

Daniel VIGNE, « L'homme, image de l'Image d'après Origène », dans *Connaissance des Pères de l'Église* n° 130 (juin 2013), p. 20-30.

www.danielvigne.fr

## L'homme, image de l'Image d'après Origène

La théologie de l'image est un des axes majeurs, sinon la clé de voûte de l'œuvre d'Origène. En abordant ce sujet, nous ne risquons donc pas de nous restreindre à une question mineure ou marginale. Henri Crouzel, le plus grand spécialiste de cet auteur au XX<sup>e</sup> siècle, ne s'y est pas trompé puisque dès 1956, il lui consacra sa thèse de théologie publiée sous le titre *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*<sup>1</sup>. Mais si ce thème est central chez Origène, on doit aussi constater qu'il soulève un certain nombre de difficultés. Car les principales accusations qui ont été portées contre cet auteur – et qui lui ont valu, comme on sait, une condamnation posthume au concile de Constantinople II (553), trois siècles exactement après sa mort – ont toutes un lien direct avec le thème de l'image de Dieu.

On peut en distinguer trois aspects ou niveaux qui détermineront le plan de cet article. Ils concernent tous le mystère du Fils de Dieu, éclairant celui de l'homme. Nous distinguerons donc : 1. le *Fils éternel* dans sa relation au Père. 2. le *Verbe créateur* dans sa relation au monde. 3. Le *Christ sauveur* dans son incarnation rédemptrice. Comme on le voit, il en va des trois principaux axes de la foi chrétienne : Trinité, création et salut. Dans chacun de ces domaines, la pensée d'Origène a fait l'objet de nombreux malentendus. Sans prétendre résoudre toutes les difficultés que soulèvent ces trois thèmes, nous tenterons de les éclairer à l'aide de citations qui nous ramèneront à Origène lui-même, plutôt qu'à ce que

---

<sup>1</sup> Éd. Aubier, coll. « Théologie » n° 34 (= *TT*).

d'autres ont dit de lui. Un des enjeux de cette présentation n'est-il pas d'être une « image » fidèle de l'auteur présenté ?

## 1. Le Fils éternel

Tournons-nous donc, en premier lieu, vers le Fils comme image du Père au sein de la Trinité. Car déjà à ce niveau suprême, Dieu a une image de lui-même qui est son rayonnement éternel, son icône parfaite. Le Père n'est jamais seul : en tant que Père, il engendre toujours ce Fils en qui il s'exprime et se reflète totalement, qui est *le resplendissement de sa gloire et l'effigie de sa substance* (He 1, 3), ce Verbe qui *était au commencement auprès de Dieu et qui était Dieu* (Jn 1,1).

### Quatre thèses orthodoxes

Partout dans son œuvre, Origène affirme sa foi au Fils de Dieu comme parfaite Image du Père. « L'image du Dieu de l'univers est son Logos<sup>2</sup> », écrit-il, et « celui qui voit le Fils, reflet de la gloire et empreinte de la substance de Dieu, voit Dieu en lui, puisqu'il est l'Image de Dieu<sup>3</sup>. » Mais il faut bien comprendre la relation [p. 21] de cette Image à son modèle, c'est-à-dire du Fils au Père. Retenons à ce sujet quatre idées importantes.

1. En premier lieu, parce qu'elle est d'essence divine, cette Image est *invisible*. Elle n'est pas physique, mais purement spirituelle, transcendant toute représentation matérielle. « Comme le Père est invisible par nature, il a engendré une image invisible », écrit Origène dans le *Traité des Principes*<sup>4</sup>. Le Fils est le resplendissement immatériel du Dieu immatériel. Ce n'est pas avec les yeux du corps, mais avec ceux de l'esprit qu'il peut être contemplé.

2. En second lieu, et par voie de conséquence, cette image est *éternelle*, sans commencement ni fin. Ceux qui, comme Arius au IV<sup>e</sup> siècle, affirmeront qu'« il y eut un temps où le Fils

---

<sup>2</sup> *Contre Celse* (= CC) IV, 85.

<sup>3</sup> CC VIII, 12.

<sup>4</sup> *Peri Archôn* (= PA) I, 2, 6 ; cf. IV, 4, 1 : « S'il y a une image du Dieu invisible, c'est une image invisible. »

n'était pas » ne peuvent trouver aucun appui chez Origène, quand bien même celui-ci fut accusé d'arianisme ou de semi-arianisme. Citons à ce sujet un texte très clair du *Traité des Principes* :

Puisque cette Image est semblable à son Père, il n'y a pas eu de temps où elle n'était pas. Est-il possible que la gloire de Dieu, un seul instant, n'ait pas eu de rayonnement, la gloire de ce Dieu dont Jean a dit qu'il est Lumière ? [...] À quel moment l'image de la substance ineffable, innommable et indicible du Père, son empreinte, le Logos qui connaît le Père, n'aurait-elle pas eu l'existence<sup>5</sup> ?

3. En troisième lieu, l'Image de Dieu n'est pas inerte ni passive, mais *vivante*, voulante et agissante. Elle partage non seulement l'*ousia* divine, c'est-à-dire l'essence de Dieu, mais son *energeia*, c'est-à-dire son vouloir et son agir. Tout ce que le Père veut et fait, il le veut et le fait par le Fils.

Tout ce qu'il veut, d'une part, car « seul le Fils peut contenir toute la volonté du Père : c'est pourquoi il est son image<sup>6</sup> », dit Origène, ce que H. Crouzel explique ainsi : « Le Fils est image du Père parce qu'il accomplit tout ce que veut son Père, parce que sa volonté est l'image de celle de son Père, ou même ne fait qu'une avec celle de son Père<sup>7</sup>. » Tout ce qu'il fait, d'autre part, car toute l'activité du Père s'exprime dans le Fils<sup>8</sup>. Origène prend à ce sujet une comparaison simple ; dans une glace, le reflet d'un corps en mouvement est lui aussi en mouvement :

L'image qui se forme dans le miroir se meut et agit suivant les mêmes mouvements et les mêmes actes que celui qui se regarde dans le miroir : la ressemblance est parfaite<sup>9</sup>.

Ainsi l'action du Fils est identique à celle du Père, elles sont un seul et même agir.

---

<sup>5</sup> PA IV, 4, 1.

<sup>6</sup> *Commentaire sur Jean (= In Jo)* XIII, 36.

<sup>7</sup> *TI*, p. 92.

<sup>8</sup> *TI*, p. 93.

<sup>9</sup> PA I, 2, 12.

4. Enfin, ce que l'Image de Dieu révèle de Dieu, c'est par-dessus tout sa *bonté*. « Le Père est bon : le Sauveur est l'image de sa bonté<sup>10</sup> », dit Origène, qui explique :

Le Père est la Bonté dans son principe ; d'elle est né le Fils, qui est en toute chose l'image du Père, et c'est pourquoi il faut l'appeler indubitablement l'image de sa bonté. [...] Le Fils ne possède pas une bonté différente, mais celle-là même qui est dans le Père. C'est pourquoi on l'appelle l'image de cette bonté<sup>11</sup>.

En d'autres termes, cette Image n'est pas un portrait inerte, mais l'expression d'un amour.

### ***Quatre accusations d'hétérodoxie***

[p. 22] Mais entre le Fils et le Père, entre l'image et le modèle, il n'y a pas identité absolue : l'un est la source, l'autre est le fleuve issu de la source. Comme tous les premiers Pères de l'Église, Origène marque cette différence et souligne ce que l'on nomme la *monarchie* du Père, c'est-à-dire le fait que le Père est le seul principe (*monè archè*) du Fils. C'est sur ce point que les malentendus vont lui être fatals. Ici encore, on peut en évoquer quatre.

1. D'abord à propos de la bonté du Père, dont Origène souligne qu'elle est la source de celle du Fils. Cela signifie-t-il que le Fils est moins bon que le Père ? Jérôme l'affirmera : pour Origène, dit-il, « le Fils n'est pas bon, il n'est qu'une certaine émanation et image de bonté<sup>12</sup> » – prenant ici le mot image au sens faible, celui d'un reflet lointain et diminué. Mais le moins qu'on puisse dire est que « les accusateurs d'Origène ne semblent pas avoir une compréhension bien exacte de sa pensée<sup>13</sup> » puisque, comme nous venons de le lire, Origène soutient précisément qu'il s'agit de la même bonté.

2. Un second malentendu vient d'une métaphore qu'Origène utilise pour exprimer la relation du Père et du Fils.

---

<sup>10</sup> *In Jo VI*, 57.

<sup>11</sup> *PA I*, 2, 13.

<sup>12</sup> *Ad Avitum*, 2 (*PL* 22, 1060).

<sup>13</sup> *TI*, p. 106-107 et 97.

Imaginons une statue immense, dit-il, grande comme le ciel, si grande que nous ne pourrions pas la voir ; pour nous en donner une idée, il faudrait nous montrer une statue plus petite, identique à la première<sup>14</sup>. Jérôme, choqué, en conclut qu'Origène considère le Fils comme inférieur au Père. Or il est clair que la « petitesse » du Fils ne concerne pas son essence divine, mais son être incarné. Non sa personne éternelle, mais sa manifestation dans un homme, son « rétrécissement » dans un lieu et dans un temps. Pour ce qui est de sa dignité divine et éternelle, Origène écrit précisément :

Le Père est la Bonté dans son principe ; d'elle est né le Fils, Le Dieu et Père de l'univers n'est pas le seul à être grand : car il fait participer à sa grandeur le Fils unique, Premier-né de toute créature. En effet, celui-ci doit reproduire par sa grandeur même l'image du Père. Il ne serait pas une belle image du Dieu invisible, une image de mêmes dimensions, s'il ne présentait pas aussi l'image de sa grandeur<sup>15</sup>.

Le Fils est donc bien l'égal du Père.

3. Il faut en dire autant d'une troisième accusation de Jérôme, d'après laquelle Origène affirmerait que « Dieu le Père est la Lumière incompréhensible, mais le Christ, comparé au Père, n'est qu'un rayonnement infime, qui nous paraît puissant à cause de notre faiblesse<sup>16</sup>. » Ici encore, il ne s'agit pas d'une infériorité de puissance, mais simplement de la façon dont le Fils, Lumière éternelle, se « proportionne » à notre petitesse par son incarnation, atténuée et tamisée cette lumière pour ne pas nous éblouir.

4. Quatrième et dernier malentendu, le plus grave : d'après Épiphane et Jérôme, Origène considère le Fils comme une créature<sup>17</sup>. C'est l'accusation d'arianisme précédemment évoquée ; elle traîne chez beaucoup d'auteurs, y compris Daniélou qui écrivait : « Entre le Père et le Fils, il ne reconnaît

---

<sup>14</sup> *PA I*, 2, 8.

<sup>15</sup> *CC VI*, 69.

<sup>16</sup> *Ad Avit.* 2.

<sup>17</sup> *TI*, p. 100.

pas seulement une différence de personnes, mais de nature<sup>18</sup>. » Mais un texte décisif souligne, au contraire, [p. 23] cette unité de nature, et par conséquent la différence radicale entre le Fils et les créatures, entre l'Image et les êtres créés à l'image. Car le mot image, rappelle Origène, a deux sens :

On appelle image, d'une part ce qu'on a peint ou sculpté dans une matière comme le bois ou la pierre. On dit aussi, d'autre part, que le fils est l'image de celui qu'il a engendré lorsque ses traits reflètent, sans la moindre erreur, ceux de son père. Je pense qu'il faut comparer au premier exemple l'homme, qui est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. [...] La seconde comparaison [...] s'applique à l'image qu'est le Fils de Dieu, car il est l'image invisible du Dieu invisible [...] Cette image suppose l'unité de nature et de substance du Père et du Fils<sup>19</sup>.

Comme le dit H. Crouzel, « ce texte est d'une clarté parfaite : le Fils est complètement mis à l'écart des créatures raisonnables. Il est image en tant que Fils, et par là ses traits correspondent en tous leurs détails à ceux de son Père. [...] Au contraire, les êtres faits selon l'image sont comparés à des images peintes ou sculptées, et leur correspondance avec le modèle est bien différente. » Et encore : « Quand elle s'applique au Christ, l'image se définit par la filiation, [...] tandis que quand elle s'applique aux créatures, elle doit être assimilée à une image plastique<sup>20</sup>. »

### ***Consubstantialité et monarchie***

Ainsi le Fils de Dieu est son image engendrée et totale, non son image créée et partielle. Sur « l'unité de nature et de substance du Père et du Fils », Origène est tout à fait en accord, un siècle à l'avance, avec le dogme du Concile de Nicée sur la consubstantialité.

Mais d'autre part, à travers le thème de la « monarchie », Origène rappelle qu'entre le Père et le Fils, il subsiste une différence : l'un engendre, l'autre est engendré ; l'un est la

---

<sup>18</sup> *Origène*, Paris, La Table Ronde, 1948, p. 258.

<sup>19</sup> *PA I*, 2, 6.

<sup>20</sup> *TI*, p. 101.

source, l'autre le fleuve ; l'un est le Modèle, l'autre l'Image. En ce sens, et sans nier qu'ils sont égaux en dignité, on peut dire que le Père est premier, le Fils est second.

C'est cette insistance qui a été cause de bien des malentendus, car elle a fait croire qu'Origène séparait le Fils du Père en le considérant comme inférieur ou extrinsèque au Père, de façon subordinatianiste ou même arienne. Osons répondre : non, Origène n'a rien d'arien ! Pour lui l'Image de Dieu n'est pas un être subalterne ni créé, mais l'Engendré du Père, son expression éternelle, infinie et parfaite, son resplendissement personnel – en termes bibliques : sa Face. L'Image de Dieu, c'est son Visage.

## **2. Le Verbe créateur**

D'où le deuxième moment de notre réflexion, qui va nous faire contempler cette image dans son mouvement de sortie dans le monde et chez les hommes. Car la Lumière issue du Père rayonne dans les créatures, et spécialement dans l'homme, pour se révéler finalement dans un homme, le Christ, et rejoindre par lui tous les hommes. Prolongeant le mouvement qui lui a donné naissance en Dieu, l'Image de Dieu resplendit hors de Dieu, se reflète dans d'autres réalités qui seront « images de l'Image ».

### ***L'univers créé dans le Verbe***

[p. 24] Tous les êtres, en effet, furent créés en lui, et d'abord *pensés* en lui, c'est-à-dire qu'avant même qu'ils reçoivent une existence concrète, leur idée a été conçue dans le Verbe. Origène reprend ici la philosophie exemplariste de Platon, pour qui toute chose sensible est l'image d'une idée intelligible. Ces Idées ou concepts sont les modèles des êtres, leur schème transcendant, leur « théorème » : ainsi l'idée d'étoile, qui préexiste à toutes les étoiles et qui leur est commune. L'univers, peut-on dire, a été « imaginé » par Dieu avant d'être fabriqué à partir de ces modèles idéels dont les êtres concrets sont les images. On descend ainsi d'image en image, des idées préexistantes aux choses existantes.

De ce mouvement créateur, le Père est l'origine et le modèle ultime. Mais c'est dans le Fils, Image par excellence, que la création prend forme. C'est dans le Verbe qu'elle a son modèle suprême, lui qui est le Logos contenant tous les *logoi*, la Pensée divine synthétisant en elle-même toutes les idées qui structurent le monde. Comme le dit Origène :

Le Père ne garde pas en lui-même les théorèmes de la vérité, mais les produit et les imprime dans le Verbe, qu'on nomme pour cela *l'Image du Dieu invisible*<sup>21</sup>.

Ainsi, de même que le Fils est l'Image du Père, le monde sensible est l'image des idées intelligibles qui sont dans le Fils. Le Verbe de Dieu a en Dieu son Modèle, et le monde a son modèle dans le Verbe<sup>22</sup>. Cette vision est puissante, très cohérente, et il est frappant de constater à quel point la relation de l'image au modèle informe toute la pensée d'Origène, puisqu'elle structure autant sa théologie trinitaire que sa vision du monde.

Il est vrai que cette pensée est très marquée par l'héritage platonicien<sup>23</sup>, ce qui peut faire difficulté : en distinguant le sensible de l'intelligible, en posant le monde des idées comme l'arrière-fond et le préalable du monde concret, Origène n'est-il pas tributaire d'un certain dualisme ? Nous allons retrouver cette question à propos de sa vision de l'homme.

### ***L'homme fait et façonné***

Car pour Origène comme pour Philon, chez qui il a trouvé cette interprétation, les deux récits de la création de l'homme dans la *Genèse* correspondent à deux actes distincts. La première création concerne notre être spirituel : « Et Dieu *fit* l'homme à son image<sup>24</sup> » – il s'agit de notre âme. La seconde

---

<sup>21</sup> *In Jo* 1, 38, citant *Col* 1, 15.

<sup>22</sup> Avec une différence essentielle entre ces deux plans, puisque le Fils est engendré, alors que le monde est créé.

<sup>23</sup> PLATON appelle le monde un « dieu sensible fait à l'image de l'intelligible (*Timée* 92c). « Le monde est la plus belle des choses qui sont nées, et son auteur la meilleure des causes. Donc, si le monde a été produit de cette manière, il a été formé sur le modèle de ce qui est compris par le raisonnement et l'intelligence et qui est toujours identique à soi-même » (28a).

<sup>24</sup> *Gn* 1, 27.

concerne le corps : « Et Dieu *façonna* l'homme avec la glaise du sol<sup>25</sup>. » Le premier texte ne mentionne pas le corps, et le second ne parle pas d'image. Les deux verbes employés (*poiein* et *plattain*) désignent deux aspects différents de notre identité<sup>26</sup>.

Ce n'est pas le corps façonné qui contient l'image, et l'homme corporel n'est pas dit *fait*, mais *façonné*, comme il est écrit : *Et Dieu façonna l'homme avec la glaise du sol.* [p. 25] Ce qui a été fait selon l'image, c'est notre homme intérieur, invisible, incorporel, incorruptible et immortel<sup>27</sup>.

La création selon l'image concerne donc notre être incorporel<sup>28</sup>. On peut être gêné par cette distinction, qui semble dévaluer le corps en lui refusant d'être à l'image de Dieu. Mais il faut la comprendre dans le contexte des débats de l'époque. Origène, en effet, récuse une lecture littérale et naïve de la Bible, notamment des formules « anthropomorphiques » qui semblent attribuer à Dieu un corps. Si on les prend à la lettre, de même que la formule selon laquelle l'homme est l'image de Dieu, ne tombe-t-on pas dans des absurdités ?

On lit dans Zacharie : *Les sept yeux du Seigneur qui regardent toute la terre.* Si Dieu a sept yeux et nous deux, nous ne sommes pas faits à son image. [...] De même si nous ne sommes pas dotés d'ailes, alors que le *Psaume* dit de Dieu qu'il nous *couvre de ses ailes*. Si Dieu a des ailes alors que nous n'en avons pas, l'homme n'est pas fait à l'image de Dieu<sup>29</sup>.

Or il l'est, bien sûr, mais pas de façon corporelle<sup>30</sup>. Ce n'est donc pas de façon littérale, mais spirituelle qu'il faut lire ces

---

<sup>25</sup> Gn 2, 7.

<sup>26</sup> *TI*, p. 148.

<sup>27</sup> *Homélie sur la Genèse* (= *HGen.*) I, 13.

<sup>28</sup> Cf. *Entretien avec Héraclide*, 15.

<sup>29</sup> *Selecta in Genesim.* I, 26-27 (*PG XII*, 93 BC), citant Za 4, 10 et Ps 90 (91), 4.

<sup>30</sup> Le *Livre contre Origène* de l'empereur JUSTINIEN comporte l'accusation suivante : « La parole divine : *Faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance* est appliquée par lui, dans ses vains discours, au corps, qui seul, à l'exclusion de l'âme, aurait été fait selon l'image et la ressemblance de Dieu. [...] Il faudrait alors dire de toute nécessité que Dieu, créateur de l'homme, est corporel, pour avoir fait le corps à sa propre image et ressemblance » (MANSI,

passages. De même ce n'est pas en son corps, mais en son âme comme principe spirituel, que l'homme est à l'image de Dieu.

Mais comment comprendre plus précisément ce lien intime entre l'homme et Dieu ? Qu'est-ce qui, en lui, est à l'image, et de quoi est-il l'image ? La réponse d'Origène s'appuie sur une vision de l'homme très riche et très construite, mettant en jeu trois éléments à ne pas confondre : le corps, l'âme et l'esprit, chacun d'eux étant lui-même une réalité multiple et complexe. Voyons comment ces trois éléments renvoient, chacun à sa façon, au thème de l'image.

### ***Le corps et la chair***

Nous venons d'entendre que ce n'est pas le corps qui est l'image de Dieu, au sens où Dieu ne nous ressemble pas physiquement. Mais cela implique-t-il l'idée que le corps est étranger à Dieu, ou même qu'il soit mauvais ? On sait que Platon, dévaluant profondément la matière, a cette conviction qui est contraire à la révélation biblique. Mais Origène, tout en étant influencé par le platonisme, ne veut pas pour autant tomber dans ce dualisme. Comment résoudre le dilemme ? Pour cela, Origène distingue dans le corps lui-même deux niveaux de corporéité.

Le premier, le corps comme tel (*sôma*), est bon ; il provient de notre statut de créature, car tout ce qui est créé, même les anges, ont un corps. Ce corps est bon et pur par nature ; c'est celui dans lequel nous vivrions si nous étions sans péché, et dans lequel nous vivrons, Dieu voulant, à la résurrection. Il est animé par l'âme, elle-même animée par l'esprit. « Le corps est le temple de celui qui a reçu [p. 26] par sa participation à l'image de Dieu la marque de la divinité<sup>31</sup> », dit Origène, et ainsi « la dignité de la participation à l'image rejaillit sur lui<sup>32</sup>. »

Le deuxième, qu'on peut appeler chair (*sarx*), est lié à notre état de péché. Il est blessé, opaque ; il porte la marque de notre rupture avec Dieu. Il est symbolisé par les « tuniques de peau »

---

IX, col. 491 DE). Mais jamais Origène n'a pu soutenir un tel propos, puisque c'est exactement celui qu'il combat !

<sup>31</sup> CC VI, 63.

<sup>32</sup> TI, p. 155.

dont Adam et Ève sont enveloppés depuis la chute. Ce corps-là porte ce que saint Paul appelle *l'image du terrestre* (1 Co 15, 49), du « vieil homme ». C'est le *corps de péché* (Rm 6, 6 ; 7, 24) que nous devons quitter comme un vieux vêtement pour revêtir le Christ, l'homme céleste, le nouvel Adam, et lui ressembler pleinement.

On trouvera peut-être que cette solution est encore trop teintée de platonisme. Mais on ne peut pour autant la taxer d'hérésie, en l'accusant par exemple de nier la résurrection du corps, comme certains le lui ont reproché. Car Origène est formel sur ce point : nous aurons un corps de gloire, conformé à celui du Christ, et dans lequel l'image de Dieu resplendira. Disons plutôt que cette idée d'un double corps est une façon d'exprimer le message biblique dans des catégories qui sont celles de la philosophie hellénistique. On peut y reconnaître un effort légitime (et fécond) d'inculturation.

### ***L'âme, conscience et liberté***

Parlons à présent de l'âme. C'est elle, affirme Origène, qui est à l'image de Dieu : mais comme le corps, l'âme aussi est double et connaît deux états. Car elle a subi une chute : du niveau supérieur où elle était pleinement à l'image de Dieu, elle est tombée sur un plan inférieur où cette image est ternie et voilée. Pour faire comprendre sa pensée, Origène utilise la fameuse théorie de la préexistence des âmes, à propos de laquelle il a été si durement critiqué. Lui-même disait pourtant qu'il la considérait « non comme une doctrine, mais comme un sujet de réflexion et de recherche<sup>33</sup> », une sorte d'hypothèse de travail. Rappelons-en les données essentielles.

Dans son état premier, originel, l'âme vivait tout entière selon l'esprit ; elle était un *noûs*, une intelligence, contemplant la face de Dieu et vivant selon sa volonté. Mais elle s'est refroidie, éloignée de Dieu ; elle est alors devenue une *psychè*, une âme au sens psychique et inférieur du terme, et son corps spirituel est devenu un corps charnel. En elle l'image de Dieu subsiste, mais cachée, et l'homme a perdu la ressemblance divine à laquelle il était appelé.

---

<sup>33</sup> PA II, 8, 4.

Si l'on veut voir dans cette théorie le récit d'un événement qui précéderait notre naissance, on est évidemment en pleine fiction mythique, et ce discours est irrecevable – ce qui explique sa condamnation au Concile de 553. Mais est-ce comme une « histoire anténatale » qu'il faut le lire, ou comme une métaphore de toute notre existence ? Et si le choix de l'âme était posé non avant le temps, mais à travers le temps ? Et si l'orientation de notre liberté n'était pas un acte préhistorique, mais *transhistorique*, se déployant de notre naissance à notre mort ? Alors ce que dit Origène, en utilisant un mythe courant à son époque, prend un sens beaucoup plus acceptable : ce qu'il décrit, c'est tout simplement le drame de la liberté.

Car la grande insistance d'Origène, lorsqu'il parle de l'âme, est toujours d'y voir une puissance libre, une faculté de choix pouvant s'orienter vers Dieu ou se détourner de lui. En d'autres termes, l'âme est capacité de *relation*. Nous sommes [p. 27] ici au cœur du mystère de l'image, qui n'est pas affaire de copie plus ou moins ressemblante, mais de communion interpersonnelle. L'âme est par essence un mystère d'accueil, d'ouverture et de don.

Deux mots grecs désignent cet élan de l'âme : le *noûs*, souvent traduit par « intelligence », et l'*hegemonikon*, ou « faculté directrice ». L'un préside à la connaissance, l'autre à l'action – nous parlerions aujourd'hui de conscience et de liberté. Ces deux dimensions de l'âme sont le moyen par où elle entre en communion avec ce qui la dépasse, et qui est le *pneuma*.

### ***L'esprit et l'Esprit***

On se demande parfois si l'anthropologie d'Origène est dichotomiste, voyant dans l'homme un corps et une âme, ou trichotomiste, distinguant en lui le corps, l'âme et l'esprit. Il n'y a pas à opposer ces deux visions, car le *pneuma* n'est pas une faculté qui s'ajoute à l'âme, mais la vie même de l'âme quand elle se tourne vers Dieu. L'esprit est cette fenêtre de l'âme par où elle respire l'infini et reçoit la vie divine. Il n'est pas Dieu lui-même, car Dieu ne prend pas notre place, ne se substitue pas à notre conscience et notre liberté. Il est l'esprit de l'homme –

nous dirions aujourd'hui : la personne – en communion avec Celui dont il provient.

Ainsi le *pneuma* est la participation de l'âme à la vie divine. Participation consciente et active dans l'âme qui connaît et aime Dieu, par l'intelligence et la liberté – le *noûs* et l'*hegemonikon*. Participation inconsciente et passive dans l'âme endormie, engourdie, refroidie – la *psychè*. La première est celle des saints ; la deuxième est la nôtre, gens de peu de foi ! Mais qu'elle le sache ou non, l'âme est habitée par ce souffle qui ne demande qu'à se déployer en elle, ranimant la braise et réveillant le feu. À la fine pointe de l'âme, l'esprit façonne son visage invisible, la rendant semblable à ce qu'elle contemple. Et là se tient l'image de Dieu en l'homme, image qui, redisons-le, n'est pas affaire de reflet physique, mais de face-à-face et de communion. L'image, c'est l'espace où le *pneuma* de l'homme communit avec le *Pneuma* de Dieu, où, comme le dit saint Paul, *l'Esprit en personne s'unit à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu*<sup>34</sup>.

Un telle jonction est-elle pensable ? Entre le fini et l'infini, comment peut-il y avoir communication, comment l'infime créature humaine peut-elle refléter le Dieu transcendant et immortel ? Pour qu'une telle liaison soit possible, il faut avant tout qu'entre Dieu et l'homme il y ait une parenté première, un lien ontologique. Comme nous allons le voir, c'est le Verbe de Dieu, en tant que créateur, qui est lui-même ce lien. Mais il faut aussi, comme on le verra plus loin, que ce Verbe s'incarne et restaure l'image défigurée par le péché.

### ***À l'image de l'Image***

Le Fils, qui est l'Image éternelle de Dieu, est aussi le modèle sur lequel l'homme a été conçu et créé. Telle est l'idée maîtresse d'Origène concernant la création de l'homme : si l'homme est à l'image de Dieu, c'est en tant qu'image de Celui qui est l'Image éternelle du Père, c'est-à-dire comme « image de l'Image ». Les *Homélie sur la Genèse* l'affirment avec force :

Nous devons voir quelle est l'image de Dieu, [p. 28] et chercher à la ressemblance de quelle image l'homme a été

---

<sup>34</sup> Rm 8, 16.

fait. Car l'Écriture ne dit pas seulement : *Dieu fit l'homme à son image* ou à sa ressemblance, mais à *l'image de Dieu il le fit*. Quelle est donc cette image de Dieu à la ressemblance de laquelle l'homme a été fait, si ce n'est notre Sauveur, [...] lui dont il est écrit qu'il est *le resplendissement de la lumière éternelle, l'effigie de la substance* de Dieu ? [...] C'est à la ressemblance de cette Image que l'homme a été fait<sup>35</sup>.

Certes, tous les êtres ont été créés sur le modèle et à l'image des Idées qui sont dans le Verbe. Mais à l'homme, il a été accordé davantage :

À l'homme, le Verbe n'a pas seulement donné la ressemblance d'une de ces Idées qu'il portait en lui : il l'a formé sur le modèle de cette image de Dieu qui le constituait lui-même le plus profondément<sup>36</sup>.

Le Verbe partage avec l'homme l'honneur d'être une image *personnelle*, c'est-à-dire consciente et libre, de Dieu. Ainsi l'homme est appelé à être fils comme le Fils et en lui. C'est sa grandeur, pour ainsi dire sa marque de fabrique. Étant un être rationnel (*logikos*), il porte la signature du Logos. Sa dignité lui vient du Verbe auquel il participe, étant habité par ce Verbe, même quand il l'ignore ou l'oublie.

*Au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas*, disait Jean-Baptiste (Jn 1, 26). Origène interprète la phrase de façon mystique : *au-dedans de vous*, même si vous ne le savez pas, se tient le Verbe à l'image de qui vous avez été créés<sup>37</sup>. Cette empreinte est définitive :

Le Fils de Dieu est le peintre de cette image, peintre d'une telle qualité et d'une telle puissance que son image peut bien être obscurcie par la négligence, mais non détruite par la malice. L'image de Dieu subsiste toujours en toi, quand bien même tu lui superposes l'image du terrestre<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> HGen. I, 13.

<sup>36</sup> TI, p. 125.

<sup>37</sup> TI, p. 160.

<sup>38</sup> HGen. XIII, 4.

### 3. Le Christ Sauveur

Mais si cette image est recouverte et ternie par le péché, comment lui rendre son éclat ? Comment retrouver notre visage premier et véritable ? Ici s'amorce le troisième mouvement de notre réflexion, touchant le mystère du Fils rédempteur.

#### *Le Verbe incarné*

Car ce Fils qui, éternellement, est l'Image et la ressemblance parfaite de Dieu, a pris sur lui l'image temporelle et mortelle de l'homme pour la réajuster à la vie divine, pour la restaurer dans sa dignité. Lui qui était, comme le dit saint Paul, de condition divine, a revêtu notre condition humaine pour la rendre à nouveau ressemblante à Celui qui l'a créée. D'où le rôle décisif de l'Incarnation dans « la grande aventure spirituelle » de l'homme, dit H. Crouzel, celle « qui conduit l'âme humaine à développer l'image du Logos, le selon-l'image de Dieu, qu'elle a reçu à la création, pour parvenir à la ressemblance la plus parfaite qu'il est possible à la créature d'atteindre<sup>39</sup>. »

Pour que nous retrouvions notre modèle, c'est notre modèle qui est venu à nous. Pour nous rendre la ressemblance, il est descendu dans notre humus, [p. 29] dans notre humilité. Et c'est dans la vie humaine de Jésus qu'elle resplendit, de façon voilée, mais parfaite. Heureux celui qui entrevoit la vérité de l'homme dans le visage du Christ ! Mais seuls les yeux de la foi nous permettront de voir, dans cette existence humaine singulière, la lumière divine.

*Je ne suis pas digne d'ôter la courroie de ses sandales*, dit une autre parole du Baptiste (Mc 1, 7) qu'Origène commente ainsi :

C'est une grande chose que d'ôter les sandales de Jésus, c'est une grande chose que de se pencher sur sa corporéité d'ici-bas pour y apercevoir son image qui est en bas, et de délier chacune des obscurités du mystère de son incarnation, semblables aux courroies de ses sandales<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> *TI*, p. 142.

<sup>40</sup> *In Jo VI*, 34.

L'humanité du Christ contient toute la divinité du Fils, mais de façon voilée, pour ne pas nous éblouir, pour nous habituer progressivement à la révélation d'une Lumière qui nous aveuglerait. Le Verbe incarné est en quelque sorte l'image redimensionnée, proportionnée à nous, du Verbe éternel. Pour accueillir ce mystère, et voir en Jésus non pas un simple homme, mais le Fils de Dieu, il ne faut donc pas en rester à son apparence extérieure, dans laquelle sa grandeur est voilée. Il faut percevoir son être intérieur : remonter de son corps à son âme.

### ***L'âme humaine du Christ***

Car l'âme du Christ est bel et bien une âme humaine, mais entièrement illuminée par la divinité du Verbe. Ce mystère de l'âme du Christ représente un aspect essentiel, quoique peu connu, de la pensée d'Origène. On ne reviendra pas sur la question de sa préexistence, sur laquelle Origène a été très critiqué, car nous avons dit que le sens de ce mythe, pour l'âme de Jésus comme pour toutes les âmes, n'est pas de décrire un événement antérieur à l'existence, mais ce qui traverse toute l'existence. Ainsi l'âme de Jésus ne précède pas son corps de façon temporelle : elle le transcende de façon spirituelle.

Cette âme, redisons-le, n'est pas divine : c'est bel et bien une âme humaine, car dans l'Incarnation, le Verbe n'a pas seulement revêtu un corps<sup>41</sup>. Étant pleinement homme, il a aussi une âme, dont son corps est l'image corporelle. Il s'est rendu en tout semblable à nous, à l'exception du péché. Mais tandis que notre âme est « refroidie », la sienne est totalement unie à l'Esprit divin et embrasée par lui. Elle est personnellement habitée par le Verbe, assumée par le Fils de Dieu. Elle n'est pas divine, mais elle est divinisée.

L'âme du Christ est l'image du Verbe, comme le Verbe est l'image de Dieu. Elle est l'intermédiaire entre le Verbe et les hommes, comme le Verbe est le médiateur entre les hommes et Dieu. Elle est comme une « seconde image intermédiaire<sup>42</sup> »

---

<sup>41</sup> Comme l'affirmera par erreur, au IV<sup>e</sup> siècle, Apollinaire de Laodicée pour qui « le Verbe tenait lieu d'âme » au Christ.

<sup>42</sup> *TI*, p. 139.

entre Dieu et les hommes. C'est là une pensée profonde, anticipant les formules de saint Maxime le Confesseur sur la volonté humaine du Christ comme pivot de la rédemption. Car c'est de façon active et volontaire que cette âme humaine nous ouvre la communion avec Dieu :

Elle s'est tellement assimilée en tout au Verbe et à la Sagesse de Dieu, que sur aucun point elle n'en a altéré la ressemblance. Ainsi quiconque cherche à atteindre les sommets de la perfection et de la béatitude doit s'efforcer d'acquérir l'image et la ressemblance de cette âme, qui est, au titre suprême et par-dessus toutes les autres, l'Image du Fils de Dieu<sup>43</sup>.

### ***Configurés à Lui***

[p. 30] Être sauvé, pour l'homme, c'est donc devenir en son âme l'image de l'âme humaine du Christ. Concluons sur cette perspective sotériologique, peu remarquée, mais originale et qui mériterait bien des développements, car elle atteste la pleine humanité de Jésus et nous le rend proche sans diminuer sa grandeur divine. L'âme humaine du Christ est médiatrice entre notre humanité et sa divinité. Elle est *l'image du Fils*, qui est l'Image du Père. C'est ainsi qu'Origène interprète le verset de l'*Épître aux Romains* :

*Ceux qu'il a connus d'avance, Dieu les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils* (Rm 8, 29). Il y a donc quelqu'un qui est le Fils de Dieu, Image du Dieu invisible, et il a une image qu'on appelle l'image du Fils de Dieu. Nous pensons que cette image, c'est l'âme humaine que le Fils de Dieu a assumée, devenue par sa vertu image de l'Image de Dieu<sup>44</sup>.

Ce salut offert par le Christ n'a rien d'automatique, mais est conditionné par notre acceptation et notre désir. De même que l'âme du Christ s'unit volontairement à la volonté du Père, de même l'union au Christ exige de notre part un choix libre, un amour volontaire, qui nous configureront à lui :

---

<sup>43</sup> *Commentaire de l'Épître aux Romains (= In Rom.) VII, 5, 6.*

<sup>44</sup> *Fragm. in Rom. 1 (TI, p. 138), citant Rm 8, 29.*

Comme il est l'Image du Dieu invisible, il fait participer à lui invisiblement toutes les créatures raisonnables, si bien que chacune reçoit de lui une participation d'autant plus forte qu'elle adhère davantage à lui par un sentiment d'amour<sup>45</sup>.

L'âme humaine du Christ est le moyen par lequel s'établit, entre le Fils de Dieu et les hommes, un lien de fraternité :

Par elle il devient *le Premier-né d'une multitude de frères* (Rm 8, 29) qui ont été configurés à l'Image du Fils de Dieu, et parmi lesquels il tient la première place<sup>46</sup>.

Enfin l'adhésion au Christ communique à l'homme une grâce de fécondité qui, en quelque sorte, démultiplie en lui l'image divine :

De même que cet unique puits qu'est le Verbe de Dieu devient des puits, des sources, des fleuves innombrables, de même l'âme humaine, qui est à l'image de Dieu, peut avoir en elle et produire d'elle-même des puits, des sources et des fleuves<sup>47</sup>.

## Conclusion

Le thème de l'image traverse toute la pensée théologique d'Origène et peut servir de fil conducteur à celle-ci. Depuis les profondeurs du mystère trinitaire jusqu'aux ultimes effets de l'œuvre salvifique, tout y est pensé en termes de modèle, d'image, et de conformité de l'image au modèle. Le Fils, Image du Père, est parfaitement semblable à Dieu. L'homme, créé à l'image de cette Image, est appelé à lui ressembler. Le Christ, pour restaurer cette image, se rend semblable à elle et assume une âme humaine, devenant notre parfait modèle. Par elle, l'Image première, celle du Fils unique, se diffracte en une multitude d'images secondes, de visages ressemblants et pourtant eux aussi, uniques : la communion des saints.

---

<sup>45</sup> PA II, 6, 3.

<sup>46</sup> *In Rom.* VII, 5, 6.

<sup>47</sup> *Homélie sur les Nombres* XII, 1.