

# La foi : une illumination

Autor(en): **Rohrdorf, Willy**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **23 (1967)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878626>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## La foi — une illumination

Conférence donnée le 6 février 1967 à l'aula de l'Université de Neuchâtel, dans le cadre des conférences universitaires 1966/1967 sur le thème «La lumière».

La symbolique de la lumière joue un grand rôle dans presque toutes les religions. Puisque mon domaine est la patristique, j'en montrerai l'importance dans la tradition chrétienne des premiers siècles, en me concentrant sur la notion d'illumination par la foi. Toutefois il est impossible de traiter un tel sujet isolément, sans regarder très attentivement, dans le monde ambiant, les phénomènes qui présentent des parallèles et peuvent ainsi nous aider à élucider l'arrière-fond et la vraie signification de la conception chrétienne<sup>1</sup>.

### 1.

Les grands événements précurseurs et contemporains du christianisme naissant sont d'une part la religion juive et d'autre part la culture gréco-romaine. Tournons-nous tout d'abord, dans une première partie, du côté du *judaïsme*, car c'est visiblement de son sein que l'Eglise du Christ Jésus est issue<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> C'est le travail que le Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament se propose de faire; malheureusement, l'article consacré à φῶς et à ses dérivés n'a pas encore paru. Il en va de même pour le Reallexikon für Antike und Christentum. Puisque ni le Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, ni Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, ne nous renseignent sur «Licht», «Erleuchtung», etc., il est assez difficile d'établir une bibliographie. Cf. toutefois S. Aalen, Licht und Finsternis: Die Rel. in Gesch. u. Geg. 4 (1960), col. 358 s.

<sup>2</sup> J'aimerais, à ce propos, faire une remarque de méthodologie. J'appliquerai, dans cette conférence, la méthode suivante: tant que l'on parvient à expliquer un phénomène chrétien à partir de la tradition juive, je ne mentionnerai pas les parallèles de la culture gréco-romaine, même s'ils existent. En revanche, ces derniers parallèles seront du plus haut intérêt dès que nous ne trouverons, dans la tradition juive, aucun antécédent possible aux phénomènes chrétiens.

Nous ne partirons pas démunis à la recherche de la symbolique de la lumière et des ténèbres dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme tardif et le rabbinisme puisque nous possédons le bel ouvrage de S. Aalen, qui nous donne tous les renseignements voulus<sup>3</sup>. Je me contenterai de résumer brièvement les conclusions auxquelles M. Aalen parvient, en me concentrant sur ce qui touche le judaïsme tardif, et qui est du plus grand intérêt pour notre propos.

Tandis que l'Ancien Testament interprète l'alternance du jour et de la nuit comme le balancement de la création entre le cosmos et le chaos (qui lui est immanent), le judaïsme tardif transpose ces données sur un plan transcendant: 'lumière' et 'ténèbres' deviennent des qualités spirituelles; elles représentent les deux principes de l'univers dont notre monde est le mélange (cf. II Hénoch 25–27). Or il faut retenir qu'il existe – d'après l'Ancien Testament et d'après le judaïsme tardif – un parfait équilibre entre le jour et la nuit, entre la lumière et les ténèbres, équilibre que garantit la providence divine. Evidemment, l'apocalyptique juive et le rabbinisme attendent une fin où la création ne sera plus que lumière et où la puissance des ténèbres sera anéantie<sup>4</sup>.

A côté de cette conception physico-métaphysique, liée à une spéculation sur les données de la création, nous trouvons dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme une interprétation noétique et éthique du dualisme lumière-ténèbres. Mais c'est une caractéristique de cette interprétation qu'elle n'identifie ni la lumière à la vérité ou à la bonté, ni les ténèbres au mensonge ou à la méchanceté *en général*, mais qu'elle donne à ces formules un sens précis en les référant à la théologie juive de la *thora*: la loi, exprimant la volonté de Dieu, est la 'lumière du monde', et seul est illuminé l'homme qui s'oriente vers cette lumière, et qui agit conformément à elle<sup>5</sup>. La loi est donnée à Israël, au peuple élu; c'est par conséquent en Israël que brille la lumière des nations, qui est en même temps

---

<sup>3</sup> S. Aalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (1951).

<sup>4</sup> Un reflet de cette espérance se voit en Apc. 21, 23. 25; 22, 5.

<sup>5</sup> La conception juive se distingue par là fondamentalement de la conception grecque du dualisme lumière-ténèbres où l'intelligence humaine est capable par elle-même de percer les énigmes du cosmos et de la vie, sans l'aide d'aucune révélation. En forme de boutade, on pourrait caractériser la différence de la façon suivante: la conception grecque part de ce que

la lumière du cosmos, lumière que ne peuvent vaincre les ténèbres. Les peuples de la terre sont invités à s'en approcher<sup>6</sup>.

Ecrivant en 1951, M. Aalen n'a connu que les premiers manuscrits découverts à Qumran. Or les documents de la communauté essénienne publiés depuis n'ont pas infirmé les conclusions de son livre. Nous rencontrons, sur les bords de la Mer Morte, un dualisme lumière-ténèbres qui a, d'une part, un aspect ontologique et, d'autre part, un aspect éthique. Le dualisme est cependant accentué, par rapport à ceux de l'Ancien Testament et des autres documents du judaïsme tardif, en ce sens que le «Prince de lumière» et «l'Ange des ténèbres» (appelé aussi Belial ou Beliar) sont des puissances personnifiées en constante lutte l'une avec l'autre, aussi bien dans le cosmos que dans le cœur des hommes<sup>7</sup>. On a parlé d'une influence iranienne qui se manifesterait dans ce dualisme qumranien<sup>8</sup>; mais il convient de noter que ce dernier est intégré dans la foi biblique en un Dieu unique qui domine les deux puissances et les maintient en équilibre jusqu'à la destruction finale des ténèbres<sup>9</sup>.

La tradition *chrétienne* primitive va hériter des deux concepts que nous avons trouvés dans le judaïsme: d'une part du concept voyant dans la loi divine la «lumière des nations», et d'autre part du concept selon lequel le dualisme lumière-ténèbres serait de nature à la fois ontologique et noético-éthique. Evidemment, ces deux concepts peuvent se confondre, comme il est arrivé dans le judaïsme. Mais ce qui frappe c'est la marque christologique que

---

l'œil voit, tandis que la conception juive part de ce que l'oreille entend (de la part de Dieu). Cf. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philologus* 97 (1948), p. 13 ss.

<sup>6</sup> M. Aalen (n. 3) constate, à juste titre, que la conception juive du mouvement provoqué par la lumière à travers le monde est plutôt centripète que centrifuge; d'où l'absence d'une mission juive efficace parmi les nations. R. Martin-Achard, *Israël et les nations* (1959), arrive au même résultat.

<sup>7</sup> Le texte «classique» se trouve dans la Règle de la communauté: 1 QS III, 13–IV, 26.

<sup>8</sup> Cf. K. G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion: Zs. f. Theol. u. Ki.* 49 (1952), p. 296–316; A. Dupont-Sommer, *L'Instruction sur les deux Esprits dans le «Manual of Discipline»*: *Rev. de l'Hist. des rel.* 142 (1952), p. 5–35; B. Reicke: *Die Rel. in Gesch. u. Geg.*, 3 (1959), col. 881 ss., et surtout E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (1964); voir aussi C. Colpe: *Studium generale* 18 (1965), p. 116–133.

<sup>9</sup> Cf. H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten* (1958); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (1959).

la tradition juive prend au sein du christianisme : c'est maintenant Jésus qui interprète la loi d'une nouvelle manière, et c'est également Jésus qui est le « Prince de lumière » ou la « Lumière » en personne brillant dans le monde et appelant les siens à le suivre.

Il va de soi que je ne puis, dans les limites de cette conférence, entrer dans les détails<sup>10</sup>. Mais en gros, je dirai que la tradition des évangiles synoptiques (et surtout Matthieu : pensez par exemple au Sermon sur la montagne !) représente la première conception : Jésus est avant tout celui qui enseigne la Sagesse divine et répand ainsi la lumière dans le monde ; en revanche, la tradition johannique repose sur la deuxième conception : Jésus est la « Lumière » en personne, sa venue inaugure la *crisis* eschatologique du cosmos, à savoir la séparation définitive entre lumière et ténèbres (cf. par exemple le Prologue de l'Évangile de Jean !). La tradition épistolaire du Nouveau Testament suit davantage cette seconde ligne plus dualiste en appelant « Fils de lumière » les croyants qui doivent combattre les ténèbres (je ne citerai que 1 Thess. 5, 4 ss. ; Rom. 13, 11 ss. ; Eph. 5, 8 ss.).

Ces deux tendances subsistent, d'ailleurs, dans la tradition catéchétique chrétienne du deuxième siècle. Nous n'en donnerons que quelques exemples. La Didachè ou « Doctrine des 12 Apôtres » enseigne l'éthique de la Nouvelle Alliance sans qu'on y voie d'arrière-fond ontologique dualiste ; cette observation vaut aussi pour une bonne partie de la littérature apologétique chrétienne. En revanche, la version latine de la « Doctrine des 12 Apôtres » et celle qui est incorporée dans l'Épître de Barnabas connaissent bien l'antagonisme entre la lumière et les puissances des ténèbres, et le « Pasteur » d'Hermas se réfère à la même conception.

L'idée que le chrétien doit décider entre deux chemins, celui de la lumière et celui des ténèbres (qui sont, en fin de compte, le chemin de Dieu et le chemin de Satan) a trouvé une expression concrète dans un rite baptismal qu'on appelle la renonciation<sup>11</sup>. Le candidat au baptême abjure son appartenance à Satan en

<sup>10</sup> Pour la même raison, je renonce à donner une bibliographie à ce propos. Voir pourtant H. H. Malmede, *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament* (1960).

<sup>11</sup> Voir à ce sujet H. Kirsten, *Die Taufabsage* (1960), et (surtout pour la symbolique lumière-ténèbres) F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (1919).

disant : «Je renonce à toi, Satan, et à toute ta pompe et à toutes tes œuvres.» Ensuite, par sa confession de foi, il adhère à son nouveau maître, le Christ. Au 4<sup>e</sup> siècle, celui qui fait sa renonciation à Satan se tourne en direction de l'ouest symbolisant le règne de ténèbres tandis qu'il déclare son adhésion au Christ tourné vers l'est, la région de la lumière<sup>12</sup>.

## 2.

Dans tout ce que nous avons dit jusqu'à présent nous n'avons pas encore rencontré la notion même d'«illumination» par la foi que j'ai pourtant choisie comme titre de conférence. Cette remarque nous introduit dans la 2<sup>e</sup> partie de ma conférence.

Avec la notion d'illumination apparaît un nouvel élément. Car la foi n'est plus seulement une décision personnelle, un consentement libre et plus ou moins fort à des vérités révélées, mais elle est un tournant décisif, un bouleversement de la vie du croyant. Celui-ci est marqué par la grâce qui agit sur lui; il voit maintenant la lumière qu'il ne voyait pas auparavant parce que la lumière elle-même est venue l'éclairer de l'extérieur. Pour exprimer ce changement existentiel, cette conversion, les Pères chrétiens emploient souvent l'image de l'aveugle qui recouvre sa vue.

Ainsi Théophile d'Antioche peut déclarer : «Ceux qui voient avec les yeux du corps observent ce qui se passe dans la vie et sur la terre; ils font la différence entre la lumière et l'obscurité, le blanc et le noir, le laid et le beau... On pourrait, de la même façon, dire... des yeux de l'âme qu'il leur est possible de saisir Dieu. Dieu, en effet, est aperçu par ceux qui peuvent le voir après que les yeux de leur âme se sont ouverts. Tous ont bien des yeux, mais certains ne les ont que voilés et n'aperçoivent pas la lumière du soleil; si les aveugles ne voient pas, ce n'est pas pour autant que la lumière du soleil ne luit plus: c'est à eux-mêmes que doivent s'en prendre les aveugles, et à leurs yeux» (Théophile, ad Autolyicum, I, 2)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Test. dom. nostri Jesu Christi II, 8; Canons d'Hippolyte 19, 9 s.; Cyrille de Jérus., Cat. myst. I, 2; 9; Ambroise, De myst. 2, 7.

<sup>13</sup> D'autres textes: 1 Clément 36, 2; 59, 2 ss.; 2 Clément 1, 4 ss.; Justin, Dial. 122; Irénée, Démonstration 1; Tertullien, De paen. 1; Acta Apollonii 32; 44; etc. C'est, d'ailleurs, un thème cher aux récits de conversions religieuses ou philosophiques du temps; cf. A. Wlosock, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (1960), p. 83, n. 61.

L'apôtre Paul affirmait déjà en 2 Cor. 4, 3 s. 6: «Que si notre Evangile demeure voilé c'est pour ceux qui se perdent qu'il est voilé, pour les incrédules, dont le dieu de ce monde a aveuglé la pensée afin qu'ils ne voient pas resplendir l'Evangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu. En effet le Dieu qui a dit: «Que du sein des ténèbres brille la lumière» est Celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ» (cf. Eph. 1, 18 et les récits de la conversion de Paul, surtout Actes 26, 12 ss. 18).

Quel est le contexte de cette notion d'«illumination» par la foi? Puisque nous ne la trouvons pas dans le judaïsme palestinien sous cette forme<sup>14</sup>, le moment est venu de nous tourner du côté de la *culture gréco-romaine* pour voir si cette dernière présente des parallèles capables d'éclairer l'arrière-fond de la notion chrétienne d'illumination. J'aimerais, à ce propos, écarter d'emblée deux «solutions» qui me semblent être de fausses solutions à ce problème.

a) On serait peut-être tenté de voir dans l'«illumination» chrétienne une réplique de la théorie platonicienne du progrès de la connaissance conçu comme l'approche de la lumière des idées, théorie que nous trouvons exprimée par exemple dans le mythe de la caverne<sup>15</sup>. Or c'est dans la mesure où ces deux phénomènes sont voisins (nous le verrons encore plus amplement dans la 3<sup>e</sup> partie de cette conférence) qu'il faut nous garder de minimiser leurs différences: pour le converti chrétien l'illumination ne provient du monde des idées qui s'ouvre à sa pensée, mais elle est l'effet d'une rencontre avec le Dieu *personnel*, Père de Jésus-Christ qui le bouleverse dans son être entier (cf. 2 Cor. 4, 6 cité plus haut). C'est ainsi que les Pères venus du platonisme au christianisme

---

<sup>14</sup> Bien que le terme d'illumination apparaisse dans l'Ancien Testament et à Qumran, il n'a jamais ce sens précis de «bouleversement» par la lumière, mais il correspond à l'instruction dans la loi qui illumine la pensée et les actes (contre H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, 1960). Il n'en va autrement que chez Philon qui a visiblement influencé la théologie alexandrine (cf. plus loin: note 40).

<sup>15</sup> A lire la 7<sup>e</sup> lettre de Platon, on est même tenté de parler de «mystique» platonicienne puisque l'illumination est un événement subite. A mon avis, il s'agit d'une «mystique» noétique. Car l'illumination est le fruit de la recherche intellectuelle, et elle est définitive (ce qu'elle n'est jamais pour un vrai mystique, par exemple pour le néoplatonicien). Cf. à ce sujet aussi R. Bultmann (note 5), p. 21 ss.

nous ont décrit leur expérience personnelle. Prenons l'exemple de Justin Martyr qui, au début du Dialogue avec Tryphon, nous a laissé quelques notes autobiographiques sur son chemin à travers diverses écoles philosophiques (stoïcienne, aristotélicienne, pythagoricienne, et enfin platonicienne!). Insatisfait de toutes ces philosophies, Justin rencontre un jour un vieillard chrétien qui d'emblée (et voilà ce qui est significatif) renonce au raisonnement philosophique qui essaierait de tout prouver, mais lui dit: «Avant tout, prie pour que les portes de la lumière te soient ouvertes, car personne ne peut voir ni comprendre, si Dieu et son Christ ne lui donnent de comprendre» (Dial. 7, 3). Justin nous dit qu'après le départ du vieillard l'amour des prophètes et des apôtres commença à brûler dans son cœur, et qu'il se convertit (cf. Clément d'Alexandrie, *Protreptique* XI, 113).

b) Le récit de la conversion de Justin nous amène-t-il à rechercher le contexte de la notion d'illumination dans un autre domaine? Puisqu'il semble y avoir dans cette illumination qu'est la foi, un aspect irrationnel, presque mystique, ne serait-il pas tentant de nous tourner du côté des religions du bassin méditerranéen qui, aux abords de l'ère chrétienne, présentent quantité d'exemples d'épiphanies, de visions et d'extases, même dans la littérature philosophique (pour ne pas parler des littératures apocalyptique et gnostique)?<sup>16</sup> Mais ici encore, je crois que nous engagerions nos recherches dans une fausse direction. Car sur le plan de la tradition chrétienne, le problème se pose d'une manière infiniment plus précise. Pour elle, en effet, la notion d'illumination est étroitement liée au *baptême*. C'est le baptême lui-même qui est appelé φωτισμός, «illumination»<sup>17</sup>, et ce sont les baptisés (ou les candidats sur le point d'être baptisés) qui sont appelés φωτισθέντες (ou φωτιζόμενοι), des «illuminés». (Hébr 6, 4; 10, 32). Dans l'illumination chrétienne il ne s'agit donc pas d'une inspiration ou d'un enthousiasme quelconque qui pourrait avoir lieu n'importe où et n'importe quand, mais bien du moment précis du baptême, c'est-à-dire de l'initiation chrétienne où cette illumination est donnée<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> On pourrait citer, à ce propos, p. ex. Parménide, le Poimandres du Corpus hermeticum, et bon nombre d'apocalypses juives et chrétiennes où l'acte de révélation est accompagné d'une vision lumineuse.

<sup>17</sup> Pour la première fois par Justin: I Apol. 61, 12 s.

<sup>18</sup> Evidemment, les épiphanies, visions ou extases dont les religions aux

Or cette constatation va nous aider à situer l'origine de la notion d'illumination, car il semble bien que les chrétiens ne l'aient pas créée eux-mêmes. Puisque l'illumination est liée à l'initiation chrétienne le parallèle qui s'impose, ce sont les *cultes à mystères* où l'initiation joue également un grand rôle.

Cependant avant d'aborder ce problème il est indispensable de rappeler le contexte général où se situent les cultes à mystères et les phénomènes voisins tels la gnose (païenne et chrétienne), le mandéisme et le manichéisme. Nous verrons, par là, en même temps la trame du processus historique dont notre sujet ne présente qu'un aspect limité.

On ne saurait trop souligner le fait qu'à un moment donné de l'histoire de la civilisation gréco-romaine (moment qu'il est difficile de préciser, disons en gros: un peu avant le début de l'ère chrétienne) apparaît une nouvelle conception de l'existence, spécifique dans le monde antique<sup>19</sup>. Juifs et Grecs se sentaient chez eux dans leur monde et dans leur peuple, mais voici qu'on commence à découvrir sa solitude; seul, jeté dans un monde et dans un corps voués à la mort, on se sent étranger, dominé par les puissances du destin et l'on se lance à la recherche d'un salut, d'une vie, d'une liberté, d'une lumière qui se trouveraient dans un au-delà divin, accessible par des pratiques mystérieuses ou dans des révélations gnostiques, ou encore dans les profondeurs de l'âme<sup>20</sup>.

Il serait tentant de déterminer les causes de cette nouvelle conception dualiste de l'existence qui apparaît un peu partout dans le monde antique vers la même époque et qui, au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, gagne en influence auprès d'esprits de provenances et de niveaux sociaux

---

abords de l'ère chrétienne (y compris le judaïsme) nous fournissent une quantité d'exemples sont souvent liées à un lieu de culte (où par exemple un pèlerin subit cette «illumination»). Néanmoins, la comparaison avec l'illumination baptismale chrétienne resterait malgré tout arbitraire puisque cette dernière est liée exclusivement et concrètement à l'initiation.

<sup>19</sup> Je renvoie aux auteurs qui, à mon avis, ont frayé le chemin à la compréhension de l'«hellénisme» en général et de la «gnose» en particulier: P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1912); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1-2, 1 (1954<sup>2</sup>; 1954); R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich (1949); H. Ch. Puech, *La gnose et le temps: Eranos-Jahrbuch* 20 (1952), p. 57-113; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (1951); et pour notre propos en particulier: R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philologus* 97 (1948), p. 1-36. – Pour le mandéisme, voir maintenant K. Rudolph, *Die Mandäer*, 1-2 (1960-61); et pour le manichéisme H. Ch. Puech, *Le manichéisme* (1949).

<sup>20</sup> F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (1962), p. 214, note bien à ce sujet: «Der natürliche, sich im Un-Heil befindliche Mensch soll in einen dem göttlichen

très différents. On trouve en effet des gens illettrés et des philosophes, de simples citoyens et des Empereurs, des barbares et des Grecs qui sont des initiés à quelque culte à mystères ou qui professent une *Weltanschauung* gnostique (tantôt plus mythologique et superstitieuse tantôt plus philosophique), ou encore qui sont enclins à une piété mystique. Les apparences sont très différentes, mais le sentiment fondamental reste toujours le même : c'est le dépaysement dans le monde, qui peut aller jusqu'au mépris et au dégoût, et la nostalgie d'un paradis perdu qu'il faut retrouver.

Pour expliquer ce phénomène les historiens des religions du début de ce siècle ont parlé d'une influence de l'Orient, surtout de l'astrologie orientale, et leur avis est devenu un peu l'opinion commune. Il est évidemment hors de doute que cette influence a eu lieu, mais on doit aller plus loin et se demander pourquoi cette influence a pu se produire à ce moment précis de l'histoire. Il me semble qu'on doit tenir compte de la situation politico-sociale de l'époque dite hellénistique. Depuis Alexandre le Grand (dont l'Empire romain était en fin de compte l'héritier) l'Occident et l'Orient étaient, pour la première fois, réunis en une seule *Oikoumene* qui non seulement avait la même administration, mais aussi la même langue officielle, le grec. Les effets de cette union ne tardèrent pas à se faire sentir : intensification des rapports commerciaux, échange de vue dans tous les domaines, et surtout : brassage jusqu'alors inconnu des populations les plus diverses dans les grandes villes. Ce mélange social créait des syncrétismes de toute sorte. Mais il y a plus : cette rencontre de masses d'hommes et d'idées n'élargissait pas seulement les horizons en provoquant l'enthousiasme de l'homme dans tous les domaines ; elle avait bien plus l'effet d'un choc qui bouleversait l'ordre et les valeurs traditionnels et jetait l'homme dans un univers vaste, mais vide où il chancelait et perdait pied, où il était désorienté, déraciné et par conséquent angoissé. C'est là le « climat psychologique » qui explique à mon avis pour une bonne part la naissance de la nouvelle conception de l'existence dont nous venons de parler<sup>21</sup>. Certes la *Pax Augustana* et la *aetas aurea* qu'elle apportait, certes la philosophie stoïcienne dans son effort pour retrouver l'ordre du cosmos tout entier pouvaient momentanément donner un nouvel idéal aux hommes, mais la *Grundstimmung* restait tout de même (et devenait de plus en plus vers la fin de l'Antiquité) le fatalisme qui ne croyait plus à un bonheur réalisable sur terre. Ce n'est certainement pas un hasard si le christianisme qui faisait son

---

Seinsbereich zugewandten, angenäherten oder gleichen Zustand geführt werden, damit er, gemäß dem „Gleiches durch Gleiches“-Gedanken, des Göttlichen teilhaftig oder selbst vergottet werden kann.» Ce processus est souvent appelé illumination. Cf. aussi Wlosock (n.13).

<sup>21</sup> Si cet aperçu – certes trop schématique – renferme un grain de vérité, on est évidemment tenté de retrouver cette évolution de l'Antiquité dans nos temps modernes où l'union des peuples, cette fois-ci à l'échelle mondiale, est en train de se faire, et où un climat psychologique assez semblable à celui de l'Antiquité s'est créé.

entrée sur scène à la même époque, et qui redonnait à l'homme une sécurité et une certitude perdues, est devenu peu à peu le point de cristallisation de toutes les espérances dont la société d'alors était avide.

Le christianisme a d'ailleurs lui-même contribué à cette évolution. Il a profité de la situation favorable en reprenant activement ce qu'il y avait de valable dans la religiosité du temps (et surtout dans les cultes à mystères), en l'intégrant dans sa tradition. Il a fait preuve, précisément par là, de sa force missionnaire qui finalement a vaincu le monde antique. Donnons en un exemple classique qui touche également au domaine de la lumière. C'est le remplacement du Dieu-Soleil Mithra par le Christ<sup>22</sup>. On sait que le culte du *Sol invictus*, introduit de l'Orient surtout par les Mages hellénisés d'Asie-Mineure, a connu une influence croissante dans l'Empire romain aux 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> siècles. Cette religion était même le concurrent le plus sérieux du christianisme. Eh bien! la propagande chrétienne n'hésitait pas d'identifier le Dieu-Soleil (Mithra) avec le Christ. Preuve en soit le récit de l'adoration des Mages (Matthieu 2, 1ss.) qui prend, dans la tradition chrétienne, de plus en plus l'aspect d'une adoration du Christ-Soleil par la religion mithriaque<sup>23</sup>. Cette propagande habile fut couronnée de succès: Constantin le Grand, lui-même adorateur du soleil, a fait du jour du soleil qui tombait sur le dimanche chrétien le jour férié hebdomadaire public, et c'est probablement sous son règne aussi que la fête de Noël fut fixée au jour de l'ancienne fête de la naissance du *Sol invictus*, le 25 décembre<sup>24</sup>.

Pour en revenir au thème de l'illumination liée à l'initiation chrétienne, nous constatons qu'un processus analogue d'assimilation du thème païen a eu lieu. Nous avons déjà dit qu'il faut, pour cette étude, prendre notre point de départ dans les cultes à mystères<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Je renvoie aux ouvrages classiques: F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1-2 (1896-99); J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, 1-2 (1938); cf. maintenant les travaux complémentaires de M. J. Vermaseren et de J. Duchesne-Guillemin. Pour les relations du christianisme avec le culte solaire en général voir F. J. Dölger, *Sol Salutis* (1925<sup>2</sup>).

<sup>23</sup> Les mages portent par exemple dans l'art décoratif le bonnet phrygien; *Dict. d'arch. chr. et de lit.* X, 1, col. 980-1067. Pour l'arrière-fond de la conception, voir J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs* (1961), p. 109-130. Aussi le récit de la naissance du Christ est-il de plus en plus adapté à la naissance de Mithra dans la grotte: cf. *Protévangile de Jacques* 19. On pourrait citer d'autres exemples de cette christianisation du thème païen: p. ex. l'identification, dans l'art poétique et figuratif, du soleil et du Christ; voir, à ce sujet, W. Rordorf, *Der Sonntag* (1962), p. 280 ss.

<sup>24</sup> Voir H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (1911<sup>2</sup>); B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* (1932); O. Cullmann, *Weihnachten in der Alten Kirche* (1960<sup>2</sup>).

<sup>25</sup> Je me réfère, dans ce contexte, aux ouvrages suivants: G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* (1894),

Le but de l'initiation du myste était l'époptie, la vision de Dieu, et même sa propre divinisation. Il pouvait être atteint de différentes manières: ou bien à un moment donné de la nuit d'initiation, le dieu du culte apparaissait en pleine lumière<sup>26</sup>, ou bien le myste était revêtu d'un vêtement qui symbolisait sa transfiguration en image du dieu<sup>27</sup>; ou encore il parvenait à la vision extatique de la lumière divine<sup>28</sup>. Bien que l'emploi du terme «illumination» ne soit pas courant dans les cultes à mystères pour désigner l'ensemble de l'initiation (voir pourtant Apulée, *Métamorphoses*, XI, 27–29), il est évident que la réalité s'y trouve et que l'on ne peut exclure *a priori* une influence des cultes à mystères sur la tradition chrétienne dans ce domaine<sup>29</sup>.

Pourtant, le thème de l'illumination n'a pas été reçu d'une manière purement passive par l'Église; nous rencontrons l'effort de sa *christianisation*. Citons d'abord Clément d'Alexandrie auquel

---

p. 30 ss.; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* (1896), p. 154 ss.; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927<sup>3</sup>; réimpr. 1956), *passim*; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1965<sup>5</sup>), p. 162 ss. Cf. G. P. Wetter, *Phōs* (1915); F. Cumont, *Lux perpetua* (1949), p. 422 ss.

<sup>26</sup> Un reflet de cette pratique se lit dans le récit d'Apulée sur son initiation aux mystères d'Isis: «A minuit, je vis briller le soleil dans une lumière resplendissante, je m'approchai des dieux inférieurs et supérieurs, en face à face, et je les vénérâi étant très proche d'eux» (Apul. Mét. XI, 23).

<sup>27</sup> Cet usage est connu des mystères d'Isis (Tertullien, *De cor.* 8, y fait allusion) et de Mithra. – Cf. l'hymne de la perle: *Acta Thomae* 108–113, et le vêtement blanc du baptisé (à ce propos, J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 1958, p. 69–75). Pour le «vêtement de lumière» dans Philon voir Klein (n. 20), p. 61 ss.

<sup>28</sup> Nous trouvons une influence marquée de cet ordre d'idées dans certains passages des Actes apocryphes où Jésus apparaît lors du baptême comme un jeune homme resplendissant de lumière: cf. *Actus Petri* 5; *Acta Thomae* 27; 153. Un parallèle païen se trouve dans Firmicius Maternus, *De errore prof. rel.* 19, 1.

<sup>29</sup> D'autant plus que la ressemblance de certaines pratiques et de certains concepts théologiques chrétiens avec ceux des cultes à mystères était remarquée déjà au 2<sup>e</sup> siècle. Plusieurs apologètes chrétiens se plaignent que les démons aient imité et falsifié la vérité évangélique, surtout le baptême et l'eucharistie, dans les cultes à mystères: cf. p. ex. Justin, *I Apol.* 62; 66; Tertullien, *De bapt.* 5; *Ad uxor.* I; *De praeser.* 40. *De exhort. cast.* 13; etc.

Je dois dire ici un mot à propos de l'important ouvrage de M<sup>lle</sup> Wloscek (n. 13). Elle y montre comment, à Alexandrie, la conception de l'initiation

revient une place d'honneur dans ce domaine<sup>30</sup>. A la fin de son Protreptique qui s'adresse à des païens et les appelle à la conversion, il est capable de parler en parfait mystagogue, empruntant le langage des cultes à mystères et du culte solaire: «Mettons donc fin, mettons fin à l'oubli de la vérité; dépouillons l'ignorance et l'obscurité, qui barrent notre vue comme un brouillard, pour contempler (ἐποπτέωμεν) celui qui est réellement Dieu, après avoir tout d'abord fait monter vers lui cette acclamation: «Salut ô lumière!» (χαίρε φῶς). Du ciel la lumière a brillé pour nous (cf. en I, 2 la comparaison du Christ et de Prométhée), qui étions ensevelis dans les ténèbres et emprisonnés à l'ombre de la mort: lumière plus pure que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas. Cette lumière est la vie éternelle, et tout ce qui y participe, vit, tandis que la nuit évite la lumière, disparaît de crainte et cède la place au jour du Seigneur; tout est devenu lumière indéfectible et le couchant s'est changé en Orient. C'est ce que signifie la créature nouvelle; car le soleil de justice (sc. le Christ), qui passe partout dans sa chevauchée, visite également toute l'humanité, imitant son Père, qui sur tous les hommes fait lever son soleil, et il distille la rosée de la vérité. C'est lui qui a changé le couchant en orient, la mort en vie par sa

---

mystérique a été transformée, à l'aide de la philosophie platonicienne et pythagoricienne, en un «mystère de l'Esprit», en une «gnose philosophique». Or elle incline à penser (p. 249) que les chrétiens ont hérité de cette gnose philosophique en appliquant le terme d'illumination au baptême. Il me semble que M<sup>lle</sup> Wlosock ne tient pas assez compte du fait que le christianisme n'est pas seulement une théologie, mais aussi et surtout une religion avec des *rites*, comme les cultes à mystères. Et puisque la notion d'illumination apparaît dans les cultes à mystères, liée aux rites d'initiation, il est beaucoup plus vraisemblable de penser que les chrétiens, issus eux-mêmes des couches inférieures de la société, ont *d'abord* hérité de la conception mystérique, en l'enrichissant *ensuite* (cf. p. ex. Clément d'Alex.: sur ce point, je suis entièrement d'accord avec M<sup>lle</sup> Wlosock) par les idées de la gnose philosophique, que de s'imaginer le processus inverse, à savoir l'application du principe d'illumination de la gnose philosophique au baptême chrétien (car Justin n'a certainement pas inventé la désignation du baptême comme «photismos»). Pour la même raison, j'hésiterais à voir avec M<sup>lle</sup> Wlosock (p. 250) une simple continuité entre la tradition juive de l'illumination et la désignation chrétienne du baptême comme illumination.

<sup>30</sup> Voir Wlosock (n. 13), p. 143–179. Clément profite déjà de la spiritualisation du langage mystérique dans la gnose philosophique.

crucifixion, qui a arraché l'homme à la perdition»; etc. (Protr. XI, 114, 1-4; cf. IX, 84, 2)<sup>31</sup>.

Ce passage de Clément d'Alexandrie nous montre que l'auteur peut se servir du langage mystérique, sans pour autant trahir le message chrétien authentique. Or dès que nous étudions la signification de la notion d'illumination au sein du christianisme, nous mesurons à quel point ce terme emprunté probablement aux cultes à mystères a été transformé pour recevoir un autre contenu. C'est ce que nous allons examiner dans la 3<sup>e</sup> et dernière partie de cette conférence.

### 3.

Nous l'avons déjà constaté: d'après la tradition chrétienne, c'est le *baptême* qui donne l'illumination. Or puisque le baptême est un tournant décisif dans la vie du chrétien, comparable à ce que représente l'initiation pour le myste – il était aveugle, maintenant il voit la lumière – il est frappant de noter que le côté mystérieux, visionnaire, extatique manque *quasi* totalement à l'initiation baptismale chrétienne<sup>32</sup>. La foi de l'Eglise est très sobre en ce domaine (comme aussi dans le domaine des rites d'initiation!): l'illumination donnée à l'occasion du baptême n'a rien d'extraordinaire, rien de spectaculaire, elle consiste simplement dans le fait que le candidat au baptême a reçu l'enseignement de l'Evangile du Christ qui est la Lumière et la Vie illuminant aussi bien ses pensées que ses actes. Celui qui a répondu à cet enseignement par sa foi est considéré comme un illuminé. Le baptême n'est que le sceau donné à cette illumination préalable qu'est la foi<sup>33</sup>. Écoutons

<sup>31</sup> A ce propos: il se peut que le fragment d'hymne en Eph. 5, 14 ne soit pas influencé directement par le même langage mystérique: cf. K. G. Kuhn, *Der Epheserbrieff im Lichte der Qumrantexte*: N. T. Stud. 7 (1960-61), p. 341 ss. (autrement Wlosock [n. 13], p. 159 ss). Mais dire que le thème de l'illumination est d'origine essénienne, comme le fait H. Kosmala (n. 14), p. 117 ss., me semble une exagération certaine (voir note 14).

<sup>32</sup> A l'exception de quelques sectes gnostiques telles les Marcosiens qui sont, dans leur conception du baptême, très proches des cultes à mystères; cf. Irénée, *Adv. haer.* I, 21, 3; 24, 3 ss. Voir également Exc. ex Theod. 82; *Evang. Phil.* 101; etc.

<sup>33</sup> Cf. Tertullien, *De paen.* 6. Il importe de souligner que l'illumination, pour les chrétiens, n'est pas l'effet de l'acte du baptême lui-même. Cela montre que les chrétiens n'ont pas employé le terme mystérique d'illumina-

par exemple Aristide à propos du baptême: «Ce qui est affirmé par la bouche des chrétiens est divin; leur doctrine est la porte de la lumière. Que s'approchent donc d'eux tous ceux qui n'ont pas connaissance de Dieu et qu'ils acceptent les paroles éternelles» (Arist. Apol. 17, 7–8)<sup>34</sup>.

A première vue, nous dirions que la tradition juive est simplement reprise par les chrétiens. Celui qui reçoit l'instruction fondée sur l'Écriture sainte (et maintenant aussi sur la tradition apostolique), et qui se décide à y adhérer, se trouve sur le chemin de la lumière menant au salut<sup>35</sup>. Et pourtant – nous l'avons déjà vu – l'illumination a dans l'Église un caractère bien plus bouleversant et décisif pour la vie du croyant qu'elle ne l'a dans le judaïsme<sup>36</sup>. Cela vient du fait que l'illumination chrétienne est censée correspondre au *don de l'Esprit saint*<sup>37</sup>. Justin Martyr dit à ce propos: «... (Dieu sait) que chaque jour il en est qui, instruits au nom de son Christ, abandonnent la voie de l'erreur, reçoivent aussi ses dons, chacun selon qu'il en est digne; illuminés au nom de ce Christ, l'un reçoit l'esprit d'intelligence, l'autre de conseil, celui-ci de force, celui-là

---

tion dans son sens originel, mais qu'ils l'ont «démystifié» et «éthiciisé» (plus tard, même les candidats au baptême sont appelés φωτιζόμενοι, «illuminés»).

<sup>34</sup> Cf. Justin, I Apol. 61. Pour le contexte justinien, voir A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle* (1953), p. 165 ss. – A ce propos: On ne saura trop insister sur le fait que l'illumination baptismale ne se limite pas, dans la tradition chrétienne des premiers siècles, à l'aspect théorique de la connaissance de Dieu, mais renferme des exigences éthiques considérables auxquelles le candidat au baptême doit répondre par sa manière de vivre dès avant son baptême (cf. Hippolyte, Trad. apost. 15 ss.; Tertullien, De paen. 6; Origène, C. Cels. III, 51 ss.; in Luc. hom. 21, 4; et le livre de A. Turck, *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles* [1962]). Ce sont les «fruits» de la conversion qui rendent le catéchumène digne de la rémission des péchés qu'accorde le baptême. C'est là une autre différence entre le baptême chrétien et la conception plutôt magique de l'initiation dans les cultes à mystères.

<sup>35</sup> Bien qu'il y ait déjà sous cette continuité extérieure un fossé entre les traditions juive et chrétienne: en Jésus, la Nouvelle Alliance est devenue une réalité qui englobe également les païens (cf. la discussion de ce sujet dans Justin, Dial. 122 s.).

<sup>36</sup> Où d'ailleurs elle n'est pas directement en rapport avec une initiation baptismale (pas même à Qumran, ni chez Philon, malgré De virt. 175–186).

<sup>37</sup> Notion que le judaïsme ne connaît pas sous ce rapport. – Ce serait encore un autre problème – à étudier! – que celui de savoir si la culture gréco-romaine connaît cet élément. Cf. Theol. Wört., 6 (1959), p. 330 ss.;

de guérison; l'un l'esprit de prescience, l'autre l'esprit d'enseignement, cet autre encore celui de crainte de Dieu» (Dial. 39, 2; cf. Clément d'Alex. Péd. I, 28, 1 s.; 30, 2)<sup>38</sup>.

La conception selon laquelle l'illumination correspond au don de l'Esprit saint lors du baptême a une portée théologique qu'il est important de noter. Pour les chrétiens, l'illumination n'est pas seulement l'acceptation de la révélation transmise par l'Eglise, mais en même temps le don de l'Esprit saint, à savoir d'un charisme personnel qui transforme la foi reçue lors de l'instruction baptismale en une foi vivante qui illuminera désormais concrètement le chemin du croyant tout au long de sa vie. L'illumination, comprise en ce sens, n'est donc pas un événement limité au baptême, mais une illumination progressive qui se réalise dans et par la vie du chrétien, d'après l'expression de l'Evangile de Jean: «L'Esprit de vérité vous conduira vers la vérité tout entière» (16, 13).

C'est là un thème cher à la théologie alexandrine d'un Clément ou d'un Origène<sup>39</sup>. Le chrétien n'est pas condamné à «piétiner sur place» dans sa foi. C'est le tort de certains simples fidèles de s'en tenir là et de se méfier de ceux qui font des progrès dans la compréhension de la foi. Car la vie du chrétien doit être une sanctification qui va s'approfondissant aussi bien dans le domaine du com-

H. Leisegang, *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, 1 (1919); voir aussi Wlosock (n. 13).

<sup>38</sup> Il est intéressant de voir que certains récits patristiques du baptême de Jésus décrivent la descente de l'Esprit sur Jésus comme un effet de lumière (cf. *Evangile des Ebionites*, d'après Epiphane, *Pan. haer.* 30, 13, 7-8; Justin, *Dial.* 88, 3). Cela montre que Esprit et Lumière vont ensemble: l'illumination lors du baptême est considérée comme le don de l'Esprit (cf. d'ailleurs déjà *Matth.* 3, 11; *Luc* 3, 16).

<sup>39</sup> Voir à ce sujet les travaux de W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (1952); *idem*, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (1931). Cf. aussi P. Th. Camelot, *Foi et Gnose* (1945); Jonas, *Gnosis* (n. 19), 2, 1, p. 171 ss. – Il faut cependant noter que ce thème se trouve aussi dans l'œuvre d'Irénée pour qui la vie du chrétien n'est qu'un processus de «divinisation» rendue possible par l'incarnation du Christ, et qui aboutit à la vision de Dieu (cf. *Irén. Adv. haer.* IV, 14; 20, 1 ss.; *Dém.* 1). – En ce qui concerne l'Evangile de Jean, voir Bousset (n. 25), p. 168 ss., et R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1964<sup>10</sup>), p. 22 ss.; 26 ss.; 260 s., et *passim*. Et à propos de Paul: A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels*

portement éthique que dans le domaine de la réflexion théologique, puisque la lumière de Dieu dont nous nous approchons par cet effort nous illumine toujours davantage.

Il est vrai que les Pères alexandrins sont, en ce domaine comme en beaucoup d'autres, les héritiers de la pensée philonienne et, par cet intermédiaire, du platonisme dont Philon a subi l'influence<sup>40</sup>. Il est vrai aussi que ces Pères, Origène surtout, ont, dans leur spéculation théologique, abandonné le terrain solide de la foi commune de l'Église. Nous n'avons pas à en juger maintenant. Il m'importe seulement pour l'heure de montrer que leur principe d'une illumination progressive du chrétien garde toute sa valeur, malgré les erreurs évidentes qu'ils ont commises dans l'application de ce principe.

Je crois que nous saisissons le mieux le principe alexandrin en le confrontant précisément à l'idée platonicienne et philonienne d'une vision de Dieu progressive. Ce concept ressemble beaucoup au principe alexandrin, mais il s'en distingue sur deux points :

a) Pour le platonicien, la vision de Dieu (mais parlons plutôt du monde des idées puisqu'il ne connaît pas de Dieu personnel) est une affaire ésotérique, accessible à un petit nombre d'élus seulement, à une élite de philosophes. Or les Pères alexandrins ne connaissent pas cette restriction : la foi est pour tout le monde, même pour les illettrés, même pour les plus simples. Celui qui confesse sa foi en Christ *est* un illuminé, il ne lui manque rien d'essentiel, il est même supérieur à beaucoup de soi-disant philosophes qui se trompent

---

Paulus (1954<sup>2</sup>); M. Bouttier, *La condition chrétienne selon Saint Paul* (1964); M. Carrez, *De la souffrance à la gloire. De la dóxa dans la pensée paulinienne* (1964).

<sup>40</sup> Cf. J. Pascher, *Hē basilikē hodós. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria* (1931); W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria* (1938); Jonas (n. 39), *ibid.*; surtout Wlosock (n. 13), p. 50–114 et Klein (n. 20). Philon qui essaie (parfois un peu maladroitement) de combiner le platonisme avec la foi biblique est, tout en restant rationnel, en même temps un mystique (cf. par exemple *De opif. mundi* 70 s.). Il ouvre en cela un chemin à la mystique néoplatonicienne et à la mystique des moines chrétiens; voir, pour l'Orient byzantin, par exemple B. Bobrinskoy, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste: La pensée orthodoxe I* (1966), p. 3–24. Encore aujourd'hui, les ermites du Mont Athos s'efforcent d'arriver par le moyen de la méditation et de l'ascèse, à la vision de la lumière divine.

sur Dieu malgré toute leur sagesse, et qui, par leur vie, contredisent souvent leur enseignement<sup>41</sup>.

b) Le second point de divergence consiste en ceci: Pour le philosophe platonicien l'illumination est le but, elle est le fruit, le couronnement d'une recherche intense<sup>42</sup>. Pour les Pères alexandrins, l'illumination se place tout au contraire au début de l'évolution, elle est la condition *sine qua non* de tout progrès. Il faut franchir «les portes de la lumière», c'est-à-dire croire, avant de pouvoir mener la vie chrétienne. Le progrès de la foi n'est donc que le déploiement du dépôt reçu tout entier au début, lors du baptême.

Pour montrer que telle est bien l'intention des Pères alexandrins, je citerai la discussion que Clément a eue avec les gnostiques chrétiens, précisément au sujet de l'illumination, dans le premier livre de son *Pédagogue*. Les gnostiques s'imaginaient être supérieurs aux simples fidèles qu'ils considéraient comme des enfants tandis qu'eux, les gnostiques, adultes en esprit à force de progrès, n'avaient plus besoin de s'appuyer sur la foi commune de l'Eglise qu'ils avaient dépassée<sup>43</sup>. Clément dit à leur propos: «Nous pouvons bien maintenant nous en prendre aux amateurs de disputes: si nous (sc. les chrétiens de l'Eglise orthodoxe) portons les noms d'«enfants» et de «tout-petits», ce n'est pas pour avoir une science puérile et méprisable, comme le disent calomnieusement ces gens enflés de gnose. Lorsque nous avons été régénérés, nous avons aussitôt reçu ce qui est parfait, et qui était l'objet de notre empressement.

<sup>41</sup> Une bonne partie de la discussion entre Origène et Celse porte sur ce sujet (cf. déjà I Cor. 1 ss.)

<sup>42</sup> Dans la pensée philonienne, nous nous trouvons évidemment à un carrefour d'idées. En tant qu'il est théologien juif, Philon situe aussi l'illumination au début du chemin, *Quaest. Gen. II*, 42 (cf. Wlosock [n. 13], p. 77 ss.: Philon est sous ce rapport également redevable à la «gnose philosophique»). Il faut donc distinguer deux conceptions différentes d'illumination dans son œuvre.

<sup>43</sup> A ce propos: les gnostiques poussaient le dualisme lumière-ténèbres jusqu'à dire – contrairement à la tradition orthodoxe de l'Eglise qui était en cela l'héritière du judaïsme – que la création tout entière, domaine des «ténèbres», est l'œuvre d'un Dieu inférieur qu'il faut mépriser. Se sentant eux-mêmes étincelles de la Lumière divine, éclairées précisément par la «gnose», les gnostiques foulent à leurs pieds ce monde pour regagner leur patrie céleste. (Je ne puis, dans le cadre de cette conférence, consacrer un chapitre au mouvement gnostique. Voir les ouvrages cités note 19.)

Nous avons été illuminés, ce qui signifie que nous avons connu Dieu. Or il est impossible que soit imparfait celui qui a connu le parfait.» Ensuite, Clément compare le baptême de Jésus au nôtre, et continue: «Or il en est de même pour nous, dont le Seigneur fut le modèle: baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous sommes adoptés comme fils; adoptés, nous sommes rendus parfaits; devenus parfaits, nous recevons l'immortalité.» Et plus loin: «Si donc, nous qui avons cru, nous avons la vie, que nous reste-t-il à acquérir de supérieur à l'acquisition de la vie éternelle? Rien ne manque à la foi, qui est parfaite par elle-même et accomplie» (Péd. I, 25, 1; 26, 1; 29, 2).

Ce langage est clair. Et pourtant, Clément et Origène ne cessent de souligner, face à certains fidèles – nous l'avons déjà dit – que la réflexion théologique ne se limite pas à la répétition pure et simple des données de la foi, mais qu'elle doit en pénétrer le mystère ineffable par une méditation qu'ils conçoivent comme une attitude de prière, enracinée dans toute une vie chrétienne.

J'aimerais, pour terminer, en tirer une conclusion qui indiquera en même temps l'actualité du sujet de cette conférence: la foi – une illumination. Il existe en effet toujours une certaine tension entre deux extrêmes chrétiens qui sont visibles précisément dans le combat à double front que les Pères alexandrins livrent aux gnostiques d'une part, et aux simples fidèles d'autre part.

Le «gnostique», nous pourrions aussi dire, en généralisant, le représentant de l'illuminisme, se vante de son illumination personnelle qui l'élève au-dessus de la moyenne des fidèles; il va jusqu'à se passer de la communauté chrétienne, de l'Eglise, car il a goûté au don céleste de l'Esprit, il sait tout – bref, il se suffit à lui-même. Eh bien!, il a tort, le gnostique chrétien de tous les temps, car sans s'en apercevoir il se coupe, par son orgueil, de son ressourcement spirituel qu'est la foi commune de l'Eglise; puisqu'il en a reçu sa propre foi, il lui en reste redevable. Le gnostique est en effet l'un des prototypes de l'hérétique chrétien parce qu'il nie la dimension ecclésiale de sa foi<sup>44</sup>.

Un certain genre de simples fidèles, en revanche – et c'est également une catégorie de chrétiens qui se trouve à chaque

---

<sup>44</sup> Voir, par contre, le magnifique tableau qu'Irénée, *Adv. haer.* V, 20, 1, donne de l'Eglise comme chandelier à 7 branches!

époque – penchent vers l'autre extrême : ceux-ci se méfient de toute théologie qui, selon eux, trahit la foi, en étant trop intellectualiste, trop critique. Or ces gens-là méconnaissent la valeur du progrès dans l'Eglise. C'est le Saint-Esprit lui-même, force vivifiante de l'Eglise, qui pousse les membres du corps du Christ vers une illumination toujours plus complète. S. Anselme de Canterbury exprime bien un des aspects de ce processus dans son principe : *fides quaerens intellectum*, la foi à la recherche de l'intelligence, c'est-à-dire cherchant à comprendre le mystère de la foi. Dans cette perspective, on serait même tenté de voir dans l'histoire de l'Eglise au cours des siècles une illumination progressive par la foi et de la foi, aussi bien dans la vie que dans la réflexion, une illumination progressive qui irait augmentant en étendue et en profondeur<sup>45</sup>. Mais soyons peut-être plus modestes, vu les grandes ombres et obscurités qu'il y a eues dans l'histoire de l'Eglise (et qui ne lui venaient pas seulement de l'extérieur!). Prions plutôt Dieu qu'il nous fasse voir sa Lumière un peu plus clairement aujourd'hui afin qu'elle puisse briller davantage dans l'Eglise et dans le monde, jusqu'à ce que le Jour du Seigneur vienne qui éclairera tout et tous de sa lumière éternelle.

*Willy Rohrdorf*, Neuchâtel

---

<sup>45</sup> On pourrait parler, dans ce contexte, du problème Ecriture-tradition.