexandrin conçoit-il son exégèse du verset étudié comme une réponse à une question ? Nous laisserons donc de côté, autant que possible, les questions incidentes, pour nous concentrer sur celles qui structurent l'ensemble d'un commentaire de lemme. Nous essaierons de les regrouper en fonction de la manière de questionner le texte dont elles témoignent, selon que l'auteur s'interroge sur l'ensemble du lemme, perçu dans sa globalité, ou bien sur un mot particulier. Ces deux types de question ne sont pas réellement de nature différente mais traduisent chacun, selon nous, une attitude particulière de l'exégète face au lemme à étudier. En effet, les questions portant sur un mot reflètent l'attitude de l'interprète qui est attentif à un détail du texte et en approfondit la signification pour

---

<sup>573</sup> « *Quaestiones...* » p. 21-27 ; « *Perspectives...* » p. 156-159.

<sup>574</sup> « *Quaestiones...* » n. 38 p. 22 ; « *Perspectives...* » n. 25 p. 157.

<sup>575</sup> *Il Commentario a Matteo di Origene (l'ambito della metodologia scolastica dell'Antichità)*, Rome, 1997, p. 140-216.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 142 et 173.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 159-216.



aboutir au sens général, tandis que les questions plus globales traduisent une prise de recul par rapport au texte, qui tient compte du contexte et de la réception de celui-ci.

### 1. Questions sur la globalité du texte

On avait remarqué, en commençant ce chapitre, que l'exégète pouvait suivre l'ordre johannique de deux façons : soit en se fixant tour à tour sur tel ou tel mot du lemme, soit en considérant celui-ci dans sa globalité. De même, les questions qu'il pose au lemme pour pouvoir l'interpréter portent soit sur un terme en particulier, considéré comme significatif, soit sur l'ensemble du verset.

Le plus fréquemment, comme on peut s'y attendre, le commentaire de lemme est bâti pour répondre à une question qui porte sur le sens du verset, lequel apparaît comme problématique. Il s'agit donc de questions qui sont directement en prise avec le texte, tel qu'il s'offre à l'interprète. En voici plusieurs exemples :

**ComJn XIX, 40-63 : « Il prononça ces paroles dans le Trésor... » (Jn 8, 20).**

Question : « Pourquoi est-ce dans le Trésor que ces paroles furent prononcées par Jésus ? » (§ 41)

- I. Le trésor, ce sont les paroles divines qu'il faut interpréter (§ 40-44)
- II. Le trésor, ce sont aussi les actes que chacun accomplit selon ses capacités (§ 45-52)
- III. Le trésor, c'est enfin l'enseignement donné par Jésus à cet endroit (§ 53-63)

Le problème est le suivant : à quoi bon signaler que ces paroles ont été prononcées dans le Trésor du Temple ? Pour répondre, l'exégète livre différentes définitions du terme Trésor dans le contexte du verset, données en parallèle comme autant de points de vue différents sur la question, jusqu'à celle qui a la préférence d'Origène. Celle-ci est développée le plus longuement, comme si les réponses précédentes avaient pour rôle de préparer celle-ci : le Trésor, ce sont les paroles de Jésus<sup>578</sup>. Et de fait, c'est cette réponse qui donne son sens à tout le verset, car elle met en relation la signification du mot « Trésor » avec les paroles prononcées.

---

<sup>578</sup> Voir notre analyse de ce passage à propos de sa réécriture au passif dans l'interprétation d'Origène (p. 250).

**ComJn XX, 268-275 : « Parce que moi, je dis la vérité, vous ne me croyez pas » (Jn 8, 45).**

Question : « Comment Jésus peut-il dire à ceux <qui ont cru en lui> qu'ils ne croient pas ? » (§ 268)

Réponse : on peut à la fois croire et ne pas croire : tout dépend du point de vue (ἐπίνοια) adopté (§ 269-275).

Ici, c'est l'obscurité du texte qui retient l'attention de l'exégète : comment Jésus peut-il accuser d'incrédulité ceux des juifs qui ont cru en lui ? La manière de répondre est particulièrement digne d'intérêt car elle ne met pas plusieurs réponses en parallèle comme précédemment, mais la réponse consiste elle-même à placer en face à face deux notions contradictoires, foi et incrédulité, et à les concilier en fonction du point de vue, de l'ἐπίνοια, adopté. Sur un passage beaucoup plus court que celui qui expose les différents attributs (ἐπίνοιαί) du Logos au tome I du *ComJn*, on observe donc que l'exégète utilise la même méthode, qui consiste à présenter en regard les différents points de vue sur une question afin de la résoudre.

**ComJn XX, 87-95 : « Cela, Abraham ne l'a pas fait » (Jn 8, 40).**

Question : Comment comprendre qu'Abraham n'ait pas tué Jésus <alors qu'ils n'ont pas vécu au même moment> ? (cf. § 87)

I. Réponse corporelle : c'est un autre messenger divin qu'Abraham a effectivement épargné (§ 87-88)

II. Réponse spirituelle : en un sens, le Christ a toujours existé, et Abraham l'a respecté (§ 89-95)

Il n'est pas étonnant de rencontrer les deux exégèses littérale et spirituelle comme réponse à une question posée sur la signification du lemme. Nous en avons présenté un cas, plus haut, à propos des accusations subies par Jésus, qui faisaient également l'objet de questions et de réponses selon les sens littéral et spirituel (XX, 310-321)<sup>579</sup>. On en rencontrera d'autres plus loin. Mais ce qui retient ici notre attention, c'est que, comme précédemment, les deux réponses correspondent à deux points de vue différents sur la question, mis en parallèle et permettant d'y répondre.

---

<sup>579</sup> Voir p. 425.

Cependant, dans les trois cas évoqués, c'est le texte, tel qu'il se présente, qui pose problème et que considère l'exégète. Ailleurs, la question ne porte pas directement sur le texte mais sur ses présupposés, et en particulier sur les motivations de ceux qui parlent. La posture de l'exégète nous semble ici un peu différente des cas précédents, car celui-ci opère une sorte de retrait par rapport au lemme. Le verset à interpréter n'est plus l'objet de l'enquête, comme dans les cas précédents, mais le signe d'un problème sous-jacent qu'il faut chercher dans les motivations des personnages. On constate que ce problème n'est pas toujours apparent, ni même formulé clairement par l'exégète, et qu'il doit parfois se déduire de la solution qui y est apportée. Voyons les différents cas où ces questions apparaissent :

**ComJn VI, 62-87 : « Ils lui demandèrent : Alors quoi ? C'est toi Elie ? Il répondit : Je ne le suis pas » (Jn 1, 21).**

I. Début du lemme : Jean Baptiste est-il Elie ?

1) C'est ce que semblent dire les Ecritures (§ 62-63)

2) C'est ce que disent les partisans de la réincarnation (§ 64-65)

II. Fin du lemme : Non. Car Jean n'a que « l'esprit et la puissance » d'Elie (§ 66-71)

III. Alors pourquoi cette question ?

1) Parce que les juifs croient à la réincarnation... (§ 72-75)

2) ... ou bien ils croient la fin du monde et le retour d'Elie imminents... (§ 76-78)

3) ... ou bien ils sont victimes d'une erreur d'identification comme à propos de Jésus (§ 79-84)

4) Conclusion : la destinée de l'âme est un problème complexe à remettre à plus tard (§ 85-87)

Ce qui est intéressant ici, c'est que la question et la réponse présentes dans le verset commenté (« C'est toi Elie ? – Non. ») sont d'abord traitées comme telles, séparément, avant de susciter à leur tour une nouvelle interrogation à laquelle l'Alexandrin doit encore répondre : une question sur la question. Il s'attache alors à déterminer les divers motifs qui ont pu pousser les juifs à interroger Jean Baptiste de la sorte. Il semble donc que la question posée *dans* le texte suscite une question *sur* le texte, comme si la forme du texte étudié influait sur la forme du commentaire : de même que Jean répond aux questions des juifs, l'exégète répond en écho aux questions que se pose le lecteur sur le texte. La méthode d'exégèse paraît ainsi tirée du texte

même. Et de fait, les exemples suivants montrent que ce sont les questions des juifs qui suscitent à leur tour une exégèse en forme de question-réponse :

**ComJn XIX, 91-126 : « Les juifs disaient donc : Ne va-t-il pas se tuer, puisqu'il dit : Là où je pars, vous, vous ne pouvez pas aller ? » (Jn 8, 22).**

Question : « Pourquoi les juifs posent-ils cette question ? » (cf. § 91)

- I. Parce qu'ils ont des traditions secrètes qui les y poussent (§ 91-98)
- II. Parce qu'ils ont bien compris que la mort de Jésus était volontaire (§ 98-103)
- III. Parce que Jésus, par sa vie et ses paroles, suscitait débats et incertitudes (§ 104-114)
- IV. Autres interprétations de la mort de Jésus
  - 1) Un assassinat (§ 115)
  - 2) Un sacrifice (§ 117)
  - 3) Un suicide (§ 122-126)

Là encore, on observe que le lemme n'est pas commenté directement mais suscite une « question sur la question » qui est d'ordre psychologique : quels motifs poussent les juifs à parler ainsi ? On remarque également ensuite un élargissement à d'autres interprétations de la mort de Jésus, qui s'appuient sur d'autres textes (textes des Ecritures et interprétation d'Héracléon à propos du suicide). La réponse se présente donc d'une part comme une liste de motifs qui ont incité les juifs à poser leur question, et d'autre part comme une liste d'interprétations possibles de la mort de Jésus. Le point commun en est la présentation de plusieurs réponses, mises sur le même plan.

**ComJn XX, 381-421 : « Abraham est mort, les prophètes aussi ; et toi, tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort. Serais-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Les prophètes aussi sont morts. Qui te fais-tu ? » (Jn 8, 52-53).**

- I. « Abraham est mort, les prophètes aussi » : de quelle mort parlent les juifs ?
  - 1) Ils pensent peut-être à la mort spirituelle... (§ 381)
  - 2) ... sans comprendre que Jésus délivre de celle-ci (§ 389)
- II. « Il ne goûtera jamais la mort » : Pourquoi les juifs disent-ils « goûtera » au lieu de « verra » comme l'avait dit Jésus ?
  - 1) Ils rabaissent le sens de la vue à celui du goût... (§ 401)
  - 2) ... mais on peut en réalité appréhender la mort par les cinq sens (§ 413)
- III. « Serais-tu plus grand que notre père Abraham ? » : oui, car Jésus tient tout du Père. (§ 418-421)

Ce commentaire de lemme est construit selon l'ordre johannique des versets, puisque l'exégète s'intéresse d'abord à la mort des prophètes, puis à l'expression

« goûter la mort » et enfin à la grandeur de Jésus par rapport à Abraham. Néanmoins, les deux premières parties sont bâties comme les réponses à deux questions posées explicitement, à propos du type de mort dont parlent les juifs et de la manière imparfaite dont ils répètent ce qu'a dit Jésus. On voit qu'il y a donc bien un réflexe de l'exégète, une *forma mentis* selon le mot de G. Bendinelli, qui consiste à problématiser le texte lu : chaque élément du lemme suscite une enquête, une *quaestio*, qui prend la forme d'une question explicite.

**ComJn XXVIII, 86-97 : « Les grands-prêtres et les pharisiens réunirent donc le sanhédrin ; ils disaient : Que ferons-nous puisque cet homme accomplit beaucoup de signes ? Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, les Romains viendront et ils prendront notre lieu (τόπος) et notre nation » (Jn 11, 47-48).**

Question implicite : Que craignent les pharisiens et les grands-prêtres ?

- I. Au sens littéral : ils craignent que les juifs dédaignent leur lieu saint et que les Romains s'en emparent (§ 86-92)
- II. Au sens spirituel : ils craignent que les Nations prennent la place des juifs (§ 93-97)

De façon assez frappante ici, la question n'est pas formulée par l'exégète, mais seulement sous-entendue. En effet, son commentaire débute directement par l'explication du sens littéral. Or le sens littéral, comme le sens spirituel, répond en réalité à une question implicite, qui porte sur les intentions des pharisiens et plus précisément sur leurs craintes face à Jésus. La méthode heuristique de l'exégète consiste donc ici à réduire implicitement le lemme à une question, à laquelle le commentaire va répondre. Le texte scripturaire n'est pas perçu directement comme un objet d'interprétation, mais comme l'indice d'un problème sous-jacent, qu'il faut élucider ; il est rendu problématique par l'exégète, ne l'étant pas au premier abord. Le travail de l'exégète consiste ainsi à exposer la λύσις seule.

**ComJn XXXII, 240-259 : Ἐβλεπον εἰς ἀλλήλους οἱ μαθηταί, ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει. « Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant pas de qui il parlait » (Jn 13, 22).**

Question implicite : Comment les disciples pouvaient-ils ignorer lequel d'entre eux livrerait Jésus ?

- I. Réponse objective : Judas n'est en réalité ni bon ni mauvais (§ 240-249)

II. Réponse subjective : eux-mêmes ne savaient pas ce dont ils étaient capables  
(§ 250-259)

Ici encore, la question n'est pas posée explicitement. Et comme dans les cas précédents, c'est la psychologie des personnages qui est en jeu à travers leurs motivations, leurs intentions, et ici leur savoir. Comme plus haut encore, on a une question sur la question ; « l'aporie » (ἀπορούμενοι) à laquelle sont confrontés les disciples — qui allait trahir ? — devient celle de l'exégète — mais comment ne le savaient-ils pas ? L'interrogation silencieuse des disciples, Origène la fait sienne en la questionnant. Mais ce qui retient notre intérêt dans ce cas, c'est le mouvement introspectif qui est à l'œuvre dans l'interprétation de l'Alexandrin. A la question qui porte sur l'ignorance des disciples, il donne en effet, tout d'abord, une explication objective : les disciples ne pouvaient pas deviner que Judas trahirait, puisque celui-ci n'avait rien laissé paraître jusque là de ses mauvaises intentions :

Καὶ γὰρ Ἰούδας τάχα μὲν ἐκ προτέρων χρηστοτέρων ἐδυσώπει  
τοὺς ἀποστόλους πρὸς τὸ μηδὲν ὑπονοῆσαι περὶ αὐτοῦ φαῦλον.

« Et en effet, par un grand dévouement antérieur, Judas avait peut-être troublé les apôtres, au point qu'ils ne supposaient en lui rien de malveillant » (*ComJn* XXXII, 241).

La figure de Judas, comme l'indique le verbe ἐδυσώπει, est sous le regard des disciples et du lecteur, simple apparence pourtant, objective mais opaque. Occasion pour l'exégète de combattre une fois de plus la théorie gnostique de la fixité des natures : ni avant la trahison, ni ensuite, Judas n'a été bon ou mauvais de manière fondamentale. Cette explication aurait suffi pour répondre à la question, en expliquant de manière objective l'ignorance des disciples ; mais l'exégète pousse plus loin le raisonnement. Si Judas n'est ni bon ni mauvais par nature, n'en est-il pas de même des disciples ? L'exégète rappelle en effet que dans le passage parallèle chez Matthieu et Marc, les disciples se soupçonnent eux-mêmes de façon explicite, ce qu'il commente ainsi :

Ἐμέμνηντο γάρ, οἶμαι, ἄνθρωποι ὄντες, ὅτι τρεπτὴ ἐστὶν ἡ προαίρεσις τῶν ἔτι προκοπόντων καὶ ἐπιδεχομένη τὸ ἐναντία θέλειν οἷς πρότερον προέθετο.

« A mon avis, étant hommes, ils se souvenaient que les intentions de ceux qui progressent encore sont variables, et enclines à vouloir le contraire de ce qui a été choisi antérieurement » (*ComJn XXXII, 255*).

De même que l'attitude « antérieure » (*προτέρων*) de Judas (§ 240) ne pouvait préjuger de la suite des événements, de même pour les autres disciples, les « intentions » (*προαίρεσις*) peuvent renier des « choix antérieurs » (*οἷς πρότερον προέθετο*). Bref, Judas n'est qu'un disciple parmi les autres, et les disciples sont tous des Judas en puissance. Le préfixe *προ*, commun aux termes cités ci-dessus et à *προκοπόντων* (ceux qui progressent), souligne combien ces revirements par rapport aux choix du passé sont le lot commun de ceux qui avancent sur le chemin. Un destin réservé aux disciples ? Non : c'est le lot de tous les hommes, *ἄνθρωποι ὄντες*.

On voit comment, dans l'exégèse d'Origène, la question apparemment factuelle sur l'ignorance des disciples devient un motif d'introspection, et acquiert finalement une portée morale, puisque chacun est invité, implicitement, à ne pas préjuger de ses forces sur le chemin du progrès. Il faut souligner que cette invitation n'éloigne pas du texte, mais y ramène le lecteur, car ce n'est plus la question sur la question qui intéresse l'interprète, c'est-à-dire celle qui porte sur l'ignorance des disciples. L'exégète est revenu à l'interrogation même des disciples (*ἀπορούμενοι*, Jn 13, 22), que tout un chacun peut se poser : « Serait-ce moi ? » (*Mt 26, 22 Mc 14, 1*, cités en *ComJn XXXII, 253-254*).

En conclusion sur ce type de question, on peut donc dire qu'il y a deux façons pour l'exégète d'interroger le sens du texte dans sa globalité : soit directement, soit à travers les motivations des protagonistes. Ces questions l'amènent à creuser la psychologie des personnages, qu'il s'agisse des juifs qui interrogent Jésus ou des disciples qui s'interrogent silencieusement. On remarque alors que les questions johanniques amènent l'exégète à interroger lui-même le texte et à l'interpréter au

moyen de questions-réponses, comme s'il tirait sa méthode de la forme du texte étudié<sup>580</sup>.

## 2. Questions sur un mot

Nous avons parlé de questions suscitées par le texte dans sa globalité, et auquel l'exégète cherche à donner un sens. Il existe un autre type de questions : celles qui portent sur tel ou tel élément du verset commenté. En posant ce genre de question, l'exégète se concentre sur un seul aspect, voire un seul terme du verset, et fait quelque peu abstraction du reste de celui-ci, afin de résoudre un problème spécifique, dont les implications dépassent le cadre du lemme. L'interrogation sur un terme donné peut correspondre à une question théologique spécifique, portant sur l'essence ou la nature des êtres, mais nous nous demanderons si l'exégète n'a pas d'autres motivations dans le choix du terme qu'il questionne, en observant notamment la place qu'occupe celui-ci dans le verset considéré.

L'emblème de ce type d'interrogation ouvre pour ainsi dire le *ComJn*. Il s'agit de la question sur le sens du mot Logos, qui va susciter le long développement sur les ἐπίνοιαι ou attributs du Christ. Cette question est précédée par celle qui porte sur l'ἀρχή :

***ComJn I, 90-288* : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. « Dans le principe était le Logos » (Jn 1, 1).**

I. Question : que signifie ἀρχή dans ce verset ? (§ 90)

- 1) Les différents sens du terme (§ 91)
- 2) Application du terme au Logos (§ 109)

II. Question : qu'est-ce que le Logos ? (§ 125)

- 1) Les autres attributs du Fils de Dieu (§ 125)
- 2) Le nom de Logos (§ 266-288)<sup>581</sup>

---

<sup>580</sup> Pour les autres exemples de questions-réponses dans les commentaires de lemme, on se reportera à l'étude des autres modes d'organisation, car nous n'avons étudié dans cette partie que les commentaires qui s'organisent entièrement selon ce modèle. Ainsi, nous avons parlé de la question que pose Origène en XX, 350, à propos du lemme Jn 8, 49-50 : « Qui est le juge ? », mais nous avons rattaché ce commentaire de lemme à ceux qui suivent l'ordre johannique, car il relève davantage de ce modèle que de celui des questions-réponses (la question n'apparaît en effet qu'à la fin du commentaire).

<sup>581</sup> Nous étudions ailleurs plus précisément la structure du texte origénien à cet endroit, en nous intéressant aux listes d'ἐπίνοιαι : voir p. 517 sq.



Si la question sur l'ἀρχή est sous-entendue, dans la mesure où l'exégète expose directement les différents sens du mot, celle qui porte sur le Logos est explicite :

Ἰδωμεν δ' ἐπιμελέστερον τίς ὁ ἐν αὐτῇ λόγος.

« Voyons plus attentivement qui<sup>582</sup> est ce Logos qui est en lui (= dans le principe) » (*ComJn* I, 125).

Il s'agit bien sûr de la question théologique par excellence, le problème de l'identité du Christ par rapport aux hommes et à Dieu. En un sens, tout le *ComJn* essaie de répondre à cette question, posée dès l'étude du premier verset johannique<sup>583</sup>. Sa place au commencement du commentaire en fait l'emblème des questions de type théologique, dont nous trouvons plusieurs exemples dans la suite de l'œuvre. Une autre question rejoint plus loin celle-ci, à propos de « l'Agneau de Dieu » :

***ComJn* VI, 264-307 : Καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. « Et il dit : Voici l'Agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde » (*Jn* 1, 29).**

Question : « Pourquoi Jean donne-t-il au Sauveur le nom d'Agneau ? » (§ 264)

I. Le sacrifice des animaux dans l'AT (§ 264-272)

II. Le sacrifice des hommes : les martyrs de l'AT et du NT (§ 273-283)

III. Le sacrifice du Christ (§ 284-300)

IV. Elargissement à d'autres textes

1) Le « cosmos » désigne ici l'Eglise (§ 301-305)

2) Interprétation d'Héracléon et réfutation (§ 306-307)

On voit ici comment l'exégète, à partir du mot « agneau », bâtit une réponse qui expose plusieurs significations du mot, de la plus « littérale » à la plus « spirituelle », même s'il n'emploie pas ces termes. Son regard s'élève et sa perspective s'élargit, des animaux aux hommes, puis des hommes au Christ, pour répondre à la question. On observe néanmoins que le lemme est entièrement étudié du seul point de vue du mot « Agneau », comme si l'exégète s'était fixé seulement sur ce terme. Il s'agit bien sûr du mot principal, mais tout se passe comme si le sens du verset se concentrait en lui : τὴν

---

<sup>582</sup> Nous préférons cette traduction, retenue par E. Corsini, à celle de C. Blanc (« quel est ce Logos... »). Il s'agit plus, ici, de l'identité du Logos que de sa qualité.

<sup>583</sup> J. A. Mc Guckin pousse cette logique jusqu'au bout en supposant que l'ensemble du *ComJn* vise essentiellement à développer les attributs du Christ évoqués dans le premier tome (« Structural design... », p. 444-452).

ἀμαρτίαν (« le péché ») ne fait l'objet d'aucun développement spécifique ; quant au terme κόσμος, il est pour ainsi dire étudié à la marge, en lien avec d'autres textes. Il nous semble donc que l'attention de l'auteur a été retenue par l'initiale du verset, le premier mot significatif sur lequel se bâtit l'explication. D'autres commentaires de lemme pourraient ainsi être rapprochés de celui-ci sur cette façon de faire :

**ComJn XIII, 123-153 : « Dieu est Esprit (Πνεῦμα ὁ θεός), et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité » (Jn 4, 24).**

I. Qu'est Dieu ? (§ 123)

- 1) Dieu n'est pas corporel (§ 123)
- 2) Dieu est lumière (§ 132)
- 3) Dieu est feu (§ 138)
- 4) Dieu est esprit (§ 140)

II. Elargissements

- 1) C'est le Fils qui révèle le Père (§ 146)
- 2) Contre Héracléon : « l'esprit » n'est pas une nature commune à Dieu et aux spirituels (§ 147)
- 3) Le Père est plus grand que le Fils et l'Esprit (§ 151-153)

Ici encore, on constate que l'exégète pose une question d'ordre théologique, la première qui soit, en s'interrogeant sur l'essence divine. Mais il est remarquable aussi que cette interrogation porte sur les premiers mots du lemme, car le point de vue adopté est celui de Dieu, et non celui de ses adorateurs, comme c'est le cas dans la deuxième partie du verset. Cependant, on pourrait objecter le fait que, dans les cas cités jusqu'ici, les termes de « Logos », d'« Agneau » ou de « Dieu » soient si importants qu'ils aient naturellement attiré l'attention de l'exégète, sans que leur place dans le verset ait aucunement influé sur ce choix. C'est pourquoi nous citons d'autres exemples où le mot mis en relief à l'initiale n'a pas de valeur en lui-même :

**ComJn XXXII, 300-317 : « Ayant donc pris la bouchée (Λαβών οὖν τὸ ψωμίον), <Judas> sortit aussitôt ; il faisait nuit » (Jn 13, 30).**

I. Début du lemme : « Pourquoi ne pas avoir ajouté "et l'ayant mangée" après "ayant pris la bouchée" » ? Autrement dit : Judas a-t-il absorbé la bouchée ? (§ 300-312)

- 1) Peut-être que Satan l'en a empêché...
- 2) ...ou bien Judas l'a avalée et elle a aggravé son état

II. Fin du lemme : Pourquoi avoir ajouté « Il faisait nuit ? » (§ 313-317)

- 3) Il s'agit d'une nuit symbolique

On remarque ici que la première question porte sur un mot anodin en apparence, λαβών. En effet, pour Origène, le fait que Judas ait « pris » la bouchée ne suffit pas à renseigner le lecteur sur ce qu'elle est devenue : l'a-t-il avalée ? Or on observe encore que c'est le premier mot du lemme, aussi banal qu'il paraisse cette fois, λαβών, qui a encore retenu l'exégète. Cette valeur accordée à l'initiale du lemme se retrouve ailleurs, comme nous allons le montrer.

Néanmoins, la deuxième question posée par l'exégète échappe à ces remarques, puisqu'elle concerne la fin du lemme. Elle est cependant intéressante à un autre titre. Car on observe que l'une et l'autre question témoignent d'une réflexion sur la manière d'écrire de l'évangéliste : pourquoi a-t-il ajouté ceci dans le verset, ou bien au contraire pourquoi n'a-t-il pas ajouté cela ? La signification du verset se déduit d'une réécriture implicite de celui-ci, avec ou sans telle ou telle mention. Par conséquent, la question porte moins sur le texte tel qu'il est que sur ce qu'il aurait pu être avec ou sans l'ajout considéré. Nous avons observé ailleurs<sup>584</sup> que cette réflexion sur l'ajout n'était pas sans rappeler la manière de constituer les *Hexaples*, la comparaison entre les différentes colonnes se faisant avant tout sur le plan quantitatif.

**ComJn XXXII, 169-197 : Ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι. « Je vous le dis dès maintenant, avant que cela n'arrive, afin que vous croyiez, lorsque cela arrivera, ce<sup>585</sup> que je suis » (Jn 13, 19).**

I. Question : « Comment Jésus a-t-il pu dire <cela> aux disciples, comme s'ils ne croyaient pas encore (ὡς μηδέπω πιστεύσασι) qu'il est le Christ ? » (§ 170)

II. Réponse : La foi comporte des degrés

- 1) Justification tirée de l'Écriture (§ 171)
- 2) Justification logique : les cent parties de la foi (§ 183)
- 3) Exemples de foi partielle (§ 186)
- 4) Rareté de la foi totale (§ 194-197)

Comme plus haut à propos de l'Agneau de Dieu, on constate dans la réponse un mouvement d'élévation, depuis la foi partielle jusqu'à la foi totale. Dans la réponse réside en fait le développement exégétique, auquel la question donne simplement son

---

<sup>584</sup> Voir notre analyse sur « l'ajout » comme révélateur du sens de l'Écriture dans l'exégèse du *ComJn* (« L'ajout scripturaire dans la perspective des *Hexaples* », p. 314).

<sup>585</sup> Nous nous rendons aux arguments de C. Blanc qui préfère traduire ὅτι par « ce que je suis » au lieu de « que je suis » comme le font la plupart des traductions modernes. C'est bien ce qu'est Jésus qui est en jeu (cf. SC 385, n. 1 p. 260).

impulsion, et dont le cheminement s'élève de la compréhension la plus basse à la foi au sens mystique. La réponse n'est donc pas seulement une réponse à la question posée mais une véritable méditation sur le texte qui suit un chemin semblable à celui de la prière, de la réalité terrestre jusqu'à la réalité divine.

Ici encore cependant, il nous faut souligner que c'est le commencement du lemme qui a suscité la question, bien qu'elle paraisse porter sur la fin de celui-ci, c'est-à-dire sur la foi des disciples. En effet, c'est moins le problème de la foi qui intéresse ici l'interprète que les degrés de celle-ci. Par conséquent, on peut penser que c'est le ἄρτι (« maintenant »), premier mot du lemme, qui a poussé l'exégète à s'interroger sur l'évolution de la foi des disciples. La question qu'il pose l'indique, dans la mesure où l'expression ὡς μηδέπω πιστεύσασι (« comme s'ils ne croyaient pas encore ») témoigne de cette réflexion sur l'incomplétude de la foi, qui va ensuite être développée.

**ComJn XX, 96-127 : Ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. « Vous, vous faites les œuvres de votre père » (Jn 8, 41).**

Question : Qui est « votre père » ? (cf. § 96)

I. Les réponses de l'Écriture

- 1) Le Diable est le père des pécheurs, selon Jn et 1Jn... (§ 97)
- 2) ... mais les pécheurs peuvent devenir fils de Dieu selon Mt (§ 106)

II. L'interprétation d'Origène

- 1) On est fils de Dieu ou du Diable... (§ 111)
- 2) ... mais il y a des degrés d'appartenance (§ 116)
- 3) Il faut donc quitter le mauvais père, comme Abraham l'a fait (§ 123-127)

Dans cet exemple aussi, la question paraît porter plutôt sur la fin du lemme, sur le « père », alors qu'elle nous paraît induite au contraire par l'initiale de celui-ci : ὑμεῖς ποιεῖτε. En effet, il n'est guère question de paternité dans l'absolu, ni même de paternité divine ; ce qui intéresse l'Alexandrin, c'est « votre » père, celui qu'ont choisi ses interlocuteurs, pécheurs, et celui que choisit chaque homme en général : Dieu ou le Diable ? C'est donc bien sur le « vous », sur le choix de chacun que porte sa réflexion, c'est-à-dire sur l'initiale du verset, comme si la formulation de celui-ci conditionnait la manière de le commenter.

**ComJn II, 175-198 : Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης. « Il eut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean » (Jn 1, 6).**

Question implicite : Qui est cet « homme » ?

- I. Un « envoyé de Dieu » (Jn 1, 6) (§ 175)
- II. Un ange (§ 186)
- III. La « voix » du Logos (cf. Jn 1, 23) (§ 193)
- IV. La « grâce venue de Dieu » = étymologie du nom Jean (§ 196-198)

La question est ici sous-entendue, car l'exégète commence directement son développement en envisageant les différentes réponses possibles sur l'identité de « l'homme » évoqué par le verset johannique. Ici encore et bien qu'implicite, la question paraît dépendre des premiers mots du verset, et en particulier du mot ἄνθρωπος. Qui est cet « homme » qui surgit tout à coup dans le prologue johannique ? Telle est l'interrogation à laquelle l'exégète donne successivement plusieurs réponses non exclusives, comme autant d'éléments alignés et parallèles.

**ComJn X, 263-306** : « Mais lui parlait du temple de son corps. Aussi, lorsque Jésus fut ressuscité d'entre les morts, les disciples se souvinrent-ils de ces paroles et crurent-ils à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite » (Jn 2, 21-22).

- I. Début du lemme (« le temple de son corps ») : Est-il possible de comparer en détail le Temple et le corps de Jésus, c'est-à-dire l'Église ? (§ 263)
  - 1) Annonce de la comparaison (§ 263)
  - 2) Comparaison systématique (§ 268)
    - a) Aspect statique : description et interprétation spirituelle de chaque élément (§ 268)
    - b) Aspect dynamique : destruction et restauration du Temple (§ 288)
- II. Fin du lemme : la foi des disciples, foi partielle et foi totale (§ 298-306)

Ce commentaire de lemme a déjà été évoqué plus haut, car plusieurs modes d'organisation y sont à l'œuvre : le lemme est étudié selon l'ordre johannique (I : début du lemme ; II : fin du lemme) ; la plupart du commentaire est sous forme de question-réponse (I : § 263-297) ; et au sein de cette partie I, on note la présence d'une annonce (1) qui précède le développement (2), mais aussi d'une description d'abord statique (a) puis plus dynamique (b) ; enfin, le cœur de la réponse à la question est bâti sur l'interprétation spirituelle de la description du Temple selon le Troisième livre des Règles. Mais c'est ici la question qui nous intéresse. Que remarque-t-on ? Elle porte encore sur le début du lemme, sur l'expression « temple de son corps », et laisse, sinon dans l'ombre, du moins pour la fin du commentaire, toute la seconde partie du lemme. C'est toujours sur l'initiale du lemme que porte l'interprétation, même si celle-ci n'est

pas représentée par un mot unique, mais par un groupe de mots. La suite du lemme, pourtant bien plus longue, qui concerne la foi des disciples, n'est traitée pour ainsi dire qu'en appendice du commentaire.

**ComJn XXVIII, 98-185 : « L'un d'eux, Caïphe, étant grand-prêtre cette année-là, leur dit : Vous, vous ne savez rien, et vous ne réfléchissez pas qu'il est de notre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière. Il ne dit pas cela de lui-même, mais, étant grand-prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus allait mourir pour la nation, et non pour la nation seulement, mais aussi afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11, 49-52).**

Question implicite : Caïphe a-t-il pu faire une prophétie valable ?

I. Caïphe n'est pas prophète (§ 98)

- 1) Quiconque prophétise n'est pas prophète... (§ 98)
- 2) ...et Caïphe est pervers, comme le montrent les évangélistes (§ 106)
- 3) Donc Caïphe n'a pas prophétisé par l'Esprit Saint... (§ 121)
- 4) ...mais, comme d'autres dans la Bible, par un esprit mauvais (§ 130)

II. Pourtant, sa prophétie est vraie (§ 154)

- 1) Jésus est bien mort pour tous (§ 154)
- 2) Mais « Caïphe n'a pas parlé de lui-même » (§ 171)
- 3) Jésus est mort pour la « nation », et « les enfants de Dieu dispersés » (§ 178-185)

Ce commentaire de lemme ne paraît pas, à première vue, se fixer sur un terme en particulier, si ce n'est peut-être celui de prophétie. Ne faudrait-il pas considérer que la question, implicite, porte ici non sur un mot, mais sur l'ensemble des versets ? Il nous semble que ce n'est pas le cas et qu'ici encore, c'est le début du lemme qui a suscité le questionnement et l'interprétation de l'exégète. En effet, il est frappant de constater que ce n'est pas le contenu de la prophétie qui intéresse l'interprète mais celui qui la prononce : Caïphe. On voit ainsi que la plupart du commentaire est consacrée à apporter la preuve qu'il n'est pas prophète (I), et même la partie dévolue à la prophétie elle-même (II) revient à un moment sur les conditions d'expression de celle-ci, en rappelant que Caïphe « n'a pas parlé de lui-même ». C'est donc bien à partir du sujet de la prophétie, nommé au début du lemme, c'est-à-dire à partir de la figure de Caïphe, que raisonne l'exégète. La question essentielle n'est donc pas « que signifie la prophétie ? » mais « quelle légitimité avait Caïphe pour prophétiser ? ». Ici encore, c'est l'initiale du lemme qui déclenche la réflexion exégétique.

Ces réflexions nous amènent à rappeler que cette pratique exégétique qui consiste à se fixer avant tout sur le commencement du texte étudié est courante chez Origène : on sait qu'il consacre presque tout le premier tome du *ComJn* au premier verset de l'évangile johannique, qu'il accélère ensuite le rythme au point de traiter de péripopes entières dans les derniers tomes, et... qu'il n'achève pas le *ComJn*. P. Nautin a remarqué de même, à une autre échelle, que les commentaires bibliques de l'Alexandrin se limitent aux premiers livres du corpus scripturaire étudié, qu'il s'agisse du Pentateuque, pour lequel nous ne possédons qu'un *Commentaire sur la Genèse*, des Prophètes ou des Epîtres pauliniennes. Selon ce savant, Origène aurait terminé sous forme de scholies. Si l'on rapporte cette pratique à l'échelle des commentaires de lemme, on a pu constater qu'en plusieurs occasions, seul le commencement du lemme fait l'objet d'une analyse approfondie, tandis que la suite est traitée succinctement, ou en tout cas selon le point de vue des premiers mots du lemme.

Cette façon de faire rappelle la conception dite de l'initiale prégnante, commune aux rabbins et aux Pères de l'Eglise, selon laquelle un livre de la Bible ou bien un Psaume est considéré comme le développement de ses premiers mots, ce qui donne une valeur insigne à ces derniers<sup>586</sup>. On a pu constater que les premiers mots de l'Évangile johannique, du reste, prenaient également une importance particulière non seulement dans l'exégèse mais encore dans le prologue du *ComJn*. En tout cas, on voit que cette conception semble aussi s'appliquer au niveau des commentaires de lemmes.

### 3. Conclusion

Ce parcours à travers les questions-réponses qui structurent les commentaires de lemme nous amène à plusieurs conclusions que nous rassemblons ici. Tout d'abord, même sans tenir compte des questions incidentes, on constate que ce mode d'organisation est assez présent : il concerne environ un lemme sur cinq, soit une vingtaine de lemmes en tout. Ces questions peuvent porter sur l'ensemble du lemme, et dans ce cas interrogent soit la phrase telle qu'elle se présente, soit l'origine de celle-

---

<sup>586</sup> Cf. G. Dorival, « Exégèse juive et exégèse chrétienne », *Le commentaire entre tradition et innovation*, éd. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2000, p. 171-172.

ci, et en particulier les motivations des personnages en cause. On a remarqué qu'il arrive alors qu'une question posée par le texte johannique pousse l'exégète à s'interroger sur cette question, comme si la forme du commentaire prenait par mimétisme la forme du texte étudié.

Par ailleurs, sur le plan générique, on avait remarqué plus haut, à propos des sens de l'Écriture, que le commentaire pouvait, selon les cas, se faire homilétique par endroits ; on remarque ici que le genre des questions-réponses, qui relève plutôt *a priori* des formes brèves, ou « miettes exégétiques » comme les appelle E. Junod<sup>587</sup>, s'intègre parfaitement aux « tomes » (τόμοι) du commentaire suivi. Le genre des *quaestiones* ne paraît donc pas réservé à des problèmes touchant quelques points particuliers du texte scripturaire, comme en témoignerait le paradigme de l'endurcissement du cœur de Pharaon, mais constitue une méthode heuristique qui s'applique aussi à des passages qui n'ont apparemment rien de problématique.

La méthode employée n'est pas toujours apparente, et ce d'autant plus que le lexique particulier aux questions-réponses est parfois absent, au point que certains commentaires se présentent comme une réponse à une question qui est seulement implicite<sup>588</sup>. La conséquence en est que l'interprétation est alors *conçue comme une λύσις*, une solution apportée à un problème sous-jacent, non formulé. Il y a donc plus de réponses que de questions dans l'interprétation d'Origène... N'est-ce pas parce que l'Alexandrin a lui-même remarqué que « tout l'enseignement de notre Sauveur en ce temps-là consiste à répondre à des demandes »<sup>589</sup> ? Comme l'enseignement de Jésus lui-même, celui de l'exégète consiste à répondre aux questions, formulées ou non, que se posent les lecteurs-interlocuteurs.

Enfin, on aura noté, sur ce thème des *quaestiones*, que le commentaire se présente souvent comme une liste de réponses non exclusives, présentées en parallèle, qui sont autant de points de vue, ou d'ἐπίνοιαι, comme le dirait Origène, sur la question posée.

---

<sup>587</sup> « Que savons-nous des "scholies" d'Origène ? », *Orig.* VI, p. 133-149.

<sup>588</sup> Il est intéressant de constater que dans l'exégèse rabbinique, Rachi agit de même et répond à des questions implicites posées par le texte. D. Banon oppose ainsi sa pratique à celle du Midrash, qui pose les questions explicitement (*La lecture infinie : les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, 1987, p. 108-109).

<sup>589</sup> *ComMt* XVII, 29, cité par G. Bendinelli, *Il Commentario a Matteo...* n. 19 p. 144.



Voilà qui nous amène à considérer un autre mode d'organisation du commentaire : celui des *Hexaples*.

### C) Le modèle des *Hexaples* ?

Tout au long de cette étude, et quel que soit le mode d'organisation du commentaire, nous avons souligné que l'interprétation se présente dans bien des cas comme des données mises en parallèle et offertes au lecteur, qu'il s'agisse des différents sens de l'Écriture, ou bien des diverses réponses à une question posée. Cette organisation de l'interprétation obéit à une logique de spatialisation du texte, comme si le déroulement du commentaire n'était pas seulement « musical » ou « symphonique » mais répondait à d'autres lois : les lieux textuels, les τόποι, se comportent comme des lieux géographiques qui présentent ressemblances et différences. Cette spatialisation du texte n'est pas sans rappeler, en outre, la manière dont sont constitués les *Hexaples*.

Il faut cependant lever d'emblée une objection. Le fait de convoquer différents passages scripturaires n'équivaut pas nécessairement à une mise en parallèle des textes. La présentation matérielle du commentaire, qui est linéaire et non en colonnes, n'invite pas, du reste, à penser aux *Hexaples*. Plus largement, la tradition du commentaire allégorique, illustrée aussi bien par Philon d'Alexandrie que par le Midrash, repose sur le rapprochement de citations scripturaires, qui fonde toute interprétation de « la Bible par la Bible ». Il existe déjà, avant Origène, une forme de spatialisation du texte, dans la mesure où chaque « lieu » (τόπος) de l'Écriture peut en appeler un autre et lui être confronté. Il nous semble cependant que cette conception prend avec Origène une envergure sans précédent, qu'éclaire le travail critique qu'il a accompli sur le texte de la Bible grecque.

Dans les *Hexaples*, immense œuvre critique de 6 500 pages, dont il ne reste que des fragments<sup>590</sup>, Origène a en effet entrepris de présenter, en regard du texte hébreu et de sa transcription, différentes versions grecques de la Bible, la Septante et les révisions juives d'Aquila, Symmaque et Théodotion (certains livres bibliques présentent même

---

<sup>590</sup>F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt Fragmenta*, 2 tomes, Oxford, 1867-1875, réimpr. Hildesheim 1964. Cette édition doit être refondue par l'Hexapla Institute (<http://www.hexapla.org>).

des colonnes supplémentaires). La lecture synoptique des différentes versions est rendue possible par la présentation du texte biblique en six colonnes, d'où le terme d'*Hexaples*<sup>591</sup>. Origène a alors noté, au moyen d'obèles et d'astérisques, les « plus » et les « moins » de la Septante par rapport au texte hébreu. Il cherche à défendre la Septante, version qui avait cours dans l'Eglise, dans le dialogue avec les juifs, comme il le dit dans la *Lettre à Africanus*<sup>592</sup>, mais il parle ailleurs des motifs scientifiques qui ont présidé à la constitution de cet ouvrage<sup>593</sup>. Cette disposition du texte en colonnes lui permet également des comparaisons d'ordre exégétique, comme c'est le cas dans les *HomJér*<sup>594</sup>. Notre hypothèse est la suivante : au-delà du cadre de la critique textuelle, cette mise en regard de différents textes ne nous éclaire-t-elle pas sur la méthode d'exégèse employée par l'Alexandrin ? Nous voulons examiner dans quelle mesure les commentaires de lemme s'organisent à partir de la confrontation de différents mots, textes ou interprétations.

Concrètement, l'on peut parler plus spécifiquement de mise en regard des textes lorsque, dès le commencement du commentaire du lemme, avant toute réflexion ou mise en situation, un autre passage de l'Écriture est convoqué, auquel le lemme est aussitôt comparé, *a fortiori* lorsque ce sont plusieurs textes qui sont ainsi juxtaposés. Car on comprend que, dans ce cas, le texte convoqué ne vient pas à l'appui du texte étudié mais s'y juxtapose et se situe donc au même niveau que lui. Ce phénomène de mise en regard des textes concerne plus particulièrement les « Synoptiques » (eux-mêmes appelés ainsi en raison des comparaisons possibles entre eux), qu'Origène cite fréquemment pour les confronter à l'Évangile commenté. Et cela n'est pas propre à l'interprétation de l'Évangile johannique, connu pour ses différences avec les « Synoptiques », puisque c'est aussi à propos du *Commentaire sur Matthieu* qu'A. Bastit a pu parler d'« exégèse synoptique »<sup>595</sup>. Comme on le verra, l'exégète considère en

---

<sup>591</sup> Cf. M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994, notamment p. 162-167.

<sup>592</sup> *Lettre à Africanus*, SC 302, 9.

<sup>593</sup> *ComMt XV*, 14. Voir l'introduction de N. de Lange à la *Lettre à Africanus*, SC 302, p. 493-498.

<sup>594</sup> Voir par exemple *HomJér XIV*, 3, 2-7. Cf. O. Munnich, « Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène : étude des *Homélie sur Jérémie* », *Orig. X*, p. 507-538 (à paraître).

<sup>595</sup> *Origène, exégète du premier Évangile...*, p. 30 sq.

quelque sorte l'ensemble des évangiles, et même la Bible entière, comme une gigantesque synopse.

Nous présenterons donc cette idée à travers les fonctions assumées par cette confrontation : l'Alexandrin met les textes en regard pour commenter l'Évangile de Jean ; dans certains cas en revanche, cette mise en parallèle devient elle-même l'objet du commentaire, lorsqu'il ne s'agit plus d'interpréter le lemme mais de montrer l'accord des textes ; enfin, on verra que, parfois, la juxtaposition paraît se suffire à elle-même et ne donne lieu à aucun approfondissement exégétique explicite.

### **1. Mise en parallèle pour commenter le lemme**

La première fonction de ces juxtapositions de textes, et ce n'est pas surprenant, est de servir l'interprétation de l'Évangile johannique. On a jusque ici parlé de textes scripturaires, mais nous constaterons que, dans certains cas, ce sont les différentes interprétations elles-mêmes — autrement dit les « textes sur le texte » — qui sont mises en regard, et en particulier celle d'Héracléon, réfutée au profit de celle d'Origène.

Nous allons considérer plusieurs exemples de ces confrontations qui se révèlent productives pour l'interprétation du lemme.

#### **a) Mise en regard de textes scripturaires**

Voyons d'abord dans quelles conditions sont mis en regard les textes scripturaires. Considérons ainsi le commentaire du lemme Jn 11, 39 : « Jésus dit : Enlevez la pierre ». Origène commence son exégèse en confrontant immédiatement ce verset avec un passage de la Genèse, qui concerne Jacob :

"Λέγει ὁ Ἰησοῦς· Ἄρατε τὸν λίθον." Ἐπίπερ ἐνθάδε μὲν τὸν ἐπικείμενον τῷ σπηλαίῳ λίθον οὐκ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς αἶρει ἀλλὰ "λέγει· Ἄρατε τὸν λίθον", ἐν δὲ τῇ Γενέσει, (...) ὁ Ἰακώβ (...) "προσελθὼν" αὐτὸς "ἀπεκύλισε τὸν λίθον ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ φρέατος καὶ ἐπότισεν τὰ πρόβατα Λάβαν τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητρὸς αὐτοῦ", βουλόμεθα ἀμφοτέρους τοὺς λίθους ἀλλήλοις συνεξετάσαι...

« "Jésus dit : Enlevez la pierre" (Jn 11, 39). Puisque ici, Jésus n'enlève pas lui-même la pierre placée sur la cavité mais "dit : Enlevez la pierre" (Jn 11, 39), et que, au contraire, dans la Genèse, (...) "Jacob s'avança, roula" lui-même "la pierre à côté de l'orifice du puits, et fit boire les brebis de Laban, le frère de sa mère" (Gn 29, 10), nous voulons comparer ces deux pierres l'une à l'autre... » (ComJn XXVIII, 7).

Et c'est de fait en comparant la pierre que fait déplacer Jésus et celle que roule Jacob que l'exégète construit par la suite tout son commentaire. On peut donc dire que c'est le mot « pierre » (λίθος), qui a poussé l'exégète à mettre en regard les deux passages, à les « examiner ensemble » (συνεξετάσαι) et donc à les comparer pour en tirer un enseignement sur le lemme. Le terme συνεξετάσαι, par son préfixe, indique bien que c'est à une étude « synoptique » que se livre l'exégète.

On trouve ailleurs cette manière de considérer le texte à commenter. Ainsi, l'exégète compare également le lemme Jn 8, 19 à un autre verset johannique :

"Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· Οὐτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ἤδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε".

Εἰ μὲν πρὸς τοὺς αὐτοὺς ὁ λόγος ἦν ὁ λέγων· "Κἀμὲ οἴδατε πόθεν εἰμί" καὶ ὁ φάσκων· "Οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου", ἄντικρυς ἂν ἔδοξεν ἐναντίον εἶναι τὸ λεγόμενον.

« "Jésus répondit : Vous ne me connaissez ni moi ni mon père" (Jn 8, 19).

Si c'était aux mêmes personnes que s'adressait le Logos quand il dit : "Vous me connaissez (et vous savez) d'où je suis" (Jn 7, 28), et lorsqu'il déclare : "Vous ne me connaissez ni moi ni mon père" (Jn 8, 19), ces affirmations auraient paru directement contradictoires » (ComJn XIX, 1).

Là encore, la comparaison des deux affirmations, considérées sous l'angle de leurs destinataires respectifs, fera l'objet de l'exégèse. On constate qu'ici également, l'exégète commente les deux passages comme s'il les avait *en même temps sous les yeux*,

ce qui lui permet de constater leur contradiction absolue (ἀντικρουσ ἐναντίον). Tout se passe comme si ce n'était pas le passage à commenter qui lui inspirait des réflexions, mais la confrontation de ce passage avec un autre verset johannique. Par conséquent, le texte paraît se commenter lui-même, et le travail de l'exégète consiste seulement, pour ainsi dire, à mettre « face à face » les deux extraits johanniques. Mettre en face à face : c'est bien là le premier sens de ἐναντίον.

On trouve ailleurs des citations de versets présentant une contradiction que l'exégète va essayer de résoudre. C'est le cas au tout début du tome XX :

"Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε· ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν". Δόξει μάχην περιέχειν τοῖς μὴ κατανοοῦσιν τὰ σημαίνόμενα ἀπὸ τῆς "σπέρμα" φωνῆς καὶ τῆς "τέκνον" τὸ "Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε" πρὸς τὸ εὐθέως ἐπενεχθησόμενον καὶ πρὸς τοὺς αὐτοὺς λεγόμενον· "Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖτε".

« "Je sais que vous êtes semence d'Abraham, mais vous cherchez à me tuer parce que ma parole ne tient pas en vous" (Jn 8, 37)<sup>596</sup>. Pour ceux qui ne comprennent pas ce que signifient les termes "semence" et "enfant", la déclaration "Je sais que vous êtes semence d'Abraham" paraîtra entrer en conflit avec celle qui suivra aussitôt et qui s'adresse aux mêmes personnes : "Si vous êtes enfant d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham" (Jn 8, 39) » (*ComJn* XX, 2).

Cet exemple nous paraît significatif. En effet, l'expression qui sert à mettre en relation les deux versets est particulièrement frappante : μάχην περιέχειν (« entrer en conflit »). Bien que fréquente chez les Anciens, elle est plutôt rare chez Origène<sup>597</sup>. Elle

---

<sup>596</sup> La structure du commentaire de ce lemme a été donnée plus haut, à propos de l'organisation selon les trois sens de l'Écriture : voir p. 426.

<sup>597</sup> Elle apparaît cependant à deux autres reprises dans le *ComJn*, toujours dans le tome XX, aux paragraphes 144 et 156. Remarquons toutefois que, dans ces deux autres cas, elle sert à souligner une contradiction dans l'interprétation d'un verset donné, et non une opposition entre deux versets. Au sujet de cette expression chez les Grecs, voir les remarques de C. Blanc (SC 290, n. 2 p. 156-157). Il est intéressant de constater que l'idée de débat, de dissension dans l'interprétation est également lexicalisée dans la littérature rabbinique : *machloket* (de l'hébreu *hélék*, une partie) est le terme consacré pour désigner le débat interprétatif.

est très concrète, évoquant le « combat » que se livrent, en quelque sorte, les deux versets sous les yeux de l'exégète, et elle est mise en relief par sa position en tête de phrase, et en tête du tome XX (après un court préambule en forme de prière). Le lemme est ainsi d'emblée considéré non pour lui-même, mais sous l'angle de sa tension avec un autre verset, qui lui est presque consécutif (Jn 8, 39). Voilà une manière bien particulière de « suivre l'ordre johannique ». L'exégète ne médite pas successivement sur chaque verset de l'Évangile, mais en a une vision globale et *synoptique*, comme dans les arts visuels : le texte est semblable à un tableau, dont la composition et les couleurs apparaissent à l'exégète-spectateur en un seul coup d'œil. Il est alors capable de rapprocher plusieurs éléments de ce tableau, ou au contraire de déceler entre eux des tensions. Dans tous les cas, c'est la résonance juste de ces divers éléments qui lui importe, et dans le cas où elle n'est pas immédiatement perceptible, c'est lui qui la rend telle.

Néanmoins, l'exégèse comparative ne consiste pas seulement à résoudre des contradictions. Le rapprochement de deux versets peut également être fécond pour l'exégèse quand il s'agit de débusquer de plus subtiles différences. Voici un exemple de commentaire déjà cité plus haut<sup>598</sup> :

"Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμὶ· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου". Καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἔλεγεν τὸ "Ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν<sup>599</sup>. ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ". εἰ τοίνυν "ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ" καὶ "ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ", ζητήσεις πότερόν ποτε ταῦτόν ἐστιν τὸ "ἐκ τῆς γῆς εἶναι" τῶ "ἐκ τῶν κάτω εἶναι" ἢ ἕτερον.

« "Et il leur dit : Vous, vous êtes d'en bas, moi, je suis d'en haut ; vous, vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde" (Jn 8, 23). Il

<sup>598</sup> Voir p. 396.

<sup>599</sup> Nous maintenons plus haut ἐπάνω πάντων ἐστίν comme dans le *Monacensis*, ne trouvant pas assez fortes les raisons qui ont poussé E. Preuschen dans son édition et E. Corsini dans sa traduction à éliminer ces mots (cf. SC 290 n. 1 p. 124).

disait aussi dans ce qui précède : "Celui qui est de la terre est de la terre et parle de la terre ; celui qui vient du ciel est au-dessus de tous : ce qu'il a vu et entendu, il en rend témoignage" (Jn 3, 31-32). Si donc "celui qui vient de la terre parle de la terre" et "celui qui vient du ciel rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu", tu chercheras <donc> si jamais c'est la même chose d'"être de la terre" (Jn 3, 31) et d'"être d'en bas" (Jn 8, 23) ou si c'est différent » (*ComJn XIX, 127*).

Ce passage nous montre que l'exégète, considérant le lemme, le met immédiatement en relation avec un verset johannique qu'il a commenté plus haut, Jn 3, 31 (dans un tome perdu). C'est bien à un travail de comparaison qu'il se livre alors, comme l'annoncent les termes ταυτόν ἐστὶν ... ἢ ἕτερον, termes repris ensuite au § 129 pour mettre en relation les expressions « être d'en bas » et « être de ce monde ». Ce qui est intéressant ici, c'est de constater que cette mise en relation de deux passages (le lemme et un autre verset johannique), est peut-être suggérée à l'exégète par la comparaison d'idées qui figure dans le lemme lui-même, entre « être d'en bas » et « être d'en haut », « être de ce monde » et « ne pas être de ce monde ». En retour, la comparaison des versets le ramène à une comparaison entre les notions « être d'en bas » et « être d'en haut », comme l'indique la suite :

Ἀλλὰ καὶ ὁ δεικνύμενος κόσμος, ὑλικὸς γενόμενος, διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες πάντες ὡς μὲν πρὸς τὰ αἴθλα καὶ τὰ ἀόρατα καὶ τὰ ἀσώματα κάτω εἰσὶν, οὐ τοσοῦτον τόπῳ ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει. 133. ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ κόσμῳ <τόπους> τόποις κόσμου συνεξετάζεσθαι, εἶεν ἂν τινες τόποι οἱ "κάτω" καὶ ἄλλοι "ἄνω".

« Mais aussi le monde apparent, bien que devenu matériel à cause de ceux qui ont besoin d'une vie matérielle, comporte des lieux divers, qui, dans la mesure où on les rapporte aux réalités immatérielles, invisibles et incorporelles, sont tous "en bas", non tant comme lieu que par confrontation avec les réalités invisibles. 133. D'un autre côté, pour autant que l'on compare <des lieux> du monde avec <d'autres>

lieux du monde, certains lieux seraient "en bas" et d'autres "en haut" »  
(*ComJn* XIX, 132-133).

On voit ici que la comparaison du lemme avec le verset Jn 3, 31-32 représente un détour qui a permis à l'exégète de revenir aux notions du lemme (« être d'en haut » et « être d'en bas »). Ces notions sont maintenant abordées explicitement de manière comparative, comme l'indiquent les termes de même préfixe συγκρίσει et συνεξετάζεσθαι. Un même mouvement de pensée, semble-t-il, a poussé l'exégète à mettre en relation d'une part les termes de l'antithèse qu'on trouve dans le lemme, « être d'en haut » et « être d'en bas », et d'autre part les deux versets johanniques. Ainsi, c'est toujours le texte qui se commente lui-même, parce qu'il fournit à l'exégète non seulement le matériau de cette comparaison, c'est-à-dire les deux versets, mais encore parce qu'il lui suggère également l'idée de comparaison, par l'antithèse entre deux termes.

Par conséquent, la confrontation du lemme avec d'autres versets scripturaires permet à l'exégète de développer son interprétation, au moyen d'un commentaire qui s'appuie sur la comparaison des deux passages. Ce procédé permet au texte, en quelque sorte, de se commenter lui-même, à la fois sur le plan thématique, lorsque un verset en explique un autre, et sur le plan méthodologique, quand la forme même du verset inspire à l'exégète la confrontation avec d'autres passages<sup>600</sup>.

#### **b) Mise en regard d'interprétations différentes**

Cependant, comme on l'a remarqué à propos d'autres modes d'organisation du commentaire de lemme, l'Alexandrin ne se contente pas de présenter « en regard » des textes scripturaires, car il agit de même pour son interprétation et celle d'Héracléon. En voici plusieurs exemples.

---

<sup>600</sup> Nous aurions pu parler, plus généralement, de lecture parallèle de différents passages scripturaires. C'est le cas dans le premier exemple, concernant Jésus et Jacob, mais on observe aussi cette façon de commenter sans perspective comparatiste en *ComJn* XXVIII, 106-120 par exemple, où l'exégète lit dans les quatre évangiles toutes les évocations du grand-prêtre Caïphe afin de montrer la « profusion de sa perversité » (χύσις κακίας) comme il le dit. La citation de textes parallèles ne vise pas la recherche et l'analyse des divergences entre les textes mais les passages s'ajoutent les uns aux autres comme autant d'arguments différents qui démultiplient la preuve.



**ComJn VI, 94-118 : « Moi, je suis la voix qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe » (Jn 1, 23).**

I. Interprétation d'Origène

- 1) Jean est la « voix » (§ 94)
- 2) Nécessité et nature du « cri » (§ 99)
- 3) Le « chemin du Seigneur » (§ 103)

II. Réfutation de l'interprétation d'Héracléon

- 1) Les prophètes ne sont pas « un bruit » (§ 108)
- 2) Jean Baptiste n'est pas différent à l'intérieur et à l'extérieur (§ 112)
- 3) Héracléon n'a pas bien expliqué le choix des prêtres et des lévites (§ 115)
- 4) Jean Baptiste n'est pas plus grand que les prophètes (§ 116-118)

On voit nettement, dans cet exemple, que l'exégète, après avoir donné son interprétation, paraît laisser la parole à son adversaire, Héracléon, afin de réfuter point par point l'exégèse de celui-ci. Il est frappant de constater combien les deux interprétations sont présentées certes successivement, mais comme en regard l'une par rapport à l'autre. En effet, la réfutation d'Héracléon, de longueur sensiblement équivalente à l'interprétation d'Origène, suit la même progression, qui est celle du lemme johannique : il est d'abord question du début du lemme (la « voix » ou le « bruit »), puis de la fin du verset (le « chemin » dans l'interprétation d'Origène, le « prophète » dans celle d'Héracléon). Cependant, l'Alexandrin présente l'une et l'autre de façon bien séparée ; il n'est visiblement pas question d'instaurer un dialogue entre les deux exégèses, mais plutôt de les juxtaposer. On ne remarque d'ailleurs aucune transition pour introduire l'exégèse d'Héracléon, qui est ainsi simplement « placée à côté » de celle d'Origène.

Il n'empêche que cette réfutation appartient pleinement à l'exégèse. Elle permet en effet à l'Alexandrin de donner des précisions sur le statut des prophètes de l'AT par rapport à celui de Jean Baptiste, ce que n'avait pas permis son propre exposé, plus proche des mots du lemme. Il semble ainsi que le développement sur les prophètes a été suscité par la présentation de l'exégèse d'Héracléon.

Voici un autre commentaire de lemme où l'interprétation d'Héracléon n'est que l'un des différents éléments juxtaposés :

**ComJn VI, 264-307 : Καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. « Et il dit : Voici l'Agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde » (Jn 1, 29).**

- I. Le sacrifice des animaux dans l'AT (§ 264-272)
- II. Le sacrifice des hommes : les martyrs de l'AT et du NT (§ 273-283)
- III. Le sacrifice du Christ (§ 284-300)
- IV. Elargissement à d'autres textes
  - 1) Le « cosmos » désigne ici l'Eglise (§ 301-305)
  - 2) Interprétation d'Héracléon et réfutation (§ 306-307)

Nous avons déjà parlé plus haut de ce commentaire de lemme, à propos de la question implicite sur le mot « agneau »<sup>601</sup>. Ce qui nous intéresse ici, c'est que tout le commentaire est bâti de telle façon qu'il suppose une vision synoptique des textes. Ainsi, tout d'abord, aux sacrifices décrits dans l'AT font écho ceux du NT. Ensuite, le sens du mot « cosmos » est recherché à partir de ses différentes significations dans l'Ecriture ; en effet, l'exégète renvoie, au § 301, à une recherche qu'il a menée antérieurement sur les sens de ce mot dans la Bible (probablement dans un passage perdu) : cela suppose qu'en plus de sa vision synoptique des Ecritures, il couvre également du regard l'ensemble de son œuvre propre. Enfin, à l'interprétation qu'il vient de donner fait pendant celle d'Héracléon, qu'il commence à réfuter<sup>602</sup>, car celui-ci a affirmé que « le bélier » est plus parfait que « l'agneau ». En tout état de cause, le commentaire consiste à la fois en une mise en parallèle et une comparaison des éléments présentés, dans le but d'expliquer le lemme, et notamment le nom d'« agneau » donné au Christ.

On pourrait indiquer d'autres exemples où l'exégèse d'Héracléon est citée afin d'être réfutée, particulièrement dans le tome XIII du *ComJn*, où la polémique contre le gnostique est la plus prégnante<sup>603</sup>. Aucune transition ne l'introduit, comme si les interprétations étaient simplement disposées l'une à côté de l'autre. La réfutation qui en est faite, quand elle a lieu (nous verrons plus bas les cas où l'exégète cite Héracléon

---

<sup>601</sup> Voir p. 440.

<sup>602</sup> Comme cette réfutation est tronquée en raison d'une lacune, il est difficile d'évaluer sa longueur. Il nous manque en effet la fin du tome VI, c'est-à-dire ce qui suit le paragraphe 307.

<sup>603</sup> Voici les références de ces autres exemples, hors ceux qui ont été cités à l'occasion de la présentation d'autres modèles d'organisation du commentaire : *ComJn* XIII, 91 et 95 (par exception, l'interprétation d'Héracléon est citée avant celle d'Origène), 172, 187, 349 416-433 ; XIX, 89-90.

sans le réfuter) enrichit parfois l'exégèse proprement dite mais semble avoir surtout un rôle polémique : elle appartient à la dimension pastorale de l'œuvre, dans la mesure où elle prévient les lecteurs des interprétations erronées du lemme.

## **2. Mise en parallèle pour montrer l'accord des textes**

On a donc vu que, malgré la présentation du commentaire qui reste linéaire, on peut parler de « mise en regard » des textes, dès lors que ceux-ci sont juxtaposés dans l'exégèse. Cette juxtaposition suppose que le rapprochement se passe de toute justification préalable, de sorte que les passages concernés sont placés comme sur un pied d'égalité, et ce d'autant plus que le vocabulaire employé évoque précisément ce « face à face ». Cependant, les exemples que nous avons proposés avaient tous une visée exégétique — même quand elle se faisait polémique —, ce qui justifiait leur place dans le commentaire du lemme.

### **a) Montrer l'accord des textes**

Or ce n'est pas toujours le cas, car cette mise en regard de textes apparaît parfois comme indépendante de l'approfondissement exégétique et suscite un type de commentaire spécifique, qui vise à montrer l'accord des textes. L'objectif n'est plus la compréhension du lemme ; la mise en regard (et en harmonie) des textes passe dès lors avant l'exégèse. Ce thème de l'accord des textes a été étudié notamment par E. Junod, qui a consacré un article à la *διαφωνία* des évangiles dans le tome X du *ComJn*<sup>604</sup> et par S. Morlet, qui s'est intéressé aux raisons pouvant pousser Origène, comme d'autres commentateurs de l'époque, à vouloir montrer l'existence de cette *συμφωνία* des Écritures<sup>605</sup>. Ce qui nous retient ici, ce n'est donc pas l'analyse de cette notion chez Origène mais la manière dont il présente les textes « parallèles » pour en montrer l'accord et le fait que cette présentation soit en partie étrangère à l'interprétation du lemme proprement dite.

---

<sup>604</sup> « Origène face au problème du désaccord... ».

<sup>605</sup> « Signaler l'accord des textes : un trait caractéristique de l'exégèse d'Origène et du commentarisme grec de l'époque impériale », *Orig. X*, p. 127-145 (à paraître). S. Morlet montre notamment qu'on trouve aussi ce type de recherche dans le commentarisme philosophique : un commentateur tel qu'Alexandre d'Aphrodise s'efforce ainsi de montrer l'accord entre des textes d'Aristote et de Platon (p. 140).

C'est le cas dans le commentaire de lemme suivant, qui a déjà été étudié par E. Junod, comme on vient de le signaler, et dont on peut indiquer ainsi sommairement la structure<sup>606</sup> :

**ComJn X, 3-66 : « Après cela, il descendit à Capharnaüm, lui-même, sa mère, ses frères et ses disciples, et il n'y demeura que quelques jours » (Jn 2, 12).**

I. Contradiction dans la lettre, et accord spirituel

1) Entre Jean et les Synoptiques sur ce passage (§ 3)

2) A propos d'autres passages des Ecritures (§ 21)

II. Interprétation d'Origène à propos du lemme (§ 37)

III. Interprétation d'Héracléon et sa réfutation par les Synoptiques (§ 48)

IV. Accord et synthèse des Evangiles (§ 62-66)

On constate ici que l'exégèse du lemme n'occupe en réalité que les § 37 à 47 : le reste est constitué de citations des Synoptiques qui, certes, permettent de réfuter Héracléon dans la partie qui concerne celui-ci (§ 48-61) mais dont l'enjeu est plus généralement de prouver l'accord des textes. Nous voulons attirer l'attention sur la manière dont a travaillé Origène pour élaborer ce commentaire de lemme, car il ne s'agit que de confrontation de textes. Dès le commencement, il met comme en face à face Jean et les Synoptiques pour les comparer, souligner leurs contradictions apparentes et enfin résoudre celles-ci sur un plan spirituel. Ensuite, ce sont d'autres passages scripturaires présentant des contradictions qui sont mis en confrontation (§ 21-36). Son interprétation, suivie de celle d'Héracléon, constitue le seul moment où le texte paraît être étudié pour lui-même ; encore faut-il remarquer que l'interprétation d'Héracléon se construit comme en regard de la sienne, n'étant pas elle-même introduite ou mise en lien avec celle d'Origène. Mais la réfutation du gnostique le pousse à nouveau vers la mise en regard des Synoptiques, et c'est finalement sur l'accord des Evangiles que se conclut le commentaire. Si ces multiples confrontations de textes enrichissent l'exégèse, ce n'est pas sur le plan linéaire ou dialectique mais plutôt par les échos qu'elles construisent, comme si la vérité de l'interprétation devait

---

<sup>606</sup> Pour une structure plus détaillée, nous renvoyons cette fois à celle de C. Blanc, SC 157, p. 371-372. D'autre part, ayant analysé la première partie de ce commentaire de lemme dans le cadre de son article sur la *διαφωνία*, E. Junod propose également son propre plan du passage (« Origène face au problème du désaccord... », p. 429). Les trois présentations de la structure, quoique différentes dans le détail, ne se contredisent pas sur le fond.

plus jaillir de ce jeu de miroirs que de l'analyse approfondie du passage étudié. En tout état de cause, la mise en regard des textes vaut pour elle-même et passe avant l'exégèse.

**b) Le lexique de la mise en parallèle : παρατίθημι, προστίθημι**

On trouve ailleurs, de manière plus nette encore, cette séparation entre l'interprétation du lemme et la citation de passages parallèles. En outre, le vocabulaire employé évoque lui-même la mise en confrontation des textes, par l'emploi de παρατίθημι :

**ComJn VI, 119-152 : « Il y avait aussi des envoyés des pharisiens<sup>607</sup>. Et ils le questionnèrent et lui dirent : Pourquoi donc baptises-tu si tu n'es ni le Christ, ni Elie, ni le prophète ? » (Jn 1, 24-25).**

I. Interprétation du lemme

- 1) Hypocrisie et jactance des pharisiens chez Jean et les Synoptiques (§ 119)
- 2) Réponse d'Origène aux pharisiens et réfutation d'Héracléon (§ 124-126)

II. Passages parallèles des Synoptiques

- 1) Passages parallèles des Synoptiques sur le lemme (§ 127)
- 2) Autres passages parallèles des Synoptiques sur le baptême et Jean Baptiste (§ 139-152)

Ce commentaire de lemme est assez frappant par sa structure. L'interprétation du lemme proprement dite occupe seulement la première moitié du commentaire (§ 119 à 126) ; il s'agit de celle d'Origène, suivie de la réfutation d'Héracléon, dont l'exégèse conclut habituellement les commentaires de lemme.

Or cette fois, après l'énoncé de l'interprétation d'Héracléon, suit un nouveau développement, qui présente d'autres citations issues des Synoptiques. Contrairement au premier développement, qui utilisait les Synoptiques pour montrer que les pharisiens font preuve d'arrogance dans l'ensemble des Evangiles —ce qui relève de l'interprétation du lemme—, ces nouvelles citations ne concernent plus le verset commenté mais celui qui le précède : « Moi, je suis la voix qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe » (Jn 1, 23). Il va donc

---

<sup>607</sup> Le commentaire d'Origène sur cette phrase montre que la compréhension qu'il en a diffère de celle des modernes : voir la note de C. Blanc à ce sujet (SC 157, n. 1 p. 152).

s'agir d'une comparaison de passages qui concernent non plus le lemme mais son contexte. Cette seconde partie est ainsi introduite :

Ἐπεὶ δὲ ἀναγκαῖον ἡμῖν φαίνεται παρατιθέναι τὰς ὁμοίας τῶν εὐαγγελίων λέξεις τοῖς ἐν χερσὶ ῥητοῖς, καὶ τοῦτο καθ' ἕκαστον μέχρι τέλους ποιεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ μὲν συγκρούειν δοκοῦντα ἀποδείκνυσθαι σύμφωνα, τὰ δ' ὁμοίως ἔχοντα ἕκαστον κατ' ἰδίαν σαφηνίζεσθαι, φέρε τοῦτο καὶ ἐνταῦθα ποιήσωμεν.

« Puisqu'il nous paraît nécessaire de placer les formulations évangéliques similaires à côté des textes que nous étudions, et de le faire pour chacun jusqu'à la fin, afin de démontrer que ceux qui paraissent se heurter sont en accord, et afin de mettre en évidence la particularité de chacun de ceux qui se ressemblent, faisons-le donc ici également » (*ComJn VI, 127*).

L'exégète s'engage donc volontairement dans un nouveau développement, apparemment sans rapport avec l'interprétation du lemme, pour montrer l'accord des textes. Comment procède-t-il ? Il met en regard les différents textes. En effet, la citation ci-dessus indique à la fois le but recherché, montrer la *συμφωνία* des textes, et aussi sa manière de procéder, qui consiste à « mettre à côté, mettre en parallèle (*παρατιθέναι*) », et non seulement « citer », les passages considérés : il faut nous en tenir ici au sens étymologique du terme *παρατιθέναι*. Cet extrait est intéressant parce qu'il souligne que la confrontation des textes permet à la fois de montrer leur accord profond, mais aussi les spécificités de chacun d'entre eux<sup>608</sup>.

On retrouve ce verbe par la suite en *ComJn VI, 134* et *135* :

134 Ἐτι δὲ καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον ἡμᾶς                      « Il nous est nécessaire de faire encore

---

<sup>608</sup> P. Chantraine (*Dictionnaire étymologique...1984*, p. 856) fait remarquer que les sens apparemment divergents des termes composés du préfixe *παρα-* s'expliquent par le fait qu'être « à côté » c'est à la fois être « proche » et « ne pas être à sa place ». Origène transpose au plan herméneutique le « double sens » du mot : d'une part, les textes peuvent être discordants par la lettre et en harmonie sur le plan spirituel, et d'autre part l'harmonie profonde n'empêche pas de prendre en compte et de mettre en relief les particularités de chaque texte.

On notera aussi ce « double emploi » du terme *παρατίθημι* en *ComJn I, 191*, à propos de l'étude des différents noms du Christ : c'est en juxtaposant ces noms qu'on peut faire apparaître leurs différences.

παραθέσθαι, ὅτι ἀμφότεροι μὲν, ὁ τε Ματθαῖος καὶ ὁ Μάρκος, ἐξομολογουμένους τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν φασιν βαπτίζεσθαι πᾶσαν Ἱερουσόλυμα (...). ὁ δὲ Ματθαῖος εἰσάγει μὲν ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα τοὺς φαρισαίους καὶ σαδδουκαίους οὐ μὴν ἐξομολογουμένους τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

135 Μὴ ὑπολάβης δ' ἡμᾶς καὶ ἀκαίρως τὰ ἀπὸ τῶν ἐτέρων εὐαγγελίων παρατεθεῖσθαι (...). Εἰ γὰρ καλῶς ἐφηρμόσαμεν τὴν τῶν φαρισαίων πεῦσιν, ἀναγεγραμμένην παρὰ τῷ μαθητῇ Ἰωάννῃ, τῷ βαπτισμῷ αὐτῶν παρὰ τῷ Ματθαίῳ κειμένῳ, ἀκόλουθον ἦν ἐξετάσαι τὰ κατὰ τοὺς τόπους καὶ παραθέσθαι τὰ εὐρεθέντα παρατηρήματα.

cette comparaison : alors que tous deux, Matthieu et Marc, disent que c'est en confessant ses péchés que fut baptisé tout Jérusalem (...), Matthieu met en scène les pharisiens et les sadducéens venant au baptême sans confesser leurs péchés ».

« N' imagine pas que nous avons encore confronté à contre-temps les passages des autres évangiles (...). Car si nous avons à juste titre rattaché l'enquête des pharisiens, notée par le disciple Jean, à leur baptême qui se trouve chez Matthieu, il était logique d'examiner le contenu de ces passages et de confronter les observations que nous avons trouvées à faire ».

Ces deux passages mettent en scène deux types de confrontation dans le travail de l'exégète : d'une part, il est question de mettre en regard des textes évangéliques (§ 134 et début § 135), et d'autre part, l'exégète reconnaît « mettre en regard (des textes) ses observations » (fin § 135), c'est-à-dire construire son commentaire face aux textes qu'il étudie. De façon assez remarquable, tout son travail repose sur des confrontations, qu'il s'agisse des textes étudiés ou de son propre commentaire.

### c) La mise en parallèle appliquée au travail des évangélistes

Plus surprenant, ce verbe παρατίθημι sert aussi à qualifier le travail des évangélistes eux-mêmes, comme on peut le constater dans les passages suivants :

Οὐ κεῖται μέντοι γε ἐν τῷ προφήτῃ "Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου", ὅπερ παρέθετο ὁ Ἰωάννης. Μήποτ' οὖν ὁ Ἰωάννης ἐπιτεμνόμενος τὸ "Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν" ἀνέγραψεν· "Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου."

« On ne trouve pas chez le prophète "Redressez le chemin du Seigneur" (Jn 1, 23), comme l'a rapporté Jean<sup>609</sup>. Jean a donc sans doute abrégé le verset "Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits les sentiers de notre Dieu" (Is 40, 3) pour écrire : "Redressez le chemin du Seigneur" » (*ComJn VI*, 129).

L'on voit ici Jean abrégé Isaïe, selon l'interprétation d'Origène. Mais qu'a fait l'évangéliste, sinon se reporter au prophète et donner de son côté sa propre « variante » du texte, abrégée ? Jean a donc écrit son texte en parallèle avec celui d'Isaïe, c'est du moins l'image que s'en fait l'Alexandrin. Et il en va de même pour Marc :

Ὅπερ δὲ ἐποίησεν Ἰωάννης ἐπιτεμνόμενος ὁ παρέθετο ῥητόν, τοῦτο ἐπ' ἄλλης λέξεως ὁ Μάρκος καὶ αὐτὸς ἐνέφηεν (...). Τὴν δ' ὁμοίαν ἐπιτομὴν πεποιήται καὶ ἐπὶ τοῦ "Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου". Οὐ παρέθετο γὰρ τὸ προκείμενον τὸ "Ἐμπροσθέν μου".

« Ce que Jean a fait en rapportant la citation qu'il a abrégée, Marc lui aussi l'a fait voir sur un autre passage (...) Il se trouve avoir fait une abréviation semblable à propos du verset : "Voici que moi j'envoie mon ange devant ta face, pour te frayer le chemin" (cf. Mc 1, 2). Car il n'a pas rapporté l'expression "devant moi" qui figure (dans le texte) » (*ComJn VI*, 131).

Il est difficile ici d'identifier la source de Marc, qui, tout en attribuant explicitement ce verset à Isaïe, semble mêler Ex 23, 20 et Ml 3, 1. En tout cas, il est évident que Marc s'appuie sur la Septante pour introduire au début de son Evangile, et dans la continuité avec la Bible juive, la figure de Jean Baptiste<sup>610</sup>. Quoi qu'il en soit, nous remarquons que l'exégète attribue la même opération mentale à l'évangéliste que

---

<sup>609</sup> Nous rétablissons « Jean » d'après le contexte, pour faciliter la compréhension, mais l'erreur qui donne ὁ Μάρκος à la place est unanime dans les manuscrits : voir SC 157, n. 2 p. 228.

<sup>610</sup> Cela n'a manifestement pas échappé à Origène, qui cite pourtant une expression, Ἐμπροσθέν μου, qui ne figure ni dans le passage de l'Exode, ni dans celui de Malachie, tels que nous les possédons. On peut supposer que cette expression apparaissait dans l'une des versions de la LXX qu'Origène avait à sa disposition. Malheureusement, ce qui nous reste des *Hexaples* ne nous renseigne pas sur ce passage : cf. SC 157, n. 1 p. 230.



dans l'exemple précédent : tout se passe comme si Marc avait écrit son évangile *en regard* du texte biblique, quitte à l'abréger au besoin.

Dernier exemple : on remarque encore qu'au tome X, § 162, Origène affirme que Matthieu cite et abrège le prophète Zacharie. Or il semble qu'ici, l'évangéliste ne dépend pas de la Septante mais rapporte une tradition orale<sup>611</sup>, d'où la déformation des paroles de Zacharie. Cette éventualité d'une source autre que la LXX n'a pas effleuré Origène, pour qui la Bible s'écrit et se réécrit en puisant en elle-même ses propres références.

Observons qu'en outre, cette confrontation de textes s'accompagne, comme dans les *Hexaples*, de remarques sur l'ajout d'un texte par rapport à l'autre. Soit le commentaire de lemme suivant<sup>612</sup> :

**ComJn VI, 252-263 : « Le lendemain, il voit Jésus venir vers lui » (Jn 1, 29).**

I. Annonce de l'interprétation (§ 252)

II. L'interprétation du lemme

1) La première rencontre de Jésus et du Baptiste (§ 253)

2) Progression et chronologie des témoignages de Jean Baptiste (§ 257-259)

III. Elargissement : autres renseignements fournis par les Synoptiques (§ 260-263)

La dernière partie du commentaire retient notre attention, car, comme plus haut, on constate que l'interprétation est close au § 259 ; pourtant, dans un ultime développement sans rapport direct avec le lemme, l'exégète évoque d'autres passages scripturaires, tirés des Synoptiques, et qui concernent seulement le contexte de la rencontre entre Jésus et le Baptiste. La conclusion de ce commentaire montre que les différents textes des Synoptiques ont bien été confrontés pour permettre la comparaison :

« En outre, le fait que Jean (Baptiste) ait cherché à empêcher le Seigneur (de se faire baptiser) en disant au Sauveur : "C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi tu viens à moi" (Mt 3, 14), Matthieu l'ayant rapporté, aucun ne l'a ajouté, afin de ne pas se répéter (τῷ Ματθαίῳ εἰρηκότι οὐδεὶς προσέθηκεν, ἵνα μὴ ταυτολογῶσιν). De

---

<sup>611</sup> Cf. SC 157, n. 3 p. 482-483.

<sup>612</sup> Ce commentaire de lemme a été cité et analysé plus haut, p. 398.

même, ce que dit le Seigneur à Jean : "Laisse faire pour le moment, car il convient que nous accomplissions ainsi toute justice" (Mt 3, 15), seul Matthieu l'a notée » (*ComJn* VI, 263).

On constate dans ce cas que l'opération de « mise en regard » (παράτιθημι) des textes s'accompagne comme dans les *Hexaples* d'« ajouts », qu'Origène désigne par un verbe de même racine, προστίθημι<sup>613</sup>. Ce que nous voulons souligner ici, c'est que, selon l'Alexandrin, les évangélistes ont non seulement écrit leur texte en regard de la Bible juive, mais également en confrontation avec le texte des autres évangélistes, comme si la parole divine ne pouvait s'écrire que sous la forme d'une gigantesque synopse. Il faut en effet remarquer que, dans l'exemple donné, c'est par rapport à Matthieu, le premier d'entre eux selon l'ordre scripturaire, qu'écrivent les autres évangélistes. Cette référence à Matthieu est constante, et toujours donnée en premier, dans l'ordre canonique<sup>614</sup>, lorsque l'exégète évoque les Synoptiques. Ainsi, en cherchant quels Evangiles parlent de la Pâque, à l'instar de Jean, à propos du séjour à Capharnaüm, Origène cite Matthieu, puis réunit Marc et Luc sous le vocable « les autres évangélistes » (*ComJn* X, 113-114). De même, au tome X, § 197, Matthieu sert de référence par rapport à laquelle sont données les particularités propres à Marc et Luc.

Cependant, de même que Marc et Luc font référence à Matthieu, Luc écrit son Evangile par rapport à ses deux « prédécesseurs », Matthieu et Marc. C'est le cas au tome VI, § 135-137, où Luc, agissant « comme Marc » (ὁμοίως τῷ Μάρκῳ, § 136 et 137) cite Isaïe tout en l'abrégant, mais « ajoute » (προσέθηκεν, § 137) de son côté la suite de la prophétie, ce qui est nouveau par rapport à Matthieu et Marc. De même, il est dit ailleurs que « Luc raconte à peu près la même chose (τὰ παραπλήσια) que Marc » (X, 55), autre manière de souligner que Marc sert de référence à Luc.

Néanmoins, il ne faut pas forcer le trait. Chaque évangile ne s'écrit pas uniquement par rapport à ses prédécesseurs. En témoigne l'exemple où c'est Matthieu

---

<sup>613</sup> Nous renvoyons pour l'étude de ce phénomène à notre chapitre sur l'ajout : voir « L'ajout comme explication de texte », p. 308 sq.

<sup>614</sup> Origène est sensible à l'ordre canonique des Evangiles : il s'en sert pour mettre en valeur le quatrième d'entre eux en *ComJn* I, 22.

qui « ajoute » au texte des autres évangélistes la mention εἰς μετάνοιαν (« pour la conversion », *ComJn* VI, 165). Et s’y oppose la célèbre parabole des quatre observateurs décrite par Origène au tome X, § 15-20, selon laquelle chacun des évangélistes est témoin direct de la vérité du Christ dont il se fait l’écho particulier. Cependant, cette parabole ne doit pas occulter le fait que Matthieu, Marc, Luc et Jean, tout en ayant contemplé chacun à leur façon les événements de la vie de Jésus, composent néanmoins des *Evangelia* qui sont dépendants les uns des autres *du point de vue de leur écriture*, ce que ne démentira pas la critique postérieure.

Par conséquent, il est frappant de constater que, pour Origène, les *Écritures* se construisent comme les *Hexaples* : les quatre évangélistes écrivent leur texte en regard du texte source, à savoir la Bible juive (et singulièrement les prophètes), ajoutant pour ainsi dire leur colonne d’Écriture face au texte de la Septante. Au sein même du NT, c’est aussi comme « à côté » du texte de Matthieu que composent les autres évangélistes, en autant de « colonnes » nouvelles. Ainsi, il semble que l’exégète projette sur l’Écriture sa propre pratique et attribue ce travail de confrontation des textes aux évangélistes : du point de vue de la composition et de l’écriture, ce sont eux qui, paradoxalement, paraissent se mettre à son école.

Le lien entre les *Synoptiques* et les *Hexaples* mérite enfin d’être mis en relief dans une perspective historique. Il existait en effet, à l’époque d’Origène, les *Canons évangéliques*, tableau bâti par Ammonios d’Alexandrie qui présentait face à face, en colonnes parallèles, les péripetées évangéliques<sup>615</sup>. Il n’est pas exclu, comme le signale G. Dorival à propos de la forme littéraire des *Hexaples*<sup>616</sup>, que ceux-ci aient été inspirés par les *Canons évangéliques* — à moins que ce ne soit l’inverse. En laissant de côté ce problème de filiation éventuelle entre les *Hexaples* et les *Canons*, on observe ici qu’Origène a peut-être utilisé ces derniers dans son travail exégétique, pour confronter Jean aux passages parallèles de Matthieu, Marc, et Luc. On a en effet remarqué plus

---

<sup>615</sup> Le tableau avait été amélioré par Eusèbe de Césarée. Cf. PG 22, 1276-1292 ; « Lettre à Carpianus » (*Epistula ad Carpianum*), *Novum testamentum Graece*, éd. Nestle-Aland, 27<sup>e</sup> éd. (1993), 4<sup>e</sup> impr. corrigée 2004, p. 84\*-89\*.

<sup>616</sup> « La forme littéraire des *Hexaples* », *Orig. X*, (à paraître).

haut que la référence était Matthieu, par rapport auquel, selon l'Alexandrin, les autres évangélistes avaient évité les répétitions. Or, comme le note G. Dorival, les *Canons* d'Ammonios alignent les trois autres Evangiles sur Matthieu, détruisant l'ordre des péripécopes. On peut donc formuler l'hypothèse selon laquelle Origène aurait utilisé ces tableaux pour rédiger son *ComJn*, ce qui explique l'allure de comparaison « synoptique » que prend fréquemment son exégèse — au point que l'analyse du lemme étudié, en tant que telle, passe parfois au second plan. Il en découle que les liens entre synopses scripturaires et exégèse paraissent particulièrement forts dans l'herméneutique origénienne.

### 3. Mise en parallèle sans comparaison explicite

Bien que la mise en regard des textes permette en premier lieu le développement de l'exégèse, on vient de montrer qu'elle est parfois son propre objet, lorsqu'elle vise à mettre en évidence l'accord profond de ces textes. Nous allons voir enfin que dans bien des cas, la confrontation semble valoir par elle-même, et *constituer* l'exégèse.

#### a) Montrer le désaccord ? L'emploi de ἀντιπαράτιθμι

La recherche lexicale, qui nous a menée de παράτιθμι à προστίθμι, mérite d'être approfondie. En effet, on peut se demander si de telles confrontations de textes ont toujours pour cible, aux yeux de l'Alexandrin, la recherche exégétique ou la démonstration de l'accord des textes. Un autre composé de ce verbe doit alors être pris en compte ; il s'agit de ἀντιπαράτιθμι, qu'Origène l'emploie plusieurs fois dans son œuvre, afin de mettre en relief l'opposition entre les doctrines. C'est ce qu'on remarque notamment au tome V du *ComJn*, dans un passage qui nous est conservé par la *Philocalie* :

Ἐὰν σιωπήσωμεν μὴ ἀντιπαράτιθέντες αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιῆ  
δόγματα, <οἱ ἑτεροδόξοι> ἐπικρατήσουσι τῶν λίχνων ψυχῶν...

« Si nous gardons le silence et ne leur opposons pas la doctrine vraie et salutaire, <les hétérodoxes> se rendront maîtres des âmes affamées... » (*ComJn* V, VIII).

On observe ici que le verbe considéré sert à souligner le contraste entre doctrine chrétienne et doctrines hérétiques, telle celle d'Héracléon. La « mise en regard » se présente surtout comme la mise en scène d'un conflit. Cet emploi apparaît d'ailleurs surtout dans le *Contre Celse*<sup>617</sup>, ouvrage polémique où l'exégète cherche à démontrer la fausseté des propos de son adversaire. Celui-ci s'attaque au christianisme, et en réponse à ses allégations, Origène oppose systématiquement ses propres arguments. Dans cette discussion, c'est en général pour souligner le contraste entre les propos de Celse et sa propre réponse que l'exégète emploie le verbe ἀντιπρατίθημι. C'est ainsi qu'il se demande, après avoir donné nombre de citations bibliques pour réfuter les accusations de Celse :

Καὶ τί με δεῖ ἐπὶ πλεῖον ἀντιπρατίθεναι τῇ λέξει Κέλσου... ;

« Mais pourquoi devrais-je opposer davantage de citations aux propos de Celse... ? » (CCels VII, 51).

On voit que la réfutation d'Origène se construit en face à face, comme si le discours de l'un se bâtissait en regard du discours de l'autre. Plus exactement, le combat a lieu par citations bibliques interposées : ce sont moins les deux polémistes qui s'opposent, que leurs sources, qui sont mises en regard. Du reste, Origène paraît emprunter cette technique à Celse lui-même, qui agit d'une façon similaire :

Καὶ εὐθέως λέξεσί τισι, τοῖς πιστεύουσι τῷ Χριστιανῶν λόγῳ συνεχῶς ὀνομαζομέναις, ἀντιπρατίθησιν ἀπὸ τῶν φιλοσόφων...

« Et aussitôt, à certains propos continuellement tenus par ceux qui croient à la doctrine chrétienne, <Celse> en oppose d'autres tirées des philosophes... » (CCels V, 65).

Celse et Origène luttent donc avec des armes semblables : il s'agit d'opposer à son adversaire des citations dont l'autorité sera plus forte et permettra de vaincre. Or on remarque que ce conflit d'interprétations procède de la même opération mentale que la mise en parallèle de textes scripturaires analysée plus haut. Le lexique employé

---

<sup>617</sup> CCels III, 60 et 81 ; IV, 39 ; V, 65 ; VII, 25 et 51... (*Contre Celse*, intro., éd., trad., notes M. Borret, SC 132, rééd. 2005 ; SC 136, 1968 ; SC 150, 1969 ; SC 147, 1969 ; SC 227, 1976).

n'est d'ailleurs pas aussi spécialisé qu'il y paraît — au sens où παρατίθημι serait réservé aux synopses scripturaires, et ἀντιπαρατίθημι au conflit avec les hérétiques —. En témoigne l'exemple suivant, où l'Alexandrin utilise non παρατίθημι mais ἀντιπαρατίθημι pour souligner le point commun entre un passage paulinien et sa propre interprétation :

« Si quelqu'un est choqué de ce que, comme exemple de la connaissance sur Dieu, nous ayons pris (παρειληφέναι) le verset "Adam connut Eve, sa femme" (Gn 4, 1), (...) qu'il mette en parallèle (ἀντιπαραθέτω) ce que dit l'apôtre du mâle et de la femelle, car il utilise les mêmes termes pour l'homme et pour le Seigneur : "Celui qui s'unit à la prostituée est avec elle un seul corps, et celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit" (1Co 6, 16-17) » (*ComJn* XIX, 23).

Dans ce passage, le verset de Paul vient à l'appui de l'interprétation d'Origène, car celui-ci veut justifier la connotation sexuelle des mots qu'il a employés pour parler de la connaissance de Dieu. On constate ici encore que le travail de l'exégète consiste à mettre en regard le verset de Paul avec sa propre interprétation, de même que Paul, de son côté, rapproche deux réalités symétriques : l'union de l'homme à la prostituée, et l'union de l'homme à Dieu. Ce n'est pas la première fois qu'Origène paraît s'inspirer du texte cité (ici, les deux types d'« union » décrits par Paul) pour bâtir son commentaire, qui décrit en écho deux types de « connaissance ». Ce genre de rapprochement nous indique en tout cas qu'il n'y a pas de différence fondamentale dans le lexique employé entre la confrontation de textes qui souligne l'accord de ces derniers et celle qui montre leur conflit<sup>618</sup>.

---

<sup>618</sup> Les *HomJér* fournissent d'autres exemples : ἀντιπαρατίθημι est tantôt employé pour citer un lieu parallèle (*HomJér* I, 7, 54 et XV, 4), tantôt pour proposer des interprétations parallèles (I, 15, 3 et XII, 4) voire contradictoire (XVIII, 4, 6).

## b) La mise en regard des textes comme mode de commentaire

Inversement, on constate que le terme παρατίθημι peut servir à évoquer le conflit des interprétations. C'est le cas ci-après, alors qu'Origène vient de citer l'exégèse d'Héracléon à propos de la Pâque et de ses symboles, et qu'il ajoute :

Παρεθέμεθα δὲ αὐτοῦ τὴν λέξιν, ἵνα τὸ ὡς ἐν τηλικούτοις ἀναστρέφειν τὸν ἄνδρα παρερομιμένως καὶ ὑδαρῶς μετὰ μηδενὸς κατασκευαστικοῦ θεωρήσαντες μᾶλλον αὐτοῦ καταφρονήσωμεν.

« Nous avons rapporté ses propos, afin que, considérant avec quelle légèreté, quelle inconsistance et quelle absence de preuve se comporte cet homme dans des domaines si importants, nous l'en méprisions davantage » (*ComJn X*, 118).

Il est frappant de constater ici que la citation d'Héracléon, arrivant comme toujours en fin d'exégèse, donne lieu à une réfutation bien mince, plus brève même que les propos du gnostique que vient de rapporter Origène. Le ton est certes polémique, mais l'exégète paraît bien peu soucieux de réfuter minutieusement l'interprétation symbolique qu'Héracléon donne à propos de la Pâque.

Le plus souvent, de fait, il expose l'exégèse d'Héracléon sans la réfuter<sup>619</sup>, comme si la controverse avait moins d'importance que le simple énoncé d'une interprétation parallèle, même hérétique. Tout comme les *Hexaples* alignent les textes sans les comparer — ce qui serait l'objet de l'exégèse —, de même l'interprétation d'Héracléon est souvent présentée en regard de celle d'Origène, sans être réfutée — ce qui serait l'objet de la polémique, comme dans le *Contre Celse*, où les affirmations de l'adversaire sont soigneusement analysées, puis renversées.

C'est le cas dans un passage cité plus haut, à propos des sens littéral et spirituel<sup>620</sup>, et où la réfutation d'Héracléon est présente, mais déconnectée de l'interprétation d'Origène :

---

<sup>619</sup> Cf. *ComJn XIII*, 114-118, 271-272, 363. L. Perrone a noté cette fréquente absence de réfutation, « *Quaestiones et responsiones in Origene...* », 1994, n. 36 p. 20.

<sup>620</sup> Voir p. 416.

**ComJn X, 119-224 : « Et Jésus monta à Jérusalem, et il trouva assis dans le Temple les marchands de bœufs, de brebis et de colombes et les changeurs. (...) » (Jn 2, 14-17).**

I. Le lemme : Jésus et les marchands du Temple

- 1) Les difficultés du sens littéral : contradiction entre Jean et les Synoptiques sur le moment de l'épisode (§ 119)
- 2) Sens spirituel : Jésus abroge les sacrifices et purifie l'âme (§ 131)
- 3) Sens littéral possible : l'épisode manifeste la puissance miraculeuse de Jésus (§ 143)

II. Contexte du lemme chez les Synoptiques : l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem

- 1) Les difficultés du sens littéral (§ 152)
- 2) Sens spirituel des divers aspects du texte (dont l'ânesse et l'ânon) (§ 172)

III. L'interprétation d'Héracléon

- 1) Son contenu (§ 210)
- 2) Sa réfutation par Origène (§ 216-224)

On voit ici que le commentaire du passage présent dans les Synoptiques (II. l'entrée à Jérusalem) ne joue aucun rôle par rapport à l'exégèse du lemme proprement dit (exposée en I), puisque ce passage n'existe pas chez Jean et qu'il n'a pas vraiment de rapport avec l'épisode des marchands du Temple. On avait ainsi évoqué, à propos de ce commentaire de lemme, plusieurs « cercles concentriques » qui entouraient le verset johannique concerné : le cercle de l'exégèse du verset, puis celui de son contexte dans les Synoptiques, et enfin l'interprétation d'Héracléon. Il faudrait maintenant ajouter que ces différents éléments apparaissent comme indépendants les uns aux autres, radicalement séparés aux yeux de l'exégète, qui ne les met pas en rapport, ni ne se donne la peine d'une véritable transition de l'un à l'autre. C'est ce que montre par exemple le commencement de la partie sur les Synoptiques (II) :

Ἦδη δὲ τὰ συγγενῆ τῷ τόπῳ, ἐκβεβλήσθαι ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ τοὺς ποιοῦντας αὐτὸν οἶκον ἐμπορίου, παρὰ τοῖς λοιποῖς κείμενα κατανοητέον.

« Il faut considérer à présent, (sur) l'expulsion hors du Temple de ceux qui en faisaient une maison de trafic, les passages apparentés à celui-ci, qui se trouvent chez les autres (évangélistes) » (X, 152).

L'adverbe Ἦδη souligne que le premier temps de l'explication est clos, et qu'on aborde à présent autre chose ; de fait, la nécessité alléguée (« il faut considérer ») n'émane pas du lemme, car l'exégète s'éloigne de celui-ci — la péricope des marchands



du Temple —, pour s'intéresser au contexte de cette péricope dans les Synoptiques, à savoir l'entrée de Jésus à Jérusalem. Sa réflexion, dit-il, le porte vers « les passages apparentés » (τὰ συγγενῆ)<sup>621</sup> à celui qu'il vient de citer. Les quatre Evangiles sont donc comme quatre frères qu'il convient de traiter séparément ; en effet, après avoir analysé Jean, Origène s'attarde sur le commentaire du passage de Matthieu, puis aborde plus brièvement Marc et Luc à partir du § 192. On est bien loin de la péricope rapportée dans le lemme.

Enfin, le fait que l'interprétation d'Héracléon, qui représente pourtant un retour à la péricope des marchands du Temple, soit placée à la fin du commentaire, et non immédiatement après l'interprétation d'Origène, souligne que c'est le souci de multiplier les points de vue qui guide l'exégète, et non l'approfondissement du sens du verset. La présentation de textes ou d'interprétations parallèles paraît primer sur l'exégèse du lemme proprement dite.

C'est ce qu'on peut voir également dans le commentaire de lemme suivant :

**ComJn X, 225-253 : « Alors les juifs lui répondirent en disant : Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ? Jésus leur répondit en disant : Détruisez ce Temple et en trois jours je le relèverai » (Jn 2, 18-19).**

I. Interprétation d'Origène

1) Situation d'énonciation

a) A une question d'hommes « corporels »... (§ 225)

b) ... Jésus répond en parlant de son corps (§ 226)

2) Annonce de l'interprétation : mort et résurrection du Christ et des saints (§ 228)

3) Développement : mort et résurrection du Christ et de l'Eglise (§ 233)

II. Elargissement : remise en contexte du passage, des marchands du Temple à la Résurrection future (§ 239)

III. Trois mauvaises interprétations de ce texte

1) Par les monarchianistes (§ 246)

2) Par Héracléon (§ 248)

3) Par les adversaires de Jésus à son procès, selon les Synoptiques (§ 251-253)

C'est la fin de ce commentaire qui nous paraît symptomatique de cette tendance de l'exégète à citer des interprétations, même mauvaises, en regard de la sienne, et qui

---

<sup>621</sup> On trouve le même terme à propos des quatre Evangiles en *ComJn* XXXII, 290, où l'exégète cite les Synoptiques à propos de Judas. Cependant, dans ce passage, il ne se livre pas lui-même à la comparaison des textes ; il les cite sans les commenter du tout.

plus est, sans les réfuter. Origène indique ainsi que les hérétiques « rassemblent » (συνάγοντες, § 246)<sup>622</sup> certains versets, qu'il cite, pour établir une doctrine erronée sur le Père et le Fils ; mais il se contente ensuite d'affirmer qu'on doit leur répliquer en leur signalant d'autres textes qui contredisent les versets allégués, mais ceux-là, il se dispense de les citer ! La référence à la doctrine hérétique paraît ainsi plus importante à ses yeux que sa réfutation. De même, la citation de l'interprétation d'Héracléon ne donne lieu à aucune analyse : il la cite en se contentant de lui reprocher de n'avoir « pas avoir fait de recherches » (μὴ ἐρευνήσας) sur les « trois jours » nécessaires à la résurrection. Pour finir, l'exégète se contente de citer les reproches faits à Jésus lors de son procès, d'après les Synoptiques, reproches parmi lesquels figure la déclaration sur la reconstruction du Temple en trois jours. Et de conclure :

Νομίζω δ' ἀναγκαίως καὶ ταῦτα παρατεθεισθαι τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα ἐπὶ τὸ ἐν χερσὶν ῥητόν.

« Je pense qu'il était nécessaire de mettre aussi en regard ces propos qui se rapportent au passage que nous avons entre les mains » (*ComJn* X, 253).

Comme plus haut en *ComJn* VI, 127 ou en X, 152, on remarque cette « nécessité » où se sent l'exégète de citer des textes parallèles dans son exégèse, qu'il s'agisse des Ecritures, ce qu'on pourrait comprendre dans l'élaboration d'une exégèse « de la Bible par la Bible », mais aussi des interprétations hétérodoxes, ce qui est d'autant plus surprenant qu'il ne se donne pas toujours la peine de les réfuter.

On pourrait citer d'autres passages où il est question d'Héracléon, et où la visée polémique se réduit à la portion congrue, pour ne pas dire à une convention d'écriture, y compris au tome XIII où les interprétations du gnostiques sont particulièrement présentes. Ainsi, Origène reproche moins à Héracléon le contenu de son exégèse que l'obscurité de celle-ci ou bien l'absence de preuve, comme dans la phrase suivante :

---

<sup>622</sup> On a signalé plus haut qu'Eusèbe utilise ce verbe pour parler du travail d'Origène dans la constitution des *Hexaples* (*Histoire Ecclésiastique*, VI, 16, 4). Les hérétiques travaillent donc eux aussi de la même manière que notre exégète. Dans le contexte, il s'agit de « ceux qui font des confusions » (συγχέομενοι, § 246) à propos du Père et du Fils, donc vraisemblablement les monarchianistes.

εἴπερ τι ἐδύνατο σαφῆ ποιῆσαι τὸν λόγον, ἐχρῆν αὐτὸν διὰ  
πλειόνων παραμυθήσασθαι κατασκευάζοντα τὴν ἰδίαν ἐκδοχὴν.

« S'il (= Héracléon) pouvait en quelque façon rendre son discours plus  
clair, il lui fallait convaincre autrement de sa propre interprétation en  
la justifiant davantage » (*ComJn* XIII, 200)<sup>623</sup>.

Ce passage, qui conclut la présentation de l'exégèse gnostique, montre que l'exégète cherche moins à renverser les affirmations de son adversaire qu'à blâmer leur prétendue légèreté. On pense également à tous les lieux où Origène reproche au gnostique l'inconsistance de ses arguments et se demande : « Je ne sais comment Héracléon peut affirmer que... »<sup>624</sup>. Il est vrai qu'il s'agit là d'un lieu classique de la controverse : à quoi bon réfuter l'adversaire puisque la simple citation de ses propos suffit à le discréditer ?<sup>625</sup> Mais même si cela relève en partie de la posture du polémiste qui s'estime supérieur à un adversaire réputé incapable de justifier ses affirmations, la constance du procédé tend à souligner que la réfutation n'est pas la priorité de l'exégète. Ne doit-on pas y voir au contraire un procédé de prétériorité qui permet à ce dernier de présenter une interprétation alternative sans pour autant y souscrire ? Cette hypothèse est étayée par le fait que l'Alexandrin n'est pas sans reconnaître une certaine légitimité à son adversaire.

Ainsi, il lui arrive d'approuver partiellement son interprétation, comme c'est le cas en *ComJn* XIII, 95, où il reconnaît que son adversaire « a fait une remarque tout à fait vraisemblable » (πιθανώτατα τετηρηκέναι). Il est vrai que c'est pour lui reprocher de l'avoir ensuite « brouillée » (ἐπεθόλωσεν). Pourtant l'exposé de l'interprétation d'Héracléon présente alors une grande proximité avec la sienne, car la Samaritaine est vue comme « déjà croyante » lorsqu'elle reçoit l'eau vive, ce qui rappelle l'idée

---

<sup>623</sup> Voir aussi *ComJn* XIII, 247.

<sup>624</sup> *ComJn* VI, 111 ; XIII, 65, 93, 106, 417...

<sup>625</sup> A titre d'exemple, Grégoire de Nysse use largement de ce procédé dans l'*Antirrheticus adversus Apolinarium* (148, 8-10 ; 192, 24-25 ; 199, 12-14...), comme le montre H. Grelier dans son mémoire de thèse, *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinnaire de Laodicée : étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apolinarium et de l'Ad Theophilum adversus apolinaristas* (thèse soutenue à l'Université Lumière-Lyon2 sous la direction d'O. Munnich, 2008, t. I, p. 100).

exprimée par Origène qu'elle est déjà digne de recevoir l'eau du Christ<sup>626</sup>. De même, l'exégète expose plus loin l'exégèse du gnostique, lequel affirme qu'on croit d'abord par oui-dire avant d'être en contact direct avec les paroles de vérité (*ComJn* XIII, 363), ce qui consonne étrangement avec sa propre interprétation, selon laquelle la simple « foi » précède la « vue » sans intermédiaire (*ComJn* XIII, 352-361)<sup>627</sup>. Du reste, il ne réfute pas son adversaire à cet endroit.

En outre, il montre ailleurs une attitude particulièrement ouverte en laissant choisir le lecteur entre les deux interprétations, après avoir exposé celle d'Héracléon :

Ἐξέσται δὲ συγκρίνοντι τὰ τε ὑφ' ἡμῶν εἰρημμένα τῶ ἐντυγχάνοντι  
καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέωνος ὁρᾶν ὅποια τῶν διηγήσεων  
ἐπιτετεῦχθαι δύναται.

« Il sera possible au lecteur de comparer nos dires à ceux d'Héracléon et de voir laquelle des explications peut susciter l'adhésion » (*ComJn* XIII, 337).

De façon assez inattendue, on constate ici que les deux interprétations sont mises sur le même plan et que le lecteur est invité à les « comparer » (συγκρίνοντι) avant de faire son choix. Aucune ironie à l'égard d'Héracléon dans cette invitation : le choix n'a rien d'évident pour le lecteur, car ce qui vient d'être exposé n'est pas incompatible avec l'interprétation origénienne, et même la rejoint pour une part<sup>628</sup>. Au contraire, tout se passe comme si Origène spatialisait le texte, et présentait une « synopse » d'interprétations au lecteur, qui n'aurait plus qu'à choisir le « lieu » qui lui convient, une fois faite la comparaison des deux interprétations.

---

<sup>626</sup> Cf. *ComJn* XIII, 42.

<sup>627</sup> M. Simonetti a justement souligné les échos remarquables qui existent entre l'exégèse du gnostique et celle de l'Alexandrin, y compris au niveau de la méthode (« Eracleone e Origene », 1967, p. 59).

<sup>628</sup> En effet, Origène évoque au § 327 les « anges semeurs » dont parle ensuite Héracléon, et les deux exégètes s'accordent ensuite à distinguer le dur labeur des semeurs et la joie des moissonneurs (§ 336). Il n'est certes pas étonnant de voir un polémiste reconnaître à son adversaire une part de vérité, mais c'est en général pour mieux réfuter la thèse avancée, et non pour la rejoindre. C'est le cas de Grégoire de Nysse qui reconnaît qu'Eunome dit parfois la vérité (cf. *Contre Eunome* III, 2, 86 et III, 1, 89-90) mais, comme l'indique M. Cassin, c'est toujours par hasard, à l'image de Caïphe prophétisant malgré lui (*L'écriture de la polémique à la fin du IVe siècle : Grégoire de Nysse, Contre Eunome* III, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV, sous la direction d'O. Munnich, 2009, p. 227-229). Rien de tel, selon nous, dans le cas d'Origène face à Héracléon.

Il nous semble donc excessif d'affirmer, comme le fait J.-M. Poffet, que le commentaire d'Origène, même si on s'en tient au seul tome XIII, consiste uniquement en un « méta-commentaire »<sup>629</sup> qui s'appuierait seulement sur le texte d'Héracléon, dans une perspective où la polémique prendrait le pas sur l'exégèse<sup>630</sup>. S'il est vrai que l'Alexandrin, par moments, instaure une « distance parfois repérable entre le texte et son commentaire »<sup>631</sup>, c'est moins à cause de la réfutation d'Héracléon, qui prendrait le devant de la scène, que parce qu'il souhaite présenter, à côté de la sienne, une autre exégèse — le commentaire d'Héracléon étant vraisemblablement le seul qu'il puisse citer à son époque. De même, lorsque Y. Janssens<sup>632</sup> cherche à reconstituer le commentaire d'Héracléon, elle affirme : « Nous avons cherché à dégager le commentaire d'Héracléon (...) des annotations d'Origène. Celui-ci cite Héracléon *pour le réfuter*. Ses citations sont généralement textuelles, mais parfois aussi fort libres... » (c'est elle qui souligne). Or si l'on admet que la réfutation n'est pas le principal objectif d'Origène, les « citations généralement textuelles » peuvent en revanche servir une autre visée : la volonté de donner au lecteur des interprétations parallèles précises. Il nous semble que lorsqu'il cite Héracléon, la visée d'Origène n'est pas prioritairement polémique. Si tel était le cas, il aurait eu soin de détourner plus soigneusement son lecteur d'interprétations qu'il réproouve. Or il les cite comme si elles avaient un intérêt pour elles-mêmes, au même titre que sa propre interprétation. On s'expliquerait alors pourquoi le nom du gnostique n'est pas même cité dans le long prologue du *ComJn*<sup>633</sup> ; car la visée du Commentaire est moins polémique qu'exégétique et documentaire : l'Alexandrin conçoit son œuvre comme un lieu de confrontation des textes<sup>634</sup>.

---

<sup>629</sup> J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène...*, p. 278.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>632</sup> « Héracléon, Commentaire sur l'Évangile selon Saint Jean », *Le Muséon* 72, 1959, p. 103.

<sup>633</sup> On sait que la première mention d'Héracléon — et de Valentin — apparaît seulement au tome II, § 100 du *ComJn*.

<sup>634</sup> Dans la perspective d'une comparaison avec les *Hexaples*, on pourrait même ainsi établir une correspondance entre le tome XIII, beaucoup plus long que les autres, notamment parce qu'il présente systématiquement l'interprétation d'Héracléon, et ces livres de la LXX pour lesquels Origène présentait dans les *Hexaples* une cinquième voire une sixième colonne : en fonction des livres ou des tomes, la quantité de textes parallèles varie.

Cependant, cette conception ne se limite pas au contexte de discussion avec d'autres interprétations parallèles. Elle est bien au fondement de la démarche exégétique d'Origène, et c'est pourquoi nous citons pour finir un long commentaire de lemme uniquement bâti sur des confrontations et des symétries :

**ComJn VI, 204-251 : « Cela se passa à Béthabara, au-delà du Jourdain, où se trouvait Jean qui baptisait » (Jn 1, 28).**

- I. « Béthanie », c'est en réalité Béthabara<sup>635</sup>
  - 1) Preuve par le nom (§ 204)
  - 2) Erreurs analogues dans les Synoptiques et la LXX (§ 208)
- II. Le « Jourdain », c'est le Logos (§ 217)
- III. Le « Jourdain » dans l'AT, c'est une figure du baptême (§ 226)
  - 1) Avec Josué, figure de Jésus
    - a) ... qui fait traverser le Jourdain à Israël, figure du baptême (§ 226)
    - b) ... et qui lui fait manger une Pâque nouvelle, la Pâque spirituelle (§ 233)
  - 2) Avec Elisée, qui reçoit la grâce par le Jourdain (§ 238)
  - 3) Avec Naaman, qui guérit par le Jourdain (§ 242)
- IV. Les autres fleuves sont mauvais
  - 1) Les fleuves de Babylone (§ 245)
  - 2) Le fleuve d'Égypte (§ 248-251)

On notera ici que tout le commentaire se construit sur des éléments qui sont successivement confrontés et mis en regard. C'est ainsi d'abord le nom de « Béthanie », lieu du baptême de Jean Baptiste, qui retient l'attention de l'exégète, car il s'attache à montrer qu'il existe une erreur<sup>636</sup> textuelle sur ce nom, qu'il faudrait lire comme étant « Béthabara ». Une fois terminée la démonstration, et le nom rectifié, il est frappant de constater que l'exégète cite en parallèle une autre erreur, présente non dans l'Évangile de Jean mais dans les Synoptiques, puis d'autres encore, qu'il trouve dans la Septante. Il emploie d'ailleurs à leur propos, de façon caractéristique, le verbe παρατίθημι évoqué plus haut :

Ὀλίγα τοίνυν παραθησόμεθα ὑπὲρ τοῦ τοῦς φιλομαθεῖς ἐπιστρεφестέρους γενέσθαι περὶ ταῦτα.

---

<sup>635</sup> Voir l'étude de ce passage que nous proposons dans un autre chapitre : « Cela se passa à Béthabara... » (Jn 1, 28 ; ComJn VI, 204-216) : le rôle de la digression », p. 188.

<sup>636</sup> L'exégète emploie le verbe ἀμαρτάνω au § 208 et le nom σφάλμα au § 212 pour parler de ces erreurs de manuscrits.

« Nous ne donnerons en parallèle que quelques exemples pour tourner davantage vers ces questions ceux qui ont le goût de s'instruire » (*ComJn* VI, 213).

Les autres exemples sont cités « en regard » de l'erreur développée plus haut. On observe donc qu'au lieu de poursuivre l'exégèse du verset, Origène a ce réflexe, que nous avons déjà repéré, de s'éloigner de Jean pour chercher des éléments comparables dans les Synoptiques, et enfin dans l'Ancien Testament (en s'appuyant peut-être dans ce dernier cas, sur son travail des *Hexaples*). Mais cette confrontation de textes se poursuit alors que l'exégèse reprend. Car que fait l'Alexandrin ? Il cherche les différentes significations que peut prendre le « Jourdain », en se fondant à nouveau sur des textes parallèles : les épisodes qui concernent Josué, Elisée ou Naaman sont alors cités successivement, mettant chacun en scène une image du baptême, mais sans commentaire comparatif et sans relation explicite au lemme commenté. L'exégète ne cherche pas même à concilier l'identification du Jourdain au Logos, puis à une figure du baptême. Enfin, face au Jourdain et en opposition avec lui, Origène évoque des fleuves « mauvais », tels ceux de Babylone ou celui d'Égypte, là encore sans aller plus loin que la mise en regard de ces différents fleuves à travers les textes qui les citent. Erreurs parallèles, interprétations parallèles, épisodes bibliques et fleuves parallèles.

Commenter n'est pas ici seulement « suivre le chemin » du texte comme le dit Origène dans le préambule du tome XXXII, mais bien montrer plusieurs chemins parallèles qui comportent des échos entre eux : entre Josué, Elisée et Naaman, entre les fleuves de Babylone et ceux d'Égypte, entre les erreurs de manuscrits. Car c'est alors au lecteur d'entrer en scène. L'exégète s'est contenté de chercher, citer et mettre en regard les textes qui lui paraissaient les plus pertinents pour l'analyse : au lecteur de reprendre le matériau présenté et de formaliser les échos qu'il pourra y trouver. Dans les *Homélie sur la Genèse*, l'Alexandrin dit qu'il « creuse des puits »<sup>637</sup>. Ne faudrait-il pas dire que, dans bien des cas, il montre leur emplacement, les place sur la carte les uns par rapport aux autres, et laisse le lecteur les mettre au jour ?

---

<sup>637</sup> *HomGn* XIII, 2-3.

Quoi qu'il en soit, il nous semble que ce modèle de construction du commentaire, en relation avec celui des *Hexaples*, permet de comprendre l'organisation de bien des commentaires de lemme, qui, ne serait-ce que par l'élargissement final à d'autres textes, ne répondent pas aux autres types de structure — ordre johannique, sens de l'Écriture ou bien questions-réponses. Ainsi, étonnamment, la mise en regard de textes ne sert pas toujours l'interprétation de la Bible par la Bible, mais paraît *se suffire à elle-même*. Le travail de l'exégète consisterait donc moins à « expliquer » le texte johannique qu'à le « mettre en rapport » avec d'autres textes, au point que l'interprétation origénienne elle-même n'apparaîtrait de son côté que comme une exégèse parmi d'autres, en l'occurrence face à celle d'Héracléon<sup>638</sup>.

#### **D) Conclusion**

Ces réflexions sur les différents modèles d'organisation des commentaires de lemmes appellent plusieurs remarques. En premier lieu, force est de constater que le genre du commentaire suivi est en réalité polymorphe : on y trouve des passages à tonalité homilétique, comme on l'a vu à propos de l'expression du sens moral ; certains commentaires de lemme s'apparentent par ailleurs au genre des scholies ou des questions-réponses ; enfin, et c'est plus étonnant, on remarque que la mise en regard ou l'alignement de textes, qui évoque le travail des *Hexaples*, se retrouve également, d'une certaine façon, dans l'exégèse. Plusieurs modèles sont donc à l'œuvre dans la structure des commentaires de lemmes. On ne peut pas généraliser, car les différents types de structure sont utilisés simultanément. Comment l'exégète s'attache-t-il à tel ou tel modèle ? Difficile de répondre. Il semble pourtant que dans certains cas, ce soit la forme même du lemme qui le guide : le verset à commenter parle-t-il de l'eau du puits et ensuite de l'eau éternelle ? L'exégète présente alors le sens littéral suivi du sens spirituel ; un interlocuteur de Jésus lui pose-t-il une question ? Origène interroge alors

---

<sup>638</sup> Cette conception du commentaire comme mise en rapport de textes se rapproche étonnamment de la conception du midrash que développe D. Boyarin, et qu'il oppose pourtant à la tradition occidentale et chrétienne de l'interprétation : selon lui, le midrash n'explique pas le sens du texte mais développe celui-ci par d'autres récits situés au même niveau. Ainsi, dans le midrash, le Cantique ne constitue pas une énigme à résoudre, mais une explication du livre de l'Exode. Le chercheur conclut que dans le midrash, la lettre du texte a plus d'importance que son interprétation (« The Bartered Word: Midrash and Symbolic Economy », *Commentaries-Kommentare*, ed. G. W. Most, Göttingen, 1999, p. 19-65).



ses motivations puis y répond ; le lemme oppose-t-il deux notions ? L'Alexandrin les analyse en parallèle. Il semble cependant que, si un point commun entre toutes ces démarches pouvait être trouvé, la réflexion heuristique qui met en regard les textes ou les interprétations pourrait servir de point d'appui. Ce dernier trait est d'autant plus remarquable que, comme on l'a signalé, cette confrontation de textes ou d'interprétations ne donne pas toujours lieu, loin s'en faut, à un commentaire comparatif.

Le *ComJn* apparaît donc comme *une somme*, et pas seulement comme une explication exégétique. Une somme de textes, une somme d'interprétations, une somme de méthodes d'approche. Citer Héracléon, même, a moins de valeur polémique qu'il n'y paraît : l'enjeu est de « citer en regard » une autre interprétation. Souci documentaire ? Volonté d'exhaustivité ? Dans tous les cas, le public du *ComJn* apparaît indéniablement comme cultivé, voire érudit, lui qui n'a pas besoin d'autre fil directeur que celui de l'Évangile johannique, lui qui n'a pas non plus besoin, en réalité, de la réfutation d'Héracléon.

Paradoxalement, le commentaire n'est donc pas commentaire, et ce de deux façons : non seulement parce qu'il est aussi autre chose (homélie, question-réponse, synopsis), mais encore parce qu'il refuse parfois d'être ce qu'il est : un texte dont le but serait d'expliquer les Écritures et de dévoiler leur sens. Le commentaire apparaît en effet souvent plus comme un processus, un début de dévoilement, que comme le résultat de celui-ci, dans la mesure où les textes cités ne donnent pas toujours lieu à une explication.

Mieux encore : les Écritures elles-mêmes reflètent la démarche propre au commentaire et semblent constituées de mises en parallèle et de réécritures, de reformulations des prophètes par les évangélistes ou des évangélistes entre eux. « Expliquer la Bible par la Bible », c'est donc parfois seulement repérer ou construire l'écho entre les textes, les laisser résonner sans intervenir. Il s'agit d'instaurer le dialogue avec les textes et entre les textes ; ce dialogue, présenté comme naturel, est seulement permis par l'exégète qui se contente de rapprocher les textes, de les présenter les uns en regard des autres. Le sens de ce rapprochement n'est pas toujours

exprimé, il reste parfois « mystique » au sens étymologique du terme, il demeure « tu ». Le sens se développe ainsi au-delà du texte, sens « spirituel » si l'on veut, toujours présent mais pas toujours explicite. Le commentaire, à l'image du texte commenté, n'est que trace, indice ou incitation à la recherche du sens véritable.

### III. Un cas particulier : les listes d'ἐπίνοιαι dans le *ComJn*

Nous avons donc jusqu'ici étudié un lieu particulier du *ComJn*, le prologue, afin d'en décrire la structure ; puis nous nous sommes intéressée à la partie proprement exégétique de l'ouvrage pour tenter de mettre en lumière son organisation interne. On a pu constater que ces deux éléments du *ComJn* répondaient à des logiques différentes, comme on pouvait s'y attendre étant donné qu'ils sont hétérogènes l'un à l'autre. Pourtant, nous nous penchons maintenant sur une séquence commune à l'un et à l'autre, qui se répète de l'un sur l'autre : il s'agit de listes d'attributs divins, qu'on trouve aussi bien dans le prologue que dans la partie exégétique du tome I du *ComJn*. L'organisation de ces listes paraît présenter des échos, preuve que les deux parties du tome I présentent malgré tout des similitudes d'ordre structurel.

Le thème des attributs du Logos ou ἐπίνοιαι<sup>639</sup> est l'un de ceux qui ont été le plus étudiés dans l'œuvre d'Origène. La plupart des études portent sur ce que représentent ces attributs pour l'Alexandrin, ainsi que sur leur ordre logique ou théologique<sup>640</sup>, probablement parce que l'exégète lui-même s'efforce, en plusieurs endroits de son œuvre, de comprendre en quoi le Logos peut être tour à tour « berger », « porte », « médecin », « Christ », etc. Ainsi, les commentateurs ont scruté l'œuvre d'Origène pour y retrouver les occurrences diverses des différents titres, et ont tenté de les articuler entre eux, en fonction de ce que l'exégète en disait<sup>641</sup>.

---

<sup>639</sup> Nous traduisons indifféremment le mot ἐπίνοια par « nom », « attribut », « appellation » ou « titre » du Logos, car c'est moins la signification du mot que l'ordre de présentation des différentes ἐπίνοιαι qui nous intéresse ici. Pour une discussion sur les traductions possibles du mot, voir B. Sesboüé, dans le *Contre Eunome* de Basile de Césarée, note 2 p. 182-183 (SC 299).

<sup>640</sup> Voir en particulier H. Crouzel, « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d'Origène* », *Orig. II*, éd. H. Crouzel et A. Quacquarelli, Rome, 1980, p. 131-150 ; M. Fédou, *La Sagesse et le monde...*, Paris, 1994, p. 233-269 ; J. Wolinski, « Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le *Commentaire sur Jean d'Origène* », *Origeniana VI*, Louvain, 1995, p. 465-492 ; D. Pazzini, article « Figlio » (p. 161-168), et notamment « 3. I titoli cristologici » (p. 164-165) dans *Origene : Dizionario...* Pour le rôle des ἐπίνοιαι dans la structure du *ComJn* : J. A. McGuckin, « Structural design... », p. 441-457 (surtout p. 444-452). Pour une remarque sur l'ordre de présentation des ἐπίνοιαι dans le *ComJn*, voir L. Perrone « Profilo letterario... », 2005 p. 74-75.

<sup>641</sup> C'est ce que fait par exemple H. Crouzel, dans l'article cité ci-dessus, en proposant un classement des différentes ἐπίνοιαι en fonction de ce qu'elles représentent pour l'Alexandrin.

Ce qui nous occupe ici, ce n'est pas la signification théologique de ces ἐπίνοιαί, mais l'ordre dans lequel elles apparaissent dans le discours origénien. Ce n'est donc pas leur valeur relative qui nous intéresse mais la manière dont celui-ci les présente et les positionne dans les listes qu'il construit. En effet, on peut trouver mention de ces titres en plusieurs endroits de l'œuvre d'Origène, mais ils n'apparaissent dans des listes constituées que dans le *Peri Archôn*<sup>642</sup> et le tome I du *Commentaire sur Jean*<sup>643</sup>. Ces listes ne sont d'ailleurs pas indépendantes, puisque non seulement les dates de rédaction des deux ouvrages sont proches (celle du *PArch* semble avoir immédiatement précédé celle du *ComJn*), mais encore la liste qui figure dans le premier se conclut explicitement sur la nécessité de rassembler ultérieurement, dans une autre œuvre, ces dénominations du Christ<sup>644</sup>. On s'accorde à dire que c'est dans le premier tome du *ComJn* qu'Origène a réalisé ce projet.

Ce qui frappe à première vue lorsqu'on observe la liste du *PArch* et les quatre listes du *ComJn*, c'est leur diversité, aussi bien en termes de longueur que de contenu : la liste du *PArch* présente certains attributs du Logos qu'on ne retrouve dans aucune autre ; la première liste du *ComJn* est très brève (moins d'un paragraphe), tandis que la dernière s'étend sur plus de trente pages. Pourtant, en comparant les énumérations, on constate que certains titres reviennent, et parfois dans le même ordre. C'est particulièrement flagrant pour les deux dernières listes du *ComJn*, dans la mesure où la dernière reprend chacun des titres de la précédente, dans un ordre similaire, et les développe en ajoutant d'autres attributs. C'est ce constat qui nous a conduit à nous demander s'il n'en allait pas de même avec les autres listes : au-delà de la différence de longueur et parfois de contenu, serait-il possible de définir un substrat commun à ces listes, et d'expliquer à partir de celui-ci les différences qui se présentent en fonction du contexte ? Après avoir présenté les quatre listes du *ComJn* et leurs variations, nous

---

<sup>642</sup> *PArch* I, 2. Il s'agit du second traité du livre I, portant sur le Christ ; nous ne possédons ce passage que dans la traduction latine de Rufin.

<sup>643</sup> *ComJn* I, 22, 53-59, 125-150, 158-288.

<sup>644</sup> *PArch* I, 2, 13 : « C'est un travail considérable, pour une autre œuvre et pour un autre temps, de rassembler toutes les dénominations (*appellationes*) du Fils de Dieu... ».

montrerons quel est cet ordre commun sous-jacent, tout en essayant d'en déterminer l'origine. Nous traiterons enfin à part le cas de la liste du *PArch*.

### **A) Les quatre listes d'ἐπίνοιαι et leurs variations**

Le premier tome du *ComJn* est connu pour ce qu'on a pu appeler le « traité des ἐπίνοιαι », en raison du caractère systématique de présentation des titres du Logos qu'y adopte l'auteur. Il s'agit là en réalité de la quatrième « liste » que nous avons repérée dans ce tome I, bien qu'elle mérite à peine ce nom, tant l'importance des commentaires qui accompagnent chaque titre efface son caractère énumératif. Cette longue synthèse occupe presque toute la seconde moitié du tome I du *ComJn*, soit, comme on l'a dit, plus de trente pages (I, 158-288). Elle présente les différents attributs du Logos dans un ordre déterminé, qu'elle reprend à une énumération précédente dépourvue pour sa part de commentaires : cette précédente énumération correspond à notre troisième liste (I, 126-150). En effet, on trouve encore deux autres listes dans le *ComJn*, qui figurent dans le prologue général : la première, assez brève, apparaît en I, 22 ; et la deuxième, un peu plus longue, indique les différents « biens » que représente le Christ en I, 52-59.

Ce sont donc quatre listes d'ἐπίνοιαι que propose le tome I du *ComJn*, deux dans le prologue, et deux dans le commentaire proprement dit. Voyons pour chaque liste le contexte dans lequel elle apparaît, les noms qu'elle présente, et ses particularités les plus notables.

#### **1. La première liste d'ἐπίνοιαι (ComJn I, 22)**

La première liste du prologue est très brève, puisqu'elle se concentre dans le § 22, et n'a d'ailleurs généralement pas été prise en compte par les commentateurs dans leurs études. Elle ne propose en effet aucune analyse, ni articulation des titres entre eux. Elle a pourtant une importance dans l'argumentation, car elle permet à l'auteur de justifier en quoi l'Évangile de Jean est, à ses yeux, au-dessus des autres, et en représente les « prémices ». D'après l'exégète, ce serait parce que les noms que s'y donne Jésus sont les plus à même de manifester sa divinité :

Οὐδείς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφάνερωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης, παραστήσας αὐτὸν λέγοντα· "Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου". "Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ". "Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις". "Ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα". "Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός". καὶ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει "Ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος".

« Aucun (des évangélistes) n'a manifesté la divinité (de Jésus) d'une manière aussi absolue que Jean, qui le fait voir en train de dire : "Moi, je suis la lumière du monde" (Jn 8, 12), "Moi, je suis le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14, 6), "Moi, je suis la résurrection" (Jn 11, 25), "Moi, je suis la porte" (Jn 10, 9), "Moi, je suis le bon berger" (Jn 10, 11), et dans l'Apocalypse : "Moi, je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le premier et le dernier" (Ap 22, 13) » (ComJn I, 22).

On remarque que cette liste présente une grande homogénéité par la brièveté des versets cités, et par l'anaphore systématique en Ἐγὼ εἰμι. Cependant, la dernière citation, tirée de l'Apocalypse et non de l'Évangile johannique, paraît de ce fait un peu en décalage par rapport aux autres, même si le passage indique bien qu'elle émane du même auteur scripturaire.

En effet, c'est une autre raison qui semble expliquer sa présence, car, en observant le contexte plus large de la citation, on constate qu'il est question dans le paragraphe 22, comme dans le verset d'Apocalypse, de commencement et de fin, d'ἀρχή et de τέλος :

Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι τὸν ἐξ Ἀβραάμ καὶ Δαβὶδ Ἑβραίοις γράφων· "Βίβλος, φησί, γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ", καὶ Μάρκος, εἰδὼς ὁ γράφει, "ἀρχὴν" διηγεῖται "τοῦ εὐαγγελίου", τάχα εὐρισκόντων ἡμῶν τὸ τέλος αὐτοῦ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ ...<sup>645</sup> τὸν "ἐν ἀρχῇ" λόγον, θεὸν λόγον.

« Matthieu, écrivant pour les Hébreux qui attendent celui qui sera issu d'Abraham et de David, dit : "Livre de la genèse de Jésus Christ, fils

---

<sup>645</sup> Lacune.

de David, fils d'Abraham" (Mt 1, 1), et Marc, sachant bien ce qu'il écrit, met dans son récit : "Commencement de l'Évangile" (Mc 1, 1), tandis que nous en trouvons peut-être la fin chez Jean...(qui présente ?) le Logos qui était "au commencement", le "Logos" "Dieu" (Jn 1, 1) » (ComJn I, 22 — début du paragraphe).

On remarque ici que l'exégète joue sur les termes ἀρχή et τέλος à propos de l'Évangile de Jean. Celui-ci, dont le début, l'ἀρχή, présente le Logos comme étant dans l'ἀρχή, apparaît en effet comme un τέλος, lieu où à la fois les Évangiles prennent fin (puisque celui de Jean est le dernier des quatre, selon l'ordre canonique), et où ils atteignent leur point de perfection. Or notre citation d'Ap 22, 13 présente justement le Logos comme celui qui est à la fois l'ἀρχή et le τέλος, commencement et fin, premier et dernier. On peut donc penser que la citation de l'Apocalypse, qui semblait en décalage avec les versets évangéliques, malgré sa ressemblance formelle avec eux, est motivée par le contexte de l'argumentation. Plusieurs logiques sont donc à l'œuvre dans la constitution de cette première liste : l'exégète a choisi chez Jean des noms que Jésus se donne, et qui manifestent le mieux sa divinité, selon lui ; il a rassemblé ces titres en fonction de leur formulation, à la fois homogène et d'une grande simplicité, puisque chaque verset commence par Ἐγώ εἰμι. Enfin, le contexte l'a amené à rapprocher des titres évangéliques un verset de l'Apocalypse qui justifie le rôle de prémices accordé à l'Évangile johannique.

Par ailleurs, un élément peut surprendre ici par son absence : il s'agit de l'attribut de « Logos », titre johannique par excellence. C'est probablement parce que cet attribut, contrairement à tous ceux qui sont cités, ne vient pas de Jésus lui-même, mais lui est donné par autrui. Plus loin, d'ailleurs, l'exégète rappellera cette particularité du titre de Logos :

Ἐν δὴ τῶν ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τεταγμένων ὀνομάτων, ἀλλ' οὐχ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον ὑπὸ δὲ τοῦ Ἰωάννου ἀναγεγραμμένον, ἐστὶ καὶ "Ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς λόγος" ;

« Un des noms attribués au Sauveur, mais qu'il n'a pas prononcé lui-même et que Jean a noté, est "Le Logos (qui était) au commencement, près de Dieu, le Logos Dieu " (Jn 1, 1) » (*ComJn I*, 150).

On voit donc que cette première liste d'ἐπίνοιαι n'est pas donnée pour elle-même, mais s'inscrit dans le projet argumentatif de l'auteur à ce moment du prologue. C'est ce qui explique à la fois sa brièveté, et la présence de certains titres au détriment d'autres.

## 2. La deuxième liste (*ComJn I*, 53-59)

Après cette première liste d'ἐπίνοιαι, assez brève, qui se rattache à l'argumentation de l'auteur sur la place de l'Évangile de Jean dans les Écritures, on trouve une deuxième énumération, plus développée (elle s'étend sur un peu plus d'une page dans l'édition SC). Elle se situe dans la seconde partie du prologue du *ComJn*, lorsque l'exégète analyse ce qu'est un « évangile ». Décomposant le mot, il en tire la signification d'« annonce de biens » (εὐ-αγγέλιον), et se demande ce que sont ces « biens » (ἀγαθόν). C'est alors que commence la deuxième énumération, celle de tous les biens que représente Jésus. En voici le début :

Ἐν μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωὴ, Ἰησοῦς δὲ ζωὴ. Καὶ ἕτερον ἀγαθὸν "φῶς τοῦ κόσμου", "φῶς" τυγχάνον "ἀληθινὸν" καὶ "φῶς τῶν ἀνθρώπων". Ἄπερ πάντα ὁ υἱὸς εἶναι λέγεται τοῦ θεοῦ. Καὶ ἄλλο ἀγαθὸν κατ' ἐπίνοιαν παρὰ τὴν "ζωὴν" καὶ τὸ "φῶς" ἢ "ἀλήθεια" καὶ τέταρτον παρὰ ταῦτα ἢ ἐπὶ ταύτην φέρουσα "ὁδός". Ἄπερ πάντα ὁ σωτὴρ ἡμῶν διδάσκει ἑαυτὸν εἶναι λέγων· "Ἐγὼ εἰμι ἢ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ".

« C'est un bien à soi tout seul que la vie : Jésus est la vie. Et c'est un autre bien que la "lumière du monde" (Jn 8, 12), qui est "lumière véritable" (Jn 1, 9) et "lumière des hommes" (Jn 1, 4) : voilà tout ce qu'on dit être le Fils de Dieu. Ensuite, un autre bien selon l'aspect, en plus de la "vie" et de la "lumière", est la "vérité", et un quatrième bien en plus de ceux-là est le "chemin" qui y mène : notre Sauveur nous



enseigne qu'il est tout cela quand il dit : "Je suis le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14, 6) » (*ComJn I*, 53).

Le début de cette énumération nous permet de constater que celle-ci est conçue en suivant un ordre déterminé, car le caractère organisé de la liste y est fermement marqué, par la répétition de ἀγαθόν en début de phrase, l'emploi d'adjectifs numéraux (ἕν, τέταρτος) ou simplement de ceux qui marquent l'ordre, tels ἕτερον, ἄλλο. Les attributs sont donc volontairement présentés dans un certain ordre, bien que les citations scripturaires présentent moins d'homogénéité formelle que dans la première énumération.

#### a) La délimitation de la liste

Cependant, un problème se pose pour délimiter cette seconde liste : sur quel titre s'achève-t-elle ? La question ne se posait pas précédemment, du fait que la liste d'ἐπίνοιαι consistait en une juxtaposition de citations : la liste prenait fin en même temps que l'énumération des versets commençant par Ἐγώ εἰμι. Pour cette deuxième liste, les adjectifs ou les adverbes marquant l'ordre pourraient nous renseigner, à condition que le dernier indique clairement qu'on se situe à la fin de la liste<sup>646</sup>. Mais on ne trouve rien de tel. On peut même être induit en erreur et penser que le titre de Logos, cité au § 57, est le dernier. En effet, après avoir cité l'attribut de Logos, Origène paraît conclure son développement sur les biens par la phrase suivante :

Μακάριοι μὲν οὖν οἱ χωρήσαντες ταῦτα τὰ ἀγαθὰ καὶ παραδεξάμενοι ἀπὸ τῶν ὡραίων τοὺς πόδας καὶ εὐαγγελιζομένων αὐτά.

« Bienheureux donc ceux qui accueillent ces biens et qui les reçoivent des messagers de bonne nouvelle dont les pieds sont beaux » (*ComJn I*, 57).

En outre, le fait que les troisième et quatrième listes se concluent également sur ce titre de Logos irait dans le sens de cette hypothèse : un terme commun aux trois

---

<sup>646</sup> C'est le cas dans la quatrième liste, par exemple, où le mot τελευταῖον permet de comprendre qu'on se situe à la fin de l'énumération : Τελευταῖον πρὸ τοῦ "λόγου" ἦν "λίθος" ὁ Χριστός... (*ComJn I*, 265).

dernières listes. Mais en observant ce qui suit le terme de Logos, on s'aperçoit que ce titre n'est pas le dernier. En effet, l'auteur entame alors ce qui nous paraît être une digression avant de reprendre son énumération. En voici le début :

Πλὴν κὰν Κορίνθιός τις ὢν, κρίνοντος Παύλου μηδὲν εἰδέναι παρ' αὐτῷ ἢ "Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον", τὸν δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον μανθάνων παραδέξεται, "ἐν ἀρχῇ" τῶν ἀγαθῶν γίνεται...

« Cependant, si quelqu'un est comme un Corinthien, auprès de qui Paul juge bon de ne savoir rien d'autre que "Jésus-Christ, et celui-ci crucifié" (1Co 2, 2), il connaîtra et accueillera celui qui, pour nous, s'est fait homme : il en sera alors au commencement des biens... » (*ComJn I, 58*)

Il nous semble que si ce passage appartenait pleinement à la liste des « biens » ici annoncés, l'exégète distinguerait nettement, comme il le fait dans le reste de la liste, le « bien » dont il s'agit ici et le désignerait comme tel. Or on ne parvient pas à identifier clairement celui-ci : s'agit-il de « Jésus-Christ » ? de « Jésus-Christ crucifié » ? de « celui qui, pour nous, s'est fait homme ? » Ce passage correspond vraisemblablement à un changement de point de vue : l'exégète ne s'intéresse plus, momentanément, aux noms du Christ, mais à l'homme qui tente de les comprendre et de s'en approcher. Ce n'est qu'après cet excursus que, selon nous, la liste reprend et s'achève :

Τίς δὲ διστάξει, εἰ αὐτοδικαιοσύνη ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ αὐτοαγιασμός καὶ αὐτοαπολύτρωσις; ἅπερ καὶ αὐτὰ οἱ Ἰησοῦν εὐαγγελιζόμενοι εὐαγγελίζονται, λέγοντες αὐτὸν "γεγονέναι ἡμῖν δικαιοσύνην ἀπὸ θεοῦ καὶ ἁγιασμὸν καὶ ἀπολύτρωσιν".

« Qui doutera que la justice en soi, la sanctification en soi et la rédemption en soi ne soient des biens ? Ceux qui annoncent Jésus annoncent aussi ces biens, en disant qu'il est "devenu pour nous de par Dieu justice, sanctification, rédemption" (1Co 1, 30) » (*ComJn I, 59*).

Le fait que les biens soient ici clairement identifiés comme tels nous permet de les ajouter à la liste, d'autant que la duplication de la triade justice / sanctification /

rédemption, associée à l'ajout systématique du préfixe αὐτο- les met nettement en valeur<sup>647</sup>.

On peut alors considérer que ces trois attributs sont les derniers, car l'exégète conclut son développement par la phrase suivante :

Ταὐτὸν οὖν ἐστὶν εἰπεῖν ὅτι οἱ ἀπόστολοι τὸν σωτῆρα  
εὐαγγελίζονται, καὶ τὰ ἀγαθὰ εὐαγγελίζονται.

« C'est donc la même chose de dire que les apôtres annoncent le  
Sauveur, et qu'ils annoncent des biens » (*ComJn I*, 62).

Or cette phrase ressemble formellement à celle qui avait ouvert la liste :

"Ἀγαθὰ" δὲ εὐαγγελίζονται οὗτοι, ὧν ὠραῖοί εἰσιν οἱ πόδες, τὸν  
Ἰησοῦν.

« Ceux-là, dont les pieds sont beaux, annoncent des "biens", c'est-à-  
dire Jésus » (*ComJn I*, 51)<sup>648</sup>.

Cette symétrie entre le début et la fin de la liste paraît donc inscrire cette dernière dans un ensemble clos. Comme dans la première liste, et même si cette fois, les termes ne sont pas prononcés, on constate donc que l'ἀρχή et le τέλος, le commencement et la fin de la liste, se font écho.

### **b) Comparaison avec la première liste**

Maintenant que la deuxième liste a été identifiée comme telle et délimitée, la voici dans son ensemble, avec les références scripturaires possibles :

- « vie » (ζωή, Jn 14, 6)
- « lumière du monde » (φῶς τοῦ κόσμου, Jn 8, 12), « lumière véritable » (φῶς ἀληθινόν, Jn 1, 9), φῶς τῶν ἀνθρώπων (« lumière des hommes », Jn 1, 4)

---

<sup>647</sup> On trouve plusieurs fois ces composés dans l'œuvre d'Origène. Voir à ce propos la note d'E. Corsini, qui considère que ces composés sont hérités du platonisme tardif et du néoplatonisme (E. Corsini, *Il Commento al Vangelo di Giovanni...*, n. 117 p. 133-134).

<sup>648</sup> Cette conclusion de la liste redouble l'expression des biens, par la formule Ἀγαθὰ... εὐαγγελίζονται, où ἀγαθὰ reprend l'idée donnée par le préfixe εὐ-. Il faudrait alors traduire en toute rigueur : « ceux-là annoncent la bonne nouvelle des biens ».

- « vérité » (ἀλήθεια, Jn 14, 6)
- « chemin » (ὁδός, Jn 14, 6), suivi de la citation complète de Jean 14, 6 (« chemin, vérité, vie »)
- « résurrection » (ἀνάστασις, Jn 11, 25)
- « porte » (θύρα, Jn 10, 9)
- « sagesse » (σοφία, Prov 8, 22)
- « puissance » (δύναμις, 1Co 1, 24)
- « Logos » (λόγος, Jn 1, 1)
- « justice, sanctification, rédemption » (δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις, 1Co 1, 30)

Il nous faut à présent comparer cette liste avec la première, que nous avons identifiée et analysée plus haut, afin de voir s'il est possible de déceler des points communs. A première vue, ce sont surtout les différences qui apparaissent, aussi bien dans l'ordre que dans le nombre des attributs. Formons l'hypothèse que, les points communs avec la première liste figurant surtout au début de celle-ci, la seconde pourrait prolonger la première. Mais avant d'examiner de quelle façon se construit ce prolongement, il faut expliquer les différences entre la première liste et le commencement de celle-ci.

#### **Différences avec la première liste**

En effet, on constate pour commencer que les trois attributs présents dans le verset Jn 14, 6 (« le chemin, la vérité et la vie »), groupés dans la première liste, sont présentés ici d'abord séparément, et dans l'ordre inverse, comme en chiasme, avant d'être rappelés dans l'ordre scripturaire. En outre, le mot « vie » passe avant le titre de « lumière », et se retrouve en tête de liste. Pourquoi ?

Rien dans le contexte de la liste ne paraît justifier cette première place accordée au terme de « vie ». En revanche, il paraît possible d'expliquer pourquoi la triade « chemin, vérité, vie » apparaît d'abord dans l'ordre inverse. Rappelons d'abord que les trois titres de Jn 14, 6 sont également disloqués dans la liste du *Peri Archôn* : on y

trouve associées la « vérité » et la « vie », et c'est le titre de « résurrection » (c'est-à-dire le suivant dans notre liste) qui s'intercale ensuite, avant celui de « chemin »<sup>649</sup>. Le contexte du *PArch* laisse supposer que c'est la proximité thématique entre « vie » et « résurrection » qui explique le rapprochement des deux termes, mais qu'en est-il dans notre cas ? Qu'est-ce qui pourrait justifier de citer la « lumière » après la « vie » ? La réponse figure peut-être dans le verset Jn 1, 4 cité par Origène à propos de l'attribut « lumière » : « La vie était la lumière des hommes ». Le rapprochement des deux notions (qui provoque l'éclatement de la triade « chemin, vérité, vie ») aurait donc ici une origine scripturaire. De même, le titre de « vérité » semble ensuite amené par la citation de Jn 1, 9, elle aussi à propos de « lumière » (« lumière véritable »). Ayant cité la « vie » puis la « vérité », notre auteur complète donc pour finir la triade johannique avec « chemin ». C'est donc l'introduction du titre de « lumière », avec les citations afférentes, qui expliquent le bouleversement de l'ordre du verset Jn 14, 6, « chemin, vérité et vie ». On verra plus bas que la troisième liste cite en entier, et dans l'ordre, le verset Jn 14, 6 (I, 126), et que la quatrième analyse l'un après l'autre, toujours dans l'ordre scripturaire, les attributs de « chemin », « vérité », et « vie » (I, 183-188). Seule la seconde liste, par conséquent, bouleverse l'ordre de ces attributs, et on a vu que ce pourrait être lié aux citations sur la « lumière ».

Cependant, il faut aussi nous interroger sur la duplication de cette triade johannique, puisque, après avoir cité chaque terme séparément, l'Alexandrin les répète dans l'ordre. On remarque à cet égard que, sur un plan littéraire, la construction de notre liste nous invite à rapprocher cette triade initiale, « chemin, vérité, vie », de la triade finale « justice, sanctification, rédemption ». Car les deux triades se font écho (de même que les phrases d'introduction et de conclusion de la liste, comme on l'a remarqué plus haut), et sont également dupliquées, citées la première fois avec une *variatio*, puis selon l'Écriture. Dans le cas de notre triade, la *variatio* consiste en une dislocation des titres, et dans le cas de la triade paulinienne, les termes sont réécrits en composition avec αὐτο-. Dans les deux cas, la triade est ensuite répétée selon l'ordre

---

<sup>649</sup> *PArch* I, 2, 4.

scripturaire. On constate donc une tendance de l'auteur à rectifier la citation pour la rapprocher de l'ordre et des termes mêmes de l'Écriture : on rencontrera plus bas à nouveau ce phénomène.

Après ce premier ensemble de titres issus de Jn 14, 6, et parmi lesquels s'intercale celui de « lumière », on constate que l'ordre de la première liste se retrouve à l'identique dans la seconde, comme le montre la présence de « résurrection » et de « porte », mais le « bon berger » disparaît, ainsi que le verset de l'Apocalypse sur l'alpha et l'oméga. Comment expliquer ces deux suppressions ? On peut avancer que le verset de l'Apocalypse n'apparaissait dans la première liste qu'en raison du contexte, comme on l'a dit plus haut, et qu'il n'a donc plus sa raison d'être dans la seconde liste, mais ce n'est guère satisfaisant, d'autant qu'on ne justifie pas, de la sorte, la suppression du titre de « berger ». Autre hypothèse : on remarque que la deuxième liste ne comporte que des choses (telles « lumière », « chemin », « porte ») ou des vertus au sens large, mais aucune représentation personnelle, comme ce serait le cas de « berger », ni idée abstraite, difficilement identifiable à un « bien », comme on le constate pour les termes « commencement et fin » qui figurent dans le verset d'Apocalypse. Peut-être est-ce donc dans un souci d'unité thématique que ces deux titres ont été supprimés.

#### **Un prolongement paulinien**

Autre différence plus essentielle avec la première liste, de nouveaux attributs apparaissent. On observe en effet qu'aux titres proprement johanniques, communs aux deux listes — avec les réserves que nous avons faites —, s'ajoutent des attributs pauliniens (« puissance » et « justice, sanctification, rédemption »), mais aussi, apparemment, un titre vétéro-testamentaire (« sagesse ») et un autre titre johannique (« Logos »). Comment expliquer une telle diversité d'attributs que rien ne paraît pouvoir rapprocher ? En fait, ce sont deux de ces titres qui posent surtout problème : celui de « sagesse », parce qu'on ne comprend pas sa présence dans un contexte uniquement néo-testamentaire, et celui de « Logos », dans la mesure où il apparaît séparément des autres titres johanniques, tous cités en début de liste.

Analysons le cas du titre de « sagesse ». Cet attribut apparaît immédiatement après celui de « porte », qui lui, comme on l'a vu, est johannique :

Τί δὲ δεῖ περὶ σοφίας λέγειν, ἣν "ἔκτισεν ὁ θεὸς ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ" ; (...) Ἀγαθὸν γὰρ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, ὅπερ μετὰ τῶν προειρημένων εὐαγγελίζονται ὧν "ὠραῖοι οἱ πόδες". 56. Ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἤδη ὄγδοον ἡμῖν ἀγαθὸν καταλέγεται, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός.

« Que dire de la sagesse, que "Dieu a créée au commencement de ses voies en vue de ses œuvres" (Prov 8, 22) ? (...) Car la sagesse de Dieu est un bien qui, avec ceux qui ont été mentionnés plus haut, est annoncé comme bonne nouvelle par ceux dont "les pieds sont beaux". 56. Mais il nous faudra compter encore, comme huitième bien, la puissance de Dieu, qui est le Christ (1Co 1, 24) » (*ComJn* I, 55-56).

On voit que l'origine vétéro-testamentaire de ce titre ne fait apparemment pas de doute, puisque l'exégète cite le livre des Proverbes à l'appui. Pourtant, le titre suivant, « puissance », doit attirer notre attention. Car si l'on se reporte au verset paulinien où il est cité, on constate qu'il est associé à celui de sagesse :

Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.

« (Nous proclamons...) le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1Co 1, 24).

Un argument qui va dans le sens de cette attribution à Paul est que la troisième liste d'ἐπίνοιαι du *ComJn* cite les deux attributs de « puissance » et de « sagesse » comme provenant de ce verset :

Κεκήρυκται δὲ κατὰ τὸν Παῦλον σοφία εἶναι καὶ δύναμις θεοῦ, ὡς ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους, ὅτι Χριστὸς δύναμις ἐστὶ καὶ θεοῦ σοφία.

« Selon Paul, il est proclamé sagesse et puissance de Dieu, comme dans l'Épître aux Corinthiens, (où il dit) que le Christ est puissance et sagesse de Dieu » (*ComJn* I, 140).

Enfin, il faut remarquer que les deux versets Prov 8, 22 et 1Co 1, 24 sont explicitement associés, pour commenter le nom de sagesse, dans la liste du *Peri*

*Archôn*<sup>650</sup> : il faut donc souligner ici la double appartenance scripturaire de ce terme, à la fois paulinienne et vétéro-testamentaire, dans l'esprit de l'exégète. On note néanmoins que les deux titres de « puissance » et « sagesse » apparaissent ici dans l'ordre inverse du verset paulinien où ils figurent tous les deux, et cette inversion n'est pas sans rappeler celle qui affecte les termes de « chemin, vérité, vie » au début de la liste. Dans les deux cas, l'ordre scripturaire sera rétabli dans la 3<sup>e</sup> et la 4<sup>e</sup> liste.

Cette attribution à Paul du titre de sagesse va dans le sens d'une unité pour la fin de la liste, qui n'est constituée que de noms du Christ également tirés du corpus paulinien, à l'exception notoire, cependant, de celui de Logos, qui évoque inévitablement le premier verset johannique, sans qu'Origène le cite explicitement :

Οὐ σιωπητέον δὲ οὐδὲ τὸν μετὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν λόγον·  
οὐδενὸς γὰρ ἔλαττον ἀγαθοῦ καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθόν.

« Il ne faut pas non plus passer sous silence le Logos qui est Dieu après le Père de toutes choses : il s'agit aussi d'un bien, qui n'est inférieur à nul autre » (*ComJn* I, 57).

La présence même de ce titre, absent de la première liste, peut s'expliquer, dans la mesure où, cette fois, l'exégète ne présente pas seulement les noms que Jésus se donne lui-même, mais aussi ceux qui lui sont donnés par autrui, à savoir le titre de « sagesse » et les suivants<sup>651</sup>. Néanmoins, puisqu'on ne trouve par ailleurs, en fin de liste, que des titres pauliniens, comment justifier parmi eux la présence du nom de Logos qui semble plutôt johannique ? Il faut ici encore se tourner vers les noms donnés au Christ dans le *Peri Archôn*. En effet, dans son traité sur le Christ, l'exégète, comme on vient de le rappeler, expose d'abord le titre de sagesse, à l'appui duquel il cite notamment Prov 8, 22 et 1Co 1, 24. Mais il enchaîne ensuite, comme dans la liste qui

---

<sup>650</sup> *PArch* I, 2, 1.

<sup>651</sup> On avait noté, dans le cas de la première liste, que l'attribut de « Logos » ne pouvait y figurer pour cette raison, alors qu'il peut apparaître ici, car le nom de Logos, que l'évangéliste donne au Christ (comme Origène le souligne lui-même en *ComJn* I, 150), a sa place seulement parmi les noms donnés par autrui.



nous occupe ici, sur le titre de Logos, et ne cite alors pas prioritairement l'Évangile johannique à l'appui de ce titre, mais les *Actes de Paul* :

« (Sapientia) Verbum dicitur, quia sit tamquam arcanorum mentis interpres. Unde et recte mihi dictus uidetur sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia "hic est Verbum animal vivens", (La sagesse) est appelée Logos<sup>652</sup>, car elle est comme l'interprète des secrets de l'intelligence. C'est ainsi que me paraît juste ce mot que l'on trouve dans les Actes de Paul<sup>653</sup> : "Il est le Logos, un être animé et vivant" »  
(*PArch* I, 2, 3)

Après cette citation des *Actes de Paul*, l'exégète cite également Jn 1, 1 dans le *Peri Archôn*, mais ce verset n'arrive qu'en seconde position. Cela montre qu'Origène n'identifie pas le titre de Logos comme spécifiquement johannique dans ses listes d'ἐπίνοιαι<sup>654</sup>, mais qu'il l'associe également à la figure de Paul. Sa présence dans notre liste du *ComJn* semble ainsi surdéterminée, comme plus haut le titre de « sagesse », par sa double appartenance scripturaire. Il est donc plausible que, de même que dans la première liste, Origène citait l'Apocalypse avec l'Évangile johannique, rapprochant des textes différents du même auteur scripturaire, il associe ici des citations diverses attribuées à Paul.

Par conséquent, il semble que la deuxième liste d'ἐπίνοιαι présente dans le prologue du *ComJn* puisse être mise en parallèle avec la première liste, du moins en ce qui concerne les premiers attributs qu'elle expose : il s'agit de titres tirés de l'Évangile johannique, et qui leur sont communs pour la plupart. A cet ensemble, la nouvelle liste ajoute un autre groupe d'ἐπίνοιαι, qui présente deux différences avec le premier : d'une part, l'origine des citations est paulinienne, et d'autre part, il ne s'agit plus de titres que le Christ se donne lui-même dans les Écritures mais d'attributs qui lui sont donnés par d'autres. Or ce double principe de structuration de l'énumération (origine

---

<sup>652</sup> Nous préférons unifier les traductions pour la clarté du raisonnement, et choisissons donc « Logos » pour rendre « Verbum », plutôt que « Parole » ou « Verbe ».

<sup>653</sup> Comme le remarquent H. Crouzel et M. Simonetti, à propos de cet apocryphe perdu, Origène cite le même extrait dans les *HomJér* XX (XIX), 1 ; et un autre en *ComJn* XX, 91 (SC 253 n. 15 p. 36-37).

<sup>654</sup> Un fragment origénien rappelle en outre que ce titre de Logos figure également dans les Psaumes et l'Évangile de Luc (cf. SC 120bis, n. 1 p. 134).

scripturaire et instance énonciative), préside également à la constitution des listes suivantes.

### 3. La troisième et la quatrième liste (*ComJn* I, 125-150 et I, 158-288)<sup>655</sup>

Dans la suite du tome I, les deux derniers développements qui concernent les attributs du Christ sont très étendus, et se situent non plus dans le prologue, mais dans la partie du commentaire qui explique le terme de « Logos » (Jn 1, 1). En effet, Origène en arrive à sa troisième énumération, lorsqu'il doit expliquer le nom de Logos : il s'étonne alors que tout le monde ne porte attention qu'à ce titre, alors que les Ecritures en contiennent tant d'autres (I, 125). Il montre cette multiplicité en énumérant les noms qu'il trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est bien une considération de nombre qui le guide, et on ne s'étonnera donc pas de lire une énumération dépourvue de commentaires. Une fois l'énumération terminée, c'est la signification du terme « Logos » qui l'arrête : comment peut-on prétendre l'expliquer sans saisir précisément ce que veulent dire les autres titres (I, 155) ? Cette fois, c'est l'analyse des différents attributs qui préside à son propos et le conduit à étudier chacun d'eux. De l'aveu même de l'auteur, donc, la dernière énumération développe et commente la précédente. Ainsi, la 3<sup>e</sup> liste se compose d'une quarantaine d'attributs donnés au Christ dans les Ecritures, émaillée de rares commentaires, tandis que la 4<sup>e</sup> énumération est en réalité l'explication approfondie de ces mêmes noms, repris presque exactement dans le même ordre. C'est cette grande ressemblance dans l'ordre suivi qui nous invite à présenter ici ensemble les deux énumérations.

Le fait que ces deux énumérations se correspondent terme à terme a été remarqué notamment par L. Perrone<sup>656</sup>. Comme il le signale également, Origène fait lui-même allusion à l'ordre des noms du Christ vers la fin de son discours, lorsqu'il

---

<sup>655</sup> On trouvera un tableau qui présente une vision synoptique des quatre listes à la p. 517.

<sup>656</sup> Cette correspondance quasi parfaite entre les deux listes d'ἐπίνοιαί a été prise en compte par C. Blanc, comme en témoigne la symétrie des intertitres qu'elle donne à sa traduction du *ComJn*. Mais elle a été plus particulièrement mise en relief par L. Perrone dans son article « Il profilo letterario del *Commento a Giovanni* di Origene : operazione esegetica e costruzione del testo », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti...*, p. 75, et les notes 117 et 118.

indique que la « pierre » est le dernier titre avant celui de Logos<sup>657</sup>, ce qui ne laisse de doute ni sur le fait qu'Origène conçoit bien son développement comme une énumération, ni sur la délimitation de celle-ci. Il paraît donc inutile ici de s'attarder davantage sur cette question.

Il vaut la peine en revanche de s'interroger sur les rapports entre ces listes et les deux premières, que nous venons de comparer. Est-il possible de mettre en relation les courtes listes présentées plus haut, qui comprenaient moins de vingt attributs, avec des énumérations qui en contiennent plus de quarante ? En outre, le contexte est très différent : nous ne sommes plus dans le prologue, qui visait à présenter l'objet du *ComJn*, mais dans la partie proprement exégétique de ce dernier. Pourtant, il nous semble que des points communs entre toutes ces listes peuvent être mis en lumière, et que par conséquent, les différences méritent d'être interprétées.

A première vue, le plan de ces listes, tel que le propose C. Blanc, est convaincant : c'est la dichotomie « titres que se donne le Fils de Dieu / titres qui lui sont donnés par autrui » qui structurent les listes 3 et 4. Or on a constaté que cette dichotomie était également à l'œuvre dans la 2<sup>e</sup> liste, renforçant l'opposition entre titres johanniques et attributs pauliniens. On remarque que la liste 3, suivie par la 4, reprend cette dichotomie, en ajoutant dans chaque catégorie des titres johanniques, des titres pauliniens, et des titres figurant dans l'Ancien Testament. Comme on l'a fait pour la seconde liste, on étudiera les deux dernières en les comparant avec les précédentes de la façon suivante : dans chaque catégorie « noms que Jésus se donne » / « noms donnés par autrui », on analysera d'abord les différences observées sur la partie commune, puis le mode de prolongement de la liste sur les parties nouvelles.

---

<sup>657</sup> Voir *ComJn* I, 265. A propos de cette organisation méticuleuse des deux listes, on ne peut qu'être d'accord avec L. Perrone qui dénie tout caractère improvisé au discours origénien, tel qu'on pourrait le déduire de l'utilisation du verbe ὑποπίπτω dans la phrase : Καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑποπεσόντα ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις κειμένων παρεθέμεθα (« Voilà pour le moment les citations du texte des évangiles qui nous viennent à l'esprit... », *ComJn* I, 131). Cf. L. Perrone « Profilo letterario... » n. 116 p. 74.

### a) Les noms que Jésus se donne

On a vu que seuls les attributs que Jésus se donne lui-même chez Jean figuraient dans la première liste, et qu'ils étaient repris, *grosso modo* dans le même ordre, au début de la liste 2. Qu'en est-il des deux dernières listes ? Retrouve-t-on ces attributs, et dans quel ordre ?

#### La partie commune aux quatre listes (premiers titres johanniques)

Premier constat : les premiers titres sont les mêmes pour les quatre listes, et apparaissent dans le même ordre, à quelques exceptions près cependant. On trouve ainsi au début des 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> listes les noms suivants :

- « lumière du monde » (Jn 8, 12) — la liste 4 cite en outre « lumière des hommes » (Jn 1, 4), « lumière véritable » (Jn 1, 9) et « lumière des nations » (Is 49, 6) —
- « résurrection » (Jn 11, 25),
- « chemin, vérité, vie » (Jn 14, 6),
- « porte » (Jn 10, 9),
- « bon berger » (ποιμήν ὁ καλός, Jn 10, 11).

On remarque que le titre de « lumière » est placé en première position dans toutes les listes, ce qui tend à confirmer le caractère exceptionnel de la citation de « vie » en tête de la liste 2. Cependant, alors que les listes 1 et 3 ne citent que Jn 8, 12 (« lumière du monde ») à propos de ce premier attribut, les listes 2 et 4 lui adjoignent deux autres versets, Jn 1, 9 et Jn 1, 4 (« lumière véritable » et « lumière des hommes ») ; la liste 4 ajoute en outre le verset d'Is 49, 6 (« lumière des nations »). La citation de ce dernier verset, absent des listes 1 et 2, n'est cependant pas une nouveauté de la dernière énumération, car elle figurait déjà dans la liste 3, mais à un autre endroit, parmi les titres vétéro-testamentaires (*ComJn* I, 134). L'exégète a donc voulu rattacher le verset d'Isaïe au thème commun de la lumière en le portant en début de liste<sup>658</sup>.

---

<sup>658</sup> Notons pourtant qu'il ne s'agit pas d'un déplacement mais d'une répétition pour les besoins de l'analyse, car le verset d'Isaïe reste aussi parmi les titres vétéro-testamentaires dans la 4<sup>e</sup> liste (*ComJn* I, 232). Le classement des titres selon les catégories de l'Écriture paraît donc prévaloir sur les besoins de

Enfin, toujours sur ce nom de « lumière », on observe que les différents versets cités sont mis progressivement dans l'ordre scripturaire, d'une liste à l'autre. On trouve ainsi « lumière du monde » (Jn 8, 12), « lumière véritable » (Jn 1, 9), puis « lumière des hommes » (Jn 1, 4) dans la 2<sup>e</sup> liste (*ComJn* I, 53), alors qu'on a successivement, dans la 4<sup>e</sup> liste, Jn 8, 12, Jn 1, 4, puis Jn 1, 9 (I, 159), et enfin Jn 1, 4, Jn 1, 9, et Jn 8, 12 (I, 181). L'exégète semble donc avoir peu à peu rétabli l'ordre scripturaire, auquel il fait allusion, en indiquant que « lumière des hommes » (Jn 1, 4) se trouve ἐν τῇ τοῦ προκειμένου εὐαγγελίου ἀρχῇ (« au début de notre Evangile »), tandis que l'autre citation apparaît ἐν τοῖς ἔξῃς τῆς αὐτῆς γραφῆς (« dans la suite du même texte », *ComJn* I, 159). On peut donc en déduire que l'exégète a le souci, particulièrement dans la 4<sup>e</sup> énumération, de restaurer un ordre scripturaire qui n'existait peut-être pas initialement.

De même, il semble que ce soit pour rétablir l'ordre scripturaire que l'exégète avance le terme de « résurrection » (Jn 11, 25) par rapport aux deux premières listes, pour le placer entre « lumière » (Jn 8, 12) et « chemin, vérité, vie » (Jn 14, 6). En effet, ce changement paraît étonnant si l'on considère qu'il est dû à des considérations exégétiques, puisque l'ordre initial pouvait suggérer à l'exégète un lien thématique entre « vie » et « résurrection »<sup>659</sup>. Par conséquent, ici encore, l'ordre scripturaire prévaut sur l'argumentation exégétique.

On retrouve ensuite cet effort de rationalisation qui consiste à rétablir l'ordre scripturaire des citations. On a déjà signalé plus haut que l'ordre des termes « chemin, vérité, vie » (Jn 14, 6), bouleversé dans la liste 2, était restauré dans les deux dernières listes<sup>660</sup>. De même, plus bas, le même phénomène se retrouve : nous avons attribué plus haut à Paul les titres de « sagesse » et « puissance » cités dans cet ordre au cours de la 2<sup>e</sup> liste. On constate que ces appellations sont rétablies dans leur ordre scripturaire « puissance et sagesse » (1Co 1, 24) dans les listes 3 et 4 (I, 140 et 241).

---

l'argumentation, car l'exégète ne va pas jusqu'à déplacer purement et simplement un attribut donné pour le changer de catégorie.

<sup>659</sup> Ce lien paraît expliquer, comme on l'a signalé, l'ordre de la liste du *PArch*.

<sup>660</sup> Cf. *ComJn* I, 22 ; 53 ; 126 ; 183-188.

Il n'y a rien de plus à dire sur les termes « porte » (Jn 10, 9)<sup>661</sup> et « bon berger » (Jn 10, 11)<sup>662</sup>, qui concluent la partie commune aux quatre listes. Il nous semble donc avoir montré que c'est la même liste d'ἐπίνοιαι qui est répétée quatre fois. Les différences tiennent à plusieurs facteurs : alors que la liste d'attributs ne paraît pas elle-même bâtie selon un ordre scripturaire, on observe de la part de l'exégète un effort de restauration de cet ordre en plusieurs endroits. Par ailleurs, les besoins de l'analyse conduisent parfois l'exégète à déplacer telle ou telle appellation du Christ, mais l'ordre des catégories scripturaires reste cependant prégnant, car celui-ci n'est jamais bouleversé.

#### Les nouveaux titres des deux dernières listes

On a dit que les deux dernières listes s'enrichissent de nouveaux termes, et cet enrichissement n'est pas anarchique mais obéit à un certain ordre : dans les noms que Jésus se donne, apparaissent de nouveaux titres johanniques, mais aussi des titres issus de l'Ancien Testament.

#### Les titres johanniques

Commençons par analyser le prolongement d'origine johannique, en considérant les différences entre la 3<sup>e</sup> et la 4<sup>e</sup> liste. Après la « porte » et le « bon berger », voici donc les attributs qu'on retrouve dans les deux listes :

« Christ » (Χριστός, Jn 4, 25),

« maître et seigneur » (διδάσκαλος καὶ κύριος, Jn 13, 13), + « ami » (φίλος, Jn 15, 15) dans la 4<sup>e</sup> liste

« Fils de Dieu » (υἱὸς θεοῦ, Jn 10, 36),

« roi » (βασιλεὺς, Jn 18, 33), traité avec « Christ » dans la 4<sup>e</sup> liste

« vigne véritable/vigne » (ἀληθινὴ ἄμπελος, Jn 15, 1 et 5),

« pain de vie/pain vivant » (ἄρτος τῆς ζωῆς / ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, Jn 6, 33, 35, 48, 51)<sup>663</sup>.

---

<sup>661</sup> Cf. I, 22 ; 53-54 ; 126 ; 189.

<sup>662</sup> Cf. I, 22 ; 126 ; 190. On a noté plus haut que ce titre n'apparaissait pas dans la liste 2.

<sup>663</sup> Cf. *ComJn* I, 126-131 ; pour la 4<sup>e</sup> liste : *ComJn* I, 198-208.

On voit que, pas plus que les premiers, ces noms johanniques ne suivent l'ordre scripturaire. Tout au plus peut-on expliquer le rapprochement entre « vigne » et « pain », objets cités après les noms de personnes, mais les noms de personnes n'obéissent pas eux-mêmes à l'ordre scripturaire.

Les différences entre les listes 3 et 4 paraissent dues cette fois aux nécessités de l'argumentation, Origène préférant rapprocher certains titres pour les besoins de l'exégèse, comme il le dit parfois lui-même. On remarque ainsi que, contrairement à l'ordre énoncé ci-dessus, la 4<sup>e</sup> liste fait remonter le titre de « roi » afin de le traiter en parallèle avec celui de « Christ ». Sans évoquer explicitement le déplacement, l'exégète justifie le rapprochement entre les deux termes quand il aborde le titre de « Christ » :

Πρὸς τούτοις ἐπισκοπητέον ἐξ ἀρχῆς τὴν Χριστὸς προσηγορίαν καὶ προσληπτέον τὴν βασιλεύς, ἵνα τῇ παραθέσει ἡ διαφορὰ νοηθῇ.

« Outre cela, il faut examiner pour commencer l'appellation de Christ et prendre en même temps celle de roi, afin de comprendre, en les juxtaposant, en quoi ils diffèrent » (*ComJn I*, 191).

Dans cette phrase, l'expression ἐξ ἀρχῆς paraît être une allusion à l'ordre initial des noms, qui se trouve ensuite bouleversé par l'adjonction (προσληπτέον) d'un autre titre qui ne le suivait pas immédiatement. De fait, puisque « l'onction (χρίσις) est chez les créatures symbole de royauté » (*ComJn I*, 191) comme le rappelle Origène, le rapprochement des deux termes est justifié par leur signification. On sait en effet que, à la suite de la Bible grecque qui donne au « roi » le nom d'« oint » (χριστός) en plusieurs endroits<sup>664</sup>, le Nouveau Testament utilise souvent ces deux titres à propos de Jésus<sup>665</sup>. La détermination scripturaire de l'association des deux noms ne fait donc aucun doute. Ici encore, c'est une forme de « restauration scripturaire » à laquelle se livre l'exégète en rapprochant les deux attributs. Mais ce n'est pas tant l'ordre des

---

<sup>664</sup> Voir par exemple 1Reg 2, 10 et 26, 16 ; Ps 17, 51...

<sup>665</sup> Voir par exemple Mc 15, 32 ; Lc 23, 2 ; Ep 5, 5 ; Ap 11, 15...

versets que la relation de sens qui unit les deux termes qu'il cherche alors à mettre en valeur, en dessinant entre « roi » et « oint » une échelle du progrès humain<sup>666</sup>.

C'est une raison similaire qui semble expliquer l'apparition du titre d'« ami » (φίλος) dans la 4<sup>e</sup> liste<sup>667</sup>, parmi ceux de « maître » et « seigneur », déjà présents dans la liste 3<sup>668</sup>. En analysant ces derniers, qu'on trouve en Jn 13, 13, l'exégète en vient à les comparer à celui d'« ami », qui apparaît dans un autre verset johannique, Jn 15, 15, là encore pour mettre en valeur les étapes du progrès des hommes dans la piété :

Προκοπτόντων καὶ ἐπὶ τὴν σοφίαν σπευδόντων καὶ ταύτης ἀξιουμένων—ἐπεὶ "ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε τί θέλει ὁ κύριος αὐτοῦ"—οὐ μένει κύριος, γινόμενος αὐτῶν "φίλος".

« Pour ceux qui progressent, se hâtent vers la sagesse et en sont jugés dignes – puisque "le serviteur ne sait pas ce que veut son seigneur" –, il ne demeure pas le seigneur, étant devenu leur "ami" (Jn 15, 15) »  
(*ComJn* I, 201).

L'introduction du titre d'« ami » parmi ceux de « seigneur » et de « maître » dans la 4<sup>e</sup> énumération semble donc également liée à la volonté d'organiser les différents attributs en fonction des différents niveaux de progrès humain. Dans tous les cas, la liste 4 modifie l'ordre de la 3<sup>e</sup> liste tout en développant son contenu.

Pourtant, c'est le phénomène inverse qui paraît se produire dans le cas des appellations de « vigne » et de « pain vivant » : ces derniers donnent lieu à plus de citations johanniques dans la 3<sup>e</sup> liste que dans la 4<sup>e</sup>. On trouve ainsi dans la 3<sup>e</sup> liste les deux versets Jn 15, 1 et Jn 15, 5 (Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, « Moi je suis la vigne véritable... » ; Ἐγὼ εἰμι ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα, « Moi je suis la vigne, vous les sarments », *ComJn* I, 130) tandis que seul le premier est cité dans la liste 4 (I, 205) ; de

---

<sup>666</sup> Ainsi, l'exégète souligne que « ceux qui sont sous le règne (βασιλευόμενοι) du Christ » sont déjà plus avancés dans la piété que ceux pour qui il est « berger », attribut qui précède celui de « Christ » dans la liste (*ComJn* I, 198). Mais parmi ceux pour qui le Christ est devenu roi, il faut aussi distinguer ceux qui, ayant accédé aux « réalités invisibles » (τὰ ἀόρατα) sont « sous le règne du Fils unique » de ceux qui sont seulement « sous celui du Christ » (ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ βασιλεύεσθαι, *ComJn* I, 200). Ainsi, l'ordre des attributs « roi » et « oint » semble avoir été modifié dans la liste 4 pour donner lieu à une comparaison de leurs significations, dans la perspective du thème du progrès.

<sup>667</sup> *ComJn* I, 201-202.

<sup>668</sup> *ComJn* I, 127.



même, on trouve à la fois ἄρτος τῆς ζωῆς (Jn 6, 35/48), ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (Jn 6, 51), et ζωὴν δίδους (Jn 6, 33) dans la 3<sup>e</sup> liste (I, 131), et seulement le premier d’entre eux dans la 4<sup>e</sup> (I, 207). Cas unique dans la comparaison des deux dernières énumérations, la troisième semble plus riche en citations scripturaires que la quatrième. En réalité, il faut distinguer les deux cas : dans celui qui concerne le nom de vigne, l’exégète le commente en réalité en utilisant dans la quatrième énumération les deux versets cités dans la troisième (cf. *ComJn* I, 206). Les deux versets sont donc bien présents dans les deux listes. Rien de tel dans le second cas, où l’exégète analyse la notion de « pain vivant » sans donner autant de citations dans la liste 4 que dans la 3<sup>e</sup>. En fait, tout se passe comme si Origène considérait comme identiques les différentes expressions citées : ainsi, la quatrième énumération analysera non pas la différence entre les versets, mais leur point commun, en comparant ce titre de « pain de vie » au titre précédent, celui de « vigne ».

On retrouve ensuite dans les deux dernières listes d’autres titres johanniques, qui ne sont pas tirés de son Evangile, mais de l’Apocalypse : « premier et dernier » et « vivant et mort » (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν καὶ (...) νεκρός (...), Ap 1, 17-18), puis « alpha et oméga, premier et dernier, commencement et fin » (τὸ Α καὶ τὸ Ω, καὶ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἢ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, Ap 22, 13), qui avait été cité dans la première liste mais avait disparu de la deuxième. Cela tend à montrer que ces attributs appartiennent pleinement au substrat sous-jacent aux quatre listes<sup>669</sup>.

#### Les appellations tirées de l’Ancien Testament

Enfin, dans les noms que Jésus se donne, apparaît une autre extension (après celle des noms johanniques déjà citée) inconnue des deux premières listes. Il s’agit cette fois de l’introduction de titres vétéro-testamentaires, issus des livres des prophètes Isaïe et Jérémie :

- « flèche choisie » (βέλος ἐκλεκτὸν, Is 49, 2),
- « serviteur de Dieu » (δοῦλος τοῦ θεοῦ, Is, 49, 3),

---

<sup>669</sup> Comme on l’a vu, tous les titres énumérés jusqu’ici sont exclusivement johanniques. Il nous semble donc qu’ils devraient apparaître comme tels dans les intertitres de la traduction. C. Blanc introduit une diversité en indiquant l’origine des titres comme plus largement évangélique, avant de citer l’Apocalypse.

- « lumière des nations » (φῶς τῶν ἐθνῶν, Is 49, 6),
- « agneau » (ἀρνίον, Jér 11, 19).

On observe ici, que, contrairement à la liste des noms johanniques, l'ordre scripturaire est scrupuleusement respecté. La répétition de l'appellation « lumière des nations » dans la 4<sup>e</sup> liste a été évoquée plus haut. On signalera seulement ici que le nom d'« agneau » (ἀρνίον), qui conclut la liste des noms vétero-testamentaires que Jésus se donne dans la liste 3, change de catégorie dans la dernière liste, car il est associé au nom d'« agneau » (ἀμνος) donné par autrui (Jn 1, 29)<sup>670</sup>. Là encore, la 4<sup>e</sup> liste modifie l'ordre de la 3<sup>e</sup> en fonction des besoins de l'argumentation.

Par conséquent, à l'issue de la comparaison des deux débuts de liste, on peut dire que la 4<sup>e</sup> liste introduit des modifications dans l'ordre des titres qui peuvent être dues à la volonté de restaurer l'ordre scripturaire des citations. Autre cause qui peut expliquer les modifications de la 4<sup>e</sup> liste : les nécessités de l'argumentation, qui conduisent l'exégète à rapprocher certains attributs initialement éloignés l'un de l'autre. Dans ce dernier cas, on observe que ces nouveaux rapprochements se font de manière à présenter une échelle du progrès humain à partir des titres donnés au Christ<sup>671</sup>. Par ailleurs, ces rapprochements ne conduisent à de véritables déplacements qu'au sein d'une même catégorie scripturaire (par exemple, au sein des titres johanniques), l'ordre de ces catégories restant inchangé d'une liste à l'autre. Il est néanmoins remarquable que les appellations elles-mêmes, du moins celles tirées de l'Évangile johannique, ne sont pas présentées dans l'ordre scripturaire, contrairement à celles de l'AT.

#### **b) Les noms donnés par autrui**

On a donc vu que, dans les noms que se donne Jésus, se trouvent d'une part des noms d'origine johannique et d'autre part des noms tirés des prophètes. Cette bipartition se retrouve dans le cas des noms donnés par autrui, mais un nouvel ensemble apparaît entre ces deux groupes : celui des titres pauliniens.

---

<sup>670</sup> Cf. *ComJn* I, 137, 233-235.

<sup>671</sup> C'est cet ordre « logique » des ἐπίνοιαί qui fait l'objet des études citées plus haut.

### L'introduction d'appellations johanniques

En effet, la seconde partie de liste, c'est-à-dire celle des noms donnés à Jésus par autrui, était absente de la 1<sup>e</sup> liste, et représentée seulement par des noms pauliniens dans la 2<sup>e</sup> liste (« sagesse », « puissance », etc.). Avec la 3<sup>e</sup> liste, l'exégète introduit la catégorie des noms johanniques donnés par autrui. On constate donc que chaque partie de liste commence par des noms tirés de Jean : l'Évangile johannique et l'Apocalypse pour les noms que se donne Jésus, et l'Évangile et la Première Épître de Jean pour les noms donnés par autrui. Ces nouveaux attributs johanniques sont les suivants :

- « agneau de Dieu » (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, Jn 1, 29)<sup>672</sup>
- « homme » (ἄνθρωπος, Jn 1, 30)
- « avocat » (παράκλητος, 1Jn 2, 1)<sup>673</sup>
- « victime de propitiation » (ἱλασμός, 1Jn 2, 2)

En effet, il est inutile, comme le fait C. Blanc, de distinguer les attributs donnés par Jean Baptiste, puis ceux donnés par Jean, même si Origène joue sur le double sens du nom de Jean :

Οἷον ὁ Ἰωάννης αὐτὸν "ἀμνὸν θεοῦ" ἀναγορεύει λέγων· "Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου"· καὶ "ἄνδρα" διὰ τούτων· "Οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον ὅτι ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν...".

« Ainsi, Jean le proclame "Agneau de Dieu" en disant : "Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde" (Jn 1, 29), et "homme" par ces mots : "C'est de lui que j'ai dit : "Après moi vient un homme qui m'a précédé..." (Jn 1, 30) » (ComJn I, 137).

Il semble qu'en écrivant Ἰωάννης, Origène veuille dire « Jean Baptiste », comme le supposent d'ailleurs C. Blanc et E. Corsini<sup>674</sup>. Cependant, la formulation est telle qu'elle peut renvoyer aussi bien à Jean Baptiste qu'à l'évangéliste. En effet, après ces

---

<sup>672</sup> ComJn I, 137 et 233-236.

<sup>673</sup> ComJn I, 138-139 et 240.

<sup>674</sup> C. Blanc met le mot « Baptiste » entre parenthèses, tandis que E. Corsini se montre moins prudent, traduisant directement Ἰωάννης par « Jean Baptiste ».

noms qui apparaissent dans l'Évangile johannique, l'exégète rappelle ceux que donne Jean dans sa première Épître :

Ἐν δὲ τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ὁ Ἰωάννης "παράκλητον" περὶ τῶν  
ψυχῶν ἡμῶν πρὸς τὸν πατέρα φησὶν αὐτὸν εἶναι.

« Dans son Épître catholique, Jean déclare qu'il est "avocat" (1Jn 2, 1)  
pour nos âmes auprès du Père » (*ComJn I*, 138).

Le parallélisme de construction avec l'introduction des paroles du Baptiste citées ci-dessus nous invite à penser qu'il s'agit du même Jean, c'est-à-dire l'auteur scripturaire : de même que la partie sur les noms que Jésus se donne commençait par des noms tirés de l'Évangile johannique puis de l'Apocalypse, autre livre du même auteur scripturaire, la partie sur les noms donnés par autrui débute par des noms tirés du même Évangile, suivis d'appellations également johanniques, mais tirées de l'une de ses Épîtres. Dans les deux cas, c'est l'auteur scripturaire, le rédacteur de l'Évangile commenté ici, qui est mis en avant.

Ainsi, les noms tirés de l'Évangile johannique, « agneau » et « homme » sont suivis des appellations d'« avocat », et de « victime de propitiation » (ἰλασμός), tirées de la première Épître de Jean. A cette dernière appellation est jointe celle de « victime propitiatoire » (ἰλαστήριον) trouvées chez Paul, ce qui offre une transition vers les titres pauliniens.

#### **Les appellations pauliniennes**

On retrouve alors les noms pauliniens cités dans la 2<sup>e</sup> liste (« puissance, sagesse » 1Co 1, 24, et « justice, sanctification, rédemption » 1Co 1, 30), mais sans le titre de Logos qui sera traité à la fin de la liste, et avec un nouveau titre, celui de « grand-prêtre » (ἀρχιερέυς, He 4, 14)<sup>675</sup>. Bien qu'Origène ait par ailleurs discuté l'attribution à Paul de l'Épître aux Hébreux, on sait qu'elle fait partie, à ses yeux, de l'ensemble canonique des Épîtres pauliniennes. Comme pour les citations johanniques, on a donc bien ici un ensemble de citations homogène, par l'identité commune de leur auteur

---

<sup>675</sup> I, 140-141 et I, 241-258.

scripturaire réel ou supposé, Paul. Mais contrairement aux attributs johanniques, les appellations pauliniennes sont présentées dans l'ordre scripturaire.

#### De nouveaux titres vétéro-testamentaires

Enfin, nouveau prolongement par rapport aux listes antérieures, on trouve dans les listes 3 et 4 d'autres appellations vétéro-testamentaires<sup>676</sup> :

- « Juda » (Ιούδας, Gn 49, 8),
- « Jacob » (Ιακώβ, Is 42, 1),
- « David » (Δαβίδ, Ez 34, 23),
- « rameau » (ῥάβδος, Is 11, 1),
- « fleur » (ἄνθος, Is 11, 1),
- « pierre » (λίθος, Ps 117, 22).

On constate que les attributs ajoutés ne proviennent plus seulement des prophètes, mais de l'ensemble de l'Ancien Testament. Comment expliquer l'ordre de ces titres vétéro-testamentaires ? Il n'y a pas de modification de l'ordre entre la 3<sup>e</sup> et la 4<sup>e</sup> liste. On observe que la succession de ces noms suit une organisation thématique, les personnes étant citées avant les objets. Néanmoins, tandis que dans le premier de ces deux groupes, l'ordre scripturaire est respecté (Gn, Is, Ez), une incertitude subsiste à ce propos pour le groupe des « objets » : l'ordre présenté ici (Is, Ps) est celui de la Bible juive, adopté par trois des quatre plus anciens témoins de la LXX, tandis que le Canon d'Origène selon Eusèbe<sup>677</sup> et le manuscrit du *Vaticanus* donnent l'ordre inverse<sup>678</sup>. Alors pourquoi cette modification par rapport au Canon d'Origène ? On pourrait avancer que l'auteur utilise simplement une autre Bible, ou que le livre des Psaumes constitue alors un livre à part. Mais cela pourrait aussi renforcer l'hypothèse d'une liste d'attributs préexistante, non composée par Origène, qui suivrait l'ordre habituel de la Septante, et non l'ordre « origénien », comme par exemple une collection de *testimonia*.

---

<sup>676</sup> Cf. I, 142-150 et 259-265.

<sup>677</sup> *Hist. eccl.* VI, 25.

<sup>678</sup> Cf. P.-M. Bogaert, article « Septante », *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 12, Paris 1996, col. 543.

C'est seulement en fin d'énumération, dans les listes 3 et 4, qu'est cité le nom de Logos, alors que, absent de la 1<sup>e</sup> liste, il apparaissait parmi les attributs pauliniens dans la 2<sup>e</sup>. Le commentateur justifie cette nouvelle position dans l'introduction des dernières listes. En effet, les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> liste appartiennent, comme on l'a dit, non au prologue du *ComJn*, mais à l'exégèse proprement dite de Jn 1, 1, et plus précisément à l'explication même du mot Logos. On s'attend donc à ce qu'Origène réserve à ce titre une place particulière dans son discours, et c'est ce qu'il fait en annonçant d'emblée l'étude qu'il veut en faire :

Τοσαῦτα περὶ τοῦ "Ἐν ἀρχῇ". Ἰδῶμεν δ' ἐπιμελέστερον τίς ὁ ἐν αὐτῇ λόγος.

« Voilà pour ce qui concerne "Au commencement". Voyons maintenant plus attentivement quel est ce Logos qui est en lui » (*ComJn* I, 124-125).

Mais ensuite, l'exégète se livre à une attaque en règle de ceux qui se concentrent sur cet unique nom du Christ au détriment de tous les autres (*ComJn* I, 125 et 151-157). Le reproche est double : Origène accuse ses adversaires<sup>679</sup> de n'accorder à ces noms qu'un intérêt secondaire, car ils n'auraient de sens que métaphorique (τροπικῶς, 125), et de donner toute la place au terme de « Logos » sans même chercher à l'analyser. Le commentateur va donc prendre le contre-pied de ces adversaires, en donnant d'abord la première place à ces noms réputés secondaires :

« Afin de mieux admettre ce que nous allons dire que la manière dont le Fils de Dieu est Logos, et pour couvrir davantage encore (ces gens) de confusion, il nous faut commencer (ἀρκτέον) par les noms que nous avons énumérés depuis le début (ἐξ ἀρχῆς) » (*ComJn* I, 155).

---

<sup>679</sup> C. Blanc (cf. SC 120bis, n. 3 p. 134) voit en eux non seulement les valentiniens auxquels s'adresse Irénée, en raison d'un commentaire de l'exégète sur le verset de Ps 45, 2 qu'il cite, mais encore les modalistes. En fait, ce verset des Psaumes qu'Origène dit être fréquemment cité par ses adversaires, et qu'il commente plus bas longuement, n'apparaît jamais dans l'œuvre d'Irénée. L'identification formelle des adversaires paraît donc difficile, même si, incotestablement, le titre de Logos occupe une place essentielle dans les discours gnostiques.

Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il s'intéresse au titre de Logos pour l'analyser, lui accordant malgré tout la plus grande place (§ 266-288). En effet, au moment d'aborder la signification de ce titre, il récapitule ce qu'il vient de dire en rappelant plusieurs noms du Christ qu'il vient d'analyser, en les choisissant aussi bien dans le NT que dans l'AT<sup>680</sup> ; il les subordonne alors à celui de Logos, montrant de la sorte la prééminence de celui-ci :

« Si c'est en participant de lui que nous ressuscitons et que nous recevons la lumière, et peut-être aussi que nous sommes conduits par un berger ou gouvernés par un roi, il est évident que c'est par l'inspiration divine que nous sommes doués de raison (logos), lorsqu'il détruit en nous la déraison et la mort, en tant qu'il est Logos et résurrection » (*ComJn* I, 268).

Le déplacement du titre de Logos en fin de liste semble donc dû à un renversement du discours, lié au projet argumentatif : pour mettre en valeur ce titre qui, aux yeux de l'exégète est le plus éminent, il fait mine de remettre en cause l'opinion de ses adversaires en renvoyant l'interprétation du nom à la fin de son commentaire. Il faut voir ici encore, probablement, un jeu ultime sur l'ἀρχή et le τέλος, d'ordre à la fois lexical (comme le montre l'emploi des mots de même racine ἀρκτέον / ἐξ ἀρχῆς dans la citation ci-dessus) mais surtout rhétorique : au Logos qui est dans le commencement, l'ἀρχή, Origène attribue la dernière place, celle du τέλος, afin de montrer non le caractère secondaire de ce titre, mais au contraire toute sa richesse et sa prééminence.

Les listes 1 et 2 insistaient davantage sur la diversité des titres du Christ que sur la prééminence de celui de Logos, du fait de leur situation dans le prologue, qui présentait l'Évangile de Jean en général. Les deux dernières énumérations, en revanche, prennent place dans le commentaire proprement dit du premier verset johannique, qui contient ce titre de Logos. Elles lui accordent une place qui est à la fois

---

<sup>680</sup> Il cite ainsi au § 267 les noms de « lumière, résurrection, berger, maître, roi, flèche choisie, serviteur, intercesseur, propitiation, propitiatoire ».

la dernière du point de vue de l'ordre du discours, mais aussi la première si l'on considère l'étendue et le contenu du commentaire qu'en donne l'exégète.

### **c) Conclusion**

Ainsi donc, la comparaison approfondie du contenu des quatre énumérations permet de tirer plusieurs conclusions. Tout d'abord, les quatre listes que nous avons identifiées reposent sans doute sur un substrat commun, qui groupe les appellations du Logos selon deux grandes catégories : les noms que Jésus se donne, puis ceux qui lui sont donnés par autrui selon les Ecritures. Dans chacune de ces deux grandes sections, nous avons d'abord identifié un ensemble johannique, composé de citations de l'Évangile de Jean puis de l'Apocalypse dans la première, de citations du même Évangile et de la première Épître de Jean dans la seconde. Suivaient des citations de l'AT dans la première partie, des extraits des Épîtres de Paul puis de l'AT dans la seconde<sup>681</sup>.

On observe donc que le corpus johannique est d'abord cité, puis c'est le corpus paulinien, et enfin l'ensemble vétéro-testamentaire, où les prophètes, et surtout Isaïe, occupent une place de choix. L'importance de l'appartenance à ces corpus scripturaires est prégnante au point que si l'ordre des attributs est modifié, par exemple pour les besoins de l'exégèse, c'est toujours à l'intérieur de ces catégories : ainsi, l'appellation « lumière des nations » (Is 49, 6) est certes rapprochée de citations johanniques, mais elle est répétée à sa place, dans son corpus d'origine.

Ensuite, on observe la prédominance des titres d'origine johannique (Jn, 1Jn et Apoc). Ce sont les seuls qui soient communs aux quatre listes. Parmi eux, ceux qui sont tirés de l'Évangile de Jean sont toujours cités en premier, et ils sont aussi les plus nombreux : ils représentent presque la moitié des appellations de la dernière liste. Cette place de choix accordée à l'Évangile johannique ne surprend pas vraiment le lecteur dans un *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Mais celui-ci peut s'étonner, en

---

<sup>681</sup> La 1<sup>e</sup> liste, comme on l'a vu, ne comporte que des noms que Jésus se donne lui-même, et uniquement johanniques ; la 2<sup>e</sup> introduit quelques noms donnés par autrui, exclusivement pauliniens ; la 3<sup>e</sup> et la 4<sup>e</sup> donnent la totalité des noms en complétant les ensembles johanniques et pauliniens, et en ajoutant les noms vétéro-testamentaires.



revanche, de l'absence de noms de Jésus en provenance des autres Evangiles, et de tous les autres livres néo-testamentaires qui ne sont attribués ni à Jean, ni à Paul.

Dans chaque corpus scripturaire, on remarque aussi que les titres sont donnés dans l'ordre des Ecritures, avec l'exception notoire des attributs issus de l'Evangile de Jean, dont l'ordre de présentation ne paraît pas répondre à une logique décelable. Pourtant, comme on l'a observé, Origène s'efforce à maintes reprises de restaurer l'ordre scripturaire, mais cela ne concerne que le détail des citations, et non l'ordre des titres, qui paraît résister aussi bien à ces efforts de rationalisation qu'à la réflexion exégétique (on a remarqué que l'analyse des titres est loin de justifier l'ordre dans lequel ils apparaissent). Or les appellations issues de l'Evangile de Jean sont les seules, on l'a vu, à être communes aux quatre listes. Formulons alors une hypothèse : ne s'agirait-il pas initialement d'un noyau d'appellations du Christ sur lequel se serait greffée toute la série des autres attributs ? Ce noyau serait organisé selon une logique propre, tandis que les autres titres apparaîtraient, regroupés en fonction de leur origine, dans l'ordre scripturaire. Il semble en tout cas qu'Origène, à partir de ce « noyau » cité en *ComJn* I, 22, amplifie progressivement sa liste de noms.

Progressivement ? Pas vraiment en réalité. Avec la 3<sup>e</sup> liste, ce sont de nombreux autres titres qui font soudainement leur entrée dans la liste, dont certains issus d'un nouveau corpus scripturaire (celui des titres vétéro-testamentaires). Si l'on pose l'hypothèse d'une amplification d'une liste à l'autre, force est donc de constater que celle-ci se fait brusquement entre la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> liste. Or la 3<sup>e</sup> liste est par ailleurs, comme on l'a dit, à peu près dépourvue de commentaires ; loin de chercher à articuler les titres entre eux, comme le fait la 4<sup>e</sup> liste, elle répond avant tout à des considérations de *nombre* : l'exégète veut montrer qu'il est vain de commencer par expliquer le titre de Logos quand une *multitude* d'autres appellations doivent retenir l'attention du lecteur. On en déduit que cette 3<sup>e</sup> liste est peu sujette aux variations nées de la réflexion exégétique de l'Alexandrin, et que, s'il existe une liste originelle dont dépendraient les quatre énumérations données par Origène, ce serait celle qui en serait la plus proche par l'ordre des titres qu'elle présente et son caractère exhaustif.

## B) Bilan provisoire

Ces réflexions doivent nous conduire, après élucidation des principales différences, à identifier les points communs entre ces quatre énumérations afin de définir l'organisation générale de ces listes, et à formuler des hypothèses sur une éventuelle énumération préexistante.

### 1. La structure générale des quatre listes

Tout au long de cette étude sur l'ordre des ἐπίνοιαι dans les quatre listes, nous avons fait allusion à une structure fermement dessinée par l'exégète, qui ne se contente pas d'énumérer les appellations du Logos, mais qui les présente sous forme de groupes successifs homogènes : corpus johannique, corpus paulinien et corpus vétéro-testamentaire. Comment se justifie cet ordre ?

#### a) Les trois corpus scripturaires

L'exégète évoque lui-même ces trois corpus scripturaires, d'abord en dehors du contexte des énumérations<sup>682</sup>, puis au cours de la 3<sup>e</sup> liste, au moment de passer de la première partie (les noms que Jésus se donnent) à la seconde (les noms donnés par autrui) :

Ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια αὐτὸς ἑαυτὸν φησιν· ἔστι δὲ καὶ παρὰ τοῖς εὐαγγελίοις καὶ παρὰ τοῖς ἀποστόλοις καὶ διὰ τῶν προφητῶν μυρίας ὅσας προσηγορίας συναγαγεῖν, ἃς καλεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ...

« Voilà donc les noms, avec d'autres semblables, que (le Christ) se donne lui-même ; il est possible, d'autre part, de réunir dans les Evangiles, chez les apôtres, et par les prophètes, des milliers d'appellations qui sont données au Fils de Dieu... » (*ComJn I*, 136).

Les trois ensembles sont donc clairement identifiés : évangiles, apôtres et prophètes. On constate même que, dans la phrase ci-dessus, l'exégète personnifie les différentes catégories scripturaires, comme l'indique l'expression παρὰ τοῖς

---

<sup>682</sup> En *ComJn I*, 18.

εὐαγγελίους : dans l'œuvre d'Origène, on ne trouve qu'ici cette expression, qui semble jouer le rôle de la formule plus fréquente *παρὰ ταῖς εὐαγγελισταῖς* (« chez les évangélistes »)<sup>683</sup>. Une telle expression est parallèle à celle qui la suit immédiatement, *παρὰ τοῖς ἀποστόλοις* (« chez les apôtres ») comme si les différentes ἐπίνοιαι étaient données au Christ par des personnes et non par des livres, ce qui renforce la symétrie entre les noms que lui-même se donne, et ceux qui lui sont donnés par autrui.

Par ailleurs, il est intéressant de noter la différence de préposition entre *παρὰ τοῖς εὐαγγελίοις* καὶ *παρὰ τοῖς ἀποστόλοις* d'un côté, et *διὰ τῶν προφητῶν* (« par les prophètes ») de l'autre, comme si la valeur de la parole prophétique ne se manifestait qu'indirectement, contrairement à celle des Evangiles et des Apôtres. A travers cette différence de préposition se dessine en filigrane une hiérarchie des Ecritures, qui apparaît ailleurs dans le prologue du *ComJn*. On remarque enfin que, contrairement à ce que le pluriel du mot « Evangiles » laisse entendre, l'exégète s'en tient à des citations de l'Evangile johannique dans cette catégorie. La prééminence de l'Evangile de Jean est affirmée avec force dans le prologue du *ComJn*, puisque celui-ci est qualifié de « prémices des Ecritures » (I, 21) ; mais il est intéressant d'ajouter qu'aux yeux d'Origène, Jean est pour ainsi dire l'auteur scripturaire par excellence, comme il le prétend lorsqu'il dit que « l'apôtre et évangéliste... est également prophète » (*ComJn* II, 45). Ainsi, tandis que la hiérarchie des Ecritures met au premier plan les Evangiles, puis les écrits apostoliques et enfin ceux des prophètes, Jean paraît à lui seul récapituler toutes les Ecritures.

L'ordre d'extension des listes, en effet, correspond aux élargissements successifs donnés par l'exégète au sens du mot « évangile » dans son prologue du *ComJn*. On a vu par ailleurs<sup>684</sup> que le prologue s'organise autour de deux principaux mouvements, un premier mouvement de concentration qui restreint la signification du mot évangile

---

<sup>683</sup> Cette dernière formule apparaît en revanche plusieurs fois chez Origène : cf. *ComJn* 10, 114 et 161 ; *ComMt* 12, 35, 2, etc.

<sup>684</sup> Nous renvoyons ici à notre étude sur la structure du prologue du *ComJn*, p. 338.

jusqu'à affirmer que l'Évangile par excellence est celui de Jean<sup>685</sup>, et un second mouvement, beaucoup plus ample, qui élargit la notion d'évangile jusqu'à définir l'ensemble des Écritures comme tel. Or ce mouvement d'élargissement de ce qu'il faut considérer comme « évangile » correspond à l'ordre d'élargissement de nos listes. La première extension accordée au sens du mot évangile, qui apparaît après l'affirmation de la prééminence de l'Évangile johannique, concerne les Epîtres pauliniennes :

« Il est possible d'apporter une confirmation tirée des paroles de Paul, sur le fait que tout le NT est évangile, lorsqu'il écrit : "Selon mon évangile". En effet, dans les écrits de Paul, nous n'avons pas de livre appelé évangile au sens habituel du terme, mais tout ce qu'il a proclamé et écrit était l'évangile » (*ComJn* I, 25).

Or on a constaté qu'entre la 1<sup>e</sup> et la 2<sup>e</sup> liste, la principale différence réside dans l'adjonction d'ἐπίνοιαι pauliniennes : il existe donc un rapport entre les deux élargissements, celui du champ sémantique donné au terme « évangile » et l'extension de nos listes de noms. Dans son prologue, l'exégète étend ensuite le sens du mot « évangile » au reste du NT (§ 26), puis aussi, finalement, à l'AT (§ 32-36). Cette tripartition des Écritures, qui correspond à une hiérarchisation dans le prologue, se retrouve donc dans l'organisation des quatre énumérations de noms du Logos : autour du point central que constitue l'Évangile de Jean, plusieurs cercles concentriques se dessinent, constitués des autres écrits johanniques, des Epîtres pauliniennes, et enfin de l'AT.

La distinction des catégories scripturaires que sont les Évangiles, les écrits apostoliques et l'Ancien Testament n'est pas nouvelle, ni même la hiérarchie qui préside à cette distinction<sup>686</sup>. Mais il est intéressant de constater que le discours

---

<sup>685</sup> Il est notable qu'à la croisée de ces deux mouvements, c'est précisément la 1<sup>e</sup> liste de noms du Christ (§ 22) qui sert d'argument pour défendre la prééminence de l'Évangile de Jean, car l'Évangile johannique serait celui où le Christ aurait le mieux, selon Origène, décrit son identité.

<sup>686</sup> Irénée se fait l'écho de cette hiérarchie lorsqu'il détaille de la sorte les témoignages des Écritures sur le Dieu unique : il évoque d'abord les prophètes (*Adversus Haereses* III, 6, 1-4), puis les écrits pauliniens (III, 6,5-7,2), et enfin les Évangiles dans lesquels s'exprime le Christ (III, 8, 1-2). Les Évangiles font ensuite l'objet d'un développement spécifique (III, 9-11). Cf. *Adversus Haereses*, éd. trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, 1974, SC 211. De son côté, Clément d'Alexandrie présente une hiérarchie scripturaire semblable lorsqu'il écrit : τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασιν,

origénien utilise cette hiérarchie scripturaire comme principe d'élargissement à la fois pour définir le mot « évangile » et pour décrire le Fils de Dieu dans ses différents attributs. L'Évangile est le texte qui annonce la bonne nouvelle de la venue du Fils, et le Fils est lui-même Logos, c'est-à-dire la Parole donnée aux hommes et qui s'exprime dans l'Évangile. Il existe donc un parallèle entre la construction du prologue, où l'Évangile est défini dans un mouvement d'élargissement, et la constitution des listes d'ἐπίνοιαι, qui permettent de définir le Logos en usant également d'un mouvement d'amplification.

### **b) Conclusions**

A l'issue de ces recherches, on peut dire que plusieurs principes d'organisation sont à l'œuvre dans l'élaboration des listes. L'élargissement progressif des listes de noms du Christ a lieu en fonction des corpus scripturaires auxquels ces noms appartiennent. Ces corpus apparaissent selon une hiérarchie similaire à celle qui est évoquée par ailleurs dans le prologue. Le prolongement des listes se fait ainsi soit par adjonction d'attributs dans une catégorie scripturaire existante, soit par ajout d'une autre de ces catégories. Au sein de ces catégories, qui constituent l'ordre général des listes et semble immuable, on observe que les noms cités apparaissent dans l'ordre scripturaire, sauf les noms tirés de l'Évangile de Jean, qui sont pourtant les plus importants par leur place (ils sont à chaque fois cités en premier) et par leur nombre (puisqu'ils représentent la majorité des attributs). L'ordre de présentation des attributs johanniques obéit à une logique que nous ne parvenons pas à définir, et cela tend à montrer qu'ils constituent peut-être le noyau d'une énumération complétée ensuite en suivant les Écritures.

Par ailleurs, on peut dégager trois types de raisons pour expliquer les modifications dans l'ordre des termes qui apparaissent d'une liste à l'autre, et sont opérées, semble-t-il, par Origène lui-même. Tout d'abord, ces modifications peuvent être dues à une restauration de l'ordre scripturaire, même si, comme on l'a vu, cette

---

« l'Évangile et les apôtres, en accord avec tous les prophètes » (*Stromates* V, V, 31, 1, intro. éd. A. Le Boulluec, trad. P. Voulet, Paris, 1981, SC 278).

restauration s'applique moins à l'ordre des attributs qu'à celui des citations données à l'appui. Autre cause de modification : les raisons exégétiques, qui conduisent l'exégète à rapprocher certains titres en fonction des relations de sens qu'ils ont entre eux (c'est surtout vrai pour la 4<sup>e</sup> liste). Enfin, c'est l'ordre du discours ou de l'argumentation qui peut être source de changements entre les listes, et pousse l'exégète à ne citer qu'une partie de la liste, comme au § 22, ou à déplacer le nom de Logos en fin de discours, dans le cas des deux dernières listes.

D'autre part, il est intéressant de constater que la définition du mot évangile dans le prologue du *ComJn* connaît un élargissement comparable à celui qui affecte la définition du Logos, comme si l'exégète mettait en relation la présentation de l'Évangile et celle du Logos qu'il met en scène.

## 2. Tableau récapitulatif

Voici un tableau récapitulatif des quatre listes d'attributs dans le livre I du *ComJn* (les éléments nouveaux dans chaque liste sont soulignés, ils sont **en gras** quand ils apparaissent à un rang différent de la liste précédente) :

1 <sup>ère</sup> liste (prologue I, 22)	2 <sup>e</sup> liste (prologue I, 53-59)	3 <sup>e</sup> liste (sur ὁ Λόγος I, 125-150)	4 <sup>e</sup> liste (sur ὁ Λόγος I, 158-288)
Noms que Jésus se donne	Noms que Jésus se donne	Noms que Jésus se donne	Noms que Jésus se donne
JEAN	JEAN (§ 53-54)	JEAN (§ 125-131)	JEAN
φῶς τοῦ κόσμου (Jn 8, 12)	ζωή (Jn 14, 6) φῶς τοῦ κόσμου (Jn 8, 12), φῶς ἀληθινὸν (Jn 1, 9); φῶς	φῶς τοῦ κόσμου (Jn 8, 12)  ἀνάστασις (Jn 11, 25)	φῶς τοῦ κόσμου (Jn 8, 12); τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (Jn 1, 4); τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν (Jn 1, 9); <b>φῶς</b>

<p>όδος και ἀλήθεια και ζωή (Jn 14, 6)</p> <p>ἀνάστασις (Jn 11, 25)</p> <p>θύρα (Jn 10, 9)</p> <p>ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10, 11)</p> <p><u>NB</u> : disparition de ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10, 11), et de τὸ Α και τὸ Ω (Ap 22, 13)</p>	<p>τῶν ἀνθρώπων (Jn 1, 4)</p> <p>ἀλήθεια</p> <p>ὁδός (Jn 14, 6)</p> <p>ὁδός και ἀλήθεια και ζωή (Jn 14, 6)</p> <p>ἀνάστασις (Jn 11, 25)</p> <p>θύρα (Jn 10, 9)</p> <p><u>NB</u> : disparition de ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10, 11), et de τὸ Α και τὸ Ω (Ap 22, 13)</p>	<p>ὁδός και ἀλήθεια και ζωή (Jn 14, 6)</p> <p>θύρα (Jn 10, 9)</p> <p>ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10, 11)</p> <p>Χριστός (Jn 4, 25)</p> <p>διδάσκαλος και κύριος (Jn 13, 13)</p> <p>υἱός θεοῦ (Jn 10, 36)</p> <p>βασιλεὺς (Jn 18, 33)</p>	<p><b>ἔθνῶν (Is, 49, 6)</b></p> <p>ἀνάστασις (Jn 11, 25)</p> <p>ὁδός, ἀλήθεια, ζωή (Jn 14, 6)</p> <p>θύρα (Jn 10, 9)</p> <p>ποιμὴν (cf. Jn 10, 11)</p> <p>Χριστός, <b>βασιλεὺς</b> διδάσκαλος, <u>φίλος</u>, κύριος (cf. Jn 13, 13 et 15, 15)</p> <p>υἱός (Jn 10, 36)</p> <p>ἀληθινὴ ἄμπελος (Jn 15, 1)</p>
--	--	---	---

		<p>ἄμπελος (Jn 15, 1 et 5)</p> <p>ἄρτος τῆς ζωῆς (Jn 6, 35/48) ; ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (Jn 6, 51) ; ζωὴν δίδους (Jn 6, 33)</p>	<p>ἄρτος ζωῆς (Jn 6, 35/48)</p>
APOCALYPSE	APOCALYPSE (§ 132)	APOCALYPSE (§ 209-228)	APOCALYPSE (§ 209-228)
τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (Ap 22, 13 <sup>687</sup> )	<p>ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν καὶ (...) νεκρός (...) (Ap 1, 17)</p> <p>τὸ Α καὶ τὸ Ω, καὶ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (Ap 22, 13)</p>	<p>ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (Ap 1, 17)</p> <p>τὸ Α / ἀρχὴ / πρῶτος ; τὸ Ω / τέλος / ἔσχατος (Ap 22, 13)</p> <p>ζῶν, νεκρός (Ap 1, 18)</p>	
	AT (§ 133-135)	AT (§ 228-232)	
	<p>βέλος ἐκλεκτὸν (Is 49, 2)</p> <p>δοῦλος τοῦ θεοῦ (Is 49, 3)</p> <p>φῶς τῶν ἐθνῶν (Is 49, 3)</p>	<p><u>μάχαιρα</u></p> <p><u>ὀξεῖα</u>, βέλος ἐκλεκτὸν (Is 49, 2)</p> <p>δοῦλος (Is 49, 3)</p>	

<sup>687</sup> On remarque que les trois parties du verset Ap 22, 13 sont citées dans trois ordres différents dans les trois listes où il apparaît (listes 1, 3, 4).



		ἀρνίον (Jér 11, 19)	
	Noms donnés par autrui (55-59)	Noms donnés par autrui	Noms donnés par autrui
		Jean (§ 137)	Jean (§ 233-239)
		ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Jn 1, 29) ἀνὴρ (Jn 1, 30)	<b>ἀρνίον</b> / ἀμνὸς (Jér 11, 19 et Jn 1, 29) ἀνὴρ (Jn 1, 30)
		1Jn (§ 138-139)	1Jn (§ 240)
		παράκλητος (1Jn 2, 1) ἰλασμός (1Jn 2, 2) + ἰλαστήριον (Rm 3, 25)	παράκλητος (1Jn 2, 1) ἰλασμός (1Jn 2, 2) + ἰλαστήριον (Rm 3, 25)
	Paul	Paul (§ 140-141)	Paul (§ 241-258)
	σοφία (Prov 8, 22 / 1Co 1, 24) δύναμις (1Co 1, 24) λόγος	δύναμις καὶ σοφία (1Co 1, 24) δικαιοσύνη,	δύναμις σοφία (1Co 1, 24)

(Actes de Paul)  δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμοὺς καὶ ἀπολύτρωσις (1Co, 1, 30)	ἁγιασμοὺς, ἀπολύτρωσις (1Co 1, 30)  ἀρχιερεὺς (He 4, 14)	ἁγιασμοὺς, ἀπολύτρωσις / <b>δικαιοσύνη</b> (1Co 1, 30)  ἀρχιερεὺς (He 4, 14)
	AT (§ 142-150)	AT (§ 259-265)
	Ἰούδας (Gn 49, 8)  «Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ (Is 42, 1)  Δαβίδ (Ez 34, 23)  ῥάβδος (Is, 11, 1)  ἄνθος (Is 11, 1)  λίθος (Ps 117(118), 22)  λόγος (Jn 1, 1)	Ἰούδας (Gn 49, 8)  «Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ (Is 42, 1)  Δαβίδ (Ez 34, 23)  ῥάβδος (Is, 11, 1)  ἄνθος (Is 11, 1)  λίθος (Ps 117(118), 22)  λόγος (266- 292)

Le tableau ci-dessus fait apparaître les constantes entre les listes, ainsi que les variations. La plupart d'entre elles, d'importance mineure, ont été expliquées précédemment.

### 3. D'autres listes ? Le cas de celle du *Peri Archôn*

Nous avons dit en commençant que les quatre listes d'ἐπίνοια analysées plus haut ne sont pas uniques dans l'œuvre d'Origène. En dehors des séquences où Origène analyse certains de ces titres<sup>688</sup>, il existe une autre liste proprement dite (dont nous ne possédons que la traduction latine de Rufin) : celle qui figure dans le traité sur le Christ du *Peri Archôn* (I, 2) :

- « Sagesse » (*Sapientia*, Prov 8, 22 : l'Alexandrin cite ensuite Col 1, 15 et 1Co 1, 24 à l'appui de ce verset ; le titre de Sagesse est le plus développé de tous, en tant que « principe »)
- « Logos » (*Verbum*, l'exégète cite à la fois les *Actes de Paul*, et Jn 1, 1),
- « Vérité et Vie » (*Veritas et Vita*, Jn 14, 6),
- « Résurrection » (*Resurrectio*, Jn 11, 25),
- « Chemin » (*Via*, Jn 14, 6),
- « Image du Dieu invisible » (*Imaginem Dei invisibilis*, Col 1, 15),
- « Premier-né de toute créature » (*Primogenitum totius creaturae*, Col 1, 15)
- « Rayonnement de la gloire de Dieu » (*Splendor gloriae Dei*, He 1, 3),
- « Souffle de la puissance de Dieu, émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant, rayonnement de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité ou de la puissance de Dieu, image de sa bonté » (*Vapor virtutis Dei, emanatio Omnipotentis gloriae purissima et splendor lucis aeternae et speculum immaculatum inoperationis sive virtutis Dei et imago bonitatis ejus*, Sg 7, 25 sq)<sup>689</sup>.

---

<sup>688</sup> L'ensemble des lieux du *ComJn* qui mentionnent des attributs du Christ sont référencés en annexe de l'article de J. Wolinski, *Orig. VI*, p. 491-492. Nous n'avons pas parlé de ces séquences, car elles sont très partielles, et, témoignant d'une recherche exégétique sur l'ordre des titres, elles ne sauraient donc servir d'appui pour donner une idée de la « liste originelle » que nous recherchons. De même, les séquences d'ἐπίνοια qu'on peut trouver ailleurs dans l'œuvre d'Origène sont très brèves et importent peu pour notre étude (voir par exemple *CCels* II, 64 ou VI, 47).

<sup>689</sup> Pour faciliter la comparaison de cette liste avec celles du *ComJn*, nous unifions les traductions, choisissant « chemin » plutôt que « voie », et citant le titre grec de « Logos » plutôt que celui de « Verbe ».

On voit que cette liste est bien différente de celles que nous venons d'analyser. On arrive à repérer deux grands ensembles scripturaires, l'Évangile de Jean et le corpus paulinien, qui se suivent comme dans les quatre listes du *ComJn*. Mais ces deux ensembles sont précédés et suivis de citations vétéro-testamentaires. En outre, les titres cités ne sont pas les mêmes : les citations pauliniennes sont différentes de celles de nos listes du *ComJn*, et celles du livre de la Sagesse n'y figuraient pas. Que dire des titres johanniques ? Ils ne suivent pas l'ordre de nos listes : seule la séquence « Résurrection-chemin » paraît commune, et encore seulement pour les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> listes. Pour expliquer ces différences patentées entre la liste du *PArch* et la dernière liste du *ComJn*, D. Pazzini<sup>690</sup> propose l'hypothèse d'une complémentarité de perspectives sur la personne du Christ, le *Peri Archôn* présentant celui-ci dans ses rapports avec le Père, tandis que le *ComJn* chercherait à en définir l'être « en soi », par différenciation avec son être « pour les hommes ». L'auteur n'évoque pas cependant la multiplicité des listes dans le *ComJn*, ni les points communs qu'on peut trouver entre certaines séquences du *ComJn* et la liste du *PArch*.

Car il faut signaler ces points communs ; on constate en effet que la séquence Sagesse-Logos-Vérité-Vie (ou Vie-Vérité) qu'on observe dans le *PArch* se retrouve aussi à deux endroits du *ComJn*, quoique ce ne soit pas dans les quatre listes identifiées plus haut<sup>691</sup>. Par ailleurs, en concluant son énumération détaillée du *PArch*, Origène annonce une œuvre future où il aurait à traiter tous ces titres du Christ, comme on l'a rappelé en commençant cette étude. Or en faisant cette annonce, il donne plusieurs exemples d'attributs qu'il n'a pas encore traités :

« C'est un travail considérable, pour une autre œuvre et pour un autre temps, de rassembler toutes les dénominations du Fils de Dieu, par exemple celles de Vraie Lumière, de Porte, de Justice, de

---

<sup>690</sup> Origène : *Dizionario...*, p. 164-165.

<sup>691</sup> En *ComJn* I, 111-112 (c'est-à-dire en commentant ἐν ἀρχῇ) et I, 123 (soit avant notre 3<sup>e</sup> liste). On remarque que cette séquence « Sagesse-Logos-Vérité-Vie » se retrouve aussi dans les *Enseignements de Silvanos (Ecrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi, sous la dir. de J.-P. Mahé et P.-H. Poirier, coll. La Pléiade, 2007, p. 1206)*. Cet écrit gnostique, selon J.-P. Mahé, remonterait aux années 320-330 et pourrait s'inspirer d'Origène (*ibid.* p. 1182), mais on ne peut exclure que, sur l'ordre des noms du Christ, ils se réfèrent tous deux à une source commune.

Sanctification, de Rédemption, et un très grand nombre d'autres... »  
(*PArch* I, 2, 13<sup>692</sup>).

Force est de constater que les titres donnés ici en guise d'exemples par l'Alexandrin diffèrent de ceux qu'il vient de développer dans le *PArch*, tout en annonçant ceux du *ComJn* : « lumière » est le premier titre que nous avons relevé dans les listes du *ComJn*, et celui de « porte » apparaît dans la suite ; de même, les titres de « Justice, sanctification, rédemption » (1Co 1, 30) y figurent également. On pourrait donc dire que, dans cette ébauche, « lumière » et « porte » annoncent les titres johanniques des listes du *ComJn*, tandis que la citation de 1Co 1, 30 fait référence aux titres pauliniens : les deux corpus scripturaires apparaissent ici dans le même ordre.

Que peut-on conclure de cette comparaison entre *ComJn* et *PArch* ? Il semble que la liste détaillée du *PArch* se retrouve sous forme de traces dans certaines séquences d'attributs du *ComJn*, mais non dans les quatre listes identifiées, et qu'inversement, la grande énumération du *ComJn* apparaisse à l'état d'ébauche dans le *PArch*. On peut donc avancer l'hypothèse qu'il existerait initialement deux listes différentes, l'une qu'Origène détaille dans le *PArch*, et l'autre dans le *ComJn*, tout en faisant ici et là allusion à l'une ou à l'autre. Cependant, celle du *PArch* paraît moins longue et moins organisée que celles du *ComJn*, qui semblent constituer une véritable somme, comme l'indique la présentation même qu'en fait Origène, avec la duplication que représentent les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> liste.

Alors que peut-on dire de cette liste originelle ? A-t-elle été constituée par Origène ou en hérite-t-il ? Il nous semble que le plus probable est qu'il en hérite. S'il l'avait lui-même constituée en entier, il aurait utilisé un unique principe d'organisation : soit l'ordre scripturaire (or on a vu que la partie johannique y échappe), soit un ordre logique de présentation (or on a constaté que l'exégète est amené à bouleverser l'ordre des premières listes lorsqu'il veut établir, précisément, une relation logique entre deux attributs).

---

<sup>692</sup> SC 252, éd. et trad. H. Crouzel et M. Simonetti, p. 142-143.

Mais si l'Alexandrin hérite d'une liste qu'il reprend à son compte, la recherche de cette liste originelle ouvre un nouveau champ d'investigation qu'il est malaisé de balayer dans son ensemble, ne serait-ce que parce que l'étude des sources d'Origène, de façon générale, n'est pas encore très développée. Nous nous contenterons donc de proposer des pistes pour tenter de retrouver cette liste dont Origène a pu s'inspirer. Dans cette perspective, il faut tout d'abord considérer les recueils de *testimonia*, qui ont pu fournir une énumération de références scripturaires qui pourrait coïncider avec notre « liste originelle ». En effet, ces recueils offrent des listes de références scripturaires classées par thème<sup>693</sup>. A notre connaissance, il n'existe pas d'étude sur l'utilisation des recueils de *testimonia* chez Origène. Il est vrai que la plupart de ces recueils lui sont postérieurs, mais ils témoignent souvent de traditions orales fort anciennes, qui peuvent lui être antérieures<sup>694</sup>. Autre obstacle : ces recueils ayant surtout été constitués dans la perspective de la polémique antijuive, ce sont les citations de l'AT qui dominent ; or on a constaté que la part réservée à l'AT dans les listes du *ComJn* n'apparaît que dans la 3<sup>e</sup> énumération, et reste assez réduite, surtout quand on la compare à la part que se taillent les livres attribués à Jean. De fait, les sondages que nous avons faits ne nous ont pas permis de trouver de parallèle flagrant entre ces recueils et nos listes. Ainsi, le recueil *Ad Quirinum* de Cyprien, écrit au III<sup>e</sup> siècle, n'offre pas vraiment de parallèle avec nos listes du *ComJn*<sup>695</sup> ; celui du Pseudo-Epiphane, dont la forme définitive remonte au IV<sup>e</sup> siècle, ne permet pas non plus de comparaison, même sur les citations vétéro-testamentaires, de loin les plus nombreuses (bien que ce recueil n'ait pas été écrit semble-t-il, dans une perspective antijuive, mais pour la catéchèse baptismale)<sup>696</sup>.

---

<sup>693</sup> Voir par exemple Cyprien, *Ad Quirinum*, Corpus Christianorum Series latina III, ed. R. Weber, Turnhout 1972. Pour une synthèse récente sur les différents recueils de *Testimonia*, voir S. Morlet, *La « Démonstration évangélique » d'Eusèbe de Césarée : étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, 2009, p. 311 sq.

<sup>694</sup> Cf. S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, p. 314-315.

<sup>695</sup> Seul point de contact : la séquence « *Sapientia-Sermo Dei* » (*Ad Quirinum*, 1972, p. 28 et 31) qui évoque « *Sapientia-Verbum Dei* » du *PArch* (I, 2), titres qui apparaissent aussi dans cet ordre dans la deuxième liste du *ComJn* (encore que séparés par le titre de δύναμις).

<sup>696</sup> Cf. R. V. Hotchkiss, *A Pseudo-Epiphanius Testimony Book*, Missoula, Montana, 1974, p. 5.

Autre source possible : les Ecrits gnostiques. On y trouve de nombreuses listes de noms, pas seulement attribués au Christ, qui mêlent comme les nôtres noms de personnes, d'objets ou de qualités, et qui sont pour beaucoup tirés du Nouveau Testament. Mais ces noms sont loin d'être tous scripturaires : beaucoup font référence au mythe gnostique, avec des termes d'origine platonicienne. Nous n'avons pas pu mener de recherche exhaustive, mais, là encore, les sondages réalisés se sont révélés décevants, et nous n'avons pas repéré de séquences d'ἐπίνοιαι communes avec nos listes, en dehors de celles des *Enseignements de Silvanos*, évoquées plus haut.

Enfin, il n'est pas exclu qu'un auteur ait pu rechercher les noms attribués à Jésus dans l'Evangile de Jean, comme on l'a fait remarquer, et les ait rassemblés, non selon l'ordre scripturaire mais en fonction de données qui nous échappent, liste qui aurait ensuite été complétée par quelqu'un autre — peut-être Origène lui-même — à l'aide de références tirées d'autres livres des Ecritures. L'origine des listes du *ComJn* est donc peut-être partiellement origénienne.

En tout état de cause, si on se place à l'échelle du tome I du *ComJn*, on constate que le prologue général et la partie proprement exégétique entretiennent des relations non seulement thématiques et lexicales (comme on l'a indiqué au début de ce travail à propos de l'ἀρχή et de ses dérivés<sup>697</sup>), mais aussi formelles, dans la mesure où les listes d'attributs divins ébauchées dans le prologue sont ensuite développées dans l'explication du premier lemme. En un sens, l'exégèse origénienne de Jn 1, 1 (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) n'est elle-même qu'une amplification d'éléments contenus dans le prologue, à travers l'étude du mot ἀρχή, puis de celle de Λόγος et des autres attributs du Christ. On retrouve donc à l'échelle de tout un tome ce qu'on avait observé à l'échelle du commentaire de lemme ou du prologue : la tendance qu'a l'exégète à élargir et amplifier son discours à partir d'une idée.

---

<sup>697</sup> Cf. p. 93, « L'ἀρχή dans le tome I du *ComJn* ».

## CONCLUSION

Ces réflexions sur la structure du commentaire ont paru nous mener dans des directions bien différentes, puisqu'après avoir analysé la composition d'un lieu particulier de l'œuvre, le prologue, approché dans sa globalité, nous nous sommes ensuite intéressée au détail de l'exégèse, en recherchant des modèles d'organisation pour le commentaire de lemme ; enfin, c'est un cas particulier de la construction du discours qui a retenu notre attention, à travers la structure des listes d'ἐπίνοιαι.

Pourtant, il nous semble que ces trois approches, à travers les conclusions qui ont été tirées, ont montré leur complémentarité — puisqu'elles ont permis d'observer à la fois une portion de l'œuvre dans son ensemble et les échos que peuvent avoir entre elles des unités plus petites — mais aussi leurs points communs. Ceux-ci sont de plusieurs ordres. On vient de rappeler cette tendance de l'exégète à amplifier une idée, qu'il s'agisse d'élargir au monde entier la notion d'Évangile dans le prologue, d'ébaucher un aspect exégétique qui sera par la suite développé, ou de citer une liste de noms divins, ensuite prolongée et commentée en plusieurs étapes. Il faut également souligner l'importance que prend, dans l'organisation du discours exégétique, celle du matériau scripturaire sur lequel ce discours s'appuie : la hiérarchie des Écritures, largement évoquée dans le prologue, se retrouve dans la constitution des listes d'ἐπίνοιαι, mais aussi d'une certaine façon dans l'organisation des commentaires de lemme. On a en effet souligné à ce propos l'habitude d'élargir le commentaire d'abord à d'autres passages johanniques, puis aux Évangiles synoptiques, selon un mode d'élargissement qui rappelle celui qui a été exposé dans le prologue à propos de la prééminence de l'Évangile johannique. Enfin et surtout, ces réflexions sur la structure du commentaire nous amènent à mettre à nouveau en lumière la façon dont le commentaire imite l'œuvre commentée, de sorte que la forme du texte informe l'exégèse. C'est ce qu'on a pu observer en voyant que le début de l'Évangile inspire le début du prologue (qui lui-même constitue une réflexion sur le commencement, l'ἀρχή), que le lemme donne sa forme au commentaire (qu'il s'agisse de la reprise presque systématique de l'ordre des mots du lemme dans le commentaire qui en est fait, ou bien du phénomène d'imitation des questions-réponses), et en constatant que



l'exégète reprend ou restaure l'ordre scripturaire dans les listes de noms divins. En étudiant les procédés d'écriture à l'œuvre dans le *ComJn*, on avait insisté sur celui qui consiste à réécrire les Ecritures, et auquel les autres procédés pouvaient dans une certaine mesure être ramenés : l'étude de la structure du commentaire nous conduit à constater que l'organisation même du discours obéit également à cette volonté d'imitation du texte source.

## Conclusion

Nous voilà parvenue au terme de notre étude. Le *Commentaire sur Jean* d'Origène nous apparaît désormais, nous semble-t-il, sous un jour nouveau : cet ouvrage théologique qui fut largement étudié pour sa présentation inédite des différents aspects du Logos divin, ce monument exégétique souvent considéré comme le chef-d'œuvre de l'Alexandrin, lui dont la rédaction a accompagné presque toute la carrière mouvementée de son auteur, cette œuvre inachevée et en miettes cependant, dont on est bien en peine de reconstituer les parties perdues, apparaît comme un lieu où, au-delà du théologien, de l'exégète ou du polémiste, s'expriment l'écrivain et tout son savoir-faire.

Nous avons d'abord examiné, pour ainsi dire, l'écrivain au travail, sa manière de construire l'exégèse à partir du texte johannique, en s'appuyant toujours sur l'intertextualité biblique. Qu'il recherche dans les Ecritures des passages analogues ou qu'il associe parfois au contenu johannique des références ou un lexique qui lui semblent étrangers, on a observé que le travail exégétique consiste souvent à réécrire le texte, et même à *réécrire les Ecritures au moyen des Ecritures*, comme si l'exégète poussait jusqu'à ses conséquences extrêmes, au plan littéraire, le principe herméneutique ancien qui consiste à « éclairer Homère par Homère » ou à « expliquer la Bible par la Bible ».

Nous avons ensuite adopté une autre perspective, en nous intéressant au résultat de ce travail de l'exégèse, et nous avons constaté que la structure du discours origénien, telle qu'elle apparaît dans le prologue, dans les commentaires de lemmes ou dans les listes d'ἐπίνοιαι, reflète aussi, mais autrement, les recherches de l'auteur sur l'intertextualité biblique : il est apparu en particulier que l'Alexandrin s'attache à mettre en regard les textes scripturaires (ou les différents attributs du Logos), de manière à permettre au lecteur de commenter ces rapprochements plutôt qu'à en offrir lui-même une interprétation. Nous présentons donc ici ce qui nous paraît acquis à l'issue de ce travail, en réévaluant d'une part certaines idées communément admises

sur notre auteur, et en essayant de définir d'autre part la nature littéraire du projet qui anime le *ComJn*.

#### a) Réévaluation de certains jugements sur Origène et le *ComJn*

Nous avons été conduite à confirmer la remise en cause de plusieurs lieux communs sur Origène ou sur le *ComJn*, idées considérées comme acquises car parfois introduites par l'Alexandrin lui-même. Tout d'abord, l'importance accordée à la polémique avec le gnostique Héracléon dans le *ComJn*, déjà parfois remise en question, ne paraît effectivement pas fondée : il est apparu qu'Origène, qui n'évoque ni Héracléon ni le maître gnostique de celui-ci, Valentin, dans le premier et les derniers tomes du *ComJn*, reste plutôt centré sur sa propre interprétation du texte johannique, et ne s'intéresse que de manière sporadique à son adversaire ; plus encore, il ne le cite pas toujours dans l'intention de le réfuter, ce qui suggère que la présentation au lecteur d'exégèses alternatives à la sienne prévaut à ses yeux sur la polémique proprement dite.

Secondement, il faut remettre à sa juste place le rôle que joue le célèbre traité origénien, le *Peri Archôn*, par rapport aux œuvres exégétiques du même auteur. La théorie des trois sens de l'Écriture que l'exégète y développe ne se retrouve pas nécessairement dans sa pratique exégétique, non seulement parce qu'il omet tel ou tel des trois sens, mais aussi parce que sa conception même des trois sens de l'Écriture mérite peut-être d'être revue : nous avons relevé bien des passages du *ComJn* où le sens moral apparaissait comme le sens ultime du verset scripturaire apparemment en lieu et place du sens spirituel, d'autres où sens spirituel et sens littéral n'étaient pas clairement distingués ou bien s'appliquaient à des versets différents, et un grand nombre enfin où le sens littéral devait être considéré comme le sens principal, comme c'est le cas dans la plus grande partie du *ComJn*. En effet, de façon assez surprenante, après un développement circonstancié du sens littéral, le sens spirituel est parfois à peine ébauché, comme si l'exégète s'en remettait aux compétences du lecteur pour le formuler. N'est-il pas alors paradoxal de penser que notre exégète enseigne avant tout à comprendre le sens littéral de l'Évangile, au détriment de son sens spirituel ? Encore

faut-il s'accorder, il est vrai, sur ce qu'on entend lorsqu'on parle de « sens littéral », « sens moral » et « sens spirituel » : ces termes sont polysémiques, aussi bien pour Origène que pour nous. Mais quelles que soient les significations qu'on leur donne, l'emploi de cette grille de lecture pour appréhender l'exégèse origénienne nous paraît susceptible de fausser la perspective sur le travail réellement mené par notre auteur. Le *PArch* propose une méthode heuristique au lecteur des Ecritures, il ne livre pas la clef de l'exégèse origénienne.

Car l'Evangile de Jean et les Ecritures en général sont doués, aux yeux de l'exégète, d'une dynamique propre à toute œuvre littéraire, et c'est sur cette dynamique que se construit son interprétation plutôt que sur une conception préexistante de ce que doit nous enseigner le texte. Nous pensons avoir confirmé que le travail de notre auteur consiste moins à appliquer de l'extérieur une méthode préétablie qu'à se situer au cœur même du texte, tel un herboriste dans le « champ de l'Ecriture », pour se laisser enseigner par lui et recueillir les éléments qu'il lui faut mettre en relation et expliquer.

#### **b) La forme littéraire de l'exégèse**

En définitive, c'est la forme proprement littéraire du commentaire que nous avons voulu mettre en lumière, la manière dont prévaut, avant toute considération théologique, avant même toute méthode exégétique, l'attachement de l'auteur alexandrin à la lettre du texte.

Cet attachement à la lettre se manifeste à plusieurs niveaux. Tout d'abord, comme les commentateurs grecs d'Homère, comme Philon d'Alexandrie et comme les rabbins, Origène reçoit le texte dans sa littéralité : les Ecritures ne sont pas perçues comme une somme d'idées qu'il faudrait expliquer ou rapprocher, mais comme un discours qui se développe mot après mot, phrase après phrase. Chaque mot est alors pour l'interprète digne d'intérêt, soit qu'il suggère un passage parallèle qui en comporte une autre occurrence, soit qu'il suscite d'autres termes de même racine dans le commentaire, permettant d'en faire surgir le sens ; chaque phrase mérite l'attention de l'exégète, parce qu'elle est porteuse d'un contexte narratif qui peut être une source

pour l'interprétation, ou parce que sa structure grammaticale peut elle-même servir de matrice à l'expression de l'exégèse.

D'autre part, la Bible elle-même n'est pas seulement vue comme la somme de différents livres, mais comme un ensemble dynamique de discours qui se répondent et se font écho, qui se construisent même les uns par rapport aux autres, à l'instar des Évangiles écrits *par rapport* aux livres prophétiques et *en regard* les uns des autres. Nous avons donc été conduits à souligner à plusieurs reprises combien le travail d'édition mené par notre auteur pour constituer la synopse biblique des *Hexaples* se révèle utile à l'exégèse, non seulement parce qu'Origène est ainsi amené à comparer les textes entre eux et à en tirer bien souvent le fruit de son interprétation, mais encore parce qu'il conçoit le contenu même de son exégèse comme une mise en regard de textes scripturaires ou d'interprétations, livrées pour ainsi dire de manière synoptique au lecteur. Et c'est peut-être là que réside la grande originalité de notre commentateur : premier éditeur de la Bible avec les *Hexaples*, il utilise son travail critique dans l'élaboration de son exégèse, comme un réservoir d'idées mais aussi, étonnamment, comme une méthode d'approche des textes, dont la confrontation importe plus que l'interprétation, ou plutôt, dont la confrontation *constitue l'interprétation*. Il n'est certes pas nouveau, même dans le domaine chrétien, de s'attacher à la littéralité des textes sacrés pour conduire l'exégèse : c'est déjà le cas des apologistes du II<sup>e</sup> siècle comme Justin ; néanmoins, cet attachement ne va pas toujours de pair avec une recherche rigoureuse dans l'établissement du texte<sup>698</sup>. Origène, en revanche, fait preuve d'érudition dans son travail éditorial sur la Septante et met en outre cette érudition au service de l'exégèse. Pas de césure entre les différents chantiers qu'il a menés de front, il faut plutôt parler de fécondation réciproque. Le commentaire n'est qu'une modalité de réflexion sur le texte qui s'enrichit du travail sur son établissement, et ce dernier profite aussi du travail exégétique.

En conséquence, parce que le texte se commente lui-même, et parce que l'exégète *confronte* les textes peut-être plus qu'il ne les commente, on peut dire que le *ComJn*

---

<sup>698</sup> Cf. B. Pouderon, *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005, p. 168-169.

constitue seulement une incitation à poursuivre l'interprétation — autrement dit, le lecteur est invité à continuer l'Évangile, cet évangile au sens large dans lequel sont consignées toutes les actions des hommes, comme le dit Origène<sup>699</sup>. Le texte de l'exégète importe moins que le mouvement exégétique, et le sens découvert moins que l'actualisation de sa recherche<sup>700</sup>. Et c'est bien là le rôle de l'herboriste tel que l'entend Origène :

Οἰονεὶ βοτανικός τις πνευματικός ἐστὶν ὁ ἅγιος, ἀναλεγόμενος ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμᾶτων ἕκαστον ἰῶτα καὶ ἕκαστον τὸ τυχὸν στοιχεῖον, καὶ εὐρίσκων τὴν δύναμιν τοῦ γράμματος, καὶ εἰς ὅτι ἐστὶ χρήσιμον.

« Le saint est comme un herboriste spirituel, qui recueille dans les écrits sacrés chaque iota et le moindre petit élément, qui trouve la vertu du mot écrit, et ce pour quoi il est utile » (*HomJér XXXIX = Philoc* 10, 2).

A chaque cueillette, ce sont des fleurs nouvelles qu'il faut découvrir et ramasser pour les livrer à ceux qui en ont besoin. A eux, alors, de s'appliquer le remède : le βοτανικός est surtout celui qui « cueille » en connaissance de cause, et beaucoup moins le pharmacien qui élabore un remède pour le délivrer à ses malades, comme si son action consistait avant tout à prélever, rapprocher et mettre à disposition les paroles efficaces.

### c) L'imitation du texte source

Car il n'y a finalement qu'un seul texte : c'est celui des Écritures. Tout en découle et tout y ramène. L'exégète, on l'a dit, considère que la tâche qui consiste à interpréter l'Évangile johannique ne peut être menée à bien si l'on n'est soi-même « un autre Jean », car Jean lui-même a été identifié au Christ dont il a reçu « la pensée »<sup>701</sup>. Se présentant donc, dès le prologue, comme « un autre Jean », l'exégète estime que son

---

<sup>699</sup> *ComJn* I, 67-74.

<sup>700</sup> On pourrait citer aussi J.-L. Chrétien, qui décrit la « lecture orante » d'Origène comme un acte toujours renouvelé : « la lecture n'est pas seulement un acte, mais un événement » (*L'intelligence du feu*, Paris, 2003, p. 22).

<sup>701</sup> *ComJn* I, 23-24.

commentaire représente une réécriture de l'Évangile, ou pour ainsi dire un *autre texte johannique* qui épouse les contours de celui qu'il commente. C'est ce qu'on a observé lorsqu'il répète les éléments du verset commenté, jusqu'à en reprendre la forme et couler son interprétation dans le moule stylistique proposé par le verset, lorsqu'il suit l'ordre johannique ou imite les formes de discours proposées par l'Évangile (comme les questions-réponses), lorsqu'il reprend le thème et le terme d'ἀρχή, « commencement », qui ouvre l'Évangile johannique et qui devient objet de la réflexion au début du prologue du *ComJn* et de l'exégèse elle-même, dans un mouvement spéculaire étonnant. L'exégète se montre d'ailleurs conscient de cette imitation, lorsqu'il évoque, dans le préambule de son dernier tome, cette volonté de suivre « le chemin de l'Évangile », de poursuivre par la dictée son « trajet à travers l'écriture de l'Évangile ». Ce n'est d'ailleurs pas le moindre des paradoxes que de le voir dessiner son projet avec autant de netteté au moment où il s'apprête à laisser son commentaire inachevé. Mais n'est-ce pas là une façon de pousser jusqu'au bout cette logique de la coïncidence entre le commentaire et l'Évangile ? Le commentaire n'a plus de raison d'être si toute sa matière est concentrée dans l'œuvre à commenter. En effet, l'Écriture se suffit à elle-même, ou plutôt est à elle-même son propre commentaire : l'exégète le montre notamment quand il attribue la valeur d'un commentaire à certaines parties du verset, ou quand il met en parallèle plusieurs passages scripturaires sans interpréter le rapprochement. L'interprétation réécrit l'Écriture et l'Écriture réécrit l'interprétation en un « entretien infini », pour paraphraser M. Blanchot.

Il est intéressant de constater que l'image que se fait Origène du texte johannique, et qu'il cherche à reproduire en quelque sorte dans son commentaire, rejoint pour une bonne part celle que se font les exégètes d'aujourd'hui, en particulier ceux qui, tels R. A. Culpepper, ont une approche littéraire de l'Évangile de Jean. L'analyse menée par ce chercheur permet en effet de mettre en lumière les points de convergence entre l'Évangile johannique et le commentaire qu'en fait Origène. Tout d'abord, il affirme que par son utilisation du malentendu, mais aussi de l'ironie et des symboles, l'Évangile de Jean se présente comme un texte discontinu, car ces différents éléments interrompent la trame du récit et obligent le lecteur à fournir un effort particulier de

compréhension. R. A. Culpepper considère ainsi que le malentendu johannique, notamment, permet à l'évangéliste de dévoiler le sens spirituel au lecteur tout en fournissant à ce dernier une méthode d'explication qui l'enjoint d'aller au-delà du sens littéral : l'Évangile se révèle porteur d'un véritable « commentaire implicite »<sup>702</sup>. N'est-ce pas cette conception que partage Origène en l'élargissant à d'autres cas dans les Écritures, découvrant ici une « pierre d'achoppement » ou là un ajout significatif qui permet d'expliquer le texte par le texte ? Les ruptures qu'il décèle dans le texte constituent bien pour lui le signe d'un « commentaire implicite ». Mais la forme même que revêt le commentaire origénien a d'autres affinités avec la forme de l'Évangile. Ainsi, R. A. Culpepper souligne combien le quatrième Évangile, contrairement aux Synoptiques, ne vise pas prioritairement la progression de l'intrigue vers la mort et la résurrection de Jésus. C'est avant tout le thème de la foi et de la non-foi qui est mis en scène par l'évangéliste, à travers divers épisodes qui ne sont pas nécessairement ordonnés, en particulier les rencontres de Jésus avec toutes sortes de personnages<sup>703</sup>. On a vu comment l'exégète accentue et prolonge cette dramatisation du rôle des personnages johanniques, qu'il s'agisse de Marthe, Pierre ou Judas. Mais surtout, cette perspective d'un texte qui trouve sa cohérence dans les rapports que tissent entre eux les différents épisodes autour de thèmes phares, et non dans la progression de l'action vers un but éclatant, pourrait justifier, en un sens, l'inachèvement du *ComJn*. Car l'exégète alexandrin peut juger, à bon droit, qu'il a interprété l'essentiel de l'Évangile avant même d'aborder le récit de la Passion et de la résurrection, au cours des commentaires successifs d'épisodes significatifs<sup>704</sup>. En même temps, le commentaire, lemme par lemme, lui permet de mettre en lumière et de refléter cette structure quelque peu éclatée qui est celle de l'Évangile johannique, laissant, comme on l'a vu, toute latitude au lecteur de choisir son interprétation et d'enrichir le commentaire.

---

<sup>702</sup> R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel (A Study in Literary Design)*, Philadelphie, 1983, p. 152 sq.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 97-98.

<sup>704</sup> On observe *a contrario* qu'Origène a achevé le *ComMt* sans omettre d'interpréter la Passion et la résurrection, peut-être parce qu'elles constituent le but ultime des révélations progressives du Christ sur lui-même dans cet Évangile aux yeux de l'Alexandrin, comme le met en lumière A. Bastit dans « L'interprétation de l'évangile comme récit dans le *Commentaire sur Matthieu* d'Origène », *La narrativa cristiana antica*, Rome, 1995, p. 267-282.



Origène s'est mis à l'école du texte johannique, et a véritablement conçu son commentaire en *symphonia*<sup>705</sup> avec le texte commenté.

#### d) Perspectives

A partir de ce travail « rapproché » sur le texte du *ComJn*, il serait intéressant d'élargir l'étude à d'autres œuvres d'Origène, et singulièrement à celles qui relèvent d'un genre différent : l'écriture de l'exégèse dans le commentaire s'apparente-t-elle, dans les procédés de détail, à celle des homélies ?<sup>706</sup> En tenant compte d'un public peut-être moins lettré, l'homéliste use-t-il des mêmes procédés que le commentateur pour donner l'interprétation des Ecritures au moyen des Ecritures ? Il faudrait probablement se limiter, néanmoins, aux homélies conservées en grec pour éviter le filtre que représente la traduction latine, ce qui réduit le corpus aux *HomJér* et à *l'Homélie sur la nécromancienne d'Endor*<sup>707</sup>. En outre, les scholies ou explications de texte présentes dans les lettres ou dans les traités pourraient se prêter à cette étude.

On pourrait également élargir la perspective de ce que représente dans le détail « l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture » en amont, dans le cas des commentateurs grecs d'Homère, et peut-être des rabbins (avec là encore le problème de la différence de langue, qui interdit dans une certaine mesure des comparaisons précises) : peut-on comparer leurs pratiques avec la façon de faire d'Origène ? De même, il serait intéressant de considérer l'application de ce principe herméneutique en aval, au IV<sup>e</sup> siècle, appelé « siècle d'or de la patristique », qui doit beaucoup à Origène pour l'interprétation des textes ; « interpréter la Bible par la Bible » a-t-il alors le même sens que pour Origène ? Au-delà de la querelle entre la lettre et l'allégorie, qui situe encore le débat au niveau du *PArch* plutôt que d'envisager la pratique exégétique elle-même de l'Alexandrin, trouve-t-on chez les Cappadociens, chez Athanase ou chez Cyrille d'Alexandrie, peut-être même chez Augustin, ce travail sur le texte qui conduit

---

<sup>705</sup> Sur l'emploi de ce terme, voir S. Morlet, « Signaler l'accord des textes : un trait caractéristique de l'exégèse d'Origène et du commentarisme grec de l'époque impériale », *Orig. X*, p. 127-145 (à paraître).

<sup>706</sup> Il conviendrait aussi de se poser la question d'une différence entre la démarche adoptée dans le *ComJn* et celle du *ComMt*, notamment à partir des observations formulées par L. Perrone dans « Continuité et innovation... ».

<sup>707</sup> Origène, *Homélies sur Samuel*, éd., intro, trad., notes de P. et M.-T. Nautin, SC 328, Paris, 1986.

l'exégète à *prendre le point de vue* de celui-ci pour le commenter, qui relie étude critique et recherche exégétique, qui s'attache à interpréter le texte en utilisant le *langage* même des Ecritures ? Il nous semble que le chantier demeure largement ouvert pour une étude qui se situe au plus près de la littéralité des textes.

# Annexe : Une table des matières revisitée pour le *ComJn*

La table des matières que nous proposons ici pour le *ComJn* se fonde généralement sur la division du texte proposée par C. Blanc dans la collection des Sources Chrétiennes. Elle s'efforce de rendre compte de la logique du discours origénien selon une démarche que nous avons détaillée plus haut en étudiant la structure du prologue d'une part, et celle des commentaires de lemmes d'autre part<sup>708</sup>. Les résultats de ces recherches se trouvent donc ici complétés et ordonnés selon l'ordre de succession des lemmes. Nous avons volontairement omis de présenter les commentaires de lemmes les plus courts, dans la mesure où leur logique interne peut s'appréhender sans difficulté.

## TOME I

### ***ComJn* I, 1-89 : Prologue général**

- I. Réflexion sur ἀρχή et ἀπαρχή (§ 1-24)
  - 1) La hiérarchie humaine (§ 1)<sup>709</sup>
    - a) Les chrétiens, prémices des tribus d'Israël (§ 1)
    - b) Les prêtres, prémices parmi les chrétiens (§ 9)
    - c) L'exégète identifié aux prêtres (§ 12)
  - 2) La hiérarchie scripturaire (§ 13)
    - a) Le Nouveau Testament, prémices des Ecritures (§ 13)
    - b) L'Évangile de Jean, prémices du NT (§ 21)
    - c) L'exégète identifié à Jean et au Christ (§ 23)
- II. Réflexion sur εὐαγγέλιον (§ 25-89)
  - 1) L'« annonce » de l'évangile (§ 25)

---

<sup>708</sup> Voir « La structure du prologue du *ComJn* », p. 338 et « La structure d'un commentaire de lemme » p. 377.

<sup>709</sup> Comme indiqué à une autre occasion, le numéro de paragraphe indique le début de la section considérée, (« la hiérarchie humaine »), laquelle se poursuit jusqu'au début de la section suivante (« la hiérarchie scripturaire », § 13). Nous indiquons le paragraphe de fin pour la dernière section seulement (§ 79-89).

- a) « L'annonce » au sens strict : celle des Evangiles (§ 28)
- b) « L'annonce » au sens large : celle de l'AT (§ 32)
- c) Les deux « annonces » sont spirituelles (§ 37)
- 2) Les « biens » annoncés (§ 47)
  - a) Ils sont annoncés avec « puissance » (§ 47)
  - b) La liste des « biens » incarnés par Jésus (§ 52)
- 3) Définition origénienne de l'évangile comme « annonce de biens » (§ 63)
  - a) L'évangile au sens strict : c'est Jésus qui s'annonce lui-même (§ 63)
  - b) L'évangile au sens large (§ 67)
- 4) Récapitulation et synthèse des définitions (§ 79-89)

**ComJn I, 90-292 : « Dans le principe était le Logos » (Jn 1, 1a).**

- I. Explication de ἐν ἀρχῇ (§ 90)
  - 1) Les différents sens du terme (§ 91)
  - 2) Application du terme au Logos (§ 109)
- II. Explication de ὁ Λόγος : les titres du Fils de Dieu (§ 125)
  - 1) Les autres attributs du Fils de Dieu (§ 125)
  - 2) Le nom de Logos (§ 266)
  - 3) Conclusion (§ 288-292)

TOME II

**ComJn II, 1-33 : « Et le Logos était auprès (ἦν πρὸς τὸν θεόν) de Dieu et le Logos était Dieu (θεὸς ἦν) » (Jn 1, 1b).**

- I. Différence entre γίγνομαι πρὸς (arriver auprès) et εἶναι πρὸς (être auprès)
  - 1) Γίγνομαι πρὸς dans la Bible (§ 1)
  - 2) Εἶναι πρὸς dans le lemme (§ 8)
- II. Différence entre ὁ θεός (le Dieu) et θεός (Dieu) (§ 12)
- III. Différence entre le Logos de Dieu et les logoi des hommes (§ 19)
- IV. Quatre catégories d'hommes selon leur dieu et leur logos (§ 24)
  - 1) Les dieux des hommes (§ 24)
  - 2) Les logoi des hommes (§ 28)
  - 3) Conclusion récapitulative (§ 32-33)

**ComJn II, 34-69 : « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu » (Jn 1, 2).**

- I. Le lemme dans son contexte : relations entre le Logos et Dieu
- II. Application exégétique à un autre texte : le Logos de Dieu dans l'Apocalypse (Apoc 19, 11-16)

**ComJn II, 70-111 : « Tout fut par lui <et sans lui rien ne fut> » (Jn 1, 3).**

- I. Explication de « Tout fut par <le Logos> » (§ 70)
  - 1) Le Logos comme cause instrumentale (§ 70)
  - 2) Le rôle de l'Esprit Saint par rapport au Logos (§ 73)
  - 3) Le Logos n'a pas créé ses propres attributs (§ 89)
- II. Explication de « Sans lui rien ne fut » (§ 91)
  - 1) Le « rien » représente le mal que Dieu n'a pas créé (§ 91)
  - 2) Réfutation de ce que dit Héracléon de ce « rien » (§ 100)
  - 3) Le « rien » est le péché commis par les êtres doués de logos (§ 105-111)

**ComJn II, 112-157 : « Ce qui fut produit en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes » (Jn 1, 4).**

- I. Description des termes : la « vie », la « lumière »
  - 1) La « vie » (§ 112)
  - 2) La « lumière » (§ 133)
- II. Application au lemme : la « vie » précède la « lumière » (§ 153)

**ComJn II, 158-174 : « La lumière brille dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas saisie » (Jn 1, 5).**

- I. Description de la « lumière » et de la « ténèbre »
  - 1) « Lumière » de la connaissance et « ténèbre » de l'ignorance (§ 158)
  - 2) Lumière du Père et lumière du Fils (§ 163)
- II. Application au texte / dramatisation
  - 1) Comment la « ténèbre » poursuit la « lumière » (§ 167)
  - 2) Les bonnes « ténèbres », les ténèbres devenues « lumière » (§ 171)

**ComJn II, 175-198 : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean » (Jn 1, 6).**

Question implicite : Qui est cet « homme » ?

- I. Un « envoyé de Dieu » (Jn 1, 6) (§ 175)
- II. Un ange (§ 186)
- III. La « voix » du Logos (cf. Jn 1, 23) (§ 193)
- IV. La « grâce venue de Dieu » = étymologie du nom Jean (§ 196-198)

**ComJn II, 199-229 : « Celui-ci vint pour un témoignage, afin de rendre témoignage à propos de la lumière, pour que tous crussent par lui » (Jn 1, 7).**

- I. Contexte biblique : les prophètes, témoins du Christ (§ 199)
- II. Contexte immédiat : les six témoignages de Jean Baptiste = Jn 1, 15-40 (§ 212)
- III. Jean Baptiste, précurseur du Christ (§ 219-229)

TOME IV (fragment)

TOME V (fragments)

TOME VI

**ComJn VI, 1-12 : préambule**

- I. Les trois métaphores scripturaires de la construction (§ 1-8)
  - 1) La maison (§ 1)
  - 2) Le temple (§ 4)
  - 3) La tour (§ 6)
- II. Application au travail de l'exégète (§ 8-12)
  - 1) L'interruption du commentaire (§ 8)
  - 2) Sa reprise (§ 10-12).

**ComJn VI, 13-53 : « Et voici le témoignage de Jean » (Jn 1, 19).**

- I. Contexte immédiat : les versets précédents (Jn 1, 15-18), premier témoignage de Jean Baptiste (§ 13)
- II. Contexte biblique : patriarches et prophètes, eux aussi témoins du Christ (§ 15)
  - 1) Ils ont eu accès aux mystères divins... (§ 15)
  - 2) ... mais ne les ont pas vus réalisés (§ 26)
- III. Retour au contexte immédiat
  - 1) Les versets précédents (Jn 1, 15-18), premier témoignage de Jean Baptiste (§ 32)
  - 2) Les versets ultérieurs (Jn 1, 19-23), témoignages suivants du Baptiste (§ 43-53)

**ComJn VI, 54-61 : « Alors les juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites pour lui demander : Toi, qui es-tu ? Il l'avoua et ne nia pas. Il avoua : Moi, je ne suis pas le Christ » (Jn 1, 19-20).**

I. Comparaison entre l'interrogatoire de Jean Baptiste chez Jn et celui de Jésus chez Mt (§ 54)

II. Motivations des questions des lévites à Jean Baptiste (§ 56)

1) Raisons subjectives : leurs arrière-pensées (§ 56)

2) Raisons objectives : les circonstances de la venue du Christ (§ 60-61)

**ComJn VI, 62-87 : « Ils lui demandèrent : Alors quoi ? C'est toi Elie ? Il répondit : Je ne le suis pas » (Jn 1, 21).**

I. Début du lemme : Jean Baptiste est-il Elie ?

1) C'est ce que semblent dire les Ecritures (§ 62-63)

2) C'est ce que disent les partisans de la réincarnation (§ 64-65)

II. Fin du lemme : Non. Car Jean n'a que « l'esprit et la puissance » d'Elie (§ 66-71)

III. Alors pourquoi cette question ?

1) Parce que les juifs croient à la réincarnation... (§ 72-75)

2) ... ou bien ils croient la fin du monde et le retour d'Elie imminents... (§ 76-78)

3) ... ou bien ils sont victimes d'une erreur d'identification comme à propos de Jésus (§ 79-84)

4) Conclusion : la destinée de l'âme est un problème complexe à remettre à plus tard (§ 85-87)

**ComJn VI, 94-118 : « Moi, je suis la voix qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe » (Jn 1, 23).**

I. Interprétation d'Origène

1) Jean est la « voix » (§ 94)

2) Nécessité et nature du « cri » (§ 99)

3) Le « chemin du Seigneur » (§ 103)

II. Réfutation de l'interprétation d'Héracléon

1) Les prophètes ne sont pas « un bruit » (§ 108)

2) Jean Baptiste n'est pas différent à l'intérieur et à l'extérieur (§ 112)

3) Héracléon n'a pas bien expliqué le choix des prêtres et des lévites (§ 115)

4) Jean Baptiste n'est pas plus grand que les prophètes (§ 116-118)

**ComJn VI, 119-152 : « Il y avait aussi des envoyés des pharisiens. Et ils le questionnèrent et lui dirent : Pourquoi donc baptises-tu si tu n'es ni le Christ, ni Elie, ni le prophète ? » (Jn 1, 24-25).**

I. Interprétation du lemme

1) Hypocrisie et jactance des pharisiens chez Jean et les Synoptiques (§ 119)

- 2) Réponse d'Origène aux pharisiens et réfutation d'Héracléon (§ 124-126)
- II. Passages parallèles des Synoptiques
  - 1) Passages parallèles des Synoptiques sur le lemme (§ 127)
  - 2) Autres passages parallèles des Synoptiques sur le baptême et Jean Baptiste (§ 139-152)

**ComJn VI, 153-203 : « Jean leur répondit en disant : Moi je baptise dans l'eau ; il y a au milieu de vous quelqu'un que vous, vous ne connaissez pas, qui vient après moi, et dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la sandale » (Jn 1, 26-27).**

- I. Annonce de l'interprétation (§ 153)
  - 1) Les paroles de Jean Baptiste (§ 153)
  - 2) La supériorité de Jésus (§ 155)
- II. Exégèse d'Origène (§ 158)
  - 1) Paroles de Jean Baptiste : le baptême de l'eau et les sandales (§ 158)
    - a) Passages parallèles des Synoptiques (l'eau, les sandales)
    - b) Comparaison de Jean et des Synoptiques (« être digne », « la sandale »)
  - 2) Supériorité de Jésus (§ 188)
    - a) Le Logos est plus grand que tout... (§ 188)
    - b) ...mais il nous invite à le suivre (§ 193)
- III. Elargissement (§194)
  - 1) L'exégèse d'Héracléon
  - 2) Grandeur de Dieu dans l'univers (§ 202-203)

**ComJn VI, 204-251 : « Cela se passa à Béthabara, au-delà du Jourdain, où se trouvait Jean qui baptisait » (Jn 1, 28).**

- I. « Béthanie », c'est en réalité Béthabara
  - 1) Preuve par le nom (§ 204)
  - 2) Erreurs analogues dans les Synoptiques et la LXX (§ 208)
- II. Le « Jourdain », c'est le Logos (§ 217)
- III. Le « Jourdain » dans l'AT, c'est une figure du baptême (§ 226)
  - 1) Avec Josué, figure de Jésus
    - a) ... qui fait traverser le Jourdain à Israël, figure du baptême (§ 226)
    - b) ... et qui lui fait manger une Pâque nouvelle, la Pâque spirituelle (§ 233)
  - 2) Avec Elisée, qui reçoit la grâce par le Jourdain (§ 238)
  - 3) Avec Naaman, qui guérit par le Jourdain (§ 242)
- IV. Les autres fleuves sont mauvais
  - 1) Les fleuves de Babylone (§ 245)
  - 2) Le fleuve d'Egypte (§ 248-251)



**ComJn VI, 252-263 : « Le lendemain, il voit Jésus venir vers lui » (Jn 1, 29).**

- I. Annonce de l'interprétation (§ 252)
- II. L'interprétation du lemme
  - 1) La première rencontre de Jésus et du Baptiste (§ 253)
  - 2) Progression et chronologie des témoignages de Jean Baptiste (§ 257)
- III. Elargissement : autres renseignements fournis par les Synoptiques (§ 260-263)

**ComJn VI, 264-307 : « Et il dit : Voici l'Agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde » (Jn 1, 29).**

Question : « Pourquoi Jean donne-t-il au Sauveur le nom d'Agneau ? » (§ 264)

- I. Le sacrifice des animaux dans l'AT (§ 264-272)
- II. Le sacrifice des hommes : les martyrs de l'AT et du NT (§ 273-283)
- III. Le sacrifice du Christ (§ 284-300)
- IV. Elargissement à d'autres textes
  - 1) Le « cosmos » désigne ici l'Eglise (§ 301-305)
  - 2) Interprétation d'Héracléon et réfutation (§ 306-307)

TOME X

**ComJn X, 1-2 : Texte commenté au tome X et fin du préambule**

**ComJn X, 3-66 : « Après cela, il descendit à Capharnaüm, lui-même, sa mère, ses frères et ses disciples, et il n'y demeura que quelques jours » (Jn 2, 12).**

- I. Contradiction dans la lettre, et accord spirituel
  - 1) Entre Jean et les Synoptiques sur ce passage (§ 3)
  - 2) A propos d'autres passages des Ecritures (§ 21)
- II. Interprétation d'Origène à propos du lemme (§ 37)
- III. Interprétation d'Héracléon et sa réfutation par les Synoptiques (§ 48)
- IV. Accord et synthèse des Evangiles (§ 62-66)

**ComJn X, 67-118 : « Et la Pâque des juifs était proche » (Jn 2, 13).**

- I. La Pâque
  - 1) La Pâque corporelle : Pâque des juifs (§ 67)
  - 2) La Pâque spirituelle : « le Christ, notre Pâque » (§ 82)
  - 3) Problèmes posés par l'interprétation spirituelle de la Pâque corporelle (§ 85)

4) Résolution : le corps de Jésus (§ 99) et le corps des Ecritures (§ 103)

## II. Elargissements

1) La Pâque était « proche » : le contexte temporel d'après les Synoptiques (§ 112)

2) L'interprétation d'Héracléon (§ 117-118)

**ComJn X, 119-224 : « Et Jésus monta à Jérusalem, et il trouva assis dans le Temple les marchands de bœufs, de brebis et de colombes et les changeurs. (...) » (Jn 2, 14-17).**

### I. Commentaire du lemme : Jésus et les marchands du Temple

1) Les difficultés du sens littéral : contradiction entre Jean et les Synoptiques sur le moment de l'épisode (§ 119)

2) Sens spirituel : Jésus abroge les sacrifices et purifie l'âme (§ 131)

3) Sens littéral possible : l'épisode manifeste la puissance miraculeuse de Jésus (§ 143)

### II. Contexte du lemme chez les Synoptiques : l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem

1) Les difficultés du sens littéral (§ 152)

2) Sens spirituel des divers aspects du texte (dont l'ânesse et l'ânon) (§ 172)

### III. Interprétation d'Héracléon

1) Son contenu (§ 210)

2) Sa réfutation par Origène (§ 216-224)

**ComJn X, 225-253 : « Alors les juifs lui répondirent en disant : Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ? Jésus leur répondit en disant : Détruisez ce Temple et en trois jours je le relèverai » (Jn 2, 18-19).**

### I. Interprétation d'Origène

1) Situation d'énonciation

a) A une question d'hommes « corporels »... (§ 225)

b) ... Jésus répond en parlant de son corps (§ 226)

2) Annonce de l'interprétation : mort et résurrection du Christ et des saints (§ 228)

3) Développement : mort et résurrection du Christ et de l'Eglise (§ 233)

### II. Elargissement : remise en contexte du passage, des marchands du Temple à la Résurrection future (§ 239)

### III. Trois mauvaises interprétations de ce texte

1) Par les monarchianistes (§ 246)

2) Par Héracléon (§ 248)

3) Par les adversaires de Jésus à son procès, selon les Synoptiques (§ 251-253)

**ComJn X, 254-262 : « Les juifs lui dirent donc : Ce Temple fut construit en 46 ans, et toi, en trois jours tu le relèveras ? » (Jn 2, 20).**

- I. Incompatibilité chronologique entre ces 46 ans et les données de l'AT (§ 254)
- I. Interprétation d'Héracléon (§ 261-262)

**ComJn X, 263-306 : « Mais lui parlait du temple de son corps. Aussi, lorsque Jésus fut ressuscité d'entre les morts, les disciples se souvinrent-ils de ces paroles et crurent-ils à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite » (Jn 2, 21-22).**

- I. Début du lemme (« le temple de son corps ») : Est-il possible de comparer en détail le Temple et le corps de Jésus, c'est-à-dire l'Église ? (§ 263)
  - 1) Annonce de la comparaison (§ 263)
  - 2) Comparaison systématique (§ 268)
    - a) Aspect statique : description et interprétation spirituelle de chaque élément (§ 268)
    - b) Aspect dynamique : destruction et restauration du Temple (§ 288)
- II. Fin du lemme : la foi des disciples, foi partielle et foi totale (§ 298-306)

**ComJn X, 307-323 : « Pendant qu'il était à Jérusalem, durant la fête de la Pâque, beaucoup eurent foi en son nom, en considérant les signes qu'il faisait. Mais Jésus ne se fia pas à eux, parce qu'il les connaissait tous et n'avait pas besoin qu'on lui rende témoignage sur un homme, car il connaissait ce qu'il y avait en l'homme » (Jn 2, 23-25).**

- I. Début du lemme : différence entre « avoir foi en lui » et « avoir foi en son nom » (§ 307)
- II. Fin du lemme « l'homme » que Jésus connaît (§ 315-323)

### TOME XIII

**ComJn XIII, 1-2 : court préambule**

**ComJn XIII, 3-39 : « Jésus lui répondit et lui dit : Quiconque boit de cette eau aura de nouveau soif ; mais celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai, il naîtra en lui une source d'eau rebondissant jusque dans la vie éternelle » (Jn 4, 13-14).**

- I. Mise en contexte : il faut demander pour recevoir (§ 3)
- II. Interprétation du lemme
  - 1) La soif corporelle dans les Écritures (§ 8)

- 2) La soif spirituelle, donnée par les doctrines hérétiques, est éteinte par Jésus (§ 15)
- 3) Autre interprétation spirituelle : l'eau du puits de Jacob représente les Ecritures, et celle de Jésus, ce qui est au-delà des Ecritures (§ 26-39)

**ComJn XIII, 51-74 : « Jésus lui dit : Tu as eu raison de dire : Je n'ai pas de mari ; car tu as eu cinq maris et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari ; en cela tu as dit vrai » (Jn 4, 17-18).**

- I. Ce que la Samaritaine a dit de vrai, et ce qui ne l'était pas (§ 51)
- II. Interprétation d'Héracléon
  - 1) Sur le début de la péricope (Jn 4, 12-15) : les deux eaux (§ 57)
  - 2) Sur la suite de la péricope (Jn 4, 16-18) : les maris (§ 67-74)

**ComJn XIII, 75-94 : « La femme lui dit : Seigneur, je remarque que tu es un prophète. Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites : C'est à Jérusalem qu'est le lieu où l'on doit adorer » (Jn 4, 19-20).**

- I. Début du lemme : « Seigneur, je remarque que tu es un prophète » (§ 75)
- II. Suite du lemme
  - 1) Sens littéral : « cette montagne » désigne le Mont Garizim, où adorent les Samaritains (§ 77)
  - 2) Sens spirituel : l'adoration véritable doit se faire dans la « Jérusalem » spirituelle qu'est l'Eglise (§ 83)
- III. Interprétation d'Héracléon (§ 91-94)

**ComJn XIII, 123-153 : « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité » (Jn 4, 24).**

- I. Qu'est Dieu ? (§ 123)
  - 1) Dieu n'est pas corporel (§ 123)
  - 2) Dieu est lumière (§ 132)
  - 3) Dieu est feu (§ 138)
  - 4) Dieu est esprit (§ 140)
- II. Elargissements
  - 1) C'est le Fils qui révèle le Père (§ 146)
  - 2) Contre Héracléon : « l'esprit » n'est pas une nature commune à Dieu et aux spirituels (§ 147)
  - 3) Le Père est plus grand que le Fils et l'Esprit (§ 151-153)

**ComJn XIII, 154-164 : « La femme lui dit : Je sais que le Messie vient, celui qu'on appelle le Christ ; quand celui-ci viendra, il nous annoncera tout » (Jn 4, 25).**

- I. Sens littéral : l'attente des Samaritains (§ 154)
- II. Sens spirituel : l'attente de la pensée hétérodoxe (§ 163)
- III. Interprétation d'Héracléon (§ 164)

**ComJn XIII, 173-192 : « La femme laissa donc là sa cruche, s'en revint vers la ville et dit aux gens : Allons, venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ; ne serait-ce pas lui le Christ ? » (Jn 4, 28-29).**

- I. Interprétation d'Origène (§ 173)
  - 1) Début du lemme : le symbolisme de la cruche (§ 173)
  - 2) Fin du lemme : le rôle de la femme dans l'annonce du Christ (§ 179)
  - 3) Anticipation de la suite : la conversion des Samaritains (§ 182)
- II. Interprétation d'Héracléon (§ 178-192)

**ComJn XIII, 193-202 : « Dans l'intervalle, les disciples le priaient en disant : Rabbi, mange » (Jn 4, 31).**

- I. Interprétation d'Origène (§ 193)
  - 1) Sens de « dans l'intervalle » (§ 193)
  - 2) Sens de « le priaient » (§ 197)
- II. Interprétation d'Héracléon (§ 200-202)

**ComJn XIII, 203-225 : « Il leur dit : Moi, j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas » (Jn 4, 32).**

- I. Nourritures connues pour les hommes (§ 203)
- II. Nourritures inconnues pour les êtres supérieurs (§ 214)
- III. Elargissement : les dîners dans le NT et l'AT (§ 222-225)

**ComJn XIII, 228-249 : « Jésus leur dit : Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qu'il m'a envoyé et de parfaire son œuvre » (Jn 4, 34).**

- I. Début du lemme : la « volonté » du Père est tout entière dans le Fils (§ 228)

II. Fin du lemme : Jésus doit « parfaire » l'œuvre du Père rendue imparfaite par l'homme (§ 236)

III. Héracléon : la « volonté » du Père est aliment, repos, force (§ 247)

**ComJn XIII, 250-284 : « Vous, ne dites-vous pas : Il reste encore quatre mois et la moisson vient ? Eh bien, je vous dis : Levez les yeux et contemplez : les champs sont déjà blancs pour la moisson » (Jn 4, 35).**

I. Début du lemme (« Il reste quatre mois et la moisson vient ») :

1) Sens littéral : impossibilité de la chronologie des « quatre mois » (§ 250)

2) Sens spirituel écarté : les disciples supposent que Jésus parle des quatre éléments (§ 260)

3) Sens spirituel écarté : Héracléon et la « moisson des âmes » (§ 271)

II. Suite du lemme (« Levez les yeux... ») : le sens spirituel donné par Jésus

1) « Lever les yeux », c'est élever sa pensée (§ 274)

2) Le Logos illumine les champs de l'Écriture (§ 279-284)

**ComJn XIII, 285-319 : « Le moissonneur reçoit son salaire, et rassemble du fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur » (Jn 4, 36).**

I. Les sens du mot « moisson » (§ 285)

1) Cinq autres emplois scripturaires du mot « moisson » (§ 285)

2) Le sens du mot dans notre texte (§ 290)

II. Héracléon confond récolte et salaire (§ 299)

III. Sens spirituel : les champs de l'Écriture (§ 301)

**ComJn XIII, 364-380 : « Après ces deux jours, il partit de là pour la Galilée ; car Jésus avait attesté lui-même qu'un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie » (Jn 4, 43-44).**

I. Début du lemme (« après ces deux jours / la Galilée ») : les circonstances spatio-temporelles

1) Incohérence apparente du sens littéral (§ 364)

2) Sens symbolique : la Galilée inférieure à la Judée (§ 369)

II. Fin du lemme : « un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie »

1) Sens littéral : les juifs ont maltraité les prophètes (§ 371)

2) Sens littéral : les Grecs ont maltraité les sages (§ 375)

3) Sens symbolique : les tombeaux des prophètes représentent « la lettre qui tue » (2Co 3, 6) (§ 378-380)

**ComJn XIII, 394-433 : « Or il y avait un officier royal dont le fils était malade à Capharnaüm... jusqu'à : Et il crut lui-même ainsi que toute sa maison » (Jn 4, 46-53).**

I. Interprétation d'Origène (§ 394)

1) Sens littéral : ce père est officier d'Hérode ou de César

2) Sens symbolique : ce père représente Abraham (§ 397)

2) Autre sens symbolique : ce père représente un « prince de ce siècle » et le fils son peuple malade (§ 411)

II. Interprétation symbolique d'Héracléon (§ 416)

III. Réfutation d'Héracléon

TOME XIX

**ComJn XIX, 1-39 : « Jésus répondit : Vous ne connaissez ni moi ni mon Père ; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (Jn 8, 19).**

I. Question : Comment concilier le lemme « Vous ne me connaissez pas » et « Vous me connaissez » (Jn 7, 28) ? (§ 1)

II. Réponses :

1) On peut connaître Jésus selon sa nature humaine ou selon sa nature divine (§ 6)

2) On peut connaître Dieu (par la doctrine) sans le connaître (par sa vie) (§ 12)

3) On peut aussi croire en Dieu sans le connaître (§ 16)

4) Prophètes et patriarches ont connu Dieu sans le connaître comme Père... (§ 26)

5) ... mais il est Père de Jésus-Christ... (§ 29)

6) ... et on connaît le Père par le Fils (§ 33-39)

**ComJn XIX, 40-63 : « Il prononça ces paroles dans le Trésor » (Jn 8, 20).**

Question : « Pourquoi est-ce dans le Trésor que ces paroles furent prononcées par Jésus ? » (§ 41)

I. Le trésor, ce sont les paroles divines qu'il faut interpréter (§ 40-44)

II. Le trésor, ce sont aussi les actes que chacun accomplit selon ses capacités (§ 45-52)

III. Le trésor, c'est enfin l'enseignement donné par Jésus à cet endroit (§ 53-63)

**ComJn XIX, 64-90 : « Il leur dit encore : Moi, je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché ; là où moi je vais, vous, vous ne pouvez aller » (Jn 8, 21).**

I. Remise en contexte : Jésus « prononce ce discours dans le Trésor du temple » (Jn 8, 20) pour que l'on « croi[e] en lui » (Jn 8, 30) (§ 64)

II. Explication du lemme (§ 69)

- 1) Cette phrase de Jésus est destinée à ceux qui ne croient pas en lui... (§ 69)
- 2) ...et qui le « cherchent » avec une intention perverse. (§ 71)
- 3) C'est pourquoi Jésus leur dit : « Je m'en vais »... (§ 74)
- 4) ... et c'est pourquoi ils « mourr[ont] dans leur péché »... (§ 79)
- 5) ... et ne « [peuvent] aller là où [lui] va », ce qui n'est pas le cas des disciples (§ 86).

III. Réfutation d'Héracléon, qui refuse aux disciples cette possibilité de suivre Jésus (§ 89-90).

**ComJn XIX, 91-126 : « Les juifs disaient donc : Ne va-t-il pas se tuer, puisqu'il dit : Là où je pars, vous, vous ne pouvez pas aller ? » (Jn 8, 22).**

Question : « Pourquoi les juifs posent-ils cette question ? » (cf. § 91)

I. Parce qu'ils ont des traditions secrètes qui les y poussent (§ 91-98)

II. Parce qu'ils ont bien compris que la mort de Jésus était volontaire (§ 98-103)

III. Parce que Jésus, par sa vie et ses paroles, suscitait débats et incertitudes (§ 104-114)

IV. Autres interprétations de la mort de Jésus

- 1) Un assassinat (§ 115)
- 2) Un sacrifice (§ 117)
- 3) Un suicide (§ 122-126)

**ComJn XIX, 127-150 : « Et il leur dit : Vous, vous êtes d'en bas, moi, je suis d'en haut ; vous, vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde » (Jn 8, 23).**

I. Annonce de l'interprétation (§ 127)

- 1) Le « haut » et le « bas » chez Jean et Paul (§ 127)
- 2) La possibilité de changer (§ 135)

II. Interprétation proprement dite (§ 138)

- 1) Qui est « d'en bas », ou « d'en haut » ? (§ 138)
- 2) Le changement de lieu : qui monte et qui descend ? (§ 140)
- 3) Le mélange : le monde d'en haut est dans le monde d'en bas (§ 146-150)



**ComJn XX, 1 : préambule en forme de prière**

**ComJn XX, 2-45 : « Je sais que vous êtes semence d'Abraham, mais vous cherchez à me tuer parce que ma parole ne tient pas en vous » (Jn 8, 37).**

I. Début du lemme : être « semence d'Abraham »

1) Sens corporel : être un descendant d'Abraham (§ 2)

a) Tout le monde ne descend pas d'Abraham... (§ 2)

b) ...mais tout le monde descend de Noé et peut donc être « un autre Abraham » (§ 11)

2) Sens spirituel : devenir « enfant d'Abraham » (Jn 8, 39)

a) On peut être une bonne ou une mauvaise « semence »... (§ 17)

b) ... mais on peut changer et devenir ou non « enfant d'Abraham » (§ 32)

II. Fin du lemme : « contenir la Parole », c'est devenir « enfant d'Abraham » (§ 40-45)

**ComJn XX, 66-79 : « Jésus leur dit : Si vous êtes enfant d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham » (Jn 8, 39).**

I. Sens littéral écarté : ce n'est pas seulement l'œuvre de foi qu'il faut imiter (§ 66)

II. Sens spirituel : il faut accomplir allégoriquement *toutes* les œuvres d'Abraham (§ 67-79)

**ComJn XX, 87-95 : « Cela, Abraham ne l'a pas fait » (Jn 8, 40).**

Question : Comment comprendre qu'Abraham n'ait pas tué Jésus <alors qu'ils n'ont pas vécu au même moment> ? (cf. § 87)

I. Réponse corporelle : c'est un autre messenger divin qu'Abraham a effectivement épargné (§ 87-88)

II. Réponse spirituelle : en un sens, le Christ a toujours existé, et Abraham l'a respecté (§ 89-95)

**ComJn XX, 96-127 : « Vous, vous faites les œuvres de votre père » (Jn 8, 41).**

Question : Qui est « votre père » ? (cf. § 96)

I. Les réponses de l'Écriture

- 1) Le Diable est le père des pécheurs, selon Jn et 1Jn... (§ 97)
- 2) ... mais les pécheurs peuvent devenir fils de Dieu selon Mt (§ 106)

II. L'interprétation d'Origène

- 1) On est fils de Dieu ou du Diable... (§ 111)
- 2) ... mais il y a des degrés d'appartenance (§ 116)
- 3) Il faut donc quitter le mauvais père, comme Abraham l'a fait (§ 123-127)

**ComJn XX, 128-134 : « Ils lui dirent : Nous ne sommes pas nés de la prostitution ; nous n'avons qu'un seul Père : Dieu » (Jn 8, 41).**

I. Au sens corporel, cette parole est une calomnie contre Jésus (§ 128)

II. Au sens spirituel, elle exprime une vérité : certains sont nés de Dieu, et d'autres de la prostitution (§ 133-134)

**ComJn XX, 171-219 : « Vous, vous êtes de ce père (,) du diable, et vous voulez faire les désirs de votre père » (Jn 8, 44).**

I. Début du lemme (« Vous êtes de ce père »)

- 1) Ambiguïté du texte : père ou fils du diable ? (§ 171)
- 2) Le diable donne des désirs (§ 176)
- 3) Est son fils celui qui les accomplit (§ 181)

II. Fin du lemme (« faire les désirs du père »)

- 1) Ambivalence du mot désir (§ 184)
- 2) On accomplit les désirs de son père, Dieu ou diable (§ 191)
- 3) Héracléon dit faussement que la nature de chacun dicte son choix (§ 198-219)

**ComJn XX, 220-255 : « Celui-ci était homicide dès le commencement et il ne s'est pas maintenu dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui » (Jn 8, 44).**

I. Début du lemme (« Celui-ci était homicide »)

- 1) Au sens banal : le diable tue (§ 220)
- 2) Mais au sens plus profond : la mort est vaincue par le Christ (§ 222)

II. Milieu du lemme : nul homme ne peut « se maintenir dans la vérité » (§ 237)

II. Fin du lemme : trois sens possibles de « il n’y a pas de vérité en lui », si l’on écarte l’idée de « nature mensongère » défendue par Héracléon (§ 245)

**ComJn XX, 268-275 : « Parce que moi, je dis la vérité, vous ne me croyez pas » (Jn 8, 45).**

I. Question : « Comment Jésus peut-il dire à ceux <qui ont cru en lui> qu’ils ne croient pas ? » (§ 268)

II. Réponse : on peut à la fois croire et ne pas croire : tout dépend du point de vue (ἐπίνοια) adopté (§ 269-275).

**ComJn XX, 310-321 : « Les juifs lui répondirent et lui dirent : N’avons-nous pas raison de dire, nous, que toi tu es un Samaritain et que tu as un démon ? » (Jn 8, 48).**

I. Pourquoi les juifs insultent-ils Jésus de la sorte ? (interprétation littérale du lemme)

1) Leurs motifs pour le traiter de « Samaritain » (§ 310)

2) Leurs motifs pour dire qu’il a un « démon » (§ 313)

II. Pourquoi Jésus ne répond-il pas sur l’accusation de « Samaritain » ? (interprétation spirituelle du silence de Jésus) (§ 316)

1) Parce qu’il est le bon Samaritain (§ 317)

2) Parce qu’il s’est fait Samaritain pour les Samaritains (§ 319)

3) Parce que « Samaritain » signifie « gardien » et qu’il est gardien des âmes (§ 320-321)

**ComJn XX, 322-362 : « Jésus répondit : Moi, je n’ai pas de démon, mais j’honore mon Père, et vous, vous me déshonorez. Moi, je ne cherche pas ma gloire ; il en est un qui la cherche et qui juge » (Jn 8, 49-50).**

I. Explication de « Jésus répondit : Moi, je n’ai pas de démon »

1) Tous les pécheurs ont un démon... (§ 322)

2) ... seul Jésus n’en a pas... (§ 329)

II. Explication de « J’honore mon Père »

3) ... mais nous sommes tous appelés à lui ressembler et à honorer le Père... (§ 338)

III. « Et vous, vous me déshonorez »

4) ... et non à le déshonorer par le péché (§ 343)

IV. « Moi, je ne cherche pas ma gloire ; il en est un qui la cherche et qui juge » : qui est le juge ?

- 1) Origène : le juge, c'est le Père à travers le Fils (§ 350)
- 2) Héracléon : le juge, c'est Moïse (§ 358)

**ComJn XX, 363-377 : « Amen, amen, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jn 8, 51).**

- I. Mort indifférente et mort due au péché (§ 363)
- II. Application au lemme : la parole de Jésus empêche de « voir la mort » (§ 367-377)

**ComJn XX, 381-421 : « Abraham est mort, les prophètes aussi ; et toi, tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort. Serais-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Les prophètes aussi sont morts. Qui te fais-tu ? » (Jn 8, 52-53).**

- I. « Abraham est mort, les prophètes aussi » : de quelle mort parlent les juifs ?
  - 1) Ils pensent peut-être à la mort spirituelle... (§ 381)
  - 2) ... sans comprendre que Jésus délivre de celle-ci (§ 389)
- II. « Il ne goûtera jamais la mort » : Pourquoi les juifs disent-ils « goûtera » au lieu de « verra » comme l'avait dit Jésus ?
  - 1) Ils rabaissent le sens de la vue à celui du goût... (§ 401)
  - 2) ... mais on peut en réalité appréhender la mort par les cinq sens (§ 413)
- III. « Serais-tu plus grand que notre père Abraham ? » : oui, car Jésus tient tout du Père. (§ 418-421)

TOME XXVIII

**ComJn XXVIII, 1-6 : préambule sur le symbolisme du nombre 28**

**ComJn XXVIII, 39-50 : « Père, je te rends grâce de m'avoir écouté (...) » (Jn 11, 41-42).**

- I. Commentaire du lemme : le Père a devancé la prière de Jésus (§ 39)
- II. Anticipation des versets suivants : le miracle de la résurrection de Lazare
  - 1) Interprétation littérale : l'âme de Lazare réinsérée dans son corps (§ 43)
  - 2) Interprétation spirituelle : Lazare revient à la vertu (§ 49-50)

**ComJn XXVIII, 51-71 : « Et ayant dit cela, il cria d'une voix forte : Lazare, (viens) ici, dehors. Le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes, et son visage était enveloppé d'un suaire ; Jésus leur dit : Déliez-le et laissez-le aller » (Jn 11, 43-44).**

- I. Début du lemme (« Lazare, viens ici ») : l'appel à la conversion (§ 51)
- II. Fin du lemme (« Déliez-le ») : une deuxième libération est nécessaire (§ 57)
- III. Elargissement au contexte : Jésus a accompli la parole de Jn 11, 11, « Je vais aller le réveiller » (§ 67-71)

**ComJn XXVIII, 86-97 : « Les grands-prêtres et les pharisiens réunirent donc le sanhédrin ; ils disaient : Que ferons-nous puisque cet homme accomplit beaucoup de signes ? Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, les Romains viendront et ils prendront notre lieu (τόπος) et notre nation » (Jn 11, 47-48).**

Question implicite : Que craignent les pharisiens et les grands-prêtres ?

- I. Au sens littéral : ils craignent que les juifs dédaignent leur lieu saint et que les Romains s'en emparent (§ 86-92)
- II. Au sens spirituel : ils craignent que les Nations prennent la place des juifs (§ 93-97)

**ComJn XXVIII, 98-185 : « L'un d'eux, Caïphe, étant grand-prêtre cette année-là, leur dit : Vous, vous ne savez rien, et vous ne réfléchissez pas qu'il est de notre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière. Il ne dit pas cela de lui-même, mais, étant grand-prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus allait mourir pour la nation, et non pour la nation seulement, mais aussi afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11, 49-52).**

Question implicite : Caïphe a-t-il pu faire une prophétie valable ?

- I. Caïphe n'est pas prophète (§ 98)
  - 1) Quiconque prophétise n'est pas prophète... (§ 98)
  - 2) ...et Caïphe est pervers, comme le montrent les évangélistes (§ 106)
  - 3) Donc Caïphe n'a pas prophétisé par l'Esprit Saint... (§ 121)
  - 4) ...mais, comme d'autres dans la Bible, par un esprit mauvais (§ 130)
- II. Pourtant, sa prophétie est vraie (§ 154)
  - 1) Jésus est bien mort pour tous (§ 154)
  - 2) Mais « Caïphe n'a pas parlé de lui-même » (§ 171)
  - 3) Jésus est mort pour la « nation », et « les enfants de Dieu dispersés » (§ 178-185)

**ComJn XXVIII, 192-223 : « Donc Jésus ne circulait plus ouvertement parmi les juifs, mais il se retira loin de là, dans la région proche du désert, dans une ville appelée Ephraïm, et il y demeura avec ses disciples » (Jn 11, 54).**

I. Le sens littéral et moral

- 1) Il ne faut pas rechercher la persécution... (§ 192)
- 2) ... même si Jésus a ensuite été arrêté, volontairement (§ 199)
- 3) Il ne faut pas non plus rechercher les honneurs (§ 209)

II. Le sens spirituel

- 4) La Parole de Dieu n'habite plus parmi les juifs, mais dans la région de l'Eglise (§ 211)

**ComJn XXVIII, 224-243 : « La Pâque des juifs était proche, et de nombreux juifs de la région montèrent à Jérusalem pour la Pâque, afin de se purifier... » (Jn 11, 55-56).**

I. Un sens littéral négatif

- 1) La « Pâque des juifs » n'est pas la « Pâque du Seigneur » (§ 224)
- 2) La « purification » des juifs est au contraire une souillure (§ 231)

II. Ebauche d'un sens spirituel positif (§ 242-243)

TOME XXXII

**ComJn XXXII, 1-4 : préambule**

**ComJn XXXII, 5-55 : « Et au cours du dîner, alors que le diable avait déjà jeté dans le cœur de Judas, fils de Simon, l'Isariote, le dessein de le livrer, sachant que le Père lui a tout remis entre les mains, qu'il est venu de Dieu et qu'il s'en va vers Dieu, (Jésus) se lève de table, pose ses vêtements et prend un linge dont il se ceint ; puis il verse de l'eau dans le bassin et commença à laver les pieds des disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint » (Jn 13, 2-5).**

I. Le « dîner » et le déjeuner (§ 5)

II. Le « diable » est un archer (§ 19)

III. Le « Père lui a tout remis entre les mains » (§ 25)

IV. « Il dépose ses vêtements », signe d'humilité (§ 42)

V. Sens de « il commença » (§ 51)

**ComJn XXXII, 56-110 : « Il vient donc vers Simon Pierre, qui lui dit : "Seigneur, toi tu me laves les pieds ? " Jésus lui répondit et lui dit : "Ce que moi je fais, toi tu ne le sais pas pour l'instant, mais tu le comprendras ensuite". Pierre lui dit : "Non, jamais tu ne me laveras les pieds". Jésus lui répondit : "Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi". Simon Pierre lui dit : "Pas seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête". Jésus lui dit : "Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, si ce n'est les pieds, mais il est entièrement pur ; vous aussi vous êtes purs, mais pas tous". Il savait en effet (quel était) celui qui le livrait, c'est pourquoi il dit : "Vous n'êtes pas tous purs" » (Jn 13, 6-11).**

I. « Pierre » et son ambivalence (§ 56)

1) Contexte des Ecritures : l'évolution de Pierre dans le NT (§ 56)

2) Dans ce texte

a) Il est à la fois le plus déraisonnable... (§ 65)

b) ... et le plus pur de tous les disciples (§ 68)

II. « Etre pur »

1) Les degrés de la pureté (§ 71)

2) Beauté des pieds appelés à suivre le chemin qui mène au Père (§ 77)

3) Contexte immédiat : moment opportun pour la purification (§ 84)

III. Sens moral et spirituel du passage (§ 89)

1) Sens moral : comme Pierre, il faut savoir revenir sur des promesses inconsidérées (§ 89)

2) Sens spirituel : il nous faut aujourd'hui encore nous laisser laver par Jésus (§ 97)

IV. Suite du lemme

1) Sens de « avoir besoin » (§ 104)

2) « Vous n'êtes pas tous purs » (§ 109-110)

**ComJn XXXII, 169-197 : « Je vous le dis dès maintenant, avant que cela n'arrive, afin que vous croyiez, lorsque cela arrivera, ce que je suis » (Jn 13, 19).**

I. Question : « Comment Jésus a-t-il pu dire <cela> aux disciples, comme s'ils ne croyaient pas encore qu'il est le Christ ? » (§ 170)

II. Réponse : La foi comporte des degrés

1) Justification tirée de l'Écriture (§ 171)

2) Justification logique : les cent parties de la foi (§ 183)

3) Exemples de foi partielle (§ 186)

4) Rareté de la foi totale (§ 194-197)

**ComJn XXXII, 240-259 : « Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant pas de qui il parlait » (Jn 13, 22).**

Question implicite : Comment les disciples pouvaient-ils ignorer lequel d'entre eux livrerait Jésus ?

I. Réponse objective : Judas n'est en réalité ni bon ni mauvais (§ 240-249)

II. Réponse subjective : eux-mêmes ne savaient pas ce dont ils étaient capables (§ 250-259)

**ComJn XXXII, 260-299 : « Un des disciples, celui que Jésus aimait, était couché à table contre le sein de Jésus. Simon Pierre lui fait donc signe et lui dit : Demande qui est celui dont il parle. (...) Après avoir trempé la bouchée, Jésus la prend et la donne à Judas (...). Jésus lui dit alors : Ce que tu fais, fais-le vite (...) » (Jn 13, 23-29).**

I. Description (début du lemme)

1) « Le disciple que Jésus aimait », c'est Jean (§ 260)

2) « Le sein de Jésus » (§ 263)

II. Action (fin du lemme)

1) « Pierre fait signe à Jean » (§ 274)

2) En « donnant la bouchée », Jésus donne à Judas un bien matériel et lui reprend un bien spirituel (§ 280)

3) « Fais-le vite » : l'ordre de Jésus à Judas (§ 295)

**ComJn XXXII, 300-317 : « Ayant donc pris la bouchée, <Judas> sortit aussitôt ; il faisait nuit » (Jn 13, 30).**

I. Début du lemme : « Pourquoi ne pas avoir ajouté "et l'ayant mangée" après "ayant pris la bouchée" » ? Autrement dit : Judas a-t-il absorbé la bouchée ? (§ 300-312)

1) Peut-être que Satan l'en a empêché...

2) ...ou bien Judas l'a avalée et elle a aggravé son état

II. Fin du lemme : Pourquoi avoir ajouté « Il faisait nuit ? » (§ 313-317)

3) Il s'agit d'une nuit symbolique

**ComJn XXXII, 318-367 : « Lorsqu'il fut parti, Jésus dit donc : 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 aussitôt » (Jn 13, 31-32).**

I. Sens littéral en contexte : la mort du Fils glorifie le Père et le Fils (§ 318)

II. Le mot « gloire » dans l'Écriture (§ 330)

1) Les emplois du mot « gloire » (§ 330)

2) Son sens corporel et son sens spirituel (§ 338)



III. Retour au lemme et sens élargi : glorification du Père et du Fils (§ 344-367)

**ComJn XXXII, 368-400 : « Mes petits enfants, je suis encore pour peu (de temps) avec vous ; vous me cherchez et, comme je l'ai dit aux juifs : Là où je vais, vous ne pouvez venir, à vous aussi je le dis pour l'instant » (Jn 13, 33).**

I. Les « enfants » de Jésus (§ 368)

1) La présence de Jésus « encore pour peu (de temps) avec [eux] » (§ 376)

2) Les différentes manières de « chercher Jésus » (§ 387)

II. « Là où je vais, vous ne pouvez venir » : une signification différente pour les juifs et pour les disciples (§ 392-400).

# Bibliographie

Nous nous limitons ici aux références des œuvres que nous avons directement utilisées lors de ce travail.

## 1. Auteurs anciens

- « Les Enseignements de Silvanos », *Ecrits gnostiques, La Bibliothèque de Nag Hammadi*, sous la dir. de J.-P. Mahé et P.-H. Poirier, 2007.
- A Pseudo-Epiphanius Testimony Book*, éd. R. V. Hotchkiss, Missoula, Montana, 1974.
- L'Évangile de Judas, du Codex Tchacos* éd. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, trad. D. Bismuth, Paris, 2006.
- La Bible d'Alexandrie*, éd. et trad. sous la dir. M. Harl, Paris, 1986-.
- La Bible d'Alexandrie, Les Nombres*, éd. G. Dorival, Paris, 1994.
- La Bible de Jérusalem*, Paris, 2007.
- La Bible, Ecrits intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987.
- Le Pentateuque d'Alexandrie*, sous la dir. C. Dogniez et M. Harl, Paris, 2001.
- Midrach Rabba I : Genèse Rabba*, trad. B. Maruani et A. Cohen-Arazi, intro. et notes B. Maruani, Paris, 1987.
- Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum*, éd. J. W. Wevers (pour le Pentateuque), Göttingen, 1974-1991.
- Traduction Œcuménique de la Bible*, 11<sup>e</sup> éd., 2007.
- Clément d'Alexandrie, *Stromates V*, intro., éd. A. Le Boulluec, trad. P. Voulet, SC 278, Paris, 1981.
- Cyprien, *Ad Quirinum*, *Corpus Christianorum Series latina III*, ed. R. Weber, Turnhout 1972.
- Eusèbe de Césarée et Pamphile, *Apologie pour Origène*, éd., trad., notes et commentaires par R. Amacker et E. Junod, SC 464 et 465, Paris, 2002.
- Eusèbe de Césarée, « *Epistula ad Carpianum* », *Novum Testamentum Graece*, éd. Nestle-Aland, Stuttgart, 27<sup>e</sup> éd. (1993), 4<sup>e</sup> impr. corrigée 2004, p. 84\*-89\*.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, texte, intro. et notes G. Bardy, SC 41, Paris, 1994 (4<sup>ème</sup> éd.) .
- Eusebius Werke, 5. Band, *Die Chronik aus dem armenischen übersetzt*, herausgeben... von J. Karst, Leipzig, 1911.
- Eusebius Werke, 7. Band, *Die Chronik des Hieronymus*, herausgeben... von R. Helm, Berlin, 1984.

- Irénee de Lyon, *Contre les hérésies*, éd. trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, t. I, SC 263 et 264, Paris, 1979 ; t. II, SC 293 et 294, Paris, 1982 ; t. III, SC 210 et 211, Paris, 1974 rééd. 2002 ; t. IV, SC 100, Paris, 1965 ; t. V, SC 152 et 153, Paris, 1969.
- Origen : *Commentary on the Gospel According to John*, trad. R. E. Heine, Washington D. C., vol. I (tomes I-X, 1989) et vol. II (tomes XIII-XXXII, 1993).
- Origen, *Commentary on John, Anti-Nicene Christian Library, Translations of the Writings of the Fathers*, ed. A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh, 1897, rééd. *The ante-Nicene Fathers : the writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 9, 4e éd., Peabody, (Massachusetts), 1999.
- Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, texte, intro., trad. et notes C. Blanc, SC 120, 1966 et 120bis, 1996 ; SC 157, 1970 ; SC 222, 1975, rééd. 2006 ; SC 290, 1982 ; SC 385, 1992.
- Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, intro., trad. et notes E. Corsini, Turin, 1968.
- Origenes Werke (GCS t. IV), *Der Johannescommentar*, herausgegeben...von E. Preuschen, Leipzig, 1903.
- Origenes. *Das Evangelium nach Johannes*, intro. et trad. R. Gögler, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1959.
- The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, texte, intro. et notes A. E. Brooke, 2 vol., Cambridge, 1896.
- Origène, *Commentaire sur Matthieu*, intro. et trad. R. Girod, SC 162, Paris, 1970.
- Origène, *Contre Celse*, intro., éd., trad., notes M. Borret, SC 132, Paris, rééd. 2005 ; SC 136, 1968 ; SC 150, 1969 ; SC 147, 1969 ; SC 227, 1976.
- Origène, *Entretien avec Héraclide*, intro., éd., trad., notes J. Scherer, SC 67, Paris, réimpr. 2002.
- Origène, *Homélie sur Jérémie*, trad. P. Husson et P. Nautin, t. I, SC 232, Paris, 1976 et t. II, SC 238, 1977
- Origène, *Homélie sur la Genèse*, texte W. A. Baehrens, intro., trad. et notes H. de Lubac et L. Doutreleau, SC 7bis, Paris, rééd. 2003.
- Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, texte, intro. et trad. O. Rousseau, SC 37, Paris, 1954.
- Origène, *Homélie sur les Nombres*, t. I, éd. W. A. Baehrens, M. Borret, L. Doutreleau, trad. A. Méhat, SC 415, Paris, 1996 ; t. II, éd. W. A. Baehrens, trad. L. Doutreleau, SC 461, Paris, 2001.
- Origène, *Homélie sur Saint Luc*, texte M. Rauer, intro., trad. et notes H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, SC 87, Paris, rééd. 1998.
- Origène, *Homélie sur Samuel*, éd., intro, trad., notes de P. et M.-T. Nautin, 1986, SC 328.
- Origène, *La Prière*, intro., trad. et notes A-G Hamman. Coll. « les Pères dans la foi », Paris, 1995.
- Origène, *Lettre à Africanus*, éd., intro., trad., notes N. de Lange, SC 302, Paris, 1983.

- Origène, *Philocalie* 1-20 (*Sur les Ecritures*), SC 302, intro et trad. M. Harl, 1983, et *Philocalie* 21-27 (*Sur le libre-arbitre*), SC 226, intro. et trad. E. Junod, rééd. 2006.
- Origène, *Traité des Principes*, intro. trad. et notes de H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, SC 252-253, 1978 ; SC 268-269, 1980 ; SC 312, 1984.
- Origène, *Traité sur la Pâque*, éd., intro. et trad. de O. Guéraud et P. Nautin, Paris, 1979.
- Origenes, *Matthäuserklärung* (GCS 40), éd. E. Klostermann, Leipzig, 1935.
- Origenis Hexaplorum quae supersunt Fragmenta*, 2 tomes, éd. F. Field, Oxford, 1867-1875, réimpr. Hildesheim 1964.
- Philon d'Alexandrie, *De Sacrificiis Abelis et Caini*, éd. A. Méasson, Paris, 1966.
- Philon d'Alexandrie, *De Somniis I-II*, intro., trad., notes P. Savinel, Paris, 1962.
- Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriae I-III*, éd. et trad. C. Mondésert, Paris, 1962.
- Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolykos*, éd. G. Bardy, trad. J. Sender, SC 20, Paris, 1948.

## 2. Instruments de travail

- A Greek-English Lexicon*, éd. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, Oxford, 1996, 9<sup>e</sup> éd.
- Biblia Patristica*, t. 3 « Origène », CNRS, Paris, 1980.
- Clavis Patrum Graecorum*, éd. M. Geerard, Turnhout, 1974-2003.
- F. Blass et A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1973.
- P. Chantraine et al., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1983-1984.
- H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Turnhout, 1971 ; supplément 1, 1982 ; supplément 2, 1996.
- E. Hatch et H. A. Redpath et al., *A Concordance to the Septuagint, and the other greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*. Vol. I et II, Graz-Austria, 1954.
- J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1960 (3<sup>e</sup> éd.).
- A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, Hildesheim-Zürich-New York, 1987.
- G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- W.F. Moulton et A.S. Geden, *Concordance to the Greek New Testament*, Londres-New York, 2002 (6<sup>e</sup> éd.)

## 3. Littérature secondaire

- Dictionnaire critique de théologie*, éd. J.-Y. Lacoste, Paris, 1998.
- Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005.

- L'exégèse patristique de Romains 9-11 : Grâce et liberté, Israël et nations, Le mystère du Christ* (Colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris), éd. Centre Sèvres, Paris, 2007.
- Origene : Dizionario (la cultura, il pensiero, le opere)*, a cura di A. Monaci Castagno, Rome, 2000.
- Les Pères de l'Eglise au XXe siècle : Histoire-Littérature-théologie*, « L'aventure des Sources Chrétiennes », Paris, 1997.
- M. Alexandre, *Le commencement du livre. Genèse I-V : la version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988.
- A. Aliau-Milhaud, « La réécriture au passif et ses enjeux dans le Commentaire sur Jean d'Origène », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 345-355 (à paraître).
- A. Aliau-Milhaud, « Progrès du texte, progrès de l'individu dans le Commentaire sur Jean d'Origène : les techniques de l'exégèse appliquées au thème du progrès », *Origeniana IX*, éd. G. Heidl et R. Somos, Louvain, 2009, p. 13-24.
- D. Banon, *La lecture infinie : les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, 1987.
- C. Barilli, « L'infanzia in Origene: Passi scritturistici ed interpretazione. Alcune osservazioni », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 357-384 (à paraître).
- A. Bastit, « Forme et méthode du Commentaire sur Jean d'Héracléon », *Adamantius 15*, Pise, 2009, p.150-176.
- A. Bastit, « L'interprétation de l'évangile comme récit dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène », *La narrativa cristiana antica*, Rome, 1995, p. 267-282.
- A. Bastit, « *Le champ, c'est le monde* » (Mt 13, 38) : la lecture des Evangiles dans l'Eglise ancienne, mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich, 2007.
- A. Bastit, « Typologie des prologues aux commentaires des évangiles », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005, p. 83-115 .
- A. Bastit-Kalinowska, *Origène exégète du premier Evangile*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction de M. Alexandre, 1992.
- G. Bendinelli, *Il Commentario a Matteo di Origene : l'ambito della metodologia scolastica dell'Antichità*, Rome, 1997.
- A. Benoît et C. Munier, *Le Baptême dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1994.
- Y.-M. Blanchard et G. Bady (éd.), *De commencement en commencement (le renouveau patristique dans la théologie contemporaine)*, Paris, 2007.
- P.-M. Bogaert, article « Septante », *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 12, Paris 1996, col. 543.
- D. Boyarin, « The Bartered Word : Midrash and Symbolic Economy », *Commentaries-Kommentare*, ed. G. W. Most, Göttingen, 1999, p. 19-65.

- A. Cacciari, « Grammar and style in Origen : some remarks », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 39-60 (à paraître).
- R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1935.
- M. Cassin, *L'écriture de la polémique à la fin du IVe siècle : Grégoire de Nysse, Contre Eunome III*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich, 2009.
- P. Chiron, « Aspects rhétoriques et grammaticaux de l'interprétation allégorique d'Homère », *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, sous la dir. de G. Dahan et R. Goulet, Paris, 2005, p. 35-58.
- P. Chantraine, *Histoire du parfait grec*, Paris, 1927.
- J.-L. Chrétien, *L'intelligence du feu*, Paris, 2003.
- A. Chrysostalis, *Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich, 2009, « L'emploi des signes marginaux ».
- A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979.
- E. Corsini, « In margine a una traduzione dell'In Ioannem di Origene », *Studi in onore di Alberto Pincherle I (Studi e materiali di storia delle religioni 38)*, Rome, 1967, p. 146-169.
- E. Corsini, « Origene : Commento al Vangelo di Giovanni (libri I-II). Postille a una traduzione », *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara I, Augustinianum 35*, Rome, 1995, p. 183-195.
- H. Crouzel « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le tome I du *ComJn* d'Origène », *Origeniana Secunda*, éd. H. Crouzel et A. Quacquarelli, Rome, 1980, p. 131-150.
- H. Crouzel, « L'édition Delarue d'Origène rééditée par J.-P. Migne », *Migne et le renouveau des études patristiques (Actes du colloque de St-Flour, 1975)*, 1985, p. 225-253.
- H. Crouzel, « L'Évangile de Jean et la patristique : l'exégèse origénienne de Jn 4, 13-15 », *Origine et postérité de l'Évangile de Jean*, éd. A. Marchadour, Paris, 1990, p. 163-171.
- H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, 1961.
- H. Crouzel, *Origène*, Paris, 1985.
- R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel : a Study in Literary Design*, Philadelphia, 1983.
- J. Daniélou, « Origène comme exégète de la Bible », *Studia Patristica I*, Berlin, 1957, p. 280-290.
- J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948.
- D. Daube, « Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric », *Hebrew Union College Annual 22*, Cincinnati, 1949, p. 251.
- J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1934 (2d ed.).

- A. Dettwiler, « Fragile compréhension : l'herméneutique de l'usage johannique du malentendu », *Revue de théologie et de philosophie*, 1999, vol. 131, p. 371-384.
- R. Devresse, « Notes sur les chaînes grecques de Saint Jean », *Revue biblique*, 1927, n° 36, p. 192-215.
- G. Dorival, « Exégèse juive et exégèse chrétienne », *Le commentaire entre tradition et innovation*, éd. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2000, p. 171-172.
- G. Dorival, « La forme littéraire des *Hexaples* », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 601-614 (à paraître).
- G. Dorival, « Où en sont les études sur Origène ? », *Connaissance des Pères de l'Église* 62, 1996, p. 4-12.
- G. Dorival, *Revue des Etudes grecques* 89, 1976, Recension de l'édition de C. Blanc aux SC, p. 656-658.
- M. Fédou, *La Sagesse et le Monde : essai sur la christologie d'Origène*, Paris, 1995.
- G. Genette, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, 1982.
- R. M. Grant, « Eusebius and his lives of Origen », *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinal Michele Pellegrino*, Turin, 1975, p. 635-649 .
- H. Grelier, *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée : étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apolinarium et de l'Ad Theophilum adversus apolinaristas*, thèse soutenue à l'Université Lumière-Lyon2 sous la direction d'O. Munnich, 2008.
- I. Hadot, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », *Les règles de l'interprétation*, éd. M. Tardieu, Paris, 1987, p. 99-122.
- M. Harl, « La Septante et la pluralité textuelle des Écritures : le témoignage des Pères grecs », *La Langue de Japhet (quinze études sur la LXX et le grec des chrétiens)*, Paris, 1992, p. 253-266.
- M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994.
- M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, 1993.
- M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958 .
- A. Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius, Teil II : Die Chronologie, Band 2*, Leipzig, 1958 (2<sup>e</sup> éd.).
- R. E. Heine, « Can the catena fragments of Origen's commentary on John be trusted ? », *Vigiliae Christianae* 40, Leiden, 1986.
- R. E. Heine, « The Introduction to Origen's *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle », *Origeniana VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 3-12.
- Ph. Hoffmann, « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », *Entrer en matière : les prologues*, éd. J.-D. Dubois et B. Roussel, Paris, 1998, p. 220-221.

- Ph. Hoffmann, « Epilogue sur les prologues ou comment entrer en matière », dans *Entrer en matière (les prologues)*, éd. J.-D. Dubois et B. Roussel, Paris, 1998, p. 485-486.
- Y. Janssens, « Héracléon, *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Jean* », *Le Muséon* 72, 1959, p. 101-151 et 277-299.
- E. Junod, « Origène face au problème du désaccord entre les évangiles (C10 X, 3-36) », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005, p. 423-439.
- E. Junod, « Que savons-nous des "scholies" d'Origène ? », *Origeniana VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, 1995.
- G. Karo et I. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, dans *Nachrichten v. d. Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil. hist. Kl.*, 1902.
- H. C. Kee, « Origen's Exegetical Method as Demonstrated in Book I of the Commentary », *Philadelphia Seminar on Christian Origins : Minutes*, Volume 10, Set 1, Philadelphia, Meeting of October 10, 1972.
- G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. G. W. Bromiley I, Grand Rapids (Michigan), 1964, réimpr. 1983.
- H.-J. Klauck, *Judas, un disciple de Jésus : Exégèse et répercussions historiques*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2006.
- E. Klostermann, « Origeniana », *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag*, Leipzig, 1914, p. 245-251.
- A. Le Boulluec, « L'"école" d'Alexandrie », *Histoire du christianisme*, t. 1 (*Le nouveau peuple, des origines à 250*), dir. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris, 2000, p. 531-578.
- G. Lekkas, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, 2001.
- S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950.
- L. Lies, « Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124, Innsbruck, 2002, p. 201-226.
- H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950 (rééd. 2002).
- J. A. Mc Guckin, « Structural Design and Apologetic Intent in Origen's *Commentary on John* », *Origeniana VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995.
- C. Mazzucco, « L'Apocalisse nel Commento a Giovanni », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005.
- B. Mondrain, *Gregorio Palamas e oltre (Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino)*, a cura di A. Rigo, Florence, 2004.



- S. Morlet, « Signaler l'accord des textes : un trait caractéristique de l'exégèse d'Origène et du commentarisme grec de l'époque impériale », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 127-145 (à paraître).
- S. Morlet, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée : étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, 2009.
- O. Munnich, « Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène : étude des *Homélie sur Jérémie* », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 507-538 (à paraître).
- O. Munnich, « Les *Hexaples* d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », *Origeniana VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 167-186.
- O. Munnich, « Origène, éditeur de la *Septante de Daniel* », *Studien zur Septuaginta – Robert Hahnhart zu Ehren*, Göttingen, 1990, p. 187-218.
- P. Nautin, « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tomes I-II) », *Revue des Etudes grecques* 85, 1972, p. 155-177 ; « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tome VI) », *Revue de Philologie* 49, 1975, p. 204-216 ; « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tome X) », *Revue de Philologie* 55, 1981, p. 273-284 ; P. Nautin, « Notes critiques sur l'*In Iohannem* d'Origène (tomes XIII, XIX, XX) », *Revue de Philologie* 59, 1985, p. 63-75.
- P. Nautin, *In principio : Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973.
- P. Nautin, *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, 1977.
- P. Nemeshegyi, « Quelques remarques regardant l'établissement du texte et de la traduction du Commentaire d'Origène sur St Jean », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 84, 1983, p. 217-221.
- B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987.
- E. Norelli, « Il VI libro dell'*Historia ecclesiastica*. Appunti di storia della redazione : il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene », *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, a cura di A. Monaci Castagno, Villa Verucchio (Rimini), 2004, p. 147-174.
- D. Pazzini, « Che cos'è l'evangelo, Considerazioni origeniane sull'evento », *Adamantius* 2, Pise, 1996, p. 66-68.
- D. Pazzini, « Considerazioni sulla lingua del Commento a Giovanni », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005, p. 117-131.
- D. Pazzini, « Figura simbolo legge linguistica nella prosa di Origene », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 579-592 (à paraître).
- D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene : il Commento a Giovanni*, Brescia, 2009.
- J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, 1987.
- L. Perrone « Il profilo letterario del *Commento a Giovanni* di Origene : Operazione esegetica e costruzione del testo », *Il Commento a Giovanni di Origene : il testo*

- e i suoi contesti (Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca du Origene e la Tradizione Alessandrina)*, ed. E. Prinzivalli, Bologne, 2005, p. 43-81.
- L. Perrone, « Continuité et innovation dans les commentaires d'Origène », *Le commentaire entre tradition et innovation*, éd. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2009, p.183-197.
- L. Perrone, « L'argomentazione du Origene nel trattato di ermeneutica biblica : note di lettura su Περί ἀρχῶν IV, 1-3 », *Studi classici e orientali* 40, Pise, 1990, p. 161-203.
- L. Perrone, « Origenes pro domo sua : Self-quotations and the (Re)construction of a Literary Œuvre », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 3-38 (à paraître).
- L. Perrone, « Perspectives sur Origène et la littérature patristique des *quaestiones et responsiones* », *Origeniana VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 151-164.
- L. Perrone, « *Quaestiones et responsiones* in Origene (Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica) », *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, p. 1-50.
- L. Perrone, *La preghiera secondo Origene : l'impossibilità donata*, Brescia, 2011.
- H. Pietras, « L'apocrifo giudaico *Preghiera di Giuseppe* nell'interpretazione Origeniana — *ComIo* II, 31, 188-190 », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 545-560 (à paraître).
- J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg (Suisse), 1985.
- B. Pouderon, *Les Apologistes grecs du IIe siècle*, Paris, 2005.
- V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle, esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988.
- M. Simonetti, « Eracleone e Origene », *Vetera Christianorum* 3, 1966, p. 111-141 ; *Vetera Christianorum* 4, 1967, p. 23-64 .
- M. Simonetti, « Origene e i mercanti nel tempio », *Recherches et tradition : mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, s. j.*, éd. A. Dupleix, Paris, 1992, p. 271-284.
- M. Simonetti, *Lettera elo allegoria : un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985.
- M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia, 2004.
- H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. et adapt. M.-R. Hayoun, 7<sup>e</sup> éd., Paris, 1986.
- M. Sütterlin-Aussedat, *Les chaînes exégétiques grecques sur le livre de Jérémie (chap. 1-4) : Présentation, édition critique, traduction française, commentaire*, thèse soutenue à l'Université Sorbonne Paris-IV sous la direction d'O. Munnich, 2006.
- A. Villani, « Origenes als Schriftsteller : ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoiie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese », *Adamantius* 14, Pise, 2008, p. 130-150.

- A. Villani, « Uno sguardo d'insieme sulle prosopopee divine in Origene : il Padre e il Figlio a contatto con l'uomo », *Origeniana X*, éd. S. Kaczmarek et H. Pietras, Louvain, p. 615-645 (à paraître).
- J. Wolinski, « Le recours aux ἐπίνοιαί du Christ dans le *Commentaire sur Jean* d'Origène », *Origeniana VI*, éd. G. Dorival et A. Le Boulluec, Louvain, 1995, p. 465-492.

# Index

## Index des passages du *Commentaire sur Jean*

### ComJn

I, 1 .....	55, 60, 70, 92, 297, 301, 352, 355
I, 1-4 .....	297
I, 1-8 .....	351, 538
I, 1-12 .....	351, 363
I, 1-89 .....	62
I, 1-24 .....	94, 348
I, 2. 57, 70, 298, 301, 345, 484, 496, 517, 522	
I, 2-3 .....	298
I, 2-4 .....	353
I, 2-8 .....	352
I, 3 .....	301, 350, 382
I, 4 .....	93, 301
I, 7-18 .....	298
I, 9 .....	96, 355
I, 9-11 .....	355
I, 11 .....	357
I, 12 .....	60, 357, 358, 523
I, 12-13 .....	66
I, 12-24 .....	351
I, 13 .....	75, 95, 358
I, 13-14 .....	359
I, 13-20 .....	359
I, 13-23 .....	359
I, 13-24 .....	363
I, 14 .....	352
I, 14-23 .....	344
I, 18 .....	55, 70, 392, 513
I, 21 .....	345, 360, 514
I, 21-22 .....	344, 360
I, 22 ... 346, 465, 483, 484, 485, 486, 500, 501, 512	
I, 23 .....	346, 362, 380
I, 23-24 .....	362, 533
I, 24 .....	347, 363, 381
I, 25 .....	515
I, 25-26 .....	365
I, 25-89 .....	364
I, 27 .....	57, 365
I, 27 sq .....	57
I, 27-28 .....	366
I, 27-88 .....	344
I, 28-29 .....	367
I, 28-46 .....	367
I, 32-33 .....	368
I, 39 .....	368
I, 41 .....	55
I, 46 .....	55
I, 47 .....	369
I, 47 sq .....	56
I, 51 .....	224
I, 51 .....	490
I, 52 .....	70
I, 52-59 .....	484
I, 53 .....	54, 60, 70, 370, 488, 500, 517
I, 53-54 .....	501
I, 53-59 .....	483, 487
I, 55-56 .....	494
I, 57 .....	488, 495
I, 58 .....	489
I, 59 .....	57, 61, 489
I, 62 .....	370, 490
I, 64-66 .....	371
I, 67-74 .....	372, 533
I, 75 .....	63, 373
I, 75-88 .....	57
I, 84 .....	57, 345
I, 86-87 .....	374
I, 88 .....	4, 365
I, 89 .....	55, 411
I, 90 .....	94, 382, 383, 539
I, 90-288 .....	439
I, 91-108 .....	94
I, 94 .....	190
I, 95-102 .....	91
I, 111 .....	90
I, 111-112 .....	523

I, 115 .....	224	I, 208.....	55, 165, 166, 172
I, 124-125.....	509	I, 232.....	499
I, 125 .....	64, 383, 440, 497, 509, 517	I, 233.....	60
I, 125-150.....	483, 497	I, 233-235 .....	505
I, 125-288.....	90, 110	I, 233-236 .....	506
I, 126 .....	492, 500, 501	I, 240.....	61
I, 126-13.....	501	I, 241.....	500
I, 126-150.....	484	I, 241-258 .....	507
I, 127 .....	503	I, 244.....	168
I, 130 .....	503	I, 259-265 .....	508
I, 131 .....	377, 498, 504	I, 265.....	224, 488, 498
I, 109-124.....	94	I, 268.....	510
I, 134 .....	499	I, 273.....	260
I, 135 .....	60	I, 279.....	43
I, 136 .....	513	I, 280-288 .....	110
I, 137 .....	57, 505, 506		
I, 138 .....	61, 507	II, 1-33 .....	539
I, 138-140.....	506	II, 5 .....	224
I, 139 .....	296	II, 13 .....	326
I, 140 .....	296, 494, 500	II, 34 .....	393
I, 140-141.....	507	II, 34-69.....	539
I, 141 .....	296	II, 42-63.....	79
I, 142-150.....	508	II, 45 .....	514
I, 150 .....	487, 495	II, 47 .....	43
I, 155 .....	497, 509	II, 57 .....	177, 224
I, 156 .....	190	II, 70-111 .....	383, 540
I, 158-288.....	483, 484, 497, 517	II, 77 .....	224
I, 159 .....	500	II, 100 .....	97
I, 167 .....	387	II, 111 .....	408
I, 180 .....	427	II, 112-132.....	79
I, 181 .....	500	II, 112-157.....	540
I, 183-188.....	492, 500	II, 123 .....	163, 165
I, 188 .....	304	II, 133-157.....	79
I, 189 .....	501	II, 134 .....	41
I, 190 .....	501	II, 138 .....	411
I, 191 .....	461, 502	II, 150 .....	263
I, 198 .....	503	II, 153 .....	380
I, 198-208.....	501	II, 158-174.....	402, 540
I, 199 .....	55, 165, 166	II, 175 .....	411
I, 200 .....	503	II, 175-198.....	444, 540
I, 201 .....	503	II, 186 .....	304
I, 201-202.....	503	II, 188-190.....	304
I, 205 .....	503	II, 189-190.....	304
I, 206 .....	504	II, 192 .....	307
I, 207 .....	504		

II, 199-229.....	540	VI, 120-152.....	249
II, 208.....	55	VI, 127.....	461, 473
II, 209.....	61	VI, 129.....	463
II, 229.....	405	VI, 131.....	463
		VI, 134-135.....	462
IV, I-II.....	149	VI, 141.....	224
		VI, 153.....	396
V, I.....	4, 80, 96	VI, 153-203.....	395, 543
V, II.....	377	VI, 154.....	400
V, VI.....	157, 186	VI, 165.....	317, 318, 466
V, VIII.....	467	VI, 173.....	224
		VI, 193.....	163
VI, 1.....	224	VI, 204.....	189, 192
VI, 1-12.....	80, 541	VI, 204-207.....	189
VI, 6.....	224	VI, 204-216.....	188, 477
VI, 8.....	3, 78, 80, 83	VI, 204-251.....	211, 477, 543
VI, 9.....	78	VI, 205.....	201
VI, 10.....	224	VI, 206.....	212
VI, 11.....	3, 224	VI, 208.....	55
VI, 12.....	4	VI, 208-216.....	189
VI, 13-53.....	541	VI, 210.....	202
VI, 22.....	427	VI, 211.....	202, 204
VI, 24.....	78	VI, 213.....	190, 205, 206, 223, 478
VI, 40.....	61	VI, 213-214.....	197
VI, 52.....	43	VI, 214.....	207
VI, 54.....	130, 541	VI, 215.....	190, 197, 220
VI, 54-119.....	129	VI, 216.....	190, 352
VI, 54-94.....	144	VI, 217.....	190, 210, 212, 218
VI, 56.....	143	VI, 217-220.....	215
VI, 56-57.....	145	VI, 217-251.....	189
VI, 62-87.....	434, 542	VI, 218.....	222
VI, 89.....	321	VI, 219.....	213
VI, 92.....	96	VI, 225.....	217
VI, 94-118.....	456, 542	VI, 227.....	411
VI, 103.....	259, 260	VI, 229-230.....	221
VI, 111.....	474	VI, 251.....	252, 408
VI, 115.....	321	VI, 252.....	115, 252, 399
VI, 118.....	408	VI, 252-256.....	115
VI, 119-120.....	131	VI, 252-263.....	398, 464, 544
VI, 119-137.....	317	VI, 253.....	399
VI, 119-152.....	460, 542	VI, 257.....	116, 254
VI, 120.....	249, 318, 325	VI, 257-259.....	115
		VI, 258.....	255
		VI, 258-259.....	117
		VI, 259.....	413

VI, 262 .....	319	XIII, 1 .....	100
VI, 263 .....	465	XIII, 1-2 .....	546
VI, 264-307 .....	440, 457, 544	XIII, 2 .....	96, 137
VI, 295 .....	163	XIII, 3-39 .....	418, 546
VI, 297 .....	224	XIII, 8, 101 .....	411
		XIII, 14 .....	327
X, 2 .....	3	XIII, 40-41 .....	135
X, 3-66 .....	459, 544	XIII, 40-43 .....	134
X, 19-20 .....	326	XIII, 42 .....	136, 475
X, 55 .....	465	XIII, 51 .....	411, 427
X, 67-118 .....	417, 544	XIII, 51-74 .....	547
X, 67-68 .....	309	XIII, 65 .....	474
X, 67-82 .....	309	XIII, 75-94 .....	423, 547
X, 68 .....	387	XIII, 84 .....	224
X, 69-70 .....	310	XIII, 86 .....	322
X, 73 et 76 .....	311	XIII, 91 .....	458
X, 77-80 .....	312	XIII, 92 .....	42
X, 85 .....	310, 418	XIII, 93 .....	474
X, 104 .....	224	XIII, 95 .....	458, 474
X, 115 .....	316	XIII, 101 .....	427
X, 118 .....	470	XIII, 106 .....	474
X, 119-224 .....	416, 471, 545	XIII, 112 .....	224
X, 131 .....	224	XIII, 114-118 .....	470
X, 132 .....	224	XIII, 123-153 .....	441, 547
X, 137 .....	150, 224	XIII, 131 .....	427
X, 140 .....	224	XIII, 132 .....	260
X, 152 .....	256, 471, 473	XIII, 134 .....	224, 260
X, 174 .....	427	XIII, 146 .....	165, 167
X, 179 .....	224	XIII, 152 .....	408
X, 189 .....	328	XIII, 154-164 .....	421, 548
X, 193 .....	323	XIII, 162 .....	411, 422
X, 200 .....	42	XIII, 163 .....	422
X, 225-253 .....	472, 545	XIII, 173-192 .....	548
X, 228 .....	224	XIII, 183 .....	326
X, 253 .....	473	XIII, 188-189 .....	322
X, 262 .....	406	XIII, 193-202 .....	548
X, 263-297 .....	419	XIII, 200 .....	474
X, 263-306 .....	444, 546	XIII, 203-225 .....	548
X, 266 .....	224	XIII, 206 .....	224
X, 268 .....	224	XIII, 208 .....	224
X, 306 .....	408	XIII, 226 .....	137, 141
X, 307 .....	386	XIII, 226-227 .....	138
X, 307-323 .....	386, 546	XIII, 228-249 .....	548
X, 316 .....	387		

XIII, 244.....	387	XIII, 417 .....	474
XIII, 247 .....	474	XIII, 454 .....	427
XIII, 250-259.....	225		
XIII, 250-284.....	424, 549	XIX, 1 .....	452, 454
XIII, 270.....	427	XIX, 1-39.....	550
XIII, 271-272.....	470	XIX, 23 .....	40, 469
XIII, 274.....	226	XIX, 39 .....	406
XIII, 274-319.....	224	XIX, 40 .....	250, 267, 325
XIII, 279.....	226	XIX, 40-61 .....	267
XIII, 279-284.....	226	XIX, 40-63.....	68, 432, 550
XIII, 280.....	229, 233	XIX, 41 .....	251
XIII, 284.....	229, 408	XIX, 44 .....	251
XIII, 285.....	232	XIX, 45 .....	65, 260
XIII, 285-219.....	549	XIX, 53 .....	251
XIII, 285-300.....	232	XIX, 56 .....	151
XIII, 287.....	232	XIX, 60 .....	268
XIII, 293.....	165	XIX, 61 .....	269
XIII, 297.....	233	XIX, 64 .....	327
XIII, 301-319.....	234	XIX, 64-90.....	390, 551
XIII, 303.....	234	XIX, 65 .....	327
XIII, 305.....	235, 238	XIX, 69 .....	327
XIII, 306.....	239	XIX, 74 .....	150
XIII, 307.....	237	XIX, 83 .....	327
XIII, 310.....	240	XIX, 90 .....	406
XIII, 314.....	242	XIX, 91 .....	139
XIII, 319.....	244	XIX, 91-126.....	435, 551
XIII, 337.....	475	XIX, 91-92.....	140
XIII, 352-361.....	475	XIX, 98 .....	141
XIII, 363.....	470, 475	XIX, 104 .....	141
XIII, 364.....	393	XIX, 121 .....	146
XIII, 364-367.....	149	XIX, 127 .....	454
XIII, 364-380.....	418, 420, 549	XIX, 127-150.....	396, 551
XIII, 371-373.....	261	XIX, 132-133.....	455
XIII, 371-374.....	261	XIX, 138 .....	397
XIII, 374.....	262	XIX, 147 .....	62
XIII, 381.....	256		
XIII, 381-389.....	256	XX, 2.....	452
XIII, 382.....	257	XX, 2-45 .....	426, 552
XIII, 385.....	257	XX, 3.....	327, 426
XIII, 386.....	328	XX, 10.....	420
XIII, 387.....	258	XX, 16.....	427
XIII, 389.....	259	XX, 17.....	426
XIII, 392.....	228	XX, 28.....	224
XIII, 394-433.....	550		
XIII, 413.....	42		



XX, 40-45.....	238	XX, 422.....	96
XX, 45.....	408	XXVIII, 6.....	96
XX, 65.....	406	XXVIII, 7.....	451
XX, 66.....	429	XXVIII, 14.....	271, 283
XX, 66-79.....	427, 552	XXVIII, 14-22.....	271
XX, 67.....	183, 411	XXVIII, 15.....	285
XX, 68-69.....	428	XXVIII, 16 sq.....	380
XX, 69.....	182	XXVIII, 17.....	276
XX, 87-95.....	433, 552	XXVIII, 18.....	276
XX, 89.....	411	XXVIII, 19.....	110, 277, 288
XX, 91.....	496	XXVIII, 20.....	281
XX, 94.....	55	XXVIII, 21.....	285
XX, 95.....	406	XXVIII, 22.....	289
XX, 96-127.....	443, 553	XXVIII, 23.....	152
XX, 127.....	406	XXVIII, 23-38.....	226, 286
XX, 128-134.....	415, 420, 553	XXVIII, 24-25.....	175
XX, 134.....	408	XXVIII, 26.....	154, 155
XX, 135-159.....	384	XXVIII, 27.....	44
XX, 152.....	385	XXVIII, 28.....	43
XX, 160-161.....	266	XXVIII, 35-36.....	156
XX, 160-162.....	265	XXVIII, 38.....	405
XX, 162.....	267	XXVIII, 39-50.....	400, 415, 555
XX, 163.....	264, 265	XXVIII, 49.....	415
XX, 167.....	265	XXVIII, 51.....	111
XX, 171-219.....	553	XXVIII, 51-60.....	111
XX, 172.....	328	XXVIII, 51-71.....	556
XX, 185.....	328	XXVIII, 52.....	112, 249
XX, 220-255.....	553	XXVIII, 53.....	178
XX, 255.....	408	XXVIII, 53-54.....	179
XX, 256.....	377	XXVIII, 54.....	112, 181, 224
XX, 266-267.....	407	XXVIII, 54-63.....	249
XX, 268-275.....	433, 554	XXVIII, 56.....	178, 180
XX, 275.....	407, 408	XXVIII, 59-60.....	113
XX, 282.....	407	XXVIII, 62.....	55
XX, 286.....	408	XXVIII, 63.....	322
XX, 295.....	411	XXVIII, 67.....	328, 392
XX, 308-309.....	407	XXVIII, 71.....	408
XX, 310-321.....	425, 433, 554	XXVIII, 72.....	57
XX, 316-321.....	110	XXVIII, 79.....	327
XX, 322-362.....	389, 554	XXVIII, 86.....	411
XX, 350.....	439	XXVIII, 86-97.....	436, 556
XX, 362.....	408	XXVIII, 92.....	411
XX, 363-377.....	401, 555	XXVIII, 94.....	58
XX, 381-421.....	435, 555		
XX, 386-387.....	134		

XXVIII, 98-185.....	445, 556	XXXII, 162-163.....	124
XXVIII, 106-120.....	455	XXXII, 165.....	125
XXVIII, 108.....	328	XXXII, 168.....	406
XXVIII, 178-185.....	249	XXXII, 169-197.....	442, 558
XXVIII, 185.....	406, 411	XXXII, 217.....	408
XXVIII, 191.....	406	XXXII, 232-233.....	125
XXVIII, 192-223.....	412, 557	XXXII, 239.....	406
XXVIII, 209.....	411, 412	XXXII, 240-259.....	436, 559
XXVIII, 211.....	411	XXXII, 241.....	437
XXVIII, 224-243.....	421, 557	XXXII, 242.....	125
XXVIII, 242.....	224, 421	XXXII, 248-249.....	126
XXVIII, 243.....	224	XXXII, 249.....	110
		XXXII, 253-254.....	438
		XXXII, 255.....	438
		XXXII, 260-299.....	402, 559
XXXII, 1.....	171	XXXII, 268.....	377
XXXII, 1-2.....	381	XXXII, 273.....	224
XXXII, 1-4.....	557	XXXII, 274.....	414
XXXII, 5.....	158, 393	XXXII, 289.....	224
XXXII, 5-55.....	557	XXXII, 290.....	472
XXXII, 6-7.....	183	XXXII, 293.....	414
XXXII, 9.....	174, 224	XXXII, 294.....	414
XXXII, 11.....	380	XXXII, 295.....	55
XXXII, 11, 52.....	149	XXXII, 299.....	408
XXXII, 14.....	224	XXXII, 300-317.....	441, 559
XXXII, 26-27.....	159	XXXII, 303.....	322
XXXII, 34.....	55, 160	XXXII, 317.....	408
XXXII, 35.....	163	XXXII, 318-367.....	559
XXXII, 45.....	224	XXXII, 321.....	322
XXXII, 56.....	119	XXXII, 366-367.....	406
XXXII, 56-100.....	558	XXXII, 368-400.....	385, 560
XXXII, 57.....	120		
XXXII, 58-59.....	114		
XXXII, 62.....	121		
XXXII, 63.....	121, 327		
XXXII, 74.....	377		
XXXII, 80-83.....	169		
XXXII, 81.....	61, 224		
XXXII, 83.....	61, 168, 224		
XXXII, 86.....	55		
XXXII, 87.....	224		
XXXII, 111.....	174		
XXXII, 127.....	168, 224		
XXXII, 141.....	123		
XXXII, 154.....	42		
XXXII, 157-159.....	123		

## Index scripturaire

ANCIEN TESTAMENT (= Septante)

L'ordre des livres utilisé est celui qu'a retenu l'édition E. Rahlfs, *Septuaginta, editio altera*, Stuttgart, cop. 2006.

<b>Genèse</b>	
1, 3.....	279
1, 5.....	260
1, 6-7.....	279
1, 7 sq.....	291
1, 8.....	308
1, 14-16.....	279
1, 20-21.....	279
1, 24-25.....	279
1, 26-27.....	279
1, 31.....	233
4, 1.....	469
6, 1-4.....	215, 218
6, 22.....	280
12, 1.....	428
12, 2.....	182, 428
18, 12.....	135
29, 10.....	451
38, 4.....	198
39, 11.....	328
46, 8-12.....	198
46, 8-27.....	199
46, 11.....	197, 198, 206
46, 11-12.....	198, 199
49, 8.....	508, 521
49, 10.....	141
<b>Exode</b>	
2, 22.....	197, 206
3, 8.....	428
6, 16.....	197, 206
7, 6.....	280
7, 10.....	280
7, 20.....	280
8, 16.....	312, 313
8, 18-19.....	313
12, 11.....	310
12, 28.....	280
12, 50.....	280
23, 19.....	60, 349
23, 20.....	463
31, 11.....	280
32, 7.....	312, 313
40, 16.....	280
<b>Lévitique</b>	
8, 5.....	280
8, 34.....	280
8, 35.....	280
<b>Nombres</b>	
1, 54.....	280
2, 33.....	280
3, 17.....	197, 206
5, 9.....	349
26, 15.....	198
26, 57.....	198
27, 17.....	60, 70, 298
33, 5.....	199
33, 6.....	199
33, 6-7.....	197, 206, 207
<b>Deutéronome</b>	
1, 18.....	280
18, 15.....	262
32, 33.....	224
<b>Josué</b>	
13-21.....	197, 219
<b>1Règles</b>	
2, 10.....	502
26, 16.....	502

<b>2Règles</b>		<b>Osée</b>	
14, 13.....	60, 70, 92, 359	2, 25.....	60, 70, 92, 298, 351
		10, 12.....	224, 242, 243, 244
<b>1Paralipomènes</b>		<b>Isaïe</b>	
1, 1-4.....	219	9, 1.....	224
1, 2.....	218	11, 1.....	508, 521
2, 3.....	198	40, 3.....	463
6, 1-2.....	197	42, 1.....	508, 521
9, 44.....	220	49, 2.....	504, 519
		49, 3.....	519
<b>Psaumes</b>		49, 6.....	499, 505, 511
11, 7.....	151	52, 7.....	169, 170, 370
17, 51.....	502	<b>Jérémié</b>	
32, 9.....	278	11, 19.....	60, 505, 519, 520
40, 10.....	123, 125	23, 21.....	266
45, 2.....	509	<b>Ezéchiél</b>	
54, 13.....	126	34, 23.....	508, 521
54, 14.....	126	48, 12.....	60, 358
103, 15.....	166, 172, 173	<b>Daniel</b>	
109, 1.....	159	3, 12.....	311
109, 4.....	357	12, 2.....	372
115, 2.....	407	13, 9.....	155
117, 22.....	508	13, 15.....	156
119, 6.....	209	13, 35.....	155, 156
149, 6.....	175		
<b>Proverbes</b>			
3, 28.....	284, 285, 286, 291, 294		
8, 9.....	229		
8, 22.....	90, 151, 491, 494, 495, 496, 520, 522		
<b>Sagesse</b>			
7, 9.....	151		
7, 25 sq.....	522		
11, 20.....	163		
<b>Siracide</b>			
5, 7.....	284, 285, 286, 294		
31, 14.....	414		
45, 20.....	349		
<b>Malachie</b>			
3, 1.....	463		

NOUVEAU TESTAMENT

**Matthieu**

1, 1.....486  
 3, 7-8 .....318  
 3, 8.....224  
 3, 9-10 .....318  
 3, 11.....317, 318  
 3, 14.....319, 464  
 3, 15.....465  
 4, 16.....224  
 8, 28.....191  
 8, 34.....194, 204  
 11, 10.....192  
 13, 38.....345, 564  
 17, 2.....240  
 21, 28.....291, 294  
 21, 28-31 .....281, 282, 291  
 21, 29.....285  
 21, 31.....285, 291  
 23, 4.....224  
 23, 12.....175  
 26, 4.....268  
 26, 22.....438  
 26, 48.....268  
 26, 50.....268  
 26, 55.....268  
 26, 57.....268  
 28, 19.....223  
 28, 31.....282, 284

**Marc**

1, 1.....486  
 1, 2.....192, 463  
 5, 1.....191  
 5, 18.....215  
 5, 2.....216  
 5, 8.....216  
 5,13.....216

**Luc**

1, 17.....192, 203, 212  
 1, 41.....399

4, 18 .....371  
 6, 20 .....152, 153  
 7, 27 .....192  
 7, 35 .....224  
 8, 26 .....191  
 8, 29 .....216  
 8, 38 .....215  
 10, 5-6.....123, 124  
 10, 6 .....224  
 10, 40 .....192  
 10, 40-42.....203  
 10, 42 .....192  
 11, 46 .....224  
 11, 52 .....224  
 14, 11 .....175  
 15, 32 .....502  
 16, 15 .....374  
 18, 13 .....44, 153, 154, 155, 156  
 18, 14 .....44  
 23, 2 .....502

**Jean**

1, 1 93, 99, 101, 260, 348, 361, 383, 393,  
 403, 439, 486, 487, 491, 496, 497,  
 509, 521, 522, 526, 539, 541  
 1, 2 .....151, 393, 539  
 1, 3 .....383, 540  
 1, 4 .....60, 165, 370, 383, 487, 490, 492,  
 499, 500, 517, 540  
 1, 5 .....263, 402, 540  
 1, 6 .....249, 444, 540  
 1, 9 .....60, 230, 231, 239, 370, 487, 490,  
 492, 499, 500, 517  
 1, 14 .....235, 236  
 1, 15 .....172, 541  
 1, 15-18.....541  
 1, 16 .....227  
 1, 19-23.....144, 541  
 1, 19-25.....129  
 1, 20 .....144  
 1, 21 .....129, 130, 434, 542

1, 23...	144, 217, 260, 383, 388, 444, 456, 461, 463, 540, 542	4, 32 .....	137, 138, 548
1, 24.....	129, 249	4, 33 .....	137, 138
1, 24-25 .....	131, 318, 396, 460, 542	4, 34 .....	138, 548
1, 26.....	254	4, 35 ..	225, 226, 230, 231, 236, 237, 240, 241, 244, 424, 549
1, 26-27 .....	318, 395, 543	4, 35-36.....	226
1, 28... 101, 188, 189, 192, 200, 201, 210, 211, 220, 222, 247, 477, 543		4, 35-38.....	225
1, 29... 115, 117, 252, 345, 398, 413, 440, 457, 464, 505, 506, 520, 544		4, 36 .....	232, 233, 234, 236, 549
1, 30.....	506, 520	4, 43 .....	393
1, 36.....	117, 255	4, 43-44.....	418, 549
1, 37.....	117	4, 44 .....	261
1, 43.....	117	4, 45 .....	256, 258, 259
2, 1.....	117	4, 46-53.....	550
2, 2.....	546	4, 35 .....	247, 400
2, 12.....	459, 544	5, 1 .....	321
2, 13.....	309, 316, 417, 544	5, 5 .....	321
2, 14-15 .....	150	5, 17 .....	160, 161
2, 14-16 .....	257	6, 33 .....	501, 504, 517
2, 14-17 .....	416, 471, 545	6, 35 .....	504, 517
2, 18-19 .....	472, 545	6, 48 .....	504, 517
2, 20.....	249	6, 51 .....	134, 504, 517
2, 21.....	252, 394	6, 52 .....	134
2, 21-22 .....	419, 444, 546	7, 28 .....	451, 550
2, 22.....	249	8, 12 ....	60, 177, 231, 346, 370, 485, 487, 490, 499, 500, 517
2, 23-25 .....	385, 386, 546	8, 12, .....	500
2, 24.....	386	8, 19 .....	451, 550
3, 4.....	133	8, 20 ....	68, 250, 267, 268, 327, 390, 432, 550, 551
3, 19.....	230	8, 21 .....	149, 390, 551
3, 31.....	454	8, 21-58.....	327
3, 31-32 .....	397, 454, 455	8, 22 .....	140, 435, 551
4, 10.....	135	8, 23 .....	396, 454, 551
4, 11.....	135, 137	8, 30 .....	327, 390, 551
4, 12.....	422, 547	8, 37 .....	238, 426, 452, 552
4, 13-14 .....	418, 546	8, 39 ...	182, 426, 427, 428, 452, 453, 552
4, 13-15 .....	134, 424, 565	8, 40 .....	433, 552
4, 15.....	133, 134, 135	8, 41 .....	249, 415, 443, 553
4, 16-18 .....	547	8, 42 .....	266, 384
4, 19-20 .....	423, 547	8, 43 .....	264
4, 21.....	424	8, 44 .....	407, 553
4, 24.....	441, 547	8, 45 .....	408, 433, 554
4, 25.....	249, 421, 501, 517, 548	8, 48 .....	425, 554
4, 28-29 .....	548	8, 49-50.....	389, 439, 554
4, 31.....	138, 393, 548	8, 51 .....	401, 555

8, 52-53 .....	435, 555
9, 5.....	231
10, 9.....	485, 491, 499, 501, 517
10, 11.....	485, 499, 501, 517
10, 36.....	501, 517
11, 9.....	231
11, 18.....	192
11, 25..	346, 485, 491, 499, 500, 517, 522
11, 38.....	178, 179, 181
11, 39.	271, 272, 276, 278, 281, 287, 289, 290, 293, 450, 451
11, 39-41 .....	273
11, 40.....	272, 274, 278, 287, 292, 293
11, 41... 44,	152, 156, 174, 175, 271, 272, 275, 276, 281, 286, 287, 289, 290, 292, 293
11, 41-42 .....	175, 400, 415, 555
11, 43-44 .....	111, 179, 181, 556
11, 44.....	249
11, 46.....	327
11, 47.....	327
11, 47-48 .....	436, 556
11, 49-52 .....	445, 556
11, 54.....	412, 557
11, 55-56 .....	421, 557
11-12 .....	115
12, 2.....	113, 114
12, 36.....	224
12, 46.....	231
13, 2.....	158, 184, 393, 557
13, 6-11 .....	119
13, 10.....	249
13, 13.....	501, 503, 517
13, 18.....	123, 125, 228, 249
13, 19.....	442, 558
13, 21.....	249
13, 22.....	436, 438, 559
13, 23-29 .....	402, 559
13, 30.....	441, 559
13, 31.....	327
13, 31-32 .....	249, 559
13, 33.....	28, 81, 85, 87, 99, 385, 560
14, 6... 169,	170, 346, 370, 485, 488, 490, 491, 493, 499, 500, 517, 522
15, 1.....	501, 503, 517

15, 5 .....	501, 503, 517
15, 15 .....	501, 503, 517
17, 12 .....	228
18, 25-27 .....	121
18, 33 .....	501, 517
19, 1 .....	269
19, 24 .....	228
19, 36 .....	228

### **Romains**

2, 29 .....	92, 298, 352, 355
3, 25 .....	520
8, 23 .....	350
9, 25 .....	60, 70, 92, 298, 351
10, 15 .....	169, 170, 370
11, 16 .....	350
16, 5 .....	350

### **1Corinthiens**

1, 11 .....	286
1, 24 .. 491,	494, 495, 496, 500, 507, 520, 522
1, 30 .....	489, 491, 507, 520, 524
2, 2 .....	489
2, 12 .....	347, 363, 381
2, 14 .....	411
5, 8 .....	224
5, 12 .....	324
6, 16-17 .....	40
10, 11 .....	235, 236
11, 1 .....	174, 276, 283
11, 28 .....	44
15, 20 .....	350
15, 23 .....	350
16, 15 .....	350

### **2Corinthiens**

3, 16 .....	113
3, 6 .....	224, 419, 549
5, 5 .....	224
7, 10 .....	154
11, 6 .....	149
13, 4 .....	269

### **Galates**

2, 14 .....	121
-------------	-----

<b>Ephésiens</b>	
2, 12.....	323, 324
2, 20.....	213
5, 5.....	502
5, 8.....	41
<b>Colossiens</b>	
1, 15.....	522
4, 5.....	324
<b>1Thessaloniens</b>	
4, 12.....	324
5, 5.....	224
<b>2Thessaloniens</b>	
2, 13.....	350
<b>1Timothée</b>	
6, 16.....	165
<b>Hébreux</b>	
1, 3.....	522
4, 14.....	507, 520
5, 6.....	357
5, 12.....	217
7, 17.....	357
7, 27.....	355
8, 5.....	167
10, 1.....	368
10, 19-22.....	170
10, 20.....	61, 170, 224, 381
10, 29.....	125
11, 37.....	261
<b>Jacques</b>	
1, 18.....	350
<b>1Pierre</b>	
2, 2.....	224
2, 5.....	224
3, 4.....	351
3, 6.....	135
<b>1Jean</b>	
1, 5.....	260, 263
2, 1.....	61, 506, 507, 520
2, 2.....	506, 520
<b>Apocalypse</b>	
1, 17.....	519
1, 17-18.....	504
1, 18.....	519
5, 1-3.....	186
7, 2-5.....	298, 299
7, 3-5.....	353
11, 15.....	502
14, 1-5.....	298, 299, 345, 353
14, 4.....	350, 354, 355
14, 6-7.....	345
19, 12.....	176
19, 13.....	321
22, 13.....	485, 486, 504, 517, 519



# Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	2
<b>Note liminaire : questions de vocabulaire et conventions d'écriture</b> .....	3
<b>Sigles et abréviations</b> .....	6
<b>Introduction</b> .....	7
<b>Première partie : Présentation du <i>Commentaire sur Jean</i></b> .....	14
I. Manuscrits, éditions, traductions .....	17
A) L'établissement du texte .....	17
1. Les manuscrits .....	17
2. Les fragments trouvés chez d'autres auteurs.....	22
3. Les fragments caténiques .....	23
B) Les éditions.....	32
1. Les éditions anciennes .....	33
2. Les éditions modernes.....	34
3. Les corrections apportées aux éditions .....	46
C) Les traductions du <i>Commentaire sur Jean</i> .....	50
1. La traduction allemande de R. Gögler (1959).....	52
2. La traduction italienne d'E. Corsini (1968).....	53
3. La traduction française de C. Blanc (1966-2006) .....	58
4. La traduction américaine de R. E. Heine (1989-1993).....	69
II. Description générale du <i>Commentaire sur Jean</i> .....	73
A) Dates et lieux de la composition du <i>ComJn</i> .....	73
1. Les données chronologiques.....	74
2. Les problèmes posés par le <i>ComJn</i> .....	83
B) La situation du <i>ComJn</i> dans l'œuvre d'Origène .....	89
1. Le <i>ComJn</i> et le <i>Peri Archôn</i> .....	89
2. Le <i>ComJn</i> et le <i>ComGn</i> .....	91
3. L'ἀρχή dans le tome I du <i>ComJn</i> .....	93
C) Circonstances de composition et contenu .....	95
1. Ambroise et la gnose.....	95
2. Conséquences pour cette étude.....	97
3. Le contenu du <i>ComJn</i> .....	98
4. Conclusion.....	102
<b>Deuxième partie : Les procédés d'écriture de l'exégèse</b> .....	105
I. Le commentaire par analogie.....	109
A) Les moyens littéraires pour étoffer les personnages johanniques .....	109
1. La succession chronologique, indice de complexité morale .....	111
2. Le défaut de cohérence interne, indice de complexité morale.....	132
B) L'emploi de la coordination dans l'élaboration exégétique .....	147
1. L'emploi extensif de la coordination .....	149
2. L'emploi appositionnel comme précision.....	161
3. L'emploi appositionnel comme prolongement.....	181

II. Le commentaire par association.....	187
A) « Cela se passa à Béthabara... » (Jn 1, 28 ; <i>ComJn</i> VI, 204-216) : le rôle de la digression .....	188
1. Une digression savante ?.....	191
2. Des échos entre les éléments de la liste de noms.....	200
3. Une amorce pour l'exégèse du lemme .....	211
B) « Les champs sont blancs pour la moisson... » ( <i>ComJn</i> XIII, 274-319) : l'interprétation par association d'un mot concret et d'un mot abstrait.....	224
1. L'amorce de la métaphore : les « champs de l'Écriture » ( <i>ComJn</i> XIII, 279-284) .....	226
2. L'Écriture « éclaircie » par le Christ... et par l'exégète ( <i>ComJn</i> XIII, 285-300).....	232
3. Le développement de la métaphore : des « champs de l'Écriture » aux champs de la vérité ( <i>ComJn</i> XIII, 301-319) .....	234
III. Le commentaire par réécriture .....	248
A) La réécriture au passif et ses enjeux.....	248
1. De nouveaux rapprochements de termes .....	249
2. Une nouvelle valeur pour l'action décrite .....	256
3. La mise en valeur du nouveau sujet.....	263
B) Marthe et les fossoyeurs ( <i>ComJn</i> XXVIII, 14-22) : réécrire les Écritures au moyen des Écritures.....	271
1. La dramatisation du récit : Marthe en confrontation avec Jésus .....	272
2. La généralisation du discours.....	274
3. Réécritures scripturaires et interprétation morale.....	277
4. Récapitulation.....	289
C) « Pourquoi l'évangéliste a-t-il ajouté... ? » : l'ajout comme révélateur du sens des Écritures dans le <i>ComJn</i> .....	295
1. L'ajout comme outil de l'argumentation .....	296
2. L'ajout comme explication de texte .....	308
<b>Troisième partie : Réflexions sur la structure de l'œuvre.....</b>	<b>335</b>
I. La structure du prologue du <i>ComJn</i> .....	338
A) La structure du prologue d'après les traducteurs et les commentateurs .....	338
1. D'après les traducteurs.....	338
2. D'après les commentateurs.....	343
B) Une autre proposition pour structurer le prologue.....	348
1. Le début du prologue, une réflexion sur l'ἀρχή et l'ἀπαρχή ( <i>ComJn</i> I, 1-24).....	348
2. La suite du prologue, une réflexion sur le mot εὐαγγέλιον ( <i>ComJn</i> I, 25-89).....	364
C) Conclusion .....	375
II. La structure d'un commentaire de lemme.....	377
A) Les modèles apparents ou attendus.....	379
1. L'ordre johannique.....	379
2. Le « modèle » rhétorique.....	391
3. Le modèle du <i>Peri Archôn</i> : les trois sens de l'Écriture.....	409
B) Le modèle des questions-réponses.....	430
1. Questions sur la globalité du texte .....	432
2. Questions sur un mot .....	439

3. Conclusion.....	446
C) Le modèle des <i>Hexaples</i> ?.....	448
1. Mise en parallèle pour commenter le lemme .....	450
2. Mise en parallèle pour montrer l'accord des textes.....	458
3. Mise en parallèle sans comparaison explicite .....	467
D) Conclusion .....	479
III. Un cas particulier : les listes d'ἐπίνοιαι dans le <i>ComJn</i> .....	482
A) Les quatre listes d'ἐπίνοιαι et leurs variations.....	484
1. La première liste d'ἐπίνοιαι ( <i>ComJn</i> I, 22) .....	484
2. La deuxième liste ( <i>ComJn</i> I, 53-59) .....	487
3. La troisième et la quatrième liste ( <i>ComJn</i> I, 125-150 et I, 158-288).....	497
B) Bilan provisoire.....	513
1. La structure générale des quatre listes .....	513
2. Tableau récapitulatif .....	517
3. D'autres listes ? Le cas de celle du <i>Peri Archôn</i> .....	522
<b>Conclusion.....</b>	<b>529</b>
<b>Annexe : Une table des matières revisitée pour le <i>ComJn</i>.....</b>	<b>538</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>561</b>
<b>Index .....</b>	<b>571</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>529</b>



## Résumé

Le *Commentaire sur Jean* d'Origène (v. 185- v. 254) est une œuvre exégétique de grande envergure, peut-être le chef-d'œuvre de cet auteur prolifique de langue grecque, qui fit de la Bible la matière de son œuvre aussi bien par son travail d'exégèse que par ses recherches sur l'édition du texte. Il constitue aussi le premier commentaire sur l'Évangile de Jean que nous possédions. Pourtant, il a surtout fait l'objet d'études partielles, d'ordre thématique ou théologique. Le présent travail aborde cette œuvre dans son ensemble sous un angle littéraire, en adoptant un type de lecture particulier, au plus près du texte, afin de déterminer quels sont les moyens stylistiques et littéraires mis en œuvre par l'auteur dans la construction de l'exégèse. Pour cela, il analyse la manière dont l'exégète applique dans le détail le principe herméneutique ancien qui consiste à « expliquer l'Écriture par l'Écriture ». Ainsi, après avoir présenté les particularités de ce commentaire, il s'intéresse aux procédés d'écriture mis en œuvre avant de mener une réflexion sur la structure de l'exégèse. Il met alors en lumière la façon dont le commentaire s'efface paradoxalement devant le texte commenté. En effet, l'auteur s'efforce constamment d'imiter la forme et le langage de ce dernier et en outre, il conçoit moins son travail comme l'élaboration d'une œuvre à part entière que comme la « cueillette » et la mise en relation de différents éléments bibliques, à la manière d'un « herboriste des Écritures ». La méthode d'exégèse rencontre ainsi un écho inattendu dans la méthode critique employée par l'auteur dans son édition du texte biblique.

## Abstract

« The herbalist of Scripture » : the writing of exegesis in the *Commentary on John* of Origen

The *Commentary on John* of Origen (c. 185-c. 254) is an important exegetical work, maybe the chef-d'œuvre of this prolific Greek-speaking author who regarded the Bible as the foundation of his works, both in his exegetical commentaries and in his critical edition of the text. This work is also the first commentary on the Gospel of John that has survived to this day. Yet, there are only partial studies about it whether thematic or theological. The present work deals with this commentary as a whole from a literary point of view. Reading the text closely and with a particular approach, it defines the stylistic and literary devices with which the author builds up his interpretation. In this perspective, it analyses how the exegete puts into practice the ancient hermeneutical principle that consists in “explaining Scripture by Scripture”. Thus after presenting the commentary itself and his features, it describes the different elements of the writing process, and then offers some comments about the structure of the exegesis. It highlights the fact that the commentary paradoxically gives way to the biblical text itself. Indeed, the author constantly tries to imitate the form and the language of the text he comments, and his own task seems to consist less in building a new work than in “picking” and making the connection between different biblical elements, like a “herbalist of Scripture”. Surprisingly then, the author uses a similar method in commenting the Bible and in editing its text.

**Mots-clefs** : Bible. Christianisme. *Commentaire sur Jean*. Digression. Évangile de Jean. Exégèse. Herméneutique. *Hexaples*. Origène. Patristique. Pères de l'Église. Personnages johanniques. Prologue. Questions-réponses. Réécriture. *Traité des Principes*. Voix passive.

**Discipline** : langue et littérature grecques

Ecole doctorale I : Mondes anciens et médiévaux

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente 75006 Paris