REVUE
DES
ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME IV
2014-2015

Association
Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouche (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RÉFLEXIONS SUR LES SILENCES DES ÉCRITURES (À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT)

Abstract: The doctoral dissertation by E. Albano, published in the Studia Ephemeridis Augustinianum collection, aims to show how the three authors of the School of Alexandria, Philo, Clement and Origen, dealt with the ontological limits of the Holy Scripture (and tried to define them). E. Albano's main perspective is that one of silences: the revelation silence (to hide divine mysteries) and the impossibility silence (to fall silent because of the human limits afore divine mysteries). This study investigates the solutions which these three authors gave to this important question, and it demonstrates how they tried to harmonize Platonic philosophy and Faith. Especially, it inquires the importance of oral teaching of divine knowledge and the role of mediation held by the διδάσκαλος (based on Plato's Phaedrus). Finally, this deep and careful analysis shows the delicate and paradoxical task of the "teacher": to go "beyond what is written" (1 Corinthians 4, 6) without going "beyond what is written".

Keywords: Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, Origen, Platonism, School of Alexandria, Exegetical tradition

Cette œuvre dense et innovatrice[1], tant du point de vue méthodologique qu'au niveau de l'approche philosophique, est née dans le sillon des études origéniennes. Elle élargit néanmoins son champ de recherche à deux autres auteurs actifs à Alexandrie, Philon et Clément. Au sein de ce milieu intellectuel, à la croisée des cultures hellénistique et judéo-chrétienne, ces penseurs se sont interrogés sur la nature du Texte Sacré et ont donné une perspective platonicienne à la question de la Révélation de la Parole Divine et de sa Transmission : ils témoignent d'une première tentative d'*enculturation* du message biblique dans la culture hellénistique.

La problématique qui est à la base de la longue et rigoureuse recherche d'Emmanuel Albano porte donc sur la Parole Divine. Mais, comme l'indique le

[1] E. ALBANO, *I silenzi delle sacre scritture, Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 2014, 558 p.; bibliogr., index des citations bibliques, index des auteurs modernes, index général. ISBN: 978 88 7961 136 7.

titre, l'auteur a choisi d'aborder ce thème dans la perspective des silences, c'est-à-dire de ce que le Texte Sacré *ne dit pas*. Il est question de la valeur ontologique du Texte, enjeu crucial en s'agissant de la Parole de Dieu révélée : que peut-on saisir de cette parole en tant qu'êtres humains ? Jusqu'où pousser une éventuelle tentative d'exégèse d'un texte sacré ? Peut-on transmettre ce qui a été révélé ? Comment ? Quel statut donner à ce Texte, contenant limité d'un contenu infini? L'enjeu est loin d'être à portée de main.

Tout d'abord, parce que ces questions, malgré leur centralité dans la réflexion des trois alexandrins, ne sont pas abordées de façon explicite dans leurs œuvres et dans la littérature critique relative. Une recherche en profondeur s'imposait : dans cette thèse, qui paraît dans la prestigieuse série des *Studia Ephemeridis Augustinianum* E. Albano, frère dominicain et Professeur à la Faculté Théologique des Pouilles (Italie) a prouvé comment à Alexandrie, à l'aube de l'Eglise, on a cherché des réponses à des questions religieuses avec l'apport fécond et novateur de la méthode platonicienne. Philon, Clément et Origène sont les héritiers d'une tradition philosophique de longue date qui ne sera jamais oubliée tout au long de l'histoire de l'Église. De ce fait, la thèse d'E. Albano est un instrument important pour les antiquisants qui s'occupent d'histoire de la philosophie antique.

Deuxièmement, l'analyse des silences est un élément novateur : la longue dissertation qui introduit cet ouvrage nous montre comment l'auteur a donné une nouvelle perspective à l'étude des trois penseurs alexandrins. Le *status questionis* qu'E. Albano consacre à chacun d'eux montre que personne n'avait jamais directement abordé cette problématique, malgré l'intérêt qu'on a porté à Philon, Clément et Origène. Surtout, le mérite de l'auteur est d'avoir saisi les nombreuses références – quoique esquissées – aux silences dans les dernières ouvrages parus (dans le deuxième chapitre de l'Introduction générale[2]).

E. Albano concentre sa recherche sur deux types de silences. Si on peut aisément saisir ce qu'est le silence du *dévoilement* (il concerne en effet le sens spirituel, caché, de l'Écriture), le silence de l'*impossibilité* n'a jamais vraiment été abordé par les savants, bien qu'il soit présent dans l'œuvre des trois auteurs et qu'il constitue le point de départ de l'acheminement de cette étude (il concerne ce que l'on ne peut pas dire, moins par interdiction que par incapacité). Il s'agit par là d'un sujet tout à fait philosophique, illustré grâce à l'appui constant sur l'analyse, rigoureusement philologique, des mots employés. Notre auteur a pris en compte de façon exhaustive et clairement structurée toutes les occurrences et les passages concernant les silences de l'Écriture dans l'œuvre de Philon, Clément et Origène.

[2] P. 18-48.

L'ouvrage est structuré en trois parties – une pour chacun des trois auteurs, étudiés évidemment en ordre chronologique. On peut aussi compter sur des reprises et des conclusions à la fin de chaque chapitre. Elles ont l'énorme avantage de montrer les spécificités de chaque auteur, de reprendre et approfondir la problématique des silences, *quaestio* qui anime cette recherche.

Le livre est introduit par M. Simonetti, qui replace ce travail dans la lignée des études de Daniélou et De Lubac. Il en signale l'aspect novateur et précise l'importance de la thèse d'E. Albano, qui s'est confronté à des passages et à des théories pas explicites du tout. Il lui reconnait le mérite d'avoir su démêler la matière de recherche et éclairer les aspects les plus paradoxaux de la réflexion des trois alexandrins.

Dans ce compte rendu, nous consacrerons une plus vaste analyse aux auteurs chrétiens, en essayant de montrer comment les théories platoniciennes ont été réinterprétées dans une perspective chrétienne et comment les modalités d'enseignement répandues à Alexandrie ont conditionné l'activité pédagogique de Clément et Origène.

Première Partie : Les silences des Écritures dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie

Dans la première partie de cet ouvrage, E. Albano prend en compte la production exégétique de Philon d'Alexandrie et rénove les perspectives de la critique de l'auteur alexandrin. Des thématiques assez connues et étudiées, telles que l'incompréhensibilité divine et son ineffabilité, sont analysées sous un nouveau jour, à savoir *dans la perspective des silences* du texte sacré et de ses limites.

Il est tout d'abord évident que la réflexion philonienne témoigne d'un passage du monde sémitique au monde grec. Le système théologique de la tradition juive et le système philosophique de matrice platonicienne sont les deux éléments que Philon devait en quelque sorte harmoniser. Cette même tentative influera remarquablement dans les développement de la culture chrétienne, appelée (c'est le cas des auteurs analysés dans la suite) à intégrer la nouveauté de la révélation du Christ dans un système philosophique platonicien.

E. Albano commence par distinguer plusieurs typologies de silences. Il aborde en premier lieu le *silence de l'impossibilité*, c'est-à-dire tout ce que le texte sacré ne peut pas exprimer. Il s'agit d'une limite structurelle, inhérente à la nature même du Texte et à la faiblesse du langage humain. C'est une constatation constamment présente dans les commentaires bibliques de Philon. Plusieurs images sont appelées à mettre en valeur la tension entre la finitude humaine et la nature insaisissable de Dieu et à exprimer les limites du langage. Nous nous bornerons ici à citer celle du fleuve débordant, au § 2 ; l'idée de

μέτρον, la mesure qui limite les créatures ; l'idée que la Parole de Dieu est pure, incorporelle et nue (§ 4.1). Le langage tout seul ne peut pas être une médiation convenable entre Dieu et l'homme (§4.2.3), il est par sa propre nature incapable à soutenir la puissance du νοῦς et donc voué à l'échec du silence[3] : l'homme ne peut que se définir ἰσχνόφωνος (à la voix faible) et βραδύγλωσσως (à la langue lourde). Ceci étant l'abime qui sépare l'homme des réalités divines, on peut s'approcher de ces réalités à travers une recherche philosophique (c'est le verbe φιλοσοφέω qui est utilisé dans le passage que l'on vient de citer) qui permettra de s'élever à la beauté des νοήματα divins. De plus, Philon semble privilégier la vue plutôt que l'ouïe, selon une attitude typiquement grecque, et donc accéder à un rapport de Dieu fondé sur les ἔργα plutôt que sur les λόγοι[4].

Le deuxième type de silence est aussi étroitement lié à la faiblesse humaine : c'est le *silence du dévoilement*[5]. La Parole Divine serait exprimée à l'écrit selon un processus κατὰ τὸν ἀνάλογον, qui mène le fidèle à chercher ce qui est caché au-delà du sens littéral[6]. Cela implique aussi la présence de guides responsables, appelés à garder les mystères divins : ce sont les interprètes du Texte Sacré. Grace à leurs silences, ils empêchent que la multitude, incapable d'atteindre les sommets de la contemplation, accède aux mystères divins[7].

Une place importante dans la médiation est donc occupé par les prophètes (entre tous, Moïse § 5.2) appelés à véhiculer la loi divine et à combler la distance entre divin et humain. Ils gardent efficacement la Loi éternelle (et non-écrite, ἄγραφος), dont le Texte inspiré est seulement une image[8], car ils sont ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι[9], lois vivantes et ratiocinantes. Grace à ces νόμοι ἔμψυχοι on peut recevoir la loi divine sans qu'elle soit dégradée ; avec leur perfection, ces lois vivantes montrent comment mettre en pratique la Parole de Dieu, et que τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους πράξεις εἶναι τοῦ σοφοῦ[10].

[3] Cf. Ph., *Her.* 1, 3-4, cité à la page 134.

[4] § 4.1.3 (p. 109-118 : L'opposition entre ouïe et vue: compréhension ultérieure du problème). Cf. surtout les mots de Philon dans *Congr.* 13, 69. Cf. aussi J. CAZEAUX, *La trame et la chaine ; ou, les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden 1983 ; C. TERMINI, *Le potenze di Dio : studio su dynamis in Filone di Alessandria*, Rome 2000, p. 75-76.

[5] § 6.2, p. 203-204.

[6] Cf. Ph., *Confus.* 28, 143.

[7] E. Albano cite plusieurs récurrences de cette vision : Ph., *Cher.* 1, 14, 48 ; *Somn.* 1, 26, 164 et *Somn.* 1, 33, 191-192 ; *Sacrif.* 39, 131.

[8] Cf. Ph., *Abr.* 5, p. 169.

[9] Cf. p. 211-212.

[10] C'est le texte de Ph., *Migrat.* 23, 128-130, qu'E. Albano discute à la page 167.

On voit par là un point de conjonction idéal qui permettrait de surmonter les apories philosophiques et théologiques inhérentes au système philonien[11].

La réflexion Philonienne s'achèverait en somme sur un effort à postuler une réalité « réellement centrale entre divin et humain, une réalité qui soit équidistante entre les deux, symétriquement. Ou – pourrait-on dire – une réalité qui soit en même temps totalement divine et totalement humaine »[12].

Deuxième partie : Les silences des Écritures dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie

L'activité de Clément est en lien étroit avec les intentions d'hellénisation de la tradition juive évidentes dans la réflexion de Philon, et on peut à juste titre le considérer comme son continuateur[13]. L'auteur des *Stromates* ne parle toutefois jamais explicitement des limites de l'Écriture et sa production reste hétérogène. E. Albano a dû alors procéder à une analyse en profondeur de tous les indices présents dans l'œuvre du disciple de Pantène.

Le point de départ est la constatation de la nature de l'œuvre de Clément : il s'agit de ὑπομνήματα, supports de mémoire confiés à l'écriture qui ne peuvent exprimer dans leur totalité les vérités de la connaissance. Ces ὑπομνήματα cachent ce qu'ils véhiculent (*silence du dévoilement*), mais en même temps témoignent du *silence de l'impossibilité*[14]. On relève dans la forme même de ses écrits l'influence de la méthode platonicienne : on peut progresser dans la connaissance grâce à l'enseignement direct d'un maître plutôt que grâce à la lecture des écrits. En effet, la théorie platonicienne du *Phèdre*[15] est toujours présente dans les réflexions du disciple de Pantène, et E. Albano en fait une clé d'interprétation pour progresser dans l'analyse des différents *silences des écritures*.

Le premier chapitre aborde ce qui est le plus explicite dans la réflexion de Clément : *les silences des interprètes* du texte sacré. Les interprètes sont considérés comme responsables de mystères vulgarisés. Ils doivent cacher ingénieusement (κρύπτειν ἐντέχνως) les graines de la connaissance[16], comme s'il

[11] Cf. V. NIKIPROWETZKY, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée, Observations philosophiques*, Leiden 1977, p. 28-29.

[12] P. 211.

[13] S. LILLA, *Clemens of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, p. 231.

[14] Sur la réflexion de Clément sur son œuvre, voir surtout Clem. Al., *Strom.* I, 11, 1-4.

[15] Platon, *Phèdre* 275a – 276d.

[16] Cf. *Strom.* I, 20, 3-1-21, 1.

s'agissait d'un champ riche de toute sorte d'herbe. Ces images renvoient toujours à la nature des *Stromates*[17], où la communication indique par allusions, « montre dans le silence » (δεῖξαι σιωπῶσα, *Strom.* 1, 15, 1). De ce fait, le disciple de Pantène s'insère dans la lignée platonique qui considère l'écriture comme un moyen de vulgarisation indiscriminée, dans la conviction que la connaissance divine ne peut pas être expliquée par le biais de l'écriture, contrairement aux autres connaissances[18]. Le deuxième chapitre poursuit la réflexion sur le texte et analyse le *silence du dévoilement*. Clément parle souvent d'un discours fait par paraboles, d'un langage métaphorique, énigmatique, concis qui accompagne qui veut s'élever dans le processus de connaissance[19].

Mais c'est surtout dans le troisième chapitre qu'E. Albano nous plonge dans les profondeurs de la pensée de Clément. Comme il le souligne au tout début de cette section, il s'agira de guetter les indices présents dans les *Stromates*. Le premier pas de l'auteur consiste à préciser le principe philosophique qui préside tout l'*iter* de la connaissance spirituelle, à savoir le principe de connaturalité[20]. L'effort du croyant pour atteindre Dieu nécessite aussi un *medium* qui possède d'un coté une nature divine (qu'il doit transmettre à l'homme), de l'autre une nature humaine (pour qu'il reste en contact avec l'homme, malgré sa divinité) ; avec ce *medium* le croyant pourra « apprendre avec une notion similaire ce qui est similaire »[21]. En d'autres termes, il faudrait un homme qui puisse faire connaitre aux hommes le divin avec une modalité humaine[22] : c'est la figure du διδάσκαλος, qui doit conduire le disciple sur la voie de la connaissance, car la seule écriture ne peut pas faire progresser[23]. Le seul et unique maître capable de faire cela est le Verbe incarné.

En toute cohérence, E. Albano retrace le chemin philosophique de Clément[24], qui parvient à la synthèse parfaite et à la médiation définitive de Jésus Christ, qui est en même temps moyen et but de la connaissance et de

[17] Cf. *Strom.* I, 14, 1. A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.

[18] E. Albano remarque plusieurs citations directes de Platon dans les *Stromates* (*Phdr* 275 d-e, 276d en *Strom.* I, 14, 4 ; et *Lg.* 12, 955e-956a en *Strom.* V, 77, 1).

[19] Cf. p. 239-245.

[20] Affermation explicite en *Strom.* V, 18, 5; V, 13, 1-4; VI, 72, 1. Cf. M. RIZZI, *La scuola Alessandrina : da Clemente a Origene*, *Storia della Teologia. I, Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma-Bologna 1995, p. 86.

[21] Cf. *Strom.* V, 18, 5.

[22] P. 251.

[23] *Str.* I, 14, 4.

[24] Le principe de connaturalité est abordé dans son aspect gnoséologique (§ 3.2.2) et ontologique (§ 3.2.3).

toute Gnose[25], contenu de la Communication et modèle, tradition vivante des réalités divines.

Ces jalons posés, E. Albano nous guide dans le parcours de connaissance esquissé par Clément en individuant un des passages les plus importants dans sa pensée, celui de la Foi (fondement de tout, θεμέλιος [26]) à la Gnose. Il met en outre en lumière le moyen qui permet ce passage, c'est-à dire la διδασκαλία de Christ[27], qui garantit la transmission du savoir à travers les âges et qui mène le fidèle à réfléchir sur le Texte Sacré et à l'étudier véritablement[28]. E. Albano fournit des témoignages textuels qui permettent de comprendre la progression de la pensée de Clément ; surtout, il n'oublie jamais de comparer les mots employés et de montrer la présence constante d'un lexique philosophique à matrice évidemment platonicienne.

Le principe platonicien de la transmission par voie orale des connaissances guide par surcroit l'étude de E. Albano, dans le paragraphe consacré à la tradition (παράδοσις)[29]. La transmission orale, non-écrite, constitue une étape dans le dévoilement, une clé d'entrée à une compréhension du texte sacré.

C'est après cette plongée dans les profondeurs de la Gnose que l'auteur en revient à se questionner sur le rôle et la nature du texte sacré, objet du quatrième chapitre. Il ne perd jamais de vue la médiation du Logos incarné, Jésus Christ, le seul qui permette de dévoiler l'énorme richesse des mystères contenus dans l'Écriture. E. Albano reconnait dans un terme utilisé à plusieurs reprise dans l'œuvre de Clément la qualité principale du Texte Sacré, qui exprime les mystères divins συντόμως[30]. Autrement dit, l'Écriture parlerait par brachylogies, elle constituerait une voie synthétique au salut, elle en serait un raccourci : le mérite de Albano est d'avoir rassemblé pour la première fois toutes les occurrences de cette notion[31]. Le Texte Sacré contiendrait en soi les premiers éléments de la connaissance divine, auxquels on s'approche grâce à la Foi, les graines qui n'attendent que la διδασκαλία du Maître pour épanouir dans l'âme du fidèle. Bien qu'il ne contienne pas les immensités des θεῖα, il est tout de même le point de départ dont il faut tenir compte pour poursuivre sur le chemin qui mène à la Gnose.

[25] E. Albano emploie ce mot dans le sens propre à Clément, pour lequel on renvoie à V. VÖLKER, *Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, 403 ; A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates*, cit., 426.

[26] Voir l'analyse en § 3.3.1.1.

[27] §3.3, p. 266-338

[28] *Strom.* VII, 77, 2.

[29] §3.3.3, p. 285-308.

[30] Voir n. 7, p. 340.

[31] P. 340-341.

Il est temps enfin de consacrer quelques mots aux conclusions tirées par l'auteur. Le cinquième chapitre constitue un bilan qui a l'énorme avantage de reprendre tout l'acheminement de la pensée de Clément. Il a le mérite d'être extrêmement clair dans la synthèse et de renvoyer aux développements détaillés des chapitres qui précèdent. Dans ses conclusions, E. Albano nous indique le sommet de la réflexion de Clément, à savoir « la figure qui, de façon complète et totalement efficace, incarne le contenu et la modalité de transmission de ce dépôt de divinité que l'homme reçoit grâce au principe de connaturalité : la personne du Christ, Logos incarné ». Jésus est Maître et en même temps but de l'Ecriture, il constitue la seule médiation possible entre l'Ecriture et l'homme. Par conséquence, et en vertu du principe de connaturalité, il est le seul qui puisse guider le fidèle vers une assimilation à Sa nature divine[32].

Troisième partie : Les silences de l'Écriture dans l'œuvre d'Origène d'Alexandrie

Nous abordons enfin la partie consacrée à Origène, sans aucun doute la plus innovatrice de la thèse d'E. Albano. Il précise tout d'abord, et de façon remarquablement éclairante, son itinéraire de recherche, les difficultés herméneutiques, les problématiques et les motivations qui ont présidé la quête d'une sorte de fleuve souterrain qui coule de façon systématique dans toute l'œuvre d'Origène.

En effet, les limites du Texte Sacré, ses silences, ne sont jamais traités explicitement, et pourtant ils constituent un présupposé théologique tout à fait important dans l'œuvre d'Origène. On dirait que : « l'importance de l'élément étudié dans la pensée de notre auteur est inversement proportionnel à sa visibilité et fréquence dans ses œuvres »[33].

S'agissant donc d'une pensée souterraine, quoique véritable carrefour de la pensée théologique d'Origène, une approche directe des textes (peu nombreux), qui rend par ailleurs précieux tout le travail d'E. Albano, devient nécessaire[34].

Le passage cité en premier lieu concerne le silence comme prohibition. En *Contre Celse* 6,6 Origène, prenant appui sur un passage de Platon (*Ep.* VII,

[32] Cf. § 3.3.4.
[33] P. 374.
[34] Voir aussi les pages 534-535.

341d) qui établit une distinction entre les ῥητά et les γραπτέα. Le contexte est polémique : Origène attaque le philosophe païen Celse et affirme la supériorité des prophètes par rapport à Platon (d'où les citations d'*Ez.* 2,9 ; *Apoc.* 10, 8, 10 ; 2 *Cor.* 12, 4 ; *Mc.* 4, 34). C'est néanmoins une des rares fois où Origène ne prend pas ses distances d'avec Platon, bien au contraire, il est complètement d'accord sur le fait qu'on ne peut pas communiquer des réalités hautes à la multitude, qu'il est opportun de ne pas écrire ce qu'on a reçu par révélation, et qu'il faut distinguer entre ce que l'on peut dire et ce qu'il faut taire. Surtout, Origène parle d'une véritable interdiction (ἀπαγορευουσῶν γραφῇ παραδοῦναι) : les interprètes du Texte Sacré ne peuvent pas révéler intégralement ce qui leur a été révélé, qui d'ailleurs ne peut pas être communiqué ni par écrit ni à l'oral.

C'est avec une citation du *De principiis* (2, 6, 1) qu'E. Albano aborde la question du *silence de l'impossibilité*, silence qui dénote une absence et qui nait de la disproportion entre *ea, quae ad salvatoris gloria pertinent* et l'humain. Il y a dans ce contexte-là une des citations de l'Évangile qui retournent à plusieurs reprises dans la réflexion d'Origène et qu'il convient ici de donner, car elle synthétise à notre avis sa conception du silence de l'impossibilité : « Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses. Si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde entier pourrait contenir les livres qu'on écrirait » (Jean 21, 25)[35]. Il est donc impossible d'écrire l'immensité de la révélation de Dieu, car ce que Dieu a montré (*In Matthaeum Commentarii* 14, 12) dépasse la nature des paroles écrites (ἐπεὶ μείζονα ἦν τὰ κατ᾽ αὐτὰς δηλούμενα τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως). En d'autres termes, il y a un *hiatus* entre la capacité de l'écriture et la portée des mystères divins. L'écriture est donc un moyen limité et déficitaire. Toutefois, et la suite du passage du *Commentaire sur Mathieu* le prouve[36], il se peut que la Parole Divine soit écrite dans le cœur de l'être humain, grâce à l'action de l'esprit et à la prédisposition de l'âme à accueillir et garder la Parole. Le cœur de l'homme (mieux, son νοῦς) est l'endroit où les mystères divins peuvent être contenus, tandis que l'écriture ne peut pas contenir leur grandeur.

E. Albano traite ensuite la question de la définition positive du Texte Sacré. Il le fait par le biais d'un passage du treizième chapitre du *Commentaire*

[35] La conclusion de l'Évangile selon St. Jean (21, 25) se trouve aussi dans d'autres passages, en relation à l'incarnation du Verbe. Jésus contient la divinité dans sa totalité, et cette totalité ne peut pas être contenue par l'écriture (*CIo* 1,47) ; Jésus décide de ne pas parler (une fois arrêté) pour se défendre car le lieu et l'occasion n'auraient pas pu accueillir la grandeur de sa révélation (*CIo* 19, 59).

[36] P. 387-392.

sur St. Jean[37] qui analyse l'épisode de la Samaritaine[38], paradigme d'un processus de conversion, et, de façon plus générale, exemple d'un parcours vers la vision eschatologique. Ici, le Texte Sacré a une fonction spécifique. Tout d'abord, c'est le fidèle qui se met en quête de Dieu (c'est la Samaritaine qui demande de l'eau) ; mais la source de Jacob ne peut pas étancher cette soif. L'alexandrin postule alors différents degrés de connaissance des mystères divins, celle erronée de l'hétérodoxie, celle partielle et imparfaite, enfin l'accès à la connaissance parfaite et à la contemplation. L'Écriture est justement le *medium* qui permet de remonter (pourvu qu'elle soit correctement interprétée) à la pleine connaissance de Dieu, l'eau que seul Jésus peut donner. Le texte analysé dans les détails contient encore une fois la citation de Jean 21, 25 : l'Écriture est vue comme source des mystères, et moyen pour faire avancer l'homme vers la réalité divine, mais elle ne contient pas les mystères divins, qui ne pourraient pas d'ailleurs être contenus dans des paroles humaines ni dans le langage humain. Les Écritures ne sont que les tous premiers éléments et des introductions sommaires à la totalité de la connaissance (στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἰσαγωγάς)[39]. On remarquera l'importance de cette définition, grâce à l'usage de deux superlatifs (à exprimer la force de la connotation négative de l'écriture) en chiasme. À la fin de ce passage (*CIo* 13, 6, 37-39) Origène fournit pour conclure une synthèse du parcours de foi : les Écritures sont une introduction et elles sont comparées à la source de Jacob ; grâce à une interprétation correcte, on peut remonter à Jésus. Néanmoins, chacun y puise à différents degrés : qu'on pense à Jacob, à ses enfants, à ses troupeaux, à la Samaritaine, chacun s'y approche à différents degrés, du plus attentif, au plus grossier. Toutefois la vraie connaissance se situe inévitablement au-delà de ce qui est écrit.

Dans le deuxième chapitre E. Albano entame une longue réflexion sur le *silence du dévoilement*. Il concerne la transmission orale des réalités divines et présuppose un certain discernement entre les choses que l'on peut dire et celles qu'il faut taire[40] : il y a un certain dualisme entre les πολλοί et les ὄλιγοι ; de ce fait, la prédication demande beaucoup de prudence, tout comme Jésus avait alterné silence et discours, discours faits ἐν παραβολαῖς pour les ὄχλοι, et discours faits dans le secret à ses disciples (cf. *CMt*, 3). Ces

[37] § 1.3, p. 435-454; Cf. *CIo* 13, 26-30.
[38] La bibliographie est remarquable, n. 150-151, p. 436.
[39] Le passage présente d'ailleurs plusieurs points communs avec *Contre Celse* 6,6, cf. p. 441.
[40] Cf. *Cels.* 6, 6, qui suit le principe de Mt. 7, 6a.

derniers sont appelés à transmettre les mystères difficiles et obscurs[41] que Jésus leur a confiés dans le secret (ἐν ἀπορρήτῳ). Cela, bien entendu, n'implique pas dans le cas d'Origène une distinction entre la multitude et les élus (ce serait tomber dans l'hérésie gnostique), mais est plutôt signe d'une conception fortement dynamique du processus de connaissance (ce qui nous ramène au premier chapitre de l'analyse d'Albano). Par la grâce de l'Esprit Saint et un engagement personnel d'écoute et d'étude de la Parole (par le biais de la διδασκαλία du Christ), le fidèle peut s'approcher des mystères divins[42]. D'un coté donc l'accès à la Vraie Connaissance n'est pas fixé une fois pour toutes, de l'autre, il faut que le fidèle s'exerce, ne cesse jamais de chercher et étudier sous la direction d'un autre car la connaissance serait vaine ἄνευ διδαχῆς, pour reprendre le passage de Platon qu'E. Albano analyse souvent comme point de départ de la vision origénienne[43] et qu'on a rappelé aussi dans la partie consacrée à Clément. Il s'agit sans doute de l'expression d'une pratique née au sein du *didaskaleion*[44] actif à Alexandrie et qui, reprenant les méthodes des anciennes écoles philosophiques, privilégiait la communication orale, le contact direct avec le maître, plutôt qu'une liaison livre-lecteur. L'enseignement était vu comme une relation vitale, centrée sur la méthode de la *quaestio*, toujours dans une optique dynamique de quête de la Connaissance.

À la lumière d'une analyse constante et rigoureuse des textes E. Albano nous guide vers un dernier questionnement. Il concerne la façon dans laquelle les mystères divins sont déguisés en concepts humains[45]. Les réalités célestes sont pour ainsi dire inscrites dans le Texte ὥσπερ ἐν εἰκόνι, *figuraliter* : c'est la théorie de la participation analogique[46] aux réalités divines (§2.4.1-3, p. 492-513). L'Esprit Saint cache en images obscures les mystères divins : on postule alors un évangile éternel[47] et un évangile temporel, le dernier image de l'autre (les termes le plus souvent employés sont εἰκών, τύπος, σύμβολον, σκιά). Ils ne sont pas toutefois séparés par un abime mais par une différence qualitative et quantitative qui concerne différents aspects (ἐπίνοιαι)[48] ; à savoir,

[41] Cf. *CIo* 2, 174; pour une analyse de cette locution cf. p. 470-474.

[42] Cf. *CMt* 12, 17, p. 475: on retrouve l'idée du *Phèdre* 275a. Cf. aussi *CCt* 2, 1, 11-12 ; *HIud* 5, 6 ; *CMt* 14, 12 et p. 485-491.

[43] Pour une bibliographie exhaustive sur la figure du maître et la méthode origénienne, cf. n. 73, p. 491.

[44] P. 534-535.

[45] P. 495.

[46] Voir n. 123, p. 512.

[47] Cf. *CIo* 1, 40.

[48] P. 516-523.

l'évangile temporel participe de certains aspects du Logos incarné, selon un point de vue subordinatianiste et hypostatique.

En conclusion, les différents théories exprimés par Origène et mises en évidence par l'analyse précise d'E. Albano nous parlent d'une tentative d'harmoniser philosophie et foi, platonisme hypostatique et conception de l'Incarnation du Logos, sans oublier la lutte contre les hérésies. De plus, Origène a intégrée cette complexe réflexion sur les limites structurelles du texte Sacré à une conception personnelle qui l'avait porté à consacrer son existence à l'étude de la Sainte Ecriture, selon ses mêmes mots rapportés par Eusèbe de Césarée (h.e. 6, 19, 12) : ἐπεὶ δὲ ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ, τῆς φήμης διατρεχούσης περὶ τῆς ἕξεως ἡμῶν, προσήεσαν ὁτὲ μὲν αἱρετικοί, ὁτὲ δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων καὶ μάλιστα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, ἔδοξεν ἐξετάσαι τά τε τῶν αἱρετικῶν δόγματα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων περὶ ἀληθείας λέγειν ἐπαγγελλόμενα.

Selon sa vision complexe et dynamique du parcours de Foi, le premier pas du fidèle, en définitive, doit être fait sous l'impulsion de l'Esprit Saint, pour remonter, grâce aux indices et aux images du Texte Sacré, dans un véritable itinéraire de recherche, jusqu'aux réalités divines. L'Écriture serait donc ce fragile et parfois obscur maillon de chaine qui conduirait au τέλος de toute chose, le Logos incarné, à la fois διδάσκαλος et διδασκαλία.

Les conclusions générales[49] rendent parfaitement compte de la complexité de l'analyse d'E. Albano : elles ont le mérite de repérer avec précision des concepts qui sont présents chez les trois auteurs[50]. De plus, elles montrent comment chaque auteur s'est confronté avec les limites de l'écriture et les inévitables contradictions dues à ce « greffage » de la foi judéo-chrétienne dans la tradition philosophique alexandrine. C'est donc après cette quête qui nous a menés dans les profondeurs des mots et des images qu'il convient de se poser la question principale qui constitue le début de cette étude : comment ces trois premiers représentants de la culture judéo-chrétienne alexandrine ont-ils interprété les limites du Texte Sacré, *donc* ses silences ? La thèse d'E. Albano reconstruit le système philosophique qui présuppose cette réflexion et nous montre avec une remarquable clarté les solutions que Philon, Clément et Origène ont apportées à une question qui, en définitive, reste ouverte, dans l'intervalle qui sépare les deux silences, d'un coté le *silence du dévoilement*, de

[49] P. 539-558.

[50] Cf. § II, Le maître et l' Écriture; IV, Les définitions de l'Écriture; VII, Les rapports entre écriture et Tradition.

l'autre, le *silence de l'impossibilité* : dans cet écart se situe l'effort délicat et périlleux du διδάσκαλος, appelé à aller « au-delà de ce qui est écrit », sans aller « au-delà de ce qui est écrit »[51].

Le livre comporte un index des citations (citations bibliques et citations des auteurs anciens), ainsi qu'un index onomastique des auteurs modernes. La bibliographie soignée et exhaustive, propose un *excursus* global de toutes les éditions de Philon, Clément et Origène.

Université de Reims-Champagne Ardenne BIANCA MARIA ALTOMARE
bianca-maria.altomare@univ-reims.fr
biancaltomare@gmail.com

[51] Pour citer les mots de l'Apotre en 1 Cor 4,6, que l'on retrouve en *incipit* et *explicit* d'oeuvre.