out
10-9-70

LES DÉNOMINATIONS DU MONDE
CHEZ LES
PREMIERS AUTEURS CHRÉTIENS

Á. P. ORBÁN

LES DÉNOMINATIONS DU MONDE
CHEZ LES PREMIERS AUTEURS CHRÉTIENS

PROMOTOR:
PROF. DR. CHR. A. E. M. MOHRMANN

LES DÉNOMINATIONS DU MONDE CHEZ LES PREMIERS AUTEURS CHRÉTIENS

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN

DOCTOR IN DE LETTEREN

AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT

TE NIJMEGEN,

OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS

DR. G. BRENNINKMEIJER,

HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER SOCIALE WETENSCHAPPEN

VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP

WOENSDAG 16 SEPTEMBER 1970,

DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

ÁRPÁD PÉTER ORBÁN

geboren te Csucsá

Cette thèse a pu être réalisée grâce à une subvention de l'Organisation Néerlandaise pour le Développement de la Recherche Scientifique (Z.W.O.)

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	VII
PRÉFACE	XIX
I. Κόσμος	I
1. Κόσμος dans la langue profane	I
2. Κόσμος dans la Septante	7
3. Κόσμος chez Philon le Juif	13
4. Κόσμος dans le Nouveau Testament	16
5. Κόσμος chez les Pères Apostoliques	47
6. Κόσμος chez les Apologistes grecs	67
7. Κόσμος chez Clément d'Alexandrie	80
II. Κοσμικός	89
1. Κοσμικός dans la langue profane	89
2. Κοσμικός dans l'Ancien Testament et chez Philon	89
3. Κοσμικός dans le Nouveau Testament	90
4. Κοσμικός chez les Pères Apostoliques et les Apologistes	91
5. Κοσμικός chez Clément d'Alexandrie	92
III. Αίών	97
1. Αίών dans la langue profane	97
2. Αίών dans l'Ancien Testament	103
3. Αίών chez Philon le Juif	110
4. Αίών dans le Nouveau Testament	111
5. Αίών chez les Pères Apostoliques	123
6. Αίών chez les Apologistes	136
7. Αίών chez Clément d'Alexandrie	141
IV. Αιώνιος	146
1. Αιώνιος dans la langue profane	146
2. Αιώνιος dans la Septante	148
3. Αιώνιος chez Philon le Juif	150
4. Αιώνιος dans le Nouveau Testament	151

5. Αἰώνιος chez les Pères Apostoliques	156
6. Αἰώνιος chez les Apologistes grecs	158
7. Αἰώνιος chez Clément d'Alexandrie	160
Vue d'ensemble sur l'emploi de κόσμος, αἰών et de leurs dérivés	163
V. <i>Saeculum</i>	165
1. <i>Saeculum</i> dans la langue profane	167
2. <i>Saeculum</i> dans la traduction latine la plus ancienne de la 1 ^{re} épître de Clément	171
3. <i>Saeculum</i> chez Tertullien	175
4. <i>Saeculum</i> dans les <i>Acta martyrum Scillitanorum</i> , l' <i>Octavius</i> de Minucius Felix, la <i>Passion</i> et les Actes de Perpétue et de Félicité	185
5. <i>Saeculum</i> chez Cyprien	187
VI. <i>Saecularis</i>	193
1. <i>Saecularis</i> dans la langue profane	193
2. <i>Saecularis</i> chez Tertullien	193
3. <i>Saecularis</i> chez Cyprien	200
VII. <i>Mundus</i>	204
1. <i>Mundus</i> dans la langue profane	204
2. <i>Mundus</i> dans la version latine la plus ancienne de la 1 ^{re} épître de Clément	208
3. <i>Mundus</i> chez Tertullien	214
4. <i>Mundus</i> dans l' <i>Octavius</i> de Minucius Felix, dans la <i>Passio</i> et les <i>Acta</i> de Perpétue et de Félicité	221
5. <i>Mundus</i> chez Cyprien	221
VIII. Les adjectifs dérivés de <i>mundus</i>	229
Vue d'ensemble sur l'emploi de <i>saeculum</i> , de <i>mundus</i> et de leurs dérivés	232
Bilan comparatif	235
Samenvatting	237
Index	241

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

A. ENCYCLOPÉDIES, DICTIONNAIRES, LEXIQUES

- W. ABBOTT OLDFATHER, H. VERNON CANTER, K. MORGAN ABBOTT, — *Index verborum Ciceronis epistularum. Based on the Edition by L. C. PURSER in Oxford Classical Texts 1901-1903*. University of Illinois Press, Urbana 1938
- J. T. ALLEN — G. ITALIE, — *A Concordance to Euripides*. University of California Press, Berkeley, and Los Angeles, Cambridge University Press, London 1954.
- FR. ASTIUS, — *Lexicon Platonium sive vocum Platoniarum index*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1835-1838. Vol. I-II-III. Bonn 1956.
- W. BAUER, — *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 5, verbesserte und stark vermehrte Auflage. Berlin 1958.
- E.-A. BÉTANT, — *Lexicon Thucydideum*. Vol. I-II. Hildesheim 1961.
- A. BLAISE, — *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu par H. CHIRAT. Strasbourg 1954.
- D. BO, — *Lexicon Horatianum*. Vol. II. Hildesheim 1966.
- E. BOISACQ, — *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 4. éd. Heidelberg 1950.
- J. G. PH. BORLEFFS, — *Index verborum*, dans son édition: *Tertulliani Ad nationes libri duo*. Leiden 1929, p. 92-155.
- J. G. PH. BORLEFFS, — *Index verborum quae Tertulliani De baptismo libello continentur*. Dans: *Mnemosyne*, II series, vol. 59, 1931, p. 50-102.
- J. G. PH. BORLEFFS, — *Index verborum quae Tertulliani De paenitentia libello continentur*. Dans: *Mnemosyne*, II series, vol. 60, 1932, p. 274-316.
- H. DUNBAR, — *A complete Concordance to the Comedies and Fragments of Aristophanes*. Oxford 1883.
- H. EBELING, — *Lexicon Homericum*. Vol. I-II. Leipzig-London-Paris 1880-1885.
- FR. ELLENDT, — *Lexicon Sophocleum, adhibitis veterum interpretum explicationibus grammaticorum notationibus recentiorum doctorum commentariis*. Editio altera emendata, curavit HERMANNUS GENTHE. Berlin 1872
- A. ERNOUT — A. MEILLET, — *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. 4. édition. Paris 1959.
- W. GESENIUS, — *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in Verbindung mit prof. dr. H. ZIMMERN, prof. dr. W. MAX MÜLLER, und prof. dr. O. WEBER, bearbeitet von dr. FRANTS BUHL. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962.
- E. J. GOODSPEED, — *Index apologeticus sive clavis Iustini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*. Leipzig 1912.
- E. J. GOODSPEED, — *Index patristicus sive clavis patrum apostolicorum, ex editione*

- minore* GEBHARDT HARNACK ZAHN, *lectionibus editionum minorum* FUNK et LIGHTFOOT *admissis*. 2. ed., Naperville (Ill.) 1960.
- E. HATCH — H. A. REDPATH, — *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the apocryphal Books)*. Vol. I-II, — Supplement. Graz 1954.
- P. HENEN, — *Index verborum quae Tertulliani Apologetico continentur*. Leuven 1910.
- J. B. HOFMANN, — *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München 1949-1950.
- G. ITALIE, — *Index Aeschyleus*. Leiden 1955.
- G. KITTEL, — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. I, s.v. αὐτὸν: par H. SASSE, — s.v. αὐτὸς: par H. SASSE, p. 197-209. Stuttgart 1957. Vol. III, s.v. ὁσμοί: par H. SASSE, — s.v. κοσμικός: par H. SASSE, p. 867-897. Stuttgart 1957.
- TH. KLAUSER, — *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Vol. I. Stuttgart 1950.
- G. W. H. LAMPE, — *A Patristic Greek Lexicon*. Fascicle 3 (εὐσυναλλάκτως-μετεωρ(ζ)ω). Oxford 1964.
- CH. T. LEWIS — CH. SHORT, — *A Latin Dictionary. Founded on ANDREWS' Edition of FREUND's Latin Dictionary*. Revised, enlarged and in great Part rewritten. Oxford 1962.
- H. MERGUET, — *Lexikon zu den Reden des Cicero. Mit Angabe sämtlicher Stellen*. Vol. Iss. Hildesheim 1962.
- H. MERGUET, — *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's. Mit Angabe sämtlicher Stellen*. Vol. Iss. Hildesheim 1961.
- A. MICHIELS, — *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De praescriptone haereticorum, addita lucubratione de praepositionibus in tractatu De praescriptone haereticorum occurrentibus*. (Instrumenta Patristica 1). Den Haag-Steenbrugge 1959.
- K. MORGAN ABBOTT, W. ABBOTT OLDFATHER, H. VERNON CANTER, — *Index verborum in Ciceronis Rhetorica necnon incerti auctoris libros ad Herennium. Based on the Editions of Cicero's Rhetorica by A. S. WILKINS, De inventione by EDUARD STROEBEL, and the second Edition of Ad Herennium by FRIEDRICH MARX*. University of Illinois Press, Urbana 1964.
- J. H. MOULTON — G. MILLIGAN, — *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*. London 1957.
- M. NICHOLS WETMORE, — *Index verborum Catullianus*. Hildesheim 1961.
- J. PAULSON, — *Index Hesiodus*. Hildesheim 1962.
- J. E. POWELL, — *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge 1938.
- A. SCHMOLLER, — *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*. 12. Auflage. Unveränderter Abdruck der erweiterten 7. Auflage. Stuttgart 1960.
- O. STÄHLIN, — *Clemens Alexandrinus*. 4. Band. Register. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1936.
- FR. G. STURZ, — *Lexicon Xenophonteum*. Vol. Iss. Hildesheim 1964.
- J. J. THIERRY, — *Index verborum, dans son édition: Tertullianus, De fuga in persecutione, met inleiding, vertaling, toelichting en index*. Hilversum 1941, p. 233-262.
- A. WALDE — J. B. HOFMANN, — *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 3., neu bearbeitete Auflage. Vol. II. Heidelberg 1954.
- J. H. WASZINK, — *Index verborum et locutionum quae Tertulliani De anima libro continentur. Accedunt addenda et corrigenda ad editionem libri eiusdem*. Bonn 1935.

B. MANUELS

- B. ALTANER - A. STUIBER, - *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 7., völlig neubearbeitete Auflage. Freiburg-Basel-Wien 1966.
- O. BARDENHEWER, - *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Vol. I. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg im Breisgau 1913. Vol. II. Freiburg im Breisgau 1903.
- FR. BLASS - A. DEBRUNNER, - *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 12. Auflage. Göttingen 1965.
- R. BULTMANN, - *Theologie des Neuen Testaments*. 5., durch einen Nachtrag erweiterte Auflage. Tübingen 1965.
- O. EISSFELDT, - *Einleitung in das Alte Testament, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*. 3. neubearbeitete Auflage. Tübingen 1964.
- A. ERNOUT - FR. THOMAS, - *Syntaxe latine*. 2. édition (tirage corrigé et revu). Paris 1964.
- G. S. KIRK - J. E. RAVEN, - *The presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1966.
- R. KÜHNER - B. GERTH, - *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Zweiter Teil: Satzlehre. I. Band. Darmstadt 1963.
- P. DE LABRIOLLE, - *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Troisième édition, revue et augmentée par G. BARDY. Paris 1947.
- H. LIETZMANN, - *Geschichte der alten Kirche*. Vol. I. Berlin-Leipzig 1932.
- P. MONCEAUX, - *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tome I: Tertullien et les origines. Paris 1901, impr. anast. Bruxelles 1966.
- J. H. MOULTON, - *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. III: Syntax by N. TURNER. Edinburgh 1963.
- A. PUECH, - *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle*. Tome II: Le IIe et le IIIe siècles. Paris 1928.
- J. QUASTEN, - *Patrology*. Vol. I: *The Beginnings of Patristic Literature*. Utrecht-Antwerp 1950. Vol. II: *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Utrecht-Antwerp 1953.
- A. ROBERT - A. FEUILLET, - *Introduction à la Bible*. Tome II: *Nouveau Testament*. Par C. BIGARÉ, M. E. BOISMARD, J. BONSIRVEN, J. CAMBIER, J. CANTINAT, J. CARMIGNAC, Mgr. L. CERFAUX, A. FEUILLET, X. LÉON-DUFOUR, S. LYONNET, A. MICHEL, A. TRICOT, J. TRINQUET, Tournai 1959.
- H. B. SWETE, - *An Introduction to the Old Testament in Greek. With an Appendix containing the Letter of Aristeas edited by H. ST. J. THACKERAY*. Cambridge 1900.
- A. WEISER, - *Einleitung in das Alte Testament*. 6., verbesserte Auflage. Göttingen 1966.
- C. ÉDITIONS, COMMENTAIRES, TRADUCTIONS
- I. VON ARNIM, - *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vol., Leipzig 1903-1924.
- J.-P. AUDET, - *La Didachè. Instructions des Apôtres*. Paris 1958.
- C. BAILEY, - *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex. Edited with Prolegomena, critical Apparatus, Translation and Commentary*. Vol. I: *Prolegomena, Text and critical Apparatus, Translation*. Oxford 1947; Vol. II: *Commentary, Books I/III*. Oxford 1947.
- C. K. BARRETT, - *A Commentary on the first Epistle to the Corinthians*. London 1968.
- FR. BAUDRAZ, - *Les Épîtres aux Corinthiens. Commentaire*. Genève (Suisse) 1965.

- Le chanoine* BAYARD, — *Saint Cyprien. Correspondance. Texte établi et traduit.*
Tome I, deuxième édition, Paris 1962; Tome II, deuxième édition, Paris 1961.
- J. BEAUJEU, — *Minucius Felix. Octavius Texte établi et traduit* Paris 1964.
- C J M J. VAN BEEK, — *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis.* Nijmegen 1936.
- K BIHLMAYER, — *Die apostolischen Väter Neubearbeitung der Funk'schen Ausgabe 2 Auflage, mit einem Nachtrag von W SCHNEEMELCHER. I. Teil.* Tübingen 1956
- H BOENIG, — *M. Minucii Felicis Octavius.* Leipzig 1903
- P. BONNARD — CH MASSON, — P. BONNARD: *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens* CH MASSON: *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens.* Commentaire du Nouveau Testament X Neuchâtel-Paris 1950
- J. G PH BORLEFFS, — *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Ad nationes libri duo.* Leiden 1929.
- K. BUCHNER, — *Titus Lucretius Carus Welt aus Atomen Lateinisch und Deutsch* Zurich 1956.
- R BULTMANN, — *Die drei Johannesbriefe.* 1. Auflage dieser Neuauslegung. Göttingen 1967
- P. TH CAMELOT, — *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne Lettres. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes.* Sources Chrétiennes, no. 10 Paris 1958.
- P. TH. CAMELOT — CL. MONDÉSERT, — *Clément d'Alexandrie. Les Stromates Stromate II. Introduction et notes, texte grec et traduction.* Sources Chrétiennes, no 38. Paris 1954.
- E. CASTORINA, — *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De spectaculis Introduzione, testo critico, commento e traduzione* Firenze 1961.
- R. H CHARLES, — *The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs. Edited from nine MMS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments.* 2. ed. Oxford-Hildesheim 1960.
- M. DIBELIUS, — *Die apostolischen Väter. IV. Der Hirt des Hermas.* Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungs-Band Tübingen 1923.
- H. DIELS — W. KRANZ, — *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch.* 7. éd., Vol 1ss. Berlin 1954.
- E. EVANS, — *Tertullian's Treatise against Praxeas The Text edited, with an Introduction, Translation and Commentary.* London 1948.
- E. EVANS, — *Tertullian's Tract on the Prayer The Latin Text with critical Notes, an English Translation, an Introduction and explanatory Observations* London 1953
- E. EVANS, — *Tertullian's Treatise on the Incarnation. The Text edited with an Introduction Translation and Commentary.* London 1956
- E. EVANS, — *Tertullian's Treatise on the Resurrection. The Text edited with an Introduction, Translation and Commentary.* London 1960.
- TH. B. FALLS, — *Saint Justin Martyr. The first Apology, The second Apology, Dialogue with Trypho. Exhortations to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy or the Rule of God.* New York 1948
- J FONTAINE, — *Q. Septimi Florentis Tertulliani De Corona. Tertullien. Sur la couronne.* Édition, introduction et commentaire Paris 1966.
- C J. FORDYCE, — *Catullus A Commentary* Oxford 1961.
- G FRIEDRICH, — *Catulli Veronensis liber.* Leipzig-Berlin 1908.
- A. S. F. GOW — D L. PAGE, — *The Greek Anthology Hellenistic Epigrams. Vol. II: Commentary and Indexes.* Cambridge 1965.

- F. W. GROSHEIDE, — *Het heilig Evangelie volgens Johannes*. Deel II: hoofdstukken 8-21. Amsterdam 1950.
- F. W. GROSHEIDE, — *De eerste brief aan de Kerk te Korinthe*. Tweede, herziene druk. Kampen 1957.
- G. HARTEL, — *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*. C.S.E.L. Vol. III, pars I-II-III. Wien 1868-1871.
- J. HÉRING, — *L'Épître aux Hébreux*. Commentaire du Nouveau Testament, XII. Neuchâtel-Paris 1954.
- J. HÉRING, — *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*. Commentaire du Nouveau Testament, VII. Neuchâtel-Paris 1949.
- R. JOLY, — *Hermas le Pasteur*. Sources Chrétiennes, no. 53. Paris 1958.
- A. JULICHER, — *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. Nach den Handschriften herausgegeben*. IV. *Johannes-Evangelium*. Berlin 1963.
- A. KIESSLING — R. HEINZE, — *Q. Horatius Flaccus Oden und Epoden*. 8. Auflage. Berlin 1955.
- G. S. KIRK, — *Heracitus, the cosmic Fragments*. Edited with an Introduction and Commentary. Cambridge 1962.
- W. KROLL, — *C. Valerius Catullus*. 4., durch neue Zusätze vermehrte Auflage. Stuttgart 1960.
- K. LAKE, — *The Apostolic Fathers. With an English Translation*. Vol. I-II. London 1959.
- W. E. LEONARD — S. B. SMITH, — *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Edited with Introduction and Commentary. Madison. The University of Wisconsin Press 1942.
- E. LOHMEYER, — *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. Gottingen 1961.
- E. LOHMEYER — W. SCHMAUCH, — *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. Beiheft Gottingen 1964.
- B. LUISELLI, — *Quinti Septimii Florentis Tertulliani De baptismo*. Torino 1960.
- G. MARRA, — *Tertulliano 'De Pallo'*. Prima traduzione italiana con introduzione, testo critico a fronte e commentario. Napoli 1937.
- H.-I. MARROU, — *A Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire. Sources Chrétiennes, no. 33. Paris 1951.
- H.-I. MARROU — M. HARL, — *Clément d'Alexandrie Le Pédagogue. Livre I. Texte grec, introduction et notes, traduction*. Sources Chrétiennes, no. 70. Paris 1960.
- H. G. MEECHAM, — *The Epistle to Diognetus. The Greek Text with Introduction, Translation and Notes*. Manchester University Press 1949.
- CHR. MOHRMANN, — *Tertullianus. Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voormontanistische tijd*. Ingeleid, vertaald en toegelicht. Monumenta Christiana, eerste reeks, deel III. Utrecht-Brussel 1951.
- CL. MONDÉSERT — M. CASTER, — *Clément d'Alexandrie. Les Stromates*. Stromate I. Introduction, traduction et notes. Sources Chrétiennes, no. 30. Paris 1951.
- CL. MONDÉSERT — H.-I. MARROU, — *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre II. Texte grec, traduction, notes*. Sources Chrétiennes, no. 108. Paris 1965.
- CL. MONDÉSERT — A. PLASSART, — *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes. Deuxième édition, revue et augmentée du texte grec. Sources Chrétiennes, no. 2. Paris 1949, réimpr. anast. 1961.
- G. MORIN, — *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima*. Anecdota Maredsolana, Vol. II. Maredsolus-Oxford 1894.
- I. C. TH. OTTO, — *S. Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. Tomi I. Pars I. *Opera Iustini indubitata*. Editio altera. Jena 1847. Tomi I. Pars II. Editio altera. Jena 1848.

- FR. PLESSIS, - *Oeuvres d'Horace Texte latin avec un commentaire critique et explicatif des introductions et des tables*. Hildesheim 1966.
- A. QUACQUARELLI, - *Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam. Prolegomeni, testo critico e commento*. Roma-Parigi-Tournai-New York 1957.
- A. QUACQUARELLI, - *Q. S. F. Tertulliani Ad martyras Prolegomeni, testo critico, traduzione e commento*. Roma-Parigi-Tournai-New York 1963.
- G. QUISPÉL, - *Minucius Felix. Octavius*. Leiden 1949 (GLS, LXI).
- A. RAHLFS, - *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit ALFRED RAHLFS. Vol. I-II. 8. éd., Stuttgart 1965.
- G. RAUSCHEN, - *S. Iustini Apologiae duae. Florilegium Patristicum. Fasciculus alter*. Editio altera aucta et emendata. Bonn 1911.
- R. F. REFOULÉ - P. DE LABRIOLLE, - *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique, et notes. Traduction*. Sources Chrétiennes, no. 46. Paris 1957.
- M. RÉVEILLAUD, - *Saint Cyprien. L'oraison dominicale. Texte, traduction, introduction et notes*. Paris 1964.
- J. A. ROBINSON, - *The Passion of S. Perpetua. Newly edited from the MMS. with an Introduction and Notes. Together with an Appendix containing the original Latin Text of the Scillitan Martyrdom*. Cambridge 1891 - Neudeln/Liechtenstein 1967. Texts and Studies.
- D. RUIZ BUENO, - *Padres Apologistas Griegos (s. II). Introducciones, texto Griego, versión Española y notas*. Madrid 1954.
- D. RUIZ BUENO, - *Actas de los Martires. Texto bilingüe. Introducciones, notas y versión Española*. Madrid 1962.
- F. SAGNARD, - *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes*. Sources Chrétiennes, no. 23. Paris 1948.
- C. TH. SCHAEFFER, - *S. Clementis Romani epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine*. Florilegium Patristicum. Fasciculus XLIV. Bonn 1941.
- H. SCHLIER, - *Der Brief an die Galater*. 4., durchgesehene Auflage der Neubearbeitung. Göttingen 1965.
- R. SCHNACKENBURG, - *Die Johannesbriefe*. 3. Auflage. Freiburg-Basel-Wien 1965.
- A. SCHNEIDER, - *Le premier livre Ad nationes de Tertullien. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Rome 1968.
- W. A. J. C. SCHOLTE, - *Q. S. Fl. Tertulliani De testimonio animae, cum praefatione, translatione, adnotationibus*. Amsterdam 1934.
- C. SPICQ, - *L'épître aux Hébreux*. Paris 1950.
- O. STAHLIN, - *Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromata Buch I-VI*. In dritter Auflage neu herausgegeben von L. FRUCHTEL. Berlin 1960.
- G. STRAMONDO, - *Studi sul 'De mortalitate' di Cipriano. Studi-testo e traduzione, index verborum omnium*. Catania 1964.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*. Pars I: *Opera catholica, Adversus Marcionem*. Corpus Christianorum. Series Latina. I. *Tertulliani opera*. Pars I. Turnhout 1954. Pars II: *Opera Montanistica*. Corpus Christianorum. Series Latina II. *Tertulliani opera*. Pars II. Turnhout 1954.
- J. J. THIERRY, - *Tertullianus. De fuga in persecutione. Met inleiding, vertaling, toelichting en index*. Hilversum 1941.
- C. TIBILETTI, - *Q. S. F. Tertulliani De testimonio animae. Introduzione, testo e commento*. Torino 1959.
- H. TRANKLE, - *Q. S. F. Tertulliani Adversus Iudaeos. Mit Einleitung und kritischem Kommentar*. Wiesbaden 1964.
- I. VAHLEN, - *Ennanae poesis reliquiae*. Amsterdam 1967.
- A. VIARD, - *Saint Paul. Épître aux Galates*. Paris 1964.

- P WALTZ, - *Anthologie grecque* Première partie *Anthologie Palatine* Tome I (Livres I - IV) Deuxième édition Paris 1960
- J -P WALTZING, - *Tertullien Apologétique Commentaire analytique, grammatical et historique* Paris 1931
- J -P WALTZING - A SEVERYNS, - *Tertullien Apologétique Texte établi et traduit* 2 édition Paris 1961
- J H WASZINK, - *Tertullian De anima* Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar Amsterdam 1933
- M L WEST, - *Hesiod Theogony Edited with Prolegomena and Commentary* Oxford 1966
- U VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, - *Euripides Herakles* 2 éd, Berlin 1909
- H WINDISCH, - *Der Hebraerbrief* 2, neubearbeitete Auflage Tübingen 1931
- D MONOGRAPHIES
- B ALTANER, - 'Aristides von Athen', dans *Reallexikon für Antike und Christentum* Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Herausgegeben von TH KLAUSER Band I Stuttgart 1950, col 652-654
- B AXELSON, - *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* Lund 1941
- G BARDY, - *Expressions Stoiciennes dans la 1a Clementis* Dans *Recherches de Science Religieuse*, 13, 1922, p 73-85
- G BARDY, - *La question des langues dans l'église ancienne* Vol I Paris 1948
- L W BARNARD, - *Justin Martyr His Life and Thought* Cambridge 1967
- J BARR, - *The Semantics of Biblical Language* Oxford 1961
- G J M BARTELINK, - *Lexicologisch-semantiche studie over de taal van de Apostolische Vaders* Diss Nijmegen 1952
- J BAUDRY, - *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* Paris 1931
- G BAUMBACH, - *Qumrân und das Johannes-Evangelium Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordensregel von Qumrân und des Johannes-Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen* Berlin 1957
- C BECKER, - *Tertullians Apologeticum Werden und Leistung* München 1954
- E BENVENISTE, - *Expression Indo-européenne de l'Éternité* Dans *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 38, 1937, p 103-112
- G BERTRAM, - *Zur Septuaginta-Forschung I Textausgaben der Septuaginta* Dans *Theologische Rundschau*, Neue Folge 3, 1931, p 283-296
Zur Septuaginta-Forschung II Das Textproblem der Septuaginta Dans *Theologische Rundschau*, Neue Folge 5, 1933, p 173-186
Zur Septuaginta-Forschung III Das Problem der Umschrifttexte Dans *Theologische Rundschau*, Neue Folge 10, 1938, p 69-80 P 133-159
Zur Septuaginta-Forschung IV Schluss
- H BIETENHARD, - *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* Tübingen 1951
- M BLACK, - *The Tradition of Hasidaean-Essene Asceticism its Origins and Influence* Dans *Aspects du judéo-christianisme* Paris 1965, p 19-33
- J BLINZLER, - *Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus* Dans *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus* 1961 Vol II Roma 1963, p 429-443
- P BLOMENKAMP, - *Klemens von Alexandrien und Basilius der Grosse Ein ideengeschichtlicher Versuch* diss Köln 1958
- O. BOCHER, - *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* Gütersloh 1965

- P. BOYANCÉ, - *Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon*. Dans: *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966 Testi e discussioni pubblicati a cura di UGO BIANCHI*. Leiden 1967, p. 340-356.
- H. BRAUN, - *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959)*. Dans: *Theologische Rundschau*, Neue Folge 30, 1964, p. 89-137.
- H. BRAUN, - *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*. Band I: *Das Spätjudentum*. Band II: *Die Synoptiker*. Tübingen 1957.
- R. BRAUN, - *'Deus Christianorum'*. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris 1962.
- R. BULTMANN, - *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. München éd. Rowohlt 1963.
- W. BURKERT, - *Stoicheron. Eine semasiologische Studie*. Dans: *Philologus* 103, 1959, p. 167-197.
- C. J. CLASSEN, - DEGANI, Αλὼν. *Da Omero ad Aristotele*. Dans: *Gnomon* 34, 1962, p. 366-370.
- H. CORNÉLIS - A. LÉONARD, - *La gnose éternelle*. Paris 1959.
- F. M. CORNFORD, - *Innumerable Worlds in presocratic Philosophy*. Dans: *The Classical Quarterly* 28, 1934, p. 1-16.
- V. CORWIN, - *St Ignatius and Christianity in Antioch*. New Haven (Yale University Press) 1960.
- T. W. CRAFER, - *The Epistle of Barnabas*. London 1955.
- F. L. CROSS, - *The early Christian Fathers*. London 1960.
- FR. CUMONT, - *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au collège de France*. Troisième édition revue. Paris 1929.
- J. DANIELOU, - *Le mauvais gouvernement du monde d'après le Gnosticisme*. Dans: *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di UGO BIANCHI*. Leiden 1967, p. 448-459.
- E. DEGANI, - Αλὼν. *Da Omero ad Aristotele*. Univ. di Padova, Pubbl. della Fac. di Lett. XXXVII Padova 1961.
- E. DINKLER, - *Zum Problem der Ethik bei Paulus Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1. Kor. 6,1-11)*. Dans: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49, 1952, p. 167-200.
- C. H. DODD, - *The Interpretation of the fourth Gospel*. Cambridge 1953.
- M. ELZE, - *Tatian und seine Theologie*. Göttingen 1960.
- E. FASCHER, - *Tatianus*. Dans: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart 1932. Neue Bearbeitung. II Reihe, 4. Band, col. 2468-2471.
- A.-J. FESTUGIÈRE, - *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. II *Le Dieu cosmique*. Paris 1949. Vol. IV *Le Dieu inconnu et la gnose*. Paris 1954.
- A.-J. FESTUGIÈRE, - *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ, à propos d'Aristote, de Caelo I 9*. Dans: *La Parola del Passato, Rivista di Studi classici* 4, 1947, p. 172-189.
- E. FRAENKEL, - *Horace*. Oxford 1957.
- P. FRIEDLÄNDER, - *Herakliti frag. 124*. Dans: *American Journal of Philology* 63, 1942, p. 336.
- B. GATZ, - *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim 1967.
- J. GEFFCKEN, - *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig-Berlin 1907.
- O. GIFFON, - *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern-München 1959.
- E. R. GOODENOUGH, - *An Introduction to Philo Judaeus*. 2 éd. Oxford 1962.
- R. M. GRANT, - *A historical Introduction to the New Testament*. London 1963.

- R. M. GRANT, — *The Formation of the New Testament*. London 1965.
- R. M. GRANT, — *Tatian and the Bible*. Dans: *Studia Patristica*. Vol. I. *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955*. Part I. Edited by KURT ALAND and F. L. CROSS. Berlin 1957, p. 297-306.
- R. M. GRANT, — *The Chronology of the Greek Apologists*. Dans: *Vigiliae Christianae* 9, 1955, p. 25-33.
- B. A. VAN GRONINGEN, — *Over Hellas en Hellenen. Verspreide opstellen*. Amsterdam 1964.
- G. GRUBER, — *ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitterlung des wahren Lebens bei Origenes*. München 1962.
- A. HARNACK, — *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse*, 1894, 1895.
- J. HERRMANN — FR. BAUMGARTEL, — *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta*. Berlin-Stuttgart-Leipzig 1923.
- H. HEUSCH, — *Das Archaische in der Sprache Catulls*. Bonn 1954.
- D. HILL, — *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of soteriological Terms*. Cambridge 1967.
- M. HOFFMANN, — *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*. Berlin 1966. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Band 96. Chap. 2: *Justin: Dialog mit dem Juden Tryphon*, p. 10-28.
- H. HOPPE, — *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*. Lund 1932.
- H. W. HUPPENBAUER, — *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*. Zurich 1959.
- H. W. HUPPENBAUER, — *Basar 'Fleisch' in den Texten von Qumran (Höhle I)*. Dans: *Theologische Zeitschrift* 13, 1957, p. 298-300.
- H. JANSSEN, — *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprrian*. Lat. Christ. Prim. 8, Nijmegen 1938.
- E. JENNI, — *Das Wort olam im Alten Testament*. Dans: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 64, 1952, Heft 1, Neue Folge Band 23, p. 197-248 et: 65, 1953, Heft 1/2 Neue Folge Band 24, p. 1-35.
- G. JOHNSTON, — *Ολοκαύστη and ὁσμος in the New Testament*. Dans: *New Testament Studies*, X, 1963-1964, p. 352-360.
- H. JONAS, — *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. 3., verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen 1964.
- H. JONAS, — *The gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 2. éd. Boston 1963.
- N. KEHL, — *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motiwgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20*. Stuttgart 1967.
- R. KITTEL, — *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*. Stuttgart 1924.
- H. KOLLER, — *Stoicheion*. Dans: *Glotta* 34, 1955, p. 161-174.
- H. KOSMALA, — *Hebraer-Essener-Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*. Leiden 1959.
- W. KRANZ, — *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit*. Dans: *Philologus* 93, 1938, p. 430-448.
- W. KRANZ, — *Kosmos. Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*. Band 2, Teil 1. Bonn 1955.

- G KRETSCHMAR, - *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese* Dans Zeitschrift für Theologie und Kirche 61, 1964, p 27-67
- K G KUHN, - Πειρασμός - ἁμαρτία - σάραξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen Dans Zeitschrift für Theologie und Kirche 49, 1952, p 200-222
- K G KUHN, - *Die Sehtenschrift und die iranische Religion* Dans Zeitschrift für Theologie und Kirche 49, 1952, p 296-316
- G KURZE, - *Die στοιχεία τοῦ κόσμου Gal 4 und Kol 2* Dans Biblische Zeitschrift 15, 1921, p 335-337
- C LACEIT, - *Aion Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen* I Königsberg 1916
- C LACEIT, 'Aion' Dans Pauly-Wissowa, - *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Suppl Band III Stuttgart 1918, col 64-68
- A LESKY, - *Kosmos, Inaugurationsrede* Wien 1963
- S LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries c.e* New York 1942
- E LOFSTEDT, - *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetherae Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache* Uppsala-Leipzig 1911 (réimpr anast Stuttgart 1962)
- E LOFSTEDT, - *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum* Lund-Leipzig 1918
- E LÖFSTEDT, - *Zur Sprache Tertullians* Lund-Leipzig 1920
- E LÖFSTEDT, - *Syntactica Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins* I Teil Über einige Grundfragen der lateinischen Nominalsyntax 2, erweiterte Auflage Lund 1942
II Teil Syntaktisch-stilistische Gesichtspunkte und Probleme Lund 1933
- R LOWE, - *Kosmos und Aion Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses* Gutersloh 1935
- D LYS, - *Rûach Le souffle dans l'Ancien Testament Enquete anthropologique à travers l'histoire theologique d'Israel* Paris 1962
- M MANSOOR, - *The Nature of Gnosticism in Qumran* Dans *Le origini dello gnosticismo Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966 Testi e discussioni pubblicati a cura di UGO BIANCHI* Leiden 1967, p 389-400
- J B¹ MCDIARMID, - *Note on Heraclitus, Fragment 124*. Dans *American Journal of Philology* 62, 1941, p 492-494
- A MÉHAT, - *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* Paris 1966
- P A H J MERKX, - *Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl Cyprian* Lat Christ Prim 9, Nijmegen 1939
- N MESSEL, - *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* Giessen 1915
- CHR MOHRMANN, - *Études sur le latin des Chrétiens*
Tome I *Le latin des Chrétiens* 2e édition Roma 1961
Tome II *Latin chrétien et médiéval* Roma 1961
Tome III *Latin chrétien et liturgique* Roma 1965
- G F MOORE, - *Judaism in the first Centuries of the Christian Era The Age of the Tannaim* Vol I-II-III Cambridge Mass 1927-1930
- FR MUSZNER, - *ΖΩΗ Die Anschauung vom 'Leben' im vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* Münchener theologische Studien, I Historische Abteilung, 5 Band München 1952
- A D NOCK, - *Early gentile Christianity and its Hellenistic Background* New York-Evanston-London 1964
- E NORDEN, - *Die antike Kunstprosa* Vol II 5e éd, Stuttgart 1958
- T P O'MALLEY, - *Tertullian and the Bible Language-Imagery-Exegesis* Nijmegen-Utrecht 1967

- E. F. OSBORN, — *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge 1957.
- E. C. E. OWEN, — son étude sur $\alpha\lambda\omega\acute{\nu}$, dans: *The Journal of Theological Studies* 37, 1936, p. 265-283.
- E. C. E. OWEN, — son étude sur $\alpha\lambda\omega\nu\iota\omicron\varsigma$, dans: *The Journal of Theological Studies* 37, 1936, p. 390-404.
- E. PERCY, — *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*. Lund 1946.
- L. PERNVEDEN, — *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*. Lund 1966.
- E. PETERSON, — *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Rom-Freiburg-Wien 1959.
- P. PRIGENT, — *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*. Paris 1964.
- G. QUISPEL, — *Gnosis als Weltreligion*. Zürich 1951.
- G. QUISPEL, — *Makarius und das Lied von der Perle*. Dans: *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di UGO BIANCHI*. Leiden 1967, p. 625-644.
- G. QUISPEL, — *L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*. Dans: *Aspects du judéo-christianisme*. Paris 1965, p. 35-52.
- R. REITZENSTEIN, — *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig-Berlin 1910.
- R. REITZENSTEIN, — *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn a. Rh. 1921.
- E. RUPPRECHT, — *Bemerkungen zur Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Dans: *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge* 90, 1941, p. 177-192.
- L. RYDBECK, — *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*. Uppsala 1967.
- G. SÄFLUND, — *De Pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians*. Lund 1955.
- J. SALGUERO, — *El dualismo Qumranico y San Pablo*. Dans: *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus* 1961. Vol. II. Roma 1963, p. 549-562.
- L. SANDERS, — *L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*. Louvain 1943.
- H. SCHLIER, — *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 8. Giessen 1929.
- J. SCHMIDT, — *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament*. Münster 1940. Dans: *Alttestamentliche Abhandlungen*, XIII Band, 5. Heft, p. 1ss.
- C. SCHNEIDER, — *Geistesgeschichte des antiken Christentums*. I. Band. München 1954.
- H.-J. SCHOEPS, — *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*. Tübingen 1956.
- FR. SCHÖLL, — *Eine neue Deutung des Johannes-Evangeliums vom Sinn des Menschseins*. Stuttgart 1964.
- J. SCHRIJNEN — CHR. MOHRMANN, — *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*. Vol. I-II. Lat. Christ. Prim. 5-6, Nijmegen 1936-1937.
- E. SCHWEIZER, — *Die hellenistischen Komponente im neutestamentlichen $\sigma\alpha\rho\acute{\varsigma}$ -Begriff*. Dans: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 48, 1957, p. 237-253.
- E. SCHWEIZER, — *Röm. 1, 3f., und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*. Dans: *Evangelische Theologie* 15, 1955, p. 563-571.
- M. SPANNEUT, — *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris 1957.
- H. F. D. SPARKS, — *The Formation of the New Testament*. London 1952.

- ST. W. J. TEEUWEN, — *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache*. Paderborn 1926.
- M. TREU, — *Griechische Ewigkeitswörter*. Dans: Glotta 43, 1965, p. 1-24.
- N. TURNER, — *Grammatical Insights into the New Testament*. Edinburgh 1965.
- W. C. VAN UNNIK, — *Is I. Clement 20 purely Stoic?* Dans: Vigiliae Christianae 4, 1950, p. 181-189.
- V. VAÄNÄNEN, — *Introduction au latin vulgaire. Nouvelle édition revue et complétée d'une anthologie avec commentaires*. Paris 1967.
- C. J. DE VOGEL, — *Early Pythagoreism*. Assen 1966.
- W. VÖLKER, — *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin-Leipzig 1952.
- W. VOLLGRAFF, — *Elementum*. Dans: Mnemosyne, IV series, vol. 2, 1949, p. 89-115.
- V. WARNACH, — *Kirche und Kosmos*. Dans: *Enkaima* Herausgegeben von H. EMONDS. Dusseldorf 1956.
- J. H. WASZINK, — *Pompa diaboli*. Dans: Vigiliae Christianae 1, 1947, p. 13-41.
- H.-FR. WEISS, — *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*. Berlin 1966.
- J. W. WEVERS, — *Septuaginta-Forschungen. I. Ausgaben und Texte*. Dans: Theologische Rundschau, Neue Folge 22, 1954, p. 85-138.
- *Septuaginta-Forschungen. II. Die Septuaginta als Übersetzungsurkunde*. Dans: Theologische Rundschau, Neue Folge 22, 1954, p. 171-190.
- G. WIDENGREN, — *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*. Dans: *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966 Testi e discussioni pubblicati a cura di UGO BIANCHI*. Leiden 1967, p. 28-60.
- A. WIFSTRAND, — *L'Église ancienne et la culture grecque*. Paris 1962.
- H. WILDBERGER, — *Der Dualismus in den Qumrānschriften*. Dans: Asiatische Studien — Études Asiatiques 8, 1954, p. 163-177.
- E. WÖLFFLIN, — *Die lateinische Übersetzung des Briefes des Clemens an die Korinther*. Dans: Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik. 9. Band. Leipzig 1896, p. 81-100.
- H. A. WOLFSON, — *Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Vol I-II. Cambridge Mass. 1947.
- H. A. WOLFSON, — *Religious Philosophy. A Group of Essays*. Cambridge Mass 1961.
- M. ZEPF, — *Der Gott Αλὼν in der hellenistischen Theologie*. Dans: Archiv für Religionswissenschaft 25, 1927, p. 241ss.
- A. W. ZIEGLER, — *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*. München 1958.

PRÉFACE

Notre propos dans cette étude est d'analyser du point de vue sémantique les termes *κόσμος*, *αἰών*, *mundus*, *saeculum* et dérivés, tels qu'ils étaient en usage dans le grec et le latin chrétiens aux premiers siècles de notre ère. Pour le grec, nos investigations vont jusqu'à Clément d'Alexandrie, pour le latin, jusqu'à Cyprien.

Des recherches préliminaires sur les antécédents païens et juifs de ces termes étaient indispensables. Alors que, dans la langue des philosophes, *κόσμος* avait déjà reçu un sens spatial, – le sens d'univers, de monde, qui, dans la langue chrétienne se colora de différentes nuances –, *αἰών* servit d'abord à traduire des idées relatives au temps et à l'éternité. Mais, comme ce mot fut appliqué à l'idée cosmique de «temps du monde», il glissa, lui aussi, de plus en plus dans l'ordre spatial. Son aspect temporel se perpétua pourtant dans la doctrine des deux *αἰῶνες*.

Le mouvement qui fit prévaloir dans les deux groupes de termes, celui de *κόσμος* aussi bien que celui d'*αἰών*, l'idée du monde spatial alla si loin que ces termes sont devenus les mots-clefs dans lesquels se reflète l'attitude des Chrétiens à l'égard du monde. C'est ainsi que l'analyse sémantique des termes en question pourra nous donner une idée de la manière dont les Chrétiens des premiers siècles ont considéré le monde.

Notre étude montrera que leur attitude était loin d'être uniforme et qu'entre l'Orient et l'Occident, aussi bien qu'entre les différentes régions de l'Église d'Orient, il existait de sensibles différences.

A l'origine, le mot grec κόσμος signifie «la chose bien ordonnée, bien bâtie, habilement façonnée à partir de différents éléments», «l'ordre, l'organisation»¹. Aussi, selon toute vraisemblance, la locution κατὰ κόσμον, «comme il faut»², est-elle un témoin de cette phase initiale du sens de κόσμος. Employé dans un sens plus précis et plus concret, le terme peut signifier «joyau, parure»³ et, dans un sens métaphorique, «joyau, honneur»⁴. Ensuite, lorsque des personnes font l'objet de l'action d'«ordonner», κόσμος peut prendre le sens d'«un ordre existant parmi les hommes»; cet «ordre» ou «organisation» peut se manifester soit sur le terrain militaire⁵, soit dans le domaine du gouvernement de la cité et de la vie sociale, auquel cas κόσμος fait office de terme technique politique pour désigner l'«organisation de la cité, l'ordonnance de la vie»⁶ qui règle la vie des citoyens et fait l'unité de la ville⁷.

Actuellement, on admet généralement⁸ que le sens prégnant de «monde, univers» est un développement scientifique et philosophique ultérieur et ne peut avoir été le sens usuel et courant avant le IV^e siècle avant J.-C. L'évolution sémantique, qui a donné le sens technique d'«univers», s'est sans doute faite à partir du sens original d'«organisation». C'est ainsi que, dans la tradition pré-socratique, κόσμος

1. Par ex. dans Hom. *Od.* VIII,492; Parmenid. B 8,52; Democr. B 21.
2. Par ex. dans Hom. *Il.* II,214; Hom. *Od.* III,138; Hom. *Il.* X,472; Hom. *Od.* VIII, 179, – cf. Parmenid. B 2(4),3.
3. Par ex. dans Hom. *Il.* XIV,187; Hes. *Erga* 76; Hdt. V 92, η, 3; Plat. *Pol.* 373b.
4. Par ex. dans Soph. *Ai.* 293; Democr. B 180; Democr. B 274.
5. Par ex. dans Hom. *Il.* XII,225; Hom. *Od.* XIII,77; Hdt. VIII,86; Hdt. IX,59,2.
6. Par rétrécissement du sens, κόσμος peut s'employer comme terme technique en droit public pour désigner les autorités les plus élevées en Crète, par ex. *Ditt. Syll.* 3. éd. 712,56s.; *Ditt. Syll.* 3. éd. 524,1; Aristot. *Pol.* II 10 p. 1272a 5ss.
7. Par ex. dans Hdt. I 99,1 I 65,4; Thuc. IV 76,2 VIII 48,4 VIII 72,2; Democr. B 258 B 259; Plat. *Nom.* 846d *Prot.* 322c.
8. cf. F. M. Cornford, – *Innumerable Worlds*, p. 1ss.; W. Kranz, – *Kosmos. Archiv für Begriffsgeschichte*, p. 30; G. S. Kirk – J. E. Raven, – *The presocratic Philosophers*, p. 159.

sert à désigner l'action et le résultat de l'«organisation» ou de l'«agencement» des principaux éléments de l'univers, par opposition à l'état de ces éléments dans le chaos originel, sans que le terme ait déjà le sens technique de «monde, univers».

Si on pouvait admettre l'authenticité d'Anaxim. B 2¹, on pourrait considérer ce fragment comme le premier témoignage de l'emploi de κόσμος dans le sens purement technique de «monde, univers». Mais le parallèle entre l'homme et le κόσμος n'a été fait pour la première fois *expressis verbis* qu'au V^e siècle par la spéculation médicale et, à l'époque d'Anaximène, il n'est pas d'autre texte dans lequel on puisse donner au mot le sens de «monde, univers»: ce sont là des raisons suffisantes pour faire douter sérieusement de l'authenticité de ce fragment².

Chez Héraclite, Heracl. B 30³ est le seul endroit où κόσμος pourrait suggérer le sens de «monde, univers»; mais, l'expression τὸν αὐτὸν ἀπάντων, qui l'accompagne, est une raison de plus pour traduire par «organisation» ou «tout organisé». Dans les autres fragments d'Héraclite, le terme κόσμος n'est pas de lui, mais a été ajouté par Marc-Aurèle dans Heracl. B 75, conséquence de la paraphrase que Plutarque a faite de Heracl. B 89⁴ et vient de Théophraste dans Heracl. B 124⁵.

Dans la langue des philosophes, on peut déjà constater une première stabilisation du sens technique d'«univers, monde» chez Empédocle⁶, Diogène d'Apollonie⁷ et Philolaüs⁸, bien que, chez ces auteurs, le sens de «mise en ordre», «agencement» transparaît encore clairement. C'est ce que montre, par exemple, dans Diog. B 2, l'énumération des différents éléments dont l'univers est composé et organisé, et aussi, dans Philol. B 1 et B 2, les verbes ἀρμόχθη et συναρμόχθη, qui se réfèrent clairement, eux aussi, au sens originel de «mise en ordre».

Cette tendance, des Pré-socratiques les plus récents notamment, à

1. οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

2. cf. aussi les arguments de G. S. Kirk – J. E. Raven, – *The presocratic Philosophers*, p. 158ss

3. κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται.

4. cf. G. S. Kirk, – *Heraclitus*, p. 313.

5. cf. J. B. McDiarmid, – *Note on Heraclitus*, p. 492ss. et P. Friedlander, – *Heraclitus fragm.* 124, p. 336.

6. Emped. B 134,5: φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταίσσουσα θεοῖσιν.

7. Diog. B 2: εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα...

8. Philol. B 1: ἀ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινότων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, – Philol. B 2 δῆλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαινότων τε καὶ ἀπείρων ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.

utiliser κόσμος dans un sens toujours plus purement technique, celui de «monde, univers», s'est certainement affirmée ensuite. Toutefois, si l'on veut se représenter le développement subséquent du mot dans son acheminement vers le sens complètement technique de «monde, univers», il faut faire quelques observations qui nous imposent certaines restrictions. En effet, si nous examinons l'emploi de κόσμος chez Platon¹, nous remarquons que c'est surtout dans ses œuvres de la dernière période qu'il utilise κόσμος au sens technique de «monde, univers», et que, dans ses autres écrits, le mot ne figure qu'à deux endroits: *Gorg.* 508a et *Phaedr.* 246c. Puisque même un philosophe comme lui ne s'est mis à utiliser d'une manière plus régulière le sens technique de κόσμος que dans ses derniers ouvrages, et que, lorsqu'il l'emploie pour la première fois, à savoir dans *Gorg.* 508a, il se croit obligé de rappeler que cet emploi est propre aux philosophes (cf. οἱ σοφοί dans *Gorg.* 507e), nous pouvons bien conclure que ce mot, dans ce sens technique, appartenait encore, même au IV^e siècle avant J.-C., au domaine étroit de la langue des philosophes. L'expression... ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος, de Xénophon, dans *Mem.* I 1,11, qui, probablement, date à peu près de la même époque que *Gorg.* 507e-508a, confirme notre conclusion. La conséquence qui s'impose, c'est que cet emploi technique de κόσμος était vraisemblablement de fraîche date à cette époque et que c'est pour cela qu'il n'avait pas encore passé dans la langue commune. Il y a là une raison suffisante pour douter que Pythagore ait été le premier à employer ce mot dans ce sens technique, comme le veut la tradition antique². Dira-t-on que les mots de *Gorg.* 507e-508a et de Xen. *Mem.* I 1,11 ne valent que pour la langue attique et que le sens technique nouveau de κόσμος avait cours depuis longtemps en Ionie et en Grande Grèce, alors qu'en Attique seuls les philosophes s'en servaient? C'est là faire une hypothèse peu vraisemblable, qui méconnaît le rôle de capitale intellectuelle qu'avait alors Athènes où, depuis la première moitié du V^e siècle avant J.-C., sinon plus tôt, les philosophes affluaient de partout.

Étant donné qu'à l'époque où il écrivit son *Gorgias*, Platon n'avait pas encore réfléchi spécialement à la notion de monde et n'avait pas encore élaboré ses idées personnelles sur le sujet – il ne le fera qu'en ses dernières années, dans le *Timée*, où il va adopter sur l'univers aussi une opinion très individuelle, qui se rattache très étroitement à sa doctrine des idées dont le caractère personnel n'est pas moins fortement

1. cf. Fr. Astius, – *Lexicon Platonicum*, Vol. II-III, s.v. κόσμος.

2. cf. Aetius II 1,1 et Diog. Laert. VIII,48.

marqué –, ce qu'il nous dit alors de l'univers, en particulier dans *Gorg.* 507e-508a¹, nous paraît extrêmement propre à illustrer la conception qu'un Grec cultivé de son temps pouvait avoir acquise du monde sous l'influence des Pré-socratiques et des Sophistes. Naturellement nous ne devons pas oublier qu'en reflétant l'opinion accréditée sur ce sujet par les philosophes (φασὶ δ'οἱ σοφοί, *Gorg.* 507e), Platon pouvait fort bien introduire certaines nuances personnelles. Pour commencer, Platon, à cet endroit précisément, décrit l'univers comme une κοινωνία, «communauté»², nous dirions presque «une communauté parfaite», dans laquelle rien ne domine que φιλία, κοσμιότης, σωφροσύνη et δικαιοσύνη. L'idée du monde est donc traduite par des mots qui caractérisent au premier chef l'organisation idéale de la cité. Cette manière de définir le monde par analogie avec la cité parfaite est inconnue des Pré-socratiques, du moins sous cette forme-là³, et il est à présumer que Platon l'a ici adoptée principalement sous l'influence des Sophistes, qui ont appliqué l'essentiel de leur réflexion à l'organisation de la cité, à la vie dans la cité et à la réalité empirique. C'est de la même manière qu'un peu plus loin, dans *Gorg.* 508a, il emploie de nouveau κόσμος dans le sens technique de «monde, univers», – sens qu'il appelle philosophique et qu'il éprouve comme tel. D'après ce qui précède, nous pouvons bien comprendre maintenant que le fait qu'en grec κόσμος est le mot qu'on préfère de beaucoup pour signifier «organisation, ordre de la cité» n'a pas été⁴ étranger à la façon de procéder de Platon. Bien qu'il ait eu pour fonction de rendre le sens technique de «monde, univers», le mot κόσμος, en l'occurrence, ne se réfère pas moins au sens, très courant dans l'usage commun, de «organisation, ordre de la cité». L'univers, présenté comme une communauté, se fonde, comme nous l'avons déjà remarqué, sur φιλία, κοσμιότης, σωφροσύνη et δικαιοσύνη, en

1. φασὶ δ'οἱ σοφοί, Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὡς ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. «Les sages prétendent toutefois, Calliclès, que le ciel aussi bien que la terre, les dieux aussi bien que les hommes, tiennent ensemble grâce à la communauté, ainsi qu'à l'amitié, à la modestie, à la prudence et à la justice, et c'est pourquoi ils appellent tout cela le κόσμος et non le désordre et l'anarchie».
2. Pour la justification de la traduction «communauté», cf. par ex. Plat. *Politicus* 276b, *Nom.* 861e et Aristot. *Nic.* 1159b 27.
3. Quelques pré-socratiques s'essayent déjà dans certaines spéculations, bien que d'une manière un peu différente, à élaborer une comparaison entre l'univers et l'état, cf. O. Gigon, – *Grundprobleme*, p. 183.
4. cf. par ex. Hdt. I 65,4 I 99,1, Thuc. IV 76,2 VIII 72,2; Democr. B 258 et 259; Plat. *Prot.* 322c *Nom.* 846d.

d'autres termes, sur des vertus qui garantissent le bon fonctionnement de toute communauté. Signalons, à ce propos, Plat. *Prot.* 322c¹, où le mot αἰδώς couvre à peu près la combinaison, que notre texte présente, de κοσμιότης et σωφροσύνη, où δίκη offre un parallèle évident avec δικαιοσύνη de Plat. *Gorg.* 508a et où φιλία fait également partie des conditions indispensables et caractéristiques de la communauté humaine. Il faut, croyons-nous, presque certainement exclure la supposition que le mot φιλία dans Plat. *Gorg.* 508a est une certaine réminiscence de son emploi chez Empédocle, car la φιλία ou φιλότης d'Empédocle, qui consiste en une force d'une matérialité cosmique², n'a aucun rapport avec le sens du mot dans notre contexte. D'ailleurs, chez d'autres auteurs aussi, φιλία est très souvent considéré comme un des principaux soutiens de la société organisée; qu'on pense, par exemple, à l'ample exposé sur la question dans Aristot. II 55a 1ss.

Nous avons donc vu que, dans ce texte, Platon dépeint et définit l'univers en empruntant ses images à l'organisation de la cité parfaite et qu'au lieu d'admettre des puissances physiques ou métaphysiques, immanentes ou transcendantes, il cherche à résoudre le problème de l'ordre, de la régularité et de l'organisation du κόσμος par les «vertus», qui sont responsables aussi du bien-être d'un état. Il est probable que cette théorie n'a pas été élaborée entièrement par lui, mais qu'il l'a en partie empruntée aux Pré-socratiques, aux Sophistes (cf. ci-dessus) ou à une conception populaire de l'univers plus ou moins répandue; c'est là une question difficile à trancher en toute certitude. En outre, l'énumération des «éléments» qui composent l'univers, à savoir: οὐρανός, γῆ, θεοί, ἄνθρωποι, nous laisse entendre que Platon n'a nullement l'intention de présenter ici, sur l'univers, une doctrine fondée du point de vue de la philosophie de la nature. En effet, pour en parler philosophiquement, il faut, par définition, conférer aux éléments primordiaux qui forment l'univers un certain caractère abstrait. Or, sur les quatre «éléments primordiaux» généralement reconnus, nous n'en trouvons que deux dans notre texte³: οὐρανός et γῆ. En remplaçant le mot ἄνθρωπος, plus abstrait et plus usuel, par οὐρανός, Platon n'évoque pas seulement tout aussitôt dans l'esprit de ses auditeurs et de ses lecteurs la cosmogonie mythologique d'Homère et plus encore celle d'Hésiode, — chez lequel οὐρανός remplissait un rôle important —, mais,

1. 'Ερμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἴεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

2. cf. G. S. Kirk — J. E. Raven, — *The presocratic Philosophers*, p. 330.

3. cf. au contraire Plat. *Tim.* 32c.

dans une large mesure, il transpose ainsi la question sur le plan de l'intuition sensible, d'autant plus qu'il ajoute, comme habitants de cet οὐρανός, les θεοί, mot on ne peut plus concret. De même, nous ne pouvons pas non plus considérer comme un élément primordial de nature abstraite γῆ, dont, quelques mots plus loin dans l'énumération, les habitants sont désignés κατ' ἐξοχήν, comme étant notamment les ἄνθρωποι, mais bien plutôt comme la forme tout à fait concrète sous laquelle nous voyons la terre *hic et nunc*. Nous en arrivons donc à la conclusion que, si Platon, dans le texte de *Gorg.* 507e-508a, se conforme extérieurement à l'énumération traditionnelle des éléments primordiaux de l'univers telle qu'elle était d'usage dans les cercles philosophiques, en réalité, au lieu des éléments primordiaux au sens propre du mot, il n'énumère que des parties très concrètes, des personifications de l'univers, qui, dès lors, – mais uniquement comme termes – peuvent évoquer certains éléments primordiaux. Ce procédé est rien moins que philosophique, et nous ne croyons donc pas trop nous risquer en supposant que, dans la définition qu'il donne de l'univers et qu'il va jusqu'à attribuer aux philosophes – les σοφοί –, Platon n'est pas loin de rendre l'idée qu'un Grec de son époque se fait de l'univers.

À la fin du passage cité plus haut il oppose ἀκοσμία – «désordre», «chaos», à κόσμος. Cette antithèse montre bien que, dans ce texte, Platon n'est pas encore tout à fait habitué au nouveau sens de κόσμος. Car, alors qu'il insiste sur le sens technique et philosophique de «monde, univers», il ne peut s'empêcher de faire allusion au sens originel d'«ordre». A notre avis, cela confirme ce que nous supposions déjà précédemment, à savoir que, pour les Grecs, qui étaient frappés par la beauté, l'ordre et l'organisation de l'univers¹, c'est le sens originel «ordre» du mot κόσμος qui a servi de point de départ au développement sémantique d'où a résulté le terme technique de «monde, univers», – développement dans lequel le sens «organisation de la cité», également dérivé de ce sens originel, a pu jouer un rôle, quoique secondaire (cf. ci-dessus).

Chez Platon enfin, le développement du sens technique spatial de κόσμος est arrivé à son terme dans les œuvres de sa dernière période de travail, c'est-à-dire dans le *Timée*. Il n'admet l'existence que d'un seul

1. cf. G. J. M. Bartelink, – *Lexicologisch-semantic studie*, p. 124 et B. A. van Groningen, – *Over Hellas en Hellenen*, p. 41.

κόσμος¹, qui est visible, tangible, perceptible et ne peut donc avoir une οὐσία mais seulement une γένεσις². Chez Platon, le κόσμος n'existe pas de toute éternité; mais il a été créé sur le modèle de son éternel παράδειγμα du monde des idées³ pour se perpétuer jusque dans l'éternité⁴.

Contrairement à d'autres penseurs, comme Héraclite, qui considèrent que le monde se renouvelle continuellement, Aristote est le premier à professer que le monde n'a ni commencement ni fin, mais est éternel au sens complet du mot⁵. Les Stoïciens, au contraire, parlent du devenir⁶ et de la fin du κόσμος. Mais, pour eux, la γένεσις τοῦ κόσμου n'est pas un commencement du monde au sens propre du mot, elle n'est que l'aube d'une nouvelle époque du monde, une restauration de ce qui était déjà⁷. De même, la «destruction» du monde dans l'ἐκπύρωσις n'est pas une fin réelle, mais seulement la préparation d'une nouvelle ἀποκατάστασις τοῦ παντός!⁸

2. Κόσμος DANS LA SEPTANTE ⁹

a. Les livres pré-exiliques

Pour l'analyse de l'emploi de κόσμος dans la traduction des Septante des livres pré-exiliques de l'Ancien Testament, nous ne saurions prendre de meilleur point de départ que *Gen.* 2, 1-2¹⁰. Dans ce texte, on

1. cf. Plat. *Tim.* 31b: ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ᾗ τῷ παντελεῖ ζῶν, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἰς ὃδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγενῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.
2. cf. Plat. *Tim.* 28b-c: πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.
3. cf. Plat. *Tim.* 92c: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὃδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἀριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὃδε μονογενὴς ὢν.
4. cf. J. Baudry, - *Le problème*, p. 82 et p. 112.
5. cf. Aristot. *De Caelo* II 14 p. 296a 33s., - cf. Aristot. *Frqm.* 17 p. 1477a 10 et Aristot. *Frqm.* 18 p. 1477a 25.
6. cf. Diog. Laert. VII, 142.
7. cf. von Arnim, - *Stoic. Vel. Frqm.* II 190, 19.
8. cf. von Arnim, - *Stoic. Vel. Frqm.* II 190, 28ss.
9. Nous citons toujours l'Ancien Testament suivant l'édition: A. Rahlfs, - *Septuaginta*. Vol. I-II. Stuttgart 1965, 8. éd.
10. καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν. Καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἀ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ

trouve l'ébauche d'une vision universelle de la création. L'auteur y énumère les composants qui, à son sens, sont les plus représentatifs dans la notion d'«univers». Dans *Gen.* 2,1 ce sont: le ciel, la terre et $\pi\alpha\varsigma \delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ «toute leur parure». La signification de cette expression est évidente: la «parure» du ciel n'est-elle pas le soleil, la lune et les étoiles et, celle de la terre, les plantes, les animaux et les hommes? *Exod.* 20,11 présente une petite variante par rapport à *Gen.* 2,1-2; au «ciel» et à la «terre» s'ajoute la «mer», et l'expression $\pi\alpha\varsigma \delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ est remplacée par $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$. Cette dernière particularité confirme l'explication que nous donnions de l'expression $\pi\alpha\varsigma \delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ de *Gen.* 2,1. Signalons enfin *Deut.* 4,19-17,3 et *Is.* 13,10 où nous trouvons sur ($\pi\alpha\varsigma$) $\delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ des détails plus précis qui corroborent encore la justesse de cette interprétation. Ce qui frappe le plus dans les livres pré-exiliques, c'est que l'univers y est formellement présenté comme une création, une œuvre de Dieu¹. Dieu y est donc le père, le support et la cause de l'ordre organisé de l'univers, alors que les Grecs, dans leur conception non spécifiquement philosophique, se réfèrent à l'idée d'une communauté fondée sur différentes vertus et, en outre, considèrent les dieux eux-mêmes comme parties composantes de cet univers (cf. Plat. *Gorg.* 507e-508a). En enfin, l'idée de création *ex nihilo* qui ressort avec tant de force du livre de la Genèse mais qui est inconcevable pour un esprit grec², achève de mettre un abîme entre les conceptions de l'univers dans ces deux civilisations.

L'examen des livres pré-exiliques de l'Ancien Testament nous révèle que, s'ils possèdent une idée de l'univers, ils ne disposent pas d'un terme technique pour l'exprimer: ils ont, en effet, l'habitude de la traduire par les énumérations paraphrastiques que nous avons citées. Il n'y a là rien d'étonnant. À l'époque où ces livres pré-exiliques ont vu le jour, la langue grecque profane, elle non plus, n'avait pas encore un terme technique à sa disposition (cf. ci-dessus, à propos de Plat. *Gorg.* 507e-508a). Or, comme la langue hébraïque³, dans les livres pré-exiliques, ne possédait pas ici de terme technique, le texte grec n'a

$\tau\eta \epsilon\beta\delta\omicron\mu\eta \acute{\alpha}\pi\omicron \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon \tau\omega\upsilon \epsilon\rho\gamma\omega\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon, \acute{\omega}\nu \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$. «Ainsi furent achevés le ciel et la terre avec toute leur armée. Dieu conclut, au sixième jour, l'ouvrage qu'il avait fait, et au septième jour, il chôma après tout l'ouvrage qu'il avait fait».

1. cf. par ex. *Gen.* 2,2: $\kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu \delta \theta\epsilon\omicron\varsigma$, – *Exod.* 20,11: $\epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$...
2. Même le *Timée*, où Platon s'écarte à bien des égards de la conception grecque traditionnelle de l'univers, ne peut professer cette théorie, cf. J. Baudry, – *Le problème*, p. 65s.
3. À l'époque hellénistique, comme nous le verrons, l'hébreu avait un terme technique pour désigner «l'univers, le monde»: *'olam*.

pas non plus de terme propre. La chose est d'autant plus remarquable qu'à l'époque où les traductions ont été faites, ce terme existait en grec. L'absence du terme technique dans la Septante pourrait donc s'expliquer par un certain scrupule du traducteur, qui croyait devoir serrer de très près le texte hébreu. Dans ces livres de la Septante, on ne trouve pas κόσμος dans son sens originel d'«ordre, organisation» ni dans son sens dérivé de «terre, oikouménè», «humanité, ensemble des hommes» dont nous parlerons tout à l'heure, ni non plus dans son sens d'«ordre existant parmi les hommes, organisation de la cité, ordonnance de la vie»¹. Dans ces livres, nous le rencontrons seulement dans le sens dérivé, plus concret, de «joyau, parure», et cela surtout dans l'ample formule ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ (*Deut.* 4,19-17,3; *Is.* 13,10-24,21), qui désigne le soleil, la lune et les étoiles du ciel (cf. plus haut).

b. Les livres post-exiliques

À l'époque post-exilique, en particulier à l'époque hellénistique, qui fut dans une large mesure une époque de syncrétisme, l'influence des civilisations voisines sur le Judaïsme a été presque inévitable. Cette situation n'a pas été sans conséquences sur la conception du monde. Le problème de l'univers n'a jamais cessé de fasciner l'esprit des Grecs, même quand il s'agissait des Stoïciens et des Épicuriens dont la doctrine visait essentiellement les problèmes moraux et sociaux. À l'époque hellénistique – et peut-être même avant – le monde culturel grec n'a pas manqué d'influencer aussi sous ce rapport la pensée judaïque. Nous n'en trouvons de traces très nettes qu'à la fin de l'époque hellénistique: dans le *Livre de la Sagesse* et dans le livre 2 et 4 des *Macchabées*. Étant donné qu'on ne sait guère à quelle époque exactement le quatrième livre des *Macchabées* a été écrit, et que ce livre peut même être daté de l'époque chrétienne², nous n'en tiendrons pas compte ici. Les deux écrits qui nous intéressent, le *Livre de la Sagesse* et le livre 2 des *Macchabées*, datent tous les deux du premier siècle avant J.-C.³ et ont très probablement été écrits en grec⁴. S'ils ont d'abord été écrits en hébreu, l'original a disparu et nous ne pouvons plus vérifier si, sous l'influence de la culture grecque, l'hébreu, par exemple, ou peut-être

1. cf. E. Hatch – H. A. Redpath, – *A Concordance to the Septuagint*, Vol. II, s.v. κόσμος.

2. cf. O. Eissfeldt, – *Einleitung in das Alte Testament*, p. 833.

3. cf. O. Eissfeldt, – *Einleitung in das Alte Testament*, p. 815 et 788.

4. cf. O. Eissfeldt, – *Einleitung in das Alte Testament*, p. 816 et 788.

l'araméen, n'a pas développé, lui aussi, un terme technique du genre de κόσμος, si souvent employé en grec. En tout cas, c'est dans ces livres que nous trouvons pour la première fois κόσμος dans un contexte biblique avec le sens d'«univers, monde». Il est certain que l'emploi de ce terme au sens technique par les auteurs du *Livre de la Sagesse* et du livre 2 des *Macchabées* est dû en partie – peut-être même essentiellement – à l'influence de son emploi dans le grec hellénistique; cela ressort du grand nombre d'endroits¹ où le contexte n'est pas philosophique. Mais, vu que dans ces deux livres, surtout dans le *Livre de la Sagesse*, il y a des passages où le terme technique est utilisé dans un contexte incontestablement philosophique, nous croyons que les auteurs des deux livres, en tout cas l'auteur du *Livre de la Sagesse*, ont été influencés également par le grec philosophique. Citons d'abord, pour étayer nos allégations, le texte de *Sap.* 7,17, suivi de sa traduction². En effet, la phrase entière est faite de termes particulièrement chers au grec philosophique: τὰ ὄντα (cf., par exemple, Parménid. B 7,1; Plat. *Phaed.* 65c; *Gorg.* 511a), γνῶσις (cf., par exemple, Plat. *Theaet.* 193d; *Pol.* V 478c), σύστασις (cf., par exemple, Plat. *Tim.* 32e), ἐνέργεια (cf., par exemple, Aristot. *Nic.* 1098a 7-1119b 9-1177b 19) et στοιχεῖα (cf., par exemple, Plat. *Theaet.* 201e). Ces termes à nuance philosophique groupés autour du mot κόσμος ont perdu – il faut en convenir – toute précision qui les rattacherait à un philosophe particulier: celle que, par exemple, τὰ ὄντα a reçue dans la terminologie de Parménide et celle qu'Aristote a conférée à ἐνέργεια par opposition à δύναμις. Mais leur accumulation donne au contexte un cachet philosophique *général* auquel, à notre avis, le mot κόσμος contribue. À deux endroits, *Sap.* 16,17 et *Sap.* 11,17, cette nuance philosophique *générale* reçoit une spécification plus précise. Car, dans *Sap.* 16,17, décrivant les plaies d'Égypte, l'auteur dit: «Chose plus prodigieuse encore, dans (à travers) l'eau qui éteint tout, le feu se déchaînait avec une force extraordinaire (encore plus)», et il ajoute aussitôt la phrase suivante: ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶν δικαίων. Ensuite, dans *Sap.* 16,18 et 16,19, il explique ce qu'il a dit du feu. Mais ce qui nous frappe dans *Sap.* 16,17, c'est que la mention du «feu» au début de ce passage évoque aussitôt chez l'auteur l'idée d'«univers». Cette association, toute naturelle à ses yeux, qui assimile en une certaine mesure le «feu» à l'«univers», ne

1. *Sap.* 1,14 5,20 9,9 11,22; 2 *Macch.* 7,9 7,23 12,15 13,14.

2. αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων. «C'est lui qui m'a donné la science vraie de ce qui est, qui m'a fait connaître la structure du monde et les propriétés des éléments».

peut s'expliquer, à notre avis, que par l'influence de la théorie stoïcienne de l'univers. Dans la doctrine que les Stoïciens ont élaborée à ce sujet, c'est le rôle attribué au πῦρ τεχνικόν, l'élément constituant du κόσμος, – appelé aussi parfois λόγος σπερματικός¹, – qui attire le plus l'attention. C'est pourquoi il est à craindre que, dans la culture encyclopédique de l'Hellénisme, ce soit surtout cette curiosité de la doctrine stoïcienne du κόσμος qui ait pris du relief, si bien que, surtout lorsqu'on n'avait pas de formation philosophique particulière, on ne connaissait guère que cet aspect, remarquable s'il en fut, de la théorie.

Enfin signalons encore Sap. 11,17, non pas parce que κόσμος y a le sens technique d'«univers, monde», car, comme nous l'avons déjà vu, on le rencontre assez régulièrement dans ce sens dans le *Livre de la Sagesse* et le livre 2 des *Macchabées*, mais parce que la phrase ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, qui se réfère à Dieu, y présente une particularité. Nous avons vu, en effet, que le trait le plus caractéristique de la conception juive de l'univers dans les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament est la création du monde par Dieu, création *ex nihilo*. Le premier aspect de cette conception, c'est-à-dire l'idée que le monde a été créé par Dieu, n'est pas abandonné non plus dans les livres post-exiliques: outre Sap. 11,17 que nous venons de citer, on le retrouve dans Sap. 9,9 (ὅτε ἐποίησιν τὸν κόσμον). Si, dans le livre 2 des *Macchabées*, Dieu est appelé le «Créateur du monde»², c'est une conséquence directe de cette persistance de l'idée en question. Le deuxième aspect de la conception que les livres pré-exiliques se font de la création du monde, c'est-à-dire qu'elle a été une *creatio ex nihilo*, a cependant été abandonné dans Sap. 11,17: on y prétend, en effet, que c'est la main toute puissante de Dieu qui a créé l'univers «ἐξ ἀμόρφου ὕλης», à partir de la matière informe³. Ici aussi nous avons très probablement affaire à quelque chose qui se rapproche fort d'un emprunt au stoïcisme⁴. Les Stoïciens, en effet, partaient du principe que rien ne peut naître de rien. En vertu de ce principe, l'univers aussi doit son existence à une matière primordiale, ὕλη, à une essence, οὐσία⁵. Ils définissent cette ὕλη comme un élément passif

1. cf. M. Spanneut, – *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 316ss.

2. 2 *Macch.* 7,23: ...ὁ τοῦ κόσμου κτίστης; 2 *Macch.* 13,14: ...τῷ κτίσῃ τοῦ κόσμου.

3. cf., au contraire, 2 *Macch.* 7,28 où la doctrine de la création *ex nihilo* est explicitement maintenue.

4. cf. M. Spanneut, – *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 350.

5. Sur la confusion entre les termes ὕλη et οὐσία, – cf. J. Baudry, – *Le problème*, p. 231.

(τὸ πάσχον), qui n'a ni qualité ni forme, mais qui sert de substrat aux êtres existants qui sont déterminés. Et voilà précisément ce que l'expression ἄμορφος ὕλη suggère dans *Sap.* 11,17. D'un autre côté pourtant, nous devons reconnaître que cette expression, du point de vue de la terminologie, peut être aussi une réminiscence de la doctrine de l'«ὑλη-μορφή» d'Aristote, – sans vouloir conserver exactement les implications de cette doctrine, – et cela notamment parce que l'adjectif ἄποιος, qui, dans les cercles stoïciens, est le mot par excellence pour qualifier ce principe passif¹, est remplacé dans *Sap.* 11,17 par l'adjectif ἄμορφος. Il ne serait d'ailleurs pas juste non plus de nier que cette théorie de l'ὑλη-μορφή d'Aristote n'ait pas influencé dans une large mesure la doctrine stoïcienne des deux principes primordiaux, à savoir l'élément passif, τὸ πάσχον, et l'élément actif, τὸ ποιοῦν, qui est assimilé au πῦρ τεχνικόν (ou le λόγος σπερματικός). À quoi il faut ajouter que la doctrine de l'ὑλη-μορφή occupe une place tout aussi pertinente dans la physique aristotélicienne que la doctrine du πάσχον-ποιοῦν dans la physique stoïcienne. Voilà deux faits qui, dans le syncrétisme de la culture hellénistique, ont dû contribuer à la confusion et la contamination.

Mais, en fin de compte, dans les livres des *Macchabées* et de la *Sagesse*, κόσμος n'a pas uniquement le sens classique de «monde, univers», dont nous venons de parler, mais aussi des sens dérivés étroitement apparentés: «terre, oikouménè, monde, en tant que scène de la vie humaine»² et aussi «humanité, ensemble des hommes»³. L'emploi de ce mot dans ces sens dérivés est toutefois inconnu en grec profane. La langue hellénistique profane utilise pourtant le terme κόσμος – quoique rarement⁴ – dans le sens strictement géographique et très concret de «terre» (cf. Polyb. XXXIV 5,9). Mais ce n'est là qu'un sens apparenté et non identique à l'emploi de κόσμος dans le *Livre de la Sagesse* et le livre 2 des *Macchabées*, et nulle part on ne trouve cet emploi au sens purement géographique dans les livres en question; la nuance «anthropologique» d'«humanité, vie humaine» y est pourtant toujours présente d'une manière ou d'une autre. Dès lors, nous pouvons considérer cet emploi de κόσμος comme un sémitisme⁵, dont l'application a peut-être été quelque peu facilitée par sa parenté

1. cf. par ex. von Arnim, – *Stoic. Vet. Frgm.* I 24,5ss.; II 111,15s.

2. par ex. dans *Sap.* 2,24 14,14.

3. par ex. dans *Sap.* 10,1 14,6.

4. cf. W. Kranz, – *Kosmos*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, p. 97 note 69 et p. 260 note 57; A. S. F. Gow – D. L. Page, – *The Greek Anthology*, p. 623.

5. cf. H. Bietenhard, – *Die himmlische Welt*, p. 85.

et son analogie avec le sens dérivé, strictement géographique de «terre» en grec hellénistique. Ainsi donc, ce sémitisme représente un des éléments typiquement juifs de ce qu'on appelle la koinè judéo-hellénistique, dont un exemple est fourni, entre autres, par la langue des livres de la Septante dont nous venons de parler¹.

3. Κόσμος CHEZ PHILON LE JUIF

Philon, Juif hellénisé d'Alexandrie, qui expliqua Platon dans le sens de Moïse et Moïse dans le sens de Platon, et qui essaya de concilier la métaphysique grecque et la «révélation» biblique², nourrissait à la fois une grande admiration pour la culture grecque et un admirable respect pour ce que le Judaïsme a d'unique: il a ainsi, entre ces deux mondes si différents, ouvert la voie à une synthèse dont le Christianisme naissant a tiré le plus opportun profit.

Pour savoir ce qu'il entend par κόσμος, il n'est pas de meilleur point de départ que *De opif. mundi* 16³. Dans ce texte on constate aussitôt que, chez ce philosophe juif, κόσμος a subi une rénovation tant par rapport à l'usage philosophique que par rapport à la langue grecque commune. Chez lui, en effet, le terme peut désigner non seulement, comme c'était le cas jusqu'alors, le monde sensible – qu'il appelle κόσμος (passim), κόσμος αἰσθητός (cf. Philon, *De mut. nom.* 267), κόσμος ὁρατός (cf. Philon, *De opif. mundi* 16), ὁ κόσμος οὗτος (cf. Philon, *De aetern. mundi* 15), ὅδε ὁ κόσμος (cf. Philon, *De ebriet.* 30) –, mais aussi le monde des idées platonicien, qui ne peut être saisi que par le νοῦς et pour lequel Philon se sert toujours de l'expression κόσμος νοητός. Or, il s'agit de savoir ce que chacun de ces mondes représente séparément, comment Philon en est venu à employer κόσμος dans ce sens inhabituel, et dans quelle mesure cette rénovation va à l'encontre

1. S. Lieberman, – *Greek in Jewish Palestine*, p. 27.47, et N. Turner, – *Grammatical Insights*, p. 174, entre autres, admettent l'existence d'une koinè grecque du judéo-hellénisme.

2. On ne peut nier cependant que cette tentative ne l'ait conduit à un syncretisme philosophique souvent bizarre, – cf. A. J. Festugière, – *La révélation*, Vol. II, p. 519; H. A. Wolfson, – *Religious Philosophy*, p. 1,27ss., et H.-Fr. Weiss, – *Untersuchungen zur Kosmologie*, p. 5; c'est ce que confirmera notre aperçu sur l'emploi de κόσμος chez ce philosophe juif.

3. (ὁ θεός...) βουλῆθεις τὸν ὁρατὸν κόσμον τούτῳ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτων καὶ θεωιδεστών παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται.

de l'usage grec traditionnel, qu'il s'agisse de la langue philosophique ou du parler courant.

Κόσμος signifie le plus souvent chez Philon le monde *sensible*. Selon sa définition, il est l'œuvre la plus belle et la plus parfaite de Dieu¹, mais, conformément à la doctrine de l'Ancien Testament et à la théorie de Platon dans son *Timée*, il ne dispose que d'une éternité partielle, du fait que, numériquement un, il a eu un commencement en étant créé par Dieu² et qu'il n'est éternel que dans le sens de l'avenir³. On voit bien ici que Philon suit la tradition juive en considérant Dieu comme le Créateur de l'univers. Mais dans quelle mesure est-il fidèle à la tradition des livres pré-exiliques de l'Ancien Testament sur la question de la création *ex nihilo*? Voilà qui n'est pas très clair. Dans *De opif. mundi* 52 où il parle des «quatre éléments (στοιχεῖα)», nous pouvons peut-être voir une indication qu'il n'y professe plus la doctrine de la création *ex nihilo*, bien que, d'un autre côté, il nous faille reconnaître que, dans ce texte, il ne méconnaisse pas explicitement que ces quatre éléments aient également été créés par Dieu.

Alors que, chez Platon, le créateur divin, le δημιουργός, aussi bien que le monde des idées, qu'il a pris comme modèle dans l'accomplissement de son acte créateur, sont éternels dans toute la force du terme⁴, Philon, sous l'influence de l'Ancien Testament, a modifié cette théorie de Platon dans ce sens qu'il n'attribue l'éternité intégrale qu'à Dieu, alors que le κόσμος νοητός n'est ni incréé comme Dieu, ni créé comme le monde sensible, mais est le fils premier-né (Philon, *De agricult.* 51) et le λόγος de Dieu (Philon, *De opif. mundi* 24,25), modelé d'abord par Dieu dans son λόγος (cf. Philon, *De opif. mundi* 36) comme un παράδειγμα immatériel et incorporel avant la création du monde visible et tangible⁵, qu'on peut alors appeler le «fils puîné de Dieu» (Philon, *Quod deus sit immut.* 31).

Une question vient immédiatement à l'esprit devant cette théorie. Sauf chez les Épicuriens, qui acceptaient l'existence simultanée de plusieurs mondes sensibles, κόσμος, en grec, n'a jamais évoqué que l'idée d'un seul monde (empirique). Philon s'écarte-t-il donc de l'usage grec lorsqu'il utilise le mot aussi bien pour le monde intelligible que pour le monde sensible? En fait, son κόσμος νοητός n'est pas autre

1. Philon, *De Abrah.* 44, – cf. Plat. *Tim.* 92c.

2. Philon, *De fuga et invent.* 12 et Philon, *De opif. mundi* 172.

3. Philon, *De aetern. mundi* 19 et 27.

4. cf. Plat. *Tim.* 29a et J. Baudry, – *Le problème*, p. 57.

5. Philon, *De opif. mundi* 16, – cf. Philon, *De aetern. mundi* 15.

chose qu'un concept philosophique qui fournit une locution commode pour exprimer le tout compliqué que constitue l'ensemble des idées platoniciennes. Or, en réalité, ce monde intelligible ne forme pas deux mondes avec le monde empirique, ὁ κόσμος (οὗτος), étant donné que par leur participation l'un à l'autre et le besoin qu'ils ont réciproquement de leur existence, ils sont un dans une très large mesure. Ainsi donc, l'emploi que Philon fait de κόσμος s'écarte à peine de l'usage grec traditionnel.

Pour finir, on peut se demander quel emploi courant de κόσμος en grec a pu inciter Philon à se servir de ce mot pour signifier non seulement le monde sensible, mais aussi le monde intelligible. La raison la plus évidente est, à notre avis, qu'en grec κόσμος s'emploie pour désigner non seulement l'univers dans sa totalité, mais aussi le ciel considéré à part. Aussi bien Philon le dit-il expressément dans *De aetern. mundi* 4. Dès lors, le ciel est en réalité «un κόσμος dans le κόσμος» (Philon, *De Abrah.* 159). Ensuite, dans *Legum allegor.* I,1, où il essaye d'expliquer *Gen.* 2,1, Philon dit que le νοῦς est appelé symboliquement «ciel», parce que les νοηταὶ φύσεις se trouvent au ciel, alors que l'αἰσθησις est symboliquement appelée γῆ, «terre», ou mieux peut-être «monde sensible». Étant donné que, comme nous venons de le voir, le ciel à lui seul peut être appelé κόσμος, Philon pouvait poursuivre son explication par la phrase suivante: κόσμος δὲ νοῦ μὲν τὰ ἀσώματα καὶ νοητὰ πάντα, αἰσθήσεως δὲ τὰ ἐνσώματα καὶ ὅσα συνόλως αἰσθητά. Ce κόσμος νοῦ, qu'on peut assimiler à κόσμος νοητός, plus fréquent, et qui est aussi appelé symboliquement οὐρανός «ciel», et, d'autre part, le κόσμος αἰσθήσεως, «monde sensible», s'opposent, dans ce texte, de la même manière et se définissent dans à peu près les mêmes termes que, d'une part, le κόσμος νοητός, «le monde intelligible» et, d'autre part, le κόσμος αἰσθητός, «le monde sensible», ces deux notions inspirées par la doctrine platonicienne du monde des idées¹. Dans ces conditions, nous pouvons présumer que Philon a été bien aise de trouver dans l'emploi, courant en grec, de κόσμος au sens de ciel le moyen de désigner, et d'adapter, grâce à l'expression κόσμος νοητός, à sa théorie la notion platonicienne du monde des idées et que ce κόσμος νοητός, tout abstraitement que Philon l'entende, ne cesse pourtant pas de rappeler l'idée de «ciel».

1. cf. Philon, *De opif. mundi* 16 et 36; *De aetern. mundi* 15.

4. Κόσμος DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

a. Les sens classiques, hellénistiques et judéo-hellénistiques¹

Dans le Nouveau Testament on ne rencontre jamais κόσμος dans son sens originel d'«ordre, mise en ordre», ni dans celui d'«organisation de la cité, ordonnance de la vie», et une fois seulement dans le sens de «joyau, parure»². En revanche, le sens de «monde» avec ses différentes nuances usuelles est très fréquent.

Pour commencer, nous trouvons le sens de «monde, univers», que nous pouvons bien considérer comme le sens classique du mot, aussi bien chez les Synoptiques³ que chez Paul⁴ et Jean⁵. On découvre pourtant très vite que ce sens est rarissime dans le Nouveau Testament et que, si on le compare aux sens judéo-hellénistiques qui en sont dérivés, sens dont nous parlerons plus loin, il est considérablement en recul. En outre, il ne se présente guère – nous n'avons pu trouver que trois exceptions⁶ – que dans les formules consacrées ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ κτίσεως κόσμου. Ces formules apparaissent pour la première fois dans le Nouveau Testament, et cela, d'emblée avec une fréquence assez grande: elles appartiennent donc à ce genre d'innovations dues au Christianisme naissant et qui vont caractériser l'usage typiquement chrétien de la langue.

Sont au contraire très en vogue, plus encore même que dans les livres de l'Ancien Testament où nous les avons déjà trouvés (*Sagesse* et 2 *Macch.*), les sens «anthropologiques» de «terre, oikouménè» et d'«humanité, ensemble des hommes», sens judéo-hellénistiques qui s'apparentent au sens hellénistique, purement géographique, de

1. Pour l'étude du mot κόσμος dans le Nouveau Testament nous avons utilisé: A. Schmoller, – *Handkonkordanz*, Stuttgart 1960.

2. Notamment 1 *Petr.* 3,3. Plus tard, nous essayerons de voir pourquoi les sens d'«ordre, mise en ordre», «organisation de la cité», «ordonnance de la vie» et «joyau, parure» de κόσμος ont été évités avec tant de soin, – cf. p. 18 note 1. Ce rétrécissement des possibilités sémantiques d'un mot que nous voyons ici dans le Nouveau Testament et qui consiste dans la prédominance, parmi d'autres, d'un seul ou de plusieurs sens de ce mot, sens qui dès lors absorbent et bannissent les autres, n'est pas exceptionnel; le mot δόξα en est un exemple connu, – cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome I, p. 281s. et Chr. Mohrmann, – op. cit., Tome II, p. 15s.

3. par ex. *Mat.* 24,21 25,34; *Luc.* 11,50.

4. par ex. *Rm.* 1,20; *Eph.* 1,4; cf. *Hebr.* 4,3.

5. par ex. *Joh.* 17,24; cf. *Apoc.* 13,8. Pour d'autres endroits cf. A. Schmoller, – *Handkonkordanz*, s.v. κόσμος.

6. Notamment *Act.* *Ap.* 17,24; *Joh.* 1,10 17,5.

«terre» qu'on a tiré du sens classique de «monde, univers». Alors que ces sens judéo-hellénistiques ne se rencontrent que quelquefois chez Matthieu et Marc, qui sont les plus proches des origines juives¹, ils sont, en revanche, particulièrement en faveur dans les écrits, assez fortement hellénisés, de Paul² et de Jean³. Les auteurs du Nouveau Testament, en particulier Paul et Jean, ne les ont pas seulement, avec d'autres mots, adoptés dans leur vocabulaire; ils leur ont ouvert, dans leur milieu, les voies d'une brillante fortune et peu à peu, à force de les employer, leur ont donné en quelque sorte un cachet chrétien. Étant donné leur caractère judéo-hellénistique, ces sens dérivés de κόσμος révèlent, dans le Nouveau Testament, la tendance à se rapprocher d'une manière de parler et de penser qui était celle de l'hellénisme contemporain et plus précisément du judéo-hellénisme. D'une part, le petit nombre d'endroits où l'on trouve ces sens dérivés dans les écrits de Matthieu et de Marc, restés plus juifs, et, d'autre part, l'emploi extrêmement fréquent de ces mêmes sens chez Paul, beaucoup plus hellénisé, et chez Jean, sont sans doute des symptômes qui permettent de mesurer la tendance hellénisante dans les différents écrits du Nouveau Testament.

b. *Le sens péjoratif de κόσμος et ses arrière-plans*

L'innovation la plus radicale que nous découvrons dans l'emploi de κόσμος dans le Nouveau Testament, c'est que, dans certains écrits, le mot a reçu un sens extrêmement péjoratif. Il signifie alors «de monde sans Dieu, détourné de Dieu, hostile à Dieu, païen, corrompu». Il possède cette signification sans être autrement défini par un adjectif ou par un pronom démonstratif. Que les auteurs de ces écrits se sont éloignés de la notion grecque de «monde, univers», qui, pour les Grecs, a toujours représenté, au contraire, la beauté, l'ordre et l'harmonie par excellence!⁴ Le sens originel de κόσμος était «ordre, organisation, tout

1. Le sens «terre, oikouménè, le monde comme théâtre de la vie humaine», par ex. dans *Mat.* 4,8 16,26; *Marc.* 14,9 et le sens «humanité, ensemble des hommes», par ex. dans *Mat.* 5,14 18,7.
2. Le sens «terre, oikouménè, le monde comme théâtre de la vie humaine», par ex. dans *Rm.* 1,8 5,12; 1 *Cor.* 14,10; 1 *Tim.* 6,7 et le sens «humanité, ensemble des hommes», par ex. dans *Rm.* 3,19; 1 *Cor.* 1,27; cf. *Hebr.* 11,38.
3. Le sens «terre, oikouménè, le monde comme théâtre de la vie humaine», par ex. dans *Joh.* 3,17 9,5 12,46 21,25 et le sens «humanité, ensemble des hommes», par ex. dans *Joh.* 3,16 3,17 6,33.
4. cf. G. J. M. Bartelink, — *Lexicologisch-semantic studie*, p. 124 et B. A. van Groningen, — *Over Hellas en Hellenen*, p. 41.

harmonieux», et le mot gardait ce sens lorsqu'il se rapportait à l'univers. Cette idée du monde comme «ordre, organisation, tout harmonieux» a sans doute pu se perpétuer grâce au fait que, dans la langue commune, le terme κόσμος a gardé, à côté du sens de «monde, univers», son sens originel d'«ordre»¹.

La première question qui se pose est de savoir si les auteurs des écrits néo-testamentaires manifestent une originalité incontestable dans cet emploi péjoratif de κόσμος ou s'ils n'ont pas plutôt profité d'un usage déjà établi. En d'autres termes, il nous faut chercher à découvrir si, avant l'époque néo-testamentaire, il existait, dans le monde hellénistique, une conception, une croyance, une mentalité qui amenait certains hommes à considérer comme ennemi de Dieu et d'eux-mêmes le monde sensible ou même l'humanité entière avec toutes ses pratiques, à l'exception de la petite communauté fermée qu'ils constituaient.

À l'époque de l'éclosion du Christianisme un sentiment général de désarroi règne sur le monde hellénistique. La philosophie grecque, en effet, n'avait pas réussi à donner aux hommes ce qui, à côté de la raison, pouvait satisfaire tant soit peu leur sensibilité: ce n'était plus de dialectique et de supputations métaphysiques qu'ils avaient faim, mais de sécurité et de certitude, choses qui dans ces temps d'agitation et de changements rapides leur manquaient le plus. Dès lors on comprend fort bien qu'ils se jetaient avidement sur tout ce qui, dans ce domaine, semblait pouvoir tant bien que mal les satisfaire. Dans le grand entremêlement de cultures où ils vivaient, peu leur importait que ces idées salvatrices et libératrices vinsent de Perse, de Syrie ou de tout autre pays, du moment qu'elles avaient quelque utilité et leur offraient un peu de sécurité et d'espoir! Il est évident que la conscience d'être abandonné sans défense au destin, d'être «jeté» dans un

1. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 147. C'est une chose tout à fait remarquable et instructive de voir que, dans la langue du Nouveau Testament, où l'emploi péjoratif de κόσμος est très fréquent, ce mot ne se présente pas une seule fois dans son sens original d'«ordre», et une fois seulement dans le sens de «parure, joyau» (1 *Petr.* 3,3) qui en dérive. Chez les Pères Apostoliques, comme nous le verrons plus loin, il en va de même, sauf qu'ici le sens originel d'«ordre, organisation» de κόσμος (*Diogn.* 12,9) et le sens second de «parure» font tout à fait défaut. La raison en est obscure. Il ne nous semble pas exclu pourtant qu'à cause de l'emploi fréquent de κόσμος au sens péjoratif, les auteurs évitèrent autant que possible l'emploi absolument positif de ce mot dans le sens d'«ordre, organisation» et de «parure, joyau»; il est difficile, en effet, de concilier ces deux sens: l'un a donc refoulé l'autre chez les auteurs néo-testamentaires et les Pères Apostoliques.

monde qui contredit les décisions et les projets des hommes, compromet le sentiment «d'être à sa place dans ce monde». En d'autres termes, aux yeux des hommes, le *monde* prend visage d'ennemi: il leur devient étranger¹. La religion *astrologique*, venue de l'Orient², donne à cette conscience une expression adéquate: suivant cette doctrine, le *κόσμος*, l'univers, n'est pas un tout harmonieux, mais se divise en deux sphères, le monde inférieur sublunaire et le monde des étoiles, qui règne sur le monde sublunaire³. Cette «dévaluation» du monde terrestre par rapport au monde des étoiles a donné naissance à une conception extrêmement transcendante, c'est-à-dire transmondaine de la divinité⁴. À la place du dualisme grec de la forme et de la matière, de l'esprit et de la réalité sensible, nous voyons ici le dualisme du monde terrestre et du monde des étoiles. Le monde qui, grâce à la science rationnelle des Grecs, semblait devenir si transparent et si contrôlable, prend, à cette époque, du fait de la *croyance aux démons*, fortement influencée notamment par la religion iranienne, le caractère d'une réalité angoissante, étrangère et même hostile⁵. Jusqu'ici, il ne nous semble pas encore qu'on puisse parler d'un dualisme nettement défini; car on voit bien que, suivant ces théories, le *κόσμος*, l'«univers» ne s'oppose pas du tout à la divinité comme une puissance qui lui serait hostile. La théologie astrologique ne professe pas non plus de dualisme entre le monde terrestre sublunaire et le monde des étoiles: le rapport entre ces deux «mondes», en effet, n'est pas celui d'ennemis ou d'adversaires, mais le rapport de sujet à maître. À première vue, seule la relation que nous avons indiquée, entre les hommes et le monde, pourrait peut-être nous faire croire à un dualisme possible. Car, les hommes se sentent menacés dans ce monde, mais ce n'est pas parce que le *κόσμος*, l'«univers, le monde» lui-même est mauvais ou hostile, mais parce qu'ils ont le sentiment d'être livrés aux maîtres de ce monde, à savoir, le destin, les étoiles et les démons. Ces hommes, loin de vouloir se détourner du monde veulent, au contraire, s'y sentir à l'aise, en sûreté, chez eux, ce qu'ils obtiennent par différentes pratiques comme, par exemple, les exorcismes, les conjurations et les initiations à des

1. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 139.

2. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 142.

3. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 139.

4. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 143. Cette idée de la divinité n'appartient pas en propre à la théologie astrologique, elle fait partie des traits caractéristiques des conceptions religieuses de cette époque de bas hellénisme, — cf. M. Mansoor, — *The Nature of Gnosticism in Qumran*, p. 391.

5. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 146s.

mystères. Il ne s'agit donc pas, dans ce cas non plus, d'un dualisme bien net; tout ce que nous pouvons dire c'est qu'ici les conditions favorables à une éventuelle conception dualiste du monde existent déjà¹.

C'est dans la *gnose* que nous trouvons une conception dualiste du monde². Étant donné que, d'une façon presque générale, on admet aujourd'hui l'existence d'une gnose pré-chrétienne³ et qu'il est donc très possible que les auteurs néo-testamentaires aient été influencés par elle, nous devons exposer aussi et examiner quelles en furent les théories. Une des raisons principales de la gnose, qui, à l'époque pré-chrétienne n'était qu'un «climate of opinion» et non une «Weltreligion» pré-chrétienne⁴, est le dualisme rigoureux de Dieu et du κόσμος⁵. Suivant la théorie gnostique, le κόσμος est seulement le monde sensible: dans le langage des gnostiques, il ne comprend plus «tout ce qui est», mais il est plutôt limité et encerclé par quelque chose qui est tout à fait différent, à savoir, le monde de la lumière⁶; l'extrême limite de ce κόσμος est constitué par les sept planètes ou sphères⁷. Ce κόσμος est fait de lumière et de ténèbres, mais l'élément «ténèbres» prévaut et en est la véritable substance, alors que la «lumière» n'est qu'un élément étranger (cf. ci-dessus)⁸. Ces ténèbres représentent, à l'égard de la lumière, une puissance active et originelle⁹, dans laquelle règne la

1. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 152.

2. La question de l'origine de la gnose et de sa relation aux autres courants philosophiques est extrêmement complexe et difficile à trancher. Rien d'étonnant donc que des théories très divergentes aient été élaborées à ce sujet. Cf. H.-J. Schoeps, — *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 31, G. Widengren, — *Les origines du gnosticisme*, p. 41ss., J. Daniélou, — *Le mauvais gouvernement du monde*, p. 448, R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 152, G. Quispel, — *Makarius und das Lied von der Perle*, p. 625ss.; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, passim, H. Jonas, — *The gnostic Religion*, passim, H. Cornélis — A. Léonard, — *La gnose éternelle*, p. 8ss.

3. cf. H. Jonas, — *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 1, A. D. Nock, — *Early gentile Christianity*, p. XIV, H.-J. Schoeps, — *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 31, R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 152.

4. cf. A. D. Nock, — *Early gentile Christianity*, p. XIV et XVI.

5. cf. H. Jonas, — *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 5, 149, G. Widengren, — *Les origines du gnosticisme*, p. 38, P. Boyancé, — *Dieu cosmique et dualisme*, p. 34^o.

6. cf. H. Jonas, — *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 98, R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 154.

7. cf. H. Jonas, — *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 166.

8. cf. H. Jonas, — *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 103.

9. cf. H. Jonas, — *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 5.

mort¹. Dès lors, le κόσμος est, lui aussi, une puissance autonome, active, et, qui plus est, une puissance hostile à Dieu²; en d'autres termes, dans la gnose, il n'est plus une chose neutre, comme, par exemple, «l'univers» ou «l'ensemble de tout ce qui est»³, mais un être actif et démoniaque qui combat Dieu et essaye de lui aliéner les hommes⁴. Aussi, comme tel, le κόσμος a-t-il son propre esprit, son prince, son dieu; parce que les étoiles et les planètes représentent la partie la plus importante du κόσμος, elles deviennent les dieux de ce monde et, comme tels, «anti-dieux» du véritable Dieu transmondain⁵. La doctrine gnostique de l'*Heimarmenè* a pourtant tendance à ramener cette multiplicité des dieux planétaires à un seul, le démiurge⁶, créateur et dieu du κόσμος⁷. L'idée qu'on se fait de la «véritable» divinité est, selon la tradition de l'époque (cf. p. 19, remarque 4), extrêmement transcendante, c'est-à-dire, transmondaine⁸. Cette divinité se trouve et demeure hors du κόσμος dans une sphère où seules règnent la lumière et la vie, qui lui sont réservées comme caractéristiques de son être⁹. Ainsi donc, schématiquement, nous pouvons résumer de la façon suivante l'anti-thèse en laquelle consiste cette conception dualiste du monde dans la gnose: le monde sensible (le κόσμος avec le démiurge et éventuellement avec les étoiles et les planètes, qui sont ses maîtres et ses dieux), qui est ténèbres (σκότος), c'est-à-dire mort (θάνατος), est hostile au Dieu transcendant, qui est lumière (φῶς), c'est-à-dire vie (ζωή). Enfin, dans le κόσμος lui-même, nous retrouvons un dualisme très important, qui

1. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 149s, G. Widengren, - *Les origines du gnosticisme*, p. 39
2. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 150
3. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 116. Les caractères mêmes du κόσμος que les auteurs et les philosophes grecs admirent tant, l'ordre, la légalité, l'harmonie, ne représentent pour les gnostiques qu'une terrible prison et ne sont qu'un ordre et une harmonie rigides et hostiles, une légalité maléfique et tyrannique, - cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 148 et R. Bultmann, - *Das Urchristentum*, p. 157.
4. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 150 et R. Bultmann, - *Das Urchristentum*, p. 156
5. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 166.
6. Le personnage du démiurge n'est pas identique à celui du démon, mais vient de la doctrine platonicienne du δημιουργός et de la doctrine juive du Créateur, - cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 167 et G. Widengren, - *Les origines du gnosticisme*, p. 40.
7. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 167 et G. Widengren, - *Les origines du gnosticisme*, p. 40
8. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 5 et R. Bultmann, - *Das Urchristentum*, p. 157.
9. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I, p. 149

toutefois se fonde sur la conception dualiste du monde dont nous parlions ci-dessus. Nous avons déjà signalé qu'aux ténèbres du κόσμος se trouvent aussi mêlés des éléments de lumière. Or, ces étincelles de lumière se sont détachées de l'unité originelle du monde de la lumière et sont tombées dans le κόσμος, où elles forment en conséquence un élément étranger. Sous forme de πνεῦμα¹, elles s'incarnent ensuite dans certaines personnes, probablement prédestinées². Suivant la pensée mythique de la gnose, l'homme est composé d'un corps, qui est un produit et un instrument de puissance du κόσμος, d'une «âme», la ψυχή, qui, elle aussi, est d'origine cosmique, et qui provient des archontes (c'est-à-dire, des esprits des étoiles ou heimarmenè) et du πνεῦμα, qui vient du Dieu transmondain. Après être tombé du monde de la lumière, le πνεῦμα se retrouva prisonnier de la ψυχή, qui le mit au secret et tâcha de lui faire oublier son origine divine³. Par cette ψυχή, le πνεῦμα se rattache au corps, et par les deux, c'est-à-dire la ψυχή et le corps, il se rattache au monde, le κόσμος⁴. Le πνεῦμα cependant n'oublie pas qu'il n'est pas de ce monde, aspire à sa patrie et subit la vie terrestre comme un esclavage et une captivité à l'étranger⁵. Enfin il faut qu'un «messenger», un «émissaire» vienne pour sauver les étincelles, les πνεύματα des hommes⁶.

La communauté de Qumran⁷, nous présente un dualisme, analogue à première vue, mais au fond tout à fait différent. Dans les écrits de cette secte, qui accuse nettement des tendances ascétiques⁸ et qui s'est retirée du «monde», c'est-à-dire, du reste de l'humanité, la communauté et sa conception de la vie se trouvent, un nombre incalculable

1. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 5, 180 et A. D. Nock, - *Early gentile Christianity*, p. 505.

2. cf. H.-J. Schoeps, - *Urgemeinde, Judentum, Gnosis*, p. 38.

3. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 178ss

4. Bien que dans cette théorie, l'homme se compose de trois éléments principaux, il s'agit pourtant clairement d'un dualisme. Dans la théorie gnostique le corps et la ψυχή ne sont des éléments différents que de nom. en réalité, ils représentent une seule et même puissance, le κόσμος hostile à Dieu. Dans cette antithèse dualiste, le πνεῦμα représente donc l'élément divin.

5. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 5, 97, 106, 110 et R. Bultmann, - *Das Urchristentum*, p. 153ss.

6. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 122 et R. Bultmann, - *Das Urchristentum*, p. 154

7. La relation entre la secte de Qumran et la gnose est extrêmement complexe et, jusqu'à présent, la question n'a pas été éclaircie définitivement. Aussi, les avis des spécialistes sont-ils très divergents, - cf. *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, p. 379ss.

8. cf. M. Black, - *The Tradition of Hasidæan-Essene Asceticism*, p. 20ss et H. W. Huppenbauer, - *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 53.

de fois, opposées aux Juifs ou à l'humanité entière avec leur mentalité devenue étrangère à Dieu. Ce dualisme, contrairement à celui de la gnose, ne joue pas sur le plan du cosmos physique, mais il est de nature éthique¹; il se fonde, en effet, sur l'opposition entre la rectitude de la conduite, c'est-à-dire, la conformité aux lois de Jahweh, et les péchés commis par les hommes. Mais, en réalité, le fondement de cette anti-thèse, de ce dualisme, est une «*uranfängliche Bestimmtheit alles Seins*»²: au commencement de tout, il y a l'opposition entre les deux esprits, celui de la vérité et celui de l'iniquité (1 QS III, 18s.), que Dieu a créés tous deux et à l'un desquels il prédestine les hommes³. On peut également comprendre que Dieu a destiné aux hommes deux «institutions, mentalités, conceptions de la vie». Mais il ne faut pas perdre de vue que, si ces deux mentalités différentes, révélées par la conduite des hommes, existent concrètement, c'est qu'elles sont, en réalité, l'œuvre de deux sortes d'anges, celui de la lumière (1 QS III, 20.24; *Dam.* 7, 19) et celui des ténèbres (1 QS IV, 12)⁴. Il en résulte que le «fils de la lumière» (1 QS I, 9; II, 16; III, 13) est celui qui suit les voies de la lumière, c'est-à-dire, qui vit sous l'autorité de Dieu et de son commandement: en d'autres termes, il est membre de la communauté⁵. Les «fils des ténèbres» (1 QS I, 10) sont tous ceux qui ne font pas partie de la communauté de Qumran⁶. Alors que, dans les autres écrits de la communauté de Qumran, les fils de la lumière ont trouvé leurs adversaires notamment dans le peuple d'Israël, il semble que, dans la *Milchama*, ils ne s'opposent qu'au «monde extérieur». Les fils des ténèbres sont les «peuples» sans plus, tous les *gojim* ensemble⁷. Ces «peuples» s'appellent parfois, dans ces écrits, tout simplement *basar*, «chair»⁸. Ce dualisme éthique, et parfois même éthico-ethnique, de la communauté de Qumran s'est en outre teinté d'eschatologie (cf. 1 QS IV, 19; 24ss.). Aussi bien l'isolement de la communauté à l'égard de l'«Umwelt» (1 QS IX, 19s.), que la vie de l'homme pieux (1 QS X, 20) sont sous le signe du Dieu qui vient et qui juge. L'isolement des

1. cf. K. G. Kuhn, — *Die Sektenschrift*, p. 303; M. Mansoor, — *The Nature of Gnosticism in Qumran*, p. 391, G. Widengren, — *Les origines du gnosticisme*, p. 55.

2. K. G. Kuhn, — *Die Sektenschrift*, p. 303.

3. cf. K. G. Kuhn, — *Die Sektenschrift*, p. 303.

4. cf. H. W. Huppenbauer, — *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 19.

5. cf. H. W. Huppenbauer, — *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 28.

6. cf. H. W. Huppenbauer, — *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 28.

7. cf. H. W. Huppenbauer, — *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 82s. Autrement dit, dans ce cas, nous avons affaire à un dualisme éthico-ethnique.

8. cf. H. W. Huppenbauer, — *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 87.

membres de cette secte dans le désert doit préparer la venue du règlement eschatologique¹. Jusqu'alors il y a non seulement lutte et opposition entre les fils de la lumière et ceux des ténèbres, qui sont soutenus respectivement par les anges de la lumière et ceux des ténèbres (1 QS IV, 17s.), mais aussi entre l'esprit de la vérité et celui du mal dans le cœur de l'homme (1 QS IV, 23).

On s'est demandé où la secte de Qumran a pris ce dualisme et sa théorie. G. Baumbach² a sans doute raison de croire que le *motif* de l'antagonisme entre la communauté de Qumran, d'une part, et le reste d'Israël ou du monde, d'autre part, date de l'époque des Macchabées. Le fait qu'à cette époque, sous l'influence de l'hellénisme, une grande partie du peuple juif négligeait l'observance de la Thora et qu'Antiochus IV entreprit des expéditions contre le peuple juif, sépara les Juifs pieux de ceux qui étaient devenus infidèles à la Loi. La sécularisation croissante d'Israël et les persécutions forcèrent les vrais fidèles à renforcer leur résistance et à s'isoler des autres Juifs. La distinction et la séparation du pur et de l'impur dans l'Ancien Testament a sans doute, dans une certaine mesure, préparé la voie à cette interprétation extrême³. Dans ces conditions, il n'est peut-être pas exclu – bien que, de notre côté, ce ne soit qu'une présomption que nous ne pouvons étayer de preuves irréfragables – qu'en Palestine, au cours des deux siècles qui précédèrent la venue du Christ, à la suite des circonstances que nous venons de dire, une atmosphère d'antagonisme, de dissensions intestines, bref de «dualisme» fût créée entre les justes, les «élus»⁴, d'une part, et «les fils des ténèbres», d'autre part; or, ce dualisme, qui se manifeste si clairement dans les écrits de la secte de Qumran et qui témoigne d'un certain radicalisme, est sans doute une forme plus aiguë d'un phénomène qui se manifesta aussi dans les autres milieux juifs. C'est pourquoi nous pouvons probablement considérer l'antithèse «Juifs-Païens», qu'on trouve surtout dans les premiers et les derniers écrits apocalyptiques juifs⁵, ainsi que l'antithèse des Israélites pieux, fidèles à la Loi, et des Juifs renégats, que mentionne

1. cf. H. Braun, – *Spatjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Vol I, p. 31 note 1, et H. W. Huppenbauer, – *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 43

2. *Qumrān und das Johannes-Evangelium*, p. 55ss.

3. H. W. Huppenbauer, – *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 43.

4. Dans les écrits de Hodajoth, cette expression ne désigne plus tous les membres du peuple juif, mais seulement ceux de la communauté, – cf. H. W. Huppenbauer, – *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 70

5. cf. G. Baumbach, – *Qumrān und das Johannes-Evangelium*, p. 26.

la littérature apocalyptique du bas Judaïsme¹, comme une expression de cette atmosphère dualiste. Si, dans ce qui précède, nous croyons avoir trouvé l'occasion et la raison de ce dualisme, il nous reste à en élucider la *théorie*². Cette conception éthico-dualiste *radicale* des textes de Qumran, que nous venons de décrire, est étrangère à la pensée de l'Ancien Testament. Ce qui ne veut nullement dire que nous prétendrions que l'Ancien Testament n'aurait pu fournir à la communauté de Qumran un point de départ pour cette théorie. Bien au contraire. Nous avons déjà signalé que, dans l'Ancien Testament, on trouve la distinction et la séparation du pur et de l'impur. Or, la communauté de Qumran a très bien pu s'inspirer de cette idée dans l'élaboration de sa conception dualiste. Ce dualisme éthique naissant a pu en outre se raffermir à la suite des événements du temps des Macchabées dont nous parlions plus haut. Des influences extérieures s'y sont peut-être ajoutées. C'est ainsi que la théorie de la gnose, dans le large cadre de son dualisme physico-cosmique, comporte aussi, par exemple, une variété dualiste anthropologique – qu'on peut peut-être appeler aussi éthique – basée en réalité sur ce dualisme cosmologique, à savoir l'antithèse entre les pneumatiques, d'une part, et les hyliques et éventuellement les psychiques d'autre part³. À cette époque de bas hellénisme, où les échanges culturels sont facilités, il est fort possible que cette importante et remarquable théorie gnostique ait influencé la conception de la secte de Qumran sur le partage des Juifs, ou même du monde entier, en deux groupes. D'un autre côté, dans les écrits de la communauté de Qumran, surtout en ce qui concerne la doctrine des deux esprits, celui de la lumière et celui des ténèbres, et celle des fils de la lumière et des fils des ténèbres, un grand nombre de spécialistes croient reconnaître les idées du parsisme plus ancien, dont ils seraient donc tributaires⁴. À une époque de syncrétisme ce n'est pas du tout impossible! Mais le dualisme iranien ne se fonde pas sur l'idée que les hommes sont *créés* les uns pour le bien, les autres pour le mal, mais sur

1. cf. G. Baumbach, – *Qumrân und das Johannes-Evangelium*, p. 29.

2. G. Baumbach, – *Qumrân und das Johannes-Evangelium*, p. 55ss., au contraire, en cherchant et en donnant simplement la cause et le motif de ce dualisme, semble avoir voulu aussi expliquer la théorie de ce dualisme dans les écrits de Qumran.

3. cf. R. Bultmann, – *Das Urchristentum*, p. 156; A. D. Nock, – *Early gentile Christianity*, p. 88.

4. cf. H. Wildberger, – *Der Dualismus in den Qumrânschriften*, p. 171ss.; M. Mansoor, – *The Nature of Gnosticism in Qumran*, p. 391, 399; G. Widengren, – *Les origines du gnosticisme*, p. 55; K. G. Kuhn, – Πειρασμός – ἀμαρτία – σάρξ, p. 205.

le *choix* du tout premier commencement¹. Or, dans le parsisme, c'est sur ce choix que se fonde l'antithèse capitale de l'esprit du bien et de l'esprit du mal; sur ce choix se fonde aussi l'orientation de l'existence humaine vers l'un ou vers l'autre. L'analogie entre ces deux dualismes peut nous amener à faire l'hypothèse suivante: après avoir été adopté dans les cercles de la communauté de Qumran, le dualisme iranien y aurait été adapté et subordonné à l'idée juive paléotestamentaire du monothéisme et de la création. Suivant la théorie des écrits de Qumran, Dieu lui-même est dès lors le créateur des deux esprits, celui de la vérité et celui du péché, celui de la lumière et celui des ténèbres. Et Lui aussi est celui qui a prédestiné les hommes à l'un de ces deux esprits².

c. *L'emploi péjoratif de κόσμος dans les épîtres de Paul*

Essayons de déterminer le contenu exact de l'emploi péjoratif de κόσμος dans les écrits de l'apôtre Paul en analysant minutieusement quelques-uns de ses textes. Prenons pour commencer 1 Cor. 2,12: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, «or donc, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'esprit qui est de Dieu (qui vient de Dieu)³, afin que nous sachions ce que Dieu nous a donné». Or, dans ce texte τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου est nettement antithétique à τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, et de ce fait κόσμος l'est aussi par rapport à Dieu. En d'autres termes, κόσμος s'oppose ici d'abord à Dieu, et l'antithèse entre les Chrétiens et le κόσμος ne repose ici que sur une circonstance secondaire, à savoir qu'ils n'ont pas reçu «l'esprit du monde», mais τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ. Il en résulte que, dans ce texte, κόσμος ne signifie pas l'«humanité étrangère à Dieu, sans Dieu»⁴, puisque ce sens supposerait que l'opposition entre les Chrétiens et le κόσμος est essentielle, mais il a le sens soit d'«univers», «monde», soit de «terre, monde terrestre, monde sensible», et cela au sens péjoratif. Après cette délimitation provisoire du sens que peut avoir κόσμος dans 1 Cor 2,12, passons à l'interprétation du terme πνεῦμα dans ce texte. Pour commencer, pour une raison dont nous parlerons plus loin, on pourrait

1. cf. K. G. Kuhn, – *Die Sektenschrift*, p. 311.

2. cf. K. G. Kuhn, – *Die Sektenschrift*, p. 303, 313, 315.

3. cf. Fr. Baudraz, – *Les Épîtres aux Corinthiens*, p. 31; C. K. Barrett, – *A Commentary*, p. 75.

4. Dans la koinè dite juive, κόσμος, en effet, a souvent le sens d'«humanité, ensemble des hommes».

être tenté de chercher l'explication de l'expression τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου dans la philosophie stoïcienne. Les Stoïciens, en effet, utilisaient les termes τὸ ποιοῦν, λόγος (σπερματικός), θεός-πρόνοια, εἰμαρμένη et πνεῦμα pour signifier tout élément actif dans l'univers, sans distinction. Le πνεῦμα qui, avec sa propre force, réalise l'unité interne des organismes vivants, pénètre et domine également l'organisme de l'univers lui-même¹. Le fait qu'à cette époque les idées stoïciennes étaient très répandues et jouissaient d'une faveur particulière² et que la théorie du πνεῦμα (= λόγος) est un des éléments essentiels de cette philosophie, nous donne quelques raisons pour chercher l'explication de l'emploi que Paul fait de ce mot et de cette expression de ce côté. Il n'est cependant guère possible qu'avec l'expression τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, dans 1 Cor. 2,12, Paul fasse allusion au πνεῦμα des Stoïciens. Si c'était le cas il est certain que κόσμος aurait dû avoir dans cette expression le sens d'«univers» sans la moindre nuance péjorative. Mais, comme nous l'avons vu, il n'en est rien. Enfin, dans la théorie stoïcienne, ce πνεῦμα est considéré comme une chose divine, or, dans 1 Cor. 2,12 τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου s'oppose précisément à τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ.

F. W. Grosheide³ remarque que le terme πνεῦμα ne peut jamais signifier «esprit» dans le sens d'«esprit du siècle»⁴, mais qu'il indique toujours une chose concrète qui existe dans un individu. C'est ainsi que par τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ il entend le Saint-Esprit⁵ et explique τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου comme une quelconque puissance spirituelle ou démoniaque. L'interprétation de cet auteur se fonde entièrement sur l'emploi profane du mot grec πνεῦμα et oublie que, dans ce texte, πνεῦμα peut aussi avoir été influencé par l'emploi du mot hébreu *rûach* dans l'Ancien Testament et le bas judaïsme. L'expression, très courante dans l'Ancien Testament, «*rûach Yahweh*», en effet, signifie «*l'inspiration que Dieu donne comme il l'entend à tel ou tel pour le comportement qu'il attend d'eux*»⁶. Il se peut donc que, dans l'expression τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, à côté du sens de «Saint-Esprit» que propose

1. cf. O. Gigon, - *Grundprobleme*, p. 198.

2. cf. M. Spanneut, - *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, passim; A. D. Nock, - *Early gentile Christianity*, p. 94ss.

3. *De eerste brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 86. Cf., en outre, C. K. Barrett, - *A Commentary, ad versum 1 Cor 2,12*, Fr. Baudraz, - *Les Épîtres aux Corinthiens*, *ibidem*, J. Héring, - *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, *ibidem*.

4. R. Bultmann, - *Theologie des Neuen Testaments*, p. 209, au contraire, n'écarte pas cette possibilité.

5. cf. F. W. Grosheide, - *De eerste brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 87.

6. D. Lys, - *Rûach*, p. 297.

F. W. Grosheide et que de nombreux commentateurs ont tacitement accepté, il y ait le sens de *rûach*. Par analogie avec *rûach Yahweh* et τὸ πνεῦμα (τὸ ἐκ) τοῦ θεοῦ (cf. 1 Cor. 2,11.14) Paul, à notre avis, aurait pu former l'expression τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, où le mot πνεῦμα ne signifie pas du tout «puissance spirituelle, démoniaque», mais «attitude devant la vie, mentalité, tendance spirituelle», qui se fonde sur un «milieu» ou une «puissance» où il trouve son inspiration, c'est-à-dire le κόσμος. Cette explication se heurte toutefois à une difficulté, qui infirme cette théorie. Si nous admettons que, derrière le mot πνεῦμα, se cache un emploi paléotestamentaire et bas-judaïque de *rûach*, nous dégradons ce πνεῦμα pour en faire une chose purement passive, à savoir, une «attitude devant la vie, mentalité, tendance spirituelle». C'est pourtant ce que le contexte dément. Le πνεῦμα y est plutôt dépeint comme un être actif, qui *pénètre* même les mystères de Dieu (1 Cor. 2,10), *connaît* les mystères de l'homme (1 Cor. 2,11); c'est ainsi que personne ne connaît (ἐγινωκεν!) les mystères de Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu (1 Cor. 2,11), que nous avons reçu afin de *connaître* ce qui nous a été donné par Dieu (1 Cor. 2,12). Dans ce contexte, il est clair que l'activité du πνεῦμα concerne l'acte de la connaissance, à savoir, la connaissance du «je» véritable¹ de l'homme et plus particulièrement de Dieu et du divin! Or c'était précisément là la tâche, la propriété et l'activité du πνεῦμα dans la théorie gnostique (cf. ci-dessus). Aussi n'excluons-nous nullement une influence gnostique; nous la croyons même très probable. Dans ce cas, l'emploi de ἐγινωκεν dans 1 Cor. 2,11, est sans doute symptomatique. L'influence gnostique dans ce contexte, que nous croyons évidente, se confirme lorsque, un peu plus loin, Paul utilise, dans 1 Cor. 2,14-15, l'antithèse typiquement gnostique (cf. ci-dessus) ψυχικός - πνευματικός². Sans doute la gnose ne connaît qu'un πνεῦμα, à savoir le πνεῦμα divin, alors que, dans ce texte de Paul, il est vraisemblablement question de deux πνεύματα, l'un divin, l'autre cosmique; mais cela ne peut et ne doit pas empêcher d'admettre l'influence gnostique dans 1 Cor. 2,12, étant donné qu'à cet endroit, comme nous le verrons plus loin, Paul insiste sur l'existence d'un seul πνεῦμα, le divin, et qu'il n'utilise l'expression πνεῦμα τοῦ κόσμου en guise d'antithèse que pour souligner davantage le caractère sublime de ce πνεῦμα divin. Or, étant donné que jusqu'alors le sens péjoratif de κόσμος ne se rencontrait que dans la gnose et que le contexte de 1 Cor. 2,12 trahit nettement des influences gnostiques, nous

1. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 156.

2. cf. R. Bultmann, — *Das Urchristentum*, p. 156.

avons, semble-t-il, des raisons d'admettre que, dans ce passage, l'emploi de κόσμος au sens péjoratif est dû, lui aussi, à une influence gnostique. Comme Paul ne précise nulle part ce qu'il entend par κόσμος au sens péjoratif, mais que, d'autre part, rien n'indique qu'il ne l'utilise pas conformément à l'emploi gnostique, nous pouvons admettre – provisoirement il est vrai, car nous devons le vérifier à chaque fois – que le mot a ici le sens péjoratif gnostique de «terre, monde sensible, vu comme une puissance active hostile à Dieu, s'aliénant de Dieu»¹. Car, comme dans la gnose, le κόσμος, dans 1 Cor. 2, 12, s'oppose directement à Dieu. Selon la théorie de Paul, tous les hommes ont d'abord été soumis à l'adversaire de Dieu, le κόσμος (cf. Gal. 4,3). Mais, par la venue de Jésus-Christ sur la terre (cf. Gal. 4,4s.) et par sa mort sur la Croix (cf. Gal. 6,14), ils ont été rachetés et l'occasion leur a été donnée de se délivrer, par la foi, de leur assujettissement² au κόσμος (cf. Col. 2,20). Alors seulement, c'est-à-dire dans la foi, ils reçoivent τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ. Que la conséquence en soit, sans plus, que tous les autres hommes, qui ne croient pas, possèdent le πνεῦμα τοῦ κόσμου, nous osons en douter. Paul, en effet, est particulièrement friand d'antithèses; il se peut fort bien que, sous l'action de cette tendance, l'expression τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ait appelé automatiquement, en quelque sorte, l'expression τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, sans qu'il s'en soit rendu compte ou sans qu'il ait cru à l'existence d'un tel πνεῦμα. En conséquence, il est possible qu'à ses yeux, ce πνεῦμα n'existe pas réellement et n'ait d'autre rôle que de faire antithèse pour donner encore plus de relief à la notion du «πνεῦμα divin».

Enfin, revenons sur ce que nous avons remarqué plus haut à propos des textes de Qumran, c'est-à-dire sur la pensée «dualiste», très répandue dans le bas judaïsme. Dans les écrits de Qumran, par exemple, on parle très souvent des deux esprits, celui de la lumière et celui des ténèbres (par exemple, 1 QS III,25). Nous avons déjà signalé³ que l'expression «deux esprits» ne désigne pas forcément, ici non plus, «deux puissances spirituelles, deux anges», mais qu'elle peut signifier

1. Ce sens provient directement du sens technique d'«univers» que κόσμος possède dans la langue philosophique. La grande différence toutefois, c'est qu'ici κόσμος, en désignant une puissance active hostile à Dieu, prend une nuance péjorative et que le contenu du mot se rétrécit aussi: il ne contient plus que le monde sensible duquel Dieu, les anges et leur demeure sont exclus.
2. Il faut remarquer que dans la théorie gnostique aussi, l'homme, notamment du fait de son πνεῦμα divin, considère la vie terrestre comme une prison, un esclavage et une sujétion, – cf. p. 22.
3. cf. H. W. Huppenbauer, – *Der Mensch zwischen zwei Welten*, p. 19.

aussi, sans plus, «deux mentalités, deux conceptions de la vie». Étant donné que, du moins en apparence, dans 1 Cor. 2,12, Paul parle aussi de deux «esprits», on pourrait penser, à considérer les choses théoriquement, qu'il a été induit à employer ainsi πνεῦμα par son éventuelle connaissance de cette idée et de cette façon de parler. Mais en réalité, cette influence de la théorie de Qumran n'est, à notre avis, guère possible et cela pour la raison qui nous a déjà fait refuser que Paul doive cet emploi de πνεῦμα à l'influence du *rûach* de l'Ancien Testament et du bas judaïsme: le caractère par trop passif d'«esprit» au sens de «mentalité, conception de la vie»¹.

À part 1 Cor. 2,12, l'emploi péjoratif de κόσμος – excepté dans l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου – ne se présente que trois fois dans les épîtres de Paul: dans 1 Cor. 6,2, 1 Cor. 11,32 et Gal. 6,14. Or, dans 1 Cor. 6,2 et 1 Cor. 11,32², le mot est utilisé dans des contextes très apparentés: dans les deux cas, en effet, l'auteur fait très clairement allusion à la fin du monde et au jugement dernier qui en est la conséquence; dans les deux textes, il est question du jugement du κόσμος, lors duquel les Chrétiens auront une position exceptionnelle. Dans 1 Cor. 6,2, l'apôtre dit en effet: «ne savez-vous donc pas que les saints jugeront le κόσμος? Et si c'est par vous que le κόσμος doit être jugé, n'êtes-vous pas compétents pour des différends minimes?», et dans 1 Cor. 11,32: «or donc, lorsque nous sommes jugés par le Seigneur, ce nous est une leçon pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde». Cet emploi de κόσμος a amené les commentateurs à interpréter le terme de différentes manières. Ils ont été induits en erreur par le fait notamment que, dans 1 Cor. 6,3 («ne savez-vous pas que nous jugerons les anges?») les anges sont vraisemblablement assimilés au κόσμος de 1 Cor. 6,2. C'est pourquoi J. Héring³ dit que, dans 1 Cor. 6,2, κόσμος signifierait «le monde des anges» et qu'ici en particulier il s'agit des στοιχεῖα⁴. Mais une simple raison philologique nous oblige à rejeter cette interprétation du mot κόσμος: nulle part, en grec, il ne possède le sens de «monde des anges». L'interprétation de F. W. Gros-

1. Le contexte de 1 Cor. 2,12 ne permet pas «esprit» dans le sens de «puissance spirituelle, ange».

2. 1 Cor. 6,2: ἡ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; – 1 Cor. 11,32: κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδεύομεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.

Nous parlerons de Gal. 6,14 à un autre propos.

3. *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 43.

4. J. Héring, – *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 44. Nous reviendrons plus tard sur l'interprétation de l'expression στοιχεῖα (τοῦ κόσμου).

heide représente un autre extrême. Dans son explication de 1 Cor. 6,2, il part du principe¹ que κόσμος a là un double sens, d'une part, celui d'univers organisé, de création de Dieu, et d'autre part, celui de monde vivant dans le péché, monde auquel appartiennent les juges païens. Mais, du fait que, dans 1 Cor. 6,3, les anges sont cités à part, il arrive en fin de compte² à la conclusion que, dans 1 Cor. 6,2, Paul, en utilisant κόσμος, a pensé à la terre. En d'autres termes, cet auteur a complètement séparé le κόσμος et les anges, alors que J. Héring (cf. ci-dessus) les a entièrement assimilés. Mais, à notre avis, de même que dans 1 Cor. 2,12, κόσμος dans 1 Cor. 6,2 et 1 Cor. 11,32 a le sens de «monde terrestre, monde sensible, vu comme une puissance active, hostile à Dieu, qui aliène de Dieu» et les anges que visent 1 Cor. 6,3 sont manifestement surtout des anges déçus et hostiles à Dieu; s'ils ne sont pas les conducteurs et inspireurs principaux, ils font du moins partie des éléments les plus importants de ce κόσμος hostile à Dieu. De même que, suivant la théorie gnostique, le démiurge, ses archontes et les esprits des étoiles sont les conducteurs et les inspireurs du κόσμος en tant que «puissance hostile à Dieu», on peut concevoir, qu'aux yeux de Paul, cette fonction soit remplie par les anges malins, démoniaques, avec sans doute le diable comme meneur. L'apôtre ne le dit explicitement nulle part, mais nous croyons pouvoir trouver dans le contexte de 1 Cor. 6,2.3 de quoi soutenir cette hypothèse. Pour prouver que les Chrétiens sont capables d'apprécier, de juger et de trancher eux-mêmes leurs dissensions, sans donc avoir besoin de s'adresser à des juges païens, Paul dit dans 1 Cor. 6,2: «ne savez-vous pas que les saints jugeront le κόσμος?» et, au verset suivant, il ajoute, 1 Cor. 6,3: «Ne savez-vous donc pas que nous jugerons les anges?» Or, une gradation ascendante dans les exemples qu'on donne pour étayer un raisonnement ou une affirmation, c'est là un procédé courant. Tel est bien le cas ici, nous semble-t-il. En d'autres termes, aux yeux de Paul, les anges démoniaques sont à un degré plus élevé que le monde hostile à Dieu. Dès lors, dans l'esprit de l'apôtre, ils peuvent fort bien être les conducteurs et les inspireurs du κόσμος, d'autant plus qu'en fait, ils sont, eux et le monde, tournés contre Dieu et qu'ils s'efforcent également à lui aliéner les hommes. Or, au jugement dernier, le κόσμος prendra fin et c'est pourquoi cette création de Dieu sera non seulement jugée (1 Cor. 6,2), mais, dans la mesure où elle a été «un milieu aliéné et aliénant de Dieu», elle sera, elle aussi, condamnée (1 Cor. 11,32).

1. F. W. Grosheide, — *De eerste brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 156.

2. F. W. Grosheide, — *De eerste brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 157.

Quant à notre assertion qu'en son usage péjoratif, dans les passages pauliniens cités plus haut, κόσμος signifie le «monde sensible terrestre, vu comme une puissance active, hostile à Dieu» dans la ligne de sa signification d'«univers» (cf. p. 29 note 1), nous espérons pouvoir l'étayer d'autres preuves dans ce qui suit.

Pourquoi et dans quelle mesure la création de Dieu, le κόσμος, a été aux yeux de Paul «une puissance aliénée et aliénante de Dieu», c'est ce que nous essayerons de montrer plus clairement encore en examinant son emploi de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Dans le Nouveau Testament, nous ne la rencontrons que trois fois, et seulement chez Paul: dans *Gal.* 4,3, *Col.* 2,8 et *Col.* 2,20. Dans ces éléments, στοιχεῖα, l'exégèse des Pères n'a vu que les étoiles inertes comme objet de vénération païenne. Depuis le milieu du XIX^e siècle pourtant¹, on s'est mis de plus en plus à interpréter ces στοιχεῖα τοῦ κόσμου comme des puissances spirituelles de nature astrale, des démons. C'est ainsi qu'actuellement presque tous les commentateurs du Nouveau Testament donnent aux στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) le sens de «puissances spirituelles, démons, anges»². Ces interprétations toutefois se heurtent toutes à des objections philologiques. J. Blinzler, en effet, a montré de façon probante, croyons-nous, que le mot στοιχεῖον, jusqu'à l'époque de Paul, n'a jamais eu le sens ni d'«étoile, corps céleste»³, ni d'«esprit astral»⁴ ou «esprit démoniaque sans plus»⁵. Nous verrons plus loin cependant que ce mot peut s'employer pour rendre ces notions, sans qu'il possède formellement ces sens. Bien que J. Blinzler se soit d'abord⁶ très bien rendu compte que le mot κόσμος, dans l'expression en question, qui, au I^{er} siècle après J.-C., sous l'influence du Stoïcisme, était devenue un lieu commun pour tout homme moyennement

1. cf. N. Kehl, - *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, p. 141.

2. cf. E. Lohmeyer, - *Die Briefe an die Philippper*, p. 99, 104 à propos de *Col.* 2,8, E. Lohmeyer - W. Schmauch, - *Die Briefe an die Philippper*, p. 65-66 à propos de *Col.* 2,8, montrent bien quel désaccord règne actuellement dans l'interprétation de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Cf. H. Schlier, - *Der Brief an die Galater*, p. 192 à propos de *Gal.* 4,3, P. Bonnard - Ch. Masson, - *L'Épître de Saint Paul*, p. 123 à propos de *Col.* 2,8. La «Bible de Jérusalem» traduit toujours cette expression par «éléments du monde», et, à propos de *Gal.* 4,3, l'explique comme «designant les éléments constitutifs du monde matériel, ... et, par contre-coup, les Esprits célestes qui prétendaient, par le moyen de la Loi, maintenir le monde sous leur tutelle».

3. *Lexikalisches*, p. 432.

4. J. Blinzler, - *Lexikalisches*, p. 434s.

5. J. Blinzler, - *Lexikalisches*, p. 437. De même E. Percy, - *Die Probleme*, p. 159s.

6. J. Blinzler, - *Lexikalisches*, p. 440s.

cultivé parlant le grec¹, ne peut avoir d'autre sens que «monde, univers» ou un sens très proche, il ne se préoccupe plus de cette constatation un peu plus loin. Il² néglige presque entièrement, bien à tort croyons-nous, le côté physique de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, en particulier du mot κόσμος, et il en souligne trop le côté éthique. Pour justifier son interprétation, il se réclame de Col. 2,20, ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ: dans l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, κόσμος aurait, d'après lui, le même sens que dans ce membre de phrase. Il en résulte qu'il³ voit dans le κόσμος une ambiance, une manière d'être, non chrétiennes, bien sûr, plutôt qu'un «monde», une donnée physique. L'explication exacte et la définition des στοιχεῖα de ce κόσμος lui posent de grands problèmes, d'autant plus que Paul ne les énumère pas explicitement. Mais il tient pour certain⁴ que σάρξ, ἁμαρτία et θάνατος sont ce qui est visé par les éléments du κόσμος. Il nous suffit de nous référer à Gal. 4,8 pour réfuter de façon convaincante cette interprétation. À cet endroit, en effet, l'auteur répète, avec d'autres expressions, ce qui a été dit dans Gal. 4,3 et remplace, de façon très instructive l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου par οἱ φύσει μὴ ὄντες θεοί, «des dieux qui en raison de leur nature ne sont pas des dieux». Voilà ce que Paul, à notre avis, n'aurait jamais pu dire des στοιχεῖα τοῦ κόσμου s'il avait, en effet, visé par là σάρξ, ἁμαρτία et θάνατος. Autrement dit, il est absolument impossible de renoncer à comprendre fondamentalement κόσμος au sens de monde dans l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, étant donné que, jusqu'à l'époque de Paul, l'usage grec (cf. ci-dessus) ne le permet pas et qu'en outre, ce n'est pas du tout nécessaire pour l'interprétation des trois passages cités. Commençons par examiner Gal. 4,3. Paul dit ici: «Nous, de même, quand nous étions encore mineurs, nous étions des esclaves assujettis aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου». À cette époque, nous l'avons déjà vu, la religion démonologique et la religion astrologique considéraient, aussi bien l'une que l'autre, la vie de l'homme en ce monde comme un esclavage et une sujétion inéluctable au pouvoir des démons et à celui du destin réglé par le cours des étoiles et des planètes. Bien que, comme J. Blinzler⁵ (cf. aussi E. Percy, *Die Probleme*, p. 159s.) l'a montré de

1. cf. J. Blinzler, - *Lexikalisches*, p. 439.

2. J. Blinzler, - *Lexikalisches*, p. 442.

3. *Lexikalisches*, p. 442.

4. J. Blinzler, - *Lexikalisches*, p. 442 note 1.

5. Pour στοιχεῖον au sens d'«étoile, corps céleste», on ne possède toujours pas de témoignage certain de l'époque de Paul. Tous les textes qui ont été avancés comme pièces à l'appui sont postérieurs à Paul (cf. J. Blinzler, - *Lexikalisches*,

façon probante, στοιχεῖον ne signifie pas par lui-même «étoile», «esprit astral» ou «démon», «ange», ce mot peut cependant servir à désigner les étoiles, les planètes, les esprits astraux, les anges et les démons¹. Dans ces conditions, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου de *Gal.* 4,3 pourraient désigner les démons dont le règne impose un universel esclavage, c'est-à-dire les étoiles et les planètes avec le destin qui est régi par elles. La phrase «vous fêtez des jours et des mois, des saisons et des années» (*Gal.* 4,10), qui pourrait se référer aux étoiles, aux planètes et au destin que règle leur cours, semble bien justifier et même confirmer qu'il faille chercher l'explication des στοιχεῖα τοῦ κόσμου de ce côté-là. Dans ce cas-ci, la nuance péjorative dans l'expression στοιχεῖα τοῦ κόσμου vient du mot στοιχεῖα, étant donné que ce sont ces στοιχεῖα, c'est-à-dire, ces esprits astraux, ces démons, qui rendent les hommes esclaves et le κόσμος inhospitalier; κόσμος, deuxième élément de l'expression, emprunte dès lors sa nuance péjorative à ces στοιχεῖα, par lesquels il est dominé et qui font de lui une chose démoniaque, étrange, oui même hostile aux hommes (cf. au contraire, notre conclusion définitive, à ce sujet, à la fin de ce chapitre). Or, nous avons déjà signalé que, selon la théorie gnostique aussi, la vie terrestre est une réclusion, un esclavage et un assujettissement au «κόσμος en tant que puissance active et hostile à Dieu» et à ses maîtres, le démiurge, les archontes et les étoiles, et qu'elle est telle parce que le πνεῦμα divin est présent dans l'homme. Le κόσμος s'efforce d'asphyxier ce πνεῦμα, afin que l'homme soit son esclave et oublie son origine divine et sa patrie. Dans ces conditions, il ne faut peut-être pas exclure une certaine influence de cette théorie gnostique dans *Gal.* 4,3. À notre sentiment, ce contexte nous offre encore d'autres réminiscences gnostiques qui feraient de l'éventuelle influence gnostique dans *Gal.* 4,3 autre chose qu'un cas isolé et la rendraient moins improbable. Tout de suite après, dans *Gal.* 4,4.5, Paul dit que Dieu, dans la plénitude des temps, a envoyé son propre Fils pour racheter les hommes et les sauver. Il se pourrait que, d'une manière ou d'une autre, joue ici la représentation gnostique d'un émissaire, porteur du πνεῦμα sauveur. Paul parle du πνεῦμα dans *Gal.* 4,6: Dieu a envoyé l'esprit de son Fils dans le cœur de ses enfants. La grande différence toutefois entre la doctrine gnostique et la doctrine

p. 432s.). Souvent, il est vrai, on a admis que l'expression στοιχεῖα n'aurait été employée que dans le sens d'«esprits astraux», «démons», «anges», mais la chose n'a pas été démontrée pour l'époque de l'apôtre (cf. J. Blinzler, - *Lexikalisch*, p. 434ss.).

1. cf. N. Kehl, - *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, p. 137ss.; E. Percy, - *Die Probleme*, p. 166ss.; A. Viard, - *Saint Paul*, p. 86ss.

paulinienne du πνεῦμα divin c'est que, suivant la doctrine paulinienne, les hommes ne reçoivent le πνεῦμα divin qu'au baptême, dans la foi, alors que la gnose professe que les hommes – tous les hommes¹ ou un groupe de prédestinés² –, jouissent *dès le début* d'une étincelle divine, sous la forme du πνεῦμα. Suivant la gnose, il suffit que l'homme résiste à l'activité du κόσμος qui l'aliène du «véritable» Dieu et qu'il s'en remette entièrement à l'activité du πνεῦμα, qui tend vers Dieu, et c'est ainsi qu'il arrive par lui-même à la connaissance, à la «gnose» de Dieu. La doctrine paulinienne considère, elle aussi, la connaissance de Dieu comme le principal effet de l'activité du πνεῦμα divin que Dieu accorde aux fidèles. Lorsqu'ils n'étaient pas encore chrétiens, donc ne possédaient pas encore le πνεῦμα divin, ils ne connaissaient pas encore Dieu (*Gal.* 4,8); mais, en devenant chrétiens, c'est-à-dire en accédant à la foi et en recevant par le baptême le πνεῦμα divin, ils ont appris à connaître Dieu (*Gal.* 4,9 – γνόντες!). Si, en définitive, nous admettons dans *Gal.* 4,3 une certaine influence gnostique, nous devons aussi tenir pour probable que, dans ce texte, la nuance péjorative de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ne vient pas de στοιχεῖα, mais de κόσμος. En effet, suivant la gnose, c'est, avant tout, le κόσμος qui est le grand ennemi de Dieu et de l'élément divin dans l'homme – d'où la nuance péjorative que le mot présente dans cette doctrine.

Passons enfin à l'examen de cette expression dans *Col.* 2,8 et *Col.* 2,20. Paul dit dans *Col.* 2,20: «Si, avec le Christ, vous êtes morts aux éléments du monde (ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου), pourquoi vous laissez-vous prescrire (toutes sortes) d'ordonnances comme si vous viviez (encore) dans le monde (ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ)?». Il ressort clairement de ce texte que les «prescriptions» ou «ordonnances» dont il s'agit ici sont étroitement liées aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ou aussi au κόσμος. À quoi se rapportent ces prescriptions, Paul nous l'apprend aussi: ce sont les aliments, les boissons, les fêtes, les nouvelles lunes et les sabbats (*Col.* 2,16) et certaines actions comme «ne prends pas», «ne goûte pas», «ne touche pas» (*Col.* 2,21). Dans *Col.* 2,20, l'apôtre déclare aussi que la validité de ces prescriptions a pris fin pour les Chrétiens, et cela au moment où ils sont morts aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου³. Ce que sont exactement ces στοιχεῖα τοῦ κόσμου ici, nous pouvons le déduire,

1. cf. R. Bultmann, – *Das Urchristentum*, p. 161.

2. cf. H.-J. Schoeps, – *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 38.

3. Dans *Col.* 2,8 aussi ces prescriptions (humaines) se trouvent sur le même plan que les στοιχεῖα τοῦ κόσμου, étant donné que le contexte nous autorise à entendre par παράδοσις τῶν ἀνθρώπων ces prescriptions.

bien que d'une façon qui n'est peut-être pas irréfutable, de *Col.* 2,15 et *Col.* 2,18: il s'agirait des dominations, des puissances et des anges¹. Dans ces conditions, la nuance et le rapport de κόσμος à στοιχεῖα dans l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου de *Col.* 2,8 et *Col.* 2,20 sont donc exactement ce que nous avons décrit ci-dessus à propos d'une influence possible de la religion démonologique dans *Gal.* 4,3. Mais, chose remarquable, dans cette courte phrase de *Col.* 2,20, Paul utilise deux expressions différentes, à savoir τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου et le mot κόσμος sans plus, alors que leurs sens ne présentent aucune différence fondamentale. Un autre exemple montrera que la différence de sens entre les expressions τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου et l'emploi péjoratif du terme κόσμος dans *Col.* 2,20 est vraiment minime, il s'agit de *Gal.* 6,14²: «...la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, par laquelle le monde a été crucifié pour moi, et moi *pour le monde*». Dans la locution «être crucifié pour le monde (κόσμῳ)» de *Gal.* 6,14, on peut, en effet, voir un parallèle à l'expression «être mortifié aux éléments du monde (ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου)» dans *Col.* 2,20: en d'autres termes, Paul peut employer κόσμος et τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου dans le sens péjoratif sans qu'il y ait pour ainsi dire de différence. Mais, en réalité, n'y a-t-il vraiment chez Paul, comme le suggère N. Kehl³, aucune différence entre l'emploi péjoratif de κόσμος et l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου? Ce n'est sans doute pas sans raison que Paul les emploie alternativement. Il faut voir là certainement bien autre chose qu'un simple souci de varier le style⁴, car, dans *Col.* 2,20, la répétition de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου aurait fait ressortir l'effet antithétique beaucoup plus que ce n'est le cas dans l'état actuel des choses; la répétition du mot κόσμος dans *Gal.* 6,14 nous montre à quel point la répétition d'un mot peut renforcer l'antithèse. Mais, bon gré, mal gré, Paul ne peut tout simplement pas répéter l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου dans *Col.* 2,20, pour la bonne raison que l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου est une *périphrase* qui fait appel à l'intuition concrète: elle nous met devant les yeux les divers conducteurs qui inspirent le «κόσμος comme puissance hostile à Dieu», si bien que le grec ne permettrait pas de dire: ὡς ζῶντες ἐν στοιχείοις τοῦ κόσμου. Mais, avec κόσμος, la chose est possible, car ce mot, même s'il désigne

1. cf. A. Viard, - *Saint Paul*, p. 87.

2. ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ ἡ ἐμὴ κόσμῳ.

3. N. Kehl, - *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, p. 140.

4. cf. par ex. 1 *Cor.* 6,2 et *Gal.* 6,14 où κόσμος est pourtant répété.

une puissance active hostile à Dieu, ne perd pas entièrement sa nuance spatiale. Or, cette nuance est la seule différence que nous ayons pu constater entre κόσμος employé au sens péjoratif et les στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Voilà, nous semble-t-il, des raisons suffisantes pour admettre que la nuance péjorative de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, elle aussi, n'est pas due à στοιχεῖα, mais à κόσμος. C'est aussi le cas, à notre avis, lorsque du fait peut-être d'une réminiscence, l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου s'applique à la religion démonologique ou astrologique, dans laquelle le κόσμος, considéré en soi, ne passe pas pour une chose hostile à Dieu ou péjorative. Car si, pour Paul, le κόσμος a une couleur très défavorable – due sans doute à une influence gnostique – il n'est pas probable qu'à ses yeux ce mot doive son sens péjoratif, – et cela parfois dans une seule et même phrase –, tantôt à lui-même, tantôt, sous l'influence d'une réminiscence de la religion démonologique et astrologique, au mot στοιχεῖον. D'ailleurs, comme nous venons de le voir, Paul refuse et combat les idées religieuses de la démonologie et de l'astrologie, alors qu'au contraire, il fait non seulement siennes, mais intègre à sa langue et à sa pensée, et en quelque sorte «christianise» certaines idées gnostiques comme ici l'idée du «κόσμος en tant que puissance active hostile à Dieu». Dès lors, nous pouvons admettre qu'un emploi et une idée, qui constituent un élément intégrant de la langue et de la pensée de Paul, – en l'occurrence, κόσμος au sens que nous étudions – ont assez de ténacité pour ne pas être supplantés par un emploi et une idée que l'auteur ne met en cause qu'incidemment, à savoir ici la doctrine des στοιχεῖα, étoiles, esprits astraux, planètes, anges, démons de la religion démonologique et astrologique contemporaine. Toutes ces raisons, à notre avis, justifient en tout point notre supposition que, chez Paul, c'est le terme κόσμος «le monde empirique, terrestre, vu comme la puissance active hostile à Dieu, qui aliène de Dieu» et non le terme στοιχεῖα qui confère à l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου sa nuance péjorative.

d. *L'évangile de Jean et sa Première épître*¹

Un des textes les plus représentatifs de l'emploi péjoratif de κόσμος dans l'évangile de Jean est Joh. 17,9: ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ, οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοὶ εἰσιν. «Je prie pour eux; Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux (c'est-à-dire, les

1. L'emploi péjoratif de κόσμος ne se présente chez Jean que dans ces deux écrits.

apôtres) que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi». Ce texte établit une antithèse des plus évidentes entre les apôtres et le κόσμος. Le fait qu'il est question ici de «ne pas prier pour le κόσμος» mais bien de «prier pour ceux que Dieu a donnés à Jésus-Christ (en les prenant dans le monde)», nous permet de présumer que l'emploi péjoratif de κόσμος, dans ce texte, se fonde principalement sur le sens anthropologique d'«humanité», qui est un sens dérivé¹, contrairement aux épîtres de Paul, où l'emploi péjoratif de κόσμος se fonde sur le sens d'«univers», sens technique de la philosophie. Cette supposition, loin d'être démentie par les autres passages où κόσμος est employé au sens péjoratif dans l'évangile de Jean, est bien plutôt confirmée par eux. De même que dans *Joh. 17,9*, le κόσμος s'oppose d'abord aux apôtres², alors que chez Paul, au contraire, comme puissance active hostile à Dieu, il s'opposait en premier lieu à Dieu ou à Jésus-Christ; et chaque fois l'auteur lui attribue des caractères typiquement humains. ainsi, il est dit du κόσμος qu'il μισεῖ (*Joh. 15,18.19*), ἐμίσησεν (*Joh. 17,14*), μεμίσηκεν (*Joh. 15,18*), ἐφίλει (*Joh. 15,19*), ἔγνω (*Joh. 17,25*) et χαρήσεται (*Joh. 16,20*). Cette lutte, cette hostilité entre le κόσμος et les premiers Chrétiens éclata dès la venue du Christ sur la terre, et à cause de cette venue le κόσμος ne reconnaît pas Jésus-Christ, puisqu'il ne connaît pas non plus le Père (cf. *Joh. 17,25*): les apôtres le font, au contraire. Ils appartiennent à Dieu, Dieu les a prédestinés pour ainsi dire au service du Christ (cf. *Joh. 17,6* et ci-dessus *Joh. 17,9*) et Jésus-Christ les a enlevés au «monde» et les a élus (*Joh. 15,19*). Les apôtres, sous la conduite de Jésus-Christ, font face au κόσμος comme un groupe uni: pas plus que le Christ ils ne sont du monde³ (*Joh. 17,14.16*) et c'est pourquoi ils en sont haïs comme le Christ le fut en premier lieu (*Joh. 15,18*). Les apôtres sont plongés dans le κόσμος et vivent donc sous l'oppression (*Joh. 16,33*, cf. *Joh. 16,20*), mais ils sont invités à prendre courage puisque Jésus-Christ a déjà vaincu le «monde» (*Joh. 16,33*). Ainsi donc, le κόσμος consiste dans l'ensemble des créatures de Dieu, anéanties par la chute originelle, détournées de Dieu, promises au jugement, parmi lesquelles Jésus-Christ paraît comme le Sauveur,

1. cf. H. Jonas, - *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, p. 153 note 1.

2. *Joh. 15,18 19 16,20.33 17,14.15.16*. Seuls 14,27 et 17,25 font exception, du fait que l'antithèse y concerne d'abord Jésus-Christ et le κόσμος

3. Dans la langue néo-testamentaire, l'expression εἶναι ἐκ que, dans *Joh. 17, 14.16* nous voyons rattachée à κόσμος, ne signifie pas seulement «être originaire de», mais aussi «être tributaire de, être déterminé par», - cf. R. Bultmann, - *Die drei Johannesbriefe*, p. 40. Or, dans les deux versets cités plus haut, c'est également le cas.

mais par lesquelles, lui et les apôtres qu'il s'est choisis, sont refusés, haïs et combattus. C'est pourquoi le diable, comme maître de ce κόσμος, peut être appelé ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων dans *Joh.* 14,30 (cf. *Joh.* 12,31 et 16,11)¹. Nous n'allons pourtant pas jusqu'à prétendre que, dans l'évangile de Jean, κόσμος employé au sens péjoratif, signifierait seulement «humanité», une humanité hostile aux apôtres. Le fait que les apôtres ont été tirés du «monde» (*Joh.* 15,19), mais que, comme le Christ, ils ne sont pourtant pas du «monde» (*Joh.* 17,14.16), mais «d'en-haut», alors que le κόσμος est «d'ici-bas» (*Joh.* 8,23)², nous apprend que, comme chez Paul, le κόσμος est en réalité ici aussi une puissance, une sphère hostile à Dieu, dont les incroyants, c'est-à-dire toute l'humanité excepté les apôtres, peuvent être considérés, du fait de leur haine et de leur hostilité à l'égard des apôtres, comme des «manifestations» concrètes, des représentants et des complices. Aussi ne peut-on probablement pas exclure une influence gnostique, ou paulinienne³, sur cet emploi de κόσμος. D'un autre côté, si Jean insiste particulièrement, – en tout cas beaucoup plus que Paul –, sur l'élément anthropologique dans cet emploi péjoratif, il faut peut-être en chercher la cause dans une certaine influence de la théorie de la secte de Qumran sur l'évangéliste. Il est remarquable qu'en mettant au point ce dualisme, Jean, en effet, d'une part, est très proche de la théorie de la communauté de Qumran et que, d'autre part, il s'en distingue pourtant par des différences importantes. De même que dans les écrits de Qumran, Jean, dans son évangile, insiste beaucoup sur le dualisme qui existe entre la communauté et l'humanité hostile qui l'entoure. Celui qui aide et conduit la communauté de Qumran est «l'esprit, prince de la lumière (cf. 1 QS III,20; *Dam.* 7,19)»; pour les apôtres c'est Jésus-Christ, qui est descendu du ciel et s'est fait homme; au premier s'opposent Bélial et ses anges (cf. 1 QS I,18; I,23.24; II,19), au second ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, le démon. Les écrits de la secte de Qumran et l'évangile de Jean respirent le même esprit de lutte et la même confiance en la victoire finale. Mais, alors que les écrits de Jean⁴ considèrent cette victoire comme déjà remportée, – le Christ l'ayant déjà gagnée sur le κόσμος –, dans les écrits de la communauté de

1. À propos de cet emploi péjoratif de κόσμος dans l'évangile de Jean cf. aussi F. W. Grosheide, – *Het heilig Evangelie volgens Johannes*, Vol. II, p. 24,329, 356, 407, 412, 419.

2. C'est là dans la doctrine de Jean, un élément gnostique qui n'est guère contestable, cf. C. H. Dodd, – *The Interpretation of the fourth Gospel*, p. 107.

3. cf. C. H. Dodd, – *The Interpretation of the fourth Gospel*, p. 5.

4. Non seulement son évangile, mais aussi ses épîtres.

Qumran, elle n'est qu'une image eschatologique¹. Le dualisme entre la communauté de Qumran et la «Umwelt» se fonde sur une prédestination établie par Dieu (cf. p. 23). L'évangile de Jean ne présente sur ce sujet qu'un passage comparable, *Joh. 17,7* (cf. ci-dessus): les expressions «...περὶ ὧν δέδωκάς μοι» et «ὅτι σοὶ εἰσιν» permettent peut-être de penser à une certaine sélection.

Dans la *Première épître de Jean*², le sens péjoratif de κόσμος ne présente qu'une nouveauté: dans son aspect anthropologique, ce κόσμος n'est plus dépeint comme l'ennemi des apôtres seulement, comme c'est le cas dans l'évangile de Jean, mais comme l'ennemi de *tous* les Chrétiens et leur antipode. C'est là une petite adaptation due à la situation créée par l'extension de l'Église. Les Chrétiens qui sont de Dieu (*1 Joh. 4,4,6*), qui sont appelés enfants de Dieu et qui, en effet, le sont (*1 Joh. 3,1*) se trouvent, au cours de leur vie terrestre, confrontés à l'opposition et à la haine du κόσμος (*1 Joh. 3,13*). Mais, grâce au secours qui leur est donné d'en-haut (*1 Joh. 4,4*), ils remportent la victoire sur ce κόσμος: la foi des Chrétiens est la victoire sur le κόσμος (*1 Joh. 5,4*) et le vainqueur est celui qui croit que Jésus-Christ est le fils de Dieu (*1 Joh. 5,5*). Plus haut nous avons comparé le dualisme de la communauté de Qumran avec celui de l'évangile de Jean, et nous sommes arrivés à la conclusion qu'à côté de différences importantes, ils se rejoignent pourtant sur certains points. Or, étant donné que l'emploi péjoratif de κόσμος est le même dans la 1^{re} épître de Jean et dans son évangile, on ne peut s'étonner que beaucoup de spécialistes aient cru découvrir aussi une relation entre cet emploi dans la 1^{re} épître de Jean et la théorie des écrits de Qumran³. Mais, à notre avis, cette «relation» ne peut signifier que Jean soit tributaire de ces écrits⁴, mais plutôt qu'il reprend et adapte à la doctrine chrétienne une conception «dualiste» du bas-judaïsme qui avait cours aussi ailleurs que dans la communauté de Qumran (cf. ci-dessus, p. 23s.).

La 1^{re} épître de Jean comporte cependant une exception à cet

1. cf. R. Schnackenburg, — *Die Johannesbriefe*, p. 254-255 note 3.

2. Nous exceptons ici (cf. plus loin) l'emploi péjoratif de κόσμος dans *1 Joh. 2,15.16.17*.

3. Ce fut, en effet, le cas à la suite de *1 Joh. 3,1*, par exemple (cf. H. Braun, — *Qumran und das Neue Testament*, p. 107), pour l'hostilité du κόσμος dans *1 Joh. 3,13* (cf. H. Braun, — *Qumran und das Neue Testament*, p. 108) et pour les deux «esprits» (... ὅτι μέζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ) dans *1 Joh. 4,4* (cf. H. Braun, — *Qumran und das Neue Testament*, p. 108s.).

4. C'est aussi l'opinion de H. Braun, — *Qumran und das Neue Testament*, p. 89-137 passim, en particulier p. 109.

emploi du sens péjoratif de κόσμος, c'est 1 Joh. 2,15.16.17. Alors que jusque là l'apôtre rappelait sans cesse aux Chrétiens que le κόσμος les hait, il leur donne maintenant, dans 1 Joh. 2,15, cette recommandation : *μη ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* «n'aimez pas le monde ni tout ce qu'il y a dans le monde». Autrement dit, de sujet de haine et d'hostilité contre Dieu, les apôtres, ou même les Chrétiens, le κόσμος est devenu objet de désapprobation et d'abstention pour les Chrétiens. À notre avis, il y aurait là une première indication que le sens d'«humanité» n'a guère pu intervenir comme point de départ pour l'emploi péjoratif de κόσμος dans ce texte. L'expression *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* le confirme, étant donné qu'elle suppose un sens *spatial* de κόσμος. Si, en effet, cet emploi péjoratif se fondait sur le sens d'«humanité», l'auteur aurait selon toute vraisemblance écrit *τὰ τοῦ κόσμου* au lieu de *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*. Il en résulte que seuls les sens «univers» et «monde» ont pu servir de point de départ pour cet emploi de κόσμος. Sans pouvoir prouver de façon irréfutable que seul entre ici en ligne de compte le sens de «terre», nous croyons pourtant que le contexte de 1 Joh. 2,15.16.17 l'indique suffisamment, notamment dans 1 Joh. 2,16, où sont énumérées comme éléments du κόσμος des choses typiquement *terrestres*, à savoir la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie¹. Dans 1 Joh. 2,15.16, de même que dans les épîtres de Paul, c'est Dieu qui, au premier chef, s'oppose au κόσμος. Ce fait et aussi le fait que κόσμος a ici le sens de «terre, monde sensible terrestre» au sens péjoratif, nous laissent entrevoir qu'en présence de cet emploi de κόσμος il faut sans doute tenir compte d'influences gnostiques, en l'occurrence pauliniennes (cf. ci-dessus). Mais voici qui confirme notre hypothèse. Dans le contexte, κόσμος, c'est-à-dire le monde sensible, terrestre, reçoit sa nuance péjorative dans la mesure où leur amour pour lui détourne les hommes de Dieu, ou, pour mieux dire, de l'amour de Dieu (cf. 1 Joh. 2,15)². Voilà qui correspond en gros à la théorie gnostique. La gnose, en effet, enseigne que le κόσμος essaie d'asphyxier et d'ensorceler l'homme, c'est-à-dire le πνεῦμα divin qu'il a en lui, de façon à ce qu'il se sente chez lui dans le monde, qu'il se

1. R. Bultmann, - *Die drei Johannesbriefe*, p. 38, élimine aussi, sans plus, dans ce cas, les sens d'«univers» et d'«humanité» comme point de départ de cet emploi péjoratif de κόσμος.

2. Dans l'expression *ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς* de 1 Joh. 2,15, nous pouvons très probablement considérer le génitif *τοῦ πατρὸς* comme ambigu. S'il en est ainsi, c'est aussi bien un génitif objectif qu'un génitif subjectif, et «aimer Dieu» et «être aimé de Dieu» forment un tout, - cf. R. Bultmann, - *Die drei Johannesbriefe*, p. 39.

mette à aimer de plus en plus le monde sensible et tout ce qui est terrestre, au point d'oublier d'aimer sa patrie divine et le «véritable» Dieu et s'aliène d'eux. Dans 1 Joh. 2,16 enfin, les éléments de ce κόσμος sont énumérés; ce sont ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου. À considérer la position de la concupiscence de la σάρξ dans cette énumération, on voit qu'elle joue ici un rôle capital¹. Car, lorsque, dans 1 Joh. 2,17, l'auteur remarque que le κόσμος est périssable, ainsi que ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, «sa concupiscence», indubitablement il entend par là, en premier lieu, la concupiscence de la σάρξ. Dans ces conditions, le κόσμος dans 1 Joh. 2,15.16.17 est en quelque sorte identique à la σάρξ². La σάρξ, la chair, n'est pas seulement l'homme dans la mesure où il est créé, périssable, faible et infirme, mais aussi, et dans ce cas en premier lieu, c'est l'homme dans la mesure où il commet des péchés: autrement dit, la chair est surtout considérée ici comme origine et cause de péché. Or, étant donné que le mot hébreu *basar* (σάρξ) dans l'Ancien Testament et aussi le mot σάρξ dans les livres de l'Ancien Testament qui ne nous sont parvenus qu'en grec, n'existent pas dans le sens que nous venons de définir, il arrive souvent qu'on veuille expliquer ce sens péjoratif du seul point de vue de la philosophie hellénistique contemporaine, qui prolonge dans ses grandes lignes la philosophie grecque classique³. Deux écoles de philosophie hellénistiques, très influentes, s'occupent en particulier de la question des désirs et des concupiscences du corps ou, si l'on veut, de la chair: le Stoïcisme et l'Épicurisme. Suivant le Stoïcisme, ils sont contraires à la raison et sont donc une espèce de maladie⁴: c'est pour-

1. cf. aussi R. Bultmann, - *Die drei Johannesbriefe*, p. 39.

2. Il est intéressant de signaler que, dans les écrits de la communauté de Qumran, ceux qui ne faisaient pas partie de la communauté étaient parfois tout simplement appelés *basar*, chair. Cf ci-dessus, p. 23.

3. cf. R. Schnackenburg, - *Die Johannesbriefe*, p. 129 et E. Schweizer, - *Die hellenistischen Komponente*, p. 237-253. Ce dernier signale à ce propos la tension qui existe entre l'«âme» et le «corps» dans la théorie de Platon (p. 238), la relation entre ces deux entités par rapport aux ἡδοναί dans l'Épicurisme (p. 240ss.), chez Plutarque (p. 242ss.), Épicète et Marc-Aurèle (p. 244). Il en arrive ainsi à constater (p. 246) que le monde dans lequel le Nouveau Testament a été écrit considère en général la chair comme la source des plaisirs, des plaisirs mauvais s'entend. Toute réflexion philosophique sur le sujet fait considérer comme un mal le fait que les plaisirs nés de la chair détournent l'«âme» de ses activités propres et la privent de sa liberté. La pensée populaire tend de plus en plus à voir dans les orgies et la luxure ce que la chair produit. Mais il faut ajouter que E. Schweizer se fonde surtout sur les témoignages des adversaires de l'Épicurisme.

4. cf. O. Gigon, - *Grundprobleme*, p. 296 et M. Spanneut, - *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 232.

quoi il faut les éviter. L'Épicurisme, au contraire, leur accorde un certain prix. Ce fait fut âprement exploité dans la polémique qui opposa à l'Épicurisme les Stoïciens et ses autres adversaires. Il en résulta que ces cercles exagérèrent fortement la valeur que les Épicuriens attachaient à ces désirs et s'efforcèrent d'en déprécier la qualité (cf. ci-dessus, p. 42 note 3). Or, il n'est pas exclu que Jean ait partagé dans une certaine mesure cette conception et adopté le langage dénigrant des adversaires de l'Épicurisme en écrivant les mots ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός (1 Joh. 2,16)¹.

Mais, contrairement à l'Ancien Testament (cf. ci-dessus), le mot *basar*, chair, lui aussi, a assez souvent un sens péjoratif dans les écrits de la communauté de Qumran. Dans ces écrits, «chair» s'oppose, en effet, à «esprit de la vérité, de la lumière», que le membre de la communauté possède du fait de sa prédestination par Dieu. La «chair» peut même être, sans plus, synonyme de «péché, malignité» en tant que caractéristique de la sphère de l'anti-divin²; la communauté de Qumran va même souvent jusqu'à considérer la «chair» comme la sphère par excellence de l'anti-divin³. N'est-ce pas à peu près ce que nous voyons rendu aussi dans 1 Joh. 2,15.16.17, grosso modo il est vrai, mais pourtant assez clairement. Le κόσμος (la terre, le terrestre) est considéré ici, d'une part, comme le domaine par excellence de l'anti-divin (notamment dans 1 Joh. 2,15); et, d'autre part, l'auteur voit dans la chair, avec sa concupiscence, l'élément le plus représentatif de cette sphère étrangère à Dieu, le κόσμος (1 Joh. 2,16). Par un processus de contamination entre ces deux parties de sa théorie, l'auteur assimile pour ainsi dire, dans 1 Joh. 2,17, le κόσμος et la «chair» (cf. ci-dessus). Or, cette conception est très proche de celle de la communauté de Qumran que nous venons de rappeler, beaucoup plus même que de la conception de la tradition philosophique hellénistique. C'est pourquoi, lorsque Jean emploie σάρξ dans un sens péjoratif, il faut considérer sans doute l'éventualité d'une certaine influence des idées philosophiques hellénistiques, mais il faut plus encore penser à la possibilité beaucoup plus probable d'un rapport avec la conception du bas judaïsme, en particulier celle de la communauté de Qumran⁴. Mais ici encore nous ne pouvons, une fois de plus, exclure

1. cf. R. Schnackenburg, - *Die Johannesbriefe*, p. 129.

2. cf. K. G. Kuhn, - Πειρασμός - ἁμαρτία - σάρξ, p. 209.

3. cf. K. G. Kuhn, - Πειρασμός - ἁμαρτία - σάρξ, p. 212.

4. cf. H. Braun, - *Qumran und das Neue Testament*, p. 105. R. Schnackenburg, - *Die Johannesbriefe*, p. 129, n'exclut pas non plus cette possibilité.

la possibilité de l'influence de la gnose. Nous avons déjà vu que la gnose aussi voit le corps, la chair, *σῶμα* et *σάρξ* comme quelque chose de mauvais et d'hostile au *πνεῦμα* divin de l'homme. La théorie gnostique les considère, en effet, comme un produit du *κόσμος* et un instrument de son pouvoir. On comprend dès lors pourquoi Jean assimile pour ainsi dire *σάρξ* et *κόσμος*¹.

Outre les écrits que nous avons examinés jusqu'à présent, l'emploi péjoratif de *κόσμος* ne se présente dans le Nouveau Testament que dans l'épître de Jacques et la 2^e épître de Pierre². Mais étant donné que, dans chacun de ces écrits, nous ne rencontrons *κόσμος* que deux fois³ et que son emploi correspond parfaitement à celui de 1 *Joh.* 2,15.16.17 et qu'en outre, ces passages ne fournissent pas de données nouvelles qui permettraient de définir de façon encore plus précise l'emploi péjoratif de *κόσμος*, nous croyons pouvoir nous dispenser de les examiner de plus près.

e. L'expression ὁ κόσμος οὗτος

Philon le Juif est le premier qui ait, dans ses écrits, donné sa place à l'expression ὁ κόσμος οὗτος et qui l'ait définie par antithèse avec le *κόσμος νοητός*, le monde des idées. Ὁ κόσμος οὗτος est une expression philosophique judéo-hellénistique qui désigne le monde créé visible et tangible qui, tout beau et parfait qu'il soit, a pourtant dû paraître aux yeux de Philon lui-même, – en regard de son *παράδειγμα* éternel, divin en un sens, le *κόσμος νοητός* –, un peu moins important et de valeur moindre. Parmi les auteurs néo-testamentaires, Paul et Jean sont les seuls à avoir usé de cette expression, en transformant d'ailleurs son sens à tel point qu'elle perdait complètement sa nuance philosophique si typique. Paul aussi bien que Jean entendent par elle «le monde terrestre, où les hommes, du fait de leur condition humaine, sont condamnés à passer leur vie terrestre». Aussi, Paul voit-il «ce monde-ci» comme pécheur (cf. 1 *Cor.* 5,10; *Eph.* 2,2) et périssable (cf. 1 *Cor.* 7,31). Si, en outre, nous nous rappelons que, dans 1 *Cor.* 1,20 et 1 *Cor.* 3,19, il définit «ce monde-ci» par antithèse avec Dieu, nous

1. cf. C. H. Dodd, – *The Interpretation of the fourth Gospel*, p. 49.

2. Nous pouvons difficilement attribuer cette épître à l'apôtre Pierre (cf. A. Robert – A. Feuillet, – *Introduction à la Bible*, Vol. II, p. 598) et il faut selon toute probabilité la dater assez tard (cf. A. Robert – A. Feuillet, – *Introduction à la Bible*, Vol. II, p. 599 et R. M. Grant, – *A historical Introduction*, p. 230).

3. notamment *Jac.* 1,27 4,4 et 2 *Petr.* 1,4 2,20.

aurions tendance à nous référer à notre explication de l'emploi péjoratif de κόσμος chez Paul (et Jean) et à voir ici aussi une influence gnostique. Aux deux endroits en question, la chose n'est pas impossible, mais on ne peut la prouver avec certitude. Il faut pourtant souligner que, dans 1 Cor. 1,20 et 1 Cor. 3,19, il n'est pas tellement question d'une hostilité entre Dieu et «ce monde» – comme c'est le cas dans la gnose – mais que c'est plutôt la différence qualitative qui existe entre «ce monde» et Dieu ou le divin, qui est mise en évidence. Chez Jean, au contraire, on rencontre assez régulièrement¹ cette expression dans un sens tout à fait neutre. Mais elle est pourtant un peu plus souvent employée par lui avec une nuance péjorative. C'est ainsi que, dans Joh. 12,25, elle est l'antithèse de «la vie éternelle». Elle indique donc ici «le monde terrestre, périssable» qui, à l'égard de la «vie éternelle», le monde «à venir»², est inférieur qualitativement et moralement. En d'autres termes³, l'expression ὁ κόσμος οὗτος a ici à peu près le même sens que l'expression semblable formée avec αἰών, à savoir ὁ αἰών οὗτος⁴; la seule différence, c'est que la première est peut-être plus locale, l'autre plus temporelle, bien qu'à cette époque les sens des deux mots se recouvrent de plus en plus⁵. C'est pourquoi il est d'autant plus remarquable que les locutions ὁ αἰών ἐκεῖνος, αἰών ἐρχόμενος, αἰών μέλλων ne soient pas représentées dans le Nouveau Testament par une expression comportant κόσμος. La première raison pour laquelle on a renoncé à appliquer le mot κόσμος à un deuxième monde, un nouveau monde, est le fait que la réévaluation d'une notion qui, chez les hommes de formation grecque, évoquait encore à cette époque l'idée d'un monde

1. cf. Joh. 9,39 11,9 13,1.

2. Nous ne pouvons pas entendre «qui vient» littéralement, comme une notion temporelle, car, pour les Chrétiens, le «monde qui vient» ne se situe pas purement dans un avenir lointain, mais a déjà commencé dans ce bas monde par la venue de Jésus-Christ. Cf. plus tard.

3. cf. les parallèles très suggestifs. 1 Cor. 3,19 – 1 Cor. 2,6, Joh. 12,31 – 1 Cor. 2,6, – cf. 2 Cor. 4,4.

4. Fr. Blass – A. Debrunner, – *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, p. 183, signalent que les pronoms démonstratifs οὗτος ὁ αἰών et ἐκεῖνος ὁ αἰών, empruntent presque sans exception leur emploi et leur sens au 'olam hazza et 'olam habba bas-judaïque. Étant donné la convergence, à l'époque du Nouveau Testament, des sens d'αἰών et de κόσμος, nous avons quelque raison de présumer qu'outre l'influence de la langue de Philon le Juif, l'emploi de οὗτος ὁ κόσμος a été fortement influencé par l'emploi bas-judaïque de 'olam hazza et 'olam habba.

5. cf. A.-J. Festugière, – *La révélation*, Vol. IV, p. 181. – Fr. Muszner, – *ZΩΗ*, p. 23 note 102, est toutefois d'avis que l'assimilation des sens d'αἰών et de κόσμος dans le Nouveau Testament s'explique suffisamment du seul fait de l'emploi bas-judaïque de 'olam.

unique et n'existant qu'une fois, aurait choqué leur sens de la langue et leurs idées; de plus, cela aurait fortement compromis la tactique missionnaire des premiers Chrétiens. C'est donc là une concession des auteurs du Nouveau Testament à la langue et à la pensée grecques profanes. Le κόσμος νοητός de Philon, qui n'est guère qu'un concept philosophique destiné à exprimer commodément l'ensemble compliqué du monde des idées platoniciennes, forme, lui aussi, comme nous l'avons déjà vu, avec ὁ κόσμος οὗτος, non pas deux mondes, mais un seul, car, par leur participation l'un à l'autre et le besoin qu'ils ont réciproquement de leur existence, ils constituent, dans une très large mesure, une unité. La deuxième raison, c'est que, dans le Nouveau Testament, κόσμος peut non seulement avoir les significations neutres de «monde, univers», «terre, oikouménè», «humanité, ensemble des hommes», mais aussi, en même temps, la signification de «monde» au sens péjoratif, dans la mesure où ce monde est aliéné de son Créateur et Maître. Cette dernière raison, qui contribua à empêcher que κόσμος fût appliqué au «monde à venir», a également fait que ce mot ne fut pas utilisé dans le Nouveau Testament à propos des titres donnés à Dieu (cf., au contraire, les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, p. 11).

Dans *Joh.* 8,23¹, Jésus-Christ dit enfin: «Vous êtes d'en-bas, moi je suis d'en-haut; vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde». Il est clair qu'il s'agit ici de l'antithèse typiquement gnostique «en-haut, en-bas» (cf. p. 39, note 2), étant entendu qu'«en-bas» revient à dire «ce monde-ci». Aussi, une certaine influence gnostique sur l'emploi de κόσμος semble-t-elle très probable, ici encore. Le maître de ce monde hostile à Dieu est le démon, qui dans *Joh.* 12,31 et *Joh.* 16,11 s'appelle ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Nous avons déjà vu, à propos de l'emploi péjoratif de κόσμος, que dans *Joh.* 14,30, le démon est désigné par ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων. Dans ces conditions, nous pouvons sans doute admettre que, dans l'expression ὁ κόσμος οὗτος chez *Joh.* 8,23, 12,31 et 16,11, nous voyons κόσμος passer à ce sens péjoratif que nous lui avons vu précédemment dans des cas où il était employé sans détermination sous la forme d'un adjectif ou d'un pronom démonstratif.

1. ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.

5. Κόσμος CHEZ LES PÈRES APOSTOLIQUES ¹a. *La Didachè*

Ce que nous avons à dire de la Didachè et de l'emploi de κόσμος qu'on y trouve ne peut être que bref, étant donné que, d'une part, on est encore loin d'une *communis opinio* quant au lieu d'origine et à la date de cet écrit, et que, d'autre part, κόσμος s'y présente si rarement que son emploi ne nous permettrait pas de tirer la moindre conclusion.

Le mot κόσμος n'y figure, en effet, que deux fois; dans *Did.* 16,8, il a le sens dérivé judéo-hellénistique habituel d'«humanité, ensemble des hommes» qu'on rencontre aussi dans le Nouveau Testament, notamment chez Paul et Jean; et, dans *Did.* 10,6, on trouve le mot dans l'expression, fréquente chez Paul et Jean, de ὁ κόσμος οὗτος, en opposition à χάρις, «la grâce du Royaume»², avec la signification péjorative de «ce monde» qui n'est pas tourné vers Dieu.

b. *L'épître du pseudo-Barnabé*

Le titre d'«épître de Barnabé» contient deux inexactitudes. Pour commencer, l'écrit qui porte ce nom n'est une épître que pour la forme; en réalité, c'est un traité théologique, un pamphlet ou – ce qui est moins probable – une homélie³. Ensuite, la tendance âprement anti-juive qui se manifeste dans cette soi-disant lettre, rend impossible que Barnabé, le compagnon et collaborateur de Paul, ait écrit cet ouvrage: des raisons historiques le confirmeraient d'ailleurs⁴. Aujourd'hui, on est presque unanimement d'avis que la méthode d'interprétation allégorique de cette soi-disant épître de Barnabé, dans laquelle on peut et on doit reconnaître d'ailleurs l'influence de Philon, indiquerait que l'auteur habitait Alexandrie⁵. S'il en est bien ainsi, on peut déjà plus ou moins prévoir que l'emploi des mots en question aura une teinte judéo-hellénistique.

C'est ce qui se confirme si nous examinons l'emploi de κόσμος. Nous

1. Pour notre étude de l'emploi de κόσμος chez les Pères Apostoliques nous avons utilisé: E. J. Goodspeed, – *Index patristicus* .

2. J.-P. Audet, – *La Didachè*, p. 423.

3. cf. F. L. Cross, – *The early Christian Fathers*, p. 22.

4. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 89.

5. cf. T. W. Crafer, – *The Epistle of Barnabas*, p. III; J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 89; B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 54.

ne trouvons pas ici le néologisme sémantique «chrétien», c'est-à-dire κόσμος dans le sens fortement péjoratif de «monde détourné de Dieu, corrompu, païen, hostile à Dieu»; l'expression οὗτος ὁ κόσμος, si en faveur chez Paul et Jean, ne se présente dans cet écrit qu'une seule fois, à savoir, dans *Bar.* 10,11, et encore dans le sens neutre de «ce monde terrestre, dans lequel se déroule la vie humaine». On voit, dans *Bar.* 5,5¹ et *Bar.* 21,5², à quel point l'emploi de κόσμος est resté proche de l'emploi judéo-hellénistique: le mot y a son sens classique de «monde, univers» dans les titres donnés au Christ ou à Dieu. Jusqu'alors comme nous l'avons vu, seuls les livres hellénistiques de l'Ancien Testament ont tiré parti de la possibilité d'employer ce mot dans les qualifications de Dieu.

Le fait que l'auteur de la soi-disant épître de Barnabé ose utiliser ce mot, dans *Bar.* 15,8³, pour signifier le monde *futur* (cf., au contraire, l'emploi de κόσμος dans le Nouveau Testament, p. 45), montre encore plus comme l'attitude de l'auteur à l'égard du κόσμος, du «monde», est positive. Cet emploi de κόσμος en bonne part, nous ne le trouvons guère que dans cette «épître», manifestement influencée par Philon. En outre, ce philosophe juif d'Alexandrie est le seul qui connaisse l'antithèse exprimée de part et d'autre par le terme κόσμος: οὗτος ὁ κόσμος - κόσμος νοητός. Pouvons-nous, de ce chef, émettre l'hypothèse que nous avons peut-être affaire ici à l'infléchissement de l'expression philosophique κόσμος νοητός de Philon dans le sens de l'eschatologie chrétienne? Si l'assertion assez souvent répétée par Philon, qu'il faut entendre le Sabbat (*juif*) comme γενέθλιος τοῦ κόσμου /... du monde sensible/⁴, a été reprise ici par l'auteur de l'épître du pseudo-Barnabé et a été transformée par lui dans un sens chrétien à tel point qu'il qualifie le dimanche (*chrétien*), le huitième jour⁵, de commencement du nouveau monde, du monde transcendant, c'est là une indication en faveur de ce que nous soupçonnions plus haut.

Κόσμος se présente encore deux fois: dans *Bar.* 5,5, le mot signifie «monde, univers» dans la formule ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, qu'on rencontre pour la première fois dans le Nouveau Testament (cf. p. 16). Dans *Bar.* 4,12 enfin, l'auteur utilise le mot dans le sens judéo-hellé-

1. εἰ ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὡν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος...

2. ὁ δὲ θεός, ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων,...

3. οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.

4. cf. par ex. Philon, *De spec. leg.* II, 59.

5. On trouve aussi plus souvent le dimanche comme huitième jour, - cf. par ex. Just. *Dial.* 24,1 et Just. *Dial.* 41,4.

nistique d'«humanité, ensemble des hommes» qui, avec l'autre nuance du sens judéo-hellénistique (celle qui signifie «la terre, l'oikouménè») a pour ainsi dire évincé le sens classique de «monde, univers».

c. La I^{re} épître de Clément

La *prima Clementis*, dont on s'accorde aujourd'hui à reconnaître qu'elle fut adressée par la communauté chrétienne de Rome à la communauté de Corinthe vers le milieu de la dernière décennie du I^{er} siècle après J.-C., a une particularité remarquable: alors que les épîtres d'Ignace et de Polycarpe, par exemple, prennent la plupart de leurs citations bibliques et leurs exemples dans le Nouveau Testament et, en particulier, dans les épîtres des apôtres, la I^{re} épître de Clément montre, à cet égard, une préférence marquée pour l'Ancien Testament¹, ce qui, à tort ou à raison, – nous laissons ce point hors de cause – fit conclure à l'origine juive de l'auteur². Toutefois, cet auteur prend souvent aussi ses citations dans les épîtres de Paul, en particulier dans ses épîtres aux Corinthiens.

L'examen du vocabulaire de la *prima Clementis* nous ménage une autre surprise: on n'y trouve employés ni l'expression οὗτος ὁ κόσμος, ni le néologisme sémantique «chrétien» κόσμος au sens péjoratif sans autre spécification par un adjectif ou un pronom démonstratif pour désigner le monde hostile à Dieu, corrompu, païen. Nous croyons pouvoir en conclure que le vocabulaire de la I^{re} épître de Clément n'a guère pu être influencé par la langue des épîtres des apôtres ou par les écrits de Jean, qui montrent une prédilection marquée pour les deux emplois du mot κόσμος indiqués plus haut, et moins encore par la langue de Philon et de son école alexandrine, étant donné que, dans ce cas, la *prima Clementis* n'aurait sans doute pas pu éviter l'emploi de l'expression οὗτος ὁ κόσμος ni peut-être celui de κόσμος appliqué au «monde futur» (cf. p. 48).

Ainsi donc, le vocabulaire de la I^{re} épître de Clément n'a pu être influencé que par l'usage profane, la langue des Synoptiques et celle de l'Ancien Testament. La prédilection pour l'Ancien Testament dans le choix des citations et des exemples laisse présumer que c'est plutôt la troisième possibilité qu'il faut retenir. Sans doute, théoriquement

1. cf. K. Bihlmeyer, – *Die apostolischen Väter*, Vol. I, p. XXVII; p. 154-157; p. 159-162. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 44,48; A. W. Ziegler, – *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, p. 47.

2. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 505.

et pratiquement, il est possible qu'un écrivain aime particulièrement citer un auteur sans pour autant en subir l'influence dans sa langue. Mais, en réalité, la doctrine des deux *αἰῶνες* qui, comme nous le verrons plus loin a trouvé dans les livres synoptiques ses plus grands représentants, fait totalement défaut dans l'épître de Clément; d'autre part, nous allons constater que l'emploi de *κόσμος*, dans cette épître correspond en gros à celui des livres hellénistiques de l'Ancien Testament. Il ne reste donc que l'hypothèse d'une influence de ces livres de l'Ancien Testament et de la langue courante profane.

Comme dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament et dans la langue profane, nous trouvons dans la I^{re} épître de Clément *κόσμος* au sens classique de «monde, univers»¹. Ce sens, il est vrai, se présente aussi dans le Nouveau Testament, mais presque exclusivement dans les formules *ἀπ' ἀρχῆς κόσμου*, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* (cf. p. 16). Or, la grande différence entre la I^{re} épître de Clément, d'une part, et le Nouveau Testament, d'autre part, c'est que dans la *prima Clementis*, pas plus que dans l'Ancien Testament, on ne trouve pas du tout ces formules, alors qu'au contraire, elles forment un élément déjà intégré de la langue des Synoptiques, de Paul et de Jean.

Les sens dérivés judéo-hellénistiques de *κόσμος*, dont le livre de la Sagesse et le 2^e livre des *Macchabées* de l'Ancien Testament, aussi bien que le Nouveau Testament et notamment Paul et Jean usent avec une prédilection exceptionnelle, sont également très fréquents dans la I^{re} épître de Clément: le sens de «terre, oikouménè, monde comme théâtre de la vie humaine»², d'une part, et le sens d'«humanité, ensemble des hommes»³, d'autre part. Bien que pour ces sens nous ne disposions pas de critères absolus qui nous permettraient de savoir si nous avons affaire à une influence des livres hellénistiques de l'Ancien Testament plutôt qu'à celle des livres du Nouveau Testament, – tous deux, en effet, utilisent ces sens exactement de la même manière –, nous serions peut-être porté, plus ou moins à priori, à réduire au minimum la possibilité d'une influence du Nouveau Testament, en particulier de Paul et de Jean, car, n'ayant trouvé jusqu'à présent,

1. 1 Clem. 28,2 60,1, – cf. Sap. 7,17.

2. Dans 1 Clem. 3,4, – cf. Sap. 2,24 14,14; 1 Clem. 5,7 38,3 59,2; 1 Clem. 20,8 (au pluriel, dans le sens de «parties du monde, continents», – cf. G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. III, s.v. *κόσμος*, p. 885).

3. Dans 1 Clem. 5,7 7,4 9,4 (*κόσμος* signifie ici «la terre et toutes les choses créées qui s'y trouvent»).

dans l'épître de Clément, aucune trace d'une influence du Nouveau Testament sur son emploi de κόσμος, la probabilité que cette influence existerait ici semble extrêmement minime. Il ne faut toutefois pas oublier que cette I^{re} épître de Clément contient aussi de nombreuses citations des épîtres de Paul. Mais, étant donné que cet emploi de κόσμος est, lui aussi, très en faveur dans les écrits de Paul, nous ne pouvons nullement exclure dans ces conditions, une éventuelle influence de la langue de Paul sur cet emploi du mot dans l'épître. La langue profane enfin ne connaît pas cet emploi de κόσμος; l'emploi profane du mot dans le sens strictement géographique de «terre» n'y est que vaguement apparenté (cf. p. 12). Dès lors il ne peut guère être question ici d'une influence de la langue grecque profane. La supposition de L. Sanders¹, qui croit voir dans cet emploi de κόσμος, notamment dans 1 Clem. 5,7, un souvenir et une influence de la théorie du cosmopolitisme des philosophes cyniques, pour la seule raison que ceux-ci ont élaboré des théories philosophiques sur «la grande patrie, la patrie embrassant le monde entier» et que la I^{re} épître de Clément, dans 1 Clem. 5,7, utilise aussi, par hasard, l'expression ὅλος ὁ κόσμος, est absolument sans fondement, d'autant plus que, dans le contexte, il n'y a aucune indication qui justifie cette supposition. Autrement dit, L. Sanders interprète un emploi de κόσμος, qui n'est pas plus particulier à la langue de la diatribe cynique qu'à la langue commune profane², comme un élément d'une langue de groupe, celui des Cyniques, sans que le contexte y donne lieu, alors que, si on tient absolument à expliquer cet emploi de κόσμος par l'usage profane, il serait tellement plus naturel d'en chercher l'origine dans la langue commune³.

Lorsque, plus loin, Clément, dans 1 Clem. 19,2: καὶ ἀτενίσωμεν εἰς

1. L. Sanders, – *L'Hellénisme de saint Clément*, p. 29 note 8 et p. 30.

2. L'expression ὅλος ὁ κόσμος, dans 1 Clem. 5,7, signifie «toute l'humanité, l'ensemble des hommes». Or, cet emploi de κόσμος, comme nous l'avons vu, est un emploi typiquement judéo-hellénistique et n'a qu'une vague parenté avec le grec profane.

3. Ailleurs aussi, en présence du moindre mot employé couramment dans les milieux cyniques ou stoïciens, L. Sanders, se hâte de conclure à une influence cynique ou stoïcienne, sans s'inquiéter le moins du monde de savoir – ce qui pourtant serait naturel – si ce mot ne pourrait pas être un élément de la langue profane commune. Le mot ζῆλος en est un exemple: dans la I^{re} épître de Clément, L. Sanders (*L'Hellénisme de saint Clément*, p. 5) considère ce mot comme un élément qui vient de la diatribe cynique, alors que, de la façon dont il y est employé, il peut tout aussi bien être tenu pour un mot de la langue profane courante.

τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος¹ κόσμου, se met à utiliser κόσμος au sens de «monde, univers» dans la titulature de Dieu, il tire parti d'une possibilité que seule la langue judéo-hellénistique du *livre de la Sagesse* et du 2^e livre des *Macchabées* peut lui offrir (cf. p. 11), car ni le Nouveau Testament ni la langue profane commune² ne connaissent cet emploi. Voilà qui prouve une fois de plus que, dans l'emploi de κόσμος, dès qu'elle s'écarte des ressources et des critères de la langue profane commune, la 1^{re} épître de Clément dépend plutôt des livres hellénistiques de l'Ancien Testament.

d. La soi-disant 2^e épître de Clément

La soi-disant *secunda Clementis*, dont on a péremptoirement prouvé qu'elle ne peut être du même auteur que la *prima Clementis*³, n'est pas non plus une épître, mais la première homélie chrétienne qui nous soit parvenue. Elle date d'environ 140 après J.-C.⁴ et elle a sans doute été écrite à Corinthe⁵.

L'emploi de κόσμος y est remarquablement «neutre»: non seulement on n'y trouve qu'une fois⁶ le sens classique de «monde, univers», qui suppose toujours une tendance «profane» et une sympathie à l'égard du monde, – et que peut-on conclure d'un seul cas? –; mais nous n'y rencontrons pas non plus κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, païen, corrompu», – néologisme sémantique «chrétien» – qui caractérise et dénonce une attitude négative envers le «monde» et la réalité profane.

Quant à l'expression οὗτος ὁ κόσμος, qui revient régulièrement dans cette soi-disant 2^e épître de Clément et qui y constitue la forme sous laquelle le mot κόσμος apparaît le plus fréquemment, elle est due à

1. Du fait que, dans 1 *Clem.* 19,2, le mot σύμπας sert à renforcer κόσμος, et que d'autre part cette épître a été écrite à Rome, on pourrait supposer que σύμπας a été employé sous l'influence du mot latin *universum*. Mais étant donné que dans l'épître du ps.-Barnabé, qui, selon toute vraisemblance, a été écrite à Alexandrie, on retrouve le même emploi (cf. *Bar.* 5,5; 21,5), la chose devient douteuse.
2. Même L. Sanders concède qu'il est typiquement juif de désigner Dieu et de l'honorer comme le Créateur et le Père de l'univers (cf. *L'Hellénisme de saint Clément*, p. 140-141).
3. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 53.
4. cf. K. Bihlmeyer, – *Die apostolischen Väter*, Vol. I, p. XXX; B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 88.
5. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 54; G. J. M. Bartelink, – *Lexicologisch-semantische studie*, p. 7 note 20.
6. notamment 2 *Clem.* 17,5.

l'influence de la langue de Paul et de Jean. Sans doute l'auteur considère-t-il la vie des Chrétiens en «ce monde» comme une vie à l'étranger (cf. 2 *Cor.* 5,2), – et c'est pourquoi il est d'avis qu'ils ne doivent pas craindre de quitter «ce monde» (cf. 2 *Cor.* 5,1) –; mais rien dans sa description de «ce monde» ne montre qu'il le considère comme quelque chose de particulièrement mauvais ou hostile. Il l'oppose bien à la vie éternelle dans l'au-delà (cf. 2 *Cor.* 5,5; 19,3); mais il ne le dépeint pas comme un ennemi, mais plutôt comme l'endroit où, par une vie exemplaire et par le repentir, on peut s'assurer la vie éternelle dans l'au-delà (cf. 2 *Clem.* 8,2). Aussi les déterminatifs qui servent à qualifier «ce monde» sont-ils uniquement de caractère temporel; ils ne témoignent donc nullement d'un jugement éthique et encore moins de l'intention de dénigrer: alors que la vie éternelle dans l'au-delà est décrite comme «sublime et admirable» (2 *Clem.* 5,5) ou comme «un fruit impérissable» (2 *Clem.* 19,3), l'auteur se borne à dire de «ce monde» que la vie n'y est que «courte et éphémère» (2 *Clem.* 5,5, – cf. 2 *Clem.* 19,3).

Même quand, dans deux cas¹, l'auteur de la 2^e épître de Clément utilise le sens dérivé judéo-hellénistique de «terre, oikouménè, monde en tant que théâtre de la vie humaine», il n'outrepasse pas les possibilités que lui offre la langue du Nouveau Testament (cf. p. 16s.).

Tous ces aspects de l'emploi de κόσμος dans la soi-disant 2^e épître de Clément n'ont pourtant qu'une très faible couleur chrétienne, sans éléments significatifs. Mais, à tout prendre, nous pouvons conclure que, dans cette œuvre, l'emploi de κόσμος au sens positif prévaut et que l'attitude envers le «monde» est assez favorable.

e. *Les épîtres d'Ignace et de Polycarpe*

À cause de certains traits communs chez les auteurs, nous croyons bien faire de traiter ensemble les épîtres d'Ignace d'Antioche, qui fut exécuté vers 110 après J.-C. pendant le règne de l'empereur Trajan, et l'épître aux habitants de Philippes, de Polycarpe de Smyrne, qui ne souffrit le martyre que vers le milieu du II^e siècle après J.-C. Tous deux, en effet, furent évêques d'une ville de l'Église Orientale; ils se sont connus, leur langue accuse des affinités; Polycarpe, disciple de Jean², a certainement subi l'influence de son maître et Ignace, lui

1. notamment dans 2 *Clem.* 6,2 (cf. *Mat.* 16,26; *Luc.* 9,25) et 2 *Clem.* 8,3.

2. cf. K. Bihlmeyer, – *Die apostolischen Väter*, Vol. I, p. XXXVIII.

aussi, a sans doute connu et lu le texte des écrits johanniques¹. L'influence de Jean chez ces deux représentants de l'Église d'Orient est également évidente dans l'emploi de κόσμος. Ignace et Polycarpe se distinguent notamment par l'emploi très fréquent du néologisme sémantique «chrétien» κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, païen, corrompu»². Dans ces épîtres, nous pouvons sans crainte qualifier cet emploi péjoratif de «johannique». Ce n'est pas tellement parce que, de tous les auteurs néo-testamentaires qui connaissent cet emploi de κόσμος, Jean est celui qui l'utilise le plus ; c'est surtout que, dans les épîtres en question, l'emploi péjoratif correspond parfaitement à celui de Jean (cf. p. 37ss.). Dans Ign. R. 3,3³, il est, en effet, question de la haine du «monde» contre le «christianisme». Dans l'évangile et la 1^{re} épître de Jean, nous voyons un emploi analogue du mot κόσμος au sens péjoratif. Mais, alors qu'au «monde» s'opposaient les apôtres, ou les Chrétiens, et que, par conséquent, κόσμος était aussi une notion «anthropologique» signifiant donc, au sens péjoratif, «d'ensemble des créatures anéanties par la chute originelle, détournées de Dieu, pleines de haine, de refus et d'hostilité contre les apôtres et les Chrétiens», l'opposé de «monde» dans Ign. R. 3,3 est, au contraire, le terme abstrait Χριστιανισμός. Il en résulte qu'ici κόσμος désigne, à notre avis, une notion abstraite, celle de sphère mondaine, ennemie de Dieu, adonnée au péché, anti-chrétienne sur cette terre, au lieu de la notion «anthropologique» concrète que nous disions. En d'autres termes, si l'emploi péjoratif de κόσμος dans Ign. R. 3,3 ne correspond pas parfaitement à celui de 1 Joh. 2,15.16.17 (cf. p. 41ss.), il en est en tout cas très proche. Dans les autres cas, l'emploi péjoratif de ce mot dans les épîtres d'Ignace et de Polycarpe est le même que dans 1 Joh. 2,15.16.17 : le κόσμος s'oppose en première instance à Dieu⁴ ou – et c'est là une nouveauté d'Ignace –, à Jésus-Christ (Ign. R. 7,1)⁵. Les incroyants ne sont donc pas le κόσμος lui-même, comme c'est le cas chez Jean – sauf dans 1 Joh. 2,15.16.17 : ils portent seulement la marque de cette sphère mondaine impie qu'est le κόσμος (cf. Ign. Mg. 5,2)⁶, alors que

1. cf. P. Th. Camelot, – *Ignace d'Antioche*, p. 35 note 1.

2. notamment dans Ign. Mg. 5,2 R. 2,2 R. 3,3 R. 6,2 R. 7,1 ; P. Phil. 5,3.

3. οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῇται ὑπὸ κόσμου.

4. notamment dans Ign. Mg. 5,2 R. 2,2 R. 6,2.

5. μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε.

6. ὥσπερ γὰρ ἐστὶ νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτήρα ἐπικειμένον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

les fidèles sont marqués par Dieu le Père. Aussi, la recommandation d'Ignace dans *R. 7,1*¹ est-elle de ne pas convoiter le «monde».

Dans *R. 6,2* enfin, Ignace oppose, d'une part, le κόσμος à Dieu et, d'autre part, au moyen d'un parallélisme d'idées, il le met sur la même ligne que la ὕλη, la matière². Nous pouvons en conclure qu'Ignace estime que la matière aussi est hostile à Dieu³, et que ce κόσμος comprend aussi tout ce qui est matière, à quoi il faut probablement ajouter: tout ce qui est charnel, corporel. Sur ce dernier point *P. Phil. 5,3* fournit une preuve dans une certaine mesure. Polycarpe dit, en effet, «qu'on fait bien de se détacher des désirs du monde (ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν τῷ κόσμῳ), car tout désir (c'est-à-dire du monde) est en lutte contre l'esprit (κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται)». Ici donc, les désirs dans le κόσμος et par conséquent le κόσμος lui-même sont représentés comme des adversaires de l'esprit (πνεῦμα). Dans les milieux chrétiens et dans la pensée chrétienne, la chair (σάρξ) et l'esprit (ou l'âme, la ψυχή) sont deux contraires inséparables: l'un évoque quasi automatiquement l'autre. Nous croyons par conséquent que κόσμος employé en mauvaise part dans *P. Phil. 5,3* – et dès lors, probablement aussi dans *Ign. R. 6,2* et les autres passages d'Ignace – signifie aussi «charnel, corporel au sens péjoratif du mot». S'il en est ainsi, on n'a aucune peine à comprendre que, dans *P. Phil. 5,3*, κόσμος puisse faire si directement antithèse à πνεῦμα. Signalons encore, pour appuyer les hypothèses que nous avons émises ci-dessus, *1 Petr. 2,11*, dont le texte de *P. Phil. 5,3* que nous venons de traduire est une évidente réminiscence. On y lit: ...ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Comme le sens de la phrase est tout à fait le même dans les deux textes et qu'il s'exprime presque dans les mêmes termes, à ceci près que l'expression τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν de *1 Petr. 2,11* a pu être remplacée, dans *P. Phil. 5,3*, par l'expression ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν τῷ κόσμῳ, nous croyons tenir la preuve de la relation de sens que nous supposons entre l'emploi péjoratif de κόσμος et σάρξ⁴.

1. cf. p. 54 note 5.

2. τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χάρισηθε μὴδὲ ὕλῃ ἐξαπατήσητε. En ce qui concerne l'emploi du mot ὕλη dans cette épître, cf. P. Th. Camelot, – *Ignace d'Antioche*, p. 26 note 1.

3. À titre d'illustration de ce qui précède et de ce qui suit, signalons encore une remarque de E. Schweizer, – *Die hellenistischen Komponente*, p. 247, sur l'attitude de Philon à l'égard de la matière: «Es ist dabei deutlich, dass für Philo die ὕλη als solche schon böse oder doch mindestens gefährlich ist, und dass 'Fleisch' und 'Materie' absolut zusammen gehören».

4. Dans *1 Joh. 2,15.16.17*; *Jac. 1,27 4,4* et *2 Petr. 1,4 2,20* le mot κόσμος a également le sens que nous avons analysé dans ce chapitre (cf. p. 43). Là aussi nous avons pu établir un rapport semblable entre κόσμος et σάρξ.

Cet emploi «chrétien» de κόσμος au sens péjoratif, qui, jusqu'à présent, ne s'était, chez aucun des Pères Apostoliques, dégagé avec autant d'évidence que chez ces deux auteurs chrétiens d'Orient, suppose à n'en pas douter une remarquable attitude de refus envers le monde. Outre ce sens péjoratif technique, Ignace et Polycarpe ne se permettent d'autres sens que les sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre, oikouménè, monde en tant que théâtre de la vie humaine»¹ et d'«humanité, ensemble des hommes»², sens qui, par l'emploi fréquent qu'en a fait le Nouveau Testament, sont d'ailleurs en un certain sens «christianisés», d'autre part, ils évitent le sens classique, trop profane à leur sentiment, de «monde, univers». C'est là une preuve de plus de leur attitude «johannique» de refus du monde et de la culture profane.

f. *Le Pasteur d'Hermas*

Comme c'est le cas pour la plupart des écrits des Pères Apostoliques, on ne connaît pas la date exacte à laquelle a vu le jour le Pasteur d'Hermas, qui se présente comme une apocalypse; mais on considère la troisième ou quatrième décennie du II^e siècle après J.-C. comme la date la plus probable³. Aujourd'hui plus personne ne met en doute que cet ouvrage a été écrit à Rome⁴. Le fond et la forme présentent d'incontestables analogies avec la littérature de sagesse du bas judaïsme, qui est assez nettement teinté d'hellénisme, avec la littérature apocalyptique⁵ et, pour les textes chrétiens, avec l'épître de Jacques dans une certaine mesure⁶. Mais, alors que Jacques condamne sans plus «le monde» comme le plus grand obstacle que les hommes rencontrent sur le chemin qui les conduit au Père, et désapprouve tout contact avec le κόσμος, le Pasteur d'Hermas a, par rapport au monde, une attitude nuancée et donc plus positive, il comprend que, dans ce monde, les Chrétiens ne peuvent se passer du «monde», puisque toute leur existence est forcément «monde». C'est sans aucun doute la littérature sapientiale du bas judaïsme, avec sa teinture d'hellénisme qui a le plus contribué à engendrer cette mentalité chez le Pasteur

1. Ign R 6,1 οὐδέν με ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου LSfSmAmg, mais lorsque nous lisons τὰ τεριπνὰ τοῦ κόσμου GHMZhahn, le mot κόσμος a ici aussi le sens péjoratif décrit plus haut!, – P Phil 4,1 (cf 1 Tim 6,7).

2. Ign R 3,2 4,2

3. cf M Dibelius, – *Die apostolischen Väter*, Vol IV, p 422.

4. cf R Joly, – *Hermas le Pasteur*, p 15

5. cf L Pernveden, – *The Concept of the Church*, p 279 et 289

6. cf M. Dibelius, – *Die apostolischen Väter*, Vol IV, p 424.

d'Hermas¹. Cette attitude positive de l'auteur à l'égard du monde et de la culture profane fait qu'il n'utilise nulle part κόσμος au sens péjoratif technique, qui, dans l'épître de Jacques ainsi que dans les autres épîtres apostoliques est si en faveur. De même que l'expression οὗτος ὁ κόσμος, si fréquente dans les épîtres apostoliques et l'évangile de Jean, ne se présente ici que quatre fois. Sur ces quatre cas, elle se présente trois fois de suite pour expliquer une seule vision². Dans le quatrième cas³, elle n'a même pas de sens péjoratif du tout: cela ressort aussi du fait que Matthieu, qui le premier employa cette tournure⁴, pouvait déjà sans plus se contenter du mot κόσμος dans le sens neutre d'«humanité».

En outre, la proportion entre le nombre de cas où se présente le sens classique de «monde, univers» et le nombre de ceux où il s'agit des sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre, oikouménè» et «humanité, ensemble des hommes», est également très instructive. Alors que de ces deux groupes, les sens dérivés de «terre» et d'«humanité» étaient de loin les plus fréquents, tant dans le Nouveau Testament que, jusqu'ici, dans les écrits des Pères Apostoliques, un changement remarquable s'opère dans le Pasteur d'Hermas, en ce sens que la signification classique de «monde, univers»⁵ se met à les dépasser⁶ et ⁷. Cela signifie une régression de ces sens dérivés et aussi de l'élément chrétien dans le Pasteur d'Hermas, étant donné que nous pouvons certainement considérer les sens «terre» et «humanité» comme appartenant à la langue typiquement chrétienne (cf. p. 16s.); par rapport aux autres Pères Apostoliques, excepté l'épître du pseudo-Barnabé et la I^{re} épître de Clément, c'est un progrès du profane, qui se manifeste dans cet intérêt remarquable pour le sens classique de «monde, univers». L'emploi de ce sens classique dans le Pasteur d'Hermas trahit d'une autre manière encore la régression des caractères typiques de κόσμος dans son usage chrétien: alors que le Nouveau Testament ne connaît presque exclusivement les sens de «monde, univers» que dans les for-

1. cf. aussi la 1^{re} épître de Clément, écrite à Rome, où dans l'emploi de κόσμος nous avons également constaté l'influence judéo-hellénistique, — cf. p. 49ss.

2. notamment Herm. 24,2/*Vis.* IV,3/ 24,3/*Vis.* IV,3/ 24,4/*Vis.* IV,3/.

3. Herm. 58,2/*Sim.* V,5/: ὁ ἀγρός ὁ κόσμος οὗτος ἐστίν· ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμόσας.

4. *Mat.* 13,38: ὁ δὲ ἀγρός ἐστίν ὁ κόσμος /l'humanité/· τὸ δὲ καλὸν σπέρμα, οὗτοι εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνια εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ.

5. Herm. 3,4/*Vis.* I,3/ 8,1/*Vis.* II,4/ 21,3/*Vis.* III,13/ 47,2/*Mand.* XII,4/ 79,1/*Sim.* IX,2/ 91,5/*Sim.* IX,14/.

6. Herm. 94,1/*Sim.* IX,17/ 94,2/*Sim.* IX,17/ 102,2/*Sim.* IX,25/.

7. Herm. 69,2/*Sim.* VIII,3/.

mules ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ κτίσεως κόσμου, que les auteurs du Nouveau Testament ont été les premiers à employer et qui ont tout de suite connu une grande faveur (cf. p. 16), le Pasteur d'Hermas évite manifestement ces locutions chrétiennes. L'auteur de cet ouvrage nous permet même de reconstruire approximativement l'image qu'il s'est faite du «cosmos». D'une part, il admet sans discussion la doctrine juive traditionnelle de la création de l'univers par Dieu, à laquelle les auteurs néo-testamentaires et les autres Pères Apostoliques adhèrent aussi (cf. Herm. 3,4/Vis. I,3/; 47,2/ Mand. XII,4/). Impossible de savoir toutefois si, conformément à la théorie des livres pré-exiliques et d'une partie des livres post-exiliques de l'Ancien Testament, il voit cette création comme une création *ex nihilo*: il ne dit rien, en effet, qui pourrait être un témoignage pour ou contre. Son affirmation dans Herm. 21,3/Vis. III,13/, que le κόσμος est constitué de quatre éléments, ne nous permet pas de conclure quoi que ce soit, ni que, de ce fait, il nie la création *ex nihilo* et croit à l'existence de quatre éléments incréés, à partir desquels l'univers aurait été créé, ni qu'il aurait parlé ainsi sous l'influence directe de quelque école philosophique. Du fait de son antiquité, la discussion sur ce problème dans les milieux philosophiques grecs ne pouvait manquer d'avoir des conséquences sur la langue grecque; nous ne pouvons donc considérer l'affirmation du Pasteur d'Hermas comme une réflexion d'inspiration philosophique, mais uniquement comme un cliché usé, fourni par la langue commune et la pensée grecque. D'autre part, dans Herm. 47,2/ Mand. XII,4/¹ l'auteur apporte enfin une précision, que nous n'avons jusqu'ici rencontrée nulle part chez les auteurs chrétiens à propos de κόσμος et dont il n'est fait mention *expressis verbis* que rarement dans la littérature philosophique profane², c'est-à-dire que Dieu a créé le κόσμος en raison des hommes et pour eux³, et qu'il a soumis sa Création entière à l'homme. Le Pasteur d'Hermas semble bien s'être écarté ici des chemins battus de la cosmologie grecque traditionnelle; mais, à y regarder de près, nous constatons qu'ici non plus il n'est pas possible de lui reconnaître la moindre originalité. La formule suivant laquelle les plantes ont été

1. ..., ὅτι ἔκτισε (sc. ὁ θεὸς) τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πάσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ ὑπέταξε τῷ ἀνθρώπῳ...

2. cf. von Arnim, — *Stoic. Vet. Frgm.* II 328,6s. et II 331,42s.

3. En ce qui concerne la relation de cette idée à ce qui est dit dans *Gen.* 1,26ss. — dont l'influence sur ces réflexions du Pasteur d'Hermas n'est pas exclue — cf. au sujet de Justin, p. 72.

créées pour les animaux, les animaux pour les hommes et les hommes pour les dieux ou la divinité, était connue peut-être dès le IV^e siècle avant J.-C.¹ Le Stoïcisme a repris cette théorie, le plus souvent en supprimant le dernier chaînon, dans sa doctrine de la providence universelle, pour arriver ainsi à une téléologie absolument anthropocentrique. Or, dans Herm. 47,2/ *Mand.* XII,4/, c'est surtout cette théorie très répandue et très en vogue de la téléologie anthropocentrique du Stoïcisme qui s'exprime, sans que notre auteur ait guère fait autre chose qu'utiliser un cliché. Ce n'est que dans Herm. 8,1/ *Vis.* II,4/² que son idée sur le κόσμος manifeste quelque originalité: conformément à la conviction qu'ont les Chrétiens de former le centre de l'humanité et d'en être les représentants κατ' ἐξοχήν, il modifie, dans le texte cité plus haut, la doctrine stoïcienne de la téléologie anthropocentrique de la façon suivante: le κόσμος n'existe plus en raison de l'humanité entière et pour elle, mais purement et simplement en raison de l'Église et pour elle. Cette adaptation est la seule idée nouvelle et remarquable dans ce fatras d'idées banales que le Pasteur d'Hermas a sur le κόσμος. Toutefois, que l'auteur de ce texte ait trouvé que cela valait la peine d'avoir une opinion sur le κόσμος et d'élaborer une théorie à son sujet, c'est là certainement un trait remarquable. En effet, à l'époque préchrétienne et à l'époque où le Christianisme est né, la cosmologie a pour ainsi dire été l'objet d'un culte. Non seulement chaque tendance philosophique avait en cette matière une doctrine plus ou moins personnelle, mais, à cette époque d'hellénisme déclinant, tout courant religieux qui prétendait tant soit peu se réclamer d'un fondement scientifique et cherchait à paraître à la page, afin d'inspirer plus de confiance et de paraître plus digne de foi, élaborait une cosmologie qui répondait au but qu'il se proposait. Que l'on songe, par exemple, à ce qui se passe à cet égard dans l'apocalyptique juive de la basse époque³. Le Nouveau Testament et les écrits chrétiens de l'époque sub-apostolique, au contraire, font nettement exception. Non seulement on n'y trouve pas de cosmologie détaillée, mais encore c'est à peine si on y rencontre ça et là quelque remarque sur l'univers. On ne peut croire ici à un hasard, d'autant plus que, dans la culture du bas hellénisme, dont l'éclosion du Christianisme fut contemporain, la cosmologie passait pour presque indispensable. C'est pourquoi nous croyons que, dans l'attitude négative des Chrétiens des premiers temps à l'égard

1. cf. O. Gigon, — *Grundprobleme*, p. 228.

2. διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα (sc. ἡ ἐκκλησία), καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.

3. cf. G. Kittel, — *Theologisches Wörterbuch*, Vol. III, s.v. κόσμος, p. 887.

du κόσμος et aussi de la cosmologie, nous pouvons voir, non sans quelque raison, une manifestation de leur καινότης profondément ressentie et proclamée à qui voulait l'entendre. Or, c'est avec cette tradition chrétienne que le Pasteur d'Hermas a rompu; à notre avis, ce n'est pas tellement par un choix conscient ou par loyauté envers la culture et le monde profanes, mais bien plutôt – ce que nous en avons dit l'éclaire d'ailleurs quelque peu – par suite de la sagesse à clichés qui est la sienne, de la connaissance superficielle qu'il a d'un mélange d'idées juives, profanes et chrétiennes: tout cela correspond parfaitement au caractère «populaire» bien connu de cet écrit et en est aussi la conséquence.

g. *Le traité à Diognète*

Le traité à Diognète est un ouvrage à tendance et à aspirations apolo-gétiques, qui vise à démontrer à son destinataire, le païen Diognète, et aux lecteurs éventuels, la supériorité de la religion chrétienne sur le Judaïsme et le paganisme. Il forme le maillon littéraire entre les exhortations des Pères Apostoliques et les apologies d'Aristide et de ses successeurs. Son lieu d'origine est inconnu; on croit savoir pourtant, sans en être encore très sûr, que ce texte date d'environ 150 après J.-C.¹

Conformément à la langue du Nouveau Testament, κόσμος dans le sens classique de «monde, univers» n'est employé que peu, à savoir, seulement dans *Diogn.* 10,2: ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἡγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, οἷς ὑπέταξε πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ. Dans ce texte, on tombe de nouveau sur l'affirmation que Dieu a créé le κόσμος, l'univers, pour les hommes et en raison des hommes; comme dans le Pasteur d'Hermas, nous pouvons sans doute reconnaître ici l'influence de la théorie stoïcienne de la téléologie anthropocentrique. En ajoutant ensuite que Dieu a soumis aux hommes tout ce qu'il y a sur terre, l'auteur ne se conforme pas seulement à la théorie stoïcienne, mais aussi à l'idée paléotestamentaire exprimée dans *Gen.* 1,26ss. (cf. p. 58s.). Alors que le Nouveau Testament et les autres écrits des Pères Apostoliques ignorent le sens originel d'«ordre», nous retrouvons pour la première fois ce sens de κόσμος dans *Diogn.* 12,9. De plus, l'auteur du traité à Diognète fait un usage assez large² des sens dérivés judéo-

1. cf. K. Bihlmeyer, – *Die apostolischen Väter*, Vol. I, p. XLIX, et H. G. Meecham, – *The Epistle to Diognetus*, p. 19.

2. Notamment le sens de «terre, oikouménè» dans *Diogn.* 6,1 (ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχῇ, τοῦτ' εἶσιν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί), – *Diogn.* 6,2 (ἐσπαρται κατὰ

hellénistiques de «terre, oikouménè» et de «humanité, ensemble des hommes»¹ qui ont particulièrement fleuri dans le Nouveau Testament et ont ainsi acquis leurs lettres de créance auprès des Pères Apostoliques. Mais le caractère général de l'emploi de κόσμος dans le traité à Diognète est dû à la fréquence² du sens technique péjoratif de «monde détourné de Dieu, hostile à Dieu, corrompu, païen». En réfléchissant à cet emploi typique du néologisme sémantique «chrétien» que, de tous les Pères Apostoliques, utilisent seuls deux représentants de l'Église d'Orient, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, nous ne pouvons pas nous défendre de suggérer, non peut-être sans témérité, que le traité à Diognète pourrait bien, lui aussi, avoir vu le jour dans cette région. L'influence de Jean, qui ne se manifeste d'une façon aussi caractéristique que chez ces Pères, est également incontestable dans le traité à Diognète³. Voilà qui, dans une certaine mesure, confirmerait notre hypothèse, que pourrait encore renforcer la remarque de H. G. Meecham, d'après qui: «*Its theology, inchoate as it is, anticipates the Eastern rather than the Western type of Christian thought*»⁴. Nous ne partageons donc pas l'opinion de H.-I. Marrou, qui situe cet écrit à Alexandrie (*À Diognète*, p. 265). Étant donné que, dans ce traité, κόσμος est employé d'une façon totalement différente de celle qui caractérise l'usage judéo-hellénistico-alexandrin dans l'épître du pseudo-Barnabé (cf. p. 47ss.), nous estimons très improbable qu'Alexandrie soit le lieu d'origine du traité à Diognète.

Diogn. 6,5⁵ nous paraît fournir un bon point de départ pour étudier le caractère et la signification de κόσμος au sens péjoratif dans ce traité. À l'exemple de Jean, l'auteur a pris le plus souvent comme base du sens péjoratif de κόσμος le sens dérivé, que nous avons appelé anthro-

πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχὴ, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις), — *Diogn.* 6,3 (καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν), — *Diogn.* 6,4 (καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ), et le sens d'«humanité, ensemble des hommes» dans *Diogn.* 6,7 (αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον) et *Diogn.* 11,3 (οὗ χάριν ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ.).

1 cf. H.-I. Marrou, — *À Diognète*, p. 131, p. 131 note 1.

2 notamment dans *Diogn.* 1 6,3 (ἐκ τοῦ κόσμου), — cf. *Joh.* 17,11 14 16, *Diogn.* 6,5, — cf. *Joh.* 15,18.19, *Diogn.* 6,7 10,7.

3. cf. H. G. Meecham, — *The Epistle to Diognetus*, p. 45, 46, 57, 145

4. *The Epistle to Diognetus*, p. 4

5 μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένην, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι μισεῖ καὶ Χριστιανούς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται. «La chair hait l'âme et la combat, sans que celle-ci lui fasse le moindre tort, parce qu'elle est gênée dans la jouissance de ses plaisirs, les Chrétiens, eux aussi, sont hais par le monde, sans qu'ils lui fassent le moindre tort, parce qu'ils résistent aux plaisirs»

pologique, d'«humanité, ensemble des hommes», en opposant les Chrétiens en tant que groupe, conformément à l'emploi dans la I^{re} épître de Jean, au reste de l'humanité, à savoir au κόσμος¹. Les Chrétiens vivent au milieu de l'humanité hostile à Dieu, dans le monde (ἐν τῷ κόσμῳ)², mais ils ne sont pas du monde (ἐκ τοῦ κόσμου)³; c'est pourquoi ils sont l'objet de la haine de ce κόσμος⁴. Que, dans notre traité, ce néologisme sémantique «chrétien» ne traduise pas une notion abstraite très complexe – comme c'était le cas dans les épîtres d'Ignace et de Polycarpe –, mais une notion assez concrète, celle du monde, de l'humanité hostile et impie, qui entoure les Chrétiens, voilà qui ressort non seulement de ce que nous venons d'en dire, mais de ce qui suit. Tout de suite après *Diogn.* 6,5 que nous avons cité et traduit plus haut, l'auteur dit que «l'âme aime la chair, par laquelle elle est haïe, et les membres» et qu'ainsi Χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν. Le fait que le κόσμος, dans *Diogn.* 6,5, pouvait être remplacé tout de suite après, dans *Diogn.* 6,6, par l'équivalent très concret οἱ μισοῦντες prouve à l'évidence que le terme κόσμος doit avoir dans *Diogn.* 6,5, le sens concret signalé plus haut d'«humanité impie, hostile, qui entoure les Chrétiens» et à quel point l'emploi péjoratif de κόσμος chez l'auteur de ce traité rejoint le sens péjoratif le plus employé par Jean. Pourtant le contexte dans lequel cet emploi péjoratif a lieu dans *Diogn.* 6,5, et de façon peut-être encore plus évidente dans *Diogn.* 6,7, nous permet, croyons-nous, d'inférer qu'en reprenant cet emploi johannique de κόσμος ce traité rejoint aussi, en guise d'explication de cet usage chrétien, une tradition grecque typiquement profane, que l'auteur parvient d'ailleurs à bien camoufler en faisant jouer encore un autre élément chrétien qui fait qu'elle s'adapte encore mieux à la pensée chrétienne. Nous pensons à la théorie du microcosme et du macrocosme, qui se développa surtout sous l'influence de la spéculation médicale du V^e siècle avant J.-C. et que les Stoïciens notamment élaborèrent avec passion⁵, mais qui était sans doute déjà connue dans les cercles présocratiques⁶. Elle instaure un parallèle entre l'état, la fonction et la relation de l'âme dans le corps, d'une part, et celui de l'âme du monde dans l'univers, d'autre part. L'âme qui, suivant la plupart des sys-

1. cf. *Diogn.* 6,3 6,5 6,7.

2. cf. *Diogn.* 6,3 6,7, – cf. *Joh.* 16,33 17,11.

3. *Diogn.* 6,3, – cf. *Joh.* 15,19 17,14.

4. *Diogn.* 6,5, – cf. *Joh.* 15,18 15,19 1 *Joh.* 3,13.

5. cf. M. Spanneut, – *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 414 et H.-I. Marrou, – *À Diognète*, p. 145; p. 139-145 et 119-176.

6. cf. O. Gigon, – *Grundprobleme*, p. 181.

tèmes philosophiques grecs, est d'une manière ou d'une autre apparentée à l'âme du monde, est enfermée dans le corps, qui est toutefois imprégné, maintenu et dominé par elle. C'est là, pour l'âme qui est très souvent conçue comme immortelle, un état contre nature que d'être enfermée dans le corps mortel: beaucoup de philosophes¹, Platon entre autres, décrivent cet état comme un emprisonnement forcé dans le corps humain. Cette partie de la comparaison grecque traditionnelle entre le microcosme et le macrocosme se retrouve dans *Diogn.* 6,5 avec la phrase: *μισεῖ τὴν ψυχὴν - χρῆσθαι*. Chose remarquable pourtant, le corps, *τὸ σῶμα*, de la tradition grecque profane est remplacé dans ce texte par *ἡ σὰρξ*. Par ce changement de termes, minime en apparence, l'auteur obtient ce résultat que l'idée grecque traditionnelle de l'âme emprisonnée dans le corps – premier terme de la comparaison macrocosme-microcosme –, perd sa nuance profane et s'élève au plan chrétien. En employant, au lieu de *σῶμα*, le mot *σὰρξ* qui, dans la langue chrétienne, a pris une place si importante², l'auteur de ce traité évoque aussitôt le souvenir de l'antithèse *chrétienne* de *σὰρξ* et de *ψυχὴ* (ou de *πνεῦμα*). La phrase *μισεῖ καὶ Χριστιανούς - ἀντιτάσσονται*, dans *Diogn.* 6,5 fait allusion au deuxième terme de la comparaison: le macrocosme dans lequel l'âme du monde est chargée de la tâche qui, dans le corps, est remplie par l'âme (cf. supra). Ici, ce sont même les deux éléments habituels des théories grecques profanes, à savoir l'âme du monde et l'univers lui-même, qui ont été transformés dans le sens chrétien. *Κόσμος* qui, dans ces théories, avait le sens d'«univers», «monde», ne figure ici que comme terme, en réalité, dans ce texte, il constitue un néologisme sémantique «chrétien» (cf. ci-dessus) et il a perdu tout à fait le sens d'«univers, monde». Le rôle que l'âme du monde a joué dans la doctrine grecque profane du macrocosme, est, dans *Diogn.* 6,5, passé aux «Chrétiens» qui, dès lors, sont l'âme de ce *κόσμος*³. Cette interprétation de *Diogn.* 6,5 peut, à première vue

1. cf. O. Gigon, – *Grundprobleme*, p. 237s.

2. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome I, p. 90 et Tome II, p. 14.

3. cf. M. Spanneut, – *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 334, qui, à cet endroit de *À Diognète*, voit une réminiscence stoïcienne. Il est assez étonnant que, dans ce traité à Diognète, il soit fait usage d'une image «profane» alors que cette idée aurait pu s'exprimer tout aussi bien et d'une manière tout aussi frappante avec une image chrétienne: l'image et l'expression de l'Évangile, *ὁμεῖς ἐστέ τὸ ἅλας τῆς γῆς*, «vous êtes le sel de la terre» (*Mat* 5,13, – cf. *Marc.* 9,50 et *Luc.* 14,34), qui traduit effectivement la même idée. C'est sans doute à dessein, en pensant à son ou à ses lecteurs, qui étaient païens, que l'auteur a employé cette image grecque éminemment profane au lieu de l'image judéo-hellénistique

paraître quelque peu téméraire et risquée, mais *Diogn.* 6,7, qui revient sur les différents termes et éléments qui faisaient l'objet de notre raisonnement, ne dit rien qui pourrait infirmer notre interprétation de *Diogn.* 6,5 et peut donc être considéré comme un témoin en faveur de notre explication de ce passage. Si enfin, nous comparons *Diogn.* 6,7¹ et Anaxim. B 2², nous remarquons – malgré tous les efforts que l'auteur a faits pour «christianiser» ses idées, et non sans succès – à quel point celles-ci portent encore, dans *Diogn.* 6,5.7, les traces de l'antique théorie profane du macrocosme et microcosme, notamment en ce qui concerne la manière de s'exprimer.

Dans *Diogn.* 1, l'auteur dit que les Chrétiens méprisent le monde (κόσμος) et la mort; à ces mots s'apparente l'idée exprimée dans *Diogn.* 10,7: qu'on méprisera l'imposture du monde dès qu'on aura appris à connaître la vraie vie dans le ciel. Dans ces deux passages, l'emploi péjoratif de κόσμος s'oppose tantôt en pensée, tantôt *expressis verbis*, au «ciel». Dès lors l'emploi péjoratif de κόσμος dans *Diogn.* 1 et *Diogn.* 10,7, contrairement aux autres cas de ce traité, ne repose pas sur le sens d'«humanité, ensemble des hommes», mais sur le sens de «terre, réalité terrestre». Cet emploi était déjà connu chez Jean (cf. p. 37ss.).

h. Résumé de l'emploi de κόσμος chez les Pères Apostoliques

Bien que nous nous rendions parfaitement compte que dégager une conclusion générale et résumer l'emploi du terme κόσμος dans des écrits de caractère aussi divers que ceux des Pères Apostoliques ne soit pas chose facile, nous croyons pourtant avoir pu découvrir quelques constantes.

Pour commencer, il est tout à fait remarquable que trois églises très différentes de mentalité, de tempérament, de culture, Rome, Alexandrie et l'église d'Orient (comprenant l'Asie Mineure et la Syrie), se distinguent aussi dans l'emploi de κόσμος, et cela d'une façon telle que c'est peut-être leur caractère qui se reflète par là.

1. ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.
Cf. *Diogn.* 6,3: οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχὴ, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου. Cf. H.-I. Marrou, – *À Diognète*, p. 145 et M. Spanneut, – *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 335 note 2.
2. οἶον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

Parmi les Pères Apostoliques, l'Église de Rome¹ des origines, qui était de langue grecque, est représentée par la I^{re} épître de Clément et le Pasteur d'Hermas. L'emploi de κόσμος, dans ces textes, se distingue par son caractère judéo-hellénistique et profane, qui consiste surtout à éviter le néologisme sémantique «chrétien» qui fait de κόσμος «le monde détourné de Dieu, corrompu, païen», et à utiliser fréquemment – même dans les titres donnés à Dieu – le sens classique de «monde, univers» (1 *Clem.* 19,2/ dans la titulature de Dieu/; 28,2; 60,1; Herm. 3,4/ *Vis.* I,3/; 8,1/ *Vis.* II,4/; 21,3/ *Vis.* III,13/; 47,2/ *Mand.* XII,4/; 79,1/ *Sim.* IX,2/; 91,5/ *Sim.* IX,14/) qu'on rencontre régulièrement dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament (cf. p. 9ss.), mais qui sont réduits au minimum, au contraire, dans le Nouveau Testament, à l'exception des formules consacrées ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ κτίσεως κόσμου (cf. p. 16).

La soi-disant épître de Barnabé, qui représente l'usage de l'Église *Alexandrine*, s'apparente, dans son emploi positif de κόσμος, à celui de la I^{re} épître de Clément et du Pasteur d'Hermas; elle aussi évite le néologisme sémantique «chrétien» κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, païen, corrompu», et utilise volontiers le sens classique de «monde, univers» (*Bar.* 5,5/ dans la titulature du Christ!;/ 21,5/ dans la titulature de Dieu/; 5,5/ dans la formule consacrée ἀπὸ καταβολῆς κόσμου/), mais il va plus loin et emploie nettement le mot dans un sens favorable pour désigner le «monde à venir», le ἄλλος κόσμος (*Bar.* 15,8), opposé à «ce monde-ci», οὗτος ὁ κόσμος, où nous avons cru pouvoir reconnaître l'influence de Philon d'Alexandrie.

Il faut signaler aussi que c'est seulement dans ces deux églises que, suivant l'usage judéo-hellénistique, on peut utiliser κόσμος «monde, univers» dans les titres de Dieu ou de Jésus-Christ (*Bar.* 5,5). Cet emploi du mot κόσμος, inconnu dans la langue profane, est particulier à l'usage judéo-hellénistique et peut donc être un indice d'une influence de ce côté-là. Toutefois, du fait que le Pasteur d'Hermas, de son côté, emploie souvent κόσμος dans le sens classique profane de «monde, univers», mais sans jamais le faire pour les titres de Dieu ou de Jésus-Christ, nous ne devons pas pour autant invoquer une influence hellénistique profane plutôt qu'hellénistique juive: nous avons vu, en effet,

1. qui, suivant une généralisation dangereuse de C. Schneider, – *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Vol. I, p. 560, 567, se caractérise par une attitude ouverte à l'égard du monde, le respect de la loi et de la morale sévère, la répugnance au mysticisme et l'ignorance de la métaphysique.

que les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, le *livre de la Sagesse* et le 2^e livre des *Macchabées* notamment, emploient souvent, eux aussi, le sens classique de «monde, univers», sauf dans les titres de Dieu. Ce que nous avons constaté de l'emploi de κόσμος dans le Pasteur d'Hermas nous fait croire bien plutôt que l'emploi de κόσμος reflète ici une connaissance superficielle et, de ce fait, un mélange peu conscient d'idées juives (ou juives hellénistiques), profanes et chrétiennes.

L'église d'Orient, qui s'étendait sur l'Asie Mineure, où la mystique de Paul et de Jean fut le plus vivace, et sur la Syrie, s'oppose diamétralement à Rome et à Alexandrie non seulement par son caractère, son tempérament et sa culture, mais aussi dans l'emploi de κόσμος. Chez Ignace d'Antioche, chez Polycarpe de Smyrne et probablement aussi dans le traité à Diognète (cf. p. 60ss.), nous trouvons largement de quoi étudier cet emploi. Il se caractérise par la prépondérance du sens péjoratif «johannique», du fait de l'utilisation du néologisme sémantique «chrétien» qui prend κόσμος au sens de «monde païen, corrompu, hostile à Dieu, détourné de Dieu» (notamment dans Ign. *Mg.* 5,2; Ign. *R.* 2,2; 3,3; 6,1 (?); 7,1; P. *Phil.* 5,3; *Diogn.* 1; 6,3; 6,5; 6,7; 10,7), par quoi se manifeste l'attitude négative de ces auteurs à l'égard de la culture profane, du «monde» et des «choses terrestres».

Comme, en dehors du pseudo-Barnabé, de la 1^{re} épître de Clément et du Pasteur d'Hermas, le sens classique de «monde, univers» ne se présente que deux fois (2 *Clem.* 17,5 et *Diogn.* 10,2), nous voyons là à quel point la plupart des Pères Apostoliques – seuls l'épître du pseudo-Barnabé, la 1^{re} épître de Clément et le Pasteur d'Hermas, teintés de judéo-hellénisme, font exception – suivent la ligne du Nouveau Testament dans l'emploi de ce sens de κόσμος. Ne manquons pas de remarquer d'ailleurs que l'emploi de ce sens dans les formules ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ κτίσεως κόσμου, qui furent utilisées pour la 1^{re} fois dans le Nouveau Testament et qui se retrouvent assez régulièrement tant chez les Synoptiques que chez Paul et Jean (cf. p. 16), n'eut aucun succès auprès des Pères Apostoliques chez qui nous le rencontrons une fois seulement (dans *Bar.* 5,5).

L'emploi de l'expression οὗτος ὁ κόσμος, que Paul utilise assez fréquemment et qui, chez Jean, comme nous le verrons, a tout à fait supplanté l'expression οὗτος ὁ αἰών, n'atteint certes pas la fréquence qu'elle a chez Jean, mais même par rapport à Paul, nous constatons une régression assez considérable de cet emploi.

Les sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre, oikouménè» (1 *Clem.*

3,4; 5,7; 20,8; 38,3; 59,2; 2 *Clem.* 6,2; 8,3; Ign. *R.* 6,1(?); *P. Phil.* 4,1; Herm. 94,1/*Sim.* IX,17/; 94,2/*Sim.* IX,17/; 102,2/*Sim.* IX,25/; *Diogn.* 6,1, 6,2; 6,3; 6,4; 6,7) et d'«humanité, ensemble des hommes» (*Did.* 16,8; *Bar.* 4,12; 1 *Clem.* 5,7; 7,4; 9,4; Ign. *R.* 3,2; 4,2; *Mar. Pol.* 17,2¹; Herm. 69,2/*Sim.* VIII,3/; *Diogn.* 11,3) qu'on rencontre aussi bien dans le *livre de la Sagesse*, le 2^e livre des *Macchabées* (cf. p. 12) que dans tout le Nouveau Testament, mais qui sont surtout très en faveur chez Paul et Jean, sont aussi les sens que les écrits subapostoliques emploient le plus volontiers; c'est dire que, chez les Pères Apostoliques, aucun changement ne s'est encore opéré, dans l'emploi de ces sens, par rapport au Nouveau Testament.

Le sens originel d'«ordre, ordonnance» qu'emploie bien l'Ancien Testament, mais qui fait défaut dans le Nouveau Testament, ne se présente chez les Pères Apostoliques qu'une seule fois, à savoir dans *Diogn.* 12,9.

Κόσμος CHEZ LES APOLOGISTES GRECS

a. *Aristide d'Athènes*

L'Apologie d'Aristide, qui habitait Athènes² et qui écrivit probablement vers 140 après J.-C. cette œuvre adressée à l'empereur Antonin le Pieux³, représente la première apologie chrétienne qui soit parvenue jusqu'à nous. L'embarras du style et l'incapacité de l'auteur à présenter ses idées sur la doctrine chrétienne sous une forme fluide et souple⁴, montrent que nous avons affaire ici à un auteur qui n'est pas encore familiarisé avec les difficultés du genre, encore nouveau pour les Chrétiens⁵. Cet ouvrage, pour lequel l'auteur ne s'est servi d'aucun écrit philosophique déterminé, mais a puisé sans doute ses connais-

1. Dans cette première partie sur κόσμος nous n'avons pas réservé de place à part au *Martyrium Polycarpi*, car le mot n'y est employé que dans ce seul cas, de sorte que nous ne pouvons rien en conclure.

2. cf. O. Bardenhewer, - *Geschichte*, Vol. I, p. 198.

3. cf. O. Bardenhewer, - *Geschichte*, Vol. I, p. 196, 197.

4. cf. J. Geffcken, - *Zwei griechische Apologeten*, p. XLII.

5. Les Juifs, au contraire, avaient déjà à cette époque une littérature apologétique et une longue tradition apologétique. La dispersion du peuple juif à travers le monde les avait mis en contact avec les autres peuples: ils se défendaient contre la critique et parfois la raillerie des autres peuples, en particulier des Grecs, en écrivant des apologies et, par la même occasion, ils essayaient, dans leur entourage hellénistique, de faire des adeptes de leur religion et de

sances dans quelque manuel de vulgarisation philosophique¹, a pour sujet une polémique de qualité moyenne contre le monde païen, mais une polémique qui ne cherche absolument pas à condamner la civilisation et la culture païennes dans leur ensemble². Comme, par le truchement de l'empereur romain, à qui il s'adressait en premier lieu, Aristide vise toute la population de langue grecque de l'Empire Romain, il essaie le plus possible d'éviter les particularités typiques de la langue chrétienne, et il se rattache, plus que les Pères Apostoliques, à la langue profane, puisant même dans le vocabulaire de la philosophie, simplement dans le but de donner à des idées chrétiennes une apparence qui les rende acceptables pour les lecteurs païens, de propager et de défendre la religion révélée en langue philosophique.

Cette tendance de l'Apologie d'Aristide se reflète aussi dans son emploi de κόσμος. Nous n'y rencontrons nulle part le néologisme sémantique «chrétien» κόσμος dans le sens de «monde corrompu, païen, détourné de Dieu»; de même les sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre» et «humanité», si en faveur jusqu'à présent dans la langue des Chrétiens, ne se présentent que deux fois, à savoir: dans *Ar.* 1,1 et *Ar.* 2,1³. On remarque à ce propos que, dans les deux cas, l'intention de l'auteur a besoin d'être expliquée par le pronom démonstratif ὃδε, sans doute pour distinguer de cette façon le κόσμος «monde, univers» de κόσμος «terre, oikouménè, humanité, ensemble des hommes».

D'un autre côté, nous constatons pourtant une réhabilitation évidente des sens profanes de κόσμος que nous n'avons, jusqu'à présent, rencontrés que dans les écrits chrétiens de tendance typiquement judéo-hellénistique et pour ainsi dire profane, c'est-à-dire l'épître du pseudo-Barnabé, la I^{re} épître de Clément et le Pasteur d'Herma. Ce sens classique de «monde, univers» est assez fréquent dans l'apologie d'Aristide⁴, où ressort nettement, notamment à l'endroit cité, l'am-

leurs idées. Il est bien possible que les Apologistes chrétiens se soient laissés influencer par ces écrits et aient pris modèle sur eux: notre étude sur la I^{re} et la II^e Apologie de Justin confirmera cette hypothèse. Cf. en outre, Th. Klauser, - *Reallexikon*, Vol. I, p. 535ss.

1. cf. B. Altaner, - «*Aristides von Athen*», dans: *Reallexikon*, Vol. I, col. 652, 653.

2. cf. A. Puech, - *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Vol. II, p. 128, 129.

3. *Ar.* 1,1: ἐγώ, βασιλεῦ, προνοῶ θεοῦ ἡλθον εἰς τόνδε τὸν κόσμον, - *Ar.* 2,1: φανερόν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὡ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ.

4. cf. *Ar.* 1,2: ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆχα τὸν κινουῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν, et aussi dans *Ar.* 4,2: οἱ νομίζοντες τὸν οὐρανὸν εἶναι θεὸν πλανῶνται, ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν τρεπόμενον καὶ κατὰ ἀνάγκην κινούμενον καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται.

biguité de κόσμος qui, du sens d'«ordre, ordonnance», «chose bien ordonnée», a évolué jusqu'à signifier «monde, univers». Ce n'est pas seulement dans l'emploi du *mot* κόσμος qu'Aristide se distingue d'une façon frappante des autres auteurs grecs paléochrétiens dont nous avons parlé jusqu'à présent, mais aussi dans son attitude à l'égard de la cosmologie au sens large du mot. Car, alors que la cosmologie, c'est-à-dire l'étude de l'univers avec les spéculations qui s'y rapportent, était jusqu'alors un sujet en quelque sorte tabou dans la littérature grecque paléochrétienne, Aristide, dans 4,2, par exemple (cf. p. 68 note 4), s'arrête assez longuement sur le caractère et la nature du κόσμος. Sa conception et son explication de l'univers, dans 1,2, sont, à notre avis, incontestablement influencées par celle d'Aristote et, en particulier, par sa théorie du cosmos et de la divinité comme son *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*.

b1. *La I^{re} et II^e Apologie de Justin*

Justin le Martyr, dont les deux apologies sont adressées à l'Empereur romain, les a très probablement écrites pendant son séjour à Rome¹, la I^{re} entre 150 et 155 après J.-C.², et la II^e, qu'on peut sans doute considérer comme la suite de la I^{re}, entre³ 155 et 160 après J.-C.⁴. Il descendait d'une famille de colons païens (cf. Just. *Dial.* 28), de Naplouse, l'ancienne Sichem qui, détruite pendant la grande guerre de 66-73 après J.-C. et reconstruite plus tard par l'empereur Vespasien, fut peuplée de colons grecs et romains. Dans sa jeunesse (cf. Just. *Dial.* 2-8) il fut l'élève de plusieurs philosophes; mais, jusqu'à sa conversion, il n'y eut que la doctrine des platoniciens qui pût quelque peu le satisfaire. Devenu Chrétien, il n'abandonna pas le manteau de philosophe: comme Chrétien philosophe ambulant, il contribua à la propagation du Christianisme. C'est ainsi qu'il habita et travailla longtemps à Rome. Étant donné sa formation philosophique grecque, qu'il n'a jamais reniée, et son jugement positif sur la culture profane,

Κόσμος δὲ κατασκευὴ ἐστὶ τινος τεχνίτου... τὰ γὰρ ἄστρα... καὶ οὐ παραβαίνουνσι τοὺς ἰδίους ὅρους κατὰ ἀπαραίτητον φύσεως ἀνάγκην σὺν τῷ οὐρανῷ κόσμῳ. À propos des mots οὐρανῷ κόσμῳ dans ce dernier exemple, signalons que les anciens Grecs appelaient parfois le «ciel» κόσμος, — cf. Plat. *Tim.* 28b *Tim.* 40a et Diog. Laert. VIII, 48.

1. cf. O. Bardenhewer, — *Geschichte*, Vol. I, p. 223, 226, — et Th. B. Falls, — *Saint Justin Martyr*, p. 25.
2. cf. O. Bardenhewer, — *Geschichte*, Vol. I, p. 223.
3. cf. O. Bardenhewer, — *Geschichte*, Vol. I, p. 225.
4. cf. Th. B. Falls, — *Saint Justin Martyr*, p. 115.

dans laquelle il n'a pas peur de découvrir de bons éléments, il n'est nullement étonnant que, dans ses Apologies, sa langue concorde parfaitement avec la tendance profane hellénistique qui, en un certain sens, est propre à l'apologétique chrétienne en tant que genre: en effet, pour ne pas rebuter d'avance les lecteurs par une langue trop marquée par l'usage chrétien, on a cherché à se rapprocher de la langue profane hellénistique. Du point de vue du style, la langue de Justin est plus châtiée que celle d'Aristide.

Cette tendance profane de la langue des apologistes fait que, chez eux aussi, manque le néologisme sémantique «chrétien» κόσμος au sens de «monde corrompu, païen, détourné de Dieu» et que, dans les deux apologies de Justin, les sens dérivés de κόσμος, «terre, oikouménè» et «humanité, ensemble des hommes», si fréquents chez les Pères Apostoliques, ne se présentent qu'à trois endroits¹, ce qui, proportionnellement, même à l'égard de l'apologie d'Aristide, signifie une régression.

L'image générale de κόσμος, dans ces apologies, est commandée par l'emploi profane du mot. Le sens primitif de «chose organisée, ordonnance, ordre» est utilisé trois fois ici: dans Just. *Ap. II* 11,4 et Just. *Ap. II* 11,5 (2×), et le sens classique de «monde, univers» non moins de onze fois: dans Just. *Ap. I* 19,5 20,2 55,2 59,1 (2×) 59,5 64,5 67,7; Just. *Ap. II* 4,2 5,3 7,1. C'est là une preuve évidente, nous semble-t-il, de l'effort que fait Justin pour adapter à l'usage profane son langage, ou du moins son emploi du mot κόσμος.

De même qu'Aristide, Justin s'occupe de «cosmologie». Dans *Ap. I* 10,2², il a ramassé toute sa théorie sur l'univers en très peu de phrases. À l'instar de la tradition juive, que tous les auteurs chrétiens avaient suivie jusqu'alors, il affirme sa conviction que le monde, ayant été créé par Dieu, a eu un commencement. Que le monde doive avoir une fin et si oui, sous quelle forme, il ne le dit nulle part explicitement, pas plus que les auteurs chrétiens qui l'ont précédé. Dans ces conditions, nous pouvons voir là de la part des Chrétiens, sinon une sympathie, du moins une tolérance plus ou moins passive à l'égard de la conception profane, qui exaltait le système, l'ordre, la beauté et la perfection du cosmos avec une telle ferveur que l'idée d'une fin absolue pour ce cosmos n'était réellement pas permise à l'homme antique. Or, lorsque

1. Just. *Ap. I* 15,12 (c'est une citation de *Mat.* 16,26, – cf. *Marc.* 8,36 et *Luc.* 9,25); Just. *Ap. I* 39,3 (terre, oikouménè); Just. *Ap. II* 6,6 (terre, oikouménè).

2. καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης... δεδιδάγμεθα. «Et nous avons appris qu'au commencement, dans Sa bonté, Il (Dieu) a tout créé (ou: créé le tout) à partir de la matière informe».

dans les textes cités et traduits plus haut (cf. aussi Just. *Ap.* I 59,1), contrairement à l'idée des livres pré-exiliques (cf. p. 8), mais conformément à des livres dits hellénistiques de l'Ancien Testament (cf. p. 115.), l'auteur affirme qu'il n'est pas question de création *ex nihilo* dans la création de l'univers, mais que le monde a été créé par Dieu à partir de «matière informe», il prend nettement parti pour la conception de l'antiquité profane. Il importe fort peu de savoir¹ si Justin a pris cette théorie sur le cosmos, mentionnée dans *Ap.* I 10,2, chez des maîtres chrétiens ou chez des maîtres de philosophie non chrétiens (δεδιδάγμεθα); car, dans *Ap.* I 59,1, à l'exemple de la tradition apolo-gétique juive², il affirme sans hésitation que Platon avait emprunté aux «prophètes» juifs, en particulier à Moïse, sa doctrine de la création du monde «à partir de matière informe». Dès lors, il n'y a, pour lui, aucune différence entre la doctrine du cosmos des «prophètes» juifs et celle de Platon, c'est-à-dire entre la doctrine chrétienne³ du cosmos et celle de la philosophie grecque. Aussi l'acte divin de la création est-il par cette conception réduit à une transformation et à une métamorphose: en créant, Dieu n'eut à donner à la matière informe qui existait déjà, qu'un «tour» (cf. στρέψαντα dans Just. *Ap.* I 59,1), une «tournure» (cf. τρέψας dans Just. *Ap.* I 67,7) pour faire exister le cosmos. Toutefois, si nous considérons que, dans *Ap.* I 67,7, Justin décrit cette matière informe par les mots τὸ σκότος καὶ ἡ ὕλη, il nous faut bien en arriver à dire qu'il est tout de même parvenu à donner une couleur biblique à cet élément grec de sa cosmologie; car cette périphrase, par la présence du mot σκότος notamment, est indiscutablement une réminiscence de *Gen.* 1,1 (cf. aussi Just. *Ap.* I 59,3).

Ce qui nous frappe le plus cependant c'est que, dans son Dialogue avec Tryphon, adressé en premier lieu aux Juifs (nous en traiterons plus loin), il ne souffle mot de cet élément philosophique grec de sa doctrine, alors que, dans ses apologies adressées surtout aux païens de langue grecque, il en parle relativement souvent. La raison n'en est évidemment pas qu'il aurait craint de prétendre devant les Juifs que Platon est redevable de sa philosophie, en particulier de sa théorie du cosmos, aux «prophètes» juifs; cette idée (cf. ci-dessus) était em-

1. cf. L. W. Barnard, - *Justin Martyr*, p. 111.

2. en particulier à la suite de Philon, - cf. H.-I. Marrou - M. Harl, - *Clément d'Alexandrie*, p. 48; Cl. Mondésert - M. Caster, - *Clément d'Alexandrie*, p. 32; Cl. Mondésert - A. Plassart, - *Clément d'Alexandrie*, p. 38. Cela confirme notre hypothèse, faite plus haut (p. 67 note 5), que les apologistes chrétiens ont été influencés par les écrits apolo-gétiques juifs.

3. Dans Just. *Ap.* I 59,1, les «prophètes» juifs sont, en effet, appelés «nos maîtres».

pruntée à la tradition apologétique juive et n'aurait pu que flatter les Juifs! Tout ce que nous pouvons faire ici, ce sont quelques hypothèses. Tout d'abord, nous pouvons présumer avec une suffisante certitude, semble-t-il, qu'aux yeux des Juifs orthodoxes, la théorie philosophique grecque de la matière primordiale informe n'était pas compatible avec leur doctrine de la création *ex nihilo*. C'est pourquoi Justin faisait mieux de ne pas agiter cette question épineuse dans un écrit qui s'adressait principalement aux Juifs, et de ne pas tenter d'introduire une idée juive non orthodoxe dans le livre de la Genèse. D'autre part, il n'est pas impossible de penser que Justin n'était pas tout à fait convaincu d'une réconciliation possible entre ces deux conceptions contradictoires, quoique, dans ses apologies, il ne semblât pas en douter. Dans ce cas, il n'a pas dû lui en coûter beaucoup de garder le silence sur ce sujet dans son Dialogue avec Tryphon, tandis que dans ses apologies, notamment dans la 1^{re}, il fut bien forcé d'en parler, puisque la doctrine de la matière primordiale tenait une place privilégiée dans les théories grecques du cosmos.

Enfin, dans le texte d'*Ap. I* 10,2 que nous avons examiné plus haut, et aussi dans *Ap. II* 4,2 *Ap. II* 5,2¹ et *Dial.* 41,1, Justin exprime une idée que nous avons rencontrée pour la première fois dans le Pasteur d'Hermas, puis dans le traité à Diognète (cf. p. 58s. et p. 60): l'idée que Dieu a créé le cosmos à cause de l'humanité et à son intention. Nous avons déjà analysé l'arrière-plan de cette idée. On peut sans peine négliger la nuance qui distingue cette idée et l'affirmation de *Gen.* 1,26ss., suivant laquelle Dieu a créé l'homme afin qu'il règne sur toutes les créatures que Dieu lui donna. Aussi, peut-on comprendre que Justin ait osé soutenir cette idée téléologique et anthropocentrique du stoïcisme (cf. p. 59) non seulement dans ses apologies, mais aussi dans son Dialogue avec le Juif Tryphon (*Dial.* 41,1)².

b2. Κόσμος dans le Dialogue avec Tryphon

Puisque nous avons vu le caractère des écrits que nous avons étudiés jusqu'ici, largement influencé par les tendances et le milieu des

1. *Ap. II* 4,2: οὐκ εἰκῇ τὸν κόσμον πεποιηκέναι τὸν θεὸν δεδιδάγμεθα, ἀλλ' ἡ διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος, — *Ap. II* 5,2: ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὐξήσιν καρπῶν καὶ ὥρων μεταβολὰς κοσμήσας καὶ θεῖον τούτοις νόμον τάξας, ἀ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκώς, ...

2. ... ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον.

destinataires, les païens en l'occurrence, il est naturel de traiter à part le Dialogue avec Tryphon, l'interlocuteur n'étant plus cette fois un païen, mais un Juif, et l'emploi de κόσμος risquant d'en être influencé.

Le Dialogue avec le Juif Tryphon, qu'on date en général d'environ 160 après J.-C.¹, et dont le théâtre est Éphèse, la ville de l'Évangile de Jean, est avec le traité à Diognète qui, lui aussi, contient beaucoup d'éléments anti-juifs, mais dont la date n'est pas encore très certaine, l'apologie chrétienne la plus ancienne qui s'attaque aux Juifs parmi celles qui nous sont parvenues. Pour démontrer que la vérité chrétienne existait déjà avant la venue du Christ, il insiste sur l'Ancien Testament et cite les prophètes en choisissant surtout les passages sur le rejet d'Israël et la vocation des païens².

Lorsque nous examinons le terme κόσμος dans le Dialogue avec Tryphon en le comparant avec la I^{re} et la II^e apologie, nous constatons des différences qui tiennent aux conceptions du monde qui étaient celles des destinataires ou des interlocuteurs. Alors que, dans la I^{re} et II^e apologie, Justin se fait un scrupule d'éviter les nuances de κόσμος qui tenaient à l'usage du Nouveau Testament et des Pères Apostoliques, il se sent beaucoup plus libre dans le Dialogue avec Tryphon. Sans doute, il ne peut tout à fait oublier, comme bien l'on pense, ses attaches profanes hellénistiques: c'est ainsi que, dans la ligne de l'évolution contemporaine, il emploie onze fois κόσμος au sens classique de «monde, univers» (dans *Dial.* 5,1 5,2(2×) 5,4 29,3 41,1 56,10 56,11 60,5 127,2(2×)). Mais il fait une large part aussi aux sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre, oikouménè» (entre autres, dans *Dial.* 43,4 91,4 110,5 131,3)³ et d'«humanité, ensemble des hommes» (entre autres, dans *Dial.* 43,1)⁴ qui, dans les autres écrits apologétiques – au rebours du Dialogue avec Tryphon –, les livres du Nouveau Testament et les Pères Apostoliques, ne sont employés que très rarement. Le fait que l'emploi de κόσμος dans ces sens-là est une particularité propre à la koinè judéo-hellénistique et que les livres hellénistiques de l'Ancien Testament emploient souvent, eux aussi,

1. cf. A. Puech, – *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Vol. II, p. 135

2. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, p. 203.

3. *Dial.* 43,4: «τι καὶ ἵνα διὰ τὸν τρόπον γέγονεν ἐν κόσμῳ γεννηθεὶς ἐπιγινῶναι ἔχουσιν οἱ πιστεύοντες, – *Dial.* 91,4: καὶ προσφεύγουσι τῷ τὸν ἐσταυρωμένον υἱὸν αὐτοῦ πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον, – *Dial.* 110,5: τὴν γὰρ ἐκτεθλιμμένην καὶ ἐξωσμένην, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ κόσμου, ὅσον ἐφ' ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις..., – *Dial.* 131,3. οἷς καὶ στύλοις φωτὸς ἔλαμπεν, ἵνα καὶ παρὰ τὸν πάντα ἄλλον λαὸν τὸν ἐν τῷ κόσμῳ ἰδίῳ καὶ ἀνελλιπεῖ καὶ μὴ δύνοντι...,

4. Χριστὸν, ὅστις καὶ αἰώνιος νόμος καὶ καινὴ διαθήκη τῷ παντὶ κόσμῳ ἐκηρύσσεται προελευσόμενος.

ces sens dérivés, a peut-être été une raison pour Justin de se montrer moins réservé à l'égard de cet emploi dans son Dialogue.

Dans cet ouvrage, il s'est si bien adapté à la circonstance, contrairement à la I^{re} et II^e apologie, qu'il y utilise même le néologisme sémantique «typiquement chrétien» qu'est κόσμος dans le sens de «monde païen, corrompu, détourné de Dieu» néologisme qu'on peut considérer sans crainte comme la «spécialité» de la langue de l'Église d'Asie Mineure et de Syrie (cf. p. 79)¹; c'est ce que nous voyons dans *Dial.* 113,6: ... καὶ θημωνιάς ποιήσας τῶν ἀπὸ ἀκροβυστίας, τουτέστιν ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ κόσμου et *Dial.* 119,6: πιστευάντες μέχρι τοῦ ἀποθνήσκειν πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀπεταζάμεθα. La fin de la dernière phrase: πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀπεταζάμεθα est, selon toute vraisemblance, une réminiscence de la formule d'abjuration par laquelle, au baptême, on renonce au monde, au démon, à ses pompes et à ses anges. Nous reviendrons plus tard sur cet emploi de κόσμος.

c. Tatien le Syrien

Tatien, né en Syrie, fut, pendant un certain temps, à Rome, l'élève de Justin le Martyr. Mais il était d'un caractère singulier et passionné à l'extrême. Après la mort de son maître, il quitta non seulement Rome, mais aussi l'Église et il fonda en Orient sa propre secte. Aussi est-il vraisemblable que ce «Tertullien grec»² ait écrit son apologie Λόγος πρὸς Ἑλληνας, non seulement opposée à toute déification des choses terrestres³, mais encore ouvertement et violemment hostile à toute la culture grecque⁴, après avoir quitté Rome et l'Église⁵, encore que 177 après J.-C.⁶ soit peut-être une date un peu tardive⁷.

Il partage avec son célèbre compatriote Ignace d'Antioche la grande émotivité et le penchant à l'ascèse radicale, qui caractérisent son ouvrage: on ne s'étonne donc pas de constater que l'emploi de κόσμος chez lui correspond à peu près à celui d'Ignace. Comme on peut s'y attendre dans une apologie qui s'adresse aux Grecs, Tatien, dans l'exposé de sa

1. Il ne faut pas oublier qu'on situe ce dialogue avec Tryphon à Éphèse, où Justin a séjourné un certain temps, et que c'est là qu'on suppose qu'il s'est converti au Christianisme (cf. J. Quasten, - *Patrology*, Vol. I, p. 197).

2. O. Bardenhewer, - *Geschichte*, Vol. I, p. 268.

3. cf. E. Fascher, - „*Tatianus*” dans: *Paulys Real-Encyclopadie*, Vol. IV, p. 2470.

4. cf. O. Bardenhewer, - *Geschichte*, Vol. I, p. 262.

5. cf. R. M. Grant, - *Tatian and the Bible*, p. 297.

6. R. M. Grant, - *The chronology of the Greek Apologists*, p. 28.

7. cf. O. Bardenhewer, - *Geschichte*, Vol. I, p. 271.

doctrine, ne peut éviter l'emploi du sens classique de «monde, univers»; nous en comptons onze cas: *Tat.* 5,1 6,2 12,1 12,3 12,4 13,1 18,2 19,2 25,2 26,2 (2 ×). Mais son emploi du mot dans ce sens profane, et sa cosmologie sont différents de ceux des autres apologistes. Tatien qui a donc été pendant longtemps un élève de Justin le Martyr, professe une cosmologie qui, sur certains points essentiels, s'écarte de celle de son maître. Car, alors que jusqu'alors Justin et tous les auteurs chrétiens n'avaient pas soufflé mot d'une éventuelle fin du κόσμος et n'avaient donc pas touché à l'un des points essentiels de l'antique conception grecque du κόσμος, Tatien, le premier, rompt expressément avec elle. L'opposition qui apparaît alors entre sa conception et celle des philosophes grecs, il la formule avec vigueur dans 25,2¹: contrairement à ce que pensent ces philosophes, le κόσμος peut, à son avis, se dissoudre et disparaître. Le κόσμος, dont le λόγος de Dieu forme le commencement (*Tat.* 5,1)² et qui a été créé par Dieu à partir de la matière (ύλη), dont Tatien précise explicitement (*Tat.* 12,1)³ – à l'encontre de Justin et des autres auteurs chrétiens jusqu'alors –, qu'elle a également été créée par Dieu, ce κόσμος donc doit disparaître au jour du Jugement dernier, quand le divin Juge paraîtra (*Tat.* 12,4)⁴. Il est probable que l'évolution progressive de la pensée chrétienne dans le sens eschatologique l'avait définitivement emporté chez Tatien et, qu'en acceptant formellement une fin absolue du monde, il a porté un coup sérieux au respect tenace que tous les auteurs chrétiens avaient manifesté jusqu'alors pour la conception grecque du κόσμος. Cette prise de position a pu être facilitée par le fait que Tatien était ouvertement hostile à toute forme de culture grecque⁵. La langue de Tatien illustre, elle aussi, de façon extrêmement instructive ce changement de position. La façon scrupuleuse dont tous les écrivains chrétiens jusqu'à Tatien ont respecté, jusque dans leur langage, l'idée que le monde antique s'était faite de l'univers, est chose évidente. C'est pourquoi, lorsqu'ils veulent exprimer le «commencement du monde», ils disposent de

1. ἄλυστον εἶναι τὸν κόσμον, ἐγὼ δὲ λυόμενον. «Eux (les philosophes grecs) disent que l'univers est impérissable, mais moi je dis qu'il est périssable».

2. τοῦτον (c'est-à-dire λόγος de Dieu) ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.

3. πᾶσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν συμπασάν τε τὴν ποίησιν γεγонуῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην.

4. ὁ δὲ τῶν ὄλων δεσπότης ἐντροφᾶν αὐτοὺς εἴασε μέχρις αὐτοῦ κόσμος πέρας λαβῶν ἀναλυθῆ, καὶ ὁ δικαστὴς παραγένηται.

5. cf. A. Wifstrand, – *L'Église ancienne*, p. 27s. et O. Bardenhewer, – *Geschichte*, Vol. I, p. 262.

plusieurs expressions¹ comportant le mot κόσμος, mais chaque fois qu'il s'agit de la «fin du monde», ils se voient dans l'obligation de renoncer à l'emploi de κόσμος, pour éviter de faire violence à la conception grecque de κόσμος et ils se rabattent sur αἰών². Voilà qui donne tout son sens à l'attitude de Tatien, lorsque, dans 13,1, il désigne la fin du monde par l'expression συντέλεια τοῦ κόσμου; cette manière de parler est une nouvelle preuve qu'il a radicalement et résolument rompu avec la conception et les scrupules de ses prédécesseurs chrétiens au sujet du κόσμος.

Mais le trait le plus remarquable, qui distingue cet ouvrage des autres ouvrages apologétiques et, dans une certaine mesure, le rattache au Dialogue avec Tryphon, c'est, qu'à côté de ce sens classique profane de «monde, univers», Tatien emploie aussi huit fois³ (dans 11,2 16,1 17,4 19,2 19,3 20,1 29,2 32,1) le néologisme sémantique «chrétien» qui signifie le «monde corrompu, païen, détourné de Dieu»⁴; c'est là une preuve éclatante de son attitude négative à l'égard du monde et du profane, mais cela indique aussi qu'il transpose l'emploi «johannique» de κόσμος, – qui, chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne⁵, nous est apparu comme une particularité de la langue de l'Église de Syrie et de l'Asie Mineure –, dans une époque et dans un genre qui se

1. notamment ἀπ' ἀρχῆς κόσμου dans *Mat.* 24,21, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου dans *Mat.* 25,34 *Luc.* 11,50 *Bar.* 5,5, ἀπὸ κτίσεως κόσμου dans *Rm.* 1,20, πρὸ καταβολῆς κόσμου dans *Eph.* 1,4 *Joh.* 17,24.
2. Conformément à cela, nous trouvons l'expression συντέλεια τοῦ αἰῶνος dans *Mat.* 13,40 13,49 28,20, et l'expression συντέλεια τῶν αἰώνων dans *Hebr.* 9,26.
3. *Tat.* 11,2: ἀπόβηκε τῷ κόσμῳ παραιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν ζῆθι τῷ θεῷ..., – 16,1: ἀλλ' οὕτε ἡμᾶς τὸ ἐν κόσμῳ λέληθε, καὶ ἡμῖν εὐκατάληπτον ἔσται, – 17,4: ἡ δὲ τῶν δαιμόνων ἀσωτία τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πρὸς τὸ κακοποιεῖν, – 19,2: τί γὰρ ἐστὶ μαντική, τί δὲ ὑπ' αὐτῆς πεπλάνησθε, τῶν ἐν κόσμῳ πλεονεξιῶν ἐστί σοι διάκονος, – 19,3: τῶν παθῶν ἂν ὑπάρχης ἀνώτερος, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων καταφρονήσεις, – 20,1: κόσμος γὰρ ἡμᾶς ἐτι καθέλκει, καὶ δι' αὐτοῦ τὴν ὕλην ἐπιζητῶ, – 29,2: θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνῆκα ὅτι τὰ μὲν καταδίκης ἔχει τρόπον, τὰ δὲ ὅτι λύει τὴν ἐν κόσμῳ δουλείαν καὶ..., – 32,1: τὰ γὰρ παρὰ θεοῦ τῆς ἐν κόσμῳ δωρεᾶς ὑπερπαίει τὴν ἀμοιβήν.
4. Chez Tatien, à tous les endroits cités, l'emploi péjoratif de κόσμος se fonde sur le sens de «terre»; par conséquent, Tatien voit aussi les réalités matérielles comme quelque chose de négatif et met κόσμος sur le même plan que ὕλη (cf. 20,1). Pour lui aussi le κόσμος est l'ennemi et l'opposé de Dieu (cf. 11,2).
5. Dans le traité à Diognète, on retrouve cet emploi. Comme les auteurs qui utilisent le néologisme sémantique «chrétien» κόσμος «le monde sans Dieu, païen», ont tous des liens étroits avec la Syrie ou l'Asie Mineure, nous avons là un argument important de plus en faveur de notre idée que le traité à Diognète viendrait de cette région, ou du moins qu'il est de la main de quelqu'un qui a eu d'étroites relations avec cette région (cf. p. 66).

caractérisent par l'adaptation croissante de la langue des chrétiens à l'usage profane.

Les sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre» et d'«humanité», qui étaient particulièrement en faveur dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques, manquent dans l'apologie de Tatien.

d. *Athénagore d'Athènes*

Si Athénagore, philosophe chrétien d'Athènes, est contemporain de Tatien, son apologie *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*, écrite vers 177 après J.-C.¹ et adressée aux empereurs Marc-Aurèle et Commode², contraste si singulièrement avec celle de Tatien, tant par l'élégance séduisante et la finesse attique du style que par la sympathie à l'égard de la culture et de la civilisation grecques, qu'on serait plutôt tenté de le comparer à Justin.

Chez Athénagore, la signification de κόσμος achève de se conformer à l'emploi profane du mot³. Non seulement il n'utilise nulle part le néologisme sémantique «chrétien» qu'est κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, corrompu, païen», mais il ignore aussi les sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre, oikouménè» et d'«humanité, ensemble des hommes» qui, employés d'abord dans le livre de la Sagesse et le livre 2 des Macchabées, ont, du fait de leur grande fréquence dans le Nouveau Testament, reçu un cachet chrétien et ont été très en faveur dans le milieu des Pères Apostoliques.

Le seul emploi de κόσμος que connaisse Athénagore est l'emploi «profane»: nous rencontrons une fois ce mot (15,2) dans le sens originel d'«ordre, ordonnance», qui est très courant dans l'Ancien Testament, qui fait complètement défaut dans le Nouveau Testament et qu'on ne trouve qu'une fois (*Diogn.* 12,9) chez les Pères Apostoliques; c'est également une seule fois (23,2) qu'Athénagore emploie le mot dans le sens de «joyau», sens dérivé du sens originel, très fréquent dans l'Ancien Testament, présent une fois seulement dans le Nouveau Testament (1 *Petr.* 3,3) et absent chez les Pères Apostoliques. Aux autres endroits,

1. cf. B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 104; J. Quasten, – *Patrology*, Vol. I, 229; O. Bardenhewer, – *Geschichte*, Vol. I, p. 290.

2. cf. B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 293

3. Ici, on pourrait se demander si, à propos de l'emploi de κόσμος chez les Apologistes, on ne ferait pas mieux de parler d'une «attitude individuelle» plutôt que d'un «processus». Nous croyons que ce n'est pas du tout exclu, surtout lorsque nous voyons que deux contemporains comme Tatien et Athénagore emploient κόσμος d'une manière aussi différente.

36 en tout¹, κόσμος a le sens classique de «monde, univers». Voilà qui, ajouté au fait qu'Athénagore évite tous les autres emplois du mot, chrétiens ou chrétiens judéo-hellénistiques, peut être considéré comme la pierre de touche et la preuve décisive de l'«hellénisation» complète de l'emploi de κόσμος dans cette apologie.

Athénagore, lui aussi, porte son attention sur la cosmologie, notamment quand il expose les théories des écoles philosophiques grecques, en particulier celle des Stoïciens sur le κόσμος (cf. 6,4 8,2ss. 19,2). Inutile de dire qu'il trouve dans le cosmos beauté et grandeur parfaite (cf. 16,1). Conformément à la tradition juive et chrétienne, il croit que Dieu a créé le monde (cf. 10,4 12,1). Lui non plus n'admet probablement pas la création *ex nihilo*; Athénag. 15,2² nous permet, en effet, de présumer qu'il est d'avis que tout, donc aussi le κόσμος, a été créé à partir d'une matière primordiale informe, ἡ πανδεχὴς ὕλη³.

e. Résumé de l'emploi de κόσμος chez les Apologues

Parmi les écrits des Apologues, l'apologie de Tatien et le Dialogue avec Tryphon de Justin occupent une place à part. Tatien continue la tradition syrienne et, outre le sens classique de «monde, univers», il utilise huit fois le néologisme sémantique «chrétien» de κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, corrompu, païen», qu'il est permis de considérer comme un trait caractéristique de la langue chrétienne de Syrie et d'Asie Mineure.

Justin le Martyr, qui, très probablement s'est converti au Christianisme à Éphèse, y a certainement appris l'emploi typiquement «johannique» de κόσμος, c'est-à-dire l'emploi dans le sens péjoratif indiqué plus haut; mais dans ses Apologies I et II, adressées aux païens, dans lesquelles il rejoint la tendance profane hellénistique suivie par l'apologétique chrétienne, il ne se sert jamais de ce néologisme «chrétien». En revanche, dans son Dialogue avec Tryphon, ayant à défendre la doctrine chrétienne devant un Juif et non devant les païens, il s'affranchit de l'attitude «puriste» qu'il avait affichée dans ses apologies. Non seulement il ose se servir des sens dérivés «terre» et «humanité», qui de leur emploi surabondant dans le Nouveau Testament et chez les

1. 4,2 6,4(2x) 7,2 8,2(6x).3(6x).4(6x) 10,4(2x) 12,1 16,1(2x).2(2x).3(2x) 19,2(2x) 23,2 25,1.3.

2. καὶ ἡ πανδεχὴς ὕλη ἀνεῦ τοῦ θεοῦ τοῦ δημιουργοῦ διάκρισιν καὶ σχῆμα καὶ κόσμον οὐκ ἐλάμβανεν.

3. Parmi les Apologues, Justin partage aussi cette opinion. Cf. p. 71s.

Pères Apostoliques avaient gardé une empreinte chrétienne et étaient donc évités autant que possible par les Apologistes avec leur penchant pour l'usage profane hellénistique; mais il emploie deux fois aussi κόσμος (Just. *Dial.* 113,6 119,6) dans le sens péjoratif «johannique» de «monde sans Dieu, païen, corrompu», qui n'est guère courant que dans les milieux de l'Église d'Orient. Rien d'étonnant ici non plus; car, d'une part, Justin, qui demeura longtemps à Éphèse et s'y convertit au Christianisme, n'a pu échapper à l'influence de l'Église d'Asie Mineure et, d'autre part, l'endroit où a lieu le dialogue avec ce Juif est supposé être Éphèse aussi. Dans les autres écrits apologétiques, ce néologisme sémantique chrétien est totalement absent.

L'expression οὗτος ὁ κόσμος, dont Paul et Jean font un usage fréquent, mais qui, chez les Pères Apostoliques a nettement perdu du terrain, tout en restant en faveur, ne se présente pas une seule fois chez les apologistes; pas plus que la locution eschatologique du judaïsme hellénistique d'Alexandrie ἄλλος κόσμος «l'autre monde, le monde futur», employée dans *Bar.* 15,8.

Les formules consacrées¹, qui furent employées pour la première fois dans le Nouveau Testament et qui connurent aussitôt une très grande faveur, ne se présentent chez les Pères Apostoliques qu'une seule fois (*Bar.* 5,5), mais les apologistes ne les connaissent pas.

Ils évitent également l'emploi de κόσμος dans les titres donnés à Dieu (et Jésus-Christ), emploi qui est d'origine judéo-hellénistique (cf. 2 *Macch.* 7,9 7,23 12,15; 4 *Macch.* 5,25), qui fait défaut dans le Nouveau Testament, mais qui a trouvé une application dans l'épître du pseudo-Barnabé, de tendance judéo-hellénistique (*Bar.* 5,5/ dans les titres donnés au Christ/ 21,5) et dans la I^{re} épître de Clément (1 *Clem.* 19,2).

Les Apologistes (comme Tatien et Athénagore) poussent leur penchant à l'hellénisme profane si loin qu'ils n'emploient pas du tout les sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre» et «humanité» – hormis le Dialogue avec Tryphon, de Justin, pour les raisons que nous avons dites – ou bien qu'ils en font un usage très restreint (*Ar.* I,1 2,1 Just. *Ap.* I 15,12 /citation de l'Évangile/ 39,3 Just. *Ap.* II 6,6). À ces sens dérivés judéo-hellénistiques, qui ont gardé chez les Pères Apostoliques la grande faveur qu'ils avaient dans le Nouveau Testament (cf. p. 16s.), correspond un emploi analogue de κόσμος dans la langue profane contemporaine; mais il est très différent du sens judéo-

1. ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ κτίσεως κόσμου.

hellénistique, car il a le sens local, purement spatial de «terre»; et, dans la langue profane contemporaine, il ne se présente que très rarement. Aussi, l'emploi surabondant qui est fait des sens judéo-hellénistiques plus anthropologiques dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques va-t-il de toute évidence à l'encontre de la langue profane commune. Nous pouvons donc dire que les Apologistes ont fait des concessions à la langue profane contemporaine jusque dans leur manière d'utiliser le mot κόσμος.

Cette tendance à se conformer à l'usage profane dans l'emploi de κόσμος, les Apologistes ne la manifestent pas seulement par leur volonté d'éviter les éléments judéo-hellénistiques repris par les Chrétiens ainsi que les particularités typiquement chrétiennes; ils l'affirment tout autant par la fréquence avec laquelle ils prennent le mot au sens classique de «monde, univers», qui est rarissime dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques – l'épître du pseudo-Barnabé, la 1^{re} épître de Clément et le Pasteur d'Hermas, de tendance judéo-hellénistique, faisant seuls exception.

De même, ils connaissent (*Ar.* 4,2 *Athenag.* 15,2) le sens original de κόσμος, «ordre, ordonnance», qui est très courant dans l'Ancien Testament, absent dans le Nouveau Testament et qui ne se présente qu'une seule fois chez les Pères Apostoliques (*Diogn.* 12,9). On trouve aussi quatre fois chez eux (*Just. Ap.* II 11,4 11,5(2×) *Athenag.* 23,2) le sens plus concret qui en dérive, de «joyau, parure», qu'on rencontre régulièrement dans l'Ancien Testament, mais que seul 1 *Petr.* 3,3 présente dans le Nouveau Testament et que les Pères Apostoliques n'emploient jamais¹.

7. Κόσμος CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Pour terminer notre étude sur κόσμος, il nous reste à examiner son emploi chez Clément d'Alexandrie. Dans son *Protreptique*, dans lequel il exhorte les Grecs à se convertir et où il fait une sorte d'apologie du Christianisme², il prolonge la tradition des apologies grecques de l'antiquité chrétienne, mais il assure, d'autre part, la transition entre ce genre et les dissertations pastorales, plus ou moins scientifiques sur la

1. Pour notre étude sur l'emploi de κόσμος chez les Apologistes nous avons utilisé: E. J. Goodspeed, – *Index apologeticus*,.

2. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. II, p. 8; B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 192; H.-I. Marrou – M. Harl, – *Clément d'Alexandrie*, p. 7.

doctrine chrétienne et les problèmes qu'elle soulève. Aussi, le Pédagogue, qui y fait suite, s'adresse-t-il aux personnes qui ont suivi le conseil donné dans le *Protreptique* et se sont converties¹. Enfin, la troisième grande œuvre de Clément est les *Stromates*, qui est une collection d'essais religieux.

Clément d'Alexandrie, qui est né vers 150 après J.-C., probablement à Athènes², non seulement connaît admirablement l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et la littérature grecque paléo-chrétienne, mais il est aussi très au courant de la littérature profane. Il essaye de montrer que la religion et la philosophie, l'évangile et la sagesse profane, loin d'être en conflit, sont parfaitement compatibles. Il est convaincu que toute sagesse profane sert, en effet, la théologie et il cherche à passionner ses lecteurs pour la seule philosophie qui soit vraie, la religion chrétienne. Le titre de sa première étude, le *Protreptique*, indique déjà qu'il entend situer la religion dans la perspective de la tradition philosophique. Ce titre a été, en effet, emprunté aux traités que des philosophes comme Aristote, Épicure, Cléanthe, Chrysippe et Posidonius avaient écrits pour introduire ou recommander leur doctrine³. Clément ne cherche pas seulement à trouver un compromis acceptable pour les Chrétiens, entre la science profane et la doctrine chrétienne; mais il veut en même temps, dans le premier livre des *Stromates*, prouver que la sagesse profane peut être très utile aux Chrétiens. Une analyse de l'emploi de κόσμος dans ses ouvrages nous permettra de découvrir quelle a été son attitude à l'égard du monde et comment il le concevait.

a. Les sens neutres de κόσμος

Le sens originel de κόσμος, «ordre, ordonnance», qu'on ne trouve pas dans le Nouveau Testament et une fois seulement chez les Pères Apostoliques, ne se présente que très rarement aussi chez les Apologistes: deux fois en tout (*Ar.* 4,2 *Athenag.* 15,2). D'ailleurs la langue profane contemporaine, elle aussi, n'emploie guère ce sens très ancien, qui est probablement le sens originel du mot. On comprend dès lors

1. cf. B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 192 et H.-I. Marrou – M. Harl, – *Clément d'Alexandrie*, p. 7.

2. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. II, p. 5; B. Altaner – A. Stuiber, – *Patrologie*, p. 190; Cl. Mondésert – A. Plassart, – *Clément d'Alexandrie*, p. 11.

3. cf. H.-I. Marrou – M. Harl, – *Clément d'Alexandrie*, p. 12s.

que, dans tous les écrits de Clément, on ne le rencontre qu'une seule fois, dans *Strom.* VII 18,2¹.

Nous avons déjà vu que le sens plus concret de «joyau, parure», qui dérive du sens originel de κόσμος, est, contrairement au Nouveau Testament et aux Pères Apostoliques, un peu plus fréquent chez les Apologistes, et cela conformément à la langue profane courante. Or, Clément peut même en faire plus ample usage que les Apologistes. Nous voyons par là, à n'en pas douter, qu'il se met décidément dans la ligne de la langue profane courante. L'emploi de ce sens de κόσμος se limite surtout à deux livres, *Paed.* II² et *Paed.* III³; ailleurs, en effet, nous ne le rencontrons que deux fois⁴. La raison de cette concentration dans ces deux livres semble bien être qu'il s'agit là de questions de vie quotidienne, entre autres, de parure et de vêtements, ceux des femmes en particulier⁵. C'est donc le sujet traité qui l'amena à utiliser si souvent le sens de «joyau, parure».

Notre étude de l'emploi de κόσμος chez les Apologistes grecs a montré que, contrairement à ce que nous voyons dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques, ces auteurs ont très souvent employé le mot dans son sens philosophique technique de «monde, univers». Nous avons cru pouvoir en conclure à une attitude plus ouverte et plus favorable à l'égard du monde. Chez Clément d'Alexandrie, nous retrouvons la même chose: il emploie κόσμος d'innombrables fois dans ce sens⁶. Le κόσμος, comme les Grecs l'ont proclamé à la suite de Moïse⁷ (*Strom.* V 92,1) a un commencement⁸: il a, en effet, été créé (*Strom.* III 105,1). La vie de l'univers et l'univers lui-même se fondent sur les quatre éléments empédocléens (cf. *Strom.* II 31,3). C'est ce que Clément entend aussi lorsque, dans *Strom.* III 55,1 (cf. aussi *Strom.* IV 40,3), il dit que le monde est fait de contrastes: le chaud et le froid, le sec et l'humide. Le chaud, c'est le feu, le froid l'air, le sec la terre et l'humide l'eau. Tel est le seul point où Clément souscrit

1. Notre étude sur Clément d'Alexandrie se fonde sur la documentation de O. Stählin, - *Clemens Alexandrinus*, Vol. IV: Index.

2. *Prol.* règle 16; 61,2 105,2 109,4 110,2 123,3(2×) 126,2 129,1.3.

3. 1,1 4,1 11,1 34,1 39,1 57,1 67,1.

4. *Strom.* VI 153,4 et *Ecl. proph.* 39.

5. H.-I. Marrou - M. Harl, - *Clément d'Alexandrie*, p. 22,43ss.

6. cf. O. Stählin, - *Clemens Alexandrinus*, Vol. IV, s.v. κόσμος.

7. Justin avait déjà parlé de cette relation entre les philosophes grecs et Moïse (et les prophètes); c'est à son sujet que nous avons exposé l'arrière-plan, cf. p. 71s.

8. cf. *Strom.* V 92,3 *Strom.* VI 145,4.

nettement à la théorie des Stoïciens¹. Il répète souvent que l'univers est le résultat de la volonté de Dieu et l'œuvre de ce Créateur². Dès lors, à ses yeux, le κόσμος ne peut être mauvais. Il le voit bien plus comme une chose sainte³. Le grand prix qu'il accorde au κόσμος comme création de Dieu, ressort aussi du fait qu'il ne craint pas d'employer ce mot dans les titres de Dieu⁴. Nous avons vu que cet emploi de κόσμος était particulier à l'usage judéo-hellénistique et qu'il était totalement absent chez les Apologistes. Or, si Clément d'Alexandrie ne s'en fait pas de scrupule, c'est probablement parce que, outre sa conception particulièrement positive du κόσμος, il a été influencé, et dans une très grande mesure, par le milieu judéo-hellénistique et, en conséquence, par la langue judéo-hellénistique, dont cet emploi est un aspect : Alexandrie, en effet, depuis longtemps déjà, hébergeait une communauté juive hellénisée assez importante.

Dans le Nouveau Testament, κόσμος au sens de «monde, univers» était assez fréquemment employé dans des formules concernant le début du monde. Chez les Pères Apostoliques, on ne trouve cet usage qu'une seule fois (*Bar.* 5,5). Les Apologistes l'évitent absolument – sans doute parce que son emploi fréquent dans le Nouveau Testament lui conférerait un cachet chrétien. Or, l'usage qu'en fait Clément d'Alexandrie est remarquablement fréquent. Les expressions qu'il emploie sont tantôt les mêmes que celles du Nouveau Testament, tantôt différentes (cf. p. 16). Voici les expressions qu'on trouve chez lui : πρὸ καταβολῆς κόσμου⁵, πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς (*Protr.* 6,4), ἐκ καταβολῆς κόσμου⁶, ἐκ πρώτης καταβολῆς κόσμου (*Strom.* VI 58,2), ἀπὸ καταβολῆς

1. cf. O. Gigon, – *Grundprobleme*, p. 197. Bien que, formellement, Clément d'Alexandrie ne se réfère que très rarement aux Stoïciens, leur philosophie l'a pourtant fortement influencé à d'autres égards que ceux mentionnés ci-dessus, cf. H.-I. Marrou – M. Harl, – *Clément d'Alexandrie*, p. 505.

2. cf. par ex. *Paed.* I 27,2 *Strom.* IV 167,1.

3. cf. *Strom.* III 103,1 : ἀγία δὲ ἡ γένεσις δι' ἣν ὁ κόσμος συνέστηκεν..., – *Strom.* V 39,3 : κόσμος δὲ καὶ ἡ ἐν κόσμῳ κτίσις ἡγιασται πρὸς τοῦ καλὰ συγκαταθεμένου τὰ γινόμενα.

4. *Protr.* 67,2 : τὸν κύριον τοῦ πυρὸς, τὸν κόσμου δημιουργόν, – *Paed.* III 100,2 : ὁ παιδαγωγὸς ὁ τοῦ κόσμου (2×), – *Strom.* III 12,3 : χάριν... τῷ κυρίῳ τοῦ κόσμου. Il nous faut encore signaler ici une singularité dans *Protr.* 67,2. À cet endroit, dans l'expression τὸν κύριον τοῦ πυρὸς, τὸν κόσμου δημιουργόν le feu et le κόσμος sont pour ainsi dire mis sur le même plan. C'est bien là, semble-t-il, une influence de la philosophie stoïcienne, dans laquelle la théorie de l'élément «feu» occupe une place extrêmement importante par rapport au κόσμος (cf. p. 105.).

5. *Paed.* I 59,3 *Strom.* VI 76,3 *Strom.* VII 7,4 107,5 *Exc. Theod.* 41,2.

6. *Strom.* I 37,2 VI 49,2 78,2 166,5.

κόσμου (*Strom.* VI 106,3), ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως (*Strom.* I 15,2). Signalons enfin que, de même que dans le Nouveau Testament, l'emploi de ces formules ne fait jamais violence aux idées grecques sur le κόσμος (cf. p. 46)¹.

Les Apologues, à l'exception de Justin dans son Dialogue avec Tryphon, recourent fort peu au sens de «terre, humanité, vie sur cette terre» qui dérivent du sens hellénistique profane, très rare, de «terre», lequel avait d'abord fait partie probablement de la koinè juive et pour lequel les auteurs néotestamentaires et les Pères Apostoliques avaient une grande prédilection. Clément, au contraire, l'utilise un peu plus souvent². Cela peut tenir à deux circonstances. D'abord, comme cela ressort de ce qui précède – malgré sa volonté de conformer sa langue à l'usage profane de l'hellénisme, Clément ne craint pas d'y incorporer des éléments néotestamentaires; nous en verrons d'autres exemples plus loin. En mettant en œuvre ces sens de κόσμος, il manifeste, par opposition aux Apologues, l'intention de se rapprocher de la langue néotestamentaire et de s'y conformer. D'un autre côté, chez un écrivain d'Alexandrie (cf. supra) pareil usage de κόσμος peut s'être trouvé autorisé et largement encouragé par son origine judéo-hellénistique. Son absence dans le *Protreptique* n'est sans doute pas non plus fortuite. Cet ouvrage s'adresse aux Grecs païens, nous l'avons vu. C'est sans doute ce qui a retenu Clément d'employer un vocabulaire chrétien qu'ils ne connaissent pas.

Dans *Protr.* 5,3, nous rencontrons encore κόσμος dans une expression qui appartient essentiellement à la tradition profane: ὁ μικρὸς κόσμος pour désigner l'homme. On ne s'étonne plus, sachant ce qu'est le *Protreptique* et à qui il s'adresse, que Clément utilise justement cette expression dans cet écrit. Nous avons déjà rencontré la théorie du macrocosme et du microcosme, bien que camouflée fortement et ajustée à la pensée chrétienne, dans le traité à Diognète³. Mais jusqu'à présent nous n'avions rencontré nulle part l'expression μικρὸς κόσμος, ni (σ)μικρὸς κόσμος dans la littérature chrétienne. Clément d'Alexan-

1. cf., au contraire, Tatien, p. 75.

2. *Paed.* I 16,3 *Paed.* II 3,2 62,3 *Paed.* III 78,3 *Strom.* VII 20,3 78,3 *Exc. Theod.* 59,3 et probablement aussi 41,4.

3. Dans notre étude sur l'emploi de κόσμος dans ce traité (cf. p. 63s.), nous avons touché un mot de l'origine éventuelle et de l'arrière-plan de cette théorie grecque profane. Sur le problème de l'origine de cette théorie et de sa terminologie, voir aussi, par exemple, P. Blumenkamp, – *Klemens von Alexandrien*, p. 28 et M. Spanneut, – *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, p. 414.

drie, en effet, est le premier auteur chrétien à utiliser cette expression extrêmement profane de *συνκρὸς κόσμος*¹.

Enfin, dans les écrits de Clément d'Alexandrie, nous rencontrons très souvent les expressions *ὁ αἰσθητὸς κόσμος*² et *ὁ νοητὸς κόσμος*³. Alors que la théorie de Clément sur les deux «mondes» remonte, en réalité, à la doctrine de Platon, la terminologie technique qui sert à la traduire, en particulier l'expression *ὁ νοητὸς κόσμος*, est due au philosophe juif Philon (cf. p. 135.). Clément sait très bien que l'idée des deux «mondes», le monde sensible et le monde intelligible, provient de la philosophie grecque⁴. Pour lui, ces deux mondes sont à peu près ce qu'ils étaient pour Platon et Philon : l'*αἰσθητὸς κόσμος* est le monde sensible, tout ce qu'il y a sur la terre, le ciel et les étoiles et les planètes (cf. *Strom.* V 37,1). Suivant ces philosophes, le monde intelligible est le *παράδειγμα* du monde sensible (cf. *Strom.* V 93,4). Or, Clément fait l'impossible pour expliquer et rendre acceptable aux Chrétiens le contenu et la fonction de ce monde intelligible. Suivant la tradition de l'école alexandrine, il essaye d'en donner une explication allégorique. Il croit que le monde de l'Ancien Testament notamment peut lui fournir des symboles pour le *νοητὸς κόσμος*⁵. De même que Dieu est élevé au-dessus de l'univers entier, ainsi s'élève-t-il aussi au-dessus du monde intelligible (cf. *Strom.* V 38,6) : Il est toutefois le seul qui pénètre dans le monde intelligible (cf. *Strom.* V 34,7). Tout ce que Clément dit du monde intelligible, ainsi que les symboles auxquels il a recours à son sujet, en particulier dans *Strom.* V 35,5 et *Exc. Theod.* 27,2, nous semble montrer de façon assez évidente⁶ qu'à ses yeux la connaissance des grands secrets du monde intelligible, cachés à la foule, n'est pour ainsi dire accessible que par la voie du mysticisme, qui veut qu'on renonce aux choses de la terre et de la chair pour s'élever au-dessus d'elles⁷.

Enfin, signalons encore l'emploi de l'expression *οὗτος ὁ κόσμος* pour

1. cf. M. Spanneut, - *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 416. Cette image fut cependant très en faveur chez les Pères grecs ultérieurs, cf. Cl. Mondésert - A. Plassart, - *Clément d'Alexandrie*, p. 58 note 2.

2. *Strom.* II 5,1 *Strom.* V 33,2 35,7 37,1 93,4 *Exc. Theod.* 59,4.

3. *Strom.* IV 159,2 V 33,2 34,7 35,5 36,3 38,6 93,4 94,1 *Exc. Theod.* 27,2.

4. cf. *Strom.* V 93,4 et 94,1.

5. cf. *Strom.* V 35,5 37,1.

6. Malgré le fait que Clément d'Alexandrie ne s'exprime pas d'une façon très systématique ni très claire sur ce sujet, - cf. A. Méhat, - *Étude sur les «Stromates»*, p. 446ss.

7. Pour la mystique de Clément d'Alexandrie, cf. W. Völker, - *Der wahre Gnostiker*, p. 403ss.

signifier le monde terrestre, périssable et la vie en ce monde. Nous avons vu que cette expression, dès le Nouveau Testament, était un élément très important du vocabulaire chrétien. Les Apologistes cependant n'ont jamais utilisé cette expression, trop typiquement chrétienne à leur goût. Clément non plus, bien qu'il fût beaucoup moins réticent qu'eux à l'égard du vocabulaire chrétien.

b. *L'emploi péjoratif de κόσμος*

Ce que nous venons de voir prouve que Clément d'Alexandrie reconnaît au monde une valeur. Le mot κόσμος provoque son admiration non seulement quand il désigne «le monde, l'univers», mais aussi quand il se borne à signifier «la terre, la vie sur cette terre»¹, à laquelle Clément reconnaît de réelles et séduisantes qualités. Le contraste est frappant avec l'attitude négative dont témoignent certains auteurs de l'époque néotestamentaire et subapostolique. Mais, malgré cette conception positive qu'il a du κόσμος, Clément n'a pu se soustraire tout à fait de la conception négative héritée de Paul et de Jean et souvent manifestée dans l'attitude des premiers Chrétiens à l'égard du monde. À onze endroits² le contexte montre qu'il donne à κόσμος un sens péjoratif³. Dans deux cas⁴, il est, en effet, question d'un «renoncement au monde». À notre avis, c'est très probablement une réminiscence de la formule d'abjuration du baptême qui lui a suggéré ici cet emploi péjoratif (cf. p. 74). De même, κόσμος prend deux fois un sens péjoratif dans l'expression «manière du monde, selon le monde»⁵. Dans ces locutions, il n'y a sans doute pas une réminiscence directe du Nouveau Testament, mais il y a, nous semble-t-il, imitation de la langue néotestamentaire. Nous avons affaire, selon toute vraisemblance à la combinaison et la contamination des expressions utilisées par Paul: σοφία τοῦ κόσμου τούτου⁶ et σοφοὶ κατὰ σάρκα (I Cor. I, 26). Dans *Strom.*

1. cf. par ex. *Strom.* VII 20,3 et 78,3.

2. *Protr.* 86,2 *Paed.* I 16,3 17,3 32,2 *Paed.* II 121,2 *Paed.* III 78,2 *Strom.* I 30,4 *Strom.* II 47,1 *Strom.* III 31,3 99,4 *Strom.* IV 94,3.

3. En comparaison des autres cas où κόσμος est utilisé sans la moindre nuance péjorative (cf. O. Stählin, — *Clemens Alexandrinus*, Vol. IV, s.v. κόσμος), ces onze endroits comptent à peine.

4. *Paed.* I 16,3: ...κόσμῳ καὶ ἁμαρτίαις ἀποτεταγμένοι, — et *Paed.* II 121,2: ...ἄλλον καὶ αὐτὸν παραιτουμέναις τὸν κόσμον.

5. *Paed.* I 32,2: τῶν ἐν κόσμῳ σοφῶν, et *Paed.* III 78,2: σοφῶν τῶν κατὰ κόσμον.

6. cf. I Cor. I, 20 et 3, 19.

I 30,4¹ et *Strom.* II 47,1², Clément dit que «l'Égypte» est une allégorie du κόσμος. Cette pensée n'est pas tout à fait originale non plus. Philon le Juif³ a souvent exprimé l'idée que «l'Égypte» est le symbole des plaisirs et des choses charnelles. Le philosophe juif n'est peut-être pas le seul à la connaître et elle fait sans doute partie d'un fonds commun d'images propres à la communauté tant juive que chrétienne d'Alexandrie, friande d'allégories. C'est ce lieu commun qui nous paraît avoir servi à Clément pour assimiler allégoriquement le κόσμος et l'Égypte. Signalons enfin l'emploi péjoratif de κόσμος dans *Strom.* III 31,3⁴ et *Strom.* IV 94,3⁵. Dans les deux cas, le κόσμος, la terre et les choses de la terre sont caractérisées comme choses étrangères à l'homme. Cette conception vient également du Nouveau Testament⁶. Mais alors que, dans *Strom.* III 31,3, Clément ne dit pas dans quelle mesure et pourquoi le κόσμος, la terre et ce qui est terrestre sont quelque chose d'étranger, et alors que κόσμος, dans le contexte, semble ainsi prendre, fût-ce involontairement peut-être, un sens péjoratif, il discute et explique ce point dans *Strom.* IV 94,3 de telle sorte que le terme κόσμος perd complètement la nuance péjorative suggérée au début. La terre et les choses terrestres sont étrangères non pas parce qu'elles seraient nuisibles ou ne viendraient pas de Dieu, mais parce qu'elles ne peuvent constituer notre séjour à jamais. En tant que *propriété*, elles nous sont étrangères, parce qu'elles appartiennent à toutes les générations successives. Mais, s'il ne s'agit que de *l'usage* qu'on en fait, elles appartiennent à chacun de nous. Ce sont là deux passages que nous pouvons peut-être désigner comme particulièrement révélateurs des dispositions de Clément d'Alexandrie. Chaque fois qu'il parle du κόσμος de façon consciente et réfléchie, il n'en dit que du bien⁷. Et c'est ce qui arrive dans la plupart des cas. Les rares fois, signalé plus haut, où il emploie le terme au sens péjoratif, c'est, à notre avis, inconsciemment et involontairement: le plus souvent, en effet, il fait

1. Αἴγυπτος δὲ ὁ κόσμος ἀλληγορεῖται.

2. εἰτ' οὖν κόσμου καὶ ἀπάτης εἶτε παθῶν καὶ κακιῶν σύμβολον Αἴγυπτος καὶ ἡ Χανανῆτις γῆ.

3. cf. O. Stählin, - *Clemens Alexandrinus*, Vol. II, p. 20, ad reg. 2s.; p. 138, ad reg. 2 et 2s.

4. καὶ εἰς ξένον τὸν κόσμον ἀφικόμενοι ὧσι, πιστοὶ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ μὴ γενόμενοι, τὸ ἀληθὲς οὐχ ἐξουσιν.

5. ἀλλότρια δὲ ἡμεῖς φαιμεν τὰ τοῦ κόσμου οὐχ ὡς ἄτοπα, οὐδ' ὡς οὐχὶ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντων κυρίου, ἀλλ' ἐπειδὴ μὴ καταμένομεν ἐν αὐτοῖς τὸν πάντα αἰῶνα, κτήσῃ ὄντα ἀλλότρια καὶ τῶν κατὰ διαδοχὴν ὑπάρχοντα, χρήσει δὲ ἐκάστου ἡμῶν ἴδια.

6. cf. par ex. 1 *Cor.* 7,21.

7. cf. P. Blumenkamp, - *Klemens von Alexandrien*, p. 115.

allusion ou a recours à¹ des idées ou des locutions, qui, par leur emploi fréquent aux premiers temps du Christianisme, se sont usées et sont devenues des clichés. Il y a là un automatisme verbal, qui est à peu près tout ce qui reste de l'attitude négative prise à l'égard du monde par quelques auteurs et quelques communautés du début du Christianisme: il ne saurait être considéré chez lui, nous en sommes persuadé, comme le symptôme d'une quelconque réprobation à l'égard du κόσμος. Bref, ce qui précède nous donne des raisons suffisantes pour conclure que, malgré quelques emplois de κόσμος un peu déroutants, Clément d'Alexandrie a, en principe, à l'égard du monde, une attitude très positive².

1. Il semble bien que ce soit le cas aussi pour l'expression οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες dans *Strom.* III 99,4, – cf. O. Stahlin, – *Clemens Alexandrinus*, Vol. II p. 242, ad reg. 2.
2. En raison de ce que nous venons de constater, nous estimons que l'avis de W. Volker sur l'attitude de Clément d'Alexandrie à l'égard du monde («*Es ist ein standiges Schillern und Oszillieren, was jede Zielsicherheit und innere Ausgeglichenheit vermissen lässt*», dans: *Der wahre Gnostiker*, p. 208) est trop catégorique et inacceptable.

II. Κοσμικός

I. Κοσμικός DANS LA LANGUE PROFANE

À consulter Platon et Xénophon, on peut inférer que, de leur temps, c'est seulement dans le vocabulaire technique de la philosophie que s'était imposé le sens de «monde, univers» pour κόσμος, au terme d'une évolution qui était alors achevée, mais qui n'avait pas encore fait adopter le mot dans l'usage ordinaire. Pour obtenir un adjectif signifiant «du monde, de l'univers, concernant l'univers, le monde», on ne se servit pas alors de l'adjectif κόσμιος¹, qui existait déjà, mais on forma un nouveau mot à partir de κόσμος, à savoir κοσμικός. Ce mot, inconnu de la littérature grecque jusqu'à Platon et Xénophon² inclusivement, apparaît pour la première fois chez Aristote, qui ne l'emploie d'ailleurs qu'une fois³.

2. Κοσμικός DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET CHEZ PHILON

Après Aristote, dans la littérature profane hellénistique, on ne rencontre guère κοσμικός comme terme philosophique. La Septante, elle

1. Dans la littérature grecque nous trouvons déjà le mot κόσμιος chez Sophocle (cf. *El.* 871s.) et Aristophane (cf. *Plout.* 89 565) dans un sens qui est étroitement lié au sens originel de κόσμος «ordre, mise en ordre» et aux sens qui en dérivent («joyau, parure», et, métaphoriquement, «joyau, honneur»): il signifie «ordonné, convenable, modeste, modéré» et il reste toujours en dehors de l'influence du sens classique «monde, univers» de κόσμος.
2. cf. H. Ebeling, — *Lexicon Homericum*, Vol. I, s.v.; H. Dunbar, — *A complete Concordance to the Odyssey and Hymns of Homer*, s.v.; J. Paulson, — *Index Hesiodeus*, s.v.; H. Diels — W. Kranz, — *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. III, s.v.; G. Italie, — *Index Aeschyleus*, s.v.; Fr. Ellendt, — *Lexicon Sophocleum*, s.v.; J. T. Allen — G. Italie, — *A Concordance to Euripides*, s.v.; H. Dunbar, — *A complete Concordance to the Comedies and Fragments of Aristophanes*, s.v.; J. E. Powell, — *A Lexicon to Herodotus*, s.v.; E.-A. Bétant, — *Lexicon Thucydeum*, Vol. II, s.v.; Fr. Astius, — *Lexicon Platonicum*, Vol. II, s.v.; Fr. Sturz, — *Lexicon Xenophonticum*, Vol. II, s.v.
3. notamment dans *Phys.* II 4 p. 196a 24ss.: εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον.

non plus, ne l'emploie pas¹, alors qu'elle fait un usage fréquent aussi bien du sens originel d'«ordre», «chose systématiquement, harmonieusement ordonnée, ordonnance», et des sens qui en dérivent: «joyau, parure» et métaphoriquement, «joyau, honneur» que du sens classique de «monde, univers», et des sens dérivés judéo-hellénistiques de «terre, oikouménè» et «humanité, ensemble des hommes» de κόσμος.

Philon, le philosophe juif d'Alexandrie, n'emploie² ce terme philosophique qu'une seule fois³, dans le sens d'ailleurs qu'Aristote lui a donné: «de l'univers, cosmique, concernant l'univers».

3. Κοσμικός DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Dans le Nouveau Testament, seuls les écrits pauliniens connaissent l'emploi de l'adjectif κοσμικός, mais, là aussi, de manière sporadique et sans lui donner d'ailleurs le sens «de l'univers, du monde, concernant l'univers, le monde», qui dérive du sens classique de κόσμος.

Dans un des deux cas, où nous le rencontrons dans les écrits pauliniens⁴, cet adjectif a le sens neutre de «terrestre, du monde sensible, sur le monde sensible». Il ne suppose aucun jugement éthique et encore moins une condamnation de la réalité (τὸ ἔγιον) qu'il qualifie. Mais il doit cette valeur à κόσμος dans son sens dérivé judéo-hellénistique de «terre, oikouménè», qui, après avoir été déjà employé dans *le livre de la Sagesse*, à tendance hellénistique, et dans le livre 2 des *Macchabées* est très fréquent dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques: il ne traduit donc ici que la différence purement *qualitative* qui existe entre le monde sensible, visible, tangible, périssable, d'une part, et le ciel, l'existence éternelle transcendante, d'autre part. Cette restriction du sens de κοσμικός, qui signifie d'abord «cosmique, de l'univers, concernant l'univers» (cf. ci-dessus) et qui, dans *Hebr.* 9,1, perd le caractère technique qu'il a dans la langue philosophique pour ne plus concerner que la «terre», est tout à fait parallèle à la restriction du sens subie par le substantif κόσμος, à cette différence près qu'alors que, pour κόσμος elle s'est accomplie dès l'époque hellénistique, nous la devons, pour κοσμικός, à la langue chrétienne, et en particulier à la langue paulinienne.

1. cf. E. Hatch – H. A. Redpath, – *A Concordance to the Septuagint*, Vol. II, s.v.

2. cf. J. Leisegang, – *Philonis Alexandrini opera*, Vol. VII, Pars II, s.v. κοσμικός.

3. *De aetern. mundi* 53: διάστημα δὲ κοσμικῆς κινήσεως ἐδείχθη, ὁ χρόνος ὢν.

4. notamment *Hebr.* 9,1. εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιοῦματα λατρείας, τό τε ἔγιον κοσμικόν.

La deuxième fois où κοσμικός se rencontre dans le Nouveau Testament¹, sa signification dérive du néologisme sémantique «chrétien» qui prend κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, sans Dieu, corrompu, païen», sens que nous avons rencontré régulièrement dans les épîtres des Apôtres et dans l'évangile de Jean. Ce sens de κοσμικός se présente, lui aussi, pour la première fois dans le Nouveau Testament et est un néologisme sémantique chrétien qui signifie «du monde hostile à Dieu, corrompu, païen, mondain au sens péjoratif». Il porte nettement une condamnation éthique, morale à l'endroit de la réalité qu'il qualifie (ἐπιθυμία), et il possède un sens péjoratif clairement distinct du sens neutre qu'il a dans *Hebr.* 9,1.

4. Κοσμικός CHEZ LES PÈRES APOSTOLIQUES ET LES APOLOGISTES

Si, chez les *Pères Apostoliques*, nous voyons les deux évolutions sémantiques néotestamentaires se poursuivre, il est cependant remarquable que le sens fortement péjoratif de «mondain», que κοσμικός possède dans *Tit.* 2,12, passe très vite au second plan et n'est utilisé qu'une seule fois²; encore est-ce seulement dans l'expression paulinienne littéralement transcrite κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι³. En revanche, le sens neutre de «terrestre», que nous avons noté dans *Hebr.* 9,1, se présente trois fois chez les *Pères Apostoliques*⁴.

On se souvient que, chez les *Pères Apostoliques*, la tendance particulière des diverses églises régionales se reflétait dans l'usage caractéristique de κόσμος soit au sens classique de «monde, univers», soit au sens chrétien, – vrai néologisme sémantique – de «monde détourné de Dieu, corrompu, païen» et que la même valeur caractéristique de cet usage se retrouvait jusque dans le Dialogue avec Tryphon de Justin et l'Apologie de Tatien. Il n'en reste aucune trace dans la répartition des sens de l'adjectif κοσμικός entre les ouvrages des *Pères Apostoliques*. D'ailleurs le sens aristotélicien de κοσμικός («de l'univers, cosmique, concernant l'univers»), dérivé du sens classique de «monde, univers», fait totalement défaut chez les *Pères Apostoliques*.

1. notamment *Tit.* 2,12: παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.

2. notamment 2 *Clem.* 17,3.

3. Nous laissons hors de cause Ign. *R.* 4,3: καὶ νῦν μανθάνω δεδεδωμένος μὴδὲν ἐπιθυμεῖν(!) κοσμικὸν ἢ μάταιον, – /κοσμικὸν ἢ μάταιον, add.gM, om. LSSMAAm/, étant donné que la leçon avec κοσμικός est incertaine.

4. *Did.* 11,11; 2 *Clem.* 5,6; *Mar. Pol.* 2,3.

Les *Apologistes* renchérissent sur cette tendance des Pères Apostoliques et évitent complètement le sens fortement péjoratif de κοσμικός «relatif au monde hostile à Dieu, corrompu, païen, mondain» que, chez les Pères Apostoliques, nous avons du moins rencontré une fois (2 *Clem.* 17,3). Les Apologistes, eux aussi, utilisent très rarement ce mot, aussi peu fréquent dans la langue profane que dans la langue chrétienne. On le rencontre une fois dans l'Apologie de Tatien, dans 12,5, et encore une fois dans l'Apologie d'Athénagore dans 24,5. Dans les deux cas, κοσμικός a le sens neutre chrétien de «terrestre», qu'il avait pour la première fois dans *Hebr.* 9,1 et qui, chez les Pères Apostoliques, fut tout de suite préféré au sens péjoratif chrétien de «mondain», que nous voyons dans *Tit.* 2,12. Alors que les Apologistes ont montré une préférence marquée pour le sens classique de κόσμος, «monde, univers», ils ne connaissent pas – de même que les Pères Apostoliques d'ailleurs – κοσμικός dans le sens «aristotélicien» de «cosmique, de l'univers, concernant l'univers» qui dérive de ce sens classique de κόσμος; ils ne l'emploient et encore très peu, que dans le sens neutre de «terrestre», qui est un néologisme sémantique chrétien. Nous croyons qu'il faut insister sur le fait que, chez les Pères Apostoliques et les Apologistes, κοσμικός ne s'emploie que tout à fait exceptionnellement au sens fortement péjoratif de «mondain, du monde païen, corrompu», qui est aussi un néologisme sémantique chrétien, (seulement dans 2 *Clem.* 17,3), et cela seulement dans l'expression paulinienne κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι (*Tit.* 2,12), alors que le sens neutre chrétien de «terrestre» est non seulement le sens habituel chez les Apologistes, mais aussi celui qui prévaut chez les Pères Apostoliques. Étant donné cette situation de κοσμικός, on comprend mieux que, plus tard, Jean Chrysostome ait pu utiliser¹ ce mot, en le restreignant au sens de «laïque»².

5. Κοσμικός CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Si nous examinons l'emploi de κοσμικός chez Clément d'Alexandrie, nous constatons que dans la plupart des cas le mot a le sens de «ter-

1. cf. Joh. Chrys. *Jud.* 8,4 /1.678 D/: κοσμικός εἰμι ἄνθρωπος, γυναῖκα ἔχω καὶ παῖδας, ταῦτα τῶν ἱερῶν ἐστὶ, ταῦτα τῶν μοναχῶν.

2. G. W. H. Lampe, – *A Patristic Greek Lexicon*. Fascicle 3, s.v. κοσμικός, nous laisse croire, par erreur, qu'à cet endroit, Jean Chrysostome oppose ce mot à μοναχικός et lui donne donc le sens de «concernant le monde en dehors du monachisme», alors qu'ici aussi il forme antithèse avec ἱερῆς, les prêtres séculiers.

restre»¹. Voilà qui est conforme à la tradition des Pères Apostoliques et des Apologistes. Cet adjectif désigne ce qui est perceptible, visible, tangible et périssable, par opposition à ce qui est céleste, éternel, transcendant et divin². Un des exemples les plus frappants, qui montre en même temps que cet emploi de κοσμικός n'est nullement péjoratif, se trouve dans *Strom.* VI 126,3³. Dans ce passage, Clément a même pu s'en servir pour l'appliquer à Jésus-Christ: le Seigneur, à vrai dire, n'est pas κοσμικός, c'est-à-dire terrestre, mais c'est pourtant comme κοσμικός qu'il est venu chez les hommes. L'auteur alexandrin est même capable d'apprécier les choses terrestres en général, ces choses, en effet, ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi. Profiter des choses terrestres, c'est montrer de la reconnaissance et de l'admiration pour la création; il s'agit seulement d'en faire un bon usage (cf. *Strom.* VII 83,3). Cela revient à dire que l'indigent doit avoir part aussi bien à la «richesse terrestre» qu'à la «sagesse divine» (cf. *Strom.* I 90,3).

L'emploi de cet adjectif dans *Protr.* 34,2 est apparenté à ce sens, il y signifie «de l'oikouménè entière, de l'humanité entière». Ce sens est dérivé du sens d'«oikouménè, humanité, ensemble des hommes», qui s'est développé dans κόσμος, très probablement du fait de ce qu'on appelle la koinè juive, et qui, plus tard, jusqu'aux Apologistes, a souvent été utilisé dans la langue chrétienne. C'est pourtant ici que nous trouvons pour la première fois, dans la langue grecque, κοσμικός dans le sens en question. Pour la première fois aussi, Clément d'Alexandrie emploie κοσμικός au sens de «cosmique, relatif à l'univers» dans la langue chrétienne⁴. Tous les auteurs chrétiens avant lui ont évité ce sens profane, que nous avons rencontré pour la toute première fois chez Aristote. La présence de ce sens chez Clément peut, certes, être considérée comme un mouvement de sa part dans la direction de la langue profane.

Ensuite, dans sept cas, κοσμικός a, chez Clément, le sens de «profane», notamment lorsqu'il sert à définir la sagesse⁵, la philosophie⁶, la formation⁷ et les sciences non chrétiennes (*Strom.* I 25,4). À pre-

1. dans *Paed.* I 15,1 *Paed.* II 38,5 *Strom.* I 6,3 9,3 90,3 *Strom.* II 10,3 30,2 47,1 61,4 88,2 *Strom.* III 25,1 *Strom.* IV 15,5 159,1 *Strom.* V 17,3 *Strom.* VI 75,2 126,3 *Strom.* VII 74,7 83,3 *Quis dives* 15,2.

2. cf. par ex. *Paed.* I 15,1 *Paed.* II 38,5 *Strom.* II 30,2 47,1 *Strom.* VI 75,2.

3. διότι καὶ ὁ κύριος, οὐκ ὢν κοσμικός, ὡς κοσμικός εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν.

4. dans *Paed.* I 1,2 *Strom.* I 156,4 *Strom.* VII 85,2.

5. Cet auteur parle de la κοσμικὴ σοφία dans *Paed.* III 9,1 et *Paed.* III 84,2.

6. κοσμικὴ φιλοσοφία: *Strom.* I 32,1.

7. Clément traite la question de la κοσμικὴ παιδεία dans *Strom.* I 29,9 *Strom.* I 30,4 et *Strom.* I 32,1.

mière vue, on serait porté à croire que κοσμικός ne peut manquer de donner à ces notions une nuance péjorative. Mais, en examinant le contexte de plus près, on arrive à une tout autre conclusion. Tout d'abord, l'expression κοσμική σοφία, dans *Paed.* III 9,1 et *Paed.* III 84,2, vient après une citation de la littérature profane et se réfère à elle. Or, dans les deux cas, ce qui est dit dans la citation est présenté aux Chrétiens comme un exemple instructif, qui peut encourager à la vertu. C'est dire que la «sagesse profane», aux yeux de Clément, est rien moins que mauvaise et défavorable, et que κοσμικός n'a donc pas une nuance péjorative dans l'expression en question. En outre, Clément reconnaît à la «philosophie profane» une utilité (cf. *Strom.* I 32,1). En d'autres termes, dans ce contexte, κοσμικός ne peut pas avoir non plus un sens péjoratif, pas plus que dans *Strom.* I 25,4, où les sciences et les arts profanes, de ce monde, sont définis par rapport à Dieu. Enfin, en trois endroits, il est question chez Clément de la κοσμική παιδεία, la formation profane. Dans les trois cas¹, il apparaît que l'auteur estime qu'elle est une très bonne préparation à la parole de Dieu et à la doctrine chrétienne. Après cela, on ne saurait soutenir que, chez Clément, κοσμικός a dans l'expression en question une nuance péjorative.

Clément d'Alexandrie ne prend-il donc jamais κοσμικός au sens péjoratif? Contrairement aux autres emplois du mot, ce sens est extrêmement rare chez lui; en effet, nous n'avons pu en découvrir que six cas. À trois endroits, le mot prend la nuance péjorative de «mon-dain» du fait qu'il est utilisé à propos des désirs, plaisirs, passions «de ce monde», qui éloignent de Dieu. Dans *Strom.* VI 99,5, il sert, en effet, à définir ces ἐπιθυμῆαι; dans *Quis dives* 16,2, il est encore question de ἔρωτες κοσμικοί et, dans *Strom.* IV 117,2 enfin, τὰ κοσμικά sont pour ainsi dire assimilés aux πάθη. Or, cet emploi péjoratif de κοσμικός est tout à fait conforme à la tradition des auteurs chrétiens. Car, comme nous l'avons constaté au cours de nos recherches, aussi bien que chez Clément d'Alexandrie lui-même, le sens péjoratif de κοσμικός était extrêmement rare avant lui dans la littérature chrétienne, et encore, dans ces rares cas, s'agissait-il d'un contexte analogue à celui des trois passages de Clément cités plus haut, se rapportant à des désirs, plaisirs et passions «qui n'ont pas Dieu pour objet». Dès lors, on pourrait penser que, lorsque Clément emploie κοσμικός au sens péjoratif, il ne le fait qu'inconsciemment et pour ainsi dire plus ou moins par imitation

1. *Strom.* I 29,9 30,4 32,1.

automatique de l'emploi de Paul (*Tit.* 2,12). Mais ce n'est là qu'une conjecture. Si elle était sans fondement ou fausse, l'emploi péjoratif de *κοσμικός* chez Clément ne serait pas pour autant en contradiction avec les dispositions favorables de Clément à l'égard de ce monde. Sa conception positive du *κόσμος* comporte toujours une réserve, en effet : c'est qu'on doit mesurer et proportionner son attention aux valeurs respectives quand on la partage entre le monde, la terre et les choses terrestres, d'une part, les choses célestes, éternelles et divines, d'autre part. Autrement dit, il désapprouve un attachement exagéré à ce *κόσμος*, car un tel attachement empêche les hommes d'apprécier à leur juste valeur les choses célestes, éternelles et divines et empêche de les posséder. C'est évidemment de cet attachement exagéré au *κόσμος* qu'il s'agit dans les plaisirs, désirs et passions «terrestres» dont nous avons parlé.

Enfin, Clément introduit un nouvel emploi de *κοσμικός* qui, par le sens, est étroitement apparenté à l'emploi péjoratif que nous venons de décrire : il s'agit du masculin pluriel servant à désigner un certain groupe d'hommes¹. Ces *κοσμικοί* sont ceux qui «mettent leur espoir dans le monde et les passions charnelles» (*Strom.* II 41,4); en d'autres termes, ce sont les hommes qui accordent un prix exagéré aux choses de la terre et de la chair et qui leur sont beaucoup trop attachés (cf. plus haut l'emploi péjoratif de *κόσμος*). Ces *κοσμικοί* s'opposent aux hommes d'élite (cf. *Strom.* II 38,2). Nous avons, enfin, l'impression – sans preuves certaines pourtant – que l'expression *κοσμικοί* était inconnue jusqu'alors dans la langue chrétienne et que Clément est le premier à l'avoir utilisée dans les cercles chrétiens orthodoxes : c'est pourquoi, à notre avis, il est obligé d'expliquer, dans *Strom.* II 41,4, qui il entend au juste par elle. Est-ce vraiment lui qui a inauguré cet emploi ? On ne peut le savoir, car il n'utilise que trois fois cette expression et, dans le contexte, ne dit rien sur son origine. Si une influence extérieure a joué, il faudrait, croyons-nous, la chercher du côté des cercles gnostiques. Les gnostiques avaient une opinion défavorable sur le *κόσμος*²; cette opinion, nous l'avons vu, était même un des traits

1. notamment dans *Strom.* II 38,2 : οὐδ' ἂν ἀρχὴν σοφίας ἐκ τοῦ φόβου ἔλαβεν εἰς τὴν φιλοκρίνησιν τῆς τε ἐκλογῆς τῶν τε κοσμικῶν, – *Strom.* II 41,4 : κοσμικοὺς γὰρ τοὺς εἰς γῆν ἐπιτίζοντας καὶ τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἐξακούομεν, – *Strom.* III 33,1 : πόθεν οὖν κρείττους εἰσὶ τῶν κοσμικῶν οἱ τοιαῦτα πράσσοντες καὶ τοῖς χειρίστοις τῶν κοσμικῶν ὅμοιοι;

2. cf., par exemple, *Strom.* IV 165,3, où est rapporté ce que prétend Basilide, notamment que les élus, c'est-à-dire les gnostiques (cf. ci-dessous), sont «étrangers» au monde, étant donné qu'ils sont au-dessus du monde par nature.

dominants de leur «philosophie». Il n'est donc ni impossible ni improbable qu'ils aient créé l'expression *κοσμικοί*: elle leur permettait d'exprimer d'une façon simple, mais frappante, la différence qui existe entre eux, «l'élite»¹, et le reste de l'humanité, les *κοσμικοί*. Les expressions antithétiques employées par eux *πνευματικοί* – *ψυχικοί* ou *ὕλικοι* (cf. p. 28) pourraient, par analogie, avoir donné naissance à l'expression *κοσμικοί*. Cette hypothèse semble être confirmée par le fait que, dans *Strom.* II 38,2 où Clément l'emploie pour la première fois, *κοσμικοί* se présente dans un contexte qui comporte nettement des réminiscences de la secte gnostique de Basilide².

1. Les gnostiques, en effet, se prennent volontiers pour des «hommes d'élite», – cf. *Strom.* II 10,3 *Strom.* III 3,3 *Strom.* IV 89,4 165,3.4 V 3,1.

2. εἰ μὴ γὰρ προὔπηρχεν ἀγνοία, οὐκ ἂν ὁ διάκονος κατήλθεν, οὐδ' ἂν ἐκπληξίς εἴη τὸν Ἀρχοντα, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδ' ἂν ἀρχὴν σοφίας ἐκ τοῦ φόβου ἔλαβεν εἰς τὴν φιλοκρίνησιν τῆς τε ἐκλογῆς τῶν τε κοσμικῶν.

III. Αἰών

I. Αἰών DANS LA LANGUE PROFANE

a. L'évolution des sens d'αἰών de «force vitale» à «éternité»

À l'origine, αἰών a très probablement eu le sens concret de «force vitale»¹, à partir duquel les sens seconds de «durée de la vie», «vie» ont pu se développer progressivement. Chez Homère, qui, en général, a pourtant encore tendance à s'en tenir au sens original de «force vitale»², nous trouvons aussi des exemples du sens second: «durée de la vie»³. C'est pourquoi nous ne pouvons partager l'opinion d'E. Benveniste⁴, qui, dans l'Iliade et l'Odyssée, croit ne devoir constater que le *pur* sens originel de «vitalité» et qui nie plus ou moins a priori la possibilité d'un aspect temporel dans αἰών. De même, nous ne sommes pas d'accord avec A.-J. Festugière⁵ quand, malgré les preuves irréfutables d'E. Benveniste, il conteste, sans beaucoup d'arguments, que ce sens premier existe chez Homère (*Le sens philosophique*, p. 188s.). Nous serions plutôt porté à croire que, dans l'Iliade et l'Odyssée, nous avons la phase intermédiaire entre le sens originel de «vitalité» et le sens, à nuance temporelle, de «durée de la vie, temps de la vie, vie». Chez Homère, nous trouvons d'ailleurs suffisamment de matériaux pour préciser ce sens originel. Homère emploie souvent αἰών à propos de la mort⁶, et en compagnie du terme ψυχή. Alors que la ψυχή quitte l'homme temporairement⁷, mais peut revenir, et tandis que, même

1. cf. E. Degani, — Αἰών, p. 21ss.

2. par ex. *Il.* XXII,58: αὐτὸς δὲ φίλης αἰῶνος ἀμερῆς..., — *Il.* XVI,453: αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὸν γε λίπη ψυχὴ τε καὶ αἰών, — *Od.* V,152s.: κατεῖβετο δὲ γλυκὺς αἰὼν νόστον ὀδυρομένω, — *Od.* IX,523s.: αἶ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνος σε δυνάμην εὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἄϊδος εἴσω.

3. par ex. *Il.* IV,478s.: μινυνθάδιος δὲ οἱ αἰὼν ἐπλεθ', ὑπ' Αἴαντος μεγαθύμου δούρι δαμέντι, — *Il.* IX,415s.: ἐπὶ θηρόν δέ μοι αἰὼν ἔσσεται.

4. *Expression*, p. 103-112 passim.

5. *Le sens philosophique*, p. 172-189.

6. par ex. *Il.* V,685: ἐπειτά με καὶ λίποι αἰών, — *Il.* XVI,453: voir note 2; *Il.* XIX,27: ἐκ δ' αἰὼν πέφαται, — *Od.* VII,224s.: ἰδόντα με καὶ λίποι αἰὼν κτῆσιν ἐμήν, — *Od.* IX,523: cf. note 2.

7. Par exemple, pendant le sommeil ou l'évanouissement, cf. *Il.* V,696 *Il.* XXII,467 *Od.* XIV,426 *Od.* XXIV,348s.

après la mort¹, elle continue à vivre et s'envole vers l'Hadès², la séparation de l'αἰών d'avec le corps signifie sa fin définitive. L'αἰών est donc ce sur quoi la vie du corps repose; il n'est pas identique à la ψυχή, qui existe à côté de lui³, mais il est la force physique (vitalité) qui correspond à la ψυχή, la partie de l'organisme absolument indispensable à la vie du corps, ce sans quoi c'en est fini de la vie physique. On comprend dès lors qu'on puisse nuancer le sens d'αἰών avec des expressions temporelles (cf. Hom. *Il.* IV, 478s. et *Il.* IX, 415s.) et que peu à peu le mot lui-même, sans avoir besoin de précisions supplémentaires, ait pris le sens temporel de «temps de la vie, durée de la vie, vie», – sens qui, à la longue, a pris le dessus. Le sens originel de «vitalité»⁴ continue à se présenter chez les poètes ultérieurs; mais il devient de plus en plus rare, car l'élément temporel l'emporte de plus en plus, processus déjà en marche, nous l'avons vu, chez Homère⁵. Chez les premiers prosateurs, nous trouvons aussi, à côté du sens originel, le sens de «durée de la vie, vie»⁶.

Chez les anciens auteurs lyriques⁷ et tragiques⁸, le sens purement temporel d'αἰών (durée de la vie) passa peu à peu au second plan, du fait que le mot subit un certain approfondissement de sens qui, en mettant l'accent sur le *contenu* de la vie plutôt que sur sa durée temporelle, lui conféra le sens de «totalité de la vie avec toutes ses aventures, ses vicissitudes, ses joies et ses douleurs». Nous retrouvons cette tendance chez les poètes alexandrins (cf. Callim. *Frqm.* 178, 33 Pfeiffer). Plus tard, dans la prose hellénistique, le mot ne se présente plus avec les sens de «force vitale», «durée de la vie, vie». D'ailleurs, les poètes

1 Au moment de la mort la ψυχή s'échappe pour toujours du corps, soit avec le souffle (cf. *Il.* IX, 409), soit avec le sang de la blessure (cf. *Il.* XIV, 518 *Il.* XVI, 505 *Il.* XXII, 325)

2 cf. O. Gigon, – *Grundprobleme*, p. 230 et Hom. *Il.* XVI, 856

3 C. J. Classen, – *Degani*, Αἰών, p. 367, a une heureuse formule à ce sujet: il parle de «komplementare Krafte».

4. Plus tard, alors que le sens temporel «durée de vie» était devenu le sens courant, αἰών pouvait, surtout dans le vocabulaire médical, par exemple dans Hippocrat. *Epid.* VII, 122 (cf. Hesych., s.v. αἰών), signifier la moelle épinière – qui est porteuse de la force vitale du corps – emploi dont on peut voir une anticipation dans Hom. *Hymn. Herm.* 415 et Hom. *Hymn. Herm.* 119 (cf. Pindar *Frqm.* 111, 5), voilà qui prouve pertinemment l'existence antérieure du sens primitif de «vitalité»

5. cf. Hes. *Frqm.* 161, 15. Rzach, Emped. *B* 110, 3 Emped. *B* 129, 6.

6. cf. Hdt I 32, 5 III 40, 2 IX 17, 4. Thuc I 70, 7 et même deux fois chez Platon, *Gorg.* 448c *Nom.* 701c. Xénophon, lui aussi, prend «durée de vie, vie» comme sens usuel d'αἰών, cf. *Instit. Cyr.* III 3, 3 VIII 7, 1.

7. cf. par ex. Sim 520, 3 Page et Sim 542, 21ss. Page

8. cf. Aisch. *Agam.* 553s. *Agam.* 1148 *Eumen.* 313ss., Soph. *Philoct.* 1348.

de l'époque hellénistique, eux aussi, recourent de moins en moins à ces significations.

Dans les sens que nous avons vus jusqu'à présent, αἰών s'est rapproché d'une façon étonnante du mot βίος. Mais – tout proches que semblent être devenus les sens de ces deux mots – αἰών, qui est très en faveur dans la tragédie, qu'on ne rencontre que rarement dans la prose et seulement dans la prose poétique, et qui est totalement absent dans la comédie, reste pourtant différent de βίος parce qu'en raison de son niveau stylistique, qui vient de son origine¹, il ne pouvait convenir, au début, qu'au langage poétique.

Bientôt pourtant, à partir de ce sens poétique très ancien, se développent, par extension², des sens nouveaux, qui passeront dans la prose ordinaire et dans le parler courant. Αἰών, dans le sens de «force vitale» et dans celui de «durée de la vie», qui en dérive, n'était, en principe il est vrai, lié à aucun être en particulier, étant donné que tous les êtres vivants et même les choses inanimées pouvaient prétendre à un αἰών³; mais, en réalité, le mot ne s'employait que pour désigner «la force vitale, la durée de la vie, la vie des hommes»⁴. Dès lors, on comprend que le singulier αἰών, pris collectivement, pouvait désigner la somme des αἰῶνες (les durées de vie) de n'importe quelle quantité de personnes, dont les αἰῶνες s'étaient déroulés séparément dans un temps déterminé, mais qui étaient délimités et caractérisés par un seul αἰών déterminé, celui d'un personnage marquant qui passait pour représentatif de tous les autres. C'est ainsi qu'αἰών prit le sens de «génération», «époque». Nous rencontrons ce sens pour la première fois au V^e siècle, chez les tragiques (cf. Aisch. *Hepta* 742ss.). Après cela, ce sens put se généraliser et s'étendre: le passage au sens de «temps, espace de temps»⁵ put se faire sans aucune difficulté.

1. cf. C. Lackeit, – *Aion*, p. 26.

2. cf. C. Lackeit, – *Aion*, p. 24.

3. cf. U. von Wilamowitz-Moellendorf, – *Euripides Herakles*, p. 364 ad v. 669ss : «der αἰών ist gar nichts für sich, die Eintagsfliege hat ihn und die Krahe und die Nymphe und Gott. nur bei dem fällt er mit dem χρόνος zusammen. Jeder einzelne Mensch hat seinen, aber auch ein Volk, und so kann er eine «Weltperiode», eine «Kulturentwicklung» sein » Cf. Aristot. *De caelo* I 9 p. 278a 23-25 τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἕξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται.

4. Jusqu'à présent, en effet, nous n'avons pu découvrir, chez tous les auteurs que nous avons vus, un seul endroit où αἰών ne soit pas employé à propos de personnes

5. cf. Soph. *Frqm* 1027,1ss Nauck: ἔσται γὰρ ἔσται κεῖνος αἰῶνος χρόνος ὅταν πυρὸς γέμοντα θησαυρὸν σχάσῃ χρυσωπὸς αἰθήρ, – Dem. *Or* 18,199: εἴπερ ἡ δόξης ἢ προγόνων ἢ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἶχε λόγον, – Dem. *Or* 18,203: ἀλλ' ἀγωνιζομένη περὶ πρωτείων καὶ τιμῆς καὶ δόξης κινδυνεύουσα πάντα τὸν αἰῶνα διατετέλεκε, – Theocr. XVI,43. δειλοῖς ἐν νεκύεσσι μακροῦς αἰῶνας ἔκειντο.

b. L'origine et les antécédents d'αἰών au sens d'«éternité»

La formulation de l'idée d'éternité par le terme αἰών et la formation de cette idée sont certainement le fait des philosophes (cf. Procl. *In Tim.* III p. 8,18ss. Diehl), qui, dans leurs discussions sur la durée de vie (l'αἰών) des dieux, du ciel ou du κόσμος, arrivèrent à la conclusion que l'αἰών dans ce cas était, en réalité, sans fin. Αἰών dans ce sens d'éternité indique encore la durée de vie d'un individu, mais alors d'un individu dont la durée de vie est indéterminée et comprend tous les αἰῶνες «particuliers», donc le χρόνος lui-même¹. Une autre raison encore fait dire que ce n'est pas par hasard que les Grecs ont choisi le terme αἰών pour signifier la notion d'éternité. Ils² n'ont pas seulement remarqué la parenté étymologique qui existe entre αἰών et αἰεί: ils l'ont mise à profit. Dans l'Iliade et l'Odyssée, dans les hymnes homériques et dans les poèmes d'Hésiode, les mots αἰεί, αἰεῖ et αἰέν signifient, en effet, «éternellement» (adverbe), lorsque, pour caractériser les dieux, ces poètes veulent mettre en évidence leur privilège d'être «éternels»³.

De même le terme αἰεῖ signifie «éternellement» dans le composé αἰειγενέτης «né pour être éternel, né pour l'éternité, éternel» qu'on rencontre exclusivement dans les écrits d'Homère⁴ et d'Hésiode⁵ et qui ne s'y trouve qu'en référence aux θεοί. Si l'on songe qu'Homère et Hésiode ont exercé une influence considérable sur le développement de la langue littéraire grecque et que leur style épique a été imité

1. Les textes suivants montrent clairement la convergence qui s'est opérée entre αἰών et χρόνος: Eurip. *Heracl.* 898ss.: πολλὰ γὰρ τίκτει Μοῖρα τελεσσιδωτέρ' Αἰών τε Χρόνου παῖς d'une part, et Procl. *In Remp.* II, p. 17,10s. Kroll: τὸν αἰῶνα αὐτόν, ὅς ἐστιν τοῦ χρόνου πατήρ, — cf. aussi Plat. *Tim.* 37d: εἰκὼ δ'ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι... τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάξαμεν d'autre part.
2. cf. Aristot. *De caelo* I 9 p. 279a 25-28: κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰῶν ἐστιν, ἀπὸ τοῦ αἰεῖ εἶναι εἰληφώς τὴν ἐπωνυμίαν ἀθάνατος καὶ θεῖος (cf. Procl. *In Tim.* III, p. 9,15s. Diehl). Il est évident que cette étymologie est erronée, puisque αἰών n'est pas un dérivé de αἰεί mais que les deux mots ont une racine indo-européenne commune *aivo-*, *aju-* (cf. E. Benveniste, — *Expression*, p. 104ss.). Cette étymologie (populaire), que donne Aristote, semble toutefois avoir été généralement admise dans l'Antiquité, cf. Varro, *ling.* 6,11: *Aevum ab aetate omnium annorum; hinc aeviternum, quod factum est aeternum: quod Graeci αἰῶνα, id ait Chrysippus esse αἰεῖ* δν.
3. par ex. Hom. *Il.* XXI,518 *Od.* I,263 *Od.* I,378 *Od.* II,143 *Od.* VIII,306 Hom. *Hymn. Aphrod.* 62 Hom. *Hymn. Demet.* 325s.; Hes. *Theog.* 21 33 105 801.
4. par ex. *Il.* II,400 *Il.* XIV,333s. *Od.* XXIII,81 *Od.* XXIV,373 Hom. *Hymn. Demet.* 36.
5. *Theog.* 548 *Frgm.* 182,3 Rzach.

même par leurs adversaires les plus acharnés¹, il n'est pas invraisemblable que, par l'emploi du mot αἰεί dans le sens d'«éternellement», ils aient fourni aux premiers penseurs grecs, qui durent sentir tout naturellement une parenté étymologique entre αἰεί et αἰών, le moyen d'incarner la notion d'éternité dans le mot αἰών. Nous nous rendons d'ailleurs parfaitement compte qu'à l'époque archaïque d'Homère et d'Hésiode, l'éternité n'a pu signifier qu'une «existence infinie, commençant à un moment déterminé», car, selon la croyance d'Homère et d'Hésiode, les dieux sont *nés*².

L'idée d'«éternité» au sens strict, c'est à dire d'éternité sans commencement ni fin, apparaît pour la première fois chez les Présocratiques, qui arrivèrent à la conclusion que les dieux, ou encore le κόσμος ou les éléments primordiaux du κόσμος, n'ont ni commencement ni fin. Quelques faits paraissent symptomatiques de la correction qui fut apportée, en métaphysique, à la conception archaïque de l'éternité «unilatérale»: c'est, d'une part, la disparition du mot αἰειγενέτης qui, après Homère et Hésiode, ne se présente plus, car à partir du moment où l'on ne pouvait se représenter l'éternité que sans commencement et sans fin, on se heurtait à une difficulté insoluble à cause de l'idée de «naissance» que comportait ce mot³. C'est, d'autre part, l'apparition du privatif ἀγέννητος chez les Présocratiques; ce mot, qui servait à définir avec plus d'exactitude la notion d'«éternité»⁴, a concouru à l'élimination de αἰειγενέτης. Nous pouvons enfin présumer qu'αἰών au sens d'«éternité» s'était déjà largement intégré à la langue philosophique des Présocratiques – bien qu'on ne puisse constater chez eux l'histoire de ce sens qu'en deux endroits: Heracl. B 52⁵, fragment sur l'interprétation duquel les spécialistes ne sont pas encore d'accord⁶,

1. Il suffit de penser au caractère épique, indéniablement homérique de la langue, du vocabulaire et de la technique poétique de Xénophane, par exemple, qui afficha tant de mépris pour Homère et sa conception anthropomorphique de Dieu.
2. cf. M. Treu, – *Griechische Ewigkeitswörter*, p. 6: «Eine mit einem Anfang beginnende, an diesem Punkt also begrenzte, von da ab unbegrenzte Dauer muss entschieden zu den frühen Charakteristika der Ewigkeitsvorstellung gehört haben . »
3. cf. Mélissus, qui dit clairement ce qu'il entend par «éternité», Meliss. B 4: ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίον οὔτε ἀπειρόν ἐστιν, cf. aussi Meliss. B 1 et B 2.
4. par ex. Parmenid. B 8,3, Emped. B 7. Cf. Thal. A 1 et Xenoph. A 37.
5. αἰών παῖς ἐστὶ παῖζων, πεττεῶν· παιδὸς ἢ βασιληῆς
6. A.-J. Festugière, – *Le sens philosophique*, p. 176 note 1, ne se risque pas à donner une explication, alors que G. S. Kirk, – *Heracitus*, p. XIII, trouve que le sens de «human lifetime» s'y prête mieux.

et Emped. *B* 16¹. On ne s'explique pas autrement le naturel avec lequel ce mot était employé en ce sens dans le cercle de Socrate.

Dans la spéculation philosophique, αἰών au sens d'«éternité», atteint son point culminant avec le *Timée*, où Platon l'oppose à χρόνος et le définit. Alors que, dans la langue grecque, χρόνος se distingue traditionnellement d'αἰών en ce qu'il indique le temps absolu pris en soi et αἰών le temps relatif qui appartient à un être déterminé, Platon² définit αἰών comme l'éternité idéale, intemporelle, et χρόνος comme l'image mouvante, créée avec le monde, de cette éternité idéale.

Aristote toutefois n'adopte pas cette fantaisie philosophique de son maître, qui devait probablement blesser chez les Grecs leur sens de la langue: il voit de nouveau dans αἰών la durée relative de la vie, du temps, à laquelle chaque être individuel peut prétendre³. Chez lui, le mot peut signifier la «durée de l'existence», de l'οὐρανός⁴ ou la durée de vie de la divinité⁵; mais, d'après sa doctrine sur l'éternité de la divinité et du monde, αἰών signifie alors «vie éternelle, éternité dans toute l'acception du terme» et revient ainsi au χρόνος ἀπειρος.

Il est évident que ce sens très riche d'éternité dans toute l'acception du terme, que les philosophes ont conféré à αἰών, n'a pas été utilisable sans plus en dehors de la langue philosophique. Il devait subir quelque changement avant de pouvoir être adopté dans d'autres vocabulaires et dans le parler courant. C'est ce qui arriva: le terme s'affaiblit et, d'«éternité dans toute la force du terme», il prit le sens affadi de «longue durée indéterminée» qui, en outre, se dégrada dans la plupart des cas jusqu'à ne plus servir que dans des expressions toutes faites⁶.

1. ἦι γὰρ καὶ πάρος ἔσκε, καὶ ἔσσεται, οὐδὲ ποτ', οἶω, τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών. Le mot αἰών est ici un terme purement technique pour «éternité», étant donné que l'adjectif ἄσπετος (cf. H. Ebeling, – *Lexicon Homericum*, s.v. ἄσπετος) doit être compris ici comme une simple réminiscence épique et n'a pas pour tâche de compléter une nuance de la notion d'«éternité» qui manque à αἰών.

2. dans *Tim.* 37d: εἰκὼ δ'ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν λοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ χρόνον ὠνομάκαμεν, – cf. *Tim.* 38a: ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένον καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλομένου γέγονεν εἶδη et *Tim.* 38b-c.

3. cf. Aristot. *Rhet.* I 13 p. 1374a 33: ὑπολείποι γὰρ ἂν ὁ αἰὼν διαριθμοῦντα.

4. par ex. *De caelo* I 9 p. 279a 25ss. et *De caelo* II 1 p. 283b 26ss.

5. par ex. *Metaph.* XII 7 p. 1072b 28ss.

6. cf. par ex. Lycurg. 106: ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα βουλευσάμενοι καλῶς, – Lycurg. 110: τὴν ἐξ ἅπαντος τοῦ αἰῶνος συνθηροισμένην τῇ πόλει δόξαν, – Diod. Sic. I 56,1: αὐτὸς δὲ φιλόδοξος ὢν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα μνήμης ὀρεγόμενος...

2. Αἰών DANS L'ANCIEN TESTAMENT

a. Αἰών dans les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament

Le terme hébreu *'olam*, qui, dans la Septante est rendu le plus souvent par αἰών¹, a depuis toujours exprimé une idée de temps; en hébreu biblique, il désignait le temps caché, c'est-à-dire le temps qui se dérobe à la connaissance et à la mémoire des hommes, en d'autres termes l'*avenir* immense ou le *passé* qui n'est plus connu², et il n'a jamais eu, à l'origine, le sens limité de l'idée d'«espace de temps, de durée»³ qui est le sens d'αἰών. Cette remarquable différence entre les deux mots n'a toutefois pas empêché les traducteurs, ou les auteurs de l'Ancien Testament, de rendre le mot hébreu *'olam* par αἰών.

Nous pouvons très bien apercevoir l'ancien sens de *'olam* («temps le plus reculé») là où les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament, dans la version des Septante, utilisent αἰών dans des expressions toutes faites⁴; mais ce sens se manifeste encore plus clairement aux endroits où le mot est employé en dehors de ces expressions⁵. De telles locutions avec αἰών se trouvent partout dans la langue grecque⁶; mais nous remarquons que la Septante, sous l'influence du *'olam* hébreu, en fait un usage particulièrement fréquent⁷, qui n'est pas en proportion de celui que nous pouvons constater dans la langue profane. Étant donné que, dans les expressions toutes faites qu'on rencontre dans l'Ancien Testament, — qu'il s'agisse des livres pré-exiliques ou post-exiliques —, αἰών ne s'accompagne jamais d'un adjectif qui indiquerait une *durée*, une *longueur*, un *espace* de temps et aiderait à le déterminer, chose assez usuelle dans de telles formules en grec profane (cf., par exemple, Lycurg. 106,110), on est amené à penser que, dans ces textes, l'emploi d'αἰών est fortement influencé par l'hébreu *'olam*. Autrement dit, par

1 Dans les livres post-exiliques de l'Ancien Testament pour lesquels nous ne disposons plus du texte hébreu, nous pouvons et devons, selon toute probabilité, supposer *'olam* derrière αἰών, car les auteurs de ces livres, non seulement connaissent la langue hébraïque, mais se sont aussi laissés influencer par elle.

2. cf. N. Messel, — *Die Einheitlichkeit*, p. 44.

3. cf. E. Jenni, — *Das Wort olam*, p. 221.

4. «les temps les plus reculés» peuvent tout aussi bien se situer dans le passé, cf. par ex. *Gen.* 6,4 *Is.* 46,9 *Jer.* 2,20 35,8, que dans le futur, cf. par ex. *Gen.* 3,22 *Exod.* 14,13 *Deut.* 28,46.

5. notamment *Deut.* 32,7 *Is.* 51,9.

6. cf. p. 102 et J. H. Moulton — G. Milligan, — *The Vocabulary*, s.v. αἰών.

7. cf. E. Hatch — H. A. Redpath, — *A Concordance to the Septuagint*, Vol. I, s.v. αἰών.

analogie avec *'olam* et sous son influence, αἰών signifie ici «temps le plus reculé (dans le passé ou dans l'avenir)» plutôt que «espace de temps, durée»: c'est pourquoi cet emploi d'αἰών ne peut jamais s'accompagner d'un déterminatif indiquant la durée. Il faut noter aussi que, dans les formules toutes faites de l'Ancien Testament, αἰών n'est que très exceptionnellement¹ déterminé par une préposition suggérant une durée², mais presque toujours par les prépositions ἀπό, πρό, εἰς (jusqu'à), ἕως εἰς (jusqu'à), et que l'auteur, lorsqu'il veut indiquer une durée (d'une longueur indéterminée ou très longue) au lieu d'accompagner αἰών d'une préposition utilise une périphrase comme ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος³, ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος (Ps. 89,2), ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος⁴, ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον (Is. 9,6), ἀπὸ τοῦ αἰῶνος εἰς τὸν αἰῶνα (Sir. 39,20), πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα (Sir. 42,21): voilà qui n'est sans doute guère possible que si le sens de *'olam* s'est glissé dans αἰών. Dans les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament, αἰών a en commun avec *'olam* une particularité remarquable: sans qu'aucun élément linguistique soit ajouté pour nous faire faire la différence, αἰών peut s'employer soit dans le sens indéterminé et assez vague de «temps le plus reculé», «temps éloigné à perte de vue», comme nous venons de le dire, soit dans le sens d'«éternité» au sens strict du terme, c'est-à-dire d'éternité supratemporelle⁵. Dans l'Ancien Testament⁶, αἰών ne peut avoir ce dernier sens que là où il est mis en rapport avec l'idée de Dieu; et c'est là le cas – sans parler des doxologies – dans le titre donné à Dieu: «le Dieu éternel»⁷. Nous rencontrons αἰών avec ce même sens aussi bien dans

1. cf. Deut. 5,29 Jb. 3,18 Sap. 4,2 9,18.

2. Les cas cités comportent διὰ, mais κατὰ et ἀνά, par exemple, ne se présentent jamais

3. cf. 1 Par. 16,36 29,10, Ps. 102,17 105,48.

4. cf. Ps 112,2 113,26 120,8 124,2 130,3.

5. Dans les livres pré-exiliques, αἰών n'a jamais le sens de «temps du monde, monde, univers», bien que le mot disposât de ces sens à l'époque où ces livres furent traduits en grec les sens d'αἰών et de κόσμος, en effet, s'étaient fort rapprochés à l'époque hellénistique. À l'époque du bas hellénisme, *'olam* avait également le sens de «monde», «univers», probablement sous l'influence de κόσμος et peut-être aussi d'αἰών. Mais, à l'époque où ces livres virent le jour, *'olam* n'avait pas encore ce sens: l'emploi d'αἰών dans les livres pré-exiliques correspond donc tout à fait à cette situation de *'olam*.

6. Et non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau Testament et dans la langue chrétienne en général

7. cf. G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών, p. 200.

des formules toutes faites¹ qu'ailleurs². Enfin, il nous faut signaler qu'ici αἰών n'a pas reçu le sens d'«éternité» sous l'influence ou par imitation de 'olam: après avoir fait déjà partie intégrante de la langue philosophique des Présocratiques (cf. p. 100ss.), cette signification était dès le III^e siècle après J.-C. un lieu commun de la langue vulgaire³. En revanche, on ne peut nier que, dans ces livres de l'Ancien Testament, αἰών, «éternité», rende plutôt la notion hébraïque que la notion grecque d'éternité⁴.

Si nous jetons un regard d'ensemble sur l'emploi d'αἰών dans les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament, nous apercevons deux tendances opposées. Nous constatons, d'une part, une tendance hébraïsante qui, faute d'une solution meilleure, pousse les traducteurs de ces livres à rendre l'antique sens de 'olam, «temps le plus reculé», sens absolument inconnu en grec, par αἰών, qui leur semblait l'équivalent le plus adéquat⁵. D'autre part, nous observons une tendance beaucoup plus importante: la tendance puriste, qui se manifeste non seulement dans l'emploi d'αἰών au sens d'«éternité», mais aussi dans le scrupule à éviter en grec, ou alors à adapter, certains emplois typiquement hébraïques de 'olam. C'est ainsi que les traducteurs évitent, aussi bien dans les locutions qu'en dehors d'elles⁶, le pluriel d'αἰών, non seulement dans le sens d'«éternité», mais aussi dans le sens purement hébraïque de «temps le plus reculé». C'eût été faire violence au génie de la langue que de conserver en grec le pluriel, qui était très en faveur en hébreu dans les cas cités plus haut⁷, mais qui eût été tout à fait insolite en grec (cf. p. 108s.): on a donc renoncé à transposer littéralement l'emploi hébreu. Quant à l'adaptation au grec, nous en avons des cas très instructifs lorsque nous voyons que les expressions au

1. par ex. Deut. 32,40; Is. 48,12, — cf. Is. 40,8

2. Is. 57,15: τὰδε λέγει κύριος ὁ ὑψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα. — cf. Is. 57,15 Vulg.: quia haec dicit Excelsus, et Sublimis, habitans aeternitatem.

3. cf. C. Lackeit, — «Aion», p. 64.

4. cf. G. Kittel, — Theologisches Wörterbuch, Vol. I, s v. αἰών et R. Kittel, — Die hellenistische Mysterienreligion, p. 73ss.

5. Le procédé qui, pour traduire des notions hébraïques sans correspondant adéquat en grec, consiste à recourir au mot grec qui s'y prête le mieux, est fréquent dans la Septante, rappelons, par exemple, δόξα, εἰρήνη, δνομα, — cf. Chr. Mohrmann, Études, Tome I, p. 280s, et Chr. Mohrmann, — Études, Tome III, p. 344s.

6. Nous laissons de côté les traductions ultérieures d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, qui datent du milieu et de la fin du II^e siècle après J.-C., car, de toute évidence, elles n'ont pu influencer la langue du Nouveau Testament et de la communauté chrétienne primitive.

7. cf. E. Jenni, — Das Wort olam, p. 244; N. Turner, — Grammatical Insights, p. 115.

génitif singulier, dues à une influence de l'hébreu *עַל (טֹן) אֵלֶּנָּה* (τοῦ) αἰῶνος et *עַל טֹן אֵלֶּנָּה* καὶ *עַל טֹן אֵלֶּנָּה* τοῦ αἰῶνος (cf. p. 108), qui sont employées avec une grande fréquence dans les livres post-exiliques, notamment dans le livre des Psaumes¹, mais qui néanmoins ont dû choquer la sensibilité grecque à la langue, ont été évitées dans les livres pré-exiliques et remplacées par une expression plus acceptable².

b. Αἰών dans les livres post-exiliques de l'Ancien Testament

b 1. Αἰών au singulier dans ces livres

Dans les livres post-exiliques de l'Ancien Testament, αἰών, employé au singulier et en dehors d'une formule consacrée, dénote une tendance nettement hellénisante. On le remarque d'abord au fait que ces livres utilisent quelquefois αἰών dans le sens très ancien de «vie», qu'on rencontre déjà chez Homère et qui est très fréquent plus tard dans la littérature plus ou moins poétique (cf. p. 97ss.), mais qui est totalement absent dans les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament. Αἰών signifie, en effet, «vie physique» dans *Sir.* 46,19³ et «cours de la vie» dans *Ps.* 89,8⁴.

Ainsi employé, le mot correspond entièrement à l'usage de la langue profane. Mais ces deux livres de l'Ancien Testament apportent à son sens de «vie» qui, en grec profane, a toujours évoqué la vie physique du corps (cf. p. 97ss.), un changement, qui lui permet de signifier «la vie dans l'au-delà»⁵. Nous avons tout lieu de croire qu'αἰών a pris ce

1. C'est une entreprise extrêmement difficile et compliquée que de dater les Psaumes. Nous pouvons cependant, selon toute vraisemblance, les situer pour la plupart à l'époque post-exilique, cf. O. Eissfeldt, – *Einleitung in das Alte Testament*, p. 602ss. et A. Weiser, – *Einleitung in das Alte Testament*, p. 250ss.
2. cf. par ex. *Exod.* 15,18: κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι, – *Is.* 13,20: οὐ κατοικηθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, – *Is.* 14,20: οὐ μὴ μείνη εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, σπέρμα..., – *Is.* 34,17: εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον κληρονομήσετε.
3. καὶ πρὸ καιροῦ κοιμήσεως αἰῶνος ἐπεμαρτύρατο ἔναντι κυρίου.
4. ἔθου τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἐνώπιόν σου· ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου. Au sens de «cours de la vie», qui se présente ici dans *Ps.* 89,8, nous pouvons, selon toute vraisemblance, trouver un parallèle dans la langue des anciens poètes lyriques et tragiques qui ont approfondi le sens d'αἰών pour lui faire signifier «la vie dans sa totalité», avec toutes ses vicissitudes, ses joies et ses chagrins» (cf. p. 98s.). Mais, en grec classique, ce sens concernait le bonheur ou le malheur dans la vie, donc le destin, alors que, dans *Ps.* 89,8, le mot désigne les actions, à savoir les péchés de l'homme.
5. cf. *Eccl.* 12,5; *Sap.* 5,15; *Sir.* 2,9; *Ps.* 142,3; 4 *Macch.* 17,18 etp roablement aussi dans *Sap.* 4,2 et 4,19.

sens «eschatologique» de «vie spiritualisée après la mort corporelle» sous l'influence de 'olam, qui pouvait avoir ce sens¹, alors que le mot grec au sens de «vie» réfère toujours à la réalité «empirique». Cela revient à dire que même dans cette catégorie de sens purement grecs qui tournent autour de l'idée de «vie», nous pouvons ressaisir une empreinte hébraïque tout à fait évidente.

Dans ces livres de l'Ancien Testament, αἰών employé au singulier n'a que deux fois² (à part le cas des expressions toutes faites) la signification d'«éternité» au plein sens du mot, c'est-à-dire en référence à Dieu. En revanche, nous y trouvons régulièrement le sens de «temps du monde»³ qu'Aristote a conféré au mot et qui, chez lui, en vertu de sa doctrine de l'éternité du monde, désigne le «temps du monde qui consiste en l'éternité et qui doit durer dans l'éternité»; c'est là un des principaux signes de la tendance hellénistique, mentionnée plus haut, de l'emploi d'αἰών dans ces livres de l'Ancien Testament.

Dans l'évolution sémantique d'αἰών, le passage du sens temporel de «temps du monde» au sens spatial d'«univers, monde» peut se faire sans beaucoup de peine, bien que, dans la plupart des cas, on ne puisse guère savoir si, et dans quelle mesure, la nuance temporelle persiste. Ce ne sont pas seulement de tels emplois d'αἰών, flottant entre la nuance temporelle et la nuance spatiale, que nous rencontrons dans ces livres de l'Ancien Testament⁴; nous y trouvons aussi plusieurs fois le mot dans une phase très avancée de l'évolution qui, de son sens temporel très ancien de «génération, époque»⁵, l'amène au sens plus «anthropologique» d'«humanité, ensemble des hommes», «oikouménè»⁶. En d'autres termes, nous nous trouvons là en présence d'un fait que nous constatons, quoique très rarement et pas toujours très nettement, dans la langue grecque profane: la convergence des sens temporels d'αἰών avec les sens spatiaux et «anthropologiques» de κόσμος. Mais ici encore, nous ne pouvons exclure, semble-t-il, la possibilité d'une influence de l'hébreu. À cette époque, en effet, 'olam a pris aussi en hébreu les sens que nous venons d'indiquer, et cela très probablement

1. cf. W. Gesenius, — *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, s.v. 'olam.

2. *Ps.* 65,7 et *Dan.* 5,4.

3. par ex. *Sir.* 1,2 18,10, — cf. *Tob.* 14,5.

4. par ex. *Eccl.* 3,11: σὺν τὰ πάντα ἐποίησεν καλὰ ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν, — cf. *Eccl.* 3,11 *Vulg.*: *cuncta fecit bona in tempore suo et mundum tradidit disputationi eorum*; *Sap.* 13,9: εἰ γὰρ τοσοῦτον ἰσχυσαν εἰδέναι ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα,...

5. cf. *Eccl.* 1,10 (au pluriel).

6. par ex. *Sap.* 14,6 18,4; *Sir.* 38,34.

sous l'influence de l'emploi de κόσμος dans les sens de «monde, univers», «terre, oikouménè», «humanité, ensemble des hommes» dans les milieux judéo-hellénistiques¹. Or, étant donné qu'en grec, αἰών est la traduction la plus courante de 'olam, il est fort possible que les traducteurs ou auteurs de ces livres post-exiliques de l'Ancien Testament, cédant à leur tendance à l'automatisme dans le choix des mots, aient rendu par αἰών ces sens «modernes» de 'olam, peut-être sans se rendre compte de la possibilité d'employer ce mot grec dans ces sens, et qu'à ces endroits de l'Ancien Testament, ils aient donc conféré à αἰών un sens dont le développement dans la langue profane n'en était qu'à ses débuts et ne trouvait que très lentement et très rarement à s'appliquer.

Dans les livres post-exiliques de l'Ancien Testament², eux aussi, nous rencontrons très souvent αἰών au singulier dans des expressions consacrées qui sont également courantes en grec profane; mais, en outre, sous l'influence de l'hébreu³, apparaissent en grand nombre les locutions formées avec le génitif εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος⁴, εἰς αἰῶνα αἰῶνος⁵, εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος⁶; la construction du génitif d'intensité au singulier (τοῦ) αἰῶνος avec la locution, courante aussi dans la langue profane, εἰς τὸν αἰῶνα, est inconnue du grec profane et est stimulée, dans ces livres de l'Ancien Testament, par un emploi similaire de 'olam (cf. p. 109 l'emploi de εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). De plus, il est remarquable que, dans ces mêmes livres de l'Ancien Testament, ces locutions composées sont volontiers utilisées dans des tournures doxologiques⁷.

b 2. Αἰών au pluriel dans les livres post-exiliques de l'Ancien Testament

Le pluriel d'αἰών au sens d'éternité, hormis le cas des locutions, se présente pour la première fois en grec dans les livres post-exiliques de l'Ancien Testament. Il y est dû à l'emploi au pluriel de 'olam⁸. De

1. cf. G. Kittel, — *Theologisches Wörterbuch*, Vol. III, s.v. κόσμος, p. 881s.

2. cf. E. Hatch — H. A. Redpath, — *A Concordance to the Septuagint*, Vol. I, s.v. αἰών.

3. cf. G. Kittel, — *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών, p. 200.

4. 1 Esdr. 4,38; Tob. 6,17; Ps. 60,9 82,18 88,30 91,8 103,5 110,3 110,8 110,10 111,3 111,9; Dan. 12,3.

5. Ps. 18,10 21,27 36,29 131,14.

6. Ps. 9,6 9,37 44,18 47,15 51,10 118,44 144,1 144,2 144,21 148,6.

7. C'est le cas notamment dans Ps. 44,18 47,15 60,9 110,3 110,10 111,3 111,9 144,1 144,2 144,21.

8. cf. J. H. Moulton, — *A Grammar*, Vol. III, p. 25, et Fr. Blass — A. Debrunner, — *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, p. 93, et C. Lackeit, — *Aion*, p. 40.

plus, par suite de l'emploi abusif qui en avait été fait, aussi bien dans les livres pré-exiliques que dans les livres post-exiliques, notamment dans les locutions, le sens d'αἰών s'était dans une certaine mesure usé et affaibli. On a donc probablement senti la nécessité ou, en tout cas, l'utilité d'un renforcement compensatoire, surtout au moment où le mot devait servir à exprimer l'idée d'«éternité» dans toute l'acception du terme. Cette situation a pu faciliter et hâter le processus qui portait à transposer en grec le pluriel hébraïque. Cette hypothèse gagne en vraisemblance lorsque nous constatons qu'en dehors des locutions, ce pluriel sert non seulement à nommer l'«éternité», mais qu'il intervient constamment dans les titres donnés à Dieu¹ ou dans des expressions qui ont un rapport étroit avec Dieu². Ce pluriel d'αἰών n'existe pas en grec profane classique, même dans des locutions³. C'est aussi à l'influence de l'hébreu qu'il faut attribuer, dans les livres post-exiliques, l'emploi d'αἰών au pluriel dans les expressions toutes faites. Ces expressions, qu'elles soient ou non composées, présentent une forte tendance⁴ à intervenir soit dans les doxologies⁵ soit dans des expressions qui se réfèrent à Dieu⁶, de sorte qu'αἰών y signifie «éternité» dans toute l'acception du terme. Dans deux cas, nous rencontrons encore le singulier d'αἰών avec un génitif d'intensité au pluriel⁷ et également

¹ cf *Tob* 13,7 13,11, *Sur* 36,17

² cf par ex *1 Esdr* 4,40, *Ps* 144,13

³ Nous n'avons pu trouver, en grec profane, qu'un seul exemple d'une locution comportant ce pluriel d'αἰών, dans une leçon qui présente suffisamment de garantie *Anth Pal III* 18,5s χαίροιτ' οὖν ἱεροῖσιν ἐπ' εὐσεβίῃ, κλυτοὶ ἄνδρες, καὶ τὸν ἀπ' αἰώνων μῦθον ἔχοιτε μέρον. Mais on a contesté la datation de ce texte à l'époque hellénistique, certains spécialistes (cf P Waltz, - *Anthologie grecque Première partie Anthologie Palatine Tome I*, p 87s) estiment qu'il est exclu que ce texte date d'avant le IV^e siècle après J - C, si bien qu'alors, une influence de la langue chrétienne (ou juive) ne serait pas indispensable.

⁴ Nous n'avons trouvé que quatre exceptions *Ps* 60,5 76,8 *Dan* 7,18 et *Sur* 45 24

⁵ Nous parlerons tout à l'heure des expressions composées. Nous rencontrons l'expression εἰς (παντας) τοὺς αἰῶνας dans des doxologies, dans *1 Esdr* 5,58, *Tob* 3,11 8,5, *Ps* 71,17, *Dan* 3,26 3,52 jusque 3,88

⁶ *Tob* 13,1 ὁ θεὸς ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, - *Tob* 13,4 καθότι αὐτὸς κύριος, αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, - *Ps* 54,20 ὁ θεὸς, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, - *Sap* 3,8 καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας. Cf l'emploi d'αἰών au pluriel en dehors des locutions dans ces livres de l'Ancien Testament, p 109 et cf *Dan* 2,44

⁷ *Dan* 3,90 ὑμνεῖτε καὶ ἐξομολογεῖσθε, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τῶν αἰώνων, - et *Dan* 7,18 καὶ παραλήψονται τὴν βασιλείαν ἄγιοι ὑψίστου καὶ καθέξουσιν τὴν βασιλείαν ἕως τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων

deux fois le pluriel d'αἰών avec un génitif d'intensité au pluriel¹. L'emploi de ce génitif d'intensité n'est pas exclusivement hébraïque: on le trouve aussi en indo-européen². Mais ici, nous pouvons le considérer comme un hébraïsme, car, dans ces livres de la Septante, il remonte à des expressions hébraïques³.

3. Αἰών CHEZ PHILON LE JUIF

Dans la ligne de la langue de Platon, Philon le Juif définit αἰών, non sans le préciser parfois avec l'adjectif ἀπειρος⁴, comme l'immatériel παράδειγμα et ἀρχέτυπον⁵ de χρόνος; qui ne peut être saisi que par le νοῦς; le χρόνος n'est dès lors qu'une imitation de cet αἰών⁶. En d'autres termes, αἰών est un éternel présent⁷: c'est le βίος de l'éternel et transcendant monde des idées, de même que le χρόνος est le βίος de notre monde sensible⁸. Dans cette dernière partie de sa définition d'αἰών, le philosophe juif s'écarte de l'acception technique que le terme avait acquise dans son usage platonicien. On se souvient qu'au mépris de la langue et de la pensée grecques pour lesquelles αἰών représentait toujours le temps *relatif*, c'est-à-dire celui dont dispose un être déterminé

1. Ps. 83,5: μακάριοι οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀνέσουσίν σε, et 4 Macch. 18,24: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (ici aussi l'expression consacrée se trouve dans une doxologie!).
2. Cet emploi est également une des particularités de la langue d'Homère et des tragiques, cf., par exemple, Soph. *Oid. Col.* 1237s.: ἵνα πρόπαντα κακὰ κακῶν..., – Soph. *Oid. R.* 465: ἄρρητ' ἄρρητων..., – Soph. *Philoct.* 64s.: ἔσχατ' ἔσχατων κακά, – cf. R. Kühner – B. Gerth, – *Ausführliche Grammatik*, Vol. II, 1, p. 339.
3. cf. J. Schrijnen – Chr. Mohrmann, – *Studien zur Syntax*, Vol. I, p. 88.
4. par ex. dans *Leg. ad Gaium* 85: φαντασιωθεῖς γὰρ τὸν ἀπειρον αἰῶνα καὶ λογισάμενος, – cf. *De fuga et invent.* 57: σήμερον δ' ἐστὶν ὁ ἀπέραντος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών.
5. par ex. *De mut. nom.* 267: ἐνιαυτὸν ἕτερον οὐ τὸ τοῦ χρόνου μηνῶν διάστημα, δὲ ταῖς σεληνιακαῖς ἢ ἡλιακαῖς ἀναμετρεῖται περιόδοις, ἀλλὰ τὸ ἔκτοπον καὶ ζέον καὶ καινὸν ὄντως, ἕτερον τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν, ἐν ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς ἐξεταζόμενον, ὅπερ τὸ χρόνου παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον εἰληχεν, αἰῶνα, – cf. *Quod deus sit immut.* 32: καὶ γὰρ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰών...,
6. cf. Philo, *Quis rer. div. heres* 165: αἰῶνι μὲν γὰρ τὰς πρὸ ἡλίου τρεῖς ἀνατέθεικε, χρόνῳ δὲ τὰς μεθ' ἡλίου, ὅς ἐστι μίμημα αἰῶνος.
7. cf. par ex. *De fuga et invent.* 57: σήμερον δ' ἐστὶν ὁ ἀπέραντος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών... τὸ δ' ἀψευδὲς ὄνομα αἰῶνος ἢ σήμερον. ἡλίος γὰρ οὐκ ἀλλαττόμενος ὁ αὐτὸς ἐστὶν αἰεί... – cf. *Quod deus sit immut.* 32: ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν.
8. cf. *De mut. nom.* 267: αἰὼν δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς αἰσθητοῦ χρόνος.

(cf. p. 102s.), Platon concevait l'αἰών comme le temps *absolu*, donc le considérait non pas comme le βίος du monde des idées, mais seulement comme une des innombrables idées éternelles, immatérielles et transcendantes de ce même monde. Philon, au contraire, revient à la conception grecque traditionnelle d'αἰών comme durée de temps relative. Il apporte une modification à la théorie de Platon, en appelant αἰών le βίος du κόσμος νοητός; ce faisant, il ne rend pas seulement justice au génie de la langue grecque, mais il se rapproche de la doctrine d'Aristote, chez qui αἰών en tant que «durée éternelle de l'existence» revient en premier lieu à l'οὐρανός (cf. p. 102). En outre, le fait que chez Philon αἰών peut s'appliquer aussi à Dieu¹, représente à la fois une convergence avec Aristote, qui accorde, lui aussi, un αἰών, une «existence éternelle», à la divinité (cf. p. 102), et un alignement sur l'usage de la Septante qui emploie très souvent le mot pour définir l'éternité divine (cf. p. 104s. et 107s.). Remarquons enfin que la doctrine des «deux αἰῶνες» (cf. p. 114ss.) manque aussi bien chez Philon le Juif que dans l'Ancien Testament et chez Flavius Josèphe².

4. Αἰών DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

a. Αἰών au singulier en dehors des locutions et ailleurs que dans la doctrine des deux αἰῶνες

Si l'on excepte les locutions et l'emploi d'αἰών à propos de la doctrine des deux αἰῶνες (cf. p. 114ss.), le terme, dans le Nouveau Testament, ne se présente au singulier que chez les Synoptiques. Une des deux acceptions que nous y rencontrons est le sens de «temps du monde», qui était courant aussi bien dans la langue profane que dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament. Chez les Synoptiques, on ne trouve cependant αἰών dans ce sens que dans l'expression συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος³, expression qui se présente ici pour la première fois et fait partie des nouveautés qui caractérisent la langue proprement chrétienne du Nouveau Testament. Chose remarquable, pour dire «le commencement du monde», les auteurs néo-testamentaires et tous les auteurs grecs chrétiens emploient toujours une expression avec

1. par ex. *Quod deus sit immut.* 32: καὶ γὰρ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰῶν ὁ βίος ἐστὶν αὐτοῦ (sc. θεοῦ).

2. cf. W. Bauer, — *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, s.v. αἰών.

3. cf. *Mat.* 13,39 13,40 13,49 28,20.

κόσμος, et jamais avec αἰών. Dans ces conditions, nous pouvons sans doute voir là, de la part des Chrétiens, une intention de se rapprocher de la langue et la pensée grecques profanes. L'αἰών, en effet, indique le temps relatif qui a rapport au monde, au κόσμος, et qui ne se met à fonctionner qu'à partir de la naissance du monde. Autrement dit, l'αἰών présuppose le κόσμος. Par conséquent, dans les expressions qui signifient le commencement du monde, il est bien plus logique et plus naturel d'utiliser le mot κόσμος au lieu d'αἰών, surtout si on ne veut pas contrevenir au génie de la langue et à la pensée grecque. Le deuxième sens dans lequel αἰών se présente chez les Synoptiques est le sens péjoratif de «(temps du) monde sans Dieu, détourné de Dieu, hostile à Dieu, corrompu, païen»¹. Ce sens péjoratif est très probablement calqué sur l'emploi péjoratif analogue de κόσμος²; mais contrairement à κόσμος, qui, en tant que néologisme sémantique «chrétien» avec le sens péjoratif de «monde détourné de Dieu, monde païen», est employé uniquement dans les épîtres apostoliques et chez Jean, – *Luc.* 12,30 étant à considérer comme un cas typique de transition –, le néologisme sémantique «chrétien» qui désigne par αἰών le «(temps du) monde détourné de Dieu, sans Dieu, corrompu, païen» ne se présente ni dans les lettres des Apôtres ni chez Jean, mais seulement dans les évangiles synoptiques.

b. Αἰών au pluriel en dehors des locutions

Dans le Nouveau Testament, le cas ne se présente que chez Paul. Alors que les Synoptiques (cf. ci-dessus), en employant le mot au singulier, suivent plutôt la ligne des livres pré-exiliques de l'Ancien Testament (cf. p. 103ss.), quoique, d'un autre côté, ils infléchissent l'emploi d'αἰών dans un sens péjoratif «chrétien», Paul, dans ses épîtres, prolonge plutôt la tendance des livres hellénistiques de l'Ancien Testament. Lorsque, dans le cadre des sens temporels d'αἰών, il emploie le pluriel de ce mot pour désigner l'«éternité» dans toute l'acception du terme dans les titres donnés à Dieu³, il le fait en parfaite concordance avec la langue des livres hellénistiques de l'Ancien Testament, où l'emploi

1. *Mat.* 13,22: καὶ ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συμπνίγει τὸν λόγον, – *Marc.* 4,19: καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου.

2. Nous avons déjà parlé des analogies et de la convergence des sens des mots αἰών et κόσμος, cf. p. 111s.

3. 1 *Tim.* 1,17: τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

d'αἰών au pluriel est dû à l'influence de l'hébreu (cf. p. 108). Nous remarquons en outre qu'il a tendance à employer le pluriel d'αἰών sur une échelle plus large encore que ce n'était le cas dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament. Car, alors que ceux-ci n'employaient αἰών au pluriel en dehors des locutions qu'au sens d'«éternité», que ce soit dans les titres donnés à Dieu ou dans des expressions se référant à lui, Paul l'emploie en élargissant le sens de ce pluriel pour lui faire signifier «le temps du monde»¹.

Cette acception existe aussi, il est vrai, dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament; mais elle est toujours rendue par le singulier. Paul va même plus loin. En effet, nous avons vu (cf. p. 107s.) que le sens spatial d'αἰών, «le monde, l'univers» fait aussi son apparition dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament et qu'il y est toujours rendu par le singulier. À cet égard les écrits pauliniens introduisent un changement: pour signifier «d'univers», un univers qui comporte différents espaces, ils emploient αἰών au pluriel². À notre avis, plusieurs facteurs ont pu intervenir. Il est possible qu'un trop fréquent emploi, en particulier dans les livres de l'Ancien Testament et notamment dans les locutions, a usé le sens d'αἰών. Dès lors, pour lui faire désigner l'«éternité» dans toute l'acception du terme, — c'est ce qu'on voit déjà dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament —, aussi bien que pour faire signifier la «durée du monde» et «d'univers» — comme on le constate pour la première fois dans les écrits pauliniens — il a fallu, en guise de renforcement, employer le pluriel au lieu du singulier. En outre, l'emploi assez régulier du pluriel dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament au sens d'«éternité», tant dans les locutions qu'en dehors, peut avoir fourni à l'auteur, ou aux auteurs, des écrits pauliniens l'occasion d'utiliser, par *analogie* avec le pluriel d'αἰών dans le

1. 1 Cor. 10, 11: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοῦθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν, — Eph. 3, 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ..., — cf. G. Kittel, — *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών p. 203. Cf. Hebr. 9, 26: ... ἐπὶ συντέλειᾳ τῶν αἰώνων..., — cf. au contraire συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος chez les Synoptiques, p. 111.

2. cf. Hebr. 1, 2: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, — Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας βήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι, — cf. G. Kittel, — *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών, p. 204. C'est probablement à tort que cette épître aux Hébreux se trouve sous le nom de Paul: cf. A. Robert — A. Feuillet, — *Introduction à la Bible*, Vol. II, p. 533ss. Nous trouvons un emploi similaire dans 1 Cor. 10, 11 Eph. 3, 11 (cf. ci-dessus note 1).

sens d'«éternité», ce même pluriel pour le sens de «durée du monde» et d'«univers, monde»¹. S'il en est ainsi, nous avons affaire, comme pour le pluriel au sens d'«éternité» dans les livres hellénistiques, à un pluriel qui est un *hébraïsme*. Mais il n'est pas impossible non plus que cet emploi d'αἰών dans les écrits pauliniens tienne à l'influence de l'usage contemporain de la langue profane. Il est bien établi, en effet, que le pluriel d'αἰών a joué un rôle très important dans la terminologie gnostique au sujet des espaces cosmiques et des espaces de temps². Mais comme on trouve chez Paul le pluriel d'αἰών dans le sens *spatial* d'«univers constitué de différents espaces», «espaces du monde», on pourrait supposer que c'est cet emploi gnostique d'αἰών au pluriel que Paul avait en vue. Il n'emprunta sans doute, en l'occurrence, que la *terminologie* et non la *pensée* typiquement gnostique véhiculée par cet emploi d'αἰών. Dans ce cas, nous aurions affaire ici à un mouvement indéniable dans la direction de la langue profane, en vertu de la tactique missionnaire des premiers chrétiens³ et, d'autre part, à l'adaptation et à la réinterprétation d'un mot grec de la langue profane dans un sens chrétien. Enfin, aussi bien en grec qu'en latin, les fêtes et certaines indications de temps sont de préférence au pluriel⁴. Or, il se peut que cette habitude ait contribué à l'emploi au pluriel d'αἰών au sens d'«éternité», ce qui, par analogie, a pu devenir alors une raison d'appliquer ce pluriel au sens spatial de «monde, univers».

c. La doctrine des deux αἰῶνες

Les prophètes de l'Ancien Testament⁵ annonçaient déjà qu'à un présent plein de douleur succéderait pour le monde un splendide règne de Dieu, une époque sans péché ni mort. Sur cette idée, les auteurs des Apocalypses du bas judaïsme, inspirés par la détresse, la misère et l'oppression qui marquaient leur temps, ont développé la doctrine du

1. N. Turner, – *Grammatical Insights*, p. 115, partage cette opinion. En hébreu biblique, le pluriel de 'olam, en effet, a très souvent le sens d'«éternité». Mais, en hébreu post-biblique, il s'est développé dans 'olam un nouveau sens, celui d'«univers». L'emploi le plus usuel est le singulier, mais, sous l'influence de l'analogie, par combinaison du pluriel d'αἰών au sens d'«éternité» et de 'olam au sens de «monde, univers», le pluriel d'αἰών au sens de «monde», «univers» n'eut aucune peine à s'introduire.

2. cf. C. Lackerit, – *Aion*, p. 40 et 44.

3. Pour les mêmes raisons, on a renoncé à appliquer κόσμος à un deuxième monde, «le monde à venir»¹.

4. cf. E. Lofstedt, – *Syntactica*, Vol I, p. 32ss

5. cf. *Is.* 52,7 et *Jer.* 23,5.

'*olam hazze* et du '*olam habba*. Les deux '*olamim* ne sont pas sans plus l'un le présent, l'autre le futur; mais le '*olam hazze* est celui qui passe, le '*olam habba* celui qui est en devenir depuis longtemps et qui maintenant fait brusquement irruption. Les jours de la crise sont les jours du Messie, *the national golden age*¹. L'idée de ce temps messianique n'évoque pas chez les Juifs l'idée d'intérêts supranationaux, encore moins transcendants; ce qu'ils attendent de ce temps concerne bien plutôt la prospérité nationale et la suprématie juive. C'est après cet «interrègne messianique» que commencent vraiment les temps nouveaux². Après de grandes calamités et ensuite les temps messianiques, le monde en tant que création retournerait au chaos initial pour faire place, après sept jours d'interruption³ et le «jugement dernier», au '*olam habba*, au nouvel αἰών⁴.

La doctrine des «deux temps» est arrivée à son plein développement dans deux écrits apparentés, le Baruch syriaque et le quatrième livre d'Esdras⁵. Le Nouveau Testament a emprunté la doctrine des deux αἰῶνες à cette tradition apocalyptique du bas judaïsme, où l'on peut repérer les expressions analogues depuis le I^{re} siècle avant J.-C.⁶. Pour signifier «cet αἰών terrestre», on trouve dans le Nouveau Testament trois expressions avec αἰών⁷, à savoir οὗτος ὁ αἰών, la plus usuelle⁸,

1. G. F. Moore, — *Judaism*, Vol. I, p. 271 et Vol. II, p. 377ss.

2. cf. R. Lowe, — *Kosmos und Aion*, p. 45s.

3. cf. 4 Esdr. 7,30ss. *et convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem, sicut in prioribus iudiciis, ita ut nemo derelinquatur. Et erit post dies septem, et excitabitur quod nondum vigilat saeculum, et morietur corruptum et terra reddet quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae. Et revelabitur Altissimus super sedem iudicii,...*

4. cf. 4 Esdr. 7,43: *dies enim iudicii erit finis temporis huius, et initium temporis futurae immortalitatis, in quo transivit corruptela...*

5. cf. 4 Esdr. 4,2 *excedens excessit cor tuum in saeculo hoc, et comprehendere cogitas viam Altissimi*, 4 Esdr. 6,9 *finis enim huius saeculi Esau, et principium sequentis Iacob*, 4 Esdr. 7,13. *nam maioris saeculi introitus spatiosi et securi, et facientes immortalitatis fructum*, 4 Esdr. 7,42: *praesens saeculum non est finis...*, 4 Esdr. 7,43. *dies enim iudicii erit finis temporis huius...*, 4 Esdr. 8,1: *hoc saeculum fecit Altissimus propter multos, futurum autem propter paucos*.

6. cf. G. Kittel, — *Theologisches Worterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών, p. 206 et cf. aussi *Hen.* 16,1 et *eth. Hen.* 48,7 71,15.

7. L'expression οὗτος ὁ κόσμος que nous rencontrons chez Paul et Jean (cf. p. 44ss) a, nous l'avons vu, à peu près le même sens que cette expression avec αἰών

8. Elle se présente dans *Mat.* 12,32, *Luc.* 16,8 20,34, *Rm.* 12,2, *1 Cor.* 1,20 2,6 (2x) 3,18, *2 Cor.* 4,4, *Eph.* 1,21.

ensuite ὁ νῦν αἰών¹ et enfin ὁ ἐνεστώς αἰών². L'idée de l'αἰών futur est également représentée par trois expressions: (ὁ) αἰών (ὁ) μέλλων³, ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος⁴ et ὁ αἰών ἐκείνος⁵.

Si nous comparons l'emploi d'αἰών dans ces expressions avec celui de κόσμος dans l'expression οὗτος ὁ κόσμος⁶, nous remarquons ceci: alors que l'expression οὗτος ὁ κόσμος, que nous pouvons sans crainte considérer comme judéo-hellénistique (cf. p. 44ss.), fait absolument défaut dans les Évangiles synoptiques, qui sont pourtant incontestablement d'esprit juif, et n'est employée, dans le Nouveau Testament, que par les auteurs fortement hellénisés Paul et Jean, les expressions avec αἰών, au contraire, qui viennent de l'apocalyptique de la basse époque, se rencontrent chez les Synoptiques pour expliquer la doctrine des deux αἰῶνες. Mais, chose remarquable, Jean, chez qui l'emploi de κόσμος aussi bien dans l'expression οὗτος ὁ κόσμος que dans le sens chrétien, fortement péjoratif, de «monde détourné de Dieu, païen, corrompu» a atteint son apogée, ne connaît pas la doctrine des deux αἰῶνες. Paul, au contraire, qui utilise également les deux sens de κόσμος que nous venons de rappeler, connaît en outre la doctrine des deux αἰῶνες avec les différentes expressions formées sur αἰών, qui appartiennent donc aux éléments juifs de la langue pourtant très hellénisée de l'Apôtre.

Pour déterminer ce que les Synoptiques entendent exactement par les deux αἰῶνες, nous trouvons dans *Luc.* 18,29.⁷ un point de départ intéressant. Dans ce texte, comme aussi dans *Marc.* 10,30, sont mises en antithèse les deux phases que les Chrétiens ont à parcourir: ce temps-ci (ὁ καιρὸς οὗτος) et le temps qui vient (ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος). Or, Luc et les autres Synoptiques (cf. *Mat.* 12,32 *Marc.* 10,30) posent en principe que ces deux «phases du temps» se réalisent, non pas en même temps, mais l'une après l'autre: dès lors l'expression «ce temps-ci»

1. dans 1 *Tim.* 6,17; 2 *Tim.* 4,10 et *Tit.* 2,12.

2. dans *Gal.* 1,4.

3. dans *Mat.* 12,32; *Eph.* 1,21; *Hebr.* 6,5.

4. dans *Marc.* 10,30; *Luc.* 18,30.

5. dans *Luc.* 20,35.

6. Nous avons déjà signalé, p. 45, la raison qui a pu empêcher les premiers Chrétiens d'utiliser κόσμος pour désigner le deuxième monde, le «monde futur».

7. 'Αμὴν λέγω ὑμῖν· οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ γονεῖς ἢ ἀδελφοὺς ἢ γυναῖκα ἢ τέκνα ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὃς οὐ μὴ ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζῶν αἰώνιον. «En vérité, je vous dis, nul n'aura quitté maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du royaume de Dieu, sans recevoir bien davantage en ce temps-ci et dans le temps à venir la vie éternelle».

représente pour eux «le temps que les hommes ont à passer sur terre et qui, pour les Chrétiens comporte des persécutions¹ (μετὰ διωγμῶν, *Marc.* 10,30)» et l'expression «le temps qui vient» désigne le temps après la mort et le jugement dernier dans l'autre monde. Dans les deux phases, les «Chrétiens» qui croient en Jésus-Christ occupent une position privilégiée. Dans le «temps présent» il est vrai, ils ont quitté tous leurs biens et leurs parents pour l'amour de Jésus-Christ et de l'Évangile (*Marc.* 10,29), pour l'amour du royaume de Dieu (*Luc.* 18,29); mais, en récompense, ils reçoivent beaucoup plus, πολλὰ-πλάσιον², à savoir les biens et les richesses spirituelles que ceux qui croient en Jésus-Christ et à son Évangile ont reçus en partage. Dans le «temps qui vient», les fidèles auront la résurrection des morts (*Luc.* 20,35) comme privilège et la vie éternelle (*Luc.* 18,30). Nous rencontrons un cas typique de transition dans *Luc.* 16,8³ où, selon l'auteur de cet évangile, le Christ dit que «les enfants de ce monde sont plus intelligents avec leurs semblables que les enfants de la lumière». Ce contexte, où l'antithèse entre «les enfants de ce (temps du) monde» et «les enfants de la lumière» nous frappe d'abord, montre assez bien qu'ici l'expression ὁ αἰὼν οὗτος, outre une certaine nuance temporelle, vise surtout une qualité morale. L'opposé habituel de «cet αἰὼν» dans le reste des Synoptiques, le «temps du monde futur», qu'il faut prendre dans un sens purement temporel (cf. ci-dessus), est, en effet, remplacé ici par «τὸ φῶς», la lumière, qui a trait à la doctrine du salut prêchée par Jésus-Christ (cf. *Luc.* 2,32), lumière qui éclairera les hommes appelés à la foi et leur révélera la valeur des biens célestes impérissables. Dès lors, l'expression ὁ αἰὼν οὗτος dans *Luc.* 16,8 signifie «tout ce qui est important pour la vie terrestre et ne tend pas vers Dieu et la vie spirituelle».

Dans ses deux *épîtres aux Corinthiens*, Paul emploie l'expression ὁ αἰὼν οὗτος, où le sens temporel d'αἰὼν se réduit au minimum. Dans *1 Cor.* 2,6s.⁴, en effet, sont dépeints comme le contraire de Dieu, non

1. Cette idée est fort apparentée à des réflexions de ce genre dans l'apocalyptique juive.
2. *Luc.* 18,30, — cf. *Marc.* 10,30: ἑκατονταπλασίονα.
3. ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσίν.
4. cf. *1 Cor.* 2,6-8: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. «Pourtant c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce

seulement les «maîtres de cet αἰών», c'est-à-dire les puissances maléfiques, humaines aussi bien que diaboliques, mais aussi «cet αἰών» lui-même. Cela n'est possible, à notre avis, que si l'expression ὁ αἰών οὗτος, à côté d'une certaine nuance temporelle qui est inhérente à αἰών, comporte ici avant tout l'idée d'une mentalité, d'un esprit, d'un groupement, d'une «institution», bref, d'une «ambiance» contraire aux intentions, aux desseins et à la doctrine de Dieu. Celui qui mène et inspire ce monde est d'abord le démon, qu'on pourrait donc appeler le «dieu de cet αἰών» (2 Cor. 4,4)¹; mais, à côté de ces puissances démoniaques, jouent un rôle de premier plan les puissances humaines (1 Cor. 2,8) qui, dans la lutte contre les desseins, le salut et la doctrine de Dieu, sont les complices et les suppôts du diable, parce qu'ils ne connaissent pas la sagesse de Dieu (1 Cor. 2,8). La caractéristique la plus étonnante de ce monde est sa sagesse (cf. 1 Cor. 2,6), c'est-à-dire la mentalité et la manière de penser de l'humanité incroyante, qui agissent à travers les leçons des penseurs antiques, à travers les écoles et leurs maîtres, à travers les divers groupes religieux (cf. 1 Cor. 1,20): c'est là l'œuvre du démon, qui a obscurci l'esprit des incroyants de telle sorte qu'ils ne peuvent voir le rayonnement de l'évangile de Jésus-Christ (2 Cor. 4,4). À côté de Dieu et de Sa sagesse, cette sagesse-là n'est que folie (cf. 1 Cor. 1,20) et quiconque veut être vraiment sage, doit devenir ce que les critères de cet αἰών font appeler fou (1 Cor. 3,18)². Autrement dit, dans les deux épîtres aux Corinthiens, l'expression ὁ αἰών οὗτος signifie la mentalité, l'esprit, l'attitude, la manière de penser et le milieu des incroyants sur la terre en ce temps-ci, le tout fondé sur la fausse sagesse du monde dictée par le démon et répandue par ses suppôts. Ce «(temps du) monde» est hostile à Dieu et contraire à la véritable sagesse de Dieu qui se révèle dans la doctrine du salut prêchée par le Christ et partout annoncée par les Apôtres. L'expression similaire ὁ νῦν αἰών dans 1 Tim. 6,17 et Tit. 2,12 a un sens un peu différent. Dans 1 Tim. 6,17-18, en effet, il est dit que les riches «dans

(temps du) monde, ni des princes de ce monde, voués à la destruction. Ce que nous annonçons au contraire, c'est une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que Dieu, avant les temps, a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue; car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire».

1. Cf. l'emploi analogue de κόσμος chez Jean, p. 46.

2. L'expression πρὸ τῶν αἰώνων dans 1 Cor. 2,7 (cf. p. 117 note 4) n'a sans doute aucun sens gnostique caché: elle a été employée sans arrière-pensée comme une expression plus ou moins consacrée, fondée sur la langue judéo-hellénistique.

ce (temps du) monde», ἐν τῷ νῦν αἰῶνι ne doivent pas être orgueilleux, ni fonder leur espoir sur des richesses aléatoires, mais sur Dieu qui nous pourvoit largement du nécessaire, et qu'ils doivent être vertueux et riches en bonnes œuvres, afin d'accumuler ainsi pour eux-mêmes un solide capital, εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς (1 *Tim.* 6,19). En d'autres termes, ὁ νῦν αἰών s'oppose ici à la vie éternelle dans l'autre monde et signifie la vie terrestre au cours de laquelle les hommes, en vivant selon les préceptes de Dieu, peuvent jeter les bases de la vie éternelle après la mort. Or, cette expression a exactement le même sens dans *Tit.* 2,12¹.

Jusqu'à présent toutefois, l'opposé de cet αἰών-ci n'a jamais été désigné *expressis verbis* par le mot αἰών: dans les écrits pauliniens l'«αἰών qui vient» ne se rencontre qu'à deux endroits, dans *Eph.* 1,21 et *Hebr.* 6,5. Dans *Eph.* 1,21, l'Apôtre dit que c'est sous l'action vigoureuse de la puissance divine que le Christ a été élevé au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu et Seigneurie et au-dessus de tout nom qui puisse être prononcé, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Selon toute vraisemblance, il faut comprendre le ὁ μέλλον αἰών dont il est question ici comme le «monde qui vient», lequel suivra «ce temps-ci» et commencera au moment du jugement dernier et de la résurrection des morts.

Enfin αἰών est encore utilisé dans *Hebr.* 6,5 pour désigner le «monde prochain»; mais c'est d'une manière qui s'écarte de ce que nous avons vu jusqu'à présent. Car jusqu'ici, aussi bien chez Paul que chez les Synoptiques, l'αἰών futur a toujours été considéré comme succédant à l'αἰών présent, après la mort ou le Jugement dernier; or, dans *Hebr.* 6,5², s'il n'est pas dit encore des Chrétiens, une fois qu'ils sont baptisés et ont reçu le Saint-Esprit (*Hebr.* 6,4), qu'ils ont ainsi goûté à l'«αἰών futur», il est affirmé pourtant qu'ils ont goûté aux δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, et cela dès ce monde-ci. C'est là ce que nous pouvons considérer

1. παιδεύουσα (sc. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος) ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ... (*Tit.* 2,12-13) «la grâce de Dieu nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux convoitises de ce monde et à vivre en ce siècle présent dans la réserve, la justice et la piété, en attendant la bienheureuse espérance et l'apparition de notre grand Dieu...»
2. L'épître aux Hébreux n'est probablement pas de la main de Paul (cf. A. Robert – A. Feuillet, – *Introduction à la Bible*, Vol. II, p. 533ss.) et il faut la dater non seulement après les épîtres de Paul, mais aussi après les évangiles synoptiques (cf. *ibidem*).

sans crainte comme une innovation par rapport à l'emploi précédent des deux αἰῶνες, car, jusqu'ici, la relation la plus étroite qui existait entre ces deux αἰῶνες, selon la doctrine du Nouveau Testament, était que les hommes, en vivant selon les préceptes de Dieu dans cet αἰών, peuvent se préparer (cf. ci-dessus) la vie éternelle dans l'αἰών à venir, après la mort ou la résurrection générale. Les δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος dans *Hebr.* 6,5, au contraire, se trouvent pour ainsi dire sur la même ligne que ἡ δωρεὰ ἐπουράνιος, πνεῦμα ἄγιον (*Hebr.* 6,4) et θεοῦ ῥῆμα (*Hebr.* 6,5): dans ces conditions, μέλλων αἰών n'est pas tellement, à cet endroit, l'«αἰών à venir», qui aura lieu après la mort ou la résurrection générale, mais plutôt le monde transcendant, divin, céleste, qui coexiste avec «l'αἰών terrestre, matériel, périssable». C'est pourquoi H. Sasse¹ généralise beaucoup trop en disant que le schéma eschatologique du Nouveau Testament a changé par rapport à celui de l'apocalyptique juive, en ce sens que l'αἰών μέλλων ne se situe plus nécessairement dans l'avenir, mais est venu sur terre en Jésus-Christ et que le nouvel αἰών a déjà commencé avec la résurrection de Jésus-Christ, dans la mesure ou celle-ci est le commencement de la résurrection générale (cf. *1 Cor.* 15,20ss.). Seule l'épître aux Hébreux permet de penser ainsi; dans tout le reste du Nouveau Testament, c'est ζωή, au contraire, qui exprime l'idée en question (cf. Fr. Muszner, *ZOH*, p. 48ss.).

d. L'emploi d'αἰών dans des locutions

Dans les locutions, les Synoptiques préfèrent encore nettement, pour αἰών, le singulier au pluriel. Chez eux, en effet, αἰών ne se présente qu'une seule fois au pluriel dans une expression consacrée² et son sens, dès lors, est «éternité» au plein sens du mot, comme c'était le plus souvent le cas aussi dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament. Nous pouvons toutefois parler ici d'une petite innovation ou, mieux, d'une extension de ce pluriel employé dans des locutions. Car, alors que, dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, ce pluriel s'employait presque toujours – à quatre exceptions près – à propos de Dieu, dans le Nouveau Testament, par exemple dans *Luc.* 1,33, il peut s'appliquer aussi à Jésus-Christ (cf. p. 109).

Le singulier d'αἰών, dans les locutions, est, au contraire, beaucoup plus fréquent chez les Synoptiques. En outre, l'absence totale, chez

1. G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών, p. 207.

2. *Luc.* 1,33: καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

eux, des locutions construites avec un génitif et entièrement au singulier: εἰς (τὸν) αἰῶνα (τοῦ) αἰῶνος et εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, si fréquentes dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, montre qu'ils sont plus attachés à l'antique tradition juive qu'au judéo-hellénisme. Une particularité de leur langue corrobore cette constatation: à plusieurs endroits, en effet, ils ont conservé l'ancien sens de *'olam*, «temps le plus reculé»¹.

Enfin, ils nous font assister à l'apparition d'une expression, qui chez Jean atteindra son point culminant (cf. p. 122): la négation renforcée par ἐκ τοῦ αἰῶνος et εἰς τὸν αἰῶνα – chez les Synoptiques il ne s'agit encore que de εἰς τὸν αἰῶνα –, servant uniquement à ce renforcement².

Dans les *épîtres apostoliques* et chez *Jean*, contrairement aux Synoptiques, nous constatons nettement une régression du singulier d'αἰών dans les locutions. Ainsi, parmi les locutions non composées dans lesquelles αἰών est au singulier, Paul n'emploie que εἰς τὸν αἰῶνα. Un signe très révélateur de cette régression chez Paul, c'est que, sauf dans 1 Cor. 8,13³, il n'emploie εἰς τὸν αἰῶνα que dans le cas d'une citation ou d'une réminiscence directe⁴ de l'Ancien Testament⁵. Ce n'est pas seulement cette expression qui est tombée en défaveur chez Paul⁶, c'est aussi l'expression composée εἰς (τὸν) αἰῶνα (τοῦ) αἰῶνος qui,

1. cf. *Luc.* 1,70: καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ, – *Act. Ap.* 3,21: ὃν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν, – cf. *Luc.* 1,55: καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.
2. La combinaison d'une négation et de l'expression consacrée εἰς τὸν αἰῶνα signifie, chez les Synoptiques – et chez Jean également – à peu près «plus jamais», cf. *Mat.* 21,19: οὐ μὴ ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα, – *Marc.* 3,29: ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, – *Marc.* 11,14: μὴ ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. Dans les livres synoptiques toutefois cet emploi d'αἰών est de toute évidence au début de son développement, étant donné que, dans *Mat.* 21,19 et *Marc.* 11,14, μὴ ἐκ est utilisé à la place du simple οὐ(μὴ) que Jean utilise habituellement.
3. Il l'emploie ici à la manière «johannique», c'est-à-dire pour renforcer la négation: οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα («plus jamais»).
4. Les citations et les réminiscences influencent tout au plus indirectement les idées et le choix des mots d'un auteur et n'apportent pas grande lumière lorsqu'il s'agit de juger de la langue de cet auteur, cf. G. J. M. Bartelink, – *Lexicologisch-semantic studie*, p. 3.
5. 2 Cor. 9,9: ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, – cf. *Ps.* 111,9; ensuite *Hebr.* 5,6 6,20 7,17 7,21 7,24 7,28 sont tous des citations ou des réminiscences directes du *Ps.* 109,4: οὐ εἰ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ et *Hebr.* 7,28 est en même temps une réminiscence lointaine de *Ps.* 2,7.
6. et aussi chez Pierre, qui ne l'emploie qu'une seule fois, et dans ce cas à l'exemple de l'Ancien Testament: 1 *Petr.* 1,25: τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα, cf. *Is.* 40,8: τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Jacques ignore absolument cette expression.

sous l'influence de l'hébreu, est très fréquente dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, mais ne se présente dans les écrits pauliniens, et d'ailleurs dans tout le Nouveau Testament, qu'une seule fois, et encore s'agit-il d'une citation de l'Ancien Testament¹.

Il reste à examiner chez Jean l'emploi d'αἰών au singulier dans les locutions. Comme nous venons de le voir, Jean a comme caractéristique personnelle d'employer la plupart du temps avec une négation les locutions avec αἰών au singulier². Parmi les nombreuses expressions avec αἰών qu'on trouve dans la Septante³ et, dans une certaine mesure, chez les Synoptiques (cf. p. 120s.) Jean n'utilise plus que l'expression ἐκ τοῦ αἰῶνος (une seule fois d'ailleurs) et εἰς τὸν αἰῶνα⁴. Ces deux expressions n'ont d'autre rôle que de renforcer la négation; par conséquent, chez lui, l'expression ἐκ τοῦ αἰῶνος⁵ signifie à peu près «jamais encore», et l'expression εἰς τὸν αἰῶνα avec une négation, «plus jamais»⁶. En d'autres termes, chez Jean, le sens d'αἰών est complètement usé dans ces expressions.

Si, dans les épîtres des Apôtres et les écrits johanniques, le singulier d'αἰών est en nette régression dans les locutions, nous y constatons, au contraire, une prédilection évidente pour le pluriel, dont l'emploi apparaît pour la première fois dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, très probablement sous l'influence de l'hébreu (cf. p. 108s.). La forte tendance de ces livres à employer αἰών au pluriel dans les

1. *Hebr.* 1,8: ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, — cf. *Ps.* 44,7: ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Chez Paul, nous trouvons un exemple frappant de la façon dont cette locution composée avec αἰών au singulier est évitée à tout prix. Dans *2 Cor.* 9,9: ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα il s'agit d'une citation de l'Ancien Testament ou du moins d'une réminiscence très directe du *Ps.* 111,9: ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Mais, alors que la Septante utilise l'expression composée, Paul l'évite de façon évidente dans son texte.

2. Seuls font exception *Joh.* 6,51 6,58 12,34 14,16 1 *Joh.* 2,17 2 *Joh.* 2, où l'on trouve chaque fois l'expression εἰς τὸν αἰῶνα sans qu'il y ait une négation.

3. cf. p. 104 et E. Hatch — H. A. Redpath, — *A Concordance to the Septuagint*, Vol. I, s.v. αἰών.

4. De même dans les écrits pauliniens, on ne trouve guère que l'expression εἰς τὸν αἰῶνα et une fois (*Hebr.* 1,8) l'expression composée εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος; Pierre utilise aussi εἰς τὸν αἰῶνα et dans un cas (2 *Petr.* 3,18) εἰς ἡμέραν αἰῶνος. Jacques ignore totalement les locutions avec αἰών. Par conséquent, dans les épîtres apostoliques et les écrits johanniques, il s'est opéré, parmi les locutions qui emploient αἰών au singulier, une sélection grâce à laquelle l'expression εἰς τὸν αἰῶνα l'a emporté.

5. *Joh.* 9,32: ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἤκούσθη ὅτι ἤνοιξεν τις ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου.

6. par ex. *Joh.* 4,14 8,35 8,51 8,52 10,28 11,26 13,8.

locutions aussi bien composées que non composées, soit à l'intérieur des doxologies¹ soit dans des expressions ayant tout autre rapport avec Dieu², se prolonge clairement dans les écrits du Nouveau Testament: nous n'avons guère trouvé que cinq exceptions³.

5. Αἰών CHEZ LES PÈRES APOSTOLIQUES

Etant donné que l'emploi d'αἰών varie suivant les traits caractéristiques que nous avons reconnus plus haut aux écrits des Pères apostoliques et des Apologistes, et étant donné que les uns et les autres emploient le terme avec une telle discrétion que nous pouvons sans peine voir de quoi il s'agit dans l'ensemble, nous n'examinerons pas séparément chacun des écrits de ces auteurs, mais nous traiterons le sujet suivant les différents emplois que nous avons rencontrés dans la Septante et dans le Nouveau Testament. Nous obtiendrons ainsi d'emblée un aperçu général sur l'emploi d'αἰών chez les Pères apostoliques et les Apologistes, ce qui ne nous empêchera pas d'en souligner et d'en expliquer les aspects particuliers chez chacun des auteurs suivant les tendances de leurs écrits.

a. Αἰών au singulier hors des locutions et indépendamment de la doctrine des deux αἰώνες

Comme nous l'avons vu (cf. p. 120s.), parmi les auteurs du Nouveau Testament, seuls les Synoptiques connaissent αἰών au singulier en dehors des expressions consacrées et indépendamment de la doctrine

1. L'expression non composée au pluriel εἰς τοὺς αἰῶνας dans *Rm* 1,25 9,5 (à propos de Jésus-Christ) 11,36; 2 *Cor.* 11,31, *Jud.* 25, — l'expression composée au pluriel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων dans *Rm.* 16,27, *Gal.* 1,5, *Phil* 4,20; 1 *Tim.* 1,17 2 *Tim.* 4,15, *Hebr.* 13,21, 1 *Petr.* 4,11 5,11, *Apoc.* 1,6 5,13 7,12, — cf. *Eph.* 3,21: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων (également dans une doxologie).
2. L'expression πρὸ τῶν αἰώνων dans 1 *Cor.* 2,7; l'expression ἀπὸ τῶν αἰώνων dans *Col.* 1,26, l'expression composée au pluriel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων dans *Apoc.* 1,18 4,9 4,10 10,6 11,15. Dans *Hebr.* 13,8: Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, à propos de Jésus-Christ, se présente en outre une expression avec αἰών au pluriel: P. 120s nous avons déjà parlé de l'extension du pluriel d'αἰών dans des locutions: elle consiste en ce que ces expressions sont employées non seulement, comme c'est l'habitude dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, à propos de Dieu, mais aussi à propos de Jésus-Christ.
3. *Eph.* 3,9, *Apoc.* 14,11 19,3 20,10 22,5.

des deux αἰῶνες. Chez eux, αἰών au singulier pouvait avoir soit le sens de «temps du monde», sens qui était habituel aussi bien dans la langue profane que dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, mais que les Synoptiques employèrent seulement dans l'expression συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος, soit le sens péjoratif de «(temps du) monde sans Dieu, détourné de Dieu, hostile à Dieu, corrompu, païen», qui est un néologisme sémantique chrétien. Rien de tel chez les Pères apostoliques: ils n'utilisent pas ces deux sens d'αἰών au singulier, mais ils se conforment à l'emploi du mot dans les épîtres apostoliques et dans les écrits johanniques.

b. Αἰών au pluriel hors des locutions

À l'époque subapostolique un seul texte présente αἰών au pluriel dans la titulature de Dieu: la 1^{re} épître de Clément. Nous étions déjà arrivé à la conclusion que, pour l'emploi de κόσμος, cette épître est tributaire des livres hellénistiques de l'Ancien Testament (cf. p. 49ss.); il n'est donc nullement étonnant qu'elle reprenne aussi pour αἰών cet usage judéo-hellénistique¹. Or, si un représentant de l'Église de Rome est le seul à connaître pareil usage, notre opinion se confirme une fois de plus que la langue la plus ancienne de l'Église de Rome a un caractère nettement judéo-hellénistique (cf. p. 49ss.).

Le pluriel d'αἰών hors des locutions consacrées se présente encore, pour les Pères apostoliques, dans les épîtres d'Ignace². Mais il s'agit ici d'un cas que nous avons peut-être déjà rencontré chez Paul: le pluriel d'αἰών qui a rapport à la terminologie gnostique.

L'idée gnostique d'αἰών a deux aspects, l'un spatial, l'autre temporel et personnel. Les textes chrétiens ont été surtout influencés par l'aspect spatial qui caractérisait les représentations gnostiques des étendues d'espace et de temps personnifiées. Suivant les Gnostiques, l'univers

1. 1 Clem. 35,3: ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος αὐτὸς γινώσκει τὴν ποσότητα καὶ τὴν καλλονὴν αὐτῶν, — 1 Clem. 55,6: διὰ γὰρ τῆς νηστείας καὶ τῆς ταπεινώσεως αὐτῆς ἤξιωσεν τὸν παντεπόπτην δεσπότην, θεὸν τῶν αἰώνων, — 1 Clem. 61,2: σὺ γάρ, δέσποτα, ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων. On ne peut guère savoir si, à ces trois endroits, le pluriel d'αἰών, à côté du sens «éternité» dans toute l'acception du mot, pourrait avoir, en outre, le sens de «monde, univers». Dans 1 Clem. 35,3, en effet, ce dernier sens n'est nullement impossible en raison du contexte d'abord et surtout à cause du rapport aux mots δημιουργός et πατήρ.

2. Ign. Eph. 8,1: περιήχημα ὑμῶν καὶ ἀγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων, ἐκκλησίας τῆς διαβολῆτος τοῖς αἰώσιν, — Ign. Eph. 19,2: πῶς οὖν ἐφανερῶθη τοῖς αἰώσιν;

se compose d'une gigantesque hiérarchie de sphères qui, d'échelon en échelon, descendent du Père suprême jusqu'aux abîmes les plus profonds; les différents τόποι de l'échelle s'appellent αἰῶνες, «forces, puissances, sphères célestes, spirituelles». Chez Ignace, aux deux endroits précités, certains spécialistes croient reconnaître dans le pluriel d'αἰών ce sens gnostique¹. Mais, chez Ignace², dans les locutions consacrées, le pluriel αἰῶνες signifie toujours «éternité»: cet emploi d'αἰών se trouve aussi dans le Nouveau Testament et notamment dans les épîtres apostoliques et les écrits johanniques. Aux endroits où Ignace énumère précisément les «puissances spirituelles, célestes»³ et où, à juste titre, nous aurions pu nous attendre à trouver le pluriel d'αἰών avec le sens spatial qu'il a comme terme technique gnostique, on ne le trouve pas. Dans ces conditions, une explication purement gnostique d'αἰῶνες dans Ign. *Eph.* 8,1 et Ign. *Eph.* 19,2 ne nous paraît pas justifiée; ces passages ne comportent d'ailleurs pas d'autres termes spécifiques qui pourraient appuyer cette interprétation gnostique. Mais, d'un autre côté, nous ne croyons pas qu'il faille récuser toute influence de la gnose chez Ignace, en de tels passages. Il n'est pas exclu, en effet, qu'en employant le pluriel d'αἰών – comme le fit Paul (cf. p. 113) – Ignace avait la terminologie gnostique présente à l'esprit et qu'en plus de la langue chrétienne, ou de la langue profane commune (cf. p. 113s.), il se soit laissé influencer par cet emploi gnostique profane, sans toutefois donner à ce pluriel d'αἰών un contenu typiquement gnostique.

1. cf. C. Lackeit, – *Aion*, p. 44s.; H. Schlier, – *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 28s. et cf. G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰών, p. 208.
2. Dans Ign. *Mg.* 6,1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη, «πρὸ αἰώνων» correspond à ἐν τέλει, ce qui, avec le sens de la phrase entière, montre bien que nous n'avons pas du tout affaire ici à un sens spatial, gnostique, mais à un sens courant, temporel, d'αἰών au pluriel. le sens d'«éternité» dans toute l'acception du terme, parce que ce pluriel est utilisé à propos de Dieu. Le sens du pluriel d'αἰών est incontestablement temporel aussi dans Ign. *Sm.* 1,2: ..., ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας (pour toujours, dans l'éternité) διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, et dans Ign. *Eph. inscr.*: ...τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων (avant l'éternité) εἶναι διὰ παντός εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον... τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀξιωμακαρίστῳ τῇ οὐσῇ ἐν Ἐφέσῳ..., οὐ πρὸ αἰώνων «avant l'éternité» signifie une prédestination ou une (pré)existence de toute éternité. Cf. V. Corwin, – *St. Ignatius*, p. 177s.
3. cf. Ign. *Tr.* 5,2: καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητῆς εἰμι, – Ign. *Sm.* 6,1: καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοὶ τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἶμα Χριστοῦ, κἀκεῖνοις κρίσις ἐστίν. Cf. P. Th. Camelot, – *Ignace d'Antioche*, p. 115 note 4.

c. La doctrine des deux αἰῶνες

Chez les Pères apostoliques nous ne rencontrons αἰών à propos de la doctrine des deux αἰῶνες que dans les écrits suivants : l'épître du Pseudo-Barnabé, la soi-disant deuxième épître de Clément, les épîtres d'Ignace et de Polycarpe et le Pasteur d'Hermas.

Une influence alexandrine, en particulier celle de Philon le Juif, est incontestable dans l'épître du Pseudo-Barnabé (cf. p. 47ss.). Mais Philon le Juif ne connaît pas la doctrine des deux αἰῶνες (cf. p. 111). Pour lui, αἰών est avant tout un terme philosophique, qui sert à désigner la vie, le βίος du monde des idées, transcendant, éternel (cf. p. 110). Dès lors, on ne s'étonne pas qu'αἰών ne soit utilisé qu'une seule fois¹ dans cette épître du Pseudo-Barnabé, à propos de la doctrine des deux αἰῶνες, qui vient des apocalypses du bas judaïsme. C'est sans doute à cause de son caractère alexandrin que ce texte n'emploie αἰών que pour signifier le temps «qui vient» et ne peut s'en servir pour désigner «ce temps terrestre»² : c'est pour cette même raison peut-être que les expressions habituelles (ὁ) αἰών (ὁ) μέλλον, ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος ou ὁ αἰών ἐκεῖνος n'y ont pas été utilisées – ce qui aurait laissé supposer que l'auteur connaissait les expressions parallèles signifiant «ce temps terrestre» –, mais que l'auteur a inventé une expression qui répondait bien au caractère de son œuvre : ὁ ἅγιος αἰών. Or, il y avait sans doute une raison particulière pour cette expression exceptionnelle ; c'est que ὁ ἅγιος αἰών ne signifie probablement pas l'αἰών «futur, à venir» dans l'au-delà, après la mort ou la résurrection générale, mais plutôt la «sphère» céleste, divine, qui, par le Christ, est descendue sur terre, qui est entrée en action par sa résurrection et à laquelle les fidèles participent par le baptême. Si notre interprétation est juste, la traduction de la phrase de *Bar.* 10,11 doit être : «Et que signifie 'ayant le sabot fendu' ? que le juste à la fois est dans ce monde et reçoit (non pas : attend !) le saint αἰών». Le contexte aussi semble appuyer cette interprétation. En effet, après s'être référé, au début de *Bar.* 10,11, avec : φάγεσθε πᾶν διχλοῦν καὶ μαρυκώμενον, «vous pouvez manger tout ce qui a des sabots fendus et qui rumine», à ce même précepte de Moïse dans *Deut.* 14,6, l'auteur en donne tout de suite après une explication

1. *Bar.* 10,11 : τί δὲ τὸ διχλοῦν ; ὅτι ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται.

2. Par αἰών, Philon le Juif, en effet, ne signifie que le βίος du monde transcendant des idées éternelles, alors qu'à notre monde «terrestre», le monde sensible, il attribue un χρόνος.

allégorique: vous devez vous lier à ceux qui craignent le Seigneur, à ceux qui prêchent et observent les préceptes du Seigneur, bref, ceux qui «ruminent» la parole du Seigneur (μετά... ἀναμαρυκωμένων τὸν λόγον κυρίου). C'est ainsi que μαρυκώμενον est expliqué allégoriquement; et aussitôt la question se pose: «et que signifie τὸ διχηλοῦν?». Dans la réponse à cette question, que nous avons citée plus haut, on ne trouve pas, chose remarquable, comme on s'y attendrait, οὗτος ὁ αἰών, mais οὗτος ὁ κόσμος en antithèse à ὁ ἄγιος αἰών. Or, l'expression οὗτος ὁ κόσμος n'a pas un sens temporel, mais le sens *spatial*, éthico-qualitatif de «monde terrestre, périssable, sans Dieu, qui ne conduit pas à Dieu», contrairement au monde transcendant, céleste, divin, éternel, impérissable. Par conséquent, nous pouvons, en toute logique, admettre avec une grande chance de probabilité, qu'ὁ ἄγιος αἰών, antithèse d'οὗτος ὁ κόσμος, dans ce passage, n'est pas purement temporel, mais présente surtout un sens éthico-qualitatif: celui que notre interprétation supposait ci-dessus. On comprend mieux ainsi pourquoi, dans l'épître du Pseudo-Barnabé, l'auteur a remplacé, dans 10, 11, l'adjectif temporel μέλλων ou ἐρχόμενος, qui accompagne habituellement αἰών, par l'adjectif ἄγιος qui possède un sens purement éthico-qualitatif. Jusqu'à présent ce n'est que dans l'épître aux Hébreux qu'αἰών avait été employé d'une manière analogue: ce qu'il y a de remarquable c'est que, de même que l'épître du Pseudo-Barnabé, l'épître aux Hébreux, comme on l'admet actuellement de façon presque générale¹, reflète, dans sa pensée et dans ses formules littéraires, une mentalité alexandrine.

La deuxième épître dite de Clément, où l'emploi de κόσμος est remarquablement «neutre», d'un caractère chrétien terne et dépourvu de tout élément marquant (cf. p. 52s.), ne se fait pas remarquer non plus par l'emploi d'αἰών, en particulier à propos de la doctrine des deux αἰῶνες. À l'exemple du Nouveau Testament, l'auteur peut employer αἰών de cette façon; il ne le fait, il est vrai, qu'une seule fois, dans 2 *Clem.* 6,3; mais il utilise bien alors les expressions οὗτος ὁ αἰών et ὁ αἰών ὁ μέλλων, qui sont usuelles dans le Nouveau Testament.

Dans les écrits néo-testamentaires on ne parle pas encore expressément de l'existence ou de la manifestation simultanée de «cet» αἰών et de celui «qui vient» (cf. p. 114ss.). L'αἰών «qui vient», en effet, est toujours considéré comme le temps qui, pour les hommes, en particu-

1. cf. A. Robert - A. Feuillet, - *Introduction à la Bible*, Vol. II, p. 535; C. Spicq, - *L'épître aux Hébreux*, p. 7s.; J. Héring, - *L'épître aux Hébreux*, p. 10s.; H. Windisch, - *Der Hebräerbrief*, p. 131s.

lier pour les Chrétiens, ne deviendra une réalité qu'après qu'ils auront parcouru cet αἰών-ci. Nous percevons pour la première fois un changement, hésitant il est vrai, dans la relation entre ces deux αἰῶνες dans l'épître aux Hébreux (*Hebr.* 6,5), où il est dit des δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος que les Chrétiens peuvent déjà en faire l'expérience au cours de cette vie terrestre: cela ne signifie pourtant pas que cette épître aux Hébreux accepte entièrement l'idée que ces deux αἰῶνες puissent se manifester simultanément dans la vie des hommes. Nous pouvons pourtant considérer ce qui est dit dans *Hebr.* 6,5 comme un premier pas dans ce sens. Aussi, dans les écrits néo-testamentaires «cet αἰών» n'a-t-il jamais l'«αἰών qui vient» comme ennemi et adversaire formel, mais toujours «seulement» la sagesse de Dieu révélée par Jésus-Christ, qui s'exprime notamment dans Sa doctrine du salut. Suivant la doctrine des écrits néo-testamentaires, en effet l'«αἰών qui vient» n'est rien que le temps où chacun sera rétribué selon qu'il a observé ou non les prescriptions de Dieu dans cet αἰών-ci. Dans 2 *Clem.* 6,3¹ toutefois, c'est la première fois que, dans la littérature chrétienne, «cet» αἰών et celui «qui vient» sont explicitement présentés comme ennemis l'un de l'autre. Ce sont deux «milieux» opposés qui existent simultanément et sont hostiles l'un à l'autre; à chacun d'eux correspond une manière de penser et de se comporter: l'un, l'οὗτος ὁ αἰών, propageant l'adultère, la corruption et la cupidité, l'autre, le ὁ μέλλον αἰών, abjurant tout cela (2 *Clem.* 6,4) et aimant τὰ ἀγαθὰ τὰ ἄφθαρτα (2 *Clem.* 6,6). Les hommes doivent choisir entre ces deux αἰῶνες, ces deux «milieux caractérisés par des attitudes et des manières de vivre», et les Chrétiens, renonçant à «cet αἰών», ne peuvent user que de ὁ αἰών ἐκεῖνος (2 *Clem.* 6,5). Le rôle et la tâche que Dieu, Sa sagesse et Ses préceptes ont dans les écrits néo-testamentaires dans la lutte contre «cet αἰών», voilà ce qui est repris en d'autres termes dans la soi-disant 2^e épître de Clément, par l'idée de l'«αἰών qui vient». Dans 2 *Clem.* 6,6, l'auteur dit enfin que nous devons haïr τὰ ἐνθάδε c'est-à-dire «cet αἰών»: τὰ ἐνθάδε sont en effet μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ φθαρτά. Nous pouvons en conclure qu'il est très probable que, dans ce texte, «cet αἰών», outre sa nuance temporelle (μικρός, ὀλιγοχρόνιος), possède aussi, dans une large mesure, une nuance éthico-qualitative (τὰ ἐνθάδε, φθαρτός). Mais nous devons, au contraire aimer les ἐκεῖνα, c'est-à-dire l'ἐκεῖνος ὁ αἰών (cf. 2 *Clem.* 6,4), comme étant τὰ ἀγαθὰ τὰ ἄφθαρτα (2 *Clem.* 6,6). Si maintenant, nous examinons les termes qui qualifient dans ce texte l'αἰών qui vient,

1. ἔστι δὲ οὗτος ὁ αἰών καὶ ὁ μέλλον δύο ἐχθροί.

nous remarquons aussitôt qu'ils sont pour la plupart de nature éthico-qualitative: ἐκεῖνος, ἀγαθός, ἁφθαρτός. Dans le Nouveau Testament, sauf dans *Hebr.* 6,5, le rapport entre «cet αἰών» et celui «qui vient» était le suivant: en vivant conformément aux préceptes de Dieu dans «cet αἰών», les fidèles pouvaient participer dans l'au-delà, après la mort ou après la résurrection générale, à l'«αἰών qui vient». Dans la 2^e épître de Clément, les choses ont changé en ce sens que ce n'est qu'en renonçant pendant cette vie à «cet αἰών» et en usant de l'«αἰών qui vient» (2 *Clem.* 6,5), c'est-à-dire, en faisant la volonté du Christ, que les hommes trouveront le repos, ἀνάπαυσις, dans l'autre monde; dans le cas contraire, ils ne pourront être sauvés de l'éternelle punition, αἰώνιος κόλασις (2 *Clem.* 6,7).

Les deux représentants de l'Église d'Orient, *Ignace* d'Antioche et *Polycarpe* de Smyrne, se sont déjà fait remarquer par leur emploi exceptionnel de κόσμος, qui se caractérise notamment par la prédominance du sens péjoratif et la présence du néologisme sémantique «chrétien» qui fait de κόσμος «le monde détourné de Dieu, corrompu, païen» (cf. p. 53ss.). Cette tendance péjorative caractérise également l'emploi fréquent qu'ils font d'αἰών à propos de la doctrine des deux αἰῶνες¹: ils l'appliquent toujours, sauf dans un seul cas², à «ce (temps du) monde», gouverné par la puissance du démon, détourné du Créateur, en utilisant partout, *Ignace*, l'expression οὗτος ὁ αἰών et *Polycarpe*, l'expression ὁ νῦν αἰών. Dans ses épîtres, *Ignace* emploie constamment l'expression ὁ ὄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου³; il s'agit du démon (cf. 2 *Cor.* 4,4), qui est le plus souvent dépeint comme l'adversaire direct de Dieu (*Ign. Mg.* 1,2 *R.* 7,1) ou de Jésus-Christ (*Ign. Eph.* 17,1 19,1). Dans *Ign. Phil.* 6,2, le démon a le rôle de destructeur et d'ennemi de l'ἀγάπη et de l'unité de l'Église, alors que, suivant *Ign. Tr.* 4,2, il peut être éliminé par la πραότης. Dans ces conditions, l'expression ὁ αἰών οὗτος a à peu près le même sens que dans les épîtres de Paul aux Corinthiens (cf. p. 118). L'expression ὁ νῦν αἰών se présente deux fois dans l'épître de *Polycarpe* aux Philippéens. Dans *P. Phil.* 5,2, elle a à peu près le même sens que l'expression οὗτος ὁ αἰών chez les Synop-

1. *P. Phil.* 5,2: ὃ ἐὰν εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα, — *P. Phil.* 9,2: οὐ γὰρ τὸν νῦν ἡγάπησαν αἰῶνα, — cf. 2 *Tim.* 4,10: Δημᾶς... ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.

2. Dans *P. Phil.* 5,2: ...ἀποληψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα (sc. αἰῶνα) c'est la seule fois que, chez cet auteur, αἰών indiquerait le temps «qui vient».

3. Dans *Eph.* 17,1 19,1 *Mg.* 1,2 *Tr.* 4,2 *R.* 7,1 *Phil.* 6,2. Il est probable que l'expression οὗτος ὁ αἰών ne contienne une allusion à l'histoire que dans *Ign. R.* 6,1: οὐδὲν με ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου.

tiques (cf. p. 116s.) et l'expression synonyme ὁ νῦν αἰών dans 1 *Tim.* 6,17 et *Tit.* 2,12: le temps que les hommes ont à passer sur la terre et pendant lequel ils peuvent, par une vie vertueuse, mériter la vie éternelle dans l'αἰών prochain. Mais, dans P. *Phil.* 9,2, cette expression perd en très grande partie son sens temporel dominant: en effet, il y est dit des personnes précédemment nommées, qui «sont maintenant à la place qui leur revient auprès du Seigneur», qu'au lieu d'avoir aimé cet αἰών, elles ont aimé Jésus-Christ qui est mort et qui a ressuscité pour elles. Ici donc, comme c'était le cas aussi dans les épîtres de Paul aux Corinthiens, cet αἰών s'oppose à Jésus-Christ et signifie par conséquent (cf. aussi 2 *Tim.* 4,10) «les affaires et la mentalité terrestres, qui ne visent pas à Dieu et à ses desseins sur l'humanité et la vie éternelle».

Enfin, dans P. *Phil.* 5,2, l'emploi de ὁ μέλλον αἰών présente, croyons-nous une nouveauté. Jusqu'à présent l'«αἰών qui vient», dans tous les cas où, du point de vue temporel, il était considéré comme venant après cet αἰών, a, en effet, été vu comme le *temps pendant lequel* se réaliseraient la résurrection d'entre les morts et la récompense pour la vie terrestre – et par là l'αἰών qui vient signifiait le plus souvent la vie éternelle. Mais, dans P. *Phil.* 5,2¹, l'auteur dit: «si nous pouvons Lui (à Jésus-Christ) plaire dans l'αἰών présent, nous *recevrons* aussi (en récompense) l'αἰών *qui vient*, conformément à la promesse qu'Il a faite de nous ressusciter d'entre les morts, et, si notre conduite a été digne de Lui, nous régnerons avec Lui, si du moins nous croyons». Contrairement à l'usage des mots en vigueur jusqu'alors, les Chrétiens, en raison de leur foi et de leur vie digne du Christ recevront, non pas «la résurrection d'entre les morts et la vie éternelle *dans* l'αἰών qui vient», mais l'«αἰών qui vient» lui-même. On voit donc qu'ici l'«αἰών qui vient» a, au moyen d'autres mots, repris le rôle et le sens de «la résurrection d'entre les morts et la vie éternelle».

Parmi les Pères apostoliques c'est le *Pasteur d'Hermas* qui a donné le développement le plus circonstancié à la doctrine des deux αἰῶνες. Il n'est pas seulement celui d'entre eux qui utilise le plus souvent αἰών à propos de la doctrine des deux αἰῶνες, mais il est aussi celui qui de loin connaît la plus grande variété d'expressions pour désigner les

1. ὃ ἐὰν εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα, καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγείραι ἡμᾶς ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἰ γε πιστεύομεν.

deux αἰῶνες¹. Conformément à la langue du Nouveau Testament, mais contrairement à celle d'Ignace et de Polycarpe, le Pasteur d'Hermas ne montre pas de préférence, dans l'emploi d'αἰών, pour l'un des deux αἰῶνες: il use du mot sans distinction pour signifier «ce» temps ou le temps «qui vient». Si nous comparons les autres Pères apostoliques au Nouveau Testament nous constatons une régression remarquablement forte de l'emploi d'αἰών à propos de la doctrine des deux αἰῶνες. Comment se fait-il que le Pasteur d'Hermas, en dépit de la tendance des autres écrits subapostoliques, manie avec une telle prédilection la doctrine des deux αἰῶνες? Cette doctrine avec les différentes expressions d'αἰών vient de l'apocalyptique du bas judaïsme (cf. p. 114). Or, le Pasteur d'Hermas se présente aussi comme une apocalypse (cf. p. 56): c'est à cette particularité que, sans aucun doute, nous devons de trouver dans cette œuvre les deux αἰῶνες si profusément représentés par différentes expressions comportant αἰών. Dans le Nouveau Testament, le sens de l'expression «cet αἰών» n'est pas automatiquement péjoratif. Au contraire, chez les Synoptiques, à l'endroit où sa nuance est la plus péjorative, à savoir dans *Luc.* 16,18, elle s'en tire assez favorablement: le jugement sur les «enfants de cet αἰών» est, en effet, assez indulgent! Chez Paul, l'expression s'emploie déjà de plus en plus en mauvaise part. Mais il peut toujours voir encore dans «cet αἰών», sans lui conférer la moindre nuance péjorative, le temps qui est donné aux hommes pour acquérir la vie éternelle dans l'αἰών qui vient. Dans le Pasteur d'Hermas, il n'y a guère que Herm. 52,1.2.3/*Sim.* III/ où οὗτος ὁ αἰών soit relativement indemne d'une nuance péjorative: il y est défini comme le temps pendant lequel aucune différence ne peut encore être faite entre les justes et les pécheurs. L'auteur ne laisse pourtant pas de montrer qu'ici non plus il ne faut pas entendre cette expression dans un sens absolument neutre. Dans Herm. 52,2/*Sim.* III/, en effet, il dit expressément que «cet αἰών» est un «hiver» pour les justes². À tous les autres endroits où l'expression se présente dans le

1. à savoir οὗτος ὁ αἰών dans Herm 1,8/*Vis.* I,1/ 14,5/*Vis.* III,6/ 14,6/*Vis.* III,6/ 39,4/*Mand.* IX/ 40,4/*Mand.* X,1/ 43,8/*Mand.* XI/ 44,2/*Mand.* XII,1/ 49,5/*Mand.* XII,6/ 52,1/*Sim.* III/ 52,2/*Sim.* III/ 52,3/*Sim.* III/ 56,6/*Sim.* V,3/ 61,4/*Sim.* VI,1/ 62,3/*Sim.* VI,2/ 63,3/*Sim.* VI,3/ 66,2/*Sim.* VII/ 77,3/*Sim.* VIII,11/, ὁ αἰών ὁ ἐπερχόμενος dans Herm. 24,5/*Vis.* IV,3/, ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος dans Herm 53,2/*Sim.* IV/ 53,8/*Sim.* IV/ et ὁ αἰών ἐκεῖνος dans Herm. 53,3/*Sim.* IV/ 53,4/*Sim.* IV/.
2. C'est pourquoi, dans Herm. 53,2/*Sim.* IV/, cet auteur peut déclarer que pour les justes l'αἰών qui vient consistera dans «l'été», alors qu'il sera, pour les pécheurs, un «hiver»: ὁ γὰρ αἰών ὁ ἐρχόμενος θέρος ἐστὶ τοῖς δικαίοις, τοῖς δὲ ἀμαρτωλοῖς χειμῶν.

Pasteur d'Hermas, elle a un sens fortement péjoratif. Les Chrétiens sont constamment mis en garde contre la richesse dans cet αἰών¹, qui entrave et détruit leur foi, contre toutes les vanités², toutes les méchancetés et le(s) désir(s) frivole(s)³ et contre l'imposture⁴ de cet αἰών. Aussi devons-nous très probablement considérer «cet αἰών» comme entaché de ces mêmes caractères qui éloignent les hommes de Dieu, lorsque, dans Herm. 1,8/*Vis.* I,1/⁵ et Herm. 44,2/*Mand.* XII,1/⁶, l'expression est employée au sens péjoratif sans qu'il en soit fait spécialement mention.

L'«αἰών qui vient» est considéré ici, il est vrai, comme le temps par excellence des fidèles, pendant lequel les élus de Dieu, après leur vie dans cet αἰών-ci, recevront la vie éternelle (cf. Herm. 24,5/*Vis.* IV,3/). C'est le temps aussi où la différence entre les justes et les pécheurs se révélera (cf. Herm. 53,2,3,4/*Sim.* IV/): il sera constaté alors que les justes fleurissent splendidement (Herm. 53,3/*Sim.* IV/), et l'«αἰών qui vient» sera pour eux un «été» (Herm. 53,2/*Sim.* IV/), tandis que les païens et les pécheurs, au contraire, dans l'«αἰών qui vient», – qui pour eux, signifie l'«hiver» (Herm. 53,2/*Sim.* IV/) –, par suite de leur vie de péché sur terre, s'avéreront arides et stériles et seront brûlés comme du bois (Herm. 53,4/*Sim.* IV/).

Remarquons enfin que, dans la 1^{re} épître de Clément, la doctrine des deux αἰῶνες fait totalement défaut. La cause en est le caractère judaïque de ces expressions apocalyptiques que leur emploi dans le Nouveau Testament a quelque peu «christianisées»; pareil caractère en a détourné Clément dans une épître dont nous avons signalé qu'elle présente de fortes tendances judéo-hellénistiques et qu'elle évite autant que possible les éléments typiquement chrétiens.

1. Herm. 14,5/*Vis.* III,6/: οὗτοι εἰσιν ἔχοντες μὲν πίστιν, ἔχοντες δὲ καὶ πλοῦτον τοῦ αἰῶνος τούτου, – Herm. 14,6/*Vis.* III,6/: ὥσπερ γὰρ ὁ λίθος ὁ στρογγύλος ἐὰν μὴ περικοπῇ καὶ ἀποβάλλῃ ἐξ αὐτοῦ τι, οὐ δύναται τετραγώνος γενέσθαι, οὕτω καὶ οἱ πλουτοῦντες ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ἐὰν μὴ περικοπῇ αὐτῶν ὁ πλοῦτος, οὐ δύναται τῷ κυρίῳ εὐχρηστοὶ γενέσθαι, – cf. Herm. 1,8/*Vis.* I,1/ et 40,4/*Mand.* X,1/.
2. Herm. 39,4/*Mand.* IX/: σὺ οὖν καθάρισόν σου τὴν καρδίαν ἀπὸ πάντων τῶν ματαιωμάτων τοῦ αἰῶνος τούτου, – Herm. 56,6/*Sim.* V,3/: καὶ καθάρισόν σου τὴν καρδίαν ἀπὸ πάντων τῶν ματαιωμάτων τοῦ αἰῶνος τούτου.
3. Herm. 43,8/*Mand.* IX/ 49,5/*Mand.* XII,6/ 61,4/*Sim.* VI,1/ 62,3/*Sim.* VI,2/ 66,2/*Sim.* VII/ 77,3/*Sim.* VIII,11/.
4. Herm. 63,3/*Sim.* VI,3/: ...ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἀπάταις τοῦ αἰῶνος τούτου.
5. οἱ δὲ πονηρὰ βουλευόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν θάνατον καὶ αἰχμαλωτισμὸν ἑαυτοῖς ἐπισπῶνται, μάλιστα οἱ τὸν αἰῶνα τοῦτον περιποιούμενοι.
6. δαπανᾷ δὲ τοὺς τοιοῦτους τοὺς μὴ ἔχοντας ἔνδυμα τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἀγαθῆς, ἀλλὰ ἔμπεφυρμένους τῷ αἰῶνι τούτῳ.

d. *L'emploi d'αἰών dans les locutions*

Chez les Pères apostoliques, le *singulier* d'αἰών dans les locutions est en nette régression par rapport au Nouveau Testament. Tout d'abord, la locution composée avec un génitif au singulier εἰς (τὸν) αἰῶνα (τοῦ) αἰῶνος fait absolument défaut. Abstraction faite pour le moment de l'épître du Pseudo-Barnabé, nous ne rencontrons que très rarement aussi les locutions non composées au singulier¹.

L'épître du Pseudo-Barnabé constitue une exception, car elle emploie ces locutions au singulier exactement autant de fois que tous les autres Pères apostoliques ensemble. Elle ne se distingue pas seulement par le nombre exceptionnellement grand de pareilles formules, mais plus encore par le fait qu'à une exception près², αἰών se trouve toujours employé alors en relation avec le verbe ζάω³. Étant donné que dans le Nouveau Testament et chez les autres Pères apostoliques αἰών, dans les locutions au singulier, a presque toujours le sens très affaibli de «temps indéterminé»⁴, il est d'autant plus étonnant que dans l'épître de Barnabé, εἰς τὸν αἰῶνα ait tout à coup, au contraire, un sens remarquablement fort: αἰών, en effet désigne alors une éternité partielle, c'est-à-dire une éternité qui a un commencement, mais pas de fin. Nous pouvons, en effet, considérer l'expression ζάω εἰς τὸν αἰῶνα de l'épître du Pseudo-Barnabé comme l'équivalent sémantique de l'expression ζωὴ αἰώνιος «la vie éternelle» (cf. p. 151ss.). Ici encore l'exception que forme l'épître de Barnabé s'explique très probablement par l'influence de Philon le Juif. Ce curieux emploi de l'expression εἰς τὸν αἰῶνα dans cette épître nous semble étroitement lié à celui de ὁ ἄγιος αἰών de *Bar.* 10,11 (cf. p. 126s.). Dans les deux cas, αἰών a un sens «eschatologique»: il indique l'«éternité de la vie éternelle». Or, chez Philon, αἰών, comme terme philosophique, signifie très souvent le βίος, la vie du monde éternel et transcendant des idées, du κόσμος νοητός, alors que, pour signifier le βίος de notre monde sensible, ce

1. seulement dans *Did.* 16,4. 1 *Clem.* 10,4 (cit.) 32,4. 2 *Clem.* 19,4. *Herm.* 7,3 / *Vis.* 11,3/ 95,2 / *Sim.* IX,18/ 101,4 / *Sim.* IX,24/.

2. C'est seulement dans *Bar.* 12,2: εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται que l'expression εἰς τὸν αἰῶνα est un cliché usé, au sens affaibli de «jusqu'à un temps indéterminé».

3. *Bar.* 6,3: καὶ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα..., — *Bar.* 8,5: καὶ ὅτι οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα, — *Bar.* 9,2: τίς ἐστιν ὁ θέλων ζῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα, — *Bar.* 11,10: καὶ ὅς ἂν φάγη ἐξ αὐτῶν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, — *Bar.* 11,11: καὶ ὅς ἂν φάγη ἀπὸ τούτων, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

4. Les locutions au singulier du Nouveau Testament nous montrent à quel point le sens d'αἰών s'est usé: il ne sert plus qu'à renforcer une négation, cf. p. 122.

philosophe utilise toujours un autre terme, à savoir χρόνος (cf. p. 110s.). Pour désigner d'«autre» monde, le monde «céleste» au moyen d'une expression qui fasse pendant à l'expression néotestamentaire οὐτος ὁ κόσμος, l'épître du Pseudo-Barnabé infléchit dans le sens de l'eschatologie chrétienne l'expression philosophique κόσμος νοητός de Philon et introduit l'expression ἄλλος κόσμος (cf. p. 47s.)¹. Dès lors, on ne se trompe probablement pas en pensant qu'αἰών au singulier, dans les locutions comme en dehors d'elles, a également été influencé par l'usage de Philon: l'expression chrétienne ἄλλος κόσμος chez le Pseudo-Barnabé correspond, en effet, à l'expression philosophique κόσμος νοητός de Philon. Or, suivant Philon, la vie, le βίος du κόσμος νοητός est αἰών: par conséquent, chez le Pseudo-Barnabé, αἰών, c'est-à-dire l'«éternité de la vie éternelle» est très probablement, elle aussi, la vie de l'ἄλλος κόσμος et celle qu'on y possède.

De la tendance des Synoptiques et surtout de Jean, à employer les expressions ἐκ τοῦ αἰῶνος et εἰς τὸν αἰῶνα comme simple renforcement d'une négation, il ne reste presque rien chez les Pères apostoliques: nous n'en connaissons guère qu'un exemple².

Conformément à la langue du Nouveau Testament, en particulier des épîtres apostoliques et des écrits johanniques, l'emploi d'αἰών au pluriel dans des locutions est assez en faveur chez les Pères apostoliques. Seuls font exception le Pseudo-Barnabé, qui n'emploie ainsi αἰών qu'une seule fois³, et le Pasteur d'Hermas, qui ignore complètement pareil usage. En ce qui concerne le premier, nous devons ici encore songer à l'influence de Philon. Philon ne connaissait pas l'emploi d'αἰών au pluriel (cf. p. 110s.); étant donné que, chez lui, le mot au singulier avait déjà pleinement le sens d'«éternité», point n'était besoin du pluriel, plus ou moins inspiré par l'hébreu, pour rendre ce sens, comme quand le singulier s'est trop affaibli et usé pour pouvoir encore

1. Cet ἄλλος κόσμος ne doit probablement pas être pris au sens purement eschatologique de monde qui sera, après la disparition de ce monde terrestre, mais plutôt de monde transcendant, céleste, divin, qui a toujours existé, mais qui ne pourra s'installer *complètement* qu'après la fin du monde terrestre et après la résurrection générale

2. *Did.* 16,4 καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. Si, en effet, nous avons affaire ici au sens «johannique» de cette locution, J.-P. Audet, — *La Didaché*, p. 243 (*et il commettra des crimes*) *tels qu'il ne s'en est jamais vu depuis le commencement du monde*, aussi bien que K. Lake, — *The Apostolic Fathers*, Vol I, p. 333: (*and he shall commit iniquities*) *which have never been since the world began*, donnent trop de valeur à l'expression ἐξ αἰῶνος

3. *Bar.* 18,2. καὶ ὁ μὲν ἐστὶν κύριος ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας ..

le faire. Dès lors, c'est sans doute à cause de l'influence de Philon le Juif que le Pseudo-Barnabé n'emploie jamais sauf une seule fois αἰών au pluriel dans une locution. Quant au Pasteur d'Herma, nous ne nous étonnerons pas qu'il ignore totalement ce pluriel, si nous nous rappelons les caractères de son œuvre tels que nous les avons constatés à propos de κόσμος. Ce pluriel d'αἰών au sens d'«éternité» était tout à fait inusité dans la langue profane et n'est apparu pour la première fois que dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, et cela sous l'influence de l'hébreu. Il ne s'agit donc probablement pas chez le Pasteur d'Herma d'un refus conscient de la langue judéo-hellénistique ou d'une adhésion voulue à la langue profane, mais bien plutôt d'une pure et simple ignorance de cette manière d'employer αἰών.

Si, en revanche, ce pluriel judéo-hellénistique d'αἰών¹ dans les locutions consacrées est relativement beaucoup plus fréquent dans la 1^{re} épître de Clément que dans les autres écrits des Pères apostoliques, cela confirme tout à fait le caractère judéo-hellénistique de cet écrit tel que nous l'avons établi précédemment.

Signalons enfin un trait par lequel les Pères apostoliques sont encore dans la ligne des livres hellénistiques de l'Ancien Testament (cf. p. 109) et dans celle du Nouveau Testament (cf. p. 113): c'est leur forte tendance à toujours employer² αἰών au pluriel, qu'il s'agisse de locutions composées ou non, soit dans une doxologie³, soit dans un contexte qui concerne Dieu⁴ ou Jésus-Christ⁵, donc là où le mot a le sens d'«éternité» dans toute la force du terme.

1. Dans cet écrit, Clément emploie d'ailleurs toujours la locution composée au pluriel avec un génitif d'intensité au pluriel εἰς (πάντας) τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων dans 1 Clem. 20,12 32,4 38,4 43,6 45,7 45,8 50,7 58,2 61,3 64 65,2.

2. seuls font exception: 1 Clem. 45,8, Ign. Eph. inscr. et Ign. Sm. 1,2.

3. Nous rencontrons l'expression non composée au pluriel εἰς τοὺς αἰῶνας dans Did. 8,2 9,2 9,3 9,4 10,2 10,4 10,5; Mar. Pol. 14,3 (εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας) 20,2; Diogn. 12,9. L'expression composée au pluriel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων se présente dans 1 Clem. 20,12 32,4 38,4 43,6 45,7 50,7 58,2 61,3 64 65,2, 2 Clem. 20,5, Mar. Pol. 22,3.

4. L'expression non composée au pluriel se trouve dans Bar. 18,2.

5. dans Ign. Mg 6,1: ... Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη, — et Mar. Pol. 21,1: βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

6. Αἰών CHEZ LES APOLOGISTES

a. Αἰών au singulier hors des locutions et indépendamment de la doctrine des deux αἰῶνες

L'emploi d'αἰών dans l'expression συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος avec le sens de «(temps du) monde», que nous avons rencontré chez les Synoptiques (cf. p. 111), fait défaut chez les Apologistes grecs. Bien que le sens de «(temps du) monde» existât dans la langue profane, l'expression συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος, par l'emploi qui en avait été fait chez les Synoptiques, avait reçu une empreinte chrétienne telle que les Apologistes, dont la langue tendait de plus en plus à se rapprocher de la langue profane, ne purent s'en servir, même pas Aristide, chez qui pourtant cette tendance ne fait que commencer (cf. p. 67s.). À elle seule, cette abstention des Apologistes à l'égard de cette expression «chrétienne» n'est pas pour autant instructive, car les auteurs des épîtres apostoliques, Jean et les Pères apostoliques l'ignorent aussi. Mais que *Tatien* se permette une fois d'employer¹ αἰών dans le sens profane de «(temps du) monde» – et c'est ici, chez lui, la première fois que cela arrive en dehors de l'expression chrétienne συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος – et que pour le sens d'«éternité» *Athénagore* utilise dans un cas aussi αἰών au singulier², voilà qui montre d'une manière bien plus directe que les Apologistes cherchent à éliminer de leur vocabulaire les éléments typiquement chrétiens et à adopter des éléments profanes, c'est-à-dire à conformer leur langue à la langue profane.

Aussi, comme on pouvait le prévoir, à cause de son caractère par trop chrétien, le sens péjoratif de «(temps du) monde sans Dieu, détourné de Dieu, hostile à Dieu, corrompu, païen», qui est un néologisme sémantique chrétien et qui ne se trouve que chez les Synoptiques (cf. p. 112), ne pouvait-il être utilisé par les Apologistes, même pas par Tatien, qui pourtant connaît encore κόσμος dans ce sens (cf. p. 74ss.).

1. Et c'est là la première et la seule fois chez les Apologistes! Il s'agit de *Tat.* 26,2: ὥσπερ δὲ οἱ ἐμπελόντες τῆς νεῶς φερομένης οἴονται διὰ τὴν ἀμαθίαν ὅτι τὰ ὄρη τρέχουσιν, οὕτω καὶ ὑμεῖς οὐ γινώσκετε παρατρέχοντας μὲν ὑμᾶς, ἐστῶτα δὲ τὸν αἰῶνα, μέχρις ἂν αὐτὸν ὁ ποιήσας εἶναι θελήσῃ.
2. *Athenag.* 22,6: ... ἡ περὶ τῆς "Ισιδος, ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσὶν, λέγουσιν, ... La manière dont αἰών est employé ici, au génitif, pour qualifier un autre substantif, se rencontre surtout dans la Septante. Aussi ne pouvons-nous exclure sans plus l'influence de la langue de ces écrits sur cet emploi dans *Athenag.* 22,6.

b. Αἰών au pluriel en dehors des locutions

Dans les écrits des Apologistes, nous ne rencontrons le pluriel d'αἰών que chez deux auteurs: Justin le Martyr et Tatien.

Justin ne l'emploie qu'une seule fois (*Ap. I 41,2*), dans un titre décerné à Dieu, en lui donnant le sens d'«éternité» dans toute l'acception du terme¹. En fait, nous avons affaire à une citation plus ou moins libre de l'Ancien Testament². Il n'est donc pas exclu que les mots τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων ne soient même pas de Justin, mais proviennent d'une traduction de ce passage de l'Ancien Testament, traduction dont nous ne connaissons pas le reste pour le moment³. Conformément à la tendance bien connue des Apologistes, Justin s'efforce de donner à sa langue une couleur profane en évitant le plus possible les éléments typiquement chrétiens. Rien d'étonnant dès lors si le pluriel d'αἰών, qui vient des livres hellénistiques de l'Ancien Testament et qui sera repris plus tard par les auteurs chrétiens de tendance judéo-hellénistique, n'apparaît chez lui qu'une seule fois et encore comme une réminiscence.

Pour finir, il nous reste à examiner l'emploi d'αἰών au pluriel chez *Tatien*. Cet apologiste chrétien, originaire de la Syrie utilise deux fois ce pluriel, mais, dans les deux cas, d'une toute autre manière que Justin. Dans *Tat. 6,14*, le pluriel d'αἰών ne présente rien de particulier: il signifie «la totalité des générations, des époques, des temps» et est le pluriel d'αἰών dans le sens de «génération», «époque» que nous voyons déjà en grec à partir des tragiques.

Dans le deuxième cas, Tatien emploie le pluriel d'αἰών dans un tout autre sens⁴. Le contexte montre, en effet, qu'il s'agit du sens que le mot possède dans la terminologie gnostique: «forces, puissances ou

1. dans Just. *Ap. I 41,2*: δότε τῷ κυρίῳ, τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων, δόξαν.

2. Elle rappelle surtout *Ps. 95,1-10* et *1 Par. 16,23,33*. — cf. G. Rauschen, — *Flo-rilegium Patristicum*. Fasciculus alter, p. 74.

3. cf. I. C. Th. Otto, — *S. Iustini philosophi et martyris opera*, Tomi I. Pars I, p. 100 note 4, et Tomi I. Pars II, p. 255 note 5.

4. καὶ διὰ τοῦτο καὶ σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστευκαμεν μετὰ τὴν τῶν ὅλων συντέλειαν, οὐχ ὥς οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσι κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων αἰ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν οὐκ ἐπὶ τι χρήσιμον, ἀπαξ δὲ τῶν καθ' ἡμᾶς αἰώνων πεπερασμένων [καὶ] εἰς τὸ παντελὲς διὰ μόνων τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν [ἔσεσθαι] χάριν κρίσεως.

5. *Tat. 20,2*: οὐκ ἔστι γὰρ ἀπειρος ὁ οὐρανός, ὃ ἄνθρωπε, πεπερασμένος δὲ καὶ ἐν τέρματι· τὰ δὲ ὑπὲρ τοῦτον αἰῶνες οἱ κρείττονες οὐ μεταβολὴν ὁρῶν ἔχοντες, δι' ὧν ποικίλαι νόσοι καθίστανται, πάσης δὲ εὐκρασίας μετελληφότες ἡμέραν ἔχουσι διαμένουσιν καὶ φέγγος τοῖς ἐντεῦθεν...

sphères spirituelles, célestes». Dans le Nouveau Testament, en certains passages de Paul, nous avons pu voir peut-être des traces de cet emploi gnostique du pluriel d'αἰών. Parmi les Pères apostoliques, seul Ignace d'Antioche nous a paru donner lieu à pareille conjecture (cf. p. 124s.); à l'époque subapostolique, cette nuance gnostique d'αἰών au pluriel était un des caractères propres à la langue de l'Église syrienne. Lorsque Tatien, originaire, lui aussi, de la Syrie, utilise le pluriel d'αἰών avec cette nuance on peut donc considérer qu'il se conforme au vocabulaire de l'Église syrienne. Et il ne s'y conforme pas seulement par ce pluriel – que nous pouvons considérer d'ailleurs comme un élément profane dans la langue chrétienne (cf. p. 114) – : il emploie à plusieurs reprises le néologisme sémantique «chrétien» κόσμος au sens de «monde détourné de Dieu, païen, corrompu», et cela à une époque où les sens profanes de κόσμος l'emportaient déjà sur les sens typiquement chrétiens. Or, c'est précisément ce néologisme sémantique «chrétien» qui, à l'époque subapostolique caractérisait l'emploi de κόσμος dans l'Église Orientale, dans l'Église Syrienne notamment (cf. p. 53ss.). On ne peut manquer d'être frappé de constater que, chez Tatien, l'influence gnostique se trahit aussi bien dans le pluriel d'αἰών au sens que nous venons d'étudier, que dans l'emploi de κόσμος au sens péjoratif.

c. *La doctrine des deux αἰῶνες*

Αἰών, employé au singulier pour exprimer la doctrine des deux αἰῶνες, est un des éléments les plus courants qui aient caractérisé le vocabulaire chrétien aussi bien du Nouveau Testament (cf. p. 114ss.) que des Pères apostoliques (cf. p. 126ss.). C'est pourquoi l'absence de cet emploi chez tous les Apologites, sauf Aristide, est extrêmement instructif : elle est l'exemple le plus frappant du processus qui progressivement s'est accompli dans la langue des Apologites : éviter le plus possible les particularités de la langue chrétienne et se conformer de plus en plus à la langue profane.

Aristide d'Athènes inaugure la série des apologites chrétiens et se trouve aussi au début du processus en question. On ne s'étonne donc pas qu'il emploie encore αἰών de cette façon¹. Qu'il ne le fasse qu'une

1. Aristide, auteur typique de transition, a gardé, par exemple, aussi les sens dérivés judéo-hellénistiques de κόσμος, «terre, oikouménè» et «humanité, ensemble des hommes» qui, jusqu'alors, étaient si en faveur dans la langue des Chrétiens (cf. p. 68s.).

seule fois¹ montre bien que sa langue est déjà fortement marquée par la tendance profane dont nous parlions. Dans ce cas unique, αἰών signifie d'ailleurs l'αἰών futur. Si nous voyons ici le sens de «monde eschatologique, monde futur» l'emporter sur le sens de «monde terrestre, monde présent», cette victoire est, à notre avis, étroitement liée au fait que les Apologistes – à l'exception du Dialogue avec Tryphon de Justin – emploient presque toujours l'adjectif αἰώνιος au sens eschatologique (cf. p. 158ss.). Dans *Ar.* 15,3, l'expression ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος a d'ailleurs indubitablement le même sens que l'expression ζωὴ αἰώνιος, beaucoup plus courante.

d. *L'emploi d'αἰών dans les locutions*

L'emploi d'αἰών au pluriel dans des locutions est d'origine judéo-hellénistique; mais il se présente avec une fréquence remarquable aussi bien dans le Nouveau Testament, notamment dans les épîtres apostoliques et les écrits johanniques, que chez les Pères apostoliques.

Quant à αἰών employé au singulier dans des locutions non composées, il se trouve partout dans la langue grecque, du moins à une échelle très modeste (cf. p. 102, note 6). Mais, dans la Septante, et dans le Nouveau Testament², cet emploi, par son abondance, tant dans des locutions non composées que dans des locutions composées avec le génitif, ne correspond pas du tout à l'emploi très modéré qui en est fait dans la langue profane.

Si tous les Apologistes, à l'exception de Justin dans son Dialogue avec Tryphon, prennent grand soin d'éviter absolument les locutions avec αἰών au singulier comme au pluriel, voilà qui peut être considéré encore comme un symptôme évident de la tendance profane de leur langue.

Comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, est le seul de tous les Apologistes à employer αἰών dans une locution, mais il ne connaît pas d'autre emploi de ce mot. Dans cette apologie, les expressions d'origine judéo-hellénistique,

1. *Ar.* 15,3: ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμέναι καὶ ταύτας φυλάττουσι προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ce contexte montre bien que, contrairement à l'idée que s'en font certains Pères Apostoliques, Aristide croit que l'«αἰών qui vient» se réalisera dans l'autre monde, après la mort, après le jugement dernier et la résurrection générale.

2. Par rapport au Nouveau Testament, nous constatons chez les Pères Apostoliques une nette régression de cet emploi d'αἰών au singulier dans des locutions.

avec αἰών au pluriel, se présentent à trois endroits, dont deux, il est vrai, sont une citation, ou du moins une réminiscence très directe à l'Ancien Testament¹.

Outre ces formules au pluriel, on trouve aussi dans ce Dialogue des locutions avec le singulier. Alors que, chez les Pères apostoliques cet emploi avait fort diminué, Justin, dans son Dialogue avec le Juif Tryphon, en fait précisément un usage exceptionnellement fréquent: il utilise αἰών au singulier non seulement dans des locutions non composées², mais aussi dans des locutions avec un génitif, qui apparurent pour la première fois dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament sous l'influence de l'hébreu (cf. p. 108). Alors qu'il ne se présente qu'une seule fois dans le Nouveau Testament (dans *Hebr.* 1,8), et cela dans une citation biblique, et alors qu'il manque totalement chez les Pères apostoliques, cet emploi d'αἰών au singulier dans des formules composées avec un génitif se met à connaître, dans le Dialogue avec Tryphon, une fréquence exceptionnelle, bien qu'il faille ajouter que, dans la plupart des cas, il s'agit de citations de l'Ancien Testament³.

Si nous examinons tous ces cas de singulier dans le Dialogue avec Tryphon, nous remarquons qu'αἰών est toujours utilisé de la même manière que dans la Septante, le Nouveau Testament et les écrits des

1. Just. *Dial.* 31,4: καὶ οὐ παραλήψονται τὴν βασιλείαν ἕως αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, — cf. *Dan.* 7,18. καὶ παραλήψονται τὴν βασιλείαν ἄγιοι ὑψίστου καὶ καθέξουσιν τὴν βασιλείαν ἕως τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, — Just. *Dial.* 34,6: ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας· πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ, — cf. *Ps.* 71,17: ἔστω τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας· πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ, — Just. *Dial.* 48,1: τὸ γὰρ λέγειν σε προυπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, — dans ce dernier exemple, ce pluriel d'αἰών se rapporte encore une fois à Dieu!
2. Contrairement au Nouveau Testament, c'est-à-dire les épîtres apostoliques et les écrits johanniques et aux Pères apostoliques, mais tout à fait selon la Septante, nous trouvons, dans le Dialogue avec Tryphon, des locutions très variées avec αἰών au singulier, ce sont ἀπ' αἰῶνος dans Just. *Dial.* 11,1, — ἀπὸ τοῦ αἰῶνος dans Just. *Dial.* 25,4, — ἐξ αἰῶνος dans Just. *Dial.* 61,3 129,3, — πρὸ τοῦ αἰῶνος dans Just. *Dial.* 61,3 129,3, — ἕως αἰῶνος dans Just. *Dial.* 118,2, — ἕως τοῦ αἰῶνος dans Just. *Dial.* 109,3, — εἰς τὸν αἰῶνα dans Just. *Dial.* 32,6 33,1 33,2 38,3 50,4 63,3 83,3 109,3 121,1, — εἰς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα dans Just. *Dial.* 119,5.
3. Nous rencontrons l'expression εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος dans Just. *Dial.* 38,4: ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, — cf. *Ps.* 44,7: ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, — Just. *Dial.* 56,14: idem, — Just. *Dial.* 63,4: idem, — Just. *Dial.* 64,6. καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, — cf. *Ps.* 71,19: καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, — Just. *Dial.* 79,2. καὶ αὐτῷ δίδεται πᾶσα βασιλεία εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος est une réminiscence à *Dan.* 7,14, et l'expression εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος dans Just. *Dial.* 34,6 (cf. *Ps.* 71,19) et Just. *Dial.* 38,5 (cf. *Ps.* 44,18).

Pères apostoliques, alors qu'on ne le trouve jamais ainsi dans les écrits apologétiques. En d'autres termes, dans cette apologie, Justin refuse de s'adapter à la langue profane pour l'emploi d'αἰών, contrairement à ce que nous voyons dans les autres apologies chrétiennes – à commencer par sa 1^{re} et sa 2^e Apologie! – et nous avons déjà constaté ce même refus pour l'emploi de κόσμος dans ce même Dialogue (cf. p. 73s.). C'est que sans doute, dans cette œuvre, Justin s'adresse à un *Juif*, alors que les autres apologies s'adressent à des païens. Cette circonstance exceptionnelle explique donc que l'on ait affaire à un vocabulaire hébraïsant plutôt qu'à un vocabulaire profane.

7. Αἰών CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE

a. Αἰών au singulier chez Clément d'Alexandrie

Jusqu'à présent, dans la littérature grecque chrétienne, même dans les œuvres des Apologues, pourtant si attentifs à respecter l'usage de la langue profane, nous n'avons guère vu αἰών utilisé au sens classique d'«éternité» dans la stricte signification du mot. Chez Clément d'Alexandrie, au contraire, ce sens est comparativement assez fréquent¹. Chose remarquable, dans tous ces cas, sauf dans *Strom.* V 36,2, αἰών se définit par opposition à χρόνος. Voilà qui nous fait présumer une influence de la pensée platonicienne²; Platon est, en effet, le premier philosophe qui ait réfléchi expressément à l'idée d'αἰών, d'«éternité» et qui l'ait ensuite définie par opposition à χρόνος (cf. p. 102). Cet αἰών est passé, présent et futur³; l'αἰών est ἀκίνητος, tandis que le χρόνος est κινητός⁴.

Nous avons déjà constaté et expliqué que, dans l'exposé de la doctrine des deux αἰῶνες, les apologues n'emploient qu'une seule fois αἰών, et encore pour signifier l'αἰών à venir. Chez Clément d'Alexandrie, cet emploi est beaucoup plus fréquent; mais, chose remarquable, cet auteur, lui aussi, n'utilise αἰών que pour signifier le monde à venir⁵ et

1. *Paed.* I 28,4 *Strom.* I 29,5 57,3 V 36,2 VI 64,1.

2. À d'autres égards aussi la pensée platonicienne a influencé Clément d'Alexandrie, cf. p. 80ss.

3. *Strom.* I 57,3. – cf. *Plat. Tim.* 38c.

4. *Strom.* V 36,2. – cf. *Plat. Tim.* 37d.

5. Cet emploi d'αἰών chez Clément d'Alexandrie forme un contraste frappant avec l'emploi de ce mot à propos de la doctrine des deux αἰῶνες dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, où αἰών est, en effet, utilisé avec une prédilection remarquable pour signifier ce monde terrestre. Cf., au contraire, les Apologues, p. 136ss.

jamais pour désigner «ce monde terrestre». Voilà qui nous porte à croire que chez lui αἰών, dans ce sens, ne suppose aucune référence à la doctrine des deux αἰῶνες, mais est sans plus «eschatologique». Cette présomption s'appuie en outre sur le fait qu'αἰών peut signifier l'éternité eschatologique à venir (le temps éternel) non seulement lorsqu'il est accompagné d'une épithète qui le précise¹, mais aussi sans aucune précision². Or, cet emploi eschatologique d'αἰών peut être en rapport avec l'emploi très fréquent du dérivé αἰώνιος, au sens eschatologique³. D'un autre côté, nous ne devons pas perdre de vue que, pour Clément, l'antithèse «platonicienne» d'αἰών et de χρόνος vaut aussi pour cet emploi⁴.

Ensuite, à deux endroits nous avons probablement affaire à un emploi d'αἰών qui se rattache à la terminologie gnostique. Dans *Strom.* IV 89,6^b, l'auteur commence par dire que «tout comme l'image est en-dessous de l'aspect vivant, le κόσμος, lui aussi, est inférieur à l'αἰών vivant». Étant donné qu'ici Clément cite Valentin, l'éventuelle signification gnostique d'αἰών dans ce passage est à mettre au compte de cet auteur. De fait, l'adjectif «vivant» indique qu'αἰών a peut-être son sens gnostique. Dans *Paed.* III 101,3 vers 35^b enfin, αἰὼν ἀπλετος s'adresse à Jésus-Christ. Nous avons déjà vu (cf. p. 124s.) que, d'après la conception des gnostiques, l'univers se compose d'une hiérarchie de sphères et de puissances qui, de degré en degré, va du Père suprême

1. comme dans *Paed.* I 36,5 *Paed.* III 76,2, – et sans doute aussi dans *Paed.* I 75,3 où l'expression εἰς τὸν ἔπειτα... αἰῶνα signifie alors «qui conduit à la vie éternelle» (cf., au contraire, la traduction de H.-I. Marrou – M. Harl, – *Clément d'Alexandrie*, p. 245). Notre interprétation ne se heurte à aucune difficulté dans le contexte et elle nous semble préférable à celle de H.-I. Marrou – M. Harl, car, comme nous l'avons vu et comme nous le verrons encore, ce mot employé au singulier signifie presque sans exception chez Clément «éternité» dans toute l'acception du terme, ou «éternité partielle».

2. dans *Paed.* I 102,2: τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ αἰδὺς ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ, τοῦ δὲ αἰῶνός ἐστιν ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος, et *Strom.* V 122,3: ἦν δὲ ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν, μακάριοι μὲν ἐνταῦθα, μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐνθὲνδε ἀπαλλαγὴν, οὐ χρόνον τινα τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι.

3. cf. p. 139 et le mot αἰώνιος chez Clément d'Alexandrie, p. 160ss.

4. cf. *Strom.* V 122,3: οὐ χρόνον τινα τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι. Remarquons encore que tous les endroits cités plus haut montrent bien que, suivant l'idée de Clément d'Alexandrie, cet «αἰὼν qui vient» se situe dans l'avenir eschatologique, dans l'au-delà, après la mort, le jugement dernier et la résurrection générale. Cf. H.-I. Marrou – M. Harl, – *Clément d'Alexandrie*, p. 292-293 note 6.

5. «ὁπόσον ἐλάττωον ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος.»

6. λόγος ἀνάσας, / αἰὼν ἀπλετος, / φῶς αἰδὺς, / ἐλέους πηγὴ, / ῥεκτήρ ἀρετῆς.

aux plus profonds abîmes, et que chaque degré de cette échelle s'appelle αἰῶνες. Or, nous supposons que c'est à l'instar de cette théorie gnostique que Clément a appelé Jésus-Christ «αἰὼν ἄπλετος» dans *Paed.* III 101 vers 35. Mais pour nous faire une juste idée de la manière dont Clément emploie αἰὼν nous devons souligner que, dans tous ses écrits, cet emploi gnostique d'αἰὼν ne se présente que cette seule fois comme un élément personnel de sa langue, et encore est-ce dans une hymne très chargée.

Reste à voir l'emploi d'αἰὼν au singulier dans des locutions chez Clément. Nous avons déjà vu que cet emploi existait dans la langue commune, mais qu'il y est beaucoup moins usuel que dans les écrits des premiers auteurs chrétiens. Les Apologues, au contraire, se sont ralliés, à cet égard aussi, aux tendances de la langue commune. Il en va de même pour Clément, et c'est pourquoi nous ne rencontrons chez lui qu'une seule fois αἰὼν au singulier dans une locution, à savoir dans *Strom.* VI 156,6¹. Chez lui, ce mot a d'ailleurs presque toujours un sens qui se fonde en quelque sorte sur le sens philosophique d'«éternité»; c'est pourquoi, croyons-nous, Clément s'est trouvé empêché de l'utiliser plus souvent dans des expressions où, en général, il ne signifie qu'une «longueur de temps indéterminée». Contrairement à ce qui arrive d'ordinaire lorsque αἰὼν est employé au singulier dans des locutions, mais conformément à l'usage que Clément fait ailleurs d'αἰὼν au singulier, le mot, à l'endroit en question, a donc aussi le sens d'«éternité dans toute l'acception du terme».

b. Αἰὼν au pluriel chez Clément d'Alexandrie

Contrairement aux Apologues, Clément d'Alexandrie emploie très souvent αἰὼν au pluriel, et toujours dans le sens purement temporel d'«éternité». À la lumière des résultats que nous avons obtenus jusqu'ici, nous pouvons affirmer que l'emploi d'αἰὼν au pluriel dans le sens purement temporel d'«éternité» constitue une des caractéristiques de ce qu'on appelle la koinè juive. L'emploi fréquent qu'en fait Clément est peut-être dû à l'influence de la langue de la communauté judéo-hellénistique dans laquelle il vivait à Alexandrie, communauté qui est, en effet, le principal témoin de cette koinè. D'un autre côté, nous ne devons pas perdre de vue non plus que cet emploi judéo-hellénistique d'αἰὼν a été adopté par quelques auteurs du début du Christianisme,

1. ..., καὶ τὴν ἐπίνειαν τὴν ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει (sc. Dieu) δι' αἰῶνος.

par exemple Paul. Or, il est fort possible que l'emploi en question vienne à Clément de cette tradition-là. Tout d'abord nous trouvons chez lui une fois¹ αἰών au pluriel dans un titre donné à Dieu. Cet emploi remonte aux livres dits hellénistiques de l'Ancien Testament et il a immédiatement une assez grande fréquence. Dans le Nouveau Testament, nous le rencontrons seulement dans 1 *Tim.* 1,17. Mais la 1^{re} épître de Clément qui, à beaucoup d'égards, a été assez fortement influencée par les livres dits hellénistiques de l'Ancien Testament, l'utilise jusqu'à trois fois. Chez les Apologistes, au contraire, nous ne trouvons qu'une seule fois² cet élément du «grec des Juifs», repris aussi par la langue chrétienne. Dans la plupart des cas³, le pluriel d'αἰών s'emploie dans des locutions consacrées. Or, il ressort nettement de notre étude qu'aussi bien dans les livres dits hellénistiques de l'Ancien Testament que dans les écrits du début du Christianisme la tendance dominante était de réserver les locutions avec αἰών au pluriel aux doxologies ou aux contextes ayant pour sujet Dieu ou Jésus-Christ. Il reste des traces de cette tendance chez Clément. Il emploie, en effet, l'expression εἰς τοὺς αἰῶνας deux fois⁴ dans une doxologie et une fois (dans *Paed.* I 11,2) à propos du Christ. Et enfin, il termine (42,20) son homélie «Quis dives salvetur» par une doxologie où il emploie la locution composée au pluriel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Aussi, à tous ces endroits, le pluriel d'αἰών a-t-il le sens d'«éternité» dans toute l'acception du terme. Il faut mettre dans cette catégorie *Paed.* I 22,2, où la même expression est employée à propos de l'Église. Mais de toute évidence Clément rompt avec l'usage traditionnel lorsque, dans trois⁵ cas sur les huit où il emploie αἰών au pluriel dans une formule, il l'utilise au sens *eschatologique*. En outre, nous présumons que, dans deux cas, le pluriel d'αἰών a aussi chez Clément un sens *eschatologique* sans être employé dans une locution. *Protr.* 100,3, en effet, conseille aux hommes de se pourvoir de «αὐταρκες ἐφόδιον αἰώνων» – de provisions suffisantes pour l'éternité –, c'est-à-dire de dévotion; dans le second cas, dans *Protr.* 120,1, Clément dit que Jésus-Christ παραιτῆται

1. à savoir dans *Quis dives* 35,2: ... τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων. – cf. 1 *Tim.* 1,17.

2. à savoir dans Just. *Ap.* I 41,2. Il n'est pas certain d'ailleurs que ces mots soient de Justin lui-même, – cf. p. 137.

3. En dehors de la titulature de Dieu et les locutions consacrées, αἰών au pluriel ne se trouve – d'ailleurs toujours dans le sens d'«éternité» – qu'à quatre endroits: *Protr.* 84,6(2x) 100,1 *Paed.* III 101,2.

4. *Paed.* I 27,3 et *Paed.* III 101,2.

5. notamment l'expression εἰς αἰῶνας dans *Paed.* I 28,5, εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας dans *Strom.* VII 13,1 et δι' ὧν αἰώνων dans *Quis dives* 32,4.

τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον» – «confie au Père, afin qu'il le garde pour l'éternité, celui qui a accepté la foi et croit». Il nous semble que dans ces deux cas «éternité» doit être entendu dans un sens eschatologique. Mais, même si à ces deux endroits αἰών n'a pas un sens purement eschatologique, nous pouvons dire en fin de compte que Clément montre une tendance remarquable – qui jusqu'à présent le distingue des auteurs chrétiens – à donner de plus en plus une signification eschatologique à αἰών. Peut-être pouvons nous y voir un symptôme de l'évolution de la pensée chrétienne dans un sens eschatologique.

Enfin, signalons encore que l'emploi *gnostique* d'αἰών au pluriel se présente très souvent dans les *Excerpta ex Theodoto*¹. Mais, étant donné que cette œuvre est un recueil de textes gnostiques² et que nous ne rencontrons le mot que dans des passages qui ne peuvent absolument pas être de Clément³, cet emploi ne peut rien nous apprendre sur la langue et la pensée de l'auteur. C'est pourquoi nous croyons pouvoir nous dispenser de les analyser.

1. cf. O. Stählin, – *Clemens Alexandrinus*, Vol. IV, s.v. αἰών.

2. cf. J. Quasten, – *Patrology*, Vol. II, p. 15 et F. Sagnard, – *Clément d'Alexandrie*, p. 8.

3. cf. F. Sagnard, – *Clément d'Alexandrie*, p. 8.

IV. Αἰώνιος

I. Αἰώνιος DANS LA LANGUE PROFANE

Alors que, dès Homère, αἰών, dans ses différents sens, était un terme très courant (cf. p. 97s.) c'est seulement chez *Platon* que nous rencontrons pour la première fois l'adjectif αἰώνιος qui en dérive. Étant donné qu'αἰών, après avoir sans doute atteint déjà, au sens d'«éternité», un certain degré d'intégration dans la langue des Présocratiques, est parvenu à son apogée dans la discussion philosophique chez Platon, notamment dans le *Timée* (cf. p. 102), on peut prévoir plus ou moins a priori que l'adjectif αἰώνιος va, chez Platon, suivre dans les grandes lignes l'emploi qui est fait du substantif. De fait, chez lui, αἰώνιος a le plus souvent le sens philosophique d'«éternel» dans toute la force du terme, c'est-à-dire sans commencement et sans fin¹, et rappelle ainsi le sens typique que le substantif αἰών a chez lui: éternité intemporelle dans le monde des idées (cf. p. 102)². Mais cet adjectif peut aussi signifier, chez Platon, l'éternité *partielle*³, celle qui a un commencement, mais pas de fin et qui caractérise le monde sensible dans lequel, selon sa théorie, règne le χρόνος, qui est l'image en mouvement de l'éternité idéale, de l'αἰών, image créée avec le monde sensible. Enfin, il est encore, chez Platon, un autre emploi d'αἰώνιος, qui est étroitement

1. cf. Plat. *Nom.* X 904a: ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς ἐμψύχους οὐσας τὰς πράξεις ἀπάσας καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν ἐν αὐταῖς οὖσαν, πολλὴν δὲ κακίαν, ἀνῶλεθρον δὲ ὃν γενόμενον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.

2. cf. Plat. *Tim.* 37d: ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν..., et Plat. *Tim.* 38b: χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς αἰωνίας (αἰωνίας: PWY Stob./alio loco/ δι punct. not. A², — διαιωνίας: AF 1812 Pr. Philop. Stob.) φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾗ.

3. cf. Plat. *Tim.* 37d: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

lié à ce dernier sens¹. L'adjectif signifie également «éternel» avec un commencement, mais sans fin; mais étant donné qu'ici, dans *Plat. Pol.* II 363d il se réfère en même temps à l'au-delà, il vaut peut-être mieux, dans ce cas, l'appeler «eschatologique avant la lettre»².

Il nous reste à examiner³ l'emploi de l'adjectif αἰώνιος dans la langue profane hellénistique.

À l'époque hellénistique, αἰώνιος ne peut exprimer l'«éternité» adjectivement que dans la langue poétique; encore ne s'agit-il alors que d'une éternité partielle⁴.

L'emploi du mot dans la prose hellénistique suit exactement l'évolution sémantique du substantif αἰών à cette époque. Pour trouver accès dans le parler courant, dans la prose non littéraire et dans la prose non philosophique, le sens d'«éternité» dans αἰών a été très affaibli à l'époque hellénistique et le mot a perdu son sens technique pour signifier un «temps d'une durée indéterminée» (cf. p. 102). Du même coup l'adjectif αἰώνιος, qui en dérive, a perdu, lui aussi, son sens technique dans la prose hellénistique et n'a presque plus⁵ servi qu'à rendre le sens, accessible aussi à la langue courante, de «existant pendant un temps indéterminé, d'une durée indéfinie»⁶.

1. *Plat. Pol.* II 363c-d: Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τάχαθὰ καὶ ὁ ὕς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδῶσιν τοῖς δικαίοις· εἰς "Αἰδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλιναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.
2. Plus tard, en grec profane, αἰώνιος peut encore être «eschatologique avant la lettre», cf., par exemple, *Diod. Sic.* IV 63,4: Πειρίθουν δὲ διὰ τὴν ἀσέβειαν ἐν ᾧ διὰ διατελεῖν τιμωρίας αἰωνίου τυγχάνοντα, — *Orph. Hymn.* 87,5 Quandt: τὸν μακρὸν ζῶοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον.
3. Aristote ne connaît pas l'emploi de cet adjectif.
4. *Callim. Hymn.* 3,6: «δὸς μοι παρθενίην αἰώνιον, ἔππα, φυλάσσειν, ...», *Callim. Hymn.* 4,129ss.: τλήσομαι εἵνεκα σεῖο, καὶ εἰ μέλλοιμι βοάων διψαλέην ἄμπωτον ἔχων αἰώνιον ἔρρειν καὶ μόνος ἐν ποταμοῖσιν ἀτιμώτατος καλεῖσθαι.
5. La seule exception que nous ayons trouvée est *Diod. Sic.* IV 63,4: Πειρίθουν δὲ διὰ τὴν ἀσέβειαν ἐν ᾧ διὰ διατελεῖν τιμωρίας αἰωνίου τυγχάνοντα, οὐ αἰώνιος indique une éternité partielle, que nous avons appelée (cf. ci-dessus) eschatologique avant la lettre.
6. *Diod. Sic.* I 1,5: τοὺς δὲ πονηροὺς τῶν ἀνθρώπων ταῖς αἰωνίοις βλασφημίαις ἀποτρέπει τῆς ἐπὶ τὴν κακίαν ὁρμῆς, — *Dion. Hal. Ant. Rom.* X 36,5. ... καὶ τοὺς πολεμικοὺς ἀνέστηλα καὶ τοῦ μὴ περιπεσεῖν αἰσχρὴν τοὺς λοχαγοὺς αἰωνίῳ ..., — *Ditt. Or.* 2e ed. 438,13: ... πρὸς δόξαν καὶ μνήμην αἰώνιον.

2. Αἰώνιος DANS LA SEPTANTE

a. Αἰώνιος dans les livres pré-exiliques

Dans les livres pré-exiliques de l'Ancien Testament, l'emploi d'αἰώνιος comme celui d'αἰών (cf. p. 103ss.) se caractérise par deux tendances: d'un côté la tendance hébraïsante, de l'autre la tendance puriste de l'hellénisme.

La tendance hébraïsante se manifeste ici par la permanence, dans le mot grec αἰώνιος, du sens, complètement inconnu du grec profane, de «temps le plus reculé», sens que possède le substantif hébraïque 'olam (cf. p. 103) qui, en grec, se traduit souvent adjectivement¹ par αἰώνιος².

La tendance qu'on peut appeler puriste du point de vue hellénistique se signale, dans ces livres pré-exiliques, par l'emploi d'αἰώνιος au sens classique, le sens d'«éternel dans toute l'acception du terme» (cf. p. 146s.). De même que pour αἰών nous nous trouvons de nouveau devant le fait remarquable que les livres de la Septante emploient le même adjectif pour rendre aussi bien le sens indéfini, général, peu nuancé de «dans le temps ou du temps le plus reculé» – dont nous venons de parler – que le sens très chargé d'«éternel dans toute l'acception du terme». Dans les livres pré-exiliques αἰώνιος a cette dernière signification là où il sert à exprimer l'éternité de Dieu³. Mais, jusqu'alors

1. cf. W. Gesenius, – *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, s.v. 'olam, E. Hatch – H. A. Redpath, – *A Concordance to the Septuagint*, Vol. I, s.v. αἰώνιος.

2. par ex. dans *Is.* 24,5: διότι παρέβησαν τὸν νόμον καὶ ἥλλαξαν τὰ προστάγματα, διαθήκην αἰώνιον, – *Is.* 61,4: καὶ οἰκοδομήσουσιν ἐρήμους αἰωνίας, ἐξηρημαμένας πρότερον ἐξαναστήσουσιν· καὶ καινιοῦσιν πόλεις ἐρήμους ἐξηρημαμένας εἰς γενεάς, – cf. *Is.* 58,12, – *Is.* 63,11: καὶ ἐμνήσθη ἡμερῶν αἰωνίων. Dans ces trois exemples, αἰώνιος se réfère au «temps le plus reculé» dans le passé, alors que dans *Is.* 63,12: κατέσχευεν ὕδωρ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ ποιῆσαι αὐτῷ ὄνομα αἰώνιον le mot signifie le «temps le plus reculé» dans l'avenir. Dans beaucoup de cas cependant (cf. E. Hatch – H. A. Redpath, – *A Concordance to the Septuagint*, Vol. I, s.v. αἰώνιος), il est extrêmement difficile de savoir si le sens profane hellénistique de «temps indéfiniment long», «d'une durée indéfinie» (cf. p. 148) intervient et alors si c'est le sens profane hellénistique ou le sens fortement hébraïque qui prévaut, d'un autre côté, dans la plupart des cas, nous sommes plutôt porté à souligner le sens d'influence hébraïque, d'autant plus que les Septante, en utilisant αἰώνιος, ont pris comme point de départ le sens typique, inconnu en grec profane, du mot hébreu 'olam

3. *Gen.* 21,33. καὶ ἐφύτευσεν Ἀβραὰμ ἄρουραν ἐπὶ τῷ φρέατι τοῦ ὄρκου καὶ ἐπεκαλέσατο ἐκεῖ τὸ ὄνομα κυρίου Θεὸς αἰώνιος, – *Is.* 26,3s.: ὅτι ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν, κύριε, ἕως τοῦ αἰῶνος, ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ αἰώνιος, – *Is.* 40,28. Θεὸς αἰώνιος ὁ Θεὸς ὁ κατασκευάσας τὰ ἄκρα τῆς γῆς, οὐ πεινάζει οὐδὲ κοπιᾷσει οὐδὲ ἔστιν ἐξέουρεσις τῆς φρονήσεως αὐτοῦ.

en grec profane, αἰώνιος n'avait jamais été utilisé pour exprimer adjectivement l'éternité de la divinité. C'est pourquoi nous croyons pouvoir admettre que cet emploi d'αἰώνιος à propos de Dieu est une particularité de la langue paléotestamentaire et se fonde principalement sur un emploi similaire du terme hébreu 'olam¹

b Αἰώνιος dans les livres post-exiliques

Les livres post-exiliques, eux aussi, connaissent les deux sens d'αἰώνιος : le sens «dans le temps ou du temps le plus reculé», qui vient de l'influence du mot hébreu 'olam (cf p. 148s)², et le sens classique (cf. ci-dessus) d'«éternel dans toute l'acception du terme» qu'αἰώνιος possède dans l'Ancien Testament lorsqu'il doit indiquer l'éternité de Dieu³

À côté de l'emploi de ces deux sens usuels, les livres post-exiliques présentent encore un autre emploi d'αἰώνιος, celui d'«éternel au sens eschatologique»⁴ Ce sens, qui plus tard connut une grande faveur dans le Nouveau Testament, les écrits des Pères apostoliques et chez les Apologistes, n'est pas une nouveauté qui serait *entièrement* due à la

1 cf W Gesenius, - *Hebraisches und aramäisches Handwörterbuch*, s v 'olam et E Hatch - H A Redpath, - *A Concordance to the Septuagint*, Vol I, s v αἰώνιος

2 Par ex Ps 23,9 ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, - Ps 76,6 διελογισάμην ἡμέρας ἀρχαίας καὶ ἔτη αἰώνια ἐμνήσθην καὶ ἐμελέτησα, 1 Macch 6,44 καὶ ἔδωκεν ἑαυτὸν τοῦ σώσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ περιποιῆσαι ἑαυτῷ ὄνομα αἰωνιον, - Sap 10 14 ψευδεῖς τε ἔδειξεν τοὺς μωμησαμένους αὐτὸν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δόξαν αἰώνιον Nous avons déjà expliqué ci-dessus (cf p 148 note 2) dans quelle mesure il faut éventuellement tenir compte, dans αἰώνιος du sens profane hellénistique de «durée d'une longueur indéterminée, durée indéfinie»

3 2 Macch 1 25 ὁ μόνος χορηγός, ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος, ὁ διασώζων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντὸς κακοῦ, - 3 Macch 6,12 σὺ δέ, ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν, αἰώνιε, νῦν ἐπίδωκε, - 3 Macch 7,16 εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν αἰωνίῳ σωτηρίῳ, - Baru 4 8 ἐπελάθεσθε δὲ τὸν τροφευσαντα ἡμᾶς θεὸν αἰώνιον, - Baru 4,10 εἶδον γὰρ τὴν αἰχμαλωσίαν, ἣν ἐπήγαγεν αὐτοῖς ὁ αἰώνιος, - Baru 4,14 τὴν αἰχμαλωσίαν, ἣν ἐπήγαγεν αὐτοῖς ὁ αἰώνιος, - cf Baru 4,20 4,22 4,24 4 35

4 par ex Dan 12,2 καὶ πολλοὶ τῶν καθυδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς ὀνειδισμόν, οἱ δὲ εἰς διασποράν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον, - 2 Macch 7,9 ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει, - 4 Macch 9,9 σὺ δὲ δια τὴν ἡμῶν μαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον διὰ πυρός, - 4 Macch 12,12 ἀνθ' ὧν ταμειύσεται σε ἡ δίκη πυκνότερῳ καὶ αἰωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, - 4 Macch 15,3 τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἡγάπησεν τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν

langue de la Septante. Cet emploi, en effet, rejoint d'une part, si peu que ce soit, la langue profane (cf. p. 146s.) : nous en avons déjà trouvé un témoignage et un précédent chez Platon (Plat. *Pol.* II 363d, – cf. p. 147) ; mais, d'autre part, la grande popularité dont il jouit dans les livres hellénistiques de l'Ancien Testament lui vient de l'influence de l'hébreu et, en particulier, de l'emploi eschatologique du substantif 'olam¹. Cette influence est évidente si l'on considère qu'à part les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, ce sens eschatologique n'est usuel que dans la littérature pseudépigraphique, qui a été fortement marquée par l'hébreu².

3. Αἰώνιος CHEZ PHILON LE JUIF

En tant que philosophe, Philon, le philosophe juif d'Alexandrie, peut, à l'exemple de Platon, employer αἰώνιος dans le sens technique qu'il a dans la langue philosophique : à savoir «éternel» dans toute l'acception du terme, c'est-à-dire sans commencement ni fin³. Il est remarquable toutefois que, chez lui, le mot ne rappelle ni l'emploi typiquement platonicien du substantif αἰών au sens d'«éternité intemporelle du monde des idées» (cf. p. 102) – ce qui est pourtant le cas d'αἰώνιος chez Platon (cf. p. 146s.) – ni l'emploi d'αἰών au sens de «βίος, vie du monde des idées, éternel, transcendant» sens qui est l'aspect le plus caractéristique de l'emploi d'αἰών chez Philon (cf. p. 110s.).

Étant un *auteur juif*, Philon, au contraire, fait très souvent usage des possibilités que l'emploi *juif* d'αἰώνιος lui offre dans la «koinè juive»,

1. Dans les livres post-exiliques, au contraire, le sens eschatologique d'αἰών «la vie dans l'au-delà», appartient en propre à la langue de ces livres paléo-testamentaires et, comme nous l'avons vu p. 106s., s'est modelé sur ce sens du mot hébreu 'olam.
2. C'est pourquoi αἰώνιος au sens eschatologique est très fréquent dans les *Testaments des douze Patriarches*, pseudépigraphes, dont la rédaction grecque définitive, si elle n'est pas du I^{er} siècle avant J.-C. (cf. O. Böcher, – *Der johanneische Dualismus*, p. 16), est certainement d'avant 50 après J.-C. (cf. R. H. Charles, – *The Greek Versions*, p. XLIII) et où l'influence de l'hébreu est manifeste (cf. R. H. Charles, – *The Greek Versions*, p. XXIIss.), – par exemple *Testt.* XII R. 5,5: εἰς κόλασιν αἰώνιον –, *Iss.* 7,9: ὕπνον αἰώνιον –, *Z.* 10,3: πῦρ αἰώνιον –, *D.* 5,11: εἰρήνην αἰώνιον –, *G.* 7,5: εἰς αἰωνίαν κόλασιν, *A.* 5,2: ὁ αἰώνιος ζωὴ –, *A.* 6,6(α): εἰς ζωὴν αἰώνιον.
3. Philo, *Quod deus sit immut.* 142/143: κατέφθειρε πᾶσα σὰρξ τὴν τοῦ αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου τελείαν ὁδὸν τὴν πρὸς θεὸν ἄγουσαν, – Philo, *Quod omnis prob. lib. sit* 24: ὅτι τὰ μὲν θεῖα αἰωνίῳ τάξει καὶ εὐδαιμονίᾳ τετίμηται..., – Philo, *De aetern. mundi* 75: εἰ δ' ἡ τοῦ κόσμου φύσις ἀγέννητός τε καὶ ἀφθαρτος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ κόσμος, αἰωνίῳ συνεχόμενος καὶ διακρατούμενος δεσμῷ.

dont nous pouvons voir un reflet dans la langue de la Septante. C'est ainsi qu'il utilise régulièrement αἰώνιος dans le sens d'«éternel» dans toute l'acception du terme pour signifier l'éternité de Dieu¹; il se conforme ainsi à l'usage de la Septante (cf. p. 148). Enfin, il prend une fois aussi αἰώνιος comme signifiant «éternel» dans le sens eschatologique², – emploi qui avait bien existé dans la langue profane (cf. p. 147), mais qui ne devint fréquent que plus tard, dans les livres post-exiliques de la Septante, sous l'influence de la langue hébraïque (cf. p. 149s.).

4. Αἰώνιος DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

a. *Les livres synoptiques et les Actes des Apôtres*

Dans les livres synoptiques, sauf dans un seul cas³ – où la nuance eschatologique n'est toutefois pas entièrement absente et que nous pourrions appeler un cas de transition – αἰώνιος signifie «éternel» dans le sens eschatologique. C'est cette nuance nettement hébraïque (cf. p. 149s.) qui a permis aux Synoptiques, dont on sait les attaches juives, d'utiliser le mot dans cette signification, et dans cette signification seulement, ou presque. Conformément aux livres post-exiliques, en particulier aux livres dits hellénistiques de l'Ancien Testament et à la littérature pseudépigraphique, sur laquelle l'influence juive est très forte (cf. p. 150), αἰώνιος employé au sens eschatologique peut aussi, dans ces livres néotestamentaires, être mis en rapport avec différentes autres notions⁴, bien que la tendance – qui atteindra son point culminant chez Jean (cf. p. 155s.) – à employer autant que possible αἰώνιος

1. Philo, *De plantat.* 8: λόγος δὲ ὁ αἰδῖος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαϊότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν, – Philo, *De plantat.* 74: τὸν δὲ καρπὸν τῆς τοῦ κυρίου ὀνόματος μετέλθῃς εἰς θεὸν αἰώνιον..., – Philo, *De plantat.* 89: τὸ δὴ «θεὸς αἰώνιος» ἴσον ἐστὶ τῷ ὁ χαριζόμενος οὐ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ οὐ, αἰεὶ δὲ καὶ συνεχῶς, ὁ ἀδιαστάτως εὐεργετῶν..., – Philo, *De congr. erud. gr.* 105: διὰ τοῦτο δεκάτην ἐνδελεχῇ τῷ δεκάτῳ καὶ μόνῳ καὶ αἰωνίῳ (sc. θεῷ) ὁ ἱερεὺς ἀνατίθῃσι.
2. Philo, *De fuga et invent.* 78: ἀλλ' οὐ ζωὴ μὲν ἐστὶν αἰώνιος ἢ πρὸς τὸ ὄν καταφυγῇ, θάνατος δ' ὁ ἀπὸ τούτου δρασμός;
3. *Marc.* 3,29: ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.
4. cf. *Mat.* 18,8: εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον –, *Mat.* 25,41: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον – *Mat.* 25,46: καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον –, *Luc.* 16,9: ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

au sens eschatologique en rapport avec ζωὴ existe déjà en germe ici¹.

Selon la doctrine des Synoptiques, la ζωὴ αἰώνιος ne sera le partage des Chrétiens qu'après le jugement dernier dans l'αἰών à venir (*Marc.* 10,30), en manière d'héritage, méritée par une vie vertueuse en conformité avec les prescriptions de Dieu dans ce monde. La plupart du temps², chez les Synoptiques, le mot ζωὴ sans la détermination par l'adjectif αἰώνιος a déjà le même sens; il est alors l'opposé de τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (*Mat.* 18,8)³. L'emploi de l'expression ζωὴ αἰώνιος dans les Actes des Apôtres représente sans doute un cas de transition entre le sens indiqué plus haut, à savoir la vie éternelle que les Chrétiens ont en partage dès la vie terrestre par le baptême. Dans *Act. Ap.* 13,46⁴, Paul et Barnabé disent, en effet: «Mais puisque vous (les Juifs) refusez (la parole de Dieu) et que vous-mêmes ne vous estimez pas dignes de la vie éternelle, eh bien, nous nous tournons vers les païens»; dans *Act. Ap.* 13,48⁵ on lit enfin: «tout joyeux à ces mots, les païens se mirent à glorifier la parole du Seigneur et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle embrassèrent la foi». Ces textes montrent bien que, selon les Actes des Apôtres, la «vie éternelle» ne se situe pas forcément dans l'au-delà après la mort, mais que, d'une certaine façon, les hommes peuvent l'avoir en partage dès cette vie terrestre comme une grâce, du moment qu'ils acceptent la parole de Dieu⁶, c'est-à-dire du moment qu'ils se mettent à croire.

b. Les épîtres apostoliques et les écrits johanniques

Paul, qui est pourtant très hellénisé, utilise, lui aussi, dans ses épîtres, αἰώνιος au sens eschatologique, quoique moins librement et moins fréquemment que les Synoptiques et Jean⁷. C'est là un des éléments qui, à côté d'une hellénisation très poussée, viennent du fond hébraïque, encore nettement perceptible, de sa langue.

1. Αἰώνιος au sens eschatologique accompagne ζωὴ dans les cas suivants: *Mat.* 19,16 19,29 25,46; *Marc.* 10,17 10,30; *Luc.* 10,25 18,18; *Act. Ap.* 13,46 13,48.

2. cf. *Mat.* 7,14 18,8.9 19,17; *Marc.* 9,43.45.

3. cf. aussi *Mat.* 18,9 et *Marc.* 9,43.45.

4. ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.

5. ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον, καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου, καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

6. Dans les Actes des Apôtres, ζωὴ sans αἰώνιος a à peu près le même sens, cf. *Act. Ap.* 2,28 3,15 5,20.

7. Paul rattache de préférence αἰώνιος au sens eschatologique à ζωὴ: *Rm.* 2,7 5,21 6,22 6,23; *Gal.* 6,8; 1 *Tim.* 1,16 6,12; *Tît.* 1,2 3,7, — mais il l'emploie

Dans ses épîtres, il emploie deux expressions, ζωή et ζωή αἰώνιος, qui montrent une certaine parenté, mais qui, à notre avis, doivent pourtant être nettement distinguées. Le mot ζωή, sans l'adjectif αἰώνιος, donc employé dans un sens prégnant, signifie chez Paul «la vie selon l'esprit, que le Chrétien reçoit au baptême et garde après la mort». Par le baptême, en effet, nous avons été ensevelis avec Jésus-Christ dans la mort afin que, de même qu'il est ressuscité d'entre les morts, nous menions une vie nouvelle (*Rm.* 6,4; *Col.* 2,12). Avant le baptême, les Chrétiens étaient morts par le péché, mais dans le baptême, parce qu'ils ont cru en Sa puissance, ils ont été délivrés de la mort et ils ont reçu la vie, parce qu'Il leur avait pardonné tous leurs péchés (*Col.* 2,12.13). Si le Christ habite dans les hommes, bien que le corps soit déjà mort en raison du péché, l'esprit vit en raison de la justice (*Rm.* 8,10). Au jugement dernier, Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (*Rm.* 2,5.6): à ceux qui par la constance dans le bien recherchent gloire, honneur et immortalité, il accordera la ζωή αἰώνιος (*Rm.* 2,7), mais la colère et l'indignation sera le partage de ceux qui, par leur esprit de parti sont rebelles à la vérité et penchent vers l'iniquité (*Rm.* 2,8). Les hommes qui pendant leur vie terrestre sont libérés du péché et se sont faits les serviteurs de Dieu, cueillent le fruit de la sanctification, c'est-à-dire la ζωή, la vie selon l'esprit (cf. ci-dessus) dont le résultat final est la ζωή αἰώνιος (*Rm.* 6,22), cela après le jugement dernier. Ainsi donc Paul peut parler de deux vies des Chrétiens lorsque, dans 1 *Tim.* 4,8, il dit «que la piété promet» ζωῆς τῆς νῦν (c'est-à-dire de la ζωή au sens prégnant, la vie selon l'esprit, que les Chrétiens reçoivent au baptême) καὶ τῆς μελλούσης (c'est-à-dire la ζωή αἰώνιος dans l'αἰών qui vient). Les Chrétiens sont justifiés, il est vrai, par la grâce de Jésus-Christ, par laquelle ils ont donc reçu la ζωή, mais ils ne sont devenus héritiers de la ζωή αἰώνιος que par l'espérance (*Tit.* 3,7, — cf. *Tit.* 1,2). Qui sème dans l'esprit, c'est-à-dire qui sème en bonne terre, soigne, fait épanouir et fleurir la vie spirituelle reçue au baptême, la ζωή, celui-là, au jugement dernier, récoltera de l'esprit, c'est-à-dire en vertu de sa ζωή — la ζωή αἰώνιος (*Gal.* 6,8). L'expression ζωή αἰώνιος a ce même sens lorsque, dans 1 *Tim.* 6,12, l'Apôtre exhorte celui à qui il s'adresse à aspirer (ἐπιλαβοῦ) à la vie éternelle à laquelle il est appelé; notre interprétation de l'expression ζωή αἰώνιος, dans

aussi dans d'autres expressions, cf. par exemple, 2 *Cor.* 5,1: οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς... — 2 *Thess.* 1,9: οἵτινες δίκην τίσουσιν δλεθρον αἰώνιον ἀπὸ... — Cf. *Hebr.* 6,2: καὶ κρίματος αἰωνίου, — *Hebr.* 9,15: οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.

1 *Tim.* 6,12, s'appuie, outre ce qui précède, sur 1 *Tim.* 6,19, où Paul fait transmettre aux «riches de cet αἰών» (1 *Tim.* 6,17) la recommandation de se construire par une vie vertueuse une solide base «εἰς τὸ μέλλον (pour l'avenir, c'est-à-dire l'αἰών prochain), ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς (la vie véritable, c'est-à-dire la ζωὴ αἰώνιος)». Dès lors, il nous faut probablement traduire ζωὴ αἰώνιος, dans *Rm.* 5,21 et 1 *Tim.* 1,16, par «la vie éternelle après le jugement dernier»; dans ce cas, l'expression εἰς ζωὴν αἰώνιον, à ces deux endroits, signifierait «conduisant à, procurant la vie éternelle après le jugement dernier».

Contrairement aux autres auteurs du Nouveau Testament, Paul ne montre pas une préférence marquée pour l'emploi d'αἰώνιος au sens eschatologique, mais il utilise aussi le mot au sens classique d'«éternel» dans toute l'acception du terme: c'est ce dernier sens que nous avons rencontré pour la première fois chez Platon (cf. p. 146) et qui, non sans quelque «purisme», se présente fréquemment aussi dans la Septante, dans les livres d'avant comme d'après l'exil, mais toujours pour indiquer l'éternité de Dieu. Αἰώνιος a ce sens chez Paul aussi bien lorsqu'il exprime, avec une nuance philosophique – nous dirions presque «platonicienne» –, le contraire de ce qui est «temporel» (πρόσκαιρος)¹, que lorsqu'avec une nuance judaïque il sert à rendre l'éternité de Dieu, des Personnes, des biens et des dons divins².

Nous voyons enfin que, tant dans les autres épîtres apostoliques³ que dans les écrits johanniques⁴, αἰώνιος s'emploie, à quelques exceptions près, uniquement au sens eschatologique. Remarquons à ce propos que, chez Jean, αἰώνιος au sens eschatologique se rattache toujours au substantif ζωὴ; nous avons pu constater des traces de cette tendance chez les Synoptiques (cf. p. 151).

1. cf. 2 *Cor.* 4,18: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

2. cf. *Rm.* 16,26 2 *Cor.* 4,17 2 *Thess.* 2,16 1 *Tim.* 6,16, – cf. *Hebr.* 9,14. Dans *Rm.* 16,25 2 *Tim.* 1,9 et *Tit.* 1,2 nous rencontrons l'expression χρόνοι αἰώνιοι au sens d'«éternité» comme périphrase d'αἰῶνες qui est beaucoup plus courant (cf. G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰώνιος, p. 209).

3. *Jud.* 7: πρόκειται δὲ γὰρ πῦρ πρὸς αἰώνιον δίκην ὑπέχουσαι, – *Jud.* 21: εἰς ζωὴν αἰώνιον. Dans 2 *Petr.* 1,11: οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσόδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ et, à notre avis (cf., au contraire, G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰώνιος, p. 208s.) aussi dans 1 *Petr.* 5,10: ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ, ὅλγον παθόντας αὐτὸς... l'emploi du mot αἰώνιος est un cas de transition à l'emploi eschatologique de ce mot (cf. G. Kittel, – *Theologisches Wörterbuch*, Vol. I, s.v. αἰώνιος, p. 209).

4. dans *Joh.* 3,15.16 3,36 4,14 4,36 5,24 5,39 6,27 6,40 6,47 6,54 6,68 10,28 12,25 12,50 17,2.3, 1 *Joh.* 1,2 2,25 3,15 5,11 5,13 5,20. Seul *Apoc.* 14,6: εὐαγγέλιον αἰώνιον fait exception à cette tendance.

Selon la doctrine de *Jean*, Jésus-Christ est la ζωὴ αἰώνιος (1 Joh. 5,20). Celui qui possède Jésus-Christ a donc aussi la vie éternelle (1 Joh. 5,12). On l'obtient en croyant en Jésus-Christ¹ et en Dieu le Père (Joh. 5,24). Car la vie éternelle, c'est connaître l'unique et véritable Dieu et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ (Joh. 17,3). Celui-là possède aussi la vie éternelle qui mange la chair et boit le sang de Jésus-Christ (Joh. 6,54). En d'autres termes, la ζωὴ αἰώνιος, la vie éternelle, est à la fois d'une part une grâce, qui est connaissance de Dieu et de Jésus-Christ et participation au corps et au sang de Jésus-Christ, – choses qui pour l'homme sont devenues possibles grâce au plan de salut que Dieu a réalisé avec l'aide de Jésus-Christ –, et d'autre part un acte de foi en Dieu et en Jésus-Christ, qui doit venir des hommes. Aussi, cette vie éternelle ne se trouve-t-elle plus dans l'avenir eschatologique, mais elle est déjà venue dans le monde en Jésus-Christ². Les Chrétiens, dès ce monde, ont passé de la mort à la vie éternelle (Joh. 5,24); c'est pourquoi la mort physique ne peut en rien interrompre la continuité de la vie éternelle (Joh. 10,28). Au dernier jour, les croyants seront ressuscités d'entre les morts par Jésus-Christ (Joh. 6,40.54), mais ils ne seront pas jugés (Joh. 5,24); les incroyants, eux non plus, ne seront d'ailleurs plus jugés, étant donné qu'ils sont déjà jugés et condamnés parce qu'ils n'ont pas cru dans le nom du fils unique de Dieu (Joh. 3,18). Les événements du dernier jour ne constituent donc pas la vie véritable, la ζωὴ αἰώνιος des croyants, l'avènement d'une époque nouvelle, puisque ce jour n'apporte guère de changement à la vie éternelle, que les Chrétiens ont reçue dès leur vie terrestre. Cette conception très personnelle que Jean a de la vie éternelle s'écarte beaucoup de celle des autres auteurs du Nouveau Testament: elle constitue, croyons-nous, la raison pour laquelle il ne fait nulle part mention ni usage de la doctrine des deux αἰῶνες, contrairement aux Synoptiques et à Paul (cf. 114ss.). Suivant ces derniers auteurs, l'αἰὼν à venir et la vie éternelle ne commencent pour les croyants qu'après la mort et le jugement dernier: d'où une démarcation très nette, du point de vue temporel aussi, entre l'αἰὼν présent et le futur. Mais, selon la conception de Jean, la mort et le jugement dernier n'interrompent en rien la vie éternelle. En outre, chez les Synoptiques et chez Paul, il y avait non seulement une différence qualitative entre l'αἰὼν présent et le futur, mais aussi une différence

1. Joh. 3,36 6,40 6,47 1 Joh. 5,13.

2. cf. Fr. Muszner, – ZΩΗ, p. 48ss.

temporelle évidente: l'αἰών futur venait chronologiquement après l'αἰών présent. Chez Jean, au contraire, ces deux αἰῶνες se chevauchent du point de vue temporel. Toutes ces idées ont donc dû empêcher Jean de parler de la doctrine des deux αἰῶνες.

5. Αἰώνιος CHEZ LES PÈRES APOSTOLIQUES

La tendance, que nous avons constatée dans le Nouveau Testament (cf. p. 151ss.), à utiliser αἰώνιος presque exclusivement¹ au sens eschatologique, non seulement se perpétue, mais s'accroît encore chez les Pères apostoliques. De même que les auteurs du Nouveau Testament, les Pères apostoliques emploient surtout αἰώνιος avec ζωή²; mais ils l'emploient, aussi dans ce même sens eschatologique, avec d'autres mots³. Font exception à cette tendance la 1^{re} épître de Clément, les épîtres d'Ignace d'Antioche et le Martyre de Polycarpe⁴.

La 1^{re} épître de Clément occupe, encore une fois une place tout à fait à part: cette œuvre possède un caractère et une position exceptionnels (cf. p. 49ss.) et elle se fait remarquer (du moins en ce qui concerne la terminologie qui nous occupe) par l'absence de la plupart des éléments

1. Seules les épîtres de Paul faisaient en une certaine mesure exception à cette tendance, cf. p. 154s.
2. dans *Did.* 10,3; 2 *Clem.* 5,5 8,4 8,6, *Ign. Pol.* 2,30 *Ign. Eph.* 18,1; *Mar. Pol.* 14,2, *Herm.* 7,2/*Vis.* II,3/ 16,4/*Vis.* III,8/ 24,5/*Vis.* IV,3/. Deux cas seulement parmi ceux-ci, où l'expression ζωὴ αἰώνιος est utilisée à la manière dite johannique, c'est-à-dire dans le sens de la vie éternelle que les hommes ont en partage dès leur vie terrestre. Dans *Did.* 10,3, en effet, il est dit que Dieu a donné aux hommes la nourriture (τροφή) et la boisson (ποτός) mais qu'à nous les croyants il a fait don (χαρίζομαι), par l'intermédiaire de Son Fils, de πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον. Dans *Eph.* 18,1, Ignace dit enfin que, pour les incroyants, la croix est un σκάνδαλον, mais pour nous, c'est-à-dire les croyants, c'est σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. c'est dire qu'en acceptant de croire au mystère de la croix, les hommes acquièrent probablement en même temps la ζωὴ αἰώνιος.
3. *Bar.* 20,1: ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας..., - 2 *Clem.* 6,7: οὐδὲν ἡμᾶς ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως, - *Mar. Pol.* 2,3: ...τὴν αἰώνιον κόλασιν...τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον πῦρ, - *Mar. Pol.* 11,2. τὸ... καὶ αἰωνίου κολάσεως... πῦρ, - *Mar. Pol.* 20,2: εἰς τὴν αἰώνιον (αἰώνιον bhp, - ἐπουράνιον. mLightf.) αὐτοῦ βασιλείαν, - *Herm.* 62,4/*Sim.* VI,2/. ὁ δὲ θάνατος ἀπώλειαν ἔχει αἰώνιον, - *Diogn.* 10,7. ...εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.
4. Même l'épître du pseudo-Barnabé, qui porte l'empreinte judéo-hellénistique d'Alexandrie et s'écarte si souvent de la langue typiquement chrétienne (cf. p. 47s.), suit pourtant cette tendance, cf. ci-dessus Philon le Juif, dont on sait l'influence sur cette épître, connaît d'ailleurs aussi l'emploi eschatologique d'αἰώνιος cf. p. 150s.

typiquement chrétiens de la langue, – absence qui pourrait bien être due en partie à la date très précoce de la composition. elle évite complètement αἰώνιος dans le sens eschatologique, si caractéristique de la langue du Nouveau Testament et des autres Pères apostoliques. Comme cet adjectif ne se présente que deux fois en tout¹, nous manquons de données suffisantes pour en définir l'usage avec certitude – bien que nous soyons enclin à croire que, dans les deux cas, αἰώνιος a un cachet paléotestamentaire (cf ci-dessus) plutôt que profane.

L'emploi d'αἰώνιος dans la langue de l'Église d'Orient, que seuls² représentent ici les *Épîtres d'Ignace* d'Antioche et le *Martyre de Polycarpe*³, correspond dans les grandes lignes à l'emploi de cet adjectif chez Paul (cf p 152ss). On y trouve, en effet, comme chez Paul, d'une part, le sens eschatologique⁴ et, d'autre part, le sens classique d'«éternel» dans toute l'acception du terme⁵, et même le sens dérivé hellénistique (cf p 147) «de durée indéterminée, d'une durée indéterminée»⁶. Ces deux derniers sens, inconnus de tous les autres

1 1 *Clem* 18,1 εὖρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαυιδ τὸν τοῦ Ἰησοῦ, ἐν ἔλει αἰωνίῳ ἔχρισα αὐτόν, – 1 *Clem* 65,2 δι' οὗ αὐτῷ δόξα, θρόνος αἰώνιος. Jusqu'à présent, nous n'avons rencontré ni l'expression ἔλεος αἰώνιον ni l'expression θρόνος αἰώνιος, mais toutes deux sont dues, croyons-nous, à une influence directe de l'Ancien Testament, elles rendent par un adjectif les constructions, assez usuelles dans l'Ancien Testament, de ces substantifs avec telle ou telle locution comportant αἰών. ἔλεος, par exemple, dans 1 *Par* 16,34 ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ –, 1 *Par* 16,41 ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ –, 2 *Par* 5,13 ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ, et θρόνος, par exemple, dans 2 *Regn* 7,13 καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα –, 2 *Regn* 7,16 καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἔσται ἀνορθωμένος εἰς τὸν αἰῶνα. Cette possibilité d'utiliser un substantif soit avec l'adjectif αἰωνίος soit avec une locution comportant αἰών était déjà connue dans l'Ancien Testament, cf, par exemple *Baru* 2 35 διαθήγην αἰώνιον, – *Sir* 14,17 ἡ γὰρ διαθήκη ἀπ' αἰῶνος, *Exod* 31,17 σημεῖον αἰώνιον, – *Is* 19,20 καὶ ἔσται εἰς σημεῖον εἰς τὸν αἰῶνα, *Lev* 6,15 νόμος αἰώνιος, – *Baru* 4,1 ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, *Jer* 25,12 εἰς ἀφανισμόν αἰώνιον, – *Jer* 28,62 ὅτι ἀφανισμὸς εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται.

2 En effet, dans l'épître de Polycarpe, αἰώνιος fait totalement défaut.

3 C'est à Smyrne, en effet, territoire de l'Église d'Orient, que cet écrit a vu le jour, cf K Bihlmeyer, – *Die apostolischen Vater*, Vol I, p XL et J Quasten, – *Patrology*, Vol I, p 77.

4 dans Ign *Eph* 18,1 Ign *Pol* 2,3, *Mar Pol* 2,3 11,2 14,2 20,2.

5 dans Ign *R* 3,3 οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον τὰ γὰρ βλεπόμενα (φαινόμενα T) πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια GHTg(M), cf 2 *Cor* 4,18, – Ign *Phld inscr* ἐκκλησίᾳ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμνησις –, cf Ign *Eph inscr* τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμνησις –, – *Mar Pol* 14,3 σε δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ –, – *Mar Pol* 21 ὦ ἡ δόξα, τιμή, μεγαλωσύνη, θρόνος αἰωνίος ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν, – Dans ce dernier exemple, αἰώνιος a probablement aussi une teinte biblique, cf ci-dessus à propos de 1 *Clem* 65,2.

6 Dans Ign *Pol* 8,1 ἵνα δοξασθῇτε αἰωνίῳ ἔργῳ.

écrits de l'époque subapostolique, constituent un élément profane remarquable à l'intérieur du vocabulaire de l'Église chrétienne d'Orient – élément que, dans la langue chrétienne, nous n'avons pu découvrir jusqu'à présent que chez Paul¹.

6. Αἰώνιος CHEZ LES APOLOGISTES GRECS

La langue des Apologistes, à l'exception de celle de Justin dans le Dialogue avec Tryphon, se caractérise, comme nous l'avons vu, par la tendance très marquée à s'adapter de plus en plus complètement à la langue profane (cf. p. 67ss. et p. 136ss.). Quelle est donc ici leur attitude?

Αἰώνιος au sens eschatologique, nous l'avons vu a vite connu, dans les livres post-exiliques, notamment les livres hellénistiques de l'Ancien Testament, une assez grande vogue due surtout à l'influence de l'hébreu. Ce sens a été de loin le plus habituel dans les écrits du Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, et il est devenu, par sa fréquence, un élément caractéristique de la langue chrétienne: il a été presque exclusivement le seul sens usuel du mot dans cette langue. Dès lors, malgré leur tendance profane, les Apologistes se sont trouvés contraints d'utiliser αἰώνιος dans ce sens eschatologique «chrétien»². La chose a sans doute été facilitée par le fait que le mot pouvait avoir aussi, dans la langue profane, un sens analogue, le sens «eschatologique avant la lettre» (cf. p. 147). Or, les Apologistes, à l'exception de Justin dans son Dialogue avec Tryphon, se sont si bien ralliés au sens d'αἰώνιος que nous avons vu dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, qu'à une exception près³, ils emploient toujours le mot dans ce sens eschatologique. Nous voyons toutefois dans leurs œuvres un léger changement à cet égard. Alors que dans le Nouveau Testament et les œuvres des Pères apostoliques, αἰώνιος, employé au sens eschatologique, s'applique de préférence à l'aspect

1. Le fait que seuls Paul, Ignace d'Antioche et plus tard Tatien, originaire, lui aussi, de Syrie, utilisent le pluriel profane, d'origine gnostique, d'αἰών, constitue un parallèle remarquable.
2. C'est sans doute parce qu'à cette époque la pensée paléochrétienne évoluait de plus en plus dans le sens eschatologique que les Apologistes ont continué, eux aussi, à employer αἰώνιος surtout au sens eschatologique.
3. Just. *Ap.* I 52,3. τῶν δὲ ἀδίκων ἐν αἰσθήσει αἰωνία μετὰ τῶν φαύλων δαιμόνων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει. Dans l'expression ἐν αἰσθήσει αἰωνία, αἰώνιος n'est pas tout à fait dénué du sens eschatologique, car il y est question d'une αἰσθησις «d'une durée éternelle» dans l'autre monde.

positif des espérances eschatologiques chrétiennes, c'est-à-dire la vie éternelle, et le plus souvent accompagne ζωή, les Apologistes l'emploient, au contraire, de préférence à propos de l'aspect *négatif* des espérances eschatologiques chrétiennes, c'est-à-dire la damnation éternelle dans l'autre monde ou les punitions qui l'accompagnent¹.

Il est remarquable pourtant que, dans le *Dialogue avec Tryphon*, αἰώνιος se présente dans la plupart des cas sans la moindre nuance eschatologique. Et, parmi les endroits où le mot a bien un sens eschatologique, seul Just. *Dial.* 117,3 comporte l'expression courante avec κόλασις pour signifier le côté négatif de l'eschatologie chrétienne, c'est-à-dire la punition dans l'autre monde. Nulle part dans ce dialogue le côté positif des espérances eschatologiques des Chrétiens, c'est-à-dire «la vie éternelle», ne s'exprime par une tournure comportant le mot ζωή, mais il est rendu par des expressions qu'on ne rencontre pas ou très peu dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, mais qui pour la plupart sont fréquentes dans l'Ancien Testament²: βασιλεία, ἀνάστασις, κατὰσχεσις, et σωτηρία, avec l'adjectif αἰώνιος.

Aux autres endroits, qui sont de loin les plus nombreux, Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*, emploie αἰώνιος sans la moindre nuance eschatologique. Conformément à l'usage paléotestamentaire (cf. p. 148ss.) dans lequel, outre un certain élément profane et puriste, nous avons reconnu surtout³ un élément juif⁴, Justin emploie très souvent αἰώνιος dans le sens «classique» d'«éternel dans toute l'acception du

1. Ce n'est que dans les cas suivants qu'αἰώνιος au sens eschatologique est employé en référence au côté positif de l'eschatologie chrétienne: Just. *Ap.* I 8,2: τοῦ γὰρ αἰωνίου... βίου... -, Just. *Ap.* I 65,1: ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν -, *Athenag.* 32,3: ...τῆς αἰωνίου... ζωῆς..., - *Athenag.* 33,1: ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες. Partout ailleurs, chez les Apologistes, il concerne le côté négatif et accompagne soit κόλασις (dans Just. *Ap.* I 8,4 12,1), soit πῦρ (dans Just. *Ap.* I 15,2 16,12 17,4 21,6 52,3 Just. *Ap.* II 1,2 2,2 7,5 8,3 8,4 9,1 *Tat.* 17,1), et une fois aussi καταδίκη (Just. *Ap.* I 12,2).
2. Αἰώνιος au sens eschatologique avec βασιλεία se trouve dans Just. *Dial.* 117,3 120,5 140,2, - cf. *Dan.* 7,27: ἔδωκε λαῷ ἁγίῳ ὑψίστου βασιλεῦσαι βασιλείαν αἰώνιον, - cf. 1 *Par.* 28,7 et Ps. 144,13; avec ἀνάστασις dans Just. *Dial.* 81,4, avec κατὰσχεσις dans Just. *Dial.* 113,4, - cf. *Gen.* 17,8 48,4 et *Lev.* 25,34; avec σωτηρία dans Just. *Dial.* 32,2, - cf. *Is.* 45,17; et enfin, le pluriel du neutre d'αἰώνιος dans Just. *Dial.* 139,5: καὶ τὰ αἰώνια καὶ ἄφθαρτα κληρονομήσειν, cf. *Est.* 4,17m: ...εἰς κληρονομίαν αἰώνιον.
3. Notamment lorsque, dans ces livres, αἰώνιος est employé au sens d'«éternel» pour signifier l'éternité de Dieu.
4. L'emploi de cet élément juif «profane» se présente aussi dans les épîtres de Paul et, à l'époque subapostolique, dans les épîtres d'Ignace et le Martyre de Polycarpe.

terme»¹. Ainsi employé, le mot a aussi dans le Dialogue avec Tryphon, outre une couleur profane, une empreinte paléotestamentaire juive qu'il emprunte à son contexte puisqu'il se rapporte (cf. ci-dessus) à des expressions et des mots qui étaient très en faveur dans l'Ancien Testament notamment.

Enfin, dans son Dialogue avec Tryphon, Justin emploie plusieurs fois αἰώνιος dans un sens que nous avons également rencontré dans la Septante et que nous avons considéré comme flottant entre le sens, dû à l'influence de l'hébreu, de «relatif au temps le plus reculé» et le sens profane hellénistique de «durant un temps indéterminé, d'une durée indéterminée». Dans la plupart des cas nous avons affaire, ici aussi, à un contexte nettement paléotestamentaire, plus encore que ce n'était le cas pour le sens d'éternel dans toute l'acception du terme, dont nous parlions plus haut².

Cet aperçu nous montre que, dans son Dialogue avec Tryphon, Justin, contrairement aux autres Apologues et contrairement aussi à ses propres Apologies I et II, ne se préoccupe pas de la tendance et de l'évolution de l'emploi d'αἰώνιος dans la langue chrétienne du Nouveau Testament jusqu'aux Apologues, et utilise le mot dans une perspective nettement paléotestamentaire. C'est une fois de plus (cf. p. 72ss. et p. 139ss.) parce qu'il s'adresse non pas à un païen, mais à un Juif, qu'il a été amené à donner à son emploi d'αἰώνιος un cachet juif et paléotestamentaire.

7. Αἰώνιος CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Notre étude sur αἰώνιος nous montre que, jusqu'à présent, dans la littérature grecque de l'Antiquité chrétienne, non seulement le Nou-

1. Αἰώνιος s'emploie dans ce cas à propos de Dieu, des Personnes divines (ce dernier emploi est une extension chrétienne de l'emploi paléotestamentaire d'αἰώνιος), des biens et des attributs divins. C'est ainsi qu'αἰώνιος précise le βασιλεὺς divin (Just. *Dial.* 34,2(2×) 36,1 118,2 135,1), la βασιλεία divine (Just. *Dial.* 31,7 32,1 39,7 46,1 76,1 116,2, - cf. *Dan.* 7,27 *Ps.* 144,13 et 1 *Par.* 28,7), ἱερεύς (Just. *Dial.* 19,4 33,1 33,2 42,1 96,1 113,5) et l'ἐξουσία divine (Just. *Dial.* 31,4, - cf. *Dan.* 7,14).
2. Cette atmosphère paléotestamentaire se dégage nettement lorsque αἰώνιος, au sens flottant dont nous parlions, s'unit, par exemple, à νόμος (dans Just. *Dial.* 11,2 43,1 122,5, cf. *Lev.* 6,15 *Num.* 15,15), διαθήκη (Just. *Dial.* 12,1 14,4 118,3, - cf. *Gen.* 9,16 17,7.13.19 *Exod.* 31,16 etc.), πύλαι (Just. *Dial.* 36,4(2×) 85,1 127,5, - cf. *Ps.* 23,7.9), σημεῖον (Just. *Dial.* 14,7, - cf. *Exod.* 31,17 *Is.* 55,13), αἰσχύνη (Just. *Dial.* 13,9, - cf. *Is.* 54,4 *Dan.* 12,2), φῶς (Just. *Dial.* 113,5, - cf. *Is.* 60,19 60,20), τριβοί (Just. *Dial.* 123,4, - cf. *Jer.* 6,16), ou au mot τόπος (Just. *Dial.* 70,2 - cf. *Is.* 33,14).

veau Testament et les Pères apostoliques, mais aussi les Apologistes, cet adjectif a toujours été employé, presque sans exception, au sens eschatologique, à l'exemple probablement de l'emploi eschatologique de cet adjectif dans les livres post-exiliques, en particulier les livres hellénistiques de l'Ancien Testament: cet emploi fut d'ailleurs facilité par le fait que, dans la langue grecque profane, il existait une sorte d'emploi eschatologique d'αἰώνιος (cf. p. 147). Nous avons pourtant pu constater à cet égard une différence, fût-elle minime, entre les auteurs néotestamentaires et les Pères apostoliques, d'une part, et les Apologistes, d'autre part. Les premiers appliquent le mot de préférence à l'aspect *positif* des espérances eschatologiques chrétiennes, c'est-à-dire la vie éternelle, le plus souvent combiné à ζωή. Les seconds, au contraire, l'utilisent plutôt en référence à l'aspect *négatif*, c'est-à-dire la damnation éternelle. Or, Clément d'Alexandrie se rallie à la tradition du Nouveau Testament et des Pères apostoliques. À cinq exceptions près, dont nous parlerons plus loin¹, il emploie toujours αἰώνιος au sens eschatologique et, dans presque tous ces cas, il l'applique à l'aspect *positif* des espérances eschatologiques chrétiennes: nous n'avons trouvé qu'un seul cas où le terme se réfère à l'aspect négatif de ces espérances². Dans la plupart des cas où le mot a un sens eschatologique, Clément, lui aussi, le rattache à ζωή³. Mais à part cela, combiné à d'autres termes, cet adjectif au sens eschatologique ne se présente chaque fois qu'une ou deux fois⁴.

Enfin, à cinq endroits, Clément emploie αἰώνιος à propos de Dieu et de choses divines. Le mot y a alors le sens d'«éternel» dans le sens strict du terme. Cet emploi a probablement été un élément de la «koinè juive». Nous le rencontrons, en effet, tout d'abord dans la Septante; mais, plus tard, il se présente aussi chez Paul, dans la 1^{re} épître de Clément, les épîtres d'Ignace, le Martyre de Polycarpe et le Dialogue avec Tryphon de Justin. Tout d'abord, dans *Paed.* III 36,3, Clément appelle Dieu θησαυρὸς αἰώνιος et dans *Strom.* VII 16,5 λόγος αἰώνιος.

1. *Paed.* I 60,2 *Paed.* III 36,3 *Strom.* VII 16,5 *Quis dives* 7,1 et 42,20.

2. Dans *Quis dives* 33,3, αἰώνιος qualifie κόλασις.

3. dans *Protr.* 83,3 *Paed.* I 95,2 *Strom.* VII 5,2 *Quis dives* 1,4 6,2 6,4 8,2 9,1 10,4 10,7 11,3 19,5 42,16 42,18.

4. avec ἀγαθά dans *Quis dives* 39,1; avec ἀνάπαυσις dans *Strom.* VII 93,3; avec ἀφθαρσία dans *Quis dives* 19,5; avec βασιλεία dans *Strom.* III 1,4 (cit. *Mat.* 19,12); avec μόνη dans *Quis dives* 32,1; avec σκίνη dans *Quis dives* 31,6.9 et avec σωτηρία dans *Strom.* IV 136,5 et *Strom.* V 49,1.

Mais, dans *Quis dives* 7,1, il lui donne sans plus le titre de ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος. Ensuite, αἰώνιος est utilisé deux fois à propos de choses divines. Dans *Paed.* I 60,2, la vérité est décrite comme ἔργον τοῦ λόγου αἰώνιον, et dans la doxologie, à la fin de l'homélie *Quis dives salvetur* (42,20) l'αἰώνιος μεγαλειότης est attribuée à Dieu.

VUE D'ENSEMBLE SUR L'EMPLOI DE κόσμος, αἰών ET DE LEURS DÉRIVÉS

Avant de passer aux termes latins *saeculum*, l'équivalent d'αἰών, *mundus*, l'équivalent de κόσμος, et aux adjectifs qui en dérivent, nous croyons bien faire de donner un aperçu succinct des résultats de notre étude sur les termes grecs κόσμος, κοσμικός, αἰών, αἰώνιος.

Κόσμος qui, au début, signifiait «ordre, mise en ordre» prit peu à peu, à travers la réflexion des philosophes, le sens technique d'«univers, monde»; dans ce sens, il resta longtemps confiné dans la langue philosophique. Dans le Nouveau Testament, il a très souvent un sens péjoratif. Chez Paul, cette nuance péjorative de «monde aliéné de Dieu, hostile à Dieu» se fonde surtout sur le sens technique philosophique d'«univers, monde» de κόσμος alors que Jean est plutôt parti du sens anthropologique judéo-hellénistique de «terre, humanité». Ce développement au sens péjoratif et la pensée qu'il traduit ne sont probablement pas entièrement dus aux auteurs mêmes du Nouveau Testament; on est porté à penser ici à une influence de la gnose et de la secte de Qumran. Parmi les Pères apostoliques, seuls connaissent cet emploi péjoratif les auteurs originaires de l'Asie Mineure et de la Syrie: c'est l'emploi péjoratif «johannique» de κόσμος. Les Apologistes préférèrent le sens technique philosophique d'«univers, monde». Seul Tatien, qui est Syrien, s'écarte de cette tendance; conformément à l'usage des Pères apostoliques de l'Asie Mineure et de la Syrie, il emploie de préférence κόσμος au sens péjoratif. Clément d'Alexandrie utilise le plus souvent le mot dans le sens de «monde, univers» et dans le sens dérivé judéo-hellénistique de «terre, oikouménè, humanité». Il connaît aussi l'emploi péjoratif de κόσμος; mais, chez lui, cet emploi est dû à un certain automatisme plutôt qu'à une attitude négative à l'égard du «monde».

L'adjectif κοσμικός, que nous avons rencontré pour la première fois chez Aristote, où il avait le sens de «relatif à l'univers, concernant le monde, l'univers» ne se présente guère dans le Nouveau Testament, sauf dans les écrits pauliniens: dans *Hebr.* 9,1 il a le sens neutre de

«terrestre, situé dans le monde sensible», sens dérivé de la signification judéo-hellénistique de «terre, oikouménè, humanité», et, dans *Tît.* 2,12, cet adjectif signifie «relatif au monde hostile à Dieu, au monde corrompu et païen, mondain», sens qui dérive du néologisme sémantique «chrétien» qui fait de κόσμος «le monde aliéné de Dieu, hostile à Dieu, corrompu, païen». Les Pères apostoliques utilisent κοσμικός presque exclusivement dans le premier sens, le sens neutre du mot. Chez Clément d'Alexandrie, κοσμικός a, dans presque tous les cas, le sens neutre de «terrestre»; souvent aussi il signifie chez lui «profane», mais sans aucune nuance péjorative. Lorsque cet adjectif a chez lui le sens péjoratif de «mondain», il est presque toujours dû à une imitation plus ou moins automatique de Paul (*Tît.* 2,12) ou à quelque influence de milieux gnostiques.

Αἰών a reçu son sens d'«éternité» d'abord dans la langue technique de la philosophie. Très tôt déjà, le terme fut rattaché à κόσμος: Aristote considérait déjà αἰών comme la «durée de la vie (= durée éternelle de la vie)» du κόσμος. À partir de ce sens de «temps du monde», αἰών passa sans peine au sens plus spatial d'«univers, monde». C'est ce qui arriva aussi bien dans la langue profane hellénistique que dans le grec de la koinè judéo-hellénistique, — non sans que, dans ce grec, vint jouer aussi l'influence de 'olam, qui, en hébreu, avait évolué d'une manière analogue à αἰών en grec. Le sens d'αἰών dans le Nouveau Testament est donné par l'usage qui en est fait au sujet de la doctrine des deux αἰῶνες. Ce sens ainsi que l'idée qu'il traduit se réfèrent probablement à la doctrine du 'olam hazze et du 'olam habba, qu'on trouve dans les apocalypses du bas judaïsme. Il est resté très en faveur chez les Pères apostoliques; mais les Apologistes, à une exception près, l'évitent absolument. Clément d'Alexandrie, au contraire, l'emploie souvent à propos de la doctrine des deux αἰῶνες, mais toujours pour signifier le «monde à venir».

Pour αἰώνιος, à côté du sens d'«éternel dans toute l'acception du mot», le sens d'éternel au sens eschatologique a pris, dès le début, une place importante. Ce dernier sens est déjà connu de Platon; il fait défaut dans les livres pré-exiliques de la Septante, mais les livres dits hellénistiques de l'Ancien Testament le remettent en usage. Ensuite, les auteurs du Nouveau Testament montrent une prédilection très marquée pour ce sens eschatologique; chez les Pères apostoliques, cette tendance non seulement se perpétue, mais s'accroît. Les Apologistes suivent aussi ce mouvement, ainsi que Clément d'Alexandrie.

V. SAECULUM

On sait que le Christianisme, après avoir passé les frontières de la Palestine, fut d'abord formulé et propagé dans le grec de la koinè. Cette langue n'était pas seulement celle de la partie orientale de l'Empire romain: elle était aussi la langue d'une très grande partie du prolétariat oriental qui s'était répandu en Occident. C'est dans ce prolétariat qu'en Occident les premiers Chrétiens furent recrutés. À Rome notamment, les Juifs formaient une partie importante de ces personnes déplacées. Les études sur cette question montrent¹ de plus en plus clairement qu'à Rome, les relations entre les premiers Chrétiens et les Juifs furent très vite rompues: l'amitié fit place à l'hostilité. Cette atmosphère de méfiance réciproque et d'animosité était peu propice aux emprunts linguistiques. Dans la plupart des cas, les sémitismes qu'on relève dans le grec et le latin de l'Antiquité chrétienne seraient donc dus à la première prédication du Christianisme – qui très souvent avait eu lieu dans les synagogues – et à la lecture de la Septante, plutôt qu'à des rapports entre des communautés chrétiennes et juives. N'oublions pourtant pas que, dans le domaine linguistique, les Chrétiens d'origine juive apportèrent un héritage «sémitique». Petit à petit, dans les communautés chrétiennes d'Occident, une majorité se forma de Chrétiens dont la langue maternelle, ou du moins la langue courante, était le latin: dès lors la latinisation de l'Église occidentale devint inévitable. Très longtemps on a cru² que la latinisation avait d'abord eu lieu dans l'Église de l'Afrique du Nord: celle-ci aurait ensuite beaucoup contribué à la latinisation de l'Église de Rome. Mais il est de plus en plus évident que la latinisation de Rome et de l'Église de l'Afrique du Nord se fit en même temps et que ce processus était déjà en cours vers le milieu du II^e siècle³.

1. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 68.

2. cf. G. Bardy, – *La question des langues*, Vol. I, p. 94s.

3. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome I, p. 53.

Chose remarquable, l'idiome des Chrétiens montre une certaine prédilection pour les procédés, les termes et les constructions du parler populaire. Les raisons en sont probablement d'ordre psychologique d'abord et ensuite d'ordre historique¹. Dès le début, le Christianisme, convaincu de sa *καινότης*, s'oppose résolument à l'exclusivisme et au normativisme de la langue cultivée qui tenaient à une estime exagérée de la forme. Pour les Chrétiens, la langue était d'abord un moyen de glorifier Dieu et de propager leur foi. Comme saint Augustin le dira plus tard, – exprimant ainsi, en réalité, les idées du Christianisme primitif –, leur salut ne dépendait pas de la correction de leur langage: *utrum enim ignoscere producta an correpta tertia syllaba dicitur, non multa curat qui peccatis suis Deum ut ignoscat petit, quolibet modo illud verbum sonare potuit. Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio loquentium veterum auctoritate firmatae?* (*De doctr. christ.* 2, 13, 19). Cet utilitarisme ou plus exactement cette indifférence des premiers cercles chrétiens en matière de langage entraînèrent la création d'innombrables néologismes. Le normativisme de la langue profane était l'affaire des gens cultivés; au contraire, le parler populaire correspondait à une mentalité qui était très proche de celle des Chrétiens: il se caractérisait notamment par une certaine mobilité, qui favorisait la formation de néologismes, et par un certain conservatisme, qui se manifestait dans la banalité du vocabulaire et le goût pour les clichés. Quant à la raison historique de l'abondance des éléments de latin vulgaire dans la langue des Chrétiens, elle est qu'au début, le Christianisme trouva la plupart de ses adeptes dans les couches inférieures de la population.

Le grec paléochrétien doit beaucoup à la Septante: c'est elle qui a fourni aux Chrétiens de langue grecque un grand nombre de solutions syntactiques et surtout lexicologiques, dont ils purent faire un usage fructueux. Elle leur offrait un matériel dans lequel ils purent puiser et qui leur servit de critère pour l'adoption ou le rejet de certains termes. Ce rôle décisif de la Septante n'a pourtant pas pu assurer une parfaite homogénéité à la langue des premières communautés de langue grecque, ni à celle des écrivains, pas plus qu'à leurs idées et à leur mentalité. Notre étude a montré, en effet, que l'éducation, la formation, la situation géographique, bref le milieu, avaient été un facteur important de différenciation, – différenciation qu'amplifia encore la diversité des époques. Or, la littérature latine paléochrétienne

1. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 33.

est l'œuvre de gens qui, en général, du point de vue du peuple, du lieu, des idées, de la culture sont soumis à des conditions tout autres que les premiers auteurs chrétiens de langue grecque. Ces Chrétiens latins ne disposent pas non plus de quelque chose comme la Septante, qui puisse faciliter l'élaboration de leur idiome et en favoriser l'unité. Aussi bien leurs premiers travaux consistent-ils à traduire en latin les textes bibliques grecs : dans ces traductions, on trouve encore des traces manifestes du bilinguisme des premières communautés¹. Dans ces conditions, il est évident que, pour se faire une image complète et fidèle de l'attitude des Chrétiens des premiers siècles à l'égard du monde, il nous faut aussi faire porter notre étude sur les écrits latins de l'Antiquité chrétienne.

Nous commencerons par analyser la version latine la plus ancienne de la première épître de Clément, qui est très probablement le plus ancien texte chrétien en latin que la tradition nous ait conservé. Nous étudierons ensuite Tertullien, qui n'est pas seulement, par l'étendue de son œuvre, le premier témoin important du latin chrétien, mais qui, étant bilingue, a lui-même enrichi ce latin grâce à des sources personnelles. Nous nous référerons aussi à l'œuvre de Minucius Felix, bien qu'il n'ait pas beaucoup à nous apporter ici, et au matériel très restreint que nous fournissent les Actes des martyrs Scillitains, la Passion et les Actes de Perpétue et Félicité. Nous conclurons avec Cyprien, chez qui l'usage du latin chrétien présente déjà, par rapport à Tertullien, un caractère plus équilibré et plus rassis.

I. SAECULUM DANS LA LANGUE PROFANE ²

À l'origine, *saeculum* a probablement la signification de «génération, espèce, sexe, race»³. Dans la littérature latine, cette signification ne se présente cependant que chez Lucrèce⁴. Chez lui, le mot a toujours ce

1. Étant donné le milieu culturel des traducteurs (cf ci-dessus), ces premières traductions bibliques contiennent énormément d'éléments de latin vulgaire. De leur côté, elles ont contribué plus tard, lorsque le christianisme eut pénétré les milieux plus cultivés, à faire accepter des éléments vulgaires dans le latin chrétien Cf Chr Mohrmann, — *Études*, Tome III, p 37
2. Je tiens à exprimer ici mes vifs remerciements à la direction et aux collaborateurs du *Thesaurus Linguae Latinae* de Munich, qui m'ont si aimablement aidé dans mes recherches et qui m'ont permis d'utiliser leur documentation
3. cf A Ernout — A Meillet, — *Dictionnaire étymologique*, s v *saeculum*, Ch. T Lewis-Ch Short, — *A Latin Dictionary*, s v *saeculum*
4. cf C Bailey, — *Titu Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Vol II, p 596 ad versum I,20

sens, sauf dans 1,202; 3,948 et 3,1090, où il a le sens de «génération, âge de l'homme» dont nous parlerons plus loin. Ce goût dans l'emploi de *saeculum* pour une signification sans doute très ancienne est vraisemblablement une manifestation de la tendance archaïsante que l'on sait être celle de Lucrèce. *Saeculum* au sens de «génération, espèce, sexe, race» désignait probablement d'abord «une race de créatures» au sens large du mot¹ et c'est sans doute pourquoi Lucrèce pouvait l'appliquer aussi à des animaux²; plus tard, ce sens fut de plus en plus réservé à la seule «race humaine»³. Ensuite, ce dernier sens évolua de plus en plus vers un sens temporel, tant et si bien que le sens probablement primitif fut presque entièrement évincé. Le sens de «race humaine» servit ensuite de point de départ pour le sens temporel de «génération, vie de l'homme, durée de vie d'un homme»⁴, à partir de quoi se développèrent différents sens plus ou moins apparentés. C'est ainsi que *saeculum* a pu prendre, d'une part, le sens de «siècle»⁵. Varron, dans son *ling.*, essaie de fournir une explication de ce dernier sens: *seclum spatium annorum centum vocarunt, dictum a sene, quod longissimum spatium senescendorum hominum id putarunt* (*ling.* 6,11). En se risquant à donner une étymologie Varron montre ici un sentiment encore assez vif de la parenté qui relie le sens de «siècle» au sens ancien dont il dérive: le sens de «génération, âge de l'homme, durée de vie d'un homme». Mais, d'autre part, *saeculum* s'emploie le plus souvent dans le sens plus large et indéterminé de «période, époque»⁶ et de «longue durée indéterminée, longue suite d'années»⁷; ces sens, eux aussi, viennent du sens temporel de «génération, âge de l'homme, durée de la vie d'un homme».

1. cf. C. J. Fordyce, — *Catullus*, p. 196s. ad versum 43, 8.

2. cf. Lucr. 2,995.1076 3,753 4,413.686 5,866.947.967.982.1059.1084 6,766.1220.1237.

3. cf. par ex. Lucr. 1,467 2,1153 (cf. K. Büchner, — *Titus Lucretius Carus*, p. 233) 3,629 4,1227 5,339.988.1021.1027.1169.1238 6,722.1109.

4. cf. par ex. Lucr. 1,202 3,948.1090; Catull. 1,10; Verg. *georg.* 2,295; Hor. *epod.* 8,1; Ov. *met.* 7,24 *am.* 2,6,36; Mart. 9,29,1 10,39,3; Iuv. 10,248.

5. cf. par ex. Varro, *ling.* 6,11; Hor. *carm.* 4,6,42 (cf. D. Bo, — *Lexicon Horatianum*, Vol. II, s.v. *saeculum*; A. Kiessling — R. Heinze, — *Q. Horatius Flaccus*, p. 467); Prop. 2,2,16; Ov. *met.* 2,26 14,144 15,395 *fast.* 4,30.255; Mart. 4,1,7 5,7,2 6,49,5 8,8,2.

6. cf. par ex. Catull. 64,22 68,43 78,9 95,6; Verg. *Aen.* 1,606 6,793 8,325 *ecl.* 4,5.46.52; Hor. *carm.* 1,2,6; Prop. 2,25,35; Ov. *met.* 8,97 15,261 *Pont.* 2,8,25 3,1,116 *trist.* 1,2,103 4,9,25 4,10,125; Mart. 5,19,2; Iuv. 4,68 6,24 13,28; Tac. *Agr.* 3,1 44,6 *dial.* 1,1 10,8 12,3 16,4.5 23,5 24,1 41,5; Plin. *epist.* 2,1,6 10,1,2 10,23,2.

7. cf. par ex. Ov. *met.* 3,444 4,67 6,208 15,446.878 *Pont.* 3,3,81 *trist.* 5,14,33; Mart. 1,107,5 6,3,3 6,60,9 7,19,5 10,2,11 10,19,16; Iuv. 6,299.

Saeculum au sens temporel de «période, époque» se chargea très tôt déjà d'une implication sociale ou morale à laquelle le contexte donnait le plus souvent une nuance défavorable. C'est qu'en pensée, on comparait «ce temps-ci», ses mœurs, sa mentalité avec le soi-disant bon vieux temps. C'est ainsi qu'on se mit à voir «ce temps-ci» *hoc saeculum*, sous un mauvais jour. Les méchants dominent «ce temps», ils veulent rendre les bons pareils à eux, ils corrompent les mœurs et ne voient aucune différence entre ce qui est saint et ce qui est profane, ce qui est privé et ce qui est à tous: *novi ego hoc saeculum moribus quibus siet: malus bonum malum esse volt, ut sit sui similis; turbant, miscent mores mali: rapax, avarus, invidus sacrum profanum, publicum privatum habent, hiulca gens* (Plaut. *Trin.* 283-286). De même Térence peut-il assimiler «ce temps» avec «scelera», «genera sacrilega» et «homo impius», dans *Ad.* 304 il s'écrie: *hocine saeculum! o scelera, o genera sacrilega, o hominem impium!* Le Prologue du *Truculentus* de Plaute, enfin, nous fournit un exemple extrêmement instructif de l'emploi péjoratif de l'expression *hoc saec(u)lum*. En évoquant le cadre dans lequel cette comédie se déroule, l'auteur dit: *hic habitat mulier nomen quo est Phronesium; haec huius saeculi mores in se possidet* (reg. 12-13). Cette femme n'est pas une exception; elle représente éminemment ses congénères, qui ont des habitudes rien moins que louables: *numquam ab amatore postulat – id quod datumst, sed relicuom dat operam – ne sit relicuom, poscendo atque auferendo, ut mos est mulierum; nam omnes id faciunt, quom se amari intellegunt* (*Truc.* 14-17). Le contexte ne laisse pas de doute sur la nuance très défavorable qu'a l'expression *huius saeculi mores* dans *Truc.* 13: comme le terme *mores* est neutre, la nuance péjorative ne peut venir que du complément *huius saeculi*. Enfin signalons encore la remarquable différence qui existe entre l'emploi de l'expression *hoc saec(u)lum* dans *Trin.* 283 (*novi ego hoc saeculum moribus quibus siet*) et dans *Truc.* 13 de Plaute. Dans Plaut. *Trin.* 283, *hoc saeculum* doit sa nuance péjorative à l'ablatif de qualité *moribus quibus* qui le détermine et à l'explication qui en est donnée dans les lignes suivantes (voir ci-dessus); dans Plaut. *Truc.* 13, au contraire, la locution *hoc saeculum* non seulement n'a plus besoin d'un déterminatif péjoratif sous forme d'un adjectif ou d'un ablatif de qualité pour prendre une nuance défavorable, mais c'est elle qui confère sous la forme d'un génitif de qualité cette nuance au terme *mores*. La différence entre les deux emplois de *hoc saec(u)lum* aux endroits cités de Plaute devient encore plus significative quand on pense que le sens et l'emploi du génitif de qualité et de l'ablatif de qualité, qui tous deux

signalent une particularité distinctive d'une chose ou d'un être, ne se distinguent guère l'un de l'autre pour le sens et la manière dont ils sont employés¹. Il vaut la peine, pour notre étude, d'examiner aussi l'emploi que Cicéron fait de *saeculum*. Lorsque, chez lui, le mot est au pluriel, nous ne constatons rien de particulier: il signifie alors, dans la plupart de ces cas, «époque, période»². Mais la valeur du mot au singulier est d'autant plus intéressante. Nous en sommes venu à constater qu'à quelques exceptions près³, Cicéron emploie toujours ce singulier avec une nuance péjorative. «Ce temps-ci» est de sa part l'objet d'une désapprobation à cause de son *insolentia*: *mirifice enim Servius maiorum continentiam, huius saeculi insolentiam vituperabat* (Cic. *Phil.* 9,13), de sa *licentia*: *...sed abhorret non modo ab huius saeculi licentia, verum etiam a maiorum consuetudine atque concessis* (Cic. *Cael.* 48), de son *error*: *sed quid ego de me loquor qui morum ac temporum vitio aliquantum etiam ipse fortasse in huius saeculi errore verser?* (Cic. *parad.* 50). Dans tous ces passages, c'est le contexte qui confère à *saeculum* sa nuance péjorative et, en particulier, les termes indiqués plus haut ainsi que le démonstratif *hoc*. Dans ces cas, le démonstratif indique en outre qu'il s'agit bien du «temps présent», envisagé par opposition au «bon vieux temps», qui est considéré comme meilleur (cf. l'opposition entre *hoc saeculum* et les *maiores* dans Cic. *Cael.* 48 et Cic. *Phil.* 9,13): autrement dit, dans la langue profane, *hoc* possède, dans l'expression *hoc saeculum*, un sens purement chronologique, sans impliquer la moindre référence à l'eschatologie ou à la transcendance, comme chez les Chrétiens. À partir de ce sens péjoratif assez concret, *saeculum*, dans la langue profane, évolua plus tard vers l'abstrait et prit le sens de «mode, esprit du siècle, pris en mauvaise part». Ce qui nous paraît d'une importance capitale dans cet emploi de *saeculum*, c'est que ce n'est pas le démonstratif *hoc*, accompagné d'un quelconque déterminatif, substantif ou adjectif, qui lui confère la nuance péjorative, comme c'était le cas ci-dessus, mais que cette nuance résulte de tout le contexte⁴. Dans ces conditions, nous pouvons considérer cet emploi de *saeculum* comme un emploi péjoratif de caractère technique. Nous avons sans doute le droit de considérer Cic. *Balb.* 15:

1. cf. A. Ernout – Fr. Thomas, – *Syntaxe latine*, p. 44.

2. cf. Cic. *Marcell.* 28 *Phil.* 2,54 4,3 *Verr.* 3,21 4,73.122 *Tusc.* 1,31 2,16 3,8 *nat. deor.* 1,21.24 2,5.52 *rep.* 2,18 6,24 *Brut.* 39,66.75.

3. Cic. *Tusc.* 1,31 (citation de Stace) *Cato* 24 (citation de Stace) *Cato* 25 (réminiscence à une citation de Stace dans *Cato* 24) *rep.* 2,18 *Brut.* 41.

4. cf. E. Rostedt, – *Syntactica*, Vol. II, p. 472.

est enim haec saeculi quaedam macula atque labes, virtuti invidere comme un cas de transition entre le sens péjoratif de l'expression *hoc saeculum* employé dans un sens concret (cf. ci-dessus) et le sens péjoratif, technique et abstrait de *saeculum*. En effet, dans ce cas, *saeculum* n'est pas accompagné d'un déterminatif sous la forme du démonstratif *hoc*: il doit sa nuance péjorative au contexte. Mais, d'un autre côté, il ne signifie pas encore tout à fait ici «la mode, l'esprit du siècle» au sens péjoratif et il rappelle encore dans une certaine mesure l'opposition entre «cette époque (mauvaise)» et «le bon vieux temps». Le sens péjoratif que nous appelions technique ressort mieux des mots de Martial: *et cum theatri saeculoque rixaris* (9,27,9) et de Tacite: *nemo enim illa vitia ridet, nec corrumpere et corrumpi saeculum vocatur* (Germ. 19,3). Sénèque l'Ancien enfin utilise de préférence *saeculum* au sens péjoratif. Cet emploi est flagrant surtout dans *contr.* 5,7: *at, ut saeculi mos est, in deterius luxu fluente muliebris ambitio certamine mutuo usque in publica damna privatis insanit*; *contr. exc.* 3,2: *non absolverunt reum sed saeculo pepercunt*; *contr. exc.* 7,5: *o magna in contrarium perversitas saeculi!* et *contr.* 9,6(29),19: *favete saeculo, iudices, cum ingentia scelera ferat*¹.

2. SAECULUM DANS LA TRADUCTION LATINE LA PLUS ANCIENNE DE LA 1^{re} ÉPÎTRE DE CLÉMENT

Un des plus anciens, sinon le plus ancien, parmi les témoignages écrits du latin chrétien est la version latine de la 1^{re} épître de Clément aux Corinthiens. Elle fut découverte en 1894 par G. Morin², qui la data de peu de temps après l'original, c'est-à-dire de la première moitié du II^e siècle³. Cette même année 1894, A. Harnack⁴ confirma à peu de chose près cette date. Il se fondait surtout sur deux arguments. C'est d'abord que le manuscrit de la version latine représente l'ancienne tradition qui ne connaissait pas encore la soi-disant 2^e épître de Clément. Or, les auteurs antérieurs à Origène étaient seuls à ne connaître qu'une

1. cf. en outre Sen. *contr. praef.* 1,23 *contr.* 1,2,20 *contr.* 1,7,5 *contr.* 2,7(15),7 *contr.* 10,4(33),18.

2. G. Morin, — *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistolae versio latina antiquissima*. Plus tard, le texte fut publié avec l'original grec par C. Th. Schaeffer, — *S. Clementis Romani epistula ad Corinthios*.

3. G. Morin, — *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistolae versio latina antiquissima*, p. XI.

4. A. Harnack, — *Sitzungsberichte*, 1894, p. 261ss. et p. 601ss.

seule épître de Clément. Deuxièmement, la façon dont le traducteur a transposé ou conservé certains mots grecs paraît justifier cette date très ancienne¹. Toutefois la présence, dans le texte, d'une version déjà fixée de la Bible pourrait peut-être faire pencher pour la *deuxième* moitié du II^e siècle². Bref, nous avons affaire ici à un texte qui, en tout cas, date d'avant Tertullien et est peut-être de la même époque – ou est probablement même plus ancien – que le texte latin chrétien le plus ancien qui soit parvenu jusqu'à nous: les *Acta Martyrum Scillitanorum*³. Il est donc fort peu probable que cette traduction latine date de l'époque de Tertullien: E. Wölfflin croyait l'avoir établi⁴, mais ses arguments, tirés du vocabulaire et de la syntaxe, se sont avérés insoutenables⁵. La langue maternelle du traducteur était probablement le latin, comme l'indique la liberté avec laquelle il use de l'allitération⁶ ainsi que quelques contresens⁷. En outre, le caractère vulgaire du latin de cette traduction saute aux yeux⁸. Lorsque E. Wölfflin remarque: «*Entschuldigt war diese vulgäre Färbung dadurch, dass auch der Brief des Clemens in der griechischen κοινή geschrieben war*» (*Die lateinische Übersetzung*, p. 91), il semble suggérer que les éléments vulgaires de cet écrit sont dus à l'original grec, écrit en grec de la koinè, et que c'est en connaissance de cause que l'auteur s'en est servi. Il est cependant fort douteux qu'un traducteur de langue latine, que, de toute évidence, le grec embarrassait encore (cf. ci-dessus), aurait été capable de voir la différence entre le grec classique et le grec de la koinè et aurait voulu marquer cette différence en utilisant consciemment le latin vulgaire. Cela n'aurait d'ailleurs eu aucun sens, car la différence entre le latin vulgaire et le latin classique est d'un tout autre ordre que celle qui distingue le grec de la koinè et le grec classique⁹. En avançant cette supposition, E. Wölfflin oublie qu'à cette époque, en Occident, la plupart des Chrétiens, et probablement aussi le traducteur de la *prima Clementis*, sortaient de couches de la population qui n'étaient guère ou pas cultivées (cf. plus haut). Aussi, les nombreux éléments vulgaires

1 cf Chr Mohrmann, *Études*, Tome III, p 79s

2 cf Chr Mohrmann, – *Études*, Tome III, p 85s

3 cf Chr Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 86

4 E Wölfflin, – *Die lateinische Übersetzung*, p 97

5 cf Chr Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 83ss

6 E. Wölfflin, – *Die lateinische Übersetzung*, p. 90

7. cf E Wölfflin, – *Die lateinische Übersetzung*, p 89

8. cf. E Wölfflin, – *Die lateinische Übersetzung*, p 90s, et Chr Mohrmann, – *Études*, Tome III, p 94ss

9. cf L Rydbeck, – *Fachprosa*, p 17ss., passim.

qu'on trouve dans la version latine de la 1^{re} épître de Clément ne sont-ils pas dus à ce que le traducteur les a consciemment choisis, mais à ce qu'il ne pouvait mieux faire. Le lieu d'origine de cette traduction est probablement Rome. Rien n'indique qu'il pourrait être l'Afrique du Nord: rien ne montre chez les auteurs de cette région qu'ils aient utilisé cette traduction¹. D'autre part, quelques citations bibliques semblent prouver que cette traduction a bien été faite à Rome².

En examinant les différentes manières dont κόσμος y a été rendu, nous verrons (cf. p. 211) que, dans 1 *Clem.* 5,7, le traducteur a pris κόσμος – à tort d'ailleurs – au sens péjoratif et l'a traduit par *saeculum*. Nous avons vu que, dans la langue profane, *saeculum* prend fréquemment une nuance défavorable – bien que ce soit dans un tout autre sens que l'emploi péjoratif chrétien de κόσμος – et nous verrons plus loin que *mundus* n'est jamais employé péjorativement; c'est peut-être la raison pour laquelle les Chrétiens latins des premiers temps ont profité du sens péjoratif de *saeculum* en latin profane pour rendre par ce mot la conception péjorative du monde. Un autre facteur a pu jouer dans ce choix de *saeculum* au sens péjoratif plutôt que de *mundus*: c'est que dans l'expression «cet αἰών», fréquente dans la langue grecque chrétienne, αἰών se traduisait le plus souvent par *saeculum*³ et qu'à l'époque de la 1^{re} épître de Clément les termes αἰών et κόσμος s'étaient déjà fort rapprochés. On comprend dès lors comment il se fait que l'interprétation péjorative de κόσμος dans 1 *Clem.* 5,7 – comme nous le verrons – a pu amener le traducteur à employer l'expression *hoc saeculum*.

Dans la 1^{re} épître de Clément, αἰών se présente deux fois au singulier et chaque fois dans une locution: ce sont 1 *Clem.* 10,4 et 1 *Clem.* 32,4. Dans 1 *Clem.* 10,4, il s'agit d'une citation de *Gen.* 13,15 où Dieu dit à Abraham: «Tout le pays que tu vois, je te le donnerai à toi et à ta postérité pour l'éternité (ἕως αἰῶνος)». Le traducteur latin ne traduit pas l'expression temporelle «ἕως αἰῶνος, jusque dans l'éternité (c'est-à-dire un temps d'une longueur indéterminée)» par une expression comportant *saeculum*, comme on s'y attendrait, mais à l'aide de l'expression *in aeternum*: *Respice oculis tuis, et vide a loco, in quo tu nunc stas, ad aquilonem et affricum et orientem et mare, quia omnem terram, quam tu vides, tibi dabo illam et semini tuo in aeternum*. La raison en est

1. cf. A. Harnack, – *Sitzungsberichte*, 1894, p. 614.

2. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 87ss.

3. Par exemple, dans la version latine de 1 *Clem.* 20,12 32,4 35,3 38,4 43,6 45,7 50,7 55,6 58,2 61,2,3 64 65,2.

peut-être que, dans le latin des premiers Chrétiens, le singulier de *saeculum* était accaparé tellement par le sens péjoratif et réservé au sens de «monde, terre, vie sur cette terre, dans le monde» (cf. ci-dessus) qu'il ne pouvait plus convenir pour rendre le sens purement temporel d'«éternité, temps d'une durée indéterminée». Dans ce latin, de même que chez Cicéron, le pluriel de *saeculum*, au contraire, n'était pas contaminé par le sens péjoratif. Aussi voyons-nous que le traducteur rend toujours le pluriel d'αἰών par le pluriel de *saeculum* (cf. ci-dessus). Dans 1 Clem. 32,4 cependant, l'expression au singulier ἀπ' αἰῶνος est traduite par *saeculum*: *Et nos ergo, propter voluntatem ipsius in Xristo Ihesu vocati, non per nos iustificamur, neque per nostram sapientiam vel prudentiam aut pietatem aut operum quae dinumeravimus in sanctitatem cordis, sed propter fidem, per quam omnes qui a saeculo sunt omnipotens deus iustificavit*. Mais il se peut qu'il y ait ici une raison particulière à cet emploi exceptionnel de *saeculum*. Il nous semble, en effet, que le sens du texte latin est un peu différent de celui de l'original grec. Dans la version grecque il est dit que, par la foi, Dieu a justifié τοὺς ἀπ' αἰῶνος, c'est-à-dire tous les hommes qui ont existé tour à tour depuis l'éternité. Le traducteur rend l'expression τοὺς ἀπ' αἰῶνος par la périphrase *omnes qui a saeculo sunt*. Si l'expression *a saeculo* signifiait ici «depuis l'éternité», le contexte de la périphrase, croyons-nous, au lieu de *sunt* aurait sans doute exigé un temps passé du verbe *esse*. Aussi supposons-nous que cette périphrase de la traduction latine signifie plutôt «tous ceux qui ont quitté le monde (hostile à Dieu)», «tous ceux qui ont fui le monde (hostile à Dieu)»¹. Dans 1 Clem. 19,1, nous rencontrons un autre emploi de *saeculum*. Il y est dit que l'humilité des témoins énumérés dans les chapitres précédents «nous a rendu meilleurs, et non seulement nous, mais aussi les générations avant nous (τὰς πρὸ ἡμῶν γενεάς). Le traducteur latin a traduit assez librement par: *non per se nos, sed et qui ante nos fuerunt in saeculo, meliores fecerunt*. C'est-à-dire que la traduction latine dit: «ceux qui ont été dans le monde avant nous», au lieu de «les générations précédentes». Le mot grec γενεά que le traducteur latin de la 1^{re} épître de Clément traduit très souvent par le mot *saeculum*² a amené, il est vrai, ici aussi, *saeculum*; mais le traducteur a paraphrasé le texte grec de façon telle

1. C'est ainsi que, plus tard, la traduction, dite vulgate latine, du Pasteur d'Hermas ne peut jamais traduire par *saeculum* le singulier d'αἰών dans une location où le mot signifie «éternité», «ἕως αἰῶνος», cf Herm. 7,3/Vs. II,3/. *felices omnes, qui* , *non absumentur in aeternum* (ἕως αἰῶνος), – Herm 101,4/Sim IX,24/. *ne eradicetur semen vestrum in aeternum* (ἕως αἰῶνος)

2. cf. par ex 1 Clem. 7,5 11,2 61,3

que *saeculum* n'y a plus le sens de «génération», mais de «monde», «terre comme théâtre de la vie humaine». *Saeculum* représente donc ici le sens dérivé judéo-hellénistique de κόσμος – fréquent en grec paléochrétien – que le mot n'a jamais eu jusqu'alors en latin profane. Comment le mot a-t-il pu prendre cette signification de κόσμος? Le latin paléochrétien, comme nous l'avons signalé plus haut, a souvent utilisé *saeculum* pour rendre κόσμος au sens péjoratif de «monde corrompu, détourné de Dieu» (cf. à propos de *mundus*, p. 211). Il nous paraît très probable ou bien que le latin des premiers Chrétiens, par analogie avec κόσμος, ait incarné dans *saeculum*, en même temps que le sens péjoratif, le sens neutre de «monde, terre comme théâtre de la vie humaine», ou bien, qu'à partir du sens péjoratif, ce sens neutre se soit développé petit à petit tout seul. Cette dernière hypothèse nous paraît moins probable; car, étant donné la date de cette traduction, ce processus n'aurait guère eu le temps de s'accomplir.

Le traducteur rend presque automatiquement le pluriel d'αἰών par le pluriel de *saeculum*. C'est le cas aussi bien lorsque, dans une doxologie, le mot figure au pluriel dans une locution composée avec un génitif au sens d'«éternité» dans toute l'acception du terme¹ que lorsque ce pluriel est employé à propos des titres donnés à Dieu. Dans ce dernier cas, le pluriel de *saeculum* peut signifier «éternité» (cf. 1 *Clem.* 55,6 et 61,2)² ou plutôt «le monde, l'univers» (cf. 1 *Clem.* 35,3)³. À tout prendre, nous pouvons conclure que l'emploi du pluriel de *saeculum* ne présente rien d'original, mais est tout à fait calqué sur l'emploi correspondant d'αἰών en grec.

3. SAECULUM CHEZ TERTULLIEN

Tertullien⁴, qui est né probablement entre 150 et 160, était le fils de parents païens et ainsi fut élevé dans la tradition païenne: il suivit les cours d'un grammairien et d'un rhéteur. Sa formation rhétorique fut complétée par des études de droit. Ses œuvres, surtout son *Apologeticum*, portent un cachet fortement juridique. C'est à Carthage que non seulement il reçut son éducation, mais qu'il habita et travailla toute

1. cf. par ex 1 *Clem.* 20,12 32,4 38,4 43,6 45,7 50,7 58,2 65,2

2. 1 *Clem.* 55,6: ...*omnium genitorem Dominum seculorum*; 1 *Clem.* 61,2: *tu enim, dominator caelorum, rex seculorum*

3. *creator et pater seculorum per omnia sanctus ipse novit qualitatem et decorem illorum*

4. cf. P. Monceaux, – *Histoire littéraire*, Vol I, p. 177ss

sa vie. Sa conversion au Christianisme eut probablement lieu vers 193. Son œuvre manifeste nettement une évolution de sa pensée : naturellement incliné à l'outrance, il devint progressivement de plus en plus sévère et plus extrémiste¹. Les premiers symptômes de Montanisme, très faibles encore, se manifestent dans ses écrits vers 203 ; à partir de 207, cette tendance marque déjà fortement ses œuvres. En 213, il rompt définitivement avec l'Église.

Au commencement², on a trop considéré Tertullien comme « père du latin de l'Église » et comme un « créateur de langue » de cette langue : on a pris *le premier témoin* d'un idiome pour son *créateur*. Pour nous, Tertullien est le premier auteur qui, dans une vaste œuvre littéraire, se soit servi du latin chrétien au moment où ce latin était encore en train de se développer. Il n'est pourtant pas le créateur de cette « langue de groupe ». Mais, d'un autre côté, nous ne pouvons lui dénier tout rôle de créateur dans le domaine de la langue : il est un des écrivains les plus originaux et les plus personnels³. En comparant sa langue avec celle de Cyprien, qui fournit le modèle normal et mieux équilibré du latin chrétien, on peut discerner dans bien des cas si l'on a affaire à une trouvaille de Tertullien ou à un élément du latin chrétien « usuel ».

Étant donné que les ouvrages de Tertullien, écrits entre 197 et 220⁴, ne sont pas seulement nombreux, mais encore très différents par le genre et par le sujet qu'ils traitent, il nous paraît utile, pour étudier chez lui l'emploi de *saeculum*, de diviser son œuvre⁵ en trois catégories⁶ : les écrits pastoraux et ascétiques⁷, les écrits apologétiques⁸ et les écrits de polémique dogmatique⁹. En procédant ainsi, on facilite les recher-

1. cf Chr. Mohrmann, — *Tertullianus*, p XXXVIII.

2 cf A. Harnack, — *Sitzungsberichte*, 1895, p 546 ; E Norden, — *Die antike Kunstprosa*, Vol. II, p 607, O Bardenhewer, — *Geschichte*, Vol II, p 340

3 cf H Janssen, — *Kultur und Sprache*, p 4

4 cf R Braun, — « *Deus Christianorum* », p 7.

5 Nous laissons de côté le *De pallio*, qui est difficile à dater et où, en outre, *saeculum* ne se présente qu'une seule fois, dans le sens neutre d'« époque, période » (*pall* 2,7).

6 cf. Chr. Mohrmann, — *Tertullianus*, p LIX

7. *Ad martyras*, *De spectaculis*, *De cultu feminarum* I-II, *De baptismo*, *De oratione*, *De paenitentia*, *De patientia*, *Ad uxorem* I-II, *De exhortatione castitatis*, *De virginibus velandis*, *De corona*, *De idololatria*, *De fuga in persecutione*, *De monogamia*, *De ieiunio*, *De pudicitia* et *De ecclasi*

8 Ce sont : *Ad nationes*, *Apologeticum*, *Ad Scapulam* et *De testimonio animae*.

9 *Adversus Iudaeos*, *Adversus Marcionem* I-II-III-IV-V, *De praescriptione haereticorum*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Valentinianos*, *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione mortuorum* (ou *carnis*), *Scorpiace* et *Adversus Praxean*

ches et l'on court moins le risque de fausser l'image du sens qu'il donne à *saeculum*. La meilleure manière d'examiner si, du fait de son adhésion progressive au montanisme, Tertullien a varié dans son emploi de *saeculum* et ainsi a changé d'idée à l'égard du «monde», est de comparer les ouvrages du même genre écrits à des périodes différentes. Nous commencerons par les œuvres *pastorales* et *ascétiques*¹. Dans ces œuvres, où l'on ne constate encore aucune influence montaniste, *saeculum* se rencontre encore assez souvent dans des sens neutres. C'est ainsi qu'il y présente 16 fois le sens, dont nous avons traité, de «terre, monde comme théâtre de la vie humaine»². Dans deux cas³, probablement sous l'influence de *κόσμος* en grec chrétien, il a le sens d'«humanité, ensemble des hommes». À dix endroits⁴ enfin, il est utilisé au sens technique de «monde, univers, temps du monde». Il nous semble possible d'admettre que ce dernier sens s'est incarné dans *saeculum* tout comme l'a fait le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine» (cf. p. 175), c'est-à-dire sous l'influence de l'emploi analogue de *κόσμος*. Mais dans le développement de ce sens technique de *saeculum*, nous ne pouvons pourtant pas exclure une influence éventuelle de l'emploi chrétien du mot *αἰών*. Nous avons vu que, dans le grec chrétien, *αἰών* avait assez souvent aussi bien au singulier qu'au pluriel, le sens de «(temps du) monde, univers», et ce dans des expressions signifiant la fin du monde. Or, chez Tertullien aussi, *saeculum*, au sens de «(temps du) monde, univers», est souvent employé à propos de la fin du monde, par exemple, dans *orat.* 5,1: ...*cum regnum dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat*; *orat.* 5,3: *nam utique ultio illorum a saeculi fine dirigitur*, et

1 Nous citons Tertullien selon l'édition du «Corpus Christianorum, series latina», Vol I-II, Turnhout 1954.

Les index que nous avons consultés sont: P Henen, - *Index verborum*; A Michiels, - *Index verborum*; J G Ph Borleffs, - dans son édition. *Tertulliani Ad nationes*, p 92-155, J G Ph Borleffs, - *Mnemosyne* II 59(1931), p. 50-102 et *Mnemosyne* II 60 (1932), p. 274-316, J H Waszink, - *Index verborum*, J J Thierry, - dans son édition *Tertullianus, De fuga in persequutione*, p 233-262

2 *mart.* 2,5 (*ubi sitis in saeculo*) 5,2, *spect.* 2,9 (*quis in saeculo posuit.*) 8,9 10 15,8 26,3 28,3 5, *bapt.* 12,7; *cult fem* 1,1,2 2,10,5, *uxor* 1,1,1.5 1,2,1 1,7,1

3. *paenit* 1,3, *cult fem* 1,2,1.

4. *spect.* 2,9 (*saeculi auctor deus*) 29,3 30,2; *orat.* 5,1(2x) 3, *patient.* 7,8, *cult fem* 2,9,8, *uxor* 1,2,3 1,5,4

uxor. 1,5,4: *atenim illa tunc caecitas longe a finibus saeculi habebatur*¹. Chose importante aussi, c'est que dans la phrase: *proinde aurum, aes, argentum, ebur, lignum et quaecumque fabricandis idolis materia capiatur, quis in saeculo posuit nisi saeculi auctor deus* (*spect.* 2,9) Tertullien appelle Dieu *saeculi auctor*. Avons-nous affaire ici à une survivance de l'idée juive de Dieu, père et créateur du monde? Nous avons vu, de fait, que *κόσμος* ne se présentait, dans les titres donnés à Dieu ou à Jésus-Christ, que dans la langue et les œuvres des premiers auteurs chrétiens à tendance judéo-hellénistique. En tout cas, l'expression de *spect.* 2,9, citée plus haut, nous permet d'affirmer qu'avant sa période montaniste, dans les écrits pastoraux de pratique ascétique en particulier, Tertullien ne donne pas forcément à *saeculum* une nuance péjorative. Outre l'affirmation de Tertullien dans *spect.* 15,8: *sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum dei est, saecularia autem diaboli* où, s'il n'a pas un sens positif, *saeculum* a en tout cas un sens neutre et fait de toute évidence antithèse à *saecularis* employé en mauvaise part, nous pouvons encore avancer comme preuve le fait que, dans ces œuvres, il emploie 28 fois *saeculum* avec la signification de «monde» au sens neutre ou nettement positif. Mais, dans ces mêmes œuvres, *saeculum* se présente, par hasard, 28 fois aussi dans le sens péjoratif². En d'autres termes, le sens neutre et le sens péjoratif sont à peu près aussi florissants l'un que l'autre dans les œuvres pastorales de Tertullien avant sa période montaniste. Il en résulte, entre autres choses, qu'avec ces deux sens l'auteur peut se permettre un jeu très subtil. C'est le cas, par exemple, dans *mart.* 2,5: *nihil interest, ubi sitis in saeculo, qui extra saeculum estis*, où, dans l'expression *in saeculo*, le mot a le sens neutre de «terre, le monde en tant que théâtre de la vie humaine», mais prend aussitôt après, dans l'expression *extra saeculum* un sens très péjoratif et signifie le «monde hostile à Dieu, corrompu, païen». Or, le mot «monde», pris au sens péjoratif et rendu par *saeculum*, signifie, tout comme *κόσμος* au sens péjoratif chez Jean et, plus tard, dans les épîtres d'Ignace et de Polycarpe, «la terre, le monde et les choses mondaines, terrestres, matérielles qui ne conduisent pas l'homme à Dieu, qui l'aliènent de lui». De même que tous ces auteurs,

1. Cf. en outre *uxor.* 1,2,3; *patient.* 7,8. Dans *cult. fem.* 2,9,8 (*nos sumus, in quos decurrerunt fines saeculorum...*), le pluriel de *saeculum* est employé à propos de l'«accomplissement des 'temps' (des temps du monde)».
2. *mart.* 2,1,5(3 ×).6; *spect.* 2,2 4,4 (cf. E. Castorina, - *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De spectaculis*, p. 94 ad locum) 8,10 (...*de saeculi criminibus...*) 10,3 14,2 28,2(cit.) 29,2; *bapt.* 9,1; *paenit.* 2,3 8,1; *patient.* 1,8,9 2,3 7,2; *cult. fem.* 2,6,4 2,9,8 2,12,1; *uxor.* 1,4,2 1,5,1-3,4 1,7,5 1,8,3.

Tertullien, lui aussi, assimile en quelque sorte le «monde» en ce sens péjoratif à la «chair», *caro*. C'est le cas, par exemple, dans: *nam disiunctis a matrimonio duae species humanae imbecillitatis necessarias nuptias faciunt. Prima quidem potentissimaque venit de concupiscentia carnis, sequens de concupiscentia saeculi. Sed utraque repudianda est a servis dei, qui et luxuriae et ambitioni renuntiamus (uxor. 1,4,2); sive carnis, sive saeculi, sive posteritatis gratia nubitur (uxor. 1,5,3), et nam illic non utique nuptias et mercimonia solummodo agebant, sed cum dicit «nubebant et emebant», insigniora ipsa carnis et saeculi vitia denotat, quae a divinis disciplinis plurimum avocent, alterum per lasciviendi voluptatem, alterum per acquirendi cupiditatem (uxor. 1,5,4)*. Cela revient à dire que Tertullien considère la «chair» comme un des éléments du «monde hostile à Dieu», du *saeculum*. Il utilise également *saeculum* au sens péjoratif à propos du baptême ou de la formule baptismale. Dans la phrase de *mart. 2,5: Christianus etiam extra carcerem saeculo renuntiavit, in carcere autem etiam carceri*, il compare le «monde» à une prison et, d'autre part, dans la première partie de la phrase, il fait très probablement allusion à la formule d'abjuration employée au baptême. Nous l'inférons notamment de l'emploi du verbe *renuntiare* construit avec un datif. Dans *spect. 4,1*, en effet, Tertullien dit à propos du baptême: *ne quis argumentari nos putet, ad principalem auctoritatem convertar ipsius signaculi nostri. Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profiteamur, renuntiassent nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur*. Les termes *renuntiassent nos diabolo et pompae et angelis eius* sont sans aucun doute empruntés littéralement à la formule d'abjuration telle qu'elle avait cours à l'époque de Tertullien dans l'Église nord-africaine¹. À ce propos, il est intéressant de savoir que la liturgie du baptême a été traduite très tôt en latin, peut-être même au cours du II^e siècle². Ainsi donc, par *saeculum*, Tertullien entend le monde hostile à Dieu, ainsi que le «démon, ses pompes idolâtriques et ses anges». *Bapt. 9,1* confirme cette induction. Il y est dit³ que les «païens sont délivrés du 'monde' par l'eau (du baptême) et qu'ils quittent leur ancien maître, le démon, qui est dompté par l'eau». Ici aussi, l'auteur établit un rapport entre le

1. cf. Chr. Mohrmann, — *Tertullianus*, p. 207 note b; A. Quacquarelli, — *Q. S. F. Tertulliani Ad martyras*, p. 114; cf. en outre J. H. Waszink, — *Pompa diaboli*, p. 135s.

2. cf. Chr. Mohrmann, — *Études*, Tome III, p. 70.

3. *liberantur de saeculo nationes, per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt*.

saeculum et le *diabolus*. Le démon ne doit probablement pas être considéré seulement comme un des nombreux éléments du «monde hostile à Dieu, païen», mais plutôt comme l'élément directeur, le maître de ce «monde corrompu». C'est ce qui ressort assez bien, croyons-nous, des mots qui précèdent la phrase que nous venons de citer: *primum quidem, cum populus de Aegypto expeditus vim regis Aegypti per aquam transgressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinguit; quae figura manifestior in baptismi sacramento?* (*bapt.* 9,1). Le *populus*, le peuple juif, est la préfiguration des *nationes*, les païens, qui deviendront les pagano-chrétiens; c'est par l'«eau» que le peuple juif fut sauvé de l'Égypte, c'est par l'«eau» (le baptême) que les païens sont sauvés du *saeculum*. Dans le premier cas, cette *aqua* anéantit le Pharaon, le roi et le maître de l'Égypte, l'eau du baptême anéantit le démon, le maître du *saeculum*. Dans ces conditions, les mots: *sed utraque repudianda est a servis dei, qui et luxuriae et ambitioni renuntiamus* (*uxor.* 1,4,2) nous autorisent de conclure que Tertullien considère également la *luxuria* et l'*ambitio* comme des éléments du *saeculum*. Rien d'étonnant donc que les Chrétiens n'aient qu'un désir: être délivrés le plus tôt possible de ce monde: *nam quid gestiamus liberos serere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet et imminentium angustiarum, cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi et recipi apud dominum, quod etiam apostolo votum fuit?* (*uxor.* 1,5,1; cf. aussi *cult. fem.* 2,6,4).

Signalons enfin que, dans ces œuvres de Tertullien, *saeculum* doit parfois son sens péjoratif non seulement au contexte, mais directement au pronom démonstratif dénigrant *iste* qui l'accompagne¹ ou à ce pronom combiné à un adjectif qualificatif². Quelquefois cet emploi péjoratif sert à désigner plus concrètement «les païens, les non-chrétiens». Un des exemples les plus évidents de ce sens se trouve dans *spect.* 28,2: «*saeculum*» *inquit* (cf. *Joh.* 16,20), «*gaudebit, vos tristes eritis*». *Lugeamus ergo, dum ethnici gaudent, ut cum lugere coeperint, gaudeamus, ne pariter nunc gaudentes tunc quoque pariter lugeamus*. Dans ce cas, *saeculum* est expliqué dans la deuxième phrase par l'expression *ethnici*, les païens. Nous retrouvons une situation semblable dans *uxor.* 1,7,5: *ceterum ut sacerdotium viduitatis et caelibatium est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione: regem saeculi, Pontificem Maximum, rursus nubere*

1. cf. *patient.* 8,1; *ipsam animam ipsumque corpus in saeculo isto expositum omnibus ad iniuriam gerimus eiusque iniuriae patientiam subimus*.

2. cf. *cult. fem.* 2,6,4: *bene properatis ad dominum, bene festinatis excedere de isto iniquissimo saeculo, quibus ad finem propinquare deforme est*; cf. *uxor.* 1,5,1.

nefas est. Mais, dans cette phrase-ci, contrairement à *spect.* 28,2, c'est *saeculum* qui reprend et explique l'expression *nationes* (= *ethnici*)¹. Parmi les auteurs néotestamentaires, Jean utilisait de la même manière *κόσμος*, lorsqu'il opposait le *κόσμος*, «le monde», aux Apôtres ou aux fidèles et donnait au mot le sens de «païens, incroyants». La conclusion que nous pouvons tirer, c'est que, dans ces œuvres de Tertullien, l'emploi péjoratif de *saeculum* est fortement influencé par l'emploi péjoratif de *κόσμος* dans le grec chrétien.

Passons maintenant à l'emploi de *saeculum* dans les ouvrages pastoraux et ascétiques de Tertullien des débuts de son montanisme et dans ceux de son montanisme extrême. Les premiers ne présentent *saeculum* au sens neutre que trois fois, dans *idol.* 3,2: *at ubi artifices statuarum et imaginum et omnis generis simulacrorum diabolus saeculo intulit*,... et dans *idol.* 11,6: ...*antequam idola in saeculo essent*, il a, en effet, le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine» et dans *idol.* 15,2: *itaque nihil interest, superioris an huius saeculi viris superstitio ista praestetur*, celui d'«époque, période». Ailleurs, en tout 24 fois², le mot a toujours un sens péjoratif. Dans ces ouvrages, Tertullien insiste, plus que dans ceux que nous avons étudiés d'abord, sur le fait que ce «monde» est étranger par rapport aux croyants, qu'ils ne peuvent donc s'y sentir chez eux ni non plus y connaître la vraie liberté: *non enim et nos milites sumus – eo quidem maioris disciplinae, quanto tanti imperatoris –; non et nos peregrinantes – in isto saeculo – sumus* (*castit.* 12,1); *heredes dei servus desiderabit, qui semetipsum de saeculo exhereditavit* (*castit.* 12,3); *sed tu, peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Hierusalem, – noster, inquit, municipatus in caelis –, habes tuos census, tuos fastos, nihil tibi cum gaudiis saeculi, immo contrarium debes* (*coron.* 13,4); *si veram putes saeculi libertatem, ut et corona eam consignes, redisti in servitutem hominis, quam putas libertatem, amisisti libertatem Christi, quam non putasti libertatem, sed servitutem* (*coron.* 13,6); *tu si diaboli pompam eierasti, quicquid ex ea attigeris, id scias esse idolatriam. Vel hoc te commonefaciat omnes huius saeculi potestates et dignitates non solum alienas, verum et inimicas dei esse* (*idol.* 18,8). Dans ce dernier membre de phrase (...*verum et inimicas dei esse*), Tertullien parle, en outre, de l'hostilité de ce monde à l'égard de Dieu: thème qu'il reprend dans *proinde viderit saeculum aemulum dei, si ita virgini caesum capillum decori mentitur, quemad-*

1. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome I, p. 26.

2. dans *castit.* 12,1.3; *coron.* 5,2 7,7 8,1.3 13,4(2×, – cit.) 5(2×).6.8; *idol.* 1,1.4 9,7(cit.) 13,3(2×, – cit.) 4 18,3.5.7.8 24,2; *virg. vel.* 7,1.

modum et puero permissum (virg. vel. 7,1). Il faut remarquer aussi que *saeculum* est ici plus souvent employé au sens péjoratif pour désigner «les païens, les non chrétiens». Parfois ce sens est dû à une réminiscence de l'emploi similaire de *κόσμος* dans *Joh. 16,20: nihil tibi cum gaudiis saeculi, immo contrarium debes. «Saeculum enim gaudebit, vos vero lugebitis» (coron. 13,4); saeculum gaudebit, vos vero lugebitis, ... si cum saeculo gaudemus, verendum est, ne cum saeculo et lugeamus (idol. 13,3); saeculo autem gaudente lugeamus et saeculo postea lugente gaudebimus (idol. 13,4)*. Mais nous trouvons *saeculum* dans ce sens péjoratif sans allusion à *Joh. 16,20* dans *coron. 7,7: quo satis instruamur quam alienum iudicare debeamus coronati capitis institutionem ab eis prolatam et in eorum deinceps honorem dispensatam, quos saeculum deos credidit¹; coron. 8,1: iam enim audio dici et alia multa, ab eis prolata quos saeculum deos credidit, tamen et in nostris hodie usibus...; coron. 13,5: sed tu iam redemptus es a Christo, et quidem magno. Servum alienum quomodo saeculum manumittet?; coron. 13,8: ceterum a saeculo coronantur et lupanaria et latrinae et pistrinae et carcer et ludus et ipsa amphitheatra et ipsa spoliaria ipsaeque libitinae²*. Nous avons déjà rencontré dans le Nouveau Testament toutes ces nuances qui peuvent affecter l'idée de «monde» au sens péjoratif. Dans les écrits ascétiques de sa période de montanisme extrême, Tertullien n'emploie *saeculum* qu'une seule fois au sens neutre de «monde, univers», il s'agit de *pudic. 12,10: novissimi testamenti semper indemutabilis status est et utique recitatio decreti consiliumque illud cum saeculo desinet*. Aux autres endroits³, *saeculum* est toujours à entendre d'une façon défavorable et toujours dans l'une ou l'autre des nuances que nous avons signalées. Ces constatations nous permettent-elles de tirer une conclusion tant soit peu générale? Tertullien était avant tout un homme d'action, bien que, comme penseur il ne soit pas négligeable⁴. Sa rupture avec l'Église ne tient pas tant à des écarts dogmatiques qu'à des divergences d'opinion dans le domaine de la discipline⁵. C'est pourquoi les ouvrages pastoraux et ascétiques sont les plus propres à nous donner une image de son évolution spirituelle: c'est d'autant plus vrai pour notre sujet que la question de l'attitude à l'égard du monde, de la culture profane, du paganisme, est par excellence un problème pratique. La position des Chrétiens par

1. cf. J. Fontaine, - *Q. S. Fl. Tertulliani De corona*, p. 101.

2. cf. J. Fontaine, - *Q. S. Fl. Tertulliani De corona*, p. 167.

3. dans *fug. 10,1; monog. 14,4 16,4; ieiun. 12,2 13,2; pudic. 1,4(2x) 8,7 9,9.15.17 20,7 22,3*.

4. Rappelons, par exemple, à ce propos son traité *Adversus Praxean*.

5. cf. Chr. Mohrmann, - *Tertullianus*, p. LXXIIs.

rapport à la société païenne et à la culture profane, c'est-à-dire au «monde» qui les entoure, était à l'époque de Tertullien une question des plus brûlantes. Sur cette question, Tertullien prit une position de plus en plus radicale, rigoriste, implacable, qui, en fin de compte, le conduisit au Montanisme¹. Nous croyons pouvoir considérer l'emploi qu'il fait de *saeculum* comme le reflet de son évolution dans ses idées sur le «monde». Dans ses œuvres pastorales pré-montanistes la fréquence du sens neutre par rapport au sens péjoratif est de un à un; dans celles du début du montanisme, elle est de un à huit; enfin, dans celles du montanisme extrême, elle est de un à treize. Ces chiffres mesurent l'évolution de sa conception du «monde» vers le radicalisme et l'aggravation de son attitude. Dans ces conditions, il paraît bien difficile de nier avec St. W. J. Teeuwen² que le Montanisme ait eu une certaine influence sur la langue de Tertullien.

Si maintenant nous passons à l'étude de *saeculum* dans les écrits apologetiques que Tertullien a composés contre les païens, nous constatons un renversement de proportion entre la fréquence du sens neutre et celle du sens péjoratif. Alors qu'ici il utilise 24 fois *saeculum* au sens neutre³, il ne l'emploie que deux fois avec une nuance péjorative, d'ailleurs légère: une fois dans *apol.* 40,13: *exinde enim et innocentia saeculi iniquitates temperavit et deprecatores dei esse coeperunt* et une fois dans *test. anim.* 1,3: *hactenus sapiens et prudens habebitur, qui prope Christianum pronuntiaverit, cum, si quid prudentiae aut sapientiae affectaverit seu caerimonias despuens seu saeculum revincens pro Christiano denotetur*. Il n'y a rien là d'étonnant: comme on le sait⁴, Tertullien adapte sa langue à celle de ses interlocuteurs. De là, dans ses apologies, qui s'adressent à un public païen, le soin avec lequel il évite autant que possible certaines expressions et certaines idées trop marquées par le Christianisme⁵. Telle est, croyons-nous, la raison pour laquelle on n'y trouve que si rarement *saeculum* dans un sens péjoratif.

1. cf. Chr. Mohrmann, — *Tertullianus*, p. LXXIII.

2. *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p. 36.

3. avec le sens d'«humanité, ensemble des hommes», dans *nat.* 1,4,5 1,9,5 1,16,17, — avec le sens d'«époque, période», dans *nat.* 2,13,14; *apol.* 19,2, — avec le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine», dans *apol.* 5,2 18,2 21,24 39,2 41,4 42,2; *test. anim.* 3,2 5,5, — avec le sens de «(temps du) monde, univers», dans *apol.* 18,2 19,1.*7* 20,1 21,6.15 26,1(2×) 32,1 41,3; *Scap.* 2,6.

4. cf. St. W. J. Teeuwen, — *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p. 37-38.

5. cf. R. Braun, — *«Deus Christianorum»*, p. 23 note 2, et C. Becker, — *Tertullians Apologeticum*, p. 281 et 339.

Dans les ouvrages de polémique dogmatique enfin, à part les expressions théologiques chrétiennes, on ne rencontre que très sporadiquement les éléments typiques de latin chrétien, en particulier ceux qui font partie du vocabulaire pratique¹; il est vrai que le sujet de ces ouvrages ne s'y prête guère. Après tout ce que nous avons vu, il n'est pas étonnant du tout que, concernant une idée pratique par excellence, *saeculum* ait un emploi affecté par le genre de l'ouvrage où il figure. C'est ainsi que, dans ses œuvres de polémique dogmatique de la période pré-montaniste, Tertullien n'utilise le mot dans la catégorie des sens de «monde» que 10 fois. Dans cinq cas, il s'agit du sens neutre, d'abord trois fois avec la signification de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine», dans *praescr.* 30,7: *adhuc in saeculo supersunt qui meminerint eorum, etiam proprii discentes et successores ipsorum ne posteriores negare possint*; *adv. Hermog.* 1,2: *denique ad hodiernum homo in saeculo*; *adv. Iud.* 11,1: *nam et pro istis meritis vestris cladem vestram futuram Ezechiel nuntiat, et non solum in isto saeculo quae iam evenit, sed et in die retributionis quae subsequetur*, – et deux fois avec la signification de «(temps du) monde, univers», dans *adv. Hermog.* 18,3: *ante saecula fundavit me, priusquam faceret terram* (cf. *Prov.* 8,23); *adv. Iud.* 1,5: *noster vero minor aetate temporum intellegatur, utpote in ultimo saeculi spatio adeptus notitiam divinae miserationis*. Cinq fois aussi Tertullien emploie *saeculum* avec une nuance péjorative, dans *praescr.* 41,6: *nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia veritate non possunt*; *adv. Iud.* 9,22: *nam quia Iesus Christus secundum populum, quod sumus nos nationes in saeculi deserto² commorantes antea, introducturus esset in terram repromissionis melle et lacte manantem*; *adv. Iud.* 13,12: *...hoc enim lignum tunc in sacramento, cum Moyses aquam amaram indulcavit, unde populus, qui siti periebat in eremo, bibendo revixit, sicuti nos, qui de saeculi calamitatibus extracti, in quo commorabamur siti perientes*; *adv. Iud.* 13,19: *quid manifestius huius ligni sacramento, quod duritia huius saeculi mersa est in profundo erroris et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ...nobis scilicet, qui successimus in loco prophetarum, ea sustinentes hodie in saeculo, quae semper passi sunt prophetae propter divinam religionem*. Au début de sa période

1. cf. St. W. J. Teeuwen, – *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p. 38.

2. cf. G. Säfllund, – *De Pallo*, p. 176 et H. Tränkle, – *Q. S. F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, p. 85; voir aussi, *adv. Marc.* 3,16,4: *quod sumus nos, nati in saeculi desertis*.

montaniste¹, au contraire, la proportion entre la fréquence du sens neutre et celle du sens péjoratif se renverse dans ses ouvrages de polémique dogmatique, comme dans ses ouvrages d'ascétique, au profit du sens péjoratif : dans 14 cas, le mot a un sens neutre² et, dans 29 cas, une nuance péjorative³. Voilà qui illustre bien, une fois de plus, comment le mépris de Tertullien, dès avant sa période montaniste, à l'égard de la culture profane, de la société et du monde a donné, au fur et à mesure de son évolution dans le montanisme, une attitude de refus de plus en plus radicale (cf. supra).

Pour finir, signalons encore un texte du début de la période montaniste, *resurr.* 19,7 : *sed et plerique ab excessu animae resurrectionem vindicantes de sepulchro exire de saeculo evadere interpretantur quia et saeculum mortuorum sit habitaculum, id est ignorantium deum, vel etiam de ipso corpore, quia et corpus vice sepulchri conclusam animam in saecularis vitae morte detineat*. Tertullien discute ici avec certains hérétiques qui ne veulent pas comprendre la résurrection du corps littéralement : ils voient le corps (*corpus*) comme un tombeau (*sepulchrum*), qui peut être en même temps un symbole du *saeculum*. Cette idée est très apparentée à la conception du «monde» de Tertullien dans *mart.* 2,5, où, à l'exemple de la tradition néotestamentaire, il assimile pour ainsi dire le *saeculum* à une prison (*carcer*).

4. SAECULUM DANS LES ACTA MARTYRUM SCILLITANORUM, L'OCTAVIUS DE MINUCIUS FELIX, LA PASSION ET LES ACTES DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ

Avant de passer à Cyprien, nous nous arrêterons un moment à l'emploi de *saeculum* dans les textes latins chrétiens qui ont vu le jour peu avant les ouvrages de Tertullien ou à la même époque.

1. Il ne reste de Tertullien, à l'époque de son montanisme extrême, qu'un écrit de polémique dogmatique, l'*Adversus Praxean*. Il n'y emploie *saeculum* au sens de «monde» qu'à trois endroits (3,1 10,7(cit.) 16,3), ce qui nous ne permet pas de tirer la moindre conclusion.
2. Le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine» dans *adv. Val.* 15,5; *adv. Marc.* 1,17,4 1,23,7 4,4,2; *anim.* 2,3 55,3; *carn.* 14,3, — le sens de «(temps du) monde», «univers», dans *adv. Marc.* 4,26,8 5,4,2 5,6,4; *resurr.* 22,3(2×) 25,6 27,4.
3. dans *adv. Val.* 30,2; *adv. Marc.* 2,18,3 3,16,4 3,24,5,8 4,15,6 4,25,14 4,33,2 5,17,9; *anim.* 1,6(2×) 33,6,10 46,10; *scorp.* 2,13 6,2,4,6,9 7,6; *carn.* 5,1; *resurr.* 1,6 3,3(2×) 6,6 19,7(2×) 22,2,5.

Les *Acta martyrum Scillitanorum*¹, qui ont été écrits en 180 après J.-C., ont été longtemps les premiers témoins du latin chrétien: la découverte de la version latine la plus ancienne de la 1^{re} épître de Clément, qu'on peut sans doute dater plus tôt², leur a fait perdre ce privilège.

Minucius Felix était avocat et exerçait probablement à Rome. On suppose qu'il était d'origine nord-africaine³. Nous laissons de côté la question de la priorité de l'*Apologeticum* de Tertullien ou de l'*Octavius* de Minucius Felix⁴: elle n'a qu'une importance secondaire pour notre problème, étant donné qu'ayant éliminé presque totalement, dans son *Octavius*⁵, les éléments de la langue des Chrétiens⁶, Minucius Felix ne fournit guère de données à notre étude.

La Passion et les Actes de Perpétue et de Félicité ont été rédigés dans la première décennie du III^e siècle après J.-C., sans doute peu après 202-203⁷. Tertullien est-il le rédacteur de la Passion⁸? Certains spécialistes le croient⁹, d'autres le nient¹⁰.

Dans le premier de ces ouvrages, nous ne rencontrons *saeculum* qu'une seule fois, dans *act. mart. Scill.* 6, où il a une nuance péjorative: *ego imperium huius saeculi non cognosco, sed magis illi deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest*. De même, dans la Passion de Perpétue et de Félicité, nous trouvons le mot une seule fois, dans *pass. Perp.* 1,3, au sens neutre de «(temps du) monde, univers»: ...*cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque, ut novissimiora, secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam*. Ce sens, lui aussi, a d'ailleurs été développé dans *saeculum* par le latin paléochrétien. En outre, nous trouvons ici pour la première fois un emploi que Tertullien ne connaîtra pas: *saeculum* pour signifier «ce

1 Édité par: D. Ruiz Bueno, - *Actas de los Martires*, Madrid 1962

2 cf Chr. Mohrmann, - *Études*, Tome III, p. 86

3 cf P. de Labriolle, - *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 165

4 cf B. Axelson, - *Das Prioritätsproblem*, p. 117ss, et Chr. Mohrmann, - *Études*, Tome I, p. 145 note 14

5 Édité, entre autres, par H. Boenig, - *M. Minucii Felicis Octavius*, 1903, J. Beaujeu, - *Minucius Felix, Octavius*, 1964, G. Quispel, - *Minucius Felix, Octavius*, 1949

6 cf Chr. Mohrmann, - *Études*, Tome III, p. 48

7 cf P. de Labriolle, - *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 158

8 Édité par: C. J. M. J. van Beek, - *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, J. A. Robinson, - *The Passion of S. Perpetua*

9. entre autres, C. J. M. J. van Beek, dans son édition de cette Passion (cf ci-dessus)

10. entre autres, P. de Labriolle, - *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 158

monde-ci» et le «monde qui vient»: *Saturus respondit «meliozem enim me iudico esse apud verum principem praesentis et futuri saeculi, si conluctando pati meruero»* (act. *Perp. Fel. A* 4,6)¹. A cet endroit, *saeculum* a de toute évidence été utilisé sous l'influence de l'emploi similaire de αἰών dans le grec chrétien. Mais dans la plupart des cas², le mot a, dans cette Passion et ces Actes, le sens péjoratif de «monde aliéné de Dieu, corrompu, païen». Minucius Felix enfin, dont on sait la tendance à éliminer le plus possible les éléments chrétiens de sa langue, emploie toujours *saeculum* en un sens neutre dans son *Octavius*: le mot y a le plus souvent le sens «classique» de «siècle», «génération» (au sens temporel)³, ou le sens dérivé de «période, époque» (cf. *Oct.* 6,1)⁴. Mais l'auteur n'a pourtant pas poussé sa tendance à éliminer de son vocabulaire les éléments chrétiens jusqu'à éviter entièrement l'emploi de *saeculum* dans le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine», «vie sur terre». Nous trouvons, en effet, dans *Oct.* 34,12, ce dernier sens, qui, nous l'avons vu, s'est développé dans le latin chrétien sous l'influence du grec chrétien: *quorum error augetur et in saeculo libertate remissa et dei patientia maxima, cuius quanto iudicium tardum, tanto magis iustum est.*

5. SAECULUM CHEZ CYPRIEN

Cyprien⁵ est né en Afrique du Nord. On ignore le lieu et la date de sa naissance. Sa famille était païenne. Aussi reçut-il la formation profane traditionnelle, la rhétorique. De 248-49 jusqu'à son martyre en 258, il fut évêque de Carthage. Il avait une grande admiration pour Tertullien, et cela malgré l'opposition des caractères, car il n'avait rien de la rigidité et du fanatisme qui avait poussé Tertullien à quitter l'Église. Il était avant tout un homme d'action, dans ses lettres encore

1. cf. act. *Perp. Fel. B* 4,6: *Saturus respondit: «Apud deum, iudicem praesentis saeculi et futuri, meliorem me esse puto».*
2. dans pass. *Perp.* 4,10: *et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam iam spem in saeculo habere*; cf. pass. *Perp.* 14,2; act. *Perp. Fel. B* 1,1: *... Perpetua, nobili quidem in saeculo patre generata, sed confessione Christi iam dei filia*, – cf. act. *Perp. Fel. B* 2,2.
3. cf. *Oct.* 5,4: *de summa rerum ac maiestate decernere, de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat*; 11,8: *et tamen tanta aetas abiit, saecula innumera fluxerunt.*
4. *qui adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus meruerunt deos vel famulos habere vel reges.*
5. cf. P. de Labriolle, – *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 203ss.

plus que dans ses traités¹. Dans ses traités, il sacrifie davantage à la rhétorique², alors que, dans ses lettres, il se rapproche du langage parlé des gens cultivés. Sa langue est mesurée et bien équilibrée; elle peut donc être considérée comme plus représentative du latin chrétien courant de l'époque que celle de Tertullien, qui ne craignait pas les innovations personnelles.

Cyprien³ renchérit encore sur la tendance de Tertullien, dans ses écrits pastoraux et ascétiques, à employer *saeculum* au sens péjoratif. Il utilise encore assez souvent il est vrai (47 fois)⁴ le mot au sens neutre. Mais il fait aussitôt noter que ce total rassemble différentes significations ayant cette valeur neutre et que, sur les 47 cas, il s'agit 26 fois d'une citation, de sorte qu'il ne reste que 21 cas où ce sens neutre est à mettre au compte de l'auteur. Si, en outre, on tient compte de l'ampleur de l'œuvre, il faut reconnaître que la fréquence du sens neutre est très réduite. En revanche, nous avons rencontré *saeculum* 91 fois⁵ au sens péjoratif, dont 19 fois seulement dans une citation. C'est dire que, par rapport au sens neutre, le sens péjoratif domine nettement.

Cyprien oppose souvent *saeculum* dans le sens péjoratif, c'est-à-dire le «monde», à Dieu ou à Jésus-Christ. Tel est le cas, par exemple, dans *epist.* 6,1,1: *ab oculis vestris qui despecto saeculo conspiciendo deo digni extiterunt?*; *epist.* 10,5,1: *nec contristetur aliquis ex vobis quasi illis minor qui ante vos tormenta perpessi victo et calcato saeculo ad dominum*

1. cf. J. Schrijnen – Chr. Mohrmann, – *Studien zur Syntax*, Vol. I, p. 1 et p. 2.
2. cf. H. Janssen, – *Kultur und Sprache*, p. 4.
3. Nous citons ses lettres suivant l'édition de Bayard, – *Saint Cyprien, Correspondance*, Vol. I-II, et ses autres œuvres suivant G. Hartel, – *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*. C.S.E.L. Vol. III, Pars I-II-III.
4. le sens de «terre, monde, humanité», dans *epist.* 1,1,1 20,3,1 37,3,1 57,1,1 59,2,3 63,18,3(cit.) 75,21,1,2 77,2,2; *testim.* 1, 7(cit.) 2,6(cit.) 29(cit.) 3,31(cit.); *unit. eccl.* 20; *laps.* 29; *mort.* 7(2 ×) 8 9 11 14 19; *ad Demetr.* 19 20; *domin. orat.* 18(cit.), – le sens de «ce monde», «le monde qui vient», dans *epist.* 6,2,1(2 ×, – cit.) 37,3,2 58,2,3(cit.) 58,7,2(cit.) 73,19,1(2 ×, – 1 × cit.) 76,3,2(cit.); *testim.* 2,29(cit.) 3,16(2 ×, – cit.) 28(cit.) 32(2 ×, – cit.) 69(cit.); *hab. virg.* 22(3 ×, – 2 × cit.); *laps.* 12(cit.); *ad Fort.* 5(cit.) 8(cit.) 12(cit.), – et le sens de «monde, univers», dans *epist.* 58,1,2 67,7; *idol.* 11; *unit. eccl.* 16; *laps.* 17; *ad Demetr.* 3 18 20 25.
5. dans *epist.* 2,2,2 6,1,1 8,1,1 10,5,1 11,1,2 13,2,1 13,5,3(2 ×) 21,1,2 49,2,5 55,6,1 57,3,1 58,2,1 58,6,3(8 ×, – dont 6 × dans cit.) 60,2,3 64,3,2 76,7,2 77,2,2; *ad Donat.* 3 5 6(2 ×) 14(3 ×, – dont 1 × dans cit.); *testim.* 3,6(2 ×, – cit.) 29(6 ×, – cit.); *hab. virg.* 2 7(2 ×) 9 11 13 21(2 ×) 22(2 ×); *unit. eccl.* 2 3 27; *laps.* 2(3 ×) 3 11(2 ×); *domin. orat.* 13(2 ×) 19(2 ×) 27(2 ×); *mort.* 1 5(cit.) 8 15 20 21 23 24; *ad Fort. praef.* 5(2 ×) *ad Fort.* 7(4 ×) 11(2 ×, – cit.) 11; *ad Demetr.* 20 23; *elem.* 13 14 26(2 ×); *patient.* 12(cit.) et 11(2 ×).

glorioso itinere venerunt, et *epist.* 64,3,2: ...et possit aetas nostra in incrementis corporum secundum saeculum, non secundum deum habere discrimen¹. C'est là, nous l'avons vu, une idée qui, traditionnellement depuis Paul et Jean, fait pour ainsi dire partie intégrante de la conception négative des premiers Chrétiens à l'égard du monde. Ensuite, Cyprien utilise très souvent l'expression *saeculo renuntiare*, que Tertullien connaît aussi (cf. p. 179). Nous en trouvons des exemples, entre autres, dans *laps.* 2: *sed qui saeculo renuntiasset se meminit*; *domin. orat.* 13: *sed qui renuntiavit iam saeculo maior est et honoribus eius et regno*; *epist.* 11,1,2: *saeculo verbis et non factis renuntiantes* et *epist.* 57,3,1: *interesse debet, frater carissime, inter eos qui vel apostataverunt et ad saeculum cui renuntiaverunt reversi gentiliter vivunt*. Nous avons montré précédemment que cette expression est une réminiscence de la formule d'abjuration par laquelle, au baptême, on renonce au monde, au démon, à ses pompes idolâtriques et à ses anges. Nous en voyons une confirmation dans les textes suivants: *epist.* 13,5,3: *saeculo renuntiaveramus cum baptizati sumus*; *ad Fort.* 7: ...ne ad diabolum rursum et ad saeculum quibus renuntiavimus et unde evasimus revertamur, et *domin. orat.* 19: *potest vero et sic intellegi, ut qui saeculo renuntiavimus et divitias eius et pompas fide gratiae spiritalis abiecimus...* Dès lors on comprend que Cyprien mette le «monde» et le «démon» plus ou moins sur le même plan² et qu'il ne voie pas simplement le démon comme un élément du «monde» parmi d'autres, mais comme le maître de milieu hostile à Dieu. Dans *ad Fort.* 7, il dit, en effet: *in Exodo Iudaicus populus ad umbram nostri et imaginem praefiguratus, cum deo tutore et vindice evasisset Pharaonis atque Aegypti id est diaboli et saeculi durissimam servitutem*. Dans ce passage, Cyprien interprète le Pharaon et l'Égypte en termes allégoriques³ qui en font une préfiguration: dans

1. cf. en outre, *hab. virg.* 11: *has opes, has divitias possidere non potest quae se divitem saeculo mavult esse quam Christo*; *hab. virg.* 13: *et obiurgat perniciosos opibus afluentes et a deo per saeculi delicias recedentes*, *domin. orat.* 13: *ut qui in saeculo ante servivimus postmodum Christo dominante regnemus*, *domin. orat.* 19: *quia et contrarium sibi fit et repugnans, ut quaeramus in saeculo diu vivere qui petimus regnum dei velociter advenire*; *elem.* 13: ... *ut quo locupletior saeculo fueris pauperior deo fias*
2. cf. *ad Fort. praef.* 5: *erepti de faucibus diaboli et laqueis saeculi liberati* ...; *ad Fort.* 7: ...*cum deo tutore et vindice evasisset Pharaonis atque Aegypti id est diaboli et saeculi durissimam servitutem, quoniam qui a diabolo et saeculo liberat populum suum protegit liberatum, ne ad diabolum rursum et ad saeculum quibus renuntiavimus et unde evasimus revertamur*
3. En ce qui concerne l'emploi et l'arrière-plan de cette idée et de cette allégorie, cf. p. 87.

le Pharaon, le maître de l'Égypte, il voit le démon et dans l'Égypte, le «monde»¹. Ainsi donc, aux yeux de Cyprien, le démon est, selon toute vraisemblance, le maître du «monde» hostile à Dieu. Nous avons vu que, chez Tertullien, *saeculum*, employé au sens péjoratif, signifie très souvent, d'une façon concrète, «les païens, les non chrétiens». Or, Cyprien connaît un emploi analogue. C'est le cas en particulier, lorsqu'il assimile «la vie conforme au *saeculum*» à *gentiliter vivere* (à la façon païenne, comme des païens): *ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent, et eo quod sibi ecclesia cluderetur secuti saeculum gentiliter viverent* (epist. 55,6,1); *Interesse debet, frater carissime, inter eos qui vel apostataverunt et ad saeculum cui renuntiaverant reversi gentiliter vivunt* (epist. 57,3,1).

De ce monde corrompu, du *saeculum*, font partie non seulement les choses terrestres² avec leur faste, leur luxe³ et leur gloire (cf. *hab. virg.* 13), qui aliènent et éloignent les hommes de Dieu, mais aussi la «chair», *caro*: *vince vestem quae virgo es, vince aurum quae carnem vincis et saeculum*. ..., *Ut apud martyras non est carnis et saeculi cogitatio* (*hab. virg.* 21); *Quod necdum corpus ac membra mutavimus, adhuc carnalis⁴ aspectus saeculi nube caecatur* (ad Donat. 5). De même que Jean, qui était sans doute ici plus ou moins influencé par la gnose, et, à sa suite, d'autres auteurs chrétiens, Cyprien, dans les textes cités, dépeint la «chair» comme une des principales réalités qui représentent ce monde corrompu, hostile à Dieu.

Très souvent, dans le Nouveau Testament, probablement sous l'influence de la gnose, le «monde» est associé aux «ténèbres» et leur est assimilé. Nous retrouvons cette idée chez Cyprien dans ad Donat. 3: *ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cumque in salo iactantis saeculi mutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius*. L'idée que les *tenebrae*, la *nox* sont parmi les éléments les plus importants du *saeculum* «du monde corrompu, détourné de

1. Lorsque, un peu plus tard, l'auteur parle seulement de l'«Égypte», il n'utilise plus que le terme *saeculum* et supprime le terme «démon»: *et reverti quaerit ad Aegypti hoc est ad saeculi servitutem...* (ad Fort. 7).

2. cf. *hab. virg.* 7: *ceterum quaecumque terrena sunt in saeculo accepta et hic cum saeculo remansura, tam contemni debent, quam mundus ipse contemnitur, cuius pompis et deliciis iam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad deum venimus*.

3. cf. *domin. orat.* 19: *potest vero et sic intellegi, ut qui saeculo renuntiavimus et divitias eius et pompas fide gratiae spiritalis abiecinus*, — cf. *hab. virg.* 11.

4. À cet endroit, en effet, l'adjectif *carnalis* a le sens et la fonction du génitif de *caro*. Nous parlerons davantage, plus loin, de l'emploi de l'adjectif au lieu du génitif du substantif. Cf. p. 201.

Dieu», Cyprien le laisse apparaître encore clairement dans d'autres passages: ...*dum sibi adpropinquasse iam lumini atque evasisse saeculi noctem videntur*... (unit. eccl. 3); *luceat in bonis operibus nostrum lumen et fulgeat, ut ipsum nos ad lucem claritatis aeternae de hac saeculi nocte perducatur* (unit. eccl. 27); *lucem tibi ad cognitionem dabo, malorum caligine abstersa operi saeculi tenebras revelabo* (ad Donat. 6).

Il est, en outre, particulièrement frappant que, dans les 19 cas de sens péjoratif où il s'agit d'une citation, *saeculum* représente plutôt *κόσμος* que *αἰών*. Ce fait nous oblige à nous demander pourquoi l'auteur utilise à ces endroits *saeculum* au lieu de *mundus*, qui aurait été plus naturel comme traduction que *saeculum*. Il n'est pas possible de supposer que c'est parce que *mundus* n'aurait pu être employé au sens péjoratif, car, comme nous allons le voir, Cyprien l'utilise tout aussi bien ainsi, quoique moins souvent que *saeculum*. Cela nous amène à conclure que, chez Cyprien, ces deux termes, dans leur sens péjoratif, sont en quelque sorte synonymes. Aussi les emploie-t-il parfois d'une manière tautologique: *etsi apud plurimos vestrum, fratres dilectissimi, mens solida est et fides firma et anima devota quae ad praesentis mortalitatis copiam non movetur, sed tamquam petra fortis et stabilis turbidos impetus mundi et violentos saeculi fluctus frangit potius ipsa nec frangitur* (mort. 1); ...*quasi ad hoc crediderit Christianus, ut immunis a contactu malorum mundo et saeculo feliciter perfruatur et non hic omnia adversa perpessus ad futuram laetitiam reservetur* (mort. 8); *eius est in mundo diu velle remanere quem mundus oblectat, quem saeculum blandiens atque decipiens inlecebris terrenae voluptatis invitat* (mort. 24); ...*omnes in agone iustitiae deo et Christo spectante curramus et qui saeculo et mundo maiores esse iam coepimus cursum nostrum nulla saeculi et mundi cupiditate tardemus* (eleem. 26). La preuve que Cyprien ne fait guère de différence entre *saeculum* et *mundus* employés péjorativement c'est que, dans une même citation, il lui arrive de les utiliser tous les deux comme équivalents de *κόσμος* au sens péjoratif¹. Si, dans les citations et les rémini-

1. C'est, par exemple, le cas lorsque Cyprien, dans *epist.* 58, 6,3, cite (cf *testim.* 3,29) *Joh* 15,18-19 en ces termes. *si saeculum vos odit, mementote quoniam me primo odit Si de saeculo essetis, saeculum quod suum esset amaret: sed quia de saeculo non estis et ego elegi vos de saeculo, propterea odit vos saeculum*, mais, dans ad *Fort* 11, rend ce texte par: *si mundus vos odit, scitote quoniam me primo odit Si de mundo essetis, mundus quod suum esset amaret. sed quia de mundo non estis et ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus*. Nous avons affaire au même phénomène avec *Joh* 16,33; dans *testim.* 3,6, il le cite ainsi: *haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis, in saeculo autem pressuram: sed fideite, quoniam ego vici saeculum*, dans *patient* 12, au contraire, il dit: *hoc locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis, in saeculo autem pressuram*:

scences, il préfère *saeculum* pour rendre le sens péjoratif de κόσμος, c'est selon toute vraisemblance parce que cet emploi avait des racines dans la langue profane, ce qui n'était pas le cas pour *mundus*: ainsi s'explique l'emploi plus fréquent et plus spontané de *saeculum*. De plus, dans le latin chrétien ancien, les différents sens, tant neutres que péjoratifs, de ces deux mots se sont beaucoup rapprochés¹, ce qui a pu contribuer à les faire employer indifféremment. On comprend dès lors que, dans les citations bibliques, αἰών se représente chez Cyprien, au sens neutre² comme au sens péjoratif³, par *mundus* et inversement κόσμος non seulement au sens péjoratif (cf. ci-dessus), mais même au sens neutre⁴, par *saeculum*.

sed fide, quoniam ego vici mundum (cf. *ad Fort.* 11). Signalons enfin la manière dont Cyprien cite 1 Joh. 4,4; alors que, dans *testim.* 3,10 (*maior est qui in vobis est quam qui in hoc mundo*) et dans *ad Fort.* 10 (*maior est qui in vobis est quam qui in isto mundo*), il traduit κόσμος par *mundus*, dans la libre paraphrase qu'il donne de ce texte dans *ad Donat.* 14 (*nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est*), il utilise *saeculum*. Cf. en outre, pour 1 Joh. 2,15: *hab. virg.* 7 (*saeculum*) *testim.* 3,11 (*saeculum*) *domin. orat.* 14 (*mundus*) et *mort.* 24 (*mundus*).

1. Les sens des mots grecs αἰών et κόσμος se sont, eux aussi, de plus en plus rapprochés, cf. p. 173.
2. C'est ainsi que dans *epist.* 6,1,2, il cite le texte de *Mat.* 28,20 de la façon suivante: *et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem mundi* (ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). La traduction d'αἰών par *mundus* est d'autant plus remarquable ici que les premiers Chrétiens grecs se sont bien gardés d'utiliser κόσμος pour parler de la fin du monde: la langue, comme la pensée grecque s'y opposait. Dans cet ordre d'idées, les locutions consacrées utilisaient de préférence le mot αἰών. Mais en latin, chez Tertullien et Cyprien en tout cas, ces scrupules ne valaient plus pour *mundus*. Cf. p. 215.
3. cf. par ex. *patient.* 2: *... si qui putat sapientem se esse in vobis, mundo huic stultus frater ut frater sapiens* (citation de 1 Cor. 3,18).
4. Ainsi, par exemple, dans *testim.* 1,7: *hoc autem est iudicium, quoniam lux venit in saeculum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* (cf. *testim.* 3,31), comme citation de *Joh.* 3,19. Le mot κόσμος (humanité), de *Joh.* 8,12, est traduit dans *testim.* 2,7 (*ego sum lumen mundi*) et dans *zel.* 11 (*ego sum lumen mundi*) par le mot *mundus*, mais dans *epist.* 63,18,3 (*ego sum lumen saeculi*) au contraire, par le mot *saeculum*. Dans *testim.* 2,6 (*si illos dixit deos, et non potest solvi, quod pater sanctificavit et misit in saeculum*, – citation de *Joh.* 10,36) et *testim.* 2,29 (*in hoc natus sum et in hoc veni in saeculum, ut testimonium dicam veritati*, – citation de *Joh.* 18,37), c'est également κόσμος qui a été traduit par *saeculum*.

VI. SAECULARIS

I. SAECULARIS DANS LA LANGUE PROFANE

Dans la littérature latine, l'adjectif *saecularis* se rencontre pour la première fois chez Pline l'Ancien¹. Jusqu'à l'époque de Tertullien, il n'a que le sens, – dérivé² du substantif *saeculum*, «siècle» –, de «revenant chaque siècle, du siècle» et il est toujours³ employé pour qualifier le terme *ludi*. La seule exception que nous ayons trouvée se trouve dans la *vita Horatii* de Suétone (*Reil.* ed. Reiff. no 40), où l'auteur, parlant de l'attitude d'Auguste envers le poète, dit: *scripta quidem eius usque adeo probavit mansuraque | perpetua* | ⁴ *opinatus est, ut non modo saeculare carmen componendum ei iniunxerit sed et Vindelicam victoriam Tiberii Drusique privignorum suorum illustrandam*. C'est là une allusion au *carmen saeculare* qu'Horace «composa» à l'occasion des *ludi saeculares* de 17 avant J.-C. L'expression *carmen saeculare*, – ou, dans ce cas, *saeculare carmen* – a été formée, croyons-nous, par analogie avec l'expression consacrée *ludi saeculares*: aussi, dans l'expression *saeculare carmen*, ne s'agit-il pas d'un changement de sens de *saecularis*, mais seulement d'une extension de son emploi.

2. SAECULARIS CHEZ TERTULLIEN

Chez Tertullien, l'adjectif *saecularis*, comme le substantif *saeculum*, est particulièrement en faveur. Mais on ne peut manquer de voir que, dans les ouvrages apologétiques, il fait à peu près entièrement défaut. On sait d'ailleurs que, dans ces ouvrages, qui s'adressent d'abord à un

1. dans Plin. *nat* 7,159: *saecularibus ludis* , 8,160 *saecularium ludorum circensibus*

2 cf Festus Paulus, p 487: *saeculares ludi apud Romanos post centum annos fiebant, quia saeculum centum annos extendi existimabant*

3 cf par ex, Suet *Aug* 31,4 *ludos saeculares* , *saecularibus ludis* ., *Claud* 21,2 . *saeculares* (sc *ludos*) , *Dom* 4,3: *ludos saeculares* , *Vit* 2,5 . *saeculares ludos*.

4 La leçon «*perpetua*» est incertaine, – cf E Fraenkel, – *Horace*, p 364

public païen, peu familiarisé avec la langue et les idées chrétiennes, Tertullien évite autant que possible certaines expressions, termes et idées, du moment qu'ils ont tant soit peu une couleur chrétienne¹. C'est à cette tendance qu'il faut probablement imputer la rareté, dans les ouvrages apologétiques, de l'adjectif *saecularis* qui, dans ses autres ouvrages, destinés en principe aux Chrétiens, est beaucoup plus fréquent. Dans ces ouvrages apologétiques le mot ne se rencontre que deux fois, dans *test. anim.* I,1: *magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum, si qui velit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum vel poetarum vel quorumlibet doctrinae ac sapientiae saecularis magistrorum testimonia excerpere Christianae veritatis, ut aemuli persecutoresque eius de suo proprio instrumento et erroris in se et iniquitatis in nos rei revincantur*, et dans *test. anim.* 5,6: *in quorum oleastro insiti sumus, multo saecularibus litteris vel modica tantum aetate aliqua antecedant*. Dans les deux cas, l'adjectif a une nuance légèrement défavorable², c'est-à-dire comporte le sens profane de «païen»: dans *test. anim.* I,1 les représentants de la «*doctrina ac sapientia saecularis*» et, par conséquent, la *doctrina ac sapientia saecularis* elle-même sont considérés comme les *aemuli* et les *persecutores* de la *Christiana veritas*, lesquels se rendent coupables d'*error* envers eux-mêmes et d'*iniquitas* envers les Chrétiens; dans *test. anim.* 5,6, dans l'expression *saeculares litterae*, *saecularis* fait antithèse à *divinae scripturae*. Dans tous ses autres ouvrages, sauf dans son *De pallio*³, Tertullien donne toujours à l'adjectif *saecularis* une nuance plus ou moins péjorative. On comprend dès lors qu'il ait préféré l'éviter autant que possible dans ses écrits apologétiques: il ne le connaît pas, en effet, dans le sens profane de «revenant chaque siècle, du siècle», et il ne l'emploie qu'en tant que néologisme sémantique chrétien avec le sens de «terrestre, profane, païen, mondain»; or, pour un non chrétien, ce sens était difficile à comprendre. Dans ses ouvrages de polémique dogmatique, *saecularis* est comparativement beaucoup moins fréquent que dans les textes pastoraux et ascétiques. Il faut sans doute en chercher la raison dans la réserve qu'en vertu des exigences du genre, Ter-

1. cf. R. Braun, - «*Deus Christianorum*», p. 23 note 2; C. Becker, - *Tertullians Apologeticum*, p. 281s., 339.

2. cf. E. Löfstedt, - *Syntactica*, Vol. II, p. 470; E. Castorina, - *Q. S. Fl. Tertulliani De spectaculis*, p. 5.

3. Dans cet ouvrage énigmatique dont la langue est très profane, Tertullien n'utilise *saecularis* qu'une seule fois, et encore, comme un néologisme sémantique chrétien au sens de «du monde, de la terre, de l'humanité», - *pall.* 1,2: ...*at cum saecularium sortium variavit urna et Romanis deus maluit*.

tullien y manifeste, sauf pour les expressions théologiques¹, à l'endroit de la langue typiquement chrétienne, quoique cette réserve soit ici moins radicale et rigoureuse que dans ses œuvres apologétiques. Dans ces ouvrages de polémique dogmatique donc, il emploie *saecularis* 12 fois en tout: 4 fois² avant le montanisme, mais 8 fois dans sa première époque montaniste³. Ce rapport de fréquence pourrait bien refléter le mépris croissant de Tertullien à l'égard du monde.

Nous avons déjà rencontré plus haut l'expression *sapientia saecularis*, elle se présente plus souvent encore dans les écrits de polémique dogmatique⁴. Comment cela se fait-il? Le contexte de *praescr.* 7,1 semble bien nous mettre sur la voie: *hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis quam Dominus stultitiam vocans stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit*⁵. L'expression *sapientia saecularis* se présente ici dans un contexte qui comporte nettement des allusions à différents textes bibliques. Le membre de phrase «...*sapientiae saecularis quam Dominus stultitiam vocans...*» rappelle évidemment la parole de 1 Cor 3,19: «car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu»⁶ et peut-être aussi celle de 1 Cor 1,20: «Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde»⁷. Dans la dernière partie du contexte «...*Dominus stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit*», nous pouvons indubitablement reconnaître une réminiscence de 1 Cor 1,27: «mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages»⁸. Dans ces conditions, il ne nous paraît nullement improbable que l'usage de l'expression *sapientia saecularis* soit à attribuer à l'influence du Nouveau Testament, en particulier à l'influence de l'expression ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου dans 1 Cor 1,20 et 1 Cor 3,19. En outre, le fait que Tertullien cite volontiers ces deux versets, aussi bien 1 Cor 1,20⁹ que 1 Cor 3,19¹⁰, avec *mundus* comme équivalent de κόσμος pourrait peut-être confirmer la théorie que nous venons d'avancer sur

1 cf St W J Teeuwen, - *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, p 38

2 dans *adv Iud* 14,3, *praescr* 7,1 2 39,2

3 dans *adv Marc* 4,8,3 4,15,8 4,33,1 4,39,18 5,6,8, *carn* 4,7, *resurr* 19,7 34,3

4 dans *praescr* 7,1 2, *adv Marc* 4,8,3, *carn* 4,7

5 cf aussi *carn* 4,7 *dicat haec aliquis stulta non esse, si et alia sint, quae deus in aemulationem elegerit sapientiae saecularis*

6 ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν

7 οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου,

8 ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχῇ τοὺς σοφοὺς

9 cf *adv Marc* 5,5,7 8 5,6,1 (*qui infatuaverit sapientia mundi*)

10 cf *adv Marc* 2,2,5 5,6,12 (*sapientia enim huius mundi stultitia est penes deum*)

l'emploi et l'origine de l'expression *sapientia saecularis*. La parole de 1 Cor. 1,27 a probablement joué un rôle, fût-ce indirectement, en suscitant et en stimulant l'emploi de cette expression. Cette parole jouit d'une grande faveur chez Tertullien; il y recourt même plus souvent encore qu'à 1 Cor. 1,20 et à 1 Cor. 3,19, — (cf. *bapt.* 2,3; *adv. Marc.* 5,5,9.10 5,19,8; *carn.* 4,5; *resurr.* 57,11; *adv. Prax.* 10,7). À l'exception de *adv. Marc.* 5,19,8 (*stulta enim mundi elegit deus, ut confundat sapientes*), par analogie avec le neutre pluriel *stulta* qui rend le neutre pluriel τὰ μωρά, Tertullien traduit aussi le masculin pluriel τοὺς σοφοὺς par un neutre pluriel: *sapientia*. Or, ce neutre pluriel ressemble exactement au substantif *sapientia*, sagesse. Mais, dans *bapt.* 2,3: *stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia eius* (c'est-à-dire du *mundus*) et surtout dans *resurr.* 57,11: *stulta mundi elegit deus, ut sapientia mundi confundat*, Tertullien laisse bien voir que, par ce neutre pluriel *sapientia*, il entend aussi, en fait, la «sagesse du monde».

En traitant des écrits apologétiques nous avons déjà signalé l'emploi de l'expression *saeculares litterae* dans *test. anim.* 5,6. Étant donné que ce texte oppose *divinae scripturae* et *saeculares litterae*¹, et que *scriptura(e)* est le mot préféré de Tertullien pour désigner les Saintes Écritures², nous pouvons nous demander si Tertullien n'avait pas une raison particulière dans *praescr.* 39,2, pour employer, au lieu de *saeculares litterae* ou de *saecularis litteratura*, l'expression *saeculares scripturae*. Question d'autant plus naturelle que, pour parler de la «littérature profane» il dit toujours «*saeculares litterae*»³ ou «*saecularis litteratura*»⁴. Au chapitre 38 du *De praescriptione haereticorum*, il décrit la façon dont les hérétiques procèdent: en supprimant ici, en ajoutant là et surtout en amalgamant, ils donnent l'illusion que leurs théories sont fondées sur l'Écriture. C'est à ce propos que, dans ce chapitre, Tertullien emploie souvent l'expression *scripturae* pour désigner

1. *at enim cum divinae scripturae quae penes nos vel Iudaeos sunt, in quorum oleastro insiti sumus, multo saecularibus litteris vel modica tantum aetate aliqua antecedant.*

2. cf. R. Braun, — «*Deus Christianorum*», p. 456.

3. cf. *test. anim.* 5,6; *coron.* 7,3: *litterae ad hoc saeculares necessariae. De suis enim instrumentis saecularia probari necesse est.*

4. cf. *spect.* 17,6: *si et doctrinam saecularis litteraturae ut stultitiae apud deum deputatam aspernamur, satis praescribitur nobis et de illis speciebus spectaculorum quae saeculari litteratura lusoriam vel agonisticam scaenam dispungunt; idol.* 15,5: *certi enim esse debemus, si quos latet per ignorantiam litteraturae saecularis, etiam ostiorum deos apud Romanos, cardeam a cardinibus appellatam...*

l'Écriture sainte¹. Dans *praescr.* 39,3ss., il compare ces contrefacteurs et leurs falsifications de l'Écriture au sort que firent subir à la «littérature profane» les auteurs de centons dont les poèmes étaient une rhapsodie de vers empruntés à d'autres œuvres poétiques: les poètes ainsi mis au pillage étaient surtout Homère et Virgile, dont les œuvres peuvent être considérées comme la «Bible» de l'Antiquité profane. Avant d'en venir à parler de la «littérature profane» en question, Tertullien dit, dans *praescr.* 39,2 que, si les hérésiarques montrent une certaine aisance à inventer et à élaborer ces fausses doctrines, c'est une chose qu'il ne faut pas trop admirer comme difficile et incompréhensible: *cum de saecularibus quoque scripturis exemplum praesto sit eiusmodi facilitatis*. Ici, dans l'expression *saeculares scripturae*, le mot *scripturae* sert à désigner la littérature profane, alors que c'est le terme que Tertullien emploie habituellement pour l'Écriture et celui que, dans *praescr.* 38, il vient d'utiliser si souvent de suite dans ce sens! Il en résulte que, dans l'expression *saeculares scripturae* de *praescr.* 39,2 – qui peut donc être considérée ici comme une sorte d'oxymoron² – le terme *scripturae* peut sans doute suggérer que les œuvres des auteurs profanes énumérées tout de suite après, sont, pour les non chrétiens, tout aussi respectables et «saintes» que l'Écriture sainte l'est pour les Chrétiens, c'est-à-dire qu'elles sont leur «Bible». Le sens extrêmement chargé de cette expression ressort d'autant plus, nous semble-t-il, que, dans la proposition, ce qui vient en tête de façon démonstrative est non seulement l'expression entière, mais l'adjectif *saecularis* lui-même.

Dans ses ouvrages pastoraux et ascétiques, Tertullien emploie *saecularis* relativement beaucoup plus souvent que dans les deux autres catégories d'œuvres que nous venons d'examiner: il le fait 31

1. cf *praescr.* 38,1. *illuc igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est ubi doctrinae diversitas invenitur*, 38,4 *quid de proprio intulimus ut aliquid contrarium ei et in scripturis deprehensum detractio vel adiectione vel transmutatione remediaremus*², 38,5 *quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo*, 38,6 *cum autem omnis interpolatio posterior credenda sit, veniens utique ex causa aemulationis quae neque prior neque domestica umquam est eius quod aemulatur, tam incredibile est sapienti cuique ut nos adulterum stilum intulisse videamur scripturis qui sumus et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse qui sunt et posteri et adversi*, 38,7: *alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit*, 38,9 *Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit*; 38,10 *Valentinus autem pepercit quoniam non ad materiam scripturas sed materiam ad scripturas excogitavit*

2. cf R Braun, – «*Deus Christianorum*», p 456 note 2.

fois¹. Dans tous ces cas, il le prend dans le sens péjoratif de «païen, profane, mondain», sauf dans deux cas où il lui donne le sens neutre de «terrestre», à savoir: *cautius agetur in saecularibus, ut cui substantia terrena non creditur divina credatur?* (*bapt.* 18,5) et ...*ut neque damnis saecularium nec amissionibus carissimorum nec corporis quidem conflictationibus succidamus* (*patient.* 14,3). Étant donné – comme nous l'avons vu – que ces ouvrages révèlent bien l'attitude de Tertullien à l'égard du monde et de la culture profane et permettent de suivre l'évolution de ses idées à ce sujet, nous pouvons considérer cet emploi de *saecularis* comme une preuve de son antipathie foncière envers le monde. Nous n'avons pu découvrir de différence sensible de fréquence suivant la date des œuvres et par conséquent le degré de montanisme dont elles sont affectées: la répartition est relativement égale (cf. p. 198 note 1). Un cas apparenté à celui de *saecularis* qualifiant *litteratura* et *litterae* nous est fourni, dans les ouvrages pastoraux dont nous parlons, par l'expression *saeculares artes*, «les sciences profanes, du monde», dans: *aut numquid potius iniuria, cum divina res in saecularibus artibus volutatur?* (*patient.* 1,8). Dans ce texte, les *saeculares artes* s'opposent à la *divina res*: l'antithèse des *saeculares litterae*, ce sont, nous l'avons vu, les *divinae scripturae*. Dans *uxor.* 1,1,2, «les choses divines, célestes» sont également aux antipodes des *saecularia*². Or, si nous examinons l'ensemble du contexte et le contexte immédiat de ce *saecularis* péjoratif, nous pouvons définir et comparer le contenu de *saecularis* et de *saeculum* employé au sens péjoratif. Dans «*qui status fidei, quae ratio veritatis, quod praescriptum disciplinae inter cetera saecularium errorum etiam spectaculorum voluptates adimat, dei servi, cognoscite*» (*spect.* 1,1), on voit tout d'abord que Tertullien compte aussi les *spectaculorum voluptates* parmi les «erreurs du monde»; c'est pourquoi, dans *nam et omnes istae profanae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de illis suum volumen edidimus, ipsa etiam idololatria ex rebus dei constat* (*cult. fem.* 1,8,4), il peut parler de *istae profanae spectaculorum saecularium voluptates*. De même la *gloria*, c'est-à-dire la

1. dans *spect.* 17,6(2×) 1,1 15,8; *cult. fem.* 1,5,1 1,8,4.6 2,9,8; *bapt.* 15,8; *paenit.* 7,9; *patient.* 1,8 7,7 14,3; *uxor.* 1,1,2 1,4,6 2,3,4 2,8,2; *castit.* 13,1,3; *coron.* 7,3(2×) 9,3 10,1 13,5; *idol.* 9,4 10,4 14,4(2×) 15,5; *jug.* 10,1; *pudic.* 7,15.

2. *nam si de saecularibus satis agentes sumus et ut utrique nostrum consultum volumus tabulis ordinamus, cur non magis de divinis atque caelestibus posteritati nostrae prospicere debeamus et legatum quodammodo praelegare admonitionem et demonstrationem eorum, quae ex bonis immortalibus et hereditate caelorum depulantur?*

somptuosité et la pompe¹ des choses matérielles, comme élément du «monde corrompu, hostile à Dieu», forme pour les Chrétiens un obstacle sur le chemin qui conduit à Dieu et peut donc être appelé «*saecularis*»: *sic ergo et circa cultum materialium census a deo descendens perperam excusatur, ut deo extraneum, ut reum scilicet gloriae saecularis (cult. fem. 1,8,6); nam et tus illud et myrram et aurum ideo infanti tunc domino obtulerunt quasi clausulam sacrificacionis et gloriae saecularis, quam Christus erat adempturus (idol. 9,4)*. Dans *paenit.* 7,9, Tertullien dit que le démon *itaque observat obpugnat obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire aut animum inlecebris saecularibus inretire*. De ce texte nous pouvons induire que la *concupiscentia carnalis* et les *inlecebrae saeculares* se manifestent sur deux terrains entièrement différents sans ce correspondre; la *concupiscentia carnalis* agit sur les *oculi*, c'est-à-dire les sens et les organes sensoriels, alors que les *inlecebrae saeculares*, influencent l'*animus*, c'est-à-dire l'esprit, la mentalité des hommes. En d'autres termes, le contenu de *carnalis* et celui de *saecularis* ne coïncident pas, alors que chez Tertullien, comme nous l'avons déjà montré, les sens de *caro* et de *saeculum* se sont fort rapprochés. C'est une différence semblable que nous trouvons entre les adjectifs *carnalis* et *saecularis* dans le quatrième chapitre de *uxor.* 1. Après avoir exposé, au début de ce chapitre que la «convoitise de la chair» concerne le charme naturel et la sexualité, c'est-à-dire intéresse les organes sensoriels de l'homme, Tertullien dit: *ceterum saecularis concupiscentia causas habet gloriam cupiditatem ambitionem insufficientiam (uxor. 1,4,6)*. C'est dire qu'à son avis, contrairement à «la concupiscence de la chair», la *saecularis concupiscentia*², tient à la *gloria*, *cupiditas*, *ambitio*, *insufficientia*, bref, aux dispositions d'*esprit*, à la mentalité des hommes. Ce sont aussi des personnes³ et les dieux des païens que Tertullien qualifie de *saecularis*⁴. La phrase «...*sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum dei est, saecularia autem diaboli (spect. 15,8)*» semble enfin suggérer qu'aux yeux de Tertullien, l'adjectif *saecularis* a un sens encore plus péjoratif que le substantif *saeculum*.

1. Cf. le mot *pompa* à propos de *saeculum* p. 179.

2. cf. *Tit.* 2,12: αἱ κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι.

3. cf. *castit.* 13,3: *erunt nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares ob univiratum obstinationem famam consecutae.*

4. cf. *coron.* 10,1: *ita cum idcirco proponis deorum saecularium commenta etiam apud deum deprehendi,...*

3. SAECULARIS CHEZ CYPRIEN

Comme Tertullien, Cyprien fait un usage particulièrement fréquent de l'adjectif *saecularis*. Il l'emploie non moins de 45 fois¹, et toujours avec une certaine nuance péjorative. Tout d'abord, à trois endroits (*epist.* 1,1,1; *testim.* 3,11 et *ad Fort.* 8), nous avons affaire à une citation de la Bible; ce sont les seuls cas où, chez lui, le mot se présente dans une citation biblique – et, les trois fois, il s'agit de 2 *Tim.* 2,4². Chose remarquable, dans ces trois cas aussi l'expression τοῦ βίου de ce verset est traduite par l'adjectif³ *saecularis*⁴. Pour l'idée de «vie» le grec avait deux mots: ζωή et βίος, alors que le latin n'en avait qu'un: *vita*. Dans le grec chrétien, on se mit à faire une distinction entre ces deux mots: pour «la vie selon l'esprit, la vie éternelle», on utilise de préférence le mot ζωή⁵, alors que le mot βίος fut plutôt réservé à la vie physique. De ce fait, βίος prit inévitablement, dans le grec chrétien, une certaine nuance négative. Or, comme le latin chrétien réserva presque exclusivement le mot *vita* pour traduire ζωή, «la vie selon l'esprit, la vie éternelle», il dut, dans la plupart des cas, pour traduire βίος et rendre l'idée de vie physique, avoir recours à un autre mot. C'est ainsi qu'aux trois endroits indiqués, Cyprien utilise l'adjectif *saecularis* pour traduire le génitif de βίος⁶. La valeur péjorative de ces *molestiae saeculares* ou *negotia saecularia* ressort aussi du fait qu'ils sont donnés comme opposés aux *divinae res et spiritalis*: *quanto magis molestiis et laqueis saecularibus obligari non debent qui divinis rebus et spiritalibus*

1. dans *epist.* 1,1,1(cit.) 1,1,2(4×) 1,2,2 6,2,1 8,2,1 10,2,2 11,6,2 31,3(2×) 37,2,2 39,3,1,2 55,17,2 58,8,1 60,3,1 61,3,1 63,11,3(3×) 64,2,2 69,6,2 69,12,2 73,19,1 76,2,5; *ad Donat.* 11; *testim.* 3,11(cit.); *hab. virg.* 11 14; *unil. eccl.* 20; *laps.* 27; *domin. orat.* 16 31; *mort.* 1 4 26; *ad Fort. praef.* 8 (cit.) 13; *ad Demetr.* 21; *elem.* 18 19 24.
2. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματίαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ.
3. Le latin paléochrétien a un goût marqué pour l'emploi de l'adjectif au lieu du génitif du substantif correspondant, cf. p. 190 et ci-dessous.
4. cf. *epist.* 1,1,1: *nemo militans deo obligat se molestiis saecularibus ut possit placere ei qui se probavit*; *testim.* 3,11: *nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus ut possit placere ei qui se probavit*; *ad Fort.* 8: *nemo militans deo obligat se negotiis saecularibus ut possit placere ei qui se probavit*.
5. cf. Fr. Muszner, – ZΩH, passim; Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome II, p. 20.
6. Nous rencontrons un emploi similaire de *saecularis* dans la traduction, dite vulgate, du Pasteur d'Hermas: dans *Vis.* I 3,1 (... *a saecularibus negotiis* / ... ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων) et dans *Vis.* III 11,3 (... *a saecularibus negotiis* / ... ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων), l'adjectif *saecularis* est, en effet, la traduction de l'adjectif grec βιωτικός. Plus tard, chez Rufin, par exemple (cf. *epist. Clem.* 5,1 6,1) βιωτικός se traduit aussi par *mundialis*.

occupati ab ecclesia recedere et ad terrenos et saeculares actus vacare non possunt (epist. I, I, 2).

À première vue, il semble peut-être étrange que le génitif βίου ne soit pas rendu en latin par un génitif, celui de *saeculum* par exemple, mais par l'adjectif *saecularis*. À y regarder de plus près, la chose apparaît en parfaite conformité avec l'usage du latin chrétien ancien. Cette prédilection remarquable pour l'emploi de l'adjectif au lieu du génitif du substantif correspondant, spécialement lorsqu'il s'agit de mots qui ont un sens typiquement chrétien, est, en effet, une des caractéristiques de la langue des Chrétiens latins. Cyprien¹ utilise très souvent *saecularis* au lieu du génitif de *saeculum*. Cette manière d'employer l'adjectif si caractéristique du latin chrétien, ressortit, semble-t-il, au parler commun plutôt qu'à la langue élevée ou oratoire².

Chez Cyprien, la nuance péjorative se dégage souvent d'autant plus que *saecularis* est singulièrement renforcé par la confrontation avec son contraire: c'est ainsi qu'il se définit par antithèse à *fidei credentis*³, *verus et spiritalis*⁴, *dominicus*⁵, *deus*⁶, *divinus*⁷, *paradisi*⁸ et *caelestis*⁹. De même que pour le substantif *saeculum* employé au sens péjoratif, Cyprien rattache souvent l'adjectif *saecularis* aux choses terrestres, matérielles – également prises en mauvaise part. C'est ainsi qu'il met

1. cf. M. Réveillaud, – *Saint Cyprien*, p. 135, 147.

2. cf. J. Schrijnen – Chr. Mohrmann, – *Studien zur Syntax*, Vol. I, p. 98 et P. A. H. J. Merckx, – *Zur Syntax der Kasus*, p. 23ss. Cf., au contraire, E. Lofstedt, – *Philologischer Kommentar*, p. 76ss et E. Lofstedt, – *Syntactica*, Vol. I, p. 94ss.

3. cf. *epist.* 10, 2, 2: ... *telis quidem saecularibus nudos, sed armis fidei credentis armatos*.

4. cf. *epist.* 39, 3, 1: *item patruus eius et avunculus Laurentinus et Egnatrus in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed veri et spirituales dei milites*.

5. cf. *epist.* 60, 3, 1: *magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate*, *epist.* 63, 11, 3. *sed quia ebrietas dominici calicis et sanguinis non est talis qualis est ebrietas vini saecularis*.

6. *epist.* 64, 2, 2: *nobis enim atque oculis nostris secundum dierum saecularium cursum accipere qui nati sunt incrementum videntur Ceterum quaecumque a deo sunt dei factoris maiestate et opere perfecta sunt; laps. 27. servivit saeculari domino, obtemperavit eius edicto, magis obaudivit humano imperio quam deo*

7. cf. *domin. orat.* 16: ... *dum spiritus caelestia et divina quaerit, caro terrena et saecularia, concupiscit*; *elem.* 19: *ille (= Dieu) sit liberis tuis tutor, ille contra omnes iniurias saeculares divina maiestate protector*

8. cf. *ad Fort. praef.* 5. *nos contra in passionibus nostris paupertati saeculari paradisi divitias et delicias praeferamus*; voir aussi *mort.* 26. *amplectamur diem qui adsignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno*.

9. cf. *elem.* 24. *demus cibum et potum saecularem cum Abraham et Isaac et Iacob ad convivium caeleste venturi*.

saecularis sur le même plan que *terrenus* dans: *quod si Christi discipuli discere ex Christo nolunt quantum venerationis et honoris paterno nomini debeantur, vel de exemplis terrenis ac saecularibus discant et sciant Christum non sine maxima exprobatone potuisse...* (*epist.* 73,19,1)¹; et il met en rapport *saecularis* avec *terrestris* dans: *et audet quisquam vestrum dicere aquam baptismi salutarem et gratiam caelestem communem cum schismaticis esse posse, cum quibus nec terrestris nec saecularis potus debeat esse communis?* (*epist.* 69,6,2). Contrairement à Tertullien, qui attribue très souvent *saecularis* aux substantifs *sapientia*, *litterae* et *litteratura*, Cyprien ne le fait qu'une seule fois²; en revanche, de même que Tertullien, il emploie *saecularis* comme qualificatif d'*inlecebra*³. Comme chez Tertullien aussi, l'adjectif *gentilis* se trouve à peu près sur le même plan sémantique que *saecularis* dans le texte: *... si quis desperatione deficiat, si ab ecclesia dure et crudeliter segregatus ad gentiles se vias et saecularia opera convertat, vel ad haereticos et schismaticos reiectus ab ecclesia transeat...* (*epist.* 55,1,2). On comprend dès lors que Cyprien – comme Tertullien – emploie aussi *saecularis* à propos de personnes: *si militibus saecularibus gloriosum est ut hoste devicto redeant in patriam triumphantes...* (*ad Fort.* 13). Dans *domin. orat.* 16 enfin: *est enim inter carnem et spiritum conluctatio et discordantibus adversum se invicem cottidiana congressio, ut non quae volumus ipsa faciamus, dum spiritus caelestia quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit*, distingue, d'une part, le *spiritus*, qui *caelestia et divina quaerit*, et la *caro*, qui *terrena et saecularia concupiscit*. De même qu'entre le *saeculum* et la *caro*, Cyprien voit donc un lien étroit et direct entre la *caro* et les *saecularia*. Dans ces conditions, on ne s'étonne pas qu'il mette les adjectifs *carnalis* et *saecularis* sur le même pied et les utilise presque comme des synonymes: *neque enim sic in sacramento salutari delictorum contagia ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis et corporis abluuntur* (*epist.* 69, 12,2); *... dum spiritus caelestia et divina quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit* (*domin. orat.* 16); *... cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat nec quicquam animus quam id solum cogitet quod precatur* (*domin. orat.* 31); *cum carnalibus vitiis, cum inlecebris saecularibus adsidua et molesta luctatio* (*mort.* 4). Tertullien,

1. cf. *epist.* 1,1,2; voir ci-dessus, et *domin. orat.* 16: voir p. 201 note 7

2. *epist.* 60,3,1: *... magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate pacificus desertor ecclesiae.*

3. cf. *epist.* 11,6,2: *scilicet ne vigore caelesti sublime iam pectus inlecebra saecularis enervet*, *mort.* 4: *cum carnalibus vitiis, cum inlecebris saecularibus adsidua et molesta luctatio.*

au contraire, distingue nettement ces deux adjectifs et, comme nous l'avons vu, du fait de leur «champ d'action» différent, les définit pour ainsi dire par antithèse. Lorsqu'enfin, dans: *neque enim confessio immunem facit ab insidiis diaboli aut contra temptationes et pericula et incursus atque impetus saeculares adhuc in saeculo positum perpetua securitate defendit* (unit. eccl. 20), Cyprien utilise *saecularis* en étroit rapport avec *diabolus*, c'est à l'imitation de l'emploi similaire de *saeculum*; nous avons vu, en effet, qu'il considère le démon, le *diabolus*, comme le chef et l'instigateur du *saeculum* ou du *mundus*.

Il est visible que les significations de *saeculum* et de *saecularis* s'écartent en grande partie de celles de leurs équivalents grecs αἰών et αἰώνιος. En grec chrétien, le terme αἰών au singulier s'employait parfois dans le sens d'«éternité» ou de «(temps du) monde», mais il servait le plus souvent à exprimer la doctrine des deux αἰῶνες. Suivant l'usage profane et judéo-hellénistique, αἰώνιος signifiait soit «éternel» dans toute l'acception du terme, soit «éternel» au sens partiel, c'est-à-dire eschatologique. Le terme latin *saeculum* s'employait bien parfois, dans la langue des Chrétiens, pour désigner «ce monde» et «le monde qui vient»; mais en comparaison du même emploi d'αἰών, c'était fort peu fréquent. Dès le début, *saeculum* eut, au contraire, en latin chrétien, un sens habituel très péjoratif, dû surtout probablement à l'influence du sens péjoratif de κόσμος en grec chrétien: cette influence a été facilitée du fait qu'elle n'a eu qu'à renforcer une certaine nuance péjorative qui pouvait déjà affecter *saeculum* dans la langue profane. *Saecularis* évolua de pair avec *saeculum* et prit même, nous l'avons vu, un sens peut-être plus péjoratif encore. Accaparé totalement par ce sens, il ne put jamais, bien évidemment, être utilisé en latin chrétien dans le sens d'«éternel». C'est pourquoi le traducteur de la 1^{re} épître de Clément ne s'en est jamais servi pour traduire αἰώνιος, mais a eu recours à d'autres adjectifs comme *aeternus*, dans 1 Clem. 65,2 et *sempiternus*, dans 1 Clem. 18,1¹.

1. 1 Clem. 65,2: *sedes aeterna*/ θρόνος αἰώνιος/; 1 Clem. 18,1: *in misericordia sempiterna unxi eum*/ ἐν ἐλέει αἰωνίῳ ἔχρισα αὐτόν/.

VII. MUNDUS

I. MUNDUS DANS LA LANGUE PROFANE

Dans le latin littéraire le plus ancien qui nous soit parvenu, nous rencontrons *mundus* dans deux sens très différents : le sens d'«équipement, joyau, parure (des femmes, entre autres)»¹ et le sens de «(voûte des) cieux, firmament»². À ces deux sens totalement différents est-ce un seul substantif *mundus* qui répond et, dans ce cas, le sens de «(voûte des) cieux, firmament» s'est-il développé par analogie avec le grec κόσμος à partir du sens «équipement, joyau, parure»³? Ou bien faut-il plutôt envisager l'existence de deux substantifs *mundus* qui auraient été distincts⁴? Il est presque impossible d'en décider avec certitude. Le sens de «(voûte des) cieux, firmament», qui est, sinon originel, du moins très ancien, a été le sens habituel pendant toute la latinité⁵. Au 1^{er}

1 cf Acc frg 654 *cum virginali mundo* Dans Lucil sat 520 (*quid mundum atque penus*), et probablement aussi dans Lucil sat 519 (*legavit quidam uxori mundum omne penumque*), dans ce sens, au lieu de *mundus*, nous avons cependant affaire à *mundum*. Dans la littérature latine, le mot *mundum* se présente pourtant uniquement chez Lucilius, au contraire, *mundus*, au sens d'«équipement, joyau, parure (des femmes)» s'emploie encore ultérieurement en latin, — cf Varro, ling 5,129 (*mundus muliebris dictus a munditia*), Liv 32,40,11 (*mundumque omnem muliebrem ademit*), Liv 34,7,9 (*hunc mundum muliebrem appellarunt maiores nostri*), Sen nat 1,17,10 (*quidquid mundus muliebris vocabatur*). Même des auteurs chrétiens connaissent cet emploi de *mundus*, — cf, par exemple, Tert cult fem 1,4,2 (*cultum dicimus, quem mundum muliebrem vocant, ornatum, quem immundum muliebrem convenit dici*) ou l'expression *mundus muliebris* évoque nettement des associations d'idées avec l'adjectif (im)mundus.

2 Enn frg var 9 *mundus caeli vastus constitit silentio*, Acc frg 678 *pervade polum, splendida, mundi*.

3 cf Cic Tim 35 *ut hunc (sc ignem) varietate distinctum bene Graeci κόσμος, nos ludentem mundum nominaremus*, Varro, Men 420 *appellatur a caelatura caelum, graece ab ornatu κόσμος, latine a puritra mundus*.

4 cf A Ernout — A Meillet, — Dictionnaire étymologique, s v *mundus*, A Walde — J B Hofmann, — Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Vol II, s v *mundus*.

5 cf Cic inv 1,8 *part 56 har resp* 63, Lucr 1,788 2,328 4,135 213 5,433 (cf W E Leonard — S B Smith, — T Lucreti Cari De rerum natura libri sex, p 682, ad versum) 5,514 1436 6,43 (cf C Bailey, — Titi Lucreti Cari De rerum

siècle avant J.-C. apparaît, probablement sous l'influence du grec $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ¹, le sens de «monde, univers». Dans les écrits philosophiques de Cicéron, cet emploi de *mundus* passe d'emblée au premier plan². Étant donné que, dans ses lettres, ses discours et ses œuvres rhétoriques, Cicéron n'emploie guère ce sens de *mundus*³, alors qu'il l'aime beaucoup dans ses œuvres philosophiques, nous pouvons sans doute présumer qu'à ses yeux, le sens de «monde, univers» appartenait encore au vocabulaire technique de la philosophie. D'autre part, nous nous rendons très bien compte que le sujet et le genre des différents écrits sont en grande partie responsables de la fréquence avec laquelle ce sens de *mundus* s'y présente. De fait, on ne s'étonne pas de voir un contemporain de Cicéron, Lucrèce, faire ample usage de *mundus* au sens de «monde, (univers)» dans son poème philosophico-didactique *De rerum natura*⁴. le sujet même y prêtait. Étant donné que, dans leurs positions philosophiques, Cicéron et Lucrèce sont tributaires des systèmes philosophiques grecs, il est à présumer que le mot latin *mundus* a pris le sens d'«univers, monde» sous l'influence du mot grec $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ et par analogie avec lui. Mais ce qui frappe surtout chez Cicéron, c'est que, pour dire «l'univers», «le monde», il précise très souvent et, pour ainsi dire, étaye *mundus* à l'aide d'un adjectif. c'est le plus souvent

natura libri sex Vol I, p 515 ad versum) 6,108, Catull 61,1 64,206 (cf M Nichols Wetmore, - *Index verborum Catullianus*, s v), Varro, *Men* 420, Varro, *ling* 6,3, Verg *Aen* 9,93 *georg* 1,5 240, Hor *carm* 1,12,15 (cf Fr Plessis, - *Oeuvres d'Horace*, p 38 ad versum, à cet endroit interprète le mot *mundus* comme «ciel», A Kiessling - R Heinze, - *Q Horatius Flaccus*, p 62 ad versum, au contraire, lui donne le sens de «monde, cosmos, univers»), Ov *met* 2,116 *fast* 5,545 *am* 3,10,21 *Pont* 2,10,45, Sen *Herc* f 18 70 1204, *Med* 402 1349 1385 1518 1595 1903 1980, *Tro* 355, *Phaedr* 309 333, Lucan 2,289 291, Plin *nat* 2,28 31 104 179, Stat *Theb* 1,221 337 3,218 4,680, Iuv 6,586 Nous traiterons ultérieurement de cet emploi de *mundus* chez les auteurs chrétiens

- 1 cf H Heusch, - *Das Archaische in der Sprache Catulls*, p 45, Plin *nat* 2,8 *equidem et consensu gentium moveor namque et Graeci nomine ornamentum appellavere eum* (= le cosmos) *et nos a perfecta absolutaque elegancia mundum*, Tert *adv Hermog* 40,2 *quid hodie informe in mundo, quid retro spectatum in materia, ut speculum sit mundus materiae? cum ornamentum nomine sit penes Graecos mundus*,
- 2 cf H Merguet, - *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Vol II, s v *mundus*
- 3 cf W Abbott Oldfather, H Vernon Canter, K Morgan Abbott, - *Index verborum*, s v *mundus*, K Morgan Abbott, W Abbott Oldfather, H Vernon Canter, - *Index verborum*, s v *mundus*, H Merguet, - *Lexikon zu den Reden des Cicero*, Vol III, s v *mundus*
- 4 cf Lucr 1,73 1054 2,181 1045 1105 1144 3,16 5,96 119 147 157 239 243 331 364 371 380 444 454 477 496 526 534 538 548 553 678 769 780 818 828 834 943 1204 1212 1213 6,123 493 565 607 1107 Au pluriel Lucr 5,528 1345

*omnis*¹, *universus*² et *totus*³. La raison en est sans doute que *mundus* n'a pris le sens de «monde, univers» que très peu de temps avant Cicéron, ou peut-être même grâce à lui – et qu'ainsi il ne possédait pas encore, à ses yeux, une charge suffisante pour pouvoir, sans précision supplémentaire rendre le sens de «monde, univers» dans toute l'acception que la philosophie donne à ce terme. Chez Lucrèce, pour avoir ce sens, *mundus* n'exige apparemment plus d'être étayé par un adjectif qualificatif, alors qu'on voit même Sénèque éprouver encore parfois le besoin d'une précision de ce genre⁴. Cette attitude exceptionnelle de Lucrèce tient peut-être à ce qu'entraîné par l'emploi de *κόσμος* dans la philosophie grecque, en particulier chez les Épicuriens, il ne se demande même pas si, en latin, *mundus* a la même valeur: de fait, chez lui, comme dans l'épicurisme, *mundus* ne signifie pas l'«univers» dans toute l'acception du terme, mais seulement «un des nombreux mondes», ou bien «le monde habité et perçu par nous, qui est un des nombreux mondes qui existent simultanément». C'est pourquoi Lucrèce emploie parfois *mundus* au pluriel. Mais, lorsqu'il veut signifier, avec un terme abstrait, l'univers dans toute l'acception du terme, c'est-à-dire la totalité des «mondes» existant simultanément, il a recours au terme *omne*⁵. C'est le cas, par exemple, dans les passages suivants (5,527 et 5,1344), où *omne* figure en quelque sorte comme synonyme du pluriel de *mundus*: *sed quid possit fiatque per omne in variis mundis varia ratione creatis, id doceo plurisque sequor disponere causas, motibus astrorum quae possint esse per omne* (Lucr. 5,526-530); *et magis id possis factum contendere in omni, in variis mundis varia ratione creatis, quam certo atque uno terrarum quolibet orbi* (Lucr. 5,1344-1346). Mais, au cours du 1^{er} siècle avant J.-C. et du 1^{er} siècle après J.-C., l'emploi de *mundus* au sens de «monde, univers» est devenu si courant en latin⁶

1. par ex. dans Cic *inv* 1,59 *rep* 3,14 34 6,13 *fin* 4,7 *nat deor.* 2,58 73 119

2. par ex. dans Cic *leg* 1,23 2,8 *Tusc.* 1,68

3. par ex. dans Cic *rep* 1,19 6,19 *Tusc.* 4,37 73 5,69 108

4. cf. *nat.* 5,17,5 (*universi mundi.*) *nat.* 4,11,4 (*totius mundi*) *epist.* 9,20 (*...totius mundi*) *epist.* 88,28 (*totius mundi*)

5. cf. W. E. Leonard – S. B. Smith, – *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, p. 689 ad versum 5,527 et p. 756 ad versum 5,1344

6. Nous le rencontrons, par exemple, dans Caes. *Gall.* 6,14,6, Varro, *ling.* 6,39 7,17 9,33 113 *Men.* 92 *rust.* 1,4,1, Verg. *ecl.* 4,50 6,34 *georg.* 2,336, Prop. 2,34,51 3,5,26 31, Ov. *met.* 1,3 10 57 60 79 114 182 258 2,35 95 385 4,197 228

qu'il a même refoulé l'emploi du mot dans son sens très ancien de «(voûte du) ciel, firmament»

En même temps qu'à l'introduction de *mundus* au sens philosophique, nous assistons à un deuxième développement sémantique: on se mit à utiliser ce mot dans un sens dérivé du sens technique dont nous venons de parler, mais complètement dépouillé de technicité et fort appauvri quant au contenu. C'est chez Cicéron que nous rencontrons ce sens pour la première fois, mais une seule fois, dans *har. resp.* 63: *etenim haec deorum immortalium vox, haec paene oratio iudicanda est, cum ipse mundus, cum maria atque terrae motu quodam novo contremiscunt et inusitato aliquid sono incredibilique praedicunt.* La nuance spatiale de «terre» domine encore nettement ici, comme c'est souvent le cas chez certains auteurs ultérieurs¹. C'est chez Catulle que nous rencontrons enfin le premier cas où, sur le sens d'«oikouménè, terre», prévaut le sens d'«humanité, ensemble des hommes». Il s'agit de Catull. 47,2: *Porci et Socraton, duae sinistrae Pisonis, scabies famesque mundi, vos Veraniolo meo et Fabullo verpus praeposuit Priapus ille*² (Catull. 47,1-4). Étant donné que, dans ce contexte, *mundus* ne peut signifier que «l'humanité, l'ensemble des hommes»³, mais que partout ailleurs chez Catulle le mot signifie «voûte du ciel, firmament», et que, à part ce passage de Catulle, le mot n'a ce sens pour la première fois que dans Hor. sat. 1,3,112³, on veut parfois, à tort semble-t-il,⁴ émettre le terme *mundus* dans Catull. 47,2⁵. Plus tard, à partir d'Horace, les auteurs emploient assez régulièrement *mundus* au sens d'«humanité, ensemble des hommes»⁶. Signalons pour finir que *mundus*

5,372 6,189 8,595 11,224 12,40 13,110 14,111 15,67 239 254 456 859 *fast* 1,119 5,11 25 6,276 *Pont* 4,14,12 *trist* 1,8,6 2,38 2,559 4,3,65, *Sen. Herc f* 24 205 597 658 703 958 1293 *Med* 335 606 739 *Ag* 56 179 *Thy* 1079 *Herc O* 30 283 *Phaedr* 411 466 681 *Phoen* 655 *nat* 4,11,4 5,17,5 *epist.* 9,20 88,28, *Plin nat* 2,1 3 8, *Mart* 10,28,1 12,62,1, *Iuv* 13,87 15,147

1. cf Verg *ecl* 4,9, Hor *carm* 1,22,19 *carm* 3,3,53 *carm* 3,24,38, Prop 4,6,19 4,9,65, Ov *trist* 4,4,83, Sen *Herc f* 1138 *Oed* 116 *Herc O* 1797 *Phaedr* 931 *epist* 119,7, *Lucan* 2,583 4,147, *Iuv* 10,169 12,48

2 cf W Kroll, - C Valerius Catullus, p 87 ad versum

3 *mura inventa metu iniusti fateare necesse est, tempora si fastosque velis evolvere mundi nec natura potest iusto discernere iniquum,* » (Hor sat 1,3,111-113)

4 cf W Kroll, - C Valerius Catullus, p 87

5 cf G Friedrich, - Catulli Veronensis liber, p 227s

6 cf Hor sat 1,3,112, Prop 4,6,37, Ov *fast* 4,926, Sen *Herc O* 541 759, *Lucan* 2,49 248 3,322, *Plin nat* 30,15, *Stat Theb* 3,5,75 4,7,54, *Mart* 8,4,1

s'emploie assez souvent au sens, indiqué plus haut, de «terre, oikouménè, ensemble des hommes» comportant aussi bien la nuance spatiale de «terre» que le sens d'«humanité, ensemble des hommes», sans que pourtant l'une des deux nuances domine d'une façon évidente¹.

2. MUNDUS DANS LA VERSION LATINE LA PLUS ANCIENNE DE LA 1^{re} ÉPÎTRE DE CLÉMENT

En étudiant l'emploi de κόσμος dans la version grecque originale de la 1^{re} épître de Clément, nous avons constaté que ce mot n'y présente jamais une nuance péjorative et que, par conséquent, l'attitude de l'auteur à l'égard du monde était sans doute positive. Notre examen de *mundus* dans la langue profane montre assez que la traduction normale de κόσμος en latin aurait dû être *mundus*. Or, chose extrêmement remarquable, sur les 12 fois où κόσμος se rencontre dans la 1^{re} épître de Clément, le traducteur n'utilise que 3 fois *mundus*. Dans deux passages: *cogitemus, fratres, de qua materia sumus, qui et quales venimus in hunc mundum* (1 Clem. 38,3) et *qualiter numerum deputatum electorum in universo mundo custodiat* (1 Clem. 59,2), *mundus* a, comme κόσμος dans l'original grec, le sens de «terre, oikouménè» et, dans *tu enim perpetuam mundi stabilitiōnem per opera manifestasti* (1 Clem. 60,1), il signifie «le monde, l'univers». Au contraire, dans 1 Clem. 5,7 (*qui docuit iusticiam omnem orbem terrarum*), 1 Clem. 7,4 (... *in sanguine Christi...*, *quod propter nostram salutem effusus omni orbi terrarum paenitentiam intulit*) et 1 Clem. 9,4 (*Noe fidelis inventus per ministerium suum regenerationem orbem terrarum predicavit*), où κόσμος a le sens d'«humanité, ensemble des hommes», et dans 1 Clem. 3,4 (... *propter quem et mors introiit in orbem terrarum*), 1 Clem. 38,3 (*de quo monumento et tenebris, qui creavit et finxit nos, induxit in orbem terrarum*), où κόσμος signifie «terre, oikouménè», le mot est traduit au moyen de l'expression *orbis terrarum*. C'est là également la traduction de κόσμος au sens de «monde, univers» dans 1 Clem. 19,2: ... *et intueamur in patre et creatore omnis orbis terrarum*. Ensuite, l'expression οἱ μετ' αὐτὸν

1. cf. Lucan. 1,160 (*namque et opes mundo nimias Fortuna subactō intulit, et rebus mores cessere secundis*) Lucan. 2,321 (*nec, si fortuna favebit, hunc quoque totus sibi ius promittere mundi non bene compertum est*), — cf. Lucan. 3,393; Mart. 5,3,3 (*accola iam nostrae Degis, Germanice, ripae, a famulis Histri qui tibi venit aquis laetus et attonitus viso modo praeside mundi, adjatus...*) Mart. 7,7,5 (*te, summe mundi rector et parens orbis*), — cf. Mart. 8,32,6 9,24,3.

κόσμοι de 1 Clem. 20,8 est, elle aussi, traduite librement par *omnis orbis terrarum*: *Oceanus infinitus hominibus et omnis orbis terrarum eiusdem iussis Domini dei obaudiunt*. Enfin, dans 1 Clem. 5,7, c'est le mot *saeculum* qui sert à traduire κόσμος au sens de «terre, vie terrestre, monde» et dans 1 Clem. 28,2 (*et quae creatura recipiet eum, qui recessit a deo*?) c'est le mot *creatura* qui rend κόσμος au sens de «monde». En présence de cette variété de termes utilisés pour traduire le seul mot κόσμος, nous avons l'impression que le traducteur prend assez de libertés¹ et peut-être même ne choisit pas ses mots sans arbitraire ou sans certaine hésitation. Que pour traduire κόσμος au sens de «terre, oikouménè» et au sens d'«humanité, ensemble des hommes», il évite à ce point *mundus* et le remplace par l'expression *orbis terrarum*², c'est là un fait d'autant plus remarquable que, grâce à sa polysémie, *mundus* pouvait fort bien convenir (cf. supra). Pour expliquer cette façon d'agir étonnante, on pourrait penser au penchant que nous venons de signaler chez le traducteur à prendre des libertés. Car le terme κόσμος appelle quasi automatiquement en latin le mot *mundus*, alors que la traduction *orbis terrarum* trahit une certaine recherche. Mais c'est là justement, croyons-nous, ce qui rend moins plausible la raison que nous venons de suggérer. D'après ce qui précède il est bien plus probable que l'emploi de *orbis terrarum* et de *creatura*, au lieu de *mundus*, comme traduction de κόσμος a une raison plus profonde: une raison d'ordre sémantique. Il se peut fort bien, en effet, qu'à l'époque où cette épître fut traduite, *mundus* ait eu une nuance péjorative sous l'influence de l'emploi péjoratif de κόσμος chez Paul et chez Jean. S'il en est ainsi, il est possible et même probable que ce sens péjoratif «typiquement chrétien» ait pris, parmi les autres sens de *mundus*, une place, sinon prépondérante, du moins importante dans le latin des premiers Chrétiens. Pour un traducteur, un traducteur scrupuleux en particulier³, il y avait là de quoi éviter autant que possible l'emploi de *mundus* dans des sens autres que péjoratifs, de peur d'être mal compris.

1 Une étude minutieuse de la langue de la version latine de la 1^{re} épître de Clément nous montre à quel point, en d'autres endroits aussi, le traducteur prend des libertés (cf Chr Mohrmann, - *Études*, Tome III, p 93), ou est flottant dans le choix de ses mots (cf Chr Mohrmann, - *Études*, ibidem, p. 101)

2 Dès l'époque de Cicéron l'expression *orbis terrarum* ne signifie plus seulement «le monde» et «la terre, l'oikouménè», mais aussi «l'humanité, l'ensemble des hommes», - cf A. Kiessling - R Heinze, - *Q Horatius Flaccus*, p 63 ad ver-sum Hor sat 1,3,112

3 C'est ce que le traducteur de la version latine de la 1^{re} épître de Clément sous indubitablement souvent, - cf Chr Mohrmann, - *Études*, Tome III, p 93.

Cela pouvait le forcer pour ainsi dire à chercher, pour traduire les sens neutres de κόσμος, un mot neutre qui ne fût pas encore «contaminé» par les Chrétiens. C'est ce qu'il a cru trouver surtout dans l'expression *orbis terrarum*. C'est κόσμος aux sens de «terre, oikouménè» et d'«humanité, ensemble des hommes» qui pâtit de cette élimination de *mundus*¹. On le comprend aisément et cela s'imposait même. L'emploi péjoratif de κόσμος, en effet, dérive principalement du sens de «terre, oikouménè, terre en tant que théâtre de la vie humaine, terrestre». C'est le cas aussi, comme nous le verrons pour l'emploi péjoratif de *mundus*. Le risque était de confondre, dans *mundus*, le sens péjoratif et les sens de «terre, oikouménè» et de «humanité, ensemble des hommes»: voilà précisément ce que le traducteur trop consciencieux a voulu éviter à tout prix. Enfin, comme nous l'avons vu, ce sens technique de «monde, univers» qui, selon toute probabilité, a été d'abord emprunté à κόσμος, s'est sans aucun doute définitivement établi à l'époque où la 1^{re} épître de Clément a été traduite: il perdit, en outre, tout à fait la nuance péjorative, de sorte qu'on peut estimer impossible, de la part du lecteur, toute confusion entre ces deux sens, le sens philosophique et le sens péjoratif. Néanmoins, dans un cas encore, κόσμος au sens de «monde, univers», est traduit par *orbis terrarum* au lieu de *mundus*: *multa ergo et magna et ornata cum perceperimus, recurramus ad eam quae ab initio tradita est nobis pacis formula*,

1. Nous rencontrons une situation similaire dans la traduction latine, dite vulgate, du Pasteur d'Hermas (éd. Hilgenfeld) De même que la 1^{re} épître de Clément, le Pasteur d'Hermas, comme nous avons pu le voir, témoigne des dispositions très positives à l'égard du monde. Dans cette traduction latine du Pasteur d'Hermas, *mundus* ne traduit κόσμος que lorsque le mot a le sens technique de «monde, univers» (cf. Herm 3,4 /Vis I,3/: *qui condidit mundum*, Herm 8,1/Vis. II,4/: *et propter illam mundus factus est*; Herm 21,3/Vis. III,13/: *nam et mundus per quattuor elementa continetur*), la seule exception c'est Herm 24,2/Vis IV,3/(*illud nigrum mundus est, in quo commoramini*), où *mundus* est la traduction de οὗτος ὁ κόσμος, que le traducteur a sans doute pris en mauvaise part. Dans la plupart des cas, κόσμος est traduit soit par *orbis* (cf. Herm 47,2/Mand XII,4/: *qui orbem creavit propter hominem*; Herm 79,1/Sim IX,2/: *et petra illa altior montibus illis erat et erat quadrata, ita ut posset totum orbem sustinere*, Herm 91,5/Sim IX,14/: *nomen filii dei magnum et immensum est, et totus sustentatur ab eo orbis*, – dans le sens de «monde, univers», Herm 94,1/Sim IX,17/: *duodecim sunt gentes, quae totum obtinent orbem*, Herm 94,2/Sim IX,17/: *hae duodecim gentes, quae totum obtinent orbem*, Herm 102,2/Sim IX,25/: *apostoli, quos misit dominus in totum orbem praedicare*, – dans le sens de «terre, oikouménè»), soit par *orbis terrarum* (cf. Herm 58,2/Sim V,5/: *orbem terrarum hic fundus significat*, – pour traduire l'expression οὗτος ὁ κόσμος dans un sens neutre, non péjoratif, Herm 69,2/Sim VIII,3/: *lex dei est in toto orbe terrarum data*, – dans le sens d'«humanité, ensemble des hommes»)

et intueamur in patre et creatore omnis orbis terrarum, et magnis immensis pacis illius donis hereamus (1 Clem. 19,2).

L'emploi péjoratif des mots *mundus* et *saeculum* révèle bien l'attitude négative des auteurs latins chrétiens à l'égard du «monde». Mais, dans le cas qui nous occupe, nous avons affaire à la *traduction* d'une épître dont l'original grec témoigne d'une conception très positive du «monde», c'est-à-dire du κόσμος. Or, notre raisonnement sur le motif qui a pu induire le traducteur à utiliser l'expression *orbis terrarum* au lieu de *mundus* s'appuie sur l'hypothèse que le traducteur – non pas lui seul, mais probablement aussi le milieu dans lequel il vit et dont il est un représentant – avait une attitude négative envers le monde, et par conséquent connaissait surtout *mundus* au sens péjoratif. Les preuves sont difficiles à fournir étant donné qu'il s'agit d'une traduction: le traducteur est lié à l'original grec et ne peut laisser transparaître ses propres idées à l'égard du monde qu'involontairement et d'une façon toute fortuite. Mais l'attitude nettement positive de la 1^{re} épître de Clément à l'égard du monde et la nuance toujours favorable qu'y possède κόσμος peuvent nous aider à y voir clair. Car, lorsque le traducteur, contrairement à l'esprit de l'original, parle défavorablement du monde, cette dépréciation doit être entièrement portée à son compte. Examinons pour commencer 1 Clem. 5,7. Le texte grec dit que Paul, après avoir agi sur terre (διδάξας...καὶ μαρτυρήσας) «a quitté le monde, c'est-à-dire la vie terrestre, et a été reçu au lieu saint» (...ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη). Dans l'original grec, κόσμος a donc ici le sens tout à fait neutre de «monde, oikouménè, la vie sur terre». Mais, en latin, la phrase est conçue en ces termes: *qui docuit iusticiam omnem orbem terrarum, qui ab oriente usque ad fines occidentis venit, et dato testimonio martirii sic a potentibus liberavit se ab hoc saeculo, et in sanctum locum receptus est, paciencie factus magnum exemplum*. Le traducteur apporte ici quelques modifications. Tout d'abord, il ajoute l'adjectif démonstratif *hoc* à *saeculum*, qui traduit κόσμος – alors qu'il se distingue ailleurs par une littéralité souvent rigoureuse¹. Il donne ainsi, croyons-nous, une nuance péjorative à *saeculum*, «monde»², nuance que le mot grec n'a absolument pas dans ce contexte. La preuve que, par l'expression *hoc saeculum*, il déprécie réellement le monde – le démonstratif, en effet, n'est pas, dans ce cas, un critère *absolu*, étant donné qu'il n'implique pas forcée-

1. cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 93, 97, 103.

2. cf. R. Bultmann, – *Das Urchristentum*, p. 180.

ment une nuance péjorative, – c'est qu'il traduit ἀπηλλάγη par *liberavit se*. Dans le contexte grec de l'original, le verbe ἀπαλλάσσομαι, comme nous l'avons signalé plus haut, construit avec le génitif d'origine κόσμου, signifie sans plus «s'en aller, quitter»¹. Ce verbe peut toutefois avoir le sens prégnant de «se libérer (de)», mais seulement lorsque ses compléments impliquent une idée péjorative comme font hostilité, ennemi, misère, sujétion, oppression². Dès lors la traduction latine *liberavit se* nous donne la quasi-certitude que le traducteur a pris *saeculum* en mauvaise part.

Enfin, la façon dont κόσμος a été traduit dans 1 *Clem.* 38,3 nous semble très instructive aussi. Le mot κόσμος, en effet, s'y présente deux fois. La première fois, il est traduit par *mundus*³, la seconde fois par l'expression *orbis terrarum*⁴. Aux yeux d'un traducteur comme celui-ci, qui traduit mot à mot sans voir l'ensemble du contexte⁵, la première partie de ce texte «ἐκ ποίας ὕλης – εἰς τὸν κόσμον», ne peut manquer de paraître professer, sur l'état des hommes dans ce monde et sur ce monde lui-même, une conception négative. Comme symptôme de l'interprétation péjorative de ce passage, – interprétation erronée d'ailleurs (cf. ci-dessous) – compte surtout, croyons-nous, le fait que le traducteur a ajouté à *mundus* le démonstratif *hic*, qui semble bien donner une nuance péjorative à ce membre de phrase (cf. ci-dessus), alors que le texte grec original ne comporte pas ce démonstratif. Dès lors, il n'est pas exclu que, dans ce texte, sans que l'original grec, en réalité, y donnât lieu (cf. ci-dessous), le traducteur ait incorporé, au moyen de l'expression *hic mundus*, son mépris personnel du monde. Étant donné sa précision souvent scrupuleuse et son littéralisme extrême nous pouvons, croyons-nous, admettre que ce n'est pas sans raison qu'il ajoute ce démonstratif. La suite de la phrase montre, en effet, que, dans ce passage, contrairement au traducteur, la 1^{re} épître

1. Ce verbe a ce sens dans le Nouveau Testament, par exemple, dans *Act. Ap.* 19,12: καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους.

2. cf. *Luc.* 12,58: ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου..., ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ..., – *Hebr.* 2,15: καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.

3. «*Cogitemus, fratres, de qua materia sumus, qui et quales venimus in hunc mundum*» est ici la traduction du texte grec: ἀναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνας εἰσήλαμεν εἰς τὸν κόσμον.

4. La suite immédiate de cette traduction et du texte grec est, en effet, : «..., *de quo monumento et tenebris qui creavit et finxit nos induxit in orbem terrarum*», «ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ὃ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ».

5. Aussi, cette traduction ne manque-t-elle pas d'exemples de fautes dues à cette méthode de traduction, – cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome III, p. 93.

de Clément professe une idée du monde très positive. Le monde (κόσμος) est ici opposé à tombeau (τάφος) et à ténèbres (σκότος) : Dieu nous a tirés en quelque sorte d'un tombeau et des ténèbres pour nous mettre dans *Son* monde (εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ). Dès lors, aux yeux de l'auteur de la *prima Clementis*, le κόσμος, le monde, la terre, ne peut être qu'une chose bonne et positive. Le contexte le montre d'une façon si évidente que cela n'a pu échapper au traducteur et qu'il a dû en tenir compte. Il n'est pas impossible que ce soit *précisément pour cela* que, dans la dernière partie de la phrase citée, il a traduit κόσμος par l'expression *orbis terrarum* plutôt que par *mundus*. La première partie de cette phrase, *si on la détache du reste*, lui permettait, en effet, mais à tort, d'interpréter κόσμος au sens péjoratif et de le traduire par *mundus*, renforcé en outre par le démonstratif *hic* : en latin chrétien de l'époque, par suite de l'emploi péjoratif de κόσμος chez Paul et Jean, ce mot pouvait probablement, à lui seul, sans autre précision sous la forme d'un démonstratif, avoir une nuance péjorative. Le sens de la deuxième partie de la phrase, au contraire, ne permettait pas d'interpréter le terme κόσμος, qui s'y retrouve, dans un sens péjoratif : il força le traducteur à renoncer à *mundus*, avec sa charge péjorative, et à recourir à l'expression neutre *orbis terrarum*. Cette double traduction pour un seul mot grec, κόσμος, dans la même phrase, témoigne, certes, du sens très fin que le traducteur a de la valeur des deux termes latins. Pour les premiers Chrétiens, le monde tel qu'ils le conçoivent en le désignant péjorativement par *mundus* et *saeculum*, est assimilé en quelque sorte à une prison, à un tombeau, aux ténèbres¹. Sachant cela, c'est vraisemblablement en connaissance de cause que le traducteur a écrit : *de quo monumento (tombeau) et tenebris (ténèbres) qui creavit et finxit nos . . . in orbem terrarum* au lieu de *de quo monumento et tenebris . . . in mundum*. Cette dernière version, en raison de ce qui précède, aurait pu paraître sinon incompréhensible et insensée, du moins obscure et ambiguë. Nous avons déjà montré que la conception du monde incontestablement positive qui ressort avec tant d'évidence de la phrase ἐκ τοῦ τάφου – εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ n'a pas échappé au traducteur. Cela ne l'a pourtant pas empêché de manifester, ici aussi, sa réprobation personnelle à l'égard du monde. Dans le texte grec original, il est dit que le Créateur, en nous tirant du tombeau et des ténèbres, nous a introduits dans *Son* monde. L'expression αὐτοῦ se trouve expressément en fin de phrase et a une importance primordiale dans le contexte et

1. cf. R. Bultmann, – *Das Urchristentum*, p. 177.

dans tout le mouvement de pensée. Le traducteur pourtant la supprime et élimine ainsi la caractéristique positive la plus importante de ce monde, à savoir qu'il est l'œuvre et le bien de Dieu (= αὐτοῦ).

3. MUNDUS CHEZ TERTULLIEN

Conformément à l'emploi de *mundus* dans le latin profane et de κόσμος dans le grec chrétien, Tertullien emploie le mot *mundus* au sens neutre non seulement avec la signification technique de «monde, univers» qu'il a dans la langue philosophique, mais aussi dans les sens dérivés plus «anthropologiques» de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine» et d'«humanité, ensemble des hommes» – ce dernier sens est très fréquemment celui que κόσμος possède en grec chrétien sous l'influence du grec judéo-hellénistique. Il est cependant remarquable que, chez Tertullien, ce soit le sens de «monde, univers» qui de beaucoup l'emporte: il se présente 119 fois, – dont 7 fois seulement dans une citation –, sur les 199 où *mundus* a une valeur neutre¹.

Non seulement Tertullien utilise très souvent *mundus* au sens de «monde, univers», mais il a, comme plusieurs passages le montrent, une idée très positive de ce *mundus*. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il emploie le mot dans les titres donnés à Dieu ou dans un contexte qui le présente dans une relation directe avec Dieu ou avec Jésus-Christ: *deus, universitatis conditor, mundi totius gubernator* (*adv. Iud.* 2,1); *unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum* (*praescr.*

1. Pour ses œuvres apologétiques, dans *nat* 2,2,8(2×) 14 19(2×) 20(2×) 2,3, 4 7 2,4,13 14 2,5,3, *apol* 11,5 17,1 19,1 20,1 21,10 23,12 24,3 47,7(2×) 8 48,7 12, – pour ses écrits de polémique dogmatique avant sa période montaniste, dans *adv. Iud* 2,1 2, *praescr* 13,2, *adv. Hermog* 8,1 9,1 4 10,2 18,1 3 4 23,3 29,1 40,1 2(2×) 44,1 2(2×) 5 45,1 4(2×) 5, – pour ceux du début de son montanisme, dans *adv. Val* 20,1 24,1 26,2 28,2 7,2 15,1 2 5, *adv. Marc* 1,8,1 1,10,1 3 1,11,4 1,13,2(3×) 3(2×) 1,14,5 1,15,1 2(5×) 3(3×) 4(2×) 1,16,1 1,23,8 2,2,2 2,4,3 2,12,1(2×) 2,17,1 2,29,4(2×) 3,9,3 3,24,6 4,1,10 4,9,8 4,20,6 4,26,13 5,5,7(5×) 5,6,4 5,7,2 9(cit) 10 5,12,8; *anim* 17,11 18,12(2×, – dont 1× dans une citation) 23,5 28,1 34,3 55,1 3, *carn* 6,4 8,2 3 4, *resurr* 5,5(3×, – dont 2× dans une citation) 7,11 11,5 12,1 22,2 26,13(rém) 31,7 41,4 59,2(cit), *scorp* 10,16, – pour ceux de l'époque de montanisme extrême, dans *adv. Prax* 1,1 5,1 2 12,5 13,8(cit) 16,1 19,1(2×), – pour ses écrits pastoraux et ascétiques avant sa période montaniste, dans *cult. fem* 2,9,8, *bapt* 3,2 3 4, – pour ceux du début de son montanisme, dans *virg. vel* 1,3 4,5, *coron* 6,1, *idol* 4,2, – pour ceux de son montanisme extrême, dans *monog* 16,5, *reun* 10,7

13,2); *nec enim si aliquanto posterior Moyses primus videtur in templo litterarum suarum deum mundi dedicasse* (adv. Marc. I,10,1); *Dominum... omnipotentem mundi conditorem* (adv. Prax. I,1); *...unicum deum omnipotentem, mundi conditorem* (virg. vel. I,3). Cet emploi de *mundus* se rattache probablement au même emploi de κόσμος en grec chrétien, emploi qui lui-même est d'influence judéo-hellénistique. Dans le texte suivant, Dieu est également présenté comme le Créateur de l'univers: *quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt* (apol. 17,1). En faisant allusion à propos de *mundus* non seulement au sens technique de «monde, univers» dans la langue philosophique, mais aussi au très vieux sens de «parure, joyau», Tertullien montre en quelle faveur il tient *mundus* ici aussi.

L'emploi de *mundus* au sens de «monde, univers» n'est cependant pas complètement parallèle à celui de κόσμος dans le grec profane et le grec chrétien. Comme nous l'avons vu, la conception grecque profane de l'univers, du κόσμος, ne permettait pas de parler d'une fin du κόσμος: aux yeux des Grecs, l'harmonie, l'ordre et la beauté du κόσμος étaient en quelque sorte la garantie qu'il ne pouvait périr. Les auteurs grecs chrétiens dont nous avons parlé, sauf Tatien, se sont ralliés à cet emploi profane de κόσμος. Tertullien, au contraire, ne connaît pas pareille restriction dans l'emploi de *mundus*. À plusieurs endroits il parle de la fin (définitive) du *mundus*: *in adventum, opinor, Christi vota nostra suspirant, in saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque* (resurr. 22,2); *quamquam et de domicilio mundi potest intellegi, quo dissoluto aeterna sedes repromittitur in caelis* (resurr. 41,4); *cum transactione enim mundi reservabuntur regna caelorum* (anim. 55,3); *non recogitantes vae illud praegnantibus et lactantibus multo gravius et amarius eventurum in concussione totius mundi* (monog. 16,5). Bien que les auteurs du Nouveau Testament, comme nous l'avons vu, se soient conformés à la langue profane et aux idées grecques pour l'emploi de κόσμος, l'emploi de *mundus* que nous venons de constater chez Tertullien a peut-être été rendu possible par la langue du Nouveau Testament. Resurr. 26,13: *sed nec ulli omnino terrae salus repromittitur, quam oportet cum totius mundi habitu praeterire*, en effet, est une réminiscence de 1 Cor. 7,31: καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὥς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Or, nous pouvons sans doute considérer l'emploi de *mundus* ici comme un cas de transition vers le sens neutre

d'«univers», étant donné que, dans *resurr.* 26,13, ce qui disparaît ou finit n'est pas le *mundus* lui-même, mais seulement l'*habitus* du monde entier. Mais étant donné que Tertullien cite volontiers 1 *Cor.* 7,31¹, nous pouvons supposer que ce texte biblique a aussi influencé cet emploi de *mundus* là où il n'est pas l'objet d'une citation ou d'une réminiscence. Tertullien a d'ailleurs été plus loin que le contexte de 1 *Cor.* 7,31 ne le permettait: alors que Paul parle seulement de l'anéantissement du *σῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, il parle explicitement de la fin et de l'anéantissement du monde lui-même, lorsqu'il ne cite pas ni ne rappelle 1 *Cor.* 7,31 (cf. plus haut).

Dans 80 cas, *mundus* (cf. ci-dessus p. 114) a le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine»² et d'«humanité, ensemble des hommes»³. Il s'agit 25 fois d'une citation de la Bible: 55 fois donc cet emploi du mot est à mettre entièrement au compte de Tertullien. Étant donné le grand nombre de cas de citations bibliques, nous pouvons admettre que, dans les autres cas, cet emploi a été influencé aussi par l'emploi similaire de *κόσμος* en grec chrétien; il peut en outre avoir été stimulé par le fait qu'il existe en latin profane un emploi similaire de *mundus*, quoique non identique et beaucoup moins fréquent. Si nous prenons en considération toutes ces circonstances favorables, il est étonnant de constater que, dans l'œuvre de Tertullien, ces derniers sens, à côté du sens philosophique de «monde, univers» qui est le sens profane par excellence, sont relativement mal

1 cf. *resurr.* 5,5. *sed et mundus iste, inquis, dei opus est, et tamen praeterit habitus mundi huius*, *resurr.* 31,7. *cum praeterire coeperit habitus huius mundi, culti fem.* 2,9,6. *praeterit enim, inquit, habitus huius mundi, pudic.* 16,19: *praeterit enim habitus huius mundi*.

2 Pour ses ouvrages de polémique dogmatique avant sa période montaniste, dans *adv. Iud.* 2,13, — pour ceux du début de l'époque montaniste, dans *adv. Val.* 26,2 30,3, *adv. Marc.* 2,6,3 5,11,13 5,16,4 5,17,12(cit), *anim.* 35,2 6 30,4, — pour ceux de l'époque de montanisme extrême, dans *adv. Prax.* 12,5 (cit) 13,8, — Pour ses ouvrages pastoraux et ascétiques avant sa période montaniste, dans *mart.* 2,1 (*ab ipso mundo*), *bapt.* 8,4, *patient.* 13,6, *uxor.* 1,7,2, — pour ceux du début de l'époque montaniste, dans *castit.* 6,2, *idol.* 14,5, — pour ceux de l'époque de montanisme extrême, dans *pudic.* 7,11.

3 Pour les ouvrages de polémique dogmatique du début de sa période montaniste, dans *adv. Marc.* 4,30,2(2 ×) 5,5,9(2 ×, — cit) 10(cit) 5,7,1(6 ×, — cit) 5,11,5(2 ×, — cit) 5,13,11 5,19,1(cit) 2(2 ×) 8(cit), *carn.* 4,5(cit) 13,5 (cit), *resurr.* 57,11(cit), — pour ceux de l'époque de montanisme extrême, dans *adv. Prax.* 10,7(cit) 21,6(4 ×, — cit) 22,5(cit) 22,12, — dans les écrits pastoraux et ascétiques avant sa période montaniste, dans *cult. fem.* 2,13,1 2, *bapt.* 3,6 8,5, — pour ceux du début de l'époque montaniste, dans *idol.* 14,5 (cit) 15,11, — pour ceux de l'époque de montanisme extrême, dans *fug.* 2,1 (cit) 12,3, *pudic.* 14,7(cit).

représentés. Serait-ce que Tertullien ne peut encore entièrement souscrire à l'emploi chrétien de *mundus*? À n'en pas douter: la rareté de l'emploi *péjoratif* de ce mot, chez lui, le prouve d'une façon frappante. Dans toute son œuvre, il n'utilise *mundus* que 41 fois en un sens péjoratif¹; dans 32 de ces cas, il s'agit d'une citation de la Bible. Cela prouve de façon évidente, croyons-nous, que l'emploi péjoratif de *mundus* est loin d'être intégré à son vocabulaire. Que son idée du monde ne soit pas, sans plus, positive, bien qu'il lui arrive même d'employer *mundus* à propos des titres donnés à Dieu (cf. supra), et que cette conception se reflète non seulement dans son emploi de *saeculum*, mais aussi dans celui qu'il fait de *mundus*, c'est ce que nous montre le sens de ce terme dans ses écrits pastoraux et ascétiques; ceux-ci, en raison du sujet qu'ils traitent et de leur destination, pourront nous donner l'image la plus adéquate de son évolution et de son attitude à l'égard de la société, de la culture et du monde païens. Pour commencer nous constatons que, dans les écrits pastoraux et ascétiques, contrairement à la tendance générale dans les autres œuvres de Tertullien, le sens profane par excellence de «monde, univers» est beaucoup moins fréquent que le sens plus «christianisé» de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine», «humanité, ensemble des hommes»². Ensuite, dans ces écrits pastoraux et ascétiques, le total de tous ces cas de *mundus* au sens neutre reste, par rapport à celui qu'ils atteignent dans les écrits apologétiques et dans ceux de polémique, nettement en dessous de la moyenne³: la différence des sujets de part et d'autre en est sans doute la raison principale. Enfin, l'emploi péjoratif de *mundus* est, lui aussi, particulièrement révélateur dans ces

1 Pour les ouvrages de polémique dogmatique avant sa période montaniste, dans *praescr* 7,1(cit), – pour ceux du début de l'époque montaniste, dans *adv Marc* 2,2,5(3×, – cit) 2,2,6(rém) 2,4,4 4,29,3(cit) 4,39,18 5,4,1(2×, – cit) 15(3×, – rém) 5,5,7(2×, – cit) 8(cit) 5,6,1(cit) 12(cit) 5,17,7(cit) 5,19,7(rém), *resurr* 22,11(cit) 23,2(2×, – cit) 46,15(cit), – pour ses écrits pastoraux et ascétiques avant sa période de montanisme, dans *mart* 2,1 2(3×) 3, *cult fem* 2,9,6(2×, – cit), *bapt* 2,3(cit), – pour ceux du début de sa période de montanisme, dans *coron* 13,4 8, – pour ceux de l'époque de montanisme extrême, dans *fug* 10,2(cit), *ieiun* 2,5(cit) 17,8(cit), *pudic* 9,14(cit) 16,19(cit) 20(cit) 18,7

2 Le sens de «monde, univers» se présente, en effet, dix fois ici et le sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine», «humanité, ensemble des hommes» seize fois Cf p 214 note 1 et p 216 note 1,2

3 C'est ainsi que cet emploi de *mundus* se présente 24 fois dans les œuvres apologétiques, 149 fois dans les ouvrages de polémique dogmatique et, au contraire, dans les écrits pastoraux et ascétiques 26 fois seulement Cf p 214 note 1 et p 216 note 1,2

écrits pastoraux, car il n'y connaît pas seulement une faveur relativement beaucoup plus grande, numériquement parlant, que dans les œuvres apologétiques ou dogmatiques¹; mais, à le considérer en lui-même, il se présente ici plus souvent qu'ailleurs en dehors de citations bibliques, comme faisant partie intégrante de la langue de l'auteur². Dans ces conditions, et en tenant compte du caractère de ces écrits pastoraux et ascétiques, nous ne croyons pas trop nous avancer en inférant de cet emploi de *mundus* que l'attitude de Tertullien à l'égard du monde n'est pas positive du tout. Enfin, il reste deux choses à signaler: d'abord que, dans les citations bibliques, *mundus*, au sens neutre aussi bien qu'au sens péjoratif, traduit toujours le mot grec *κόσμος*³ et ensuite que, pour ce sens péjoratif, on ne peut guère percevoir de différence marquante en fonction de la date des œuvres et du point où Tertullien en était dans son évolution vers le montanisme.

Un des rares endroits où le sens péjoratif de *mundus* soit dû à Tertullien et non à une citation du Nouveau Testament, est *mart.* 2,1-2: *exinde segregati estis ab ipso mundo, quanto magis a saeculo rebusque eius? Nec hoc vos consternet, quod segregati estis a mundo. Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos a carcere, quam in carcerem introisse, intellegemus. Maiores tenebras habet mundus, quae hominum praecordia excaecant.* Nous voyons que, dans ce texte, Tertullien considère le *mundus* au sens péjoratif de la même manière que le *saeculum*: comme une prison (*carcer*); l'expression que «le monde est une prison» est devenue un lieu commun dans la littérature latine chrétienne⁴. À cet endroit, il est également question de *tenebrae* à propos de *mundus*: or, dans cette même littérature, les *tenebrae* aussi étaient un lieu commun quand il y avait *carcer*. Nous avons rencontré les mêmes idées chez Jean à propos de son emploi de *κόσμος*: chez lui, elles n'étaient sans doute pas complètement libres d'inspiration gnostique. Il est possible que le membre de phrase: *maiores tenebras habet mundus* soit une réminiscence et une contamination de deux versets de l'évangile de Jean: *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non*

1. L'emploi péjoratif de *mundus* ne se présente pas une seule fois dans les ouvrages apologétiques. Il se trouve 24 fois dans les ouvrages de polémique dogmatique, dont 22 fois dans des citations, mais dans les écrits pastoraux et ascétiques 17 fois, dont 10 fois dans une citation. Cf. p. 217 note 1.
2. notamment, 7 fois dans ses écrits pastoraux, et 2 fois dans ses autres ouvrages.
3. C'est dans une seule citation de la Bible, *Joh.* 16,20, que Tertullien se sert de *saeculum* pour traduire *κόσμος*, – cf. *spect.* 28,2, *coron.* 13,4, *idol.* 13,3. Le mot offre alors un sens péjoratif.
4. cf. A. Quacquarelli, – *Q. S. F. Tertulliani Ad martyras*, p. 108.

comprehenderunt (Joh. 1,5) et *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit* (Joh. 1,10)¹. Nous croyons pouvoir inférer de la première phrase de *mart. 2,1, exinde segregati estis ab ipso mundo, quanto magis a saeculo rebusque eius*, que la nuance péjorative de *mundus* est peut-être moins marquée que celle de *saeculum*. Dans *adv. Marc. 5,4,15: sed et mihi, famulo creatoris, mundus crucifixus est, non tamen deus mundi, et ego mundo, non tamen deo mundi. Mundum enim quantum ad conversationem eius posuit, cui renuntiando mutuo transfigimur et invicem morimur*, Tertullien cite *Gal. 6,14*² et il ajoute aussitôt son explication du texte: ici *mundus*, employé au sens péjoratif se trouve donc dans une citation biblique. La deuxième phrase, en particulier l'expression *renuntiando*, nous montre que *mundus* a ici le même sens que l'emploi péjoratif de *saeculum*: dans la combinaison des mots *renuntiare* et *saeculum* qui est la plus courante chez Tertullien et qui constitue une réminiscence de la formule d'abjuration du baptême, *saeculum*, en effet, a été remplacé par *mundus*. La raison pour laquelle Tertullien a modifié dans ce cas la formule habituelle, c'est que nous avons probablement affaire ici à une citation biblique. T. P. O'Malley³, en effet, a montré que Tertullien est conscient de l'*«otherness of scriptural language and style»*: c'est sans doute pourquoi Tertullien réserve *mundus*, dans son sens péjoratif, pour les citations bibliques. *Saeculum*, qui avait déjà un certain emploi péjoratif dans la langue profane et qui, chez les Chrétiens, était d'un usage extrêmement courant, ne pouvait, aux yeux de Tertullien, convenir dans une citation biblique qui, selon lui, devait avoir un autre caractère et un autre style que le parler commun, fût-il celui des Chrétiens: en d'autres termes, pour Tertullien, *saeculum* était trop banal. Cela suppose en outre que Tertullien fixait lui-même le texte latin des citations bibliques. La conséquence, c'est que Tertullien n'emploie guère *saeculum* dans ces citations pour traduire κόσμος au sens péjoratif. Nous n'avons trouvé que trois exceptions à cette règle, il s'agit trois fois de la citation de *Joh. 16,20*⁴: *saeculum gaudebit, vos vero lugebitis* (*idol. 13,3*); *saeculum enim gaudebit, vos vero lugebitis* (*coron. 13,4*), et *«saeculum»*,

1. cf. A. Quacquarelli, — *Q. S. F. Tertulliani Ad martyras*, p. 109.

2. ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου..., δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται χάρις τῷ κόσμῳ.

3. *Tertullian and the Bible*, p. 62.

4. Les manuscrits de la *Vetus Latina* qui représentent la tradition de l'Afrique du Nord, ont toujours le terme *saeculum*; ceux de la tradition européenne traduisent κόσμος dans *Joh. 16,20* par *mundus*. Cf. A. Jülicher, — *Itala*, Vol. IV, ad locum.

inquit, «gaudebit, vos tristes eritis» (spect. 28,2). Pour expliquer que ce verset de Jean fasse seule exception, il faut songer, croyons-nous, à deux raisons, qui sont étroitement liées. D'abord, il n'est peut-être pas impossible qu'étant souvent cité par les Chrétiens, ce verset avait fini par faire partie intégrante de leur langage courant, si bien que, dans la traduction latine, *saeculum*, terme d'un cachet plus populaire, avait supplanté *mundus*, plus «solennel», pour signifier, comme ils peuvent le faire l'un et l'autre, «le monde hostile à Dieu». Pour étayer cette hypothèse nous aurons recours à Cyprien. Nous avons vu que le mot *κόσμος*, au sens péjoratif dans une citation biblique, est représenté chez cet auteur indistinctement par *saeculum* et *mundus*. Or, il cite deux fois *Joh. 16,20*, dans *mort. 5* et dans *ad Fort. 11*, et lui aussi, dans les deux cas, utilise *saeculum* comme l'équivalent de *κόσμος* péjoratif: *amen amen dico vobis quoniam vos plorabitis et plangetis, saeculum autem gaudebit*. La deuxième raison pour laquelle Tertullien utilise *saeculum* au lieu de *mundus* dans sa «citation» de *Joh. 16,20*, c'est que les mots *saeculum gaudebit, vos vero lugebitis* ne sont pas une citation directe, mais plutôt une réminiscence de *Joh. 16,20*¹: ils donnent plutôt l'impression d'être une maxime concise d'après *Joh. 16,20* – maxime qui avait peut-être déjà passé dans la langue courante des Chrétiens latins. Cette supposition n'exclut d'ailleurs pas notre première hypothèse sur la fréquence avec laquelle on se réfère à ce verset dans les milieux chrétiens et la conséquence que nous en tirons pour le choix des mots: au contraire, la deuxième raison que nous avons donnée nous paraît plutôt une conséquence logique de la première.

Pour terminer, signalons encore *adv. Marc. 5,19,7: at cum manet cavendum a subtililoquentia et philosophia, et inani seductione, quae sit secundum elementa mundi* (cf. *Col. 2,8*), – *non secundum caelum aut terram dicens, sed secundum litteras saeculares et secundum traditionem*. On remarque que, dans ce texte, Tertullien emploie tour à tour *mundus* et *saeculum*. Nous avons déjà constaté (cf. p. 201) que le latin chrétien ancien montre une prédilection particulière pour l'adjectif employé à la place du génitif du substantif correspondant: conformément à cette tendance, nous pouvons sans doute considérer que c'est le cas pour *saecularis* dans ce texte. Dès lors, on peut dire aussi que dans ce même texte Tertullien emploie l'un pour l'autre les termes *mundus* et *saeculum*. Dans la première partie de la phrase qui, si elle n'est pas

1. cf. J. Fontaine, – *Q. S. Fl. Tertulliani De Corona*, p. 159.

une citation de *Col.* 2,8, en est certainement une réminiscence directe¹, il utilise *mundus* péjorativement ; dans la deuxième partie de la phrase, qui est une explication personnelle de ce verset, il emploie, au contraire, le terme *saecularis*, autrement dit *saeculum*. C'est là une confirmation et une preuve, semble-t-il, de ce que nous disions plus haut : *mundus* au sens péjoratif était pour Tertullien un terme plus rare et, par conséquent, plus noble et solennel, qu'il réservait donc, en particulier, pour les citations bibliques, se rendant parfaitement compte de la dignité particulière de ces citations (cf. *supra*) et de ce qu'elle exigeait. *Saeculum* employé péjorativement lui paraissait, au contraire, ressortir à la langue courante des Chrétiens.

4. MUNDUS DANS L'OCTAVIUS DE MINUCIUS FELIX, DANS LA PASSIO ET LES ACTA DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ

En ce qui concerne l'emploi de *mundus*² dans l'*Octavius* de Minucius Felix, les *Acta* et la *Passio* de Perpétue et de Félicité³ nous pouvons être bref. Le dernier ouvrage ne l'emploie qu'une seule fois, à savoir dans *pass. Perp.* 11,4, avec le sens profane ancien de «ciel, firmament» : *et liberato primo mundo vidimus lucem immensam*.

Minucius Felix enfin, utilise toujours le mot dans un de ses sens «profanes», celui de «ciel, firmament»⁴ ou «terre, univers»⁵. Il n'y a rien là d'étonnant, étant donné que, comme on le sait, Minucius Felix, dans sa langue, a tendance à écarter autant que possible les éléments chrétiens.

5. MUNDUS CHEZ CYPRIEN

Si nous comparons l'emploi des sens *neutres* de *mundus* chez Cyprien et chez Tertullien, nous remarquons aussitôt que les sens neutres «chrétiens» de «terre, monde comme théâtre de la vie humaine»,

1. βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.

2. Les *Acta martyrum Scillitanorum*, en effet, ne connaissent pas le terme *mundus*.

3. Pour la chronologie et la datation de ces écrits, – cf. p. 186

4. *Oct.* 11,1 *quid quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium*

5. *Oct.* 5,7 12 6,1 12,7 17,2 3 (cf. *Cic fin.* 1,20) 18,4 (2 ×) 7 19,2 9 (2 ×) 11 20,2 32,1 4 33,1 34,1 2 3 4

«humanité, ensemble des hommes»¹ ont fait de grands progrès par rapport au sens technique «profane» de «monde, univers» – et même qu'ils sont presque arrivés au même niveau que ce dernier². Cela signifie, par rapport aux œuvres de Tertullien, une régression importante de l'élément profane par excellence dans l'emploi de *mundus*. Toutefois cela ne veut pas dire que nulle part on ne trouve, chez Cyprien, un jugement nettement favorable sur le monde. Le fait qu'il emploie parfois *mundus* dans les titres donnés à Dieu ou au sujet de Dieu, même s'il le fait peut-être moins souvent que Tertullien, prouve le contraire. Nous rencontrons un tel emploi de *mundus* dans les textes que voici : *si contumelias in hoc mundo, si fugam, si tormenta toleramus, graviora expertus est mundi factor et dominus* (epist 58,6,3); *illum qui sacrilega voluntate audax contra ecclesiam rebellat vel in Patrem et deum Christi et totius mundi conditorem impia voce blasphematur* (epist. 75,22,2), *nam cum ipse sit mundi dominus et rector et cuncta arbitrio eius et nutu gerantur* (ad Demetr 5) et *multo magis mundi unus est rector, qui universa quaecumque sunt verbo iubet* (idol. 8). En latin chrétien, cet emploi de *mundus*, nous l'avons vu, a, selon toute

1 Il est remarquable que Cyprien emploie de préférence ces sens neutres «chrétiens» de *mundus* avec *totus*, – cf., par ex., *epist 75,10,2 erat enim transeundi facultas eo quod persecutio illa non per totum mundum sed localis fuisset*, *epist 66,7,2 ecclesiae denique universae per totum mundum nobiscum unitatis vinculo copulae*, *epist 55,5,2 quae litterae per totum mundum missae sunt*, *epist 55,8,1 coepiscoporum testimonio quorum numerus universus per totum mundum concordat unanimitate consensit*, *epist 55,24,2 et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa*, *epist 63,1,1 quamquam sciam, frater carissime, episcopos plurimos ecclesiae dominicus in toto mundo divina dignatione praepositos*, *epist 67,6,3 et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis*, *epist 75,25,1 cum tot episcopis per totum mundum dissensisse*

2 Cyprien, en effet, utilise 54 fois *mundus* dans le sens de «monde, univers», dont 16 fois dans une citation / *epist 6,1 2(2x, – dont 1x dans une citation) 6,2,1 37,2,1 43,6,3 58,6,3 59,2,4 59,4,2 63,16,2 75 22,2 13,3,2(cit)*, *idol 8 9 11, testimon 1,20 (2x, – cit) 2,30(cit) 3,1(cit) 17(cit) 26(cit) 58(cit)*, *unit eccl 1 16, laps 1 17, domin orat 13(cit) 35, mort 2 22(cit) 25(2x), ad Fort praef 1 5 ad Fort 11(4x, – dont 2x dans une citation), ad Demetr 3(2x) 4(4x) 5 22(2x) 23, eleem 6 23(cit), patient 2(cit) 11 24, zel 4 15(cit)*, et 51 fois au sens de «terre, monde en tant que théâtre de la vie humaine», «humanité, ensemble des hommes», dont 17 fois dans une citation / *epist 21,1,3(2x) 30,2,2(cit) 55,5,2 55,8,1 55,24,2 58,6,3 63,1,1 66,7,2 67,6,3 75,10,2 75,25,1, testimon 1,7(4x, – cit) 2,7(cit) 15(cit) 3,1(cit) 61(cit), domin orat 19(cit) 27, mort 8(2x) 18 23, hab virg 23(2x), ad Fort 13, ad Demetr 8(2x) 19(3x) 20 25 3 18(2x), eleem 10(cit) 16(cit), patient 2(2x, – cit) 12(2x), zel 11(cit) 18, laps 15(cit) /*

vraisemblance, été influencé par ce même emploi de κόσμος, qui est d'origine judéo-hellénistique. De fait, à deux endroits où il fait partie d'un titre donné à Dieu dans une citation biblique¹, *mundus* a un sens qui remonte en droite ligne à cet emploi judéo-hellénistique de κόσμος: *sed mundi rex defunctos nos pro suis legibus in aeternam vitae resurrectionem suscitabit* (ad Fort. 11 et testim. 3,17). Outre cet emploi, qui est étroitement lié à κόσμος au sens technique profane de «monde, univers», Cyprien connaît encore *mundus* dans le sens de «monde, univers» d'une manière qui s'oppose diamétralement à l'idée profane et chrétienne du κόσμος. Comme Tertullien, en effet, par la façon dont à plusieurs endroits il emploie *mundus*, il nous laisse sentir, peut-être involontairement et inconsciemment, que sa conception du «monde», de «l'univers» diffère de celle des premiers auteurs grecs chrétiens dont nous avons parlé, sauf Tatien. Ces auteurs, en effet, par respect de la conception profane grecque du monde, et par peur de blesser aussi (cf. p. 45s.) se sont toujours abstenus d'utiliser κόσμος dans une expression signifiant la fin du monde. Or, ce scrupule n'a plus de sens pour Cyprien et il emploie assez fréquemment *mundus* de cette manière, par exemple, dans *epist.* 63,16,2: *Christum offerre oportebat circa vesperam diei, ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et vesperam mundi*; *epist.* 69,4,2: *quo sacramento declaratur in unam domum solam id est in ecclesiam victuros et ab interitu mundi evasuros colligi oportere*; *unit. eccl.* 16: *...quia et sic in occasu mundi oportebat...*; *laps.* 17: *...sed cum iudicii dies venerit, cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit*. *Epist.* 6,1,2 nous donne un exemple frappant de ce changement de conception et d'emploi chez Cyprien. À cet endroit, il cite le texte de *Mat.* 28,20 et le traduit par: *et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem mundi*. Dans un tel contexte, où il est question, dans une expression consacrée, de la fin du monde, la pensée antique et le génie de la langue profane exigent, en grec, le mot αἰών, – comme c'est d'ailleurs le cas de l'original dans *Mat.* 28,20² –, et, en latin, le mot *aevum* ou *saeculum*. Mais Cyprien passe outre. On le remarque d'autant mieux dans cette citation que le mot αἰών utilisé par l'original grec aurait dû plutôt suggérer *aevum* ou *saeculum*, et qui est représenté chez Cyprien néanmoins par *mundus*. Il se peut qu'à ses yeux, *saeculum* était trop marqué par son emploi au sens péjoratif et risquait ainsi, dans ce texte,

1. notamment de 2 *Macch.* 7,9: ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει.

2. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

de donner lieu à un malentendu. Chez Cyprien, cet emploi de *mundus* dans des locutions signifiant la fin du monde a été rendu possible ou même souhaitable, d'une part, par le fait qu'à l'égard de *mundus* n'existait pas, ou existait beaucoup moins, le genre de scrupules que l'on avait à l'égard de *κόσμος* et, d'autre part, par la nuance péjorative du terme *saeculum*. Et, en fin de compte, nous croyons que cet emploi de *mundus* a été aussi fortement influencé par l'évolution qui poussait alors la pensée chrétienne dans le sens eschatologique. C'est ainsi que nous voyons Cyprien faire de fréquentes allusions à la fin du *mundus* comme à un événement déjà très proche. Il écrit par exemple: *nec non deus ante praedixerat, fore ut vergente saeculo et mundi fine iam proximo* (idol. II); *praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetua laetitia et possessio paradisi nuper amissa mundo transeunte iam veniunt* (mort. 2); *quod cum semper faciendum fuerit dei servis, nunc fieri multo magis debet corridente iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsesso* (mort. 25); *mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum sed fine testatur* (mort. 25); *mundus ipse iam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur* (ad Demetr. 3); *sic quodamque nunc nascitur mundi ipsius senectute degenerat, ut nemo mirari debeat singula in mundo deficere coepisse, cum ipse iam totus mundus in defectione¹ sit et in fine* (ad Demetr. 4); *ita et cum vastari coeperit mundus...* (ad Demetr. 22); *et quia iam mundi finis in proximo est* (ad Demetr. 23). Il existe une étroite parenté entre l'emploi de *mundus* dans des locutions signifiant la fin du monde et celui que Cyprien en fait dans toutes ces phrases où s'exprime l'attente de cette fin imminente. Aussi l'influence de l'attente eschatologique sur l'emploi de *mundus* dans cette perspective n'est-elle pas improbable.

Que le monde ait une fin, et même une fin très prochaine, voilà qui, pour Cyprien est certain; mais, après l'anéantissement du *mundus*, commence un deuxième monde, le monde futur. Dès lors, on ne s'étonne plus qu'à l'encontre, une fois de plus, de l'usage profane et des idées antiques, ainsi que de la tradition paléochrétienne, Cyprien

1. À cet égard il est intéressant de constater que Lucrèce, reproduisant probablement une théorie épicurienne, parlait déjà du «déclin du monde»: *iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo sunt et cum externis succumbunt omnia plagis, quandoquidem grandi cibo aevo denique defit, nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam corpora conficere et plagis infesta domare. Sic igitur magni quoque circum moenia mundi expugnata dabunt labem putrisque ruinas* (2, 1139-1145)

utilise *mundus* non seulement pour signifier «ce»¹ monde, mais aussi le monde qui vient: *sic coronet te cuius nomen confessus es! credo enim quoniam, etsi in hoc mundo nos non viderimus, in futuro tamen nos coram Christo conplectamur* (epist. 21,1,3). Jusqu'alors ni κόσμος² ni *mundus* ne pouvaient exprimer la notion de «monde futur» (cf. p. 45s.).

Mais ce n'est pas seulement l'emploi de *mundus* dans les sens neutres «chrétiens», c'est son emploi péjoratif qui est devenu, chez Cyprien, beaucoup plus fréquent que chez Tertullien³. On peut donc se demander pourquoi Tertullien a si peu utilisé le sens péjoratif de *mundus* et, en particulier, pourquoi il l'a limité aux citations bibliques. Ce ne peut être tout simplement une fantaisie de sa part; il n'est donc pas exclu que, dans la langue chrétienne contemporaine, cet emploi fût aussi fréquent qu'il devait l'être un peu plus tard chez Cyprien. D'un autre côté, il est possible aussi que, chez Tertullien, cet emploi reflète l'état de choses qui était celui du latin chrétien de son temps; dans ce cas, il faut bien admettre qu'à son époque l'emploi de *mundus* au sens péjoratif n'était pas encore tout à fait accepté en Afrique du Nord et peut-être aussi en Italie ou, du moins, n'était pas encore aussi en faveur que l'emploi péjoratif de *saeculum*: de là vient que Tertullien n'utilise guère *mundus* péjorativement que dans les citations de la Bible (cf. p. 219). De là vient aussi qu'à son époque, pour formuler une idée négative sur le monde, on utilise encore le plus souvent *saeculum* qui, par son emploi péjoratif dans la langue profane, avait de toute façon l'avantage sur *mundus*; *mundus*, en effet, n'a jamais été employé en un sens défavorable dans la langue profane.

À propos de nos recherches concernant l'emploi péjoratif de *saeculum* chez Cyprien, nous avons déjà signalé que l'emploi de *saeculum* et celui de *mundus* coïncident pour ainsi dire entièrement. Quelques exemples confirmeront, croyons-nous, cette allégation. Comme nous l'avons vu (p. 189), Cyprien utilise assez souvent le terme *saeculum* lorsqu'il rappelle la formule d'abjuration du baptême bien connue: or, il

1. cf. *epist.* 21,1,3 58,6,3, *testim.* 3,10(cit) 3,11(3×, - cit), *hab. virg.* 5(cit) 10(cit), *domin. oral.* 19(cit) 27, *mort.* 8(2×) 18 23; *patient.* 2(2×, - cit) 12(2×), *zel.* 18, *ad Fort. praef.* 5

2. Pour l'emploi de ce mot dans l'épître du Pseudo-Barnabé, cf. p. 47ss.

3. Cyprien emploie 83 fois *mundus* au sens péjoratif, dont 49 fois dans une citation biblique: *epist.* 10,1,2(cit) 21,1,1 37,4,1 58,8,3(cit) 75,2,3 76,7,3, *testim.* 3,11(11×, - cit) 32(2×, - cit) 44(cit) 69(3×, - cit) 117(cit), *ad Donat.* 5 6 14, *hab. virg.* 5(cit) 6(cit) 7(6×, - dont 5× dans une citation) 10(2×, - cit) 22; *domin. oral.* 14(5×, - cit) 27, *mort.* 24(9×, - dont 6× dans une citation) 1 2 5 8 23 26, *ad Fort. praef.* 4 5(3×), *ad Fort.* 10(cit.) 11(7×, - cit) 13(2×), *ad Demetr.* 20; *elem.* 24 26(2×)

emploie *mundus* de la même manière, donc au sens de «monde détourné de Dieu», en voici un exemple instructif dans *hab. virg. 7*: *ceterum quaecumque terrena sunt in saeculo accepta et hic cum saeculo remansura, tam contemni debent, quam mundus ipse contemnitur, cuius pompis et deliciis iam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad deum venimus*. C'est une allusion à la formule d'abjuration (*renuntiavimus!* – cf. p. 179) par laquelle, au baptême, les Chrétiens renoncent au *mundus*, à ses *pompae et deliciae*: or, comme nous l'avons vu, Cyprien emploie très souvent aussi *saeculum* au sens de «monde détourné de Dieu» en pareil cas. Dans *ad Fort. praef. 4*, nous retrouvons un emploi similaire de *mundus*: ...*baptisma quod nos de mundo recedentes statim deo copulat*. Selon toute vraisemblance, nous pouvons considérer ici l'expression *de mundo recedentes* comme une libre paraphrase de la formule d'abjuration usuelle *mundo renuntiare*; le terme *baptisma* indique qu'il s'agit bien du baptême. Dans *patient. 12*, *mundus* est mis en quelque sorte sur le même pied que *diabolus*: *si autem qui diabolo et mundo renuntiavimus pressuras et infestationes diaboli et mundi crebrius ac violentius patimur, quanto magis patientiam tenere debemus*. C'est le cas aussi dans deux autres passages: *quando autem dicimus «libera nos a malo», nihil remanet quod ultra adhuc debeat postulari quando semel protectionem dei adversus malum petamus, qua inpetrata contra omnia quae diabolus et mundus operantur securi stamus et tuti (domin. orat. 27); durat fortis et stabilis religiosi meditationibus fundata mens et adversus omnes diaboli terrores et minas mundi animus immobilis perstat (ad Fort. 13)*. Dans ces trois derniers textes, Cyprien n'assimile pas seulement entre eux, en quelque sorte, comme des puissances hostiles à Dieu, le *mundus* et le *diabolus* qui ont été abjurés par le baptême, il énumère leurs activités spécifiques, qu'ils dirigent contre Dieu et les fidèles: *terrores, minae, pressurae et infestationes*. *Saeculum* aussi, nous l'avons vu, est souvent associé à *diabolus* chez Cyprien. Le rapport du *diabolus* au *mundus* est probablement le même pour Cyprien que celui du *saeculum* et du *diabolus*: le *mundus* est le milieu hostile à Dieu, dont le *diabolus* est le chef (cf. p. 189). Renoncer au monde et au démon signifie pour les croyants tout d'abord que, par le baptême, ils ont pris congé du monde et qu'ils n'y sont guère que de passage comme *hospites et peregrini*: *considerandum est, fratres dilectissimi, et identidem cogitandum renuntiassent nos mundo et tamquam hospites et peregrinos hic interim¹ degere (mort. 26)*. La conséquence directe c'est que désormais

1. Dans ce texte «*interim*» signifie «provisoirement, temporairement»!

ils doivent lier leur vie à Dieu et vivre pour lui: ... *baptisma quod nos de mundo recedentes statim deo copulat* (ad Fort. praef. 4); *nam qui exposita nativitate terrena spiritu recreati et renati sumus nec iam mundo sed deo vivimus* (ad Demetr. 20). *Domin. orat. 27*, en outre, montre bien que, chez Cyprien, il n'y a guère de différence entre *mundus* et *saeculum* employés péjorativement. Tout de suite après la phrase de *domin. orat. 27* citée plus haut, il est dit qu'après avoir reçu la protection de Dieu contre «*diabolus et mundus*», nous n'avons à vrai dire plus rien à demander: *quis enim vel de saeculo metus est cui in saeculo deus tutor est?* *Saeculum*, en particulier le premier *saeculum*, reprend de toute évidence *mundus*: c'est dire, qu'employés péjorativement, les deux termes ne présentent guère de différence ici pour l'auteur.

Ensuite, Cyprien associe la chair, *caro*, à *mundus* comme il l'associe à *saeculum*: *deum spectet et caelum neque oculos ad sublime porrectos ad carnis et mundi concupiscentiam deprimat, ad terrena deponat* (hab. virg. 22); *non ergo idcirco compares vobis et aequales sumus, quia in isto adhuc mundo et carne hac constituti mundi et carnis incommoda vobiscum pariter incurrimus* (ad Demetr. 19). Comme nous l'avons déjà signalé, c'est là, depuis Jean, une association plus ou moins traditionnelle dans la littérature chrétienne. Chez Cyprien, le «monde», *mundus*, au sens péjoratif, comprend donc tout ce qui est charnel, mais en plus toutes les choses terrestres, matérielles: *nam qui exposita nativitate terrena spiritu recreati et renati sumus nec iam mundo sed deo vivimus* (ad Demetr. 20)¹. Aussi, le *mundus* est-il parfois considéré comme le pôle opposé aux réalités supérieures, divines: ... *quibus metus in deum pronus est et spreto calcatoque iam mundo ad superna et divina animus erectus est* (elem. 24). Enfin, comme pour son maître Tertullien dans son *Ad martyras*, Cyprien voit «ce monde» essentiellement comme «ténèbres»: *petite impensius et rogate ut confessionem omnium nostrum dignatio divina consummet, ut de istis tenebris et laqueis mundi nos quoque vobiscum integros et gloriosos deus liberet* (epist. 76,7,3). Nous avons rencontré cette façon de caractériser le monde pour la première fois dans le Nouveau Testament, chez Paul et Jean, qui la doivent sans doute à la gnose. Dans le texte que nous venons de citer, il n'est pas question seulement des *tenebrae*, mais aussi des *laquei*, des pièges du monde. Ces *laquei* font partie, eux aussi, des particularités du monde hostile à Dieu. Signalons encore à ce propos l'expression suivante de l'*ad Donat. 14*: *quam perennibus bonis caeleste praesidium, implicantis*

1. cf. hab. virg. 22: *deum spectet et caelum neque oculos ad sublime porrectos ad carnis et mundi concupiscentiam deprimat, ad terrena deponat.*

mundi laqueis solvi. Cyprien remarque enfin que les Chrétiens peuvent être souillés par le *contactus* avec le «monde»: *eos qui deo placeant maturius istinc eximi et citius liberari, ne dum in isto mundo diutius inmorantur mundi contactibus polluantur* (*mort.* 23). Cela va de soi, car, aux yeux de Cyprien, le *contactus mundi* est corrupteur: *quantus hic animi potentatus est, quanta vis est, non tantum ipsum esse subtractum perniciosis contactibus mundi* (*ad Donat.* 5).

Notons pour terminer que, dans les citations bibliques, à l'exception d'un seul cas examiné plus haut, à savoir *epist.* 76,7,3 (cit. *Mat.* 28,20), *mundus*, chez Cyprien, est toujours l'équivalent du mot κόσμος.

VIII. LES ADJECTIFS DÉRIVÉS DE MUNDUS

L'adjectif le plus ancien dérivé du substantif *mundus* est sans doute *mundanus*. Nous le rencontrons pour la première fois en latin dans Cic. *Tusc.* 5,108: *Socrates quidem cum rogaretur cuiatem se esse diceret, «mundanum» inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur.* C'est ici un adjectif substantivé qui signifie «citoyen du monde, cosmopolite» et qui traduit le titre par lequel, suivant la tradition, Socrate avait l'habitude de se définir. Cette anecdote était assez répandue, semble-t-il, dans l'Antiquité et l'adjectif *mundanus* qu'emploie Cicéron correspond à l'adjectif κόσμιος¹ qu'on trouve d'ordinaire en grec pour cette anecdote. Étant donné que nulle part dans la littérature latine nous n'avons rencontré *mundanus* auparavant, il n'est pas exclu que Cicéron l'ait formé lui-même à partir du substantif *mundus*, qui, sans doute, grâce à lui surtout, venait d'acquérir la signification de «monde» au sens d'«univers» et d'«oikouménè», (cf. p. 206). S'il en est ainsi, la chose s'est faite probablement par analogie avec l'adjectif grec κόσμιος. Et si elle ne s'est pas faite grâce à Cicéron lui-même, elle s'est faite en tout cas très peu auparavant: on le voit bien au besoin que Cicéron a éprouvé d'expliquer aussitôt ce néologisme par la phrase: *totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur.* Cela ne s'explique que si nous admettons qu'à l'époque de Cicéron, le lecteur ne connaissait pas encore ce mot ou ne le connaissait pas dans le sens de «citoyen du monde, cosmopolite». Dans la suite – Cicéron d'ailleurs ne l'emploie qu'à cet endroit – l'adjectif ne se présente que très rarement. Dans Apul. *mund.* 29, *mundanus* a un sens technique philosophique dérivé de *mundus* au sens de «monde, univers»; il signifie «de l'univers, du monde, cosmique»: *sic divina mens mundanas varietates ad instar unius concentionis relevat*². Enfin, *mundanus* peut aussi

1. cf. Plut. *De exil.* 600 et Arrian. *Epict.* I 9,1.

2. *Mundanus* a aussi ce sens dans Macr. *somn.* 2,11 (*annus mundanus*) et 2,16 (*anima mundana*).

s'employer dans un sens plus général, moins technique, celui de «matériel, terrestre, du monde sensible»¹. Il équivaut alors au grec ὀλιχός: *est autem quadruplex, quod ὀλιχόν Graeci, nos mundanum dicimus* (Ps. Apul. Ascl. 7).

En latin chrétien, ce dernier sens a donné à l'adjectif *mundanus* un sens péjoratif, auquel a contribué aussi l'influence du sens péjoratif de *mundus* en latin chrétien. Mais, dans la littérature latine chrétienne, il n'existe, avant Cyprien, aucun exemple de *mundanus* dans ce sens; c'est seulement dans la littérature chrétienne ultérieure que le mot entre en usage².

Le deuxième adjectif qui dérive du substantif *mundus* est *mundialis*. Avant Tertullien, ce *mundialis* ne se présente ni dans la langue profane ni en latin chrétien. C'est Tertullien qui l'emploie pour la première fois, d'ailleurs très rarement: guère plus de 9 fois. Il est possible que par analogie avec d'autres adjectifs en *-(i)alis*³, très en faveur en latin chrétien, Tertullien ait formé lui-même *mundialis* et l'ait introduit dans la langue chrétienne⁴: l'emploi de l'adjectif κοσμικός en grec profane et en grec chrétien peut lui avoir servi d'exemple. De même que *mundus*, son dérivé *mundialis* est, chez Tertullien, utilisé le plus souvent – six fois sur neuf⁵ – au sens neutre de «du monde, de l'univers,

1. cf. Ps. Apul. Ascl. 8: .. *mundano integimento* (...une enveloppe matérielle); Ps. Apul. Ascl. 10: ...*parte verum mundana quae constat ex igne et aqua et aere*... (partie matérielle)
2. cf. TLL, s.v. *mundanus*; A. Blaise, – *Dictionnaire*, s.v. *mundanus*.
3. Le latin paléochrétien était particulièrement friand des néologismes sous forme d'adjectifs en *-(i)alis*, – cf. Chr. Mohrmann, – *Études*, Tome I, p. 25, 43, 47, 62, 89, 90, 119, Tome II, p. 14, 16, 105, 106, 122, 238; Tome III, p. 46, 52, 60, 61, 62, 113, 141, 208
4. Le latin connaît bien un adjectif *mundalis*, dont nous ne possédons, il est vrai, qu'un seul témoignage, dans CIL X 3926: *sacerdos Cerialis mundalis*; mais cet adjectif signifie «des enfers» et dérive du substantif *mundus* qui signifie «enfers, entrée des enfers» et qui est probablement un tout autre mot que *mundus* «monde, univers», cf. A. Ernout - A. Meillet, – *Dictionnaire étymologique*, s.v. *mundus*. Dans ces conditions, il n'est pas exclu que Tertullien ait formé lui-même l'adjectif *mundialis*, «du monde», qui dérive, en fait, d'un autre substantif *mundus* que l'adjectif *mundalis* «des enfers».
5. Dans Tert. *nat.* 2,4,10: *ecce enim Zeno quoque materiam mundralem* (= de l'univers, du monde) *a deo separat*; *nat.* 2,5,17: *cui apparere videatur universa negotiatio mundialis* (= de l'univers, du monde) *perveniens ad humani generis utilitatem*; *adv. Marc.* 5,4,5: *non ergo per mundralium* (= de l'univers) *elementorum derogationem a deo eorum avertere cupiebat*; *anim.* 54,4: *reliquas animas ad inferos deiciunt. Hos Plato velut gremium terrae describit in Phaedone, quo omnes labe mundralium* (= du monde) *sordium confluendo et ibi desidendo exhalant et quasi caeno immunditiarum suarum grossiorem haustum et privatum illic aerem stipent*; *adv. Prax.* 12,5: «et dixit deus: fiat lux, et facta est», *ipse statim sermo, vera lux quae illuminat hominem venientem in hunc mundum*»

de la terre, cosmique». À deux endroits¹, dont un où il est employé adverbialement, il a, conformément à l'emploi péjoratif de *mundus* chez Tertullien, le sens fortement péjoratif de «mondain, concentré sur le monde, sur le terrestre et les plaisirs mondains et détourné de Dieu»: *nam et alibi «Quomodo», inquit, «etiam nunc velut viventes in mundo sententiam fertis?»* (Col. 2,20). *Non ad mortuos scribens, sed ad eos, qui desinere deberent mundialiter vivere* (resurr. 46,15); *haec erit vita mundialis, quam veterem hominem dicit confixum Christo, non corporalitatem, sed moralitatem* (resurr. 47,1). Dans *adv. Marc.* 4,26,4, l'emploi de ce *mundialis* peut être considéré comme un cas de transition entre le sens neutre et le sens péjoratif: *a quo nec mundialis spiritus praesentatur an a quo fiunt etiam angeli spiritus, cuius et in primordio spiritus super aquas ferebatur?* Chose remarquable enfin, c'est que Cyprien qui, dans ses écrits, reflète si fidèlement, en général, la langue chrétienne de son temps, ne connaît pas l'emploi de l'adjectif *mundialis*. Nous devons peut-être en conclure que cet adjectif est resté une curiosité de la langue de Tertullien, qui l'a probablement introduit dans le latin chrétien, sans le faire adopter par la langue courante des Chrétiens. Plus tard cependant, on s'est remis à l'utiliser². Pour dire «la vie selon le 'monde'», Cyprien utilise, nous l'avons vu (cf. p. 190), au lieu de l'expression *mundialiter vivere* (resurr. 46,15) et *vita mundialis* (resurr. 47,1)³ comme Tertullien, une autre expression: *gentiliter vivere: ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent, et eo quod sibi ecclesia cluderetur secuti saeculum gentiliter viverent* (epist. 55,6,1); *Interesse debet, frater carissime, inter eos qui vel apostataverunt et ad saeculum cui renuntiaverant reversi gentiliter vivunt* (epist. 57,3,1).

et per illum mundialis quoque lux (cit. Gen. 1,3 et Joh. 1,9); ierun. 13,5: *spiritus sanctus, cum in quibus vellet terris et per quos vellet praedicaret, ex providentia imminentium sive ecclesiasticarum temptationum sive mundialium (= du monde, de la nature) plagarum... huiusmodi officiorum remedia mandabat.*

1. Signalons encore qu'on ne constate aucune différence, en ce qui concerne l'emploi de *mundialis*, entre les écrits de Tertullien suivant qu'ils datent son montanisme du début ou de la période de montanisme extrême
2. cf. TLL, s. v. *mundialis*.
3. Chez Tertullien, les expressions *mundialiter vivere* et *vita mundialis* sont très probablement dues ici à une influence directe du texte *«velut viventes in mundo»* ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ de Col. 2,20 cité dans resurr. 46,15.

VUE D'ENSEMBLE SUR L'EMPLOI DE SAECULUM, DE MUNDUS ET DE LEURS DÉRIVÉS

Comme nous l'avons vu dans notre vue d'ensemble sur l'emploi des termes grecs (cf. p. 163), l'emploi péjoratif de κόσμος, de même que la condamnation et le refus du monde qu'il exprime chez Paul et Jean, ne se présente plus que d'une façon exceptionnelle après eux, chez les premiers auteurs grecs chrétiens: on ne les retrouve que chez les auteurs originaires de l'Asie Mineure ou de la Syrie, ou chez ceux qui s'y rattachent. Les auteurs latins de l'Antiquité chrétienne que nous venons d'étudier et qui sont à peu près de la même époque que ces auteurs grecs, témoignent, au contraire, sans exception, d'une attitude nettement défavorable à l'égard du monde, voire d'une attitude de refus. C'est ce que nous avons pu constater en étudiant l'emploi qu'ils font de *mundus* et de *saeculum*, de *mundialis* et de *saecularis*.

Le traducteur latin de la 1^{re} épître de Clément trahit son attitude négative à l'égard du monde tout d'abord en évitant le mot *mundus* pour traduire le sens neutre de κόσμος, en particulier lorsqu'il signifie «la terre, l'oikouménè, l'humanité, l'ensemble des hommes»; il le fait ensuite en supprimant certains termes qui, dans l'original grec, donnent à κόσμος un caractère éminemment positif (cf. 1 *Clem.* 38,3, p. 212) et en ajoutant à *mundus* et à *saeculum* les démonstratifs *hic* ou *hoc* sans qu'ils figurent dans l'original et notamment par sa traduction «*liberavit se ab hoc saeculo*» (ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, cf. p. 211).

Chez Tertullien, *saeculum* est, dans une large mesure, accaparé par l'emploi péjoratif: la première raison en est l'influence de κόσμος au même sens, dans le Nouveau Testament; mais il faut voir aussi que l'emploi similaire de *saeculum* dans la langue profane a facilité et favorisé cet emploi péjoratif extrêmement fréquent chez Tertullien. C'est très probablement à l'instar de *saeculum* – non peut-être sans quelque influence de l'emploi de κοσμικός dans le Nouveau Testament – que, dans les œuvres de Tertullien, l'adjectif *saecularis* est, à peu près sans exception, employé au sens péjoratif: c'est pourquoi on ne peut

s'attendre à ce que *saecularis* ainsi entendu péjorativement puisse jamais servir à traduire αἰώνιος «éternel», qui s'emploie toujours avec une signification favorable (cf. p. 203), bien que, du fait de leur arrière-plan profane, ces deux mots doivent être des équivalents. Mais, chez Tertullien, le refus du monde et l'idée péjorative qui l'inspire ne se traduit que dans l'emploi de *saeculum* et de *saecularis*: *mundus* ne se présente, chez lui, en un sens péjoratif que dans des citations bibliques, à très peu d'exceptions près. La raison en est sans doute que, si *mundus*, à son époque, pouvait avoir un sens péjoratif, il s'employait beaucoup moins dans ce sens que le terme plus populaire de *saeculum*. Or, Tertullien, qui se rendait parfaitement compte de la position exceptionnelle des textes bibliques et qui voulait la marquer dans sa langue, restreignit autant que possible l'emploi péjoratif de *mundus*, dans les citations bibliques, comme équivalent de κόσμος au sens péjoratif; en raison de son caractère trop commun, *saeculum* au sens de «monde détourné de Dieu» ne pouvait guère remplir cet office. L'adjectif *mundialis* selon toute vraisemblance a été introduit en latin par Tertullien sur le modèle des adjectifs en *-(i)alis*, qui jouissaient d'une faveur particulière dans le latin des Chrétiens. Il ne l'emploie que très rarement (9 fois) et, comme le substantif *mundus*, au sens neutre surtout (6 fois). Les trois cas où l'adjectif a une nuance péjorative ne nous permettent pas de tirer la moindre conclusion.

Chez Cyprien enfin, l'attitude négative à l'égard du monde se manifeste aussi bien dans l'emploi de *saeculum* et *saecularis* que dans celui de *mundus*: l'adjectif *mundialis* fait défaut. Les trois termes sans distinction se présentent le plus souvent au sens péjoratif: c'est dire que Cyprien ignore la différence que Tertullien faisait entre *saeculum* et *mundus*. Comme équivalent de κόσμος au sens péjoratif, dans les citations bibliques, Cyprien maintient aussi bien *mundus* que *saeculum*, – quoique peut-être un peu moins souvent. Il est à noter aussi que Cyprien, comme Tertullien, emploie très souvent *saeculum* dans un contexte qui rappelle nettement la formule d'abjuration du baptême: le *saeculum* est alors le monde hostile à Dieu, dont le *diabolus* est le chef et auquel nous avons renoncé par le baptême. Mais Cyprien emploie aussi *mundus* dans le même contexte et le même sens. Ensuite, il met tant *mundus* que *saeculum* sur le même plan que la chair (*caro*), les choses matérielles, terrestres, vues comme prison et ténèbres et comme antithèse de Dieu, du divin, des choses supérieures, célestes.

Outre cet emploi péjoratif, Tertullien et Cyprien connaissent tous deux un emploi remarquablement positif de *mundus*: l'emploi de

mundus dans les titres donnés à Dieu ou dans un contexte qui le présente en relation directe avec Dieu. Cet emploi de *mundus* remonte, selon toute vraisemblance, à l'emploi similaire de *κόσμος* qui, comme élément de la langue judéo-hellénistique, était assez fréquent en grec chrétien. De même l'emploi, très fréquent chez Tertullien et Cyprien, de *mundus* dans les sens neutres de «terre, oikouménè, monde en tant que théâtre de la vie humaine» et d'«humanité, ensemble des hommes» a sans doute été, lui aussi, influencé et stimulé par l'emploi de *κόσμος* dans ces mêmes significations. En grec chrétien, cet emploi de *κόσμος* était également d'origine judéo-hellénistique. Mais l'emploi de *mundus* dans le sens neutre de «monde, univers» s'oppose très souvent à celui de *κόσμος* en grec profane et en grec chrétien. C'est le cas, entre autres, lorsque Tertullien ou Cyprien attribuent une fin définitive au *mundus* et lorsque Cyprien désigne par le terme *mundus* le «monde futur», qui doit venir après l'anéantissement de «ce monde» (*épist.* 21,1,3). Entre cet emploi de *mundus* et l'attente eschatologique de la fin du monde, qui prend de plus en plus de l'importance à l'époque de Tertullien et plus encore à l'époque de Cyprien, nous pouvons bien voir sans doute un lien direct.

BILAN COMPARATIF

Si nous comparons la langue des auteurs grecs et celle des auteurs latins qui ont fait l'objet de nos recherches, nous voyons des différences remarquables. Après Paul et Jean, l'emploi péjoratif de κόσμος, qui implique une conception négative du monde, ne se rencontre plus à l'époque qui nous occupe que chez les auteurs grecs chrétiens qui sont originaires de l'Asie Mineure ou de la Syrie ou qui sont en relations étroites avec cette région : Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne et Tatien. En raison de son emploi nettement péjoratif de κόσμος nous avons cru pouvoir rattacher à ce groupe le traité à Diognète. En d'autres termes, l'emploi péjoratif de κόσμος et l'attitude négative qu'il implique à l'égard du monde ne sont qu'une exception chez les auteurs grecs chrétiens. Au contraire, les auteurs latins chrétiens que nous avons étudiés se caractérisent sans exception par leur attitude négative à l'égard du monde. Cette attitude ne se manifeste pas en premier lieu par l'emploi péjoratif de l'équivalent latin de κόσμος, *mundus*, mais par celui du terme *saeculum*. La raison de cette préférence est probablement que, contrairement à *mundus*, *saeculum* avait eu déjà, en latin profane, une manière de sens péjoratif ; en latin chrétien, le sens péjoratif devint prépondérant. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle, dans les écrits latins chrétiens que nous avons examinés, *saeculum* s'emploie souvent comme équivalent d'αἶών pour signifier «ce monde terrestre», mais ne veut dire qu'une fois le monde qui vient (*act. Perp. Fel. A/B* 4,6) : c'est là un contraste frappant avec le grec chrétien dans lequel, à propos de la doctrine des deux αἰῶνες, αἶών s'emploie de plus en plus et finalement, chez Clément d'Alexandrie, *toujours* pour désigner le «monde qui vient». Le fait qu'en latin chrétien, *saeculum* est presque entièrement accaparé par le sens péjoratif est sans doute aussi la raison pour laquelle les premiers Chrétiens utilisent presque sans exception l'adjectif *saecularis* dans un sens péjoratif. Voilà pourquoi l'emploi paléochrétien de *saecularis* se

distingue de l'emploi tant de *κοσμικός* que d'*αἰώνιος*: chez les auteurs grecs chrétiens, en effet, l'adjectif *κοσμικός* n'avait qu'exceptionnellement un sens péjoratif et *αἰώνιος* avait toujours le sens positif d'«éternel dans toute l'acception du terme (s'agissant de Dieu ou de choses divines)» ou d'«éternel au sens eschatologique». C'est pourquoi, en latin paléochrétien, *saecularis* n'a jamais le sens d'*αἰώνιος* et ne sert jamais à le traduire: les Chrétiens latins utilisent surtout, à cet effet, *aeternus* et *sempiternus* (cf. la version latine de 1 *Clem.* 65,2 et 18,1). C'est d'autant plus remarquable que, pour *saecularis*, passer du sens temporel profane de «revenant chaque siècle, du siècle» au sens temporel d'«éternel (*αἰώνιος*)» aurait été un pas moins grand, en latin, que de passer au sens péjoratif de «mondain, profane, païen, détourné de Dieu».

Le terme *mundus*, lui aussi, fut de plus en plus souvent employé au sens péjoratif: cet emploi a été influencé par l'emploi péjoratif de *κόσμος* chez Paul et chez Jean. Mais, pour le sens neutre que *κόσμος* et *mundus* présentent dans l'usage profane en tant que termes techniques, nous avons, au contraire, constaté une différence frappante. Les Grecs croyaient, en effet, que le *κόσμος*, en raison de son excellence, de son ordre, de sa beauté et de son harmonie ne pouvait périr; en conséquence, il n'a jamais été question de la fin du *κόσμος* ni dans la littérature profane ni dans la littérature grecque paléochrétienne – sauf l'Apologie de Tatien; Tertulien et Cyprien, au contraire, parlent assez souvent de la fin du *mundus*. *Κόσμος* ne pouvait pas non plus servir pour signifier le «monde qui vient»; c'est *αἰών* qui, en grec chrétien, exprimait cette idée. Il y a là une autre limitation qui ne valait pas non plus pour *mundus*; Cyprien, en effet, emploie une fois (*epist.* 21,1,3) *mundus* pour signifier le «monde qui vient».

SAMENVATTING

Wij hebben in deze studie ons ten doel gesteld een semantische analyse te geven van de termen κόσμος, αἶών, *mundus*, *saeculum* en hun afleidingen, zoals zij gebruikt zijn in het Christelijke Grieks en Latijn van de eerste eeuwen van onze jaartelling: voor het Grieks ging onze studie tot en met Clemens Alexandrinus, voor het Latijn tot en met Cyprianus.

Voor het Christelijk gebruik van het woord κόσμος is een dubbele semantische ontwikkeling van de profane term κόσμος belangrijk. Enerzijds vinden wij dit woord bij filosofische auteurs in de zin van „het universum, de wereld”; anderzijds is er bij Hellenistisch-joodse schrijvers de meer „anthropologische” betekenis „de aarde, de oïkoumene, de mensheid”. In het Nieuwe Testament heeft κόσμος, misschien onder invloed van Qumran en de gnosis, overwegend een pejoratieve klank, hetzij aansluitend bij het filosofisch gebruik (Paulus), hetzij in „anthropologische” zin (Johannes). Bij de Apostolische Vaders vinden wij het pejoratieve gebruik alleen, waar de schrijvers uit Kl.-Azië of Syrië afkomstig zijn: zij volgen dan de Johanneïsche interpretatie. Dit doet ook de auteur van *Ad Diognetum*, hetgeen voor ons een aanduiding kan zijn betreffende de herkomst van het geschrift. De Apologeten kennen κόσμος voornamelijk in de neutrale filosofische betekenis „het universum, de wereld”; alleen voor de Syriër Tatianus heeft de term gemakkelijk een pejoratieve inslag. Clemens Alexandrinus houdt zich meestal aan de twee neutrale betekenissen van het profane spraakgebruik; waar de term in ongunstige zin gebruikt wordt, berust dit meer op een zeker automatisme in zijn taalgebruik dan op een negatieve houding ten opzichte van de „wereld”.

Het adjectivum κοσμικός doet in het profane Grieks zijn intrede bij Aristoteles, en wel in filosofische zin: „van het universum; het universum betreffend”. In het Nieuwe Testament vinden wij de term slechts in de Paulinische geschriften: in *Hebr.* 9,1 in de neutrale, van het

Hellenistisch-joodse gebruik van κόσμος afgeleide betekenis „aards, van de empirische wereld”, in *Tit.* 2,12 in de op het Christelijke gebruik van κόσμος aansluitende pejoratieve zin „van de godvijandige, verdorven, heidense wereld; werelds”. Voor de Apostolische Vaders en de Apologeten is κοσμικός vrijwel steeds „neutraal”. Zo is ook bij Clemens Alexandrinus de betekenis meestal „aards”, „profaan” zonder ongunstige bijgedachte: waar een pejoratieve nuance aanwezig is, is dat vrijwel steeds het gevolg ofwel van een min of meer automatische aansluiting bij Paulus (*Tit.* 2,12) ofwel van een beïnvloeding door gnostische kringen.

Αἰών betekende aanvankelijk „levensprincipe, levenskracht”, „levensduur, leven”; de betekenis „eeuwigheid” heeft het woord pas in de filosofische vaktaal gekregen. Reeds zeer vroeg werd het in verband gebracht met κόσμος: Aristoteles al beschouwde αἰών als de „levensduur (= eeuwige levensduur)” van de κόσμος. Van deze betekenis „wereldtijd” kon de stap naar de ruimtelijk getinte betekenis „het universum, de wereld” zonder veel moeite gezet worden. Dit heeft dan ook zowel in het profane Hellenistische taalgebruik, als ook in het Hellenistisch-joodse koinè-Grieks plaatsgevonden, – in het laatstgenoemde hoogstwaarschijnlijk mede onder invloed van 'olam, dat in het Hebreeuws een soortgelijke ontwikkeling heeft doorgemaakt als αἰών in het Grieks. Het nieuw-testamentische gebruik van αἰών staat geheel in het teken van de leer der twee αἰῶνες: de huidige wereld en de toekomstige. De gedachtengang sluit aan bij de leer van 'olam hazze en 'olam habba in de laat-joodse apocalypsen. Voor de weergave van „déze wereld” kan ook een uitdrukking met κόσμος gebruikt worden; „de komende wereld” daarentegen wordt nooit (cf. *ps.-Barnabas* 15,8!) met κόσμος weergegeven, aangezien dit het (profane) Griekse taalgevoel geweld zou hebben aangedaan. De populariteit van de leer der beide αἰῶνες duurt bij de Apostolische Vaders onverminderd voort, maar de Apologeten vermijden dit gebruik, op één uitzondering na, geheel en al. Clemens Alexandrinus daarentegen heeft αἰών wel vaak in verband met de leer der beide αἰῶνες, maar steeds ter weergave van „de komende wereld”.

Belangrijk is het adjectivum αἰώνιος, niet alleen als „eeuwig in absolute zin”, maar ook als „eeuwig in eschatologische zin, de toekomstige wereld betreffend”. Dit dubbele gebruik kent reeds Plato. In de prae-exilische boeken van de Septuaginta ontbreekt het eschatologische αἰώνιος, dat echter wel voorkomt in de zogenaamde Hellenistische boeken van het Oude Testament. Het Nieuwe Testament toont

een uitgesproken voorkeur voor het eschatologische αἰώνιος, vooral in verbinding met ζωή. Bij de Apostolische Vaders zien wij die tendens slechts versterkt. Ook de Apologeten sluiten zich bij deze ontwikkeling aan, evenals Clemens Alexandrinus.

Zoals boven gebleken, is de eerder negatieve houding ten opzichte van de wereld van Paulus en Johannes in het Griekse Christendom alleen door Kl.-Aziatische en Syrische schrijvers overgenomen. De Latijnse auteurs uit de oudste periode evenwel leggen zonder uitzondering een uitgesproken ongunstige, afwijzende houding tegenover de wereld aan de dag. Wij kunnen dit met name constateren aan de hand van het gebruik van *mundus* en *saeculum*.

De negatieve visie van de Latijnse vertaler van de *prima Clementis* blijkt in de eerste plaats uit de vermijding van *mundus* als vertaling van het in neutrale zin gebruikte κόσμος. Bovendien verraadt hij zijn instelling door het weglaten van bepaalde termen, die in het Griekse origineel κόσμος positief karakteriseren (cf. I Clem. 38,3), door het toevoegen van het pronomen demonstrativum *hic/hoc* aan *mundus/saeculum*, zonder dat in het Griekse origineel zulk een pronomen demonstrativum aanwezig is (cf. I Clem. 5,7; I Clem. 38,3), en met name door zijn vertaling „*liberavit se ab hoc saeculo*” (ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, – I Clem. 5,7).

Voor Tertullianus is *saeculum* overwegend ongunstig; beïnvloeding door het nieuw-testamentische κόσμος ligt voor de hand, maar ook een bepaald pejoratief gebruik van dit woord in de profane taal zal deze ontwikkeling in de hand hebben gewerkt. *Saecularis* volgt *saeculum*: het woord wordt vrijwel alleen in ongunstige zin gebruikt. Begrijpelijk is ook, dat *saecularis* nooit als vertaling van het steeds in positieve zin gebruikte αἰώνιος optreedt, hoezeer ook de beide woorden, profaan gezien, elkaars equivalenten zouden moeten zijn. De situatie met betrekking tot *mundus* is een bijzondere. Dit woord, in ongunstige zin gebruikt, beperkt zich bij Tertullianus vrijwel tot de bijbelcitaten. De reden hiervan is vermoedelijk, dat *mundus* in zijn tijd weliswaar een pejoratieve nuance kon hebben, maar als zodanig op veel beperktere schaal gebruikt werd dan het „populaire” *saeculum*. Juist om de uitzonderlijke positie van de bijbelteksten te accentueren handhaafde Tertullianus *mundus* als weergave van het pejoratieve κόσμος der bijbelboeken: het woord *saeculum* zou wegens zijn populair karakter hier uit de toon gevallen zijn. – Het adjectivum *mundialis* is hoogstwaarschijnlijk door Tertullianus in het Latijn geïntroduceerd. De term wordt door hem slechts zeer zelden (9 ×) gebruikt en, net als het substantivum

mundus, overwegend in neutrale betekenis (6×). De drie gevallen, waarin dit adjectivum een pejoratieve nuance heeft, bieden geen houvast voor een betrouwbare conclusie.

Cyprianus ten slotte geeft van zijn negatieve houding tegenover de wereld blijk zowel door zijn gebruik van *saeculum* en *saecularis* als door dat van *mundus*: *mundialis* kent hij niet. Hij bezigt de drie termen bij voorkeur in pejoratieve zin: het verschil, dat Tertullianus tussen *saeculum* en *mundus* maakte, kent hij niet meer. In bijbelcitaten vindt men bij Cyprianus als equivalenten van *κόσμος* zowel *saeculum* als *mundus*, waarbij *saeculum* misschien een lichte voorkeur heeft. Opvallend is, dat hij, evenals Tertullianus, *saeculum* zeer vaak in een context gebruikt, die duidelijk verwijst naar de afzweringsformule van het doopsel: *saeculum* is dan de godvijandige, door de *diabolus* beheerste levenssfeer, waaraan wij bij het doopsel verzaakt hebben. Het bijzondere bij Cyprianus is, dat hij in deze zelfde context en met dezelfde betekenis ook *mundus* heeft. Verder stelt hij zowel *mundus* als *saeculum* op één lijn met *caro*, het vlees, d.i. het materiële, aardse element, gezien als gevangenis en duisternis en als antithese van God en al wat goddelijk en verheven is.

Tertullianus en Cyprianus kennen beiden naast dit pejoratieve gebruik ook een opvallend positief gebruik van *mundus*, gezien namelijk in betrekking tot God, Schepper en Heer van de wereld: in de terminologie der Godsattributen wordt *mundus* allerm minst gemedend. Hoogstwaarschijnlijk is er verband met een in overeenkomstige situaties gebruikt *κόσμος*, dat bij de Griekse oudchristelijke schrijvers als erfenis van het Hellenistisch-joodse taalgebruik vrij vaak voorkomt. Ook het zeer frequente gebruik van *mundus* bij Tertullianus en Cyprianus in de neutrale betekenissen „de aarde, de oikoumene, de wereld als toneel van het menselijke leven” en „de mensheid, de mensen” is vermoedelijk slechts mogelijk geweest door de invloed van dit christelijk-Griekse *κόσμος*. Het gebruik evenwel van *mundus* in de neutrale filosofische betekenis „de wereld, het universum” gaat zeer vaak tegen dat van *κόσμος* in het profane en in het oudchristelijke Griekse taalgebruik in. Dit is met name het geval, wanneer zowel Tertullianus als Cyprianus aan *mundus* een definitief einde toekennen, en wanneer Cyprianus de „toekomstige wereld”, die ontstaat na het vergaan van „deze wereld”, door middel van de term *mundus* weergeeft (*epist.* 21,1,3). Wij mogen wellicht een direct verband zien tussen dit gebruik van *mundus* en de steeds sterker wordende verwachting van het einde der wereld, die de tijd van Tertullianus, en nog meer die van Cyprianus, kenmerkte.

INDEX

1. INDEX DES AUTEURS ANCIENS

- Accius, 204
 Aétius, 3
 Anaximène, 2, 64
 Anthologie Palatine, 109
 ps.-Apulée, 229, 230
 Aristide d'Athènes, 60, 67ss., 70, 79, 80, 81, 136, 138, 139
 Aristophane, 89
 Aristote, 1, 4, 5, 7, 10, 12, 81, 89, 90, 93, 99, 100, 102, 107, 111, 147, 163
 Arrien, 229
 Athénagore, 77s., 79, 80, 81, 92, 136
 Augustin, 166
 ps.-Barnabé, épître du-, 47ss., 57, 61, 65, 66, 68, 76, 79, 80, 83, 126, 127, 133ss., 135, 156, 225
 Callimaque, 98, 147
 Catulle, 168, 205, 207
 César, 206
 Chrysippe, 81
 Cicéron, 170, 174, 204, 205, 206, 207, 209, 221, 229
 Clément d'Alexandrie, 80ss., 92ss., 141ss., 160ss., 163, 164, 235
 Clementis, prima-, 49ss., 57, 65, 68, 80, 124, 132, 133, 135, 144, 156, 157, 161, 167, 171ss., 202, 208ss., 232, 236
 Clementis, secunda-, 52s., 67, 91, 92, 126, 127, 128, 129, 133, 135, 156, 171
 Cyprien, 167, 176, 187ss., 200ss., 220, 221ss., 230, 231, 233, 236
 Démocrite, 1, 4
 Démosthène, 99
 Denys d'Halicarnasse, 147
 Didachè, 47, 67, 91, 133, 134, 135, 156
 Diodore de Sicile, 102, 147
 Diogène d'Apollonie, 2
 Diogène Laërce, 3, 7, 69
 À Diognète, 18, 60ss., 66, 67, 73, 76, 77, 80, 84, 135, 235
 Empédocle, 2, 5, 98, 101, 102
 Ennius, 204
 Épictète, 42
 Épicure, 81
 Eschyle, 98, 99
 Euripide, 100
 Festus, 193
 Flavius Josèphe, 111
 Héraclite, 2, 7, 101
 Hermas, cf. Pasteur d'Hermas
 Hérodote, 1, 4, 98
 Hésiode, 1, 5, 98, 100, 101
 Hésychius, 98
 Hippocrate, 98
 Homère, 1, 5, 97, 98, 100, 101, 106, 110, 146, 197
 Horace, 168, 193, 205, 207, 209
 Ignace d'Antioche, 49, 53ss., 62, 66, 67, 74, 76, 91, 124, 125, 126, 129, 131, 135, 156, 157, 158, 159, 161, 178, 235
 Jacques, épître de-, 44, 55, 56, 57, 121, 122
 Jean, évangile de-, 16, 17, 37ss., 45, 46, 48, 53, 54, 57, 61, 62, 64, 66, 73, 76, 91, 112, 115, 116, 118, 121, 122, 125, 134, 136, 151, 154s., 163, 178, 181, 209, 213, 219, 220, 232, 235, 236
 épîtres de-, 40ss., 44, 48, 53, 54, 55, 62, 64, 66, 112, 115, 116, 121, 122, 125, 134, 136, 151, 154, 155s., 163, 178, 181, 190, 209, 213, 232, 235, 236
 Jean Chrysostome, 92
 Justin, 48, 58, 68, 69ss., 75, 78, 79, 80, 82, 84, 91, 137, 139, 140, 141, 144, 158, 159, 160, 161
 Juvénal, 168, 205, 207
 Luc, évangile de-, 16, 53, 63, 70, 76, 112, 115, 116, 117, 120, 121, 131, 151, 152, 212
 actes apostoliques, 16, 121, 152, 212
 Lucain, 205, 207, 208

- Lucilius, 204
 Lucrèce, 167, 168, 204, 205, 206, 224
 Lycurgue, 102, 103
 Macrobe, 229
 Marc, évangile de-, 17, 63, 70, 112, 116, 117, 121, 151, 152
 Marc-Aurèle, 2, 42, 77
 Martial, 168, 171, 207, 208
 Mathieu, évangile de-, 16, 17, 53, 57, 63, 70, 76, 111, 112, 115, 116, 121, 151, 152, 223, 228
 Méliissus, 101
 Minucius Felix, 167, 185, 186, 187, 221
 Ovide, 168, 205, 206, 207
 Parménide, 1, 10, 101
 Pasteur d'Hermas, 56ss., 65, 66, 67, 68, 80, 126, 130ss., 133, 134, 135, 156, 174, 200, 210
 Paul, épîtres de-, 16, 17, 26ss., 38, 39, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 60, 67, 86, 90, 91, 95, 112, 113, 114, 115, 116, 117ss., 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 138, 144, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 195, 196, 199, 200, 209, 213, 215, 216, 218, 227, 231, 232, 235, 236
 Perpétue et Félicité, Actes de-, 167, 185, 186, 187, 221
 Perpétue et Félicité, Passion de-, 167, 185, 186, 187, 221
 Philolaus, 2
 Philon le Juif, 13ss., 44, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 71, 85, 87, 89, 90, 110s., 126, 133, 134, 135, 150s., 156
 Pierre, épîtres de-, 18, 44, 55, 77, 80, 121, 122, 123, 154
 Pindare, 98
 Platon, 1, 3ss., 10, 13, 14, 42, 63, 69, 71, 85, 89, 98, 100, 102, 110, 111, 141, 146, 147, 150, 154
 Plaute, 169
 Plinie l'Ancien, 193, 205, 207
 Plinie le Jeune, 168
 Plutarque, 2, 42, 229
 Polybe, 12
 Polycarpe, épître de-, 49, 53ss., 62, 66, 67, 76, 126, 129, 130, 131, 157, 178, 235
 martyre de-, 67, 91, 135, 156, 157, 159, 161
 Posidonios, 81
 Proclus, 100
 Properce, 168, 206, 207
 Pythagore, 3
 Rufin, 200
 Scillitains, Actes des martyrs-, 167, 172, 185, 186, 221
 Sénèque, 204, 205, 206, 207
 Sénèque le Père, 171
 Simonide, 98
 Sophocle, 1, 89, 98, 99, 110
 Stace, 205, 207
 Suétone, 193
 Tacite, 168, 171
 Tatien, 74ss., 78, 84, 91, 92, 136, 137, 138, 158, 159, 163, 215, 223, 235, 236
 Térence, 169
 Tertullien, 74, 167, 175ss., 188, 193ss., 200, 202, 204, 205, 214ss., 222, 223, 225, 230, 231, 232, 234, 236
 Thalès, 101
 Théocrite, 99
 Théophraste, 2
 Thucydide, 1, 4, 98
 Tite-Live, 204
 Varron, 100, 168, 204, 205, 206
 Virgile, 168, 197, 205, 206, 207
 Xénophane, 101
 Xénophon, 3, 89, 98

2. INDEX DES AUTEURS MODERNES

- W Abbott Oldfather, H. Vernon
 Canter, K. Morgan Abbott, cf. K.
 † Morgan Abbott ss., 205
 J. T. Allen-G. Italie, 89
 B. Altaner, 68
 B. Altaner-A. Stuiber, 47, 52, 77, 80, 81
 I. von Arnim, 7, 12, 58
 Fr. Astius, 3, 89
 J.-P. Audet, 47, 134
 B. Axelsson, 186
 C. Bailey, 167, 204
 O. Bardenhewer, 67, 69, 74, 75, 77, 176
 G. Bardy, 165

- L W Barnard, 71
 C K Barrett, 26, 27
 G J M Bartelink, 6, 17, 52, 121
 Fr Baudraz, 26, 27
 J Baudry, 7, 8, 11, 14
 W Bauer, 111
 G Baumbach, 24, 25
 L Bayard, 188
 J Beaujeu, 186
 C Becker, 183, 194
 C J M J van Beek, 186
 E Benveniste, 97, 100
 E -A Bétant, 89
 H Bietenhard, 12
 K Bihlmeyer, 49, 52, 53, 60, 157
 M Black, 22
 A Blaise, 230
 Fr Blass-A Debrunner, 45, 108
 J Blinzler, 32, 33, 34
 P Blumenkamp, 84, 87
 D Bo, 168
 O Bocher, 150
 H Boenig, 186
 P Bonnard-Ch Masson, 32
 J G Ph Borleffs, 177
 P Boyancé, 20
 H Braun, 24, 40, 43
 R Braun, 176, 183, 194, 196, 197
 K Buchner, 168
 R Bultmann, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 35, 38, 41, 42, 211, 213
 P Th Camelot, 54, 55, 125
 M Caster, cf Cl Mondésert-M Caster
 E Castorina, 178, 194
 R H Charles, 150
 C J Classen, 98
 H. Cornélis-A Léonard, 20
 F M Cornford, 1
 V Corwin, 125
 T W Crafer, 47
 F L Cross, 47
 J Damielou, 20
 A Debrunner, cf Fr Blass-A Debrunner.
 E Degani, 97
 M Dibelius, 56
 H Diels-W Kranz, 89
 C H Dodd, 39, 44
 H Dunbar, 89
 H Ebeling, 89, 102
 O Eissfeldt, 9, 106
 Fr Ellendt, 89
 A Ernout-A Meillet, 167, 204, 230
 A Ernout-Fr Thomas, 170
 Th B Falls, 69
 E Fascher, 74
 A -J Festugière, 13, 45, 97, 101
 A Feuillet, cf A Robert-A Feuillet
 J Fontaine, 182, 220
 C J Fordyce, 168
 E Fraenkel, 193
 P Friedlander, 2
 G Friedrich, 207
 J Geffcken, 67
 B Gerth, cf R Kuhner-B Gerth
 W Gesenius, 107, 148, 149
 O Gigon, 4, 27, 42, 59, 62, 63, 83, 98
 E J Goodspeed, 47, 80
 A S F Gow D L Page, 12
 R M Grant, 44, 74
 B A van Groningen, 6, 17
 F W Grosheide, 27, 28, 31, 39
 M Harl, cf H -I Marrou-M Harl
 A Harnack, 171, 173, 176
 G Hartel, 188
 E Hatch-H A Redpath, 9, 90, 103, 108, 122, 148, 149
 R Heinze, cf A Kiessling-R Heinze
 P Henen, 177
 J Héring, 27, 30, 31, 127
 H Heusch, 205
 J B Hofmann, cf A Walde-J B Hofmann
 H W Huppenbauer, 22, 23, 24, 29
 G Italie, cf J T Allen-G Italie, 89
 H Janssen, 176, 188
 E Jenni, 103, 105
 R Joly, 56
 H Jonas, 18, 20, 21, 22, 38
 A Julicher, 219
 N Kehl, 32, 34, 36
 A Kiessling-R Heinze, 168, 205, 209
 G S Kirk, 2, 101
 G S Kirk-J E Raven, 1, 2, 5
 G Kittel, 50, 59, 104, 105, 108, 113, 115, 120, 125, 154
 R Kittel, 105
 Th Klausner, 68
 W Kranz, cf H Diels-W Kranz, 1, 12
 W Kroll, 207
 K G Kuhn, 23, 25, 26, 43
 R Kuhner-B Gerth, 110
 P de Labriolle, 186, 187
 C Lackert, 99, 105, 108, 114, 125
 K Lake, 134

- G W H Lampe, 92
 A Léonard, cf H Cornélys-A Léonard
 W E Leonard-S B Smith, 204 206
 Ch T Lewis-Ch Short, 167
 S Lieberman, 13
 E Lofstedt, 114, 170, 194, 201
 E Lohmeyer, 32
 E Lohmeyer-W Schmauch, 32
 R Lowe, 115
 D Lys, 27
 M Mansoor, 19, 23, 25
 H -I Marrou, 61, 62, 64
 H -I Marrou-M Harl, 71, 80, 81, 82, 83, 142
 Ch Masson, cf P Bonnard-Ch Masson
 J B McDiarmid, 2
 H G Meecham, 60, 61
 A Méhat, 85
 A Meillet, cf A Ernout-A Meillet
 H Merguet, 205
 P A H J Merkx, 201
 N Messel, 103
 A Michiels, 177
 G Milligan, cf J H Moulton-G Milligan
 Chr Mohrmann, cf J Schrijnen-Chr Mohrmann, 16, 63, 105, 165, 166, 167, 172, 173, 176, 179, 181, 182, 183, 186, 200, 209, 211, 212, 230
 P Monceaux, 175
 Cl Mondésert-M Caster, 71
 Cl Mondésert-A Plassart, 71, 81, 85
 G F Moore, 115
 K Morgan Abbott, W Abbott Oldfather, H Vernon Canter, cf W Abbott Oldfather ss, 205
 G Morin, 171
 J H Moulton, 108
 J H Moulton-G Milligan, 103
 Fr Muszner, 45, 120, 155, 200
 M Nichols Wetmore, 205
 A D Nock, 20, 22, 25 27
 E Norden, 176
 T P O'Malley, 219
 I C Th Otto, 137
 D L Page, cf A S F Gow-D L Page
 J Paulson, 89
 L Pernveden, 56
 E Percy, 32, 33, 34
 A Plassart, cf Cl Mondésert-A Plassart
 Fr Plessis, 205
 J E Powell, 89
 A Puech, 68, 73
 A Quacquarelli, 179, 218, 219
 J Quasten, 47, 49, 52, 73, 74, 77, 80, 81, 145, 157
 G Quispel, 20, 186
 A Rahlfs, 7
 G Rauschen, 137
 J E Raven, cf G S Kirk-J E Raven
 H A Redpath, cf E Hatch-H A Redpath
 M Réveillaud, 201
 A Robert-A Feuillet, 44, 113, 119, 127
 J A Robinson, 186
 D Ruiz Bueno, 186
 L Rydbeck, 172
 G Saflund, 184
 F Sagnard, 145
 L Sanders, 51, 52
 H Sasse, 120
 C Th Schaeffer, 171
 H Schlier, 32, 125
 W Schmauch, cf E Lohmeyer-W Schmauch
 A Schmoller, 16
 R Schnackenburg, 40, 42, 43
 C Schneider, 65
 H -J Schoeps, 20, 22, 35
 J Schrijnen-Chr Mohrmann, 110, 188, 201
 E Schweizer, 42, 55
 Ch Short, cf Ch T Lewis-Ch Short
 S B Smith, cf W E Leonard-S B Smith
 M Spanneut, 11, 27, 42, 62, 63, 64, 84, 85
 C Spicq, 127
 O Stahlin, 82, 86, 87, 88, 145
 A Stuiber, cf B Altaner-A Stuiber
 Fr G Sturz, 89
 St W J Teeuwen, 183, 184, 195
 J J Thierry, 177
 Fr Thomas, cf A Ernout-Fr Thomas
 H Trankle, 184
 M Treu, 101
 N Turner, 13, 105, 114
 H Vernon Canter, cf W Abbott Oldfather ss et K Morgan Abbott ss
 A Viard, 34, 36

W. Völker, 85, 88
 A. Walde-J. B. Hofmann, 204
 P. Waltz, 109
 J. H. Waszink, 177, 179
 A. Weiser, 106
 H. Fr. Weiss, 13
 G. Widengren, 20, 21, 23, 25

A. Wifstrand, 75
 U. von Wilamowitz-Moellendorff, 99
 H. Wildberger, 25
 H. Windisch, 127
 E. Wolfflin, 172
 H. A. Wolfson, 13
 A. W. Ziegler, 49

3. INDEX DES MOTS

a. Mots hébreux

basar, 23, 42, 43
 gojim, 23
 'olam, 8, 45, 103, 104, 105, 107, 108, 114, 115, 121, 148, 149, 150, 164
 rūach, 27, 28, 30
 sabbat, 48

b. Mots grecs

ἀγάπη, 41, 129
 ἀγέννητος, 101
 ἀεί, 100, 101
 ἄήρ, 5
 αἰδώς, 5
 αἰειγενέτης, 100, 101
 αἰσθησις, 15
 αἰών, 45, 50, 76, 97ss., 146, 147, 148, 150, 163, 164, 173s., 177, 191, 192, 202, 223, 236
 ὁ αἰών οὗτος, 45, 66, 115, 117, 118, 119, 127, 128, 129, 131
 ὁ αἰών ἐκεῖνος, 45, 116, 126, 128, 131
 αἰών ἐρχόμενος, 45, 116, 126, 131
 αἰών μέλλων, 45, 116, 119, 120, 126, 127, 128, 130, 139
 ὁ νῦν αἰών, 116, 118, 119, 129, 130
 ὁ ἐνεστώτης αἰών, 116
 αἰώνιος, 129, 133, 139, 142, 146ss., 163, 164, 202, 233, 235
 ἀκοσμία, 6
 ἁμαρτία, 33, 43
 ἄμορφος, 11, 12
 ἀνάπαυσις, 129
 ἀπαλλάσσομαι, 211, 212
 ἄποιοις, 12
 ἀποκατάστασις, 7
 ἀποτάσσομαι, 74
 ἀρχέτυπον, 110
 ἀρχή,-κόσμου, 16, 50, 65, 66, 79
 ἀρχων, ὁ τοῦ κόσμου-, 39, 46
 -(ὁ) τοῦ αἰῶνος τούτου, 129
 βίος, 42, 99, 110, 111, 126, 133, 134, 150, 200, 201
 γένεσις, 7, 84
 γῆ, 5, 6, 15
 γυνῶσις, 10
 δημιουργός, 14, 21, 83
 δημιουργῶ, 212
 δικαιοσύνη, 4, 5
 δίκη, 5
 δόξα, 16, 105
 δύναμις, 10, 119, 120, 128
 εἰμαρμένη, cf. 21, 22; 27
 εἰρήνη, 105, 150
 ἐκπύρωσις, 7
 ἐνέργεια, 10
 ἐπιθυμία, 42, 43, 55, 91, 94, 199
 ἔρως, 94
 ζωή, 21, 45, 119, 120, 133, 139, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 200
 ἡδονή, 42
 θάνατος, 21, 33
 θεοί, 5, 6, 33, 100
 καταβολή,-κόσμου, 16, 50, 65, 66, 79, 83
 κοινωνία, 4

κόλασις, 129, 150, 156, 161
 κοσμικός, 89ss., 163, 164, 199, 230, 232, 236
 κόσμιος, 89, 229
 κοσμιότης, 4, 5
 κόσμος, 1ss., 89, 90, 91, 92, 93, 95, 100, 101, 104, 107, 108, 112, 114, 129, 135, 138, 142, 163, 164, 173, 175, 177, 178, 181, 191, 192, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 223s., 225, 228, 232, 233, 234, 236
 -αἰσθητός, 13, 85
 -νοητός, 13, 14, 15, 44, 46, 48, 85, 111, 133, 134
 -δρατός, 13
 ὁ κόσμος οὗτος, 13, 15, 44ss., 47, 48, 49, 52, 65, 66, 79, 85, 86, 115, 116, 127, 134, 195, 210, 216
 ὅδε ὁ κόσμος, 13
 (σ)μικρὸς/μακρὸς κόσμος, cf. 63, 84, 85
 κτίσις,-κόσμου, 16, 50, 65, 66, 79
 λόγος/σπερματικός/, 11, 12, 27
 μορφή, 12
 νοῦς, 13, 15
 ὄνομα, 105
 ὄντα, τὰ, 10
 οὐρανός, 5, 6, 8, 9, 15, 102, 111
 οὐσία, 7, 11

πάθος, 94
 παιδεία, 94
 παράδειγμα, 7, 14, 44, 110
 πάσχον, τό, 12
 πνεῦμα, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 41, 44, 55, 63, 120
 πνευματικός, cf. 25, 28, 96
 πῦρ/τεχνικόν/, 11, 12
 πῦρ/eschatologique/, 150, 152, 156
 σαρκικός, 55
 σάρξ, 33, 42, 43, 44, 55, 63, 86
 σκότος, 21, 71, 212, 213
 σοφία, 86, 94, 195, 196
 σοφοί, 3, 4, 195
 στοιχεῖα, 10, 14, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37
 σύμπας, 52
 συντέλεια, 76, 111, 113, 124, 136, 192
 σύστασις, 10
 σῶμα, 44, 63
 σωφροσύνη, 4, 5
 ὕλη, 11, 12, 55, 71, 75, 78, 212
 ὕλικός, cf. 25, 96, 230
 ὕπνος/αἰώνιος/, 147, 150
 φιλία, 4, 5
 φιλότης, 5
 φῶς, 21, 117
 χρόνος, 100, 102, 110, 134, 141, 142, 146
 ψυχή, 22, 55, 63, 97, 98
 ψυχικός, cf. 25, 28, 96

c. Mots latins

aemulus, 194
 aeternus, 173, 174, 223, 236
 aevum, 223
 ambitio, 179, 180, 199
 angelus, 179
 animus, 199, 202, 227
 aqua, 179, 180, 184
 ars, 198
 auctor, 178
 caelestis, 201, 202, 227
 carcer, 179, 185, 218
 carmen, 193
 carnalis, 190, 199, 202
 caro, 179, 190, 199, 201, 202, 227, 233
 concupiscentia, 179, 199, 227
 corpus, 185, 198, 202

creatura, 209
 cupiditas, 179, 191, 199
 deliciae, 189, 190, 201, 226
 diabolus, 178, 179, 180, 181, 189, 202, 226, 227, 233
 divinus, 194, 196, 198, 200, 201, 202, 227
 divitiae, 189, 201
 doctrina, 194, 195, 196, 197
 dominicus, 201, 202
 error, 170, 194, 198
 ethnici, 180, 181
 gentilis, 189, 190, 202, 231
 gloria, 198, 199
 hic, 170, 211, 212, 232
 hospes, 226

- impius, 169
 inlecebra, 191, 199, 202
 insolentia, 170
 insufficientia, 199
 iste, 180
 labes, 171, 230
 laqueus, 189, 200, 201, 227, 228
 liberare, 211, 212
 licentia, 170
 litterae, 194, 196, 198, 202, 220
 litteratura, 198, 202
 ludus, 182, 193
 lux, 191, 192, 221, 230s.
 luxuria, 179, 180
 macula, 171
 molestia, 200
 monumentum, 208, 213
 mundalis, 230
 mundanus, 229, 230
 mundialis, 230, 231, 232, 233
 mundum (subst.), 204
 mundus (subst.), 173, 175, 181, 191,
 192, 195, 196, 202, 204ss., 229, 231,
 232, 233, 234, 235, 236
 mundus (adj.), 204
 nationes, 179, 180, 181, 184
 negotium, 200
 nox, 190, 191
 oculus, 199, 201
 omnis, 206
 orbis, 210, 221
 orbis terrarum, 208, 209, 210, 211, 212,
 213
 paradisi, 224
 peregrinus, 181, 226
 pompa, 179, 181, 189, 190, 199, 226
 populus, 180, 184
 renuntiare, 179, 189, 219, 226, 231
 sacrilegus, 169, 222
 saecularis, 178, 193ss., 220, 221, 232,
 233, 235, 236
 saeculum, 165ss., 193, 199, 201, 202,
 211, 213, 217, 218, 219, 220, 221,
 223, 224, 225, 226, 227, 232, 233,
 hoc saeculum, 169, 170, 171, 173,
 181, 184, 186
 sapientia, 183, 194, 195, 196, 202
 scelus, 169
 scriptura, 194, 196, 197
 sepulchrum, 185
 spectaculum, 196, 198
 spiritalis, 200, 201
 spiritus, 202, 227, 231
 stultitia, 195, 196
 tenebrae, 190, 191, 192, 208, 213, 218,
 227
 terrenus, 190, 191, 198, 201, 202, 226,
 227
 terrestris, 202
 totus, 206, 222
 universus, 206
 veritas, 192, 194, 198
 vita, 200, 231
 voluptas, 198

Stellingen

1. In de subapostolische tijd zijn het pejoratieve gebruik van κόσμος en de gedachte, die hierachter schuilgaat, slechts voor de Kerk van Kl.-Azië en Syrië karakteristiek.
2. In het tractaat *Ad Diognetum* komt het pejoratieve gebruik van κόσμος veelvuldig voor. Hierin zouden wij een aanwijzing kunnen zien, dat dit geschrift niet uit Alexandrië, maar uit Kl.-Azië of Syrië afkomstig is. Cf. daarentegen H.-I. MARROU, - *À Diognète*. Sources Chrétiennes, no. 33. Paris 1951, p. 265.
3. Met uitzondering van Tatianus hebben de oudchristelijke Griekse auteurs uit respect voor de profane Griekse wereldvisie het woord κόσμος nooit in verband gebracht met het definitieve einde van de wereld. Zij hebben het ook niet gebruikt ter weergave van de toekomstige wereld na het einde van de huidige.
4. De auteur van de oudste Latijnse vertaling van de *prima Clementis* verraaft duidelijk zijn negatieve houding tegenover de wereld door de wijze, waarop hij κόσμος en αἶών in het Latijn weergeeft.
5. De bewering van ST. W. J. TEEUWEN, - *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache*. Paderborn 1926, p. 36, dat het Montanisme op het taalgebruik van Tertullianus geen enkele invloed heeft uitgeoefend wordt door Tertullianus' gebruik van *saeculum* niet bevestigd.
6. Het pejoratieve gebruik van *saeculum* bij Tertullianus en Cyprianus hangt nauw samen met de afzweringsformule bij het doopsel.

7. RUDWINS bewering, dat de Middeleeuwse aanduiding van de duivel als *simia Dei* een reeds door de *Patres* gebezigde benaming is, wordt niet door de feiten bevestigd (MAX. RUDWIN, - *The Devil in Legend and Literature*. Chicago-London 1931, p. 43; cf. H. W. JANSON, - *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*. London 1952, p. 19).

8. De prepositie ἐν is in de uitdrukking ἐν αἵματι θεοῦ van Ign. Eph. 1, 1 als ambiguüm gebruikt. Deze uitdrukking betekent hier behalve „in het bloed van God” tevens „door het bloed van God”. Cf. daarentegen P. TH. CAMELOT, - *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. Sources Chrétiennes, no. 10. Paris 1958, p. 69.

9. G. W. H. LAMPE, - *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961 ss. dient met grote voorzichtigheid gebruikt te worden.

10. Plato geeft in *Gorg.* 507e - 508a, ondanks zijn apodiktische mededeling „φασὶ δ' οἱ σοφοί”, een verklaring van de kosmos, die niet op de kosmologische traditie van de filosofen gefundeerd is, maar bij de meer populaire, op de polysemie van κόσμος „(staats)orde, orde(ning)” gebaseerde opvatting van het universum aansluit.

11. De uitdrukking δίπλ' ἐρέω van Empedocles (*Fragm.* DK B 17,1 en 17,16) betekent, gezien de context, niet louter eenvoudig „ik zal een dubbel verhaal vertellen” (cf. G. S. KIRK - J. E. RAVEN, - *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1966, p. 326 en p. 327: *a double tale will I tell*), maar veeleer „ik zal over (de) met elkaar samenhangende tegenstellingen spreken”.

12. De opvatting van R. MERKELBACH, dat de Griekse roman religieus van oorsprong is en in zijn algemene stramien zowel als in details van de mythen en het ritueel van de mysterie-diensten uitgaat, is aanvechtbaar. Cf. R. MERKELBACH, - *Roman und Mysterium in der Antike*. München-Berlin 1962.

Stellingen bij het proefschrift van Á. P. Orbán, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens