

LA TRANSCENDANCE ET LA PROXIMITÉ DE DIEU DANS LE CHRISTIANISME ANCIEN

Riemer Roukema

Faculté de Théologie Protestante de l'Université Marc Bloch
9, place de l'Université – 67084 Strasbourg Cedex

Résumé : *Dans le christianisme ancien, le problème se posait de mettre en accord les passions de Yahweh, comme sa jalousie et sa colère, avec la philosophie grecque, selon laquelle Dieu est bon, impassible et donc sans jalousie. Marcion et la plupart des gnostiques préconisaient une théologie dualiste, distinguant entre le Dieu inférieur ou malicieux de l'Ancien Testament et le Dieu bon et transcendant proclamé par Jésus-Christ. En revanche, les Pères de l'Église ont voulu affirmer l'unité de Dieu à travers l'histoire. D'une autre manière que les gnostiques, ils se sont réclamés de la théologie négative pour exprimer la vraie transcendance de Dieu. Cependant, dans la pensée patristique, la transcendance de Dieu n'empêchait pas sa proximité envers l'homme créé à son image et à sa ressemblance¹.*

Abstract : *In early Christianity it was a problem how to harmonize the passions of Yahweh, like his jealousy and wrath, with Greek philosophy, which taught that God is good, without passions, and thus without jealousy. Marcion and most of the Gnostics advocated a dualist theology, which distinguished between the inferior or even malicious God of the Old Testament and the good and transcendent God proclaimed by Jesus Christ. The Church Fathers, however, wanted to maintain God's unity throughout history. In a way which differed from the Gnostics, they made use of negative theology in order to express God's transcendence. Nevertheless, according to patristic thought God's transcendence did not prevent his proximity to the human being, created in his image and likeness.*

Dans le livre vétérotestamentaire des Juges, Samson tient une place importante (Jg 13-16). Après une longue période pendant laquelle les Philistins dominaient sur les Israélites, Samson a été le chef de ceux-ci durant vingt ans. Il s'était marié avec une femme philistine, mais il avait tout de suite quitté son épouse parce que, pendant les noces, elle avait dévoilé à ses compatriotes la solution d'une énigme qu'il leur avait posée (Jg 14). Quelque temps après, alors qu'il voulait la revoir (Jg 15), il comprit qu'elle avait été

¹ Leçon faite à la séance de rentrée de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, le 17 octobre 2001.

donnée à l'un de ses compagnons, du fait que son beau-père ne lui permettait pas de la voir. Samson s'est alors vengé en mettant le feu aux champs des Philistins ; dans ce but, il s'est emparé de trois cents renards et a accroché à leurs queues des torches brûlantes. En guise de revanche, les Philistins ont brûlé cette femme et son père, ce qui a poussé Samson à réduire les Philistins « en charpie »² (*Jg* 15,8). Bien sûr, la réaction des Philistins n'a pas tardé : ils ont fait une incursion dans la tribu de Juda. Quand la population de Juda demanda des comptes à Samson sur ses agissements, il leur répondit : « comme ils m'ont traité, je les ai traités » (*Jg* 15,11³). Voilà la motivation de sa vengeance, provoquant ainsi les représailles perpétuelles des Philistins, du moins selon le livre des Juges.

L'important est que, selon ce livre, Samson était inspiré, dans ses actions contre les Philistins, par l'esprit de Yahweh, le Dieu d'Israël⁴. Cela semble donner une justification divine à son comportement vengeur : Samson semble agir au nom de Dieu. Puisque les chrétiens des premiers siècles ont généralement accepté l'Écriture juive comme Écriture inspirée de Dieu, on pourrait se demander comment ils ont apprécié les exploits et la mentalité de Samson. Comment ont-ils pu mettre en accord son empressement à se venger avec la foi en Dieu proclamée par Jésus et avec son enseignement plutôt pacifique⁵ ?

Il est remarquable qu'Hippolyte de Rome semble avoir considéré Samson comme un type du peuple d'Israël qui a tué le Christ, voire comme un type de l'Antéchrist⁶. Malheureusement, dans les fragments qui nous restent de son interprétation, Hippolyte n'explique pas comment il était possible que Samson, en tant que type de l'Antéchrist, fût inspiré par l'esprit du Seigneur⁷. Quoi qu'il en soit, dans toute la littérature patristique primitive qui nous est parvenue, il manque une interprétation du propos vindicatif :

² Suivant la traduction des Éditions Bayard, Montréal - Paris, 2001.

³ Dans la majorité des manuscrits de la Septante (tous sauf le Codex Vaticanus, selon l'édition de Rahlfs) ce texte a été changé ainsi : « comme ils nous ont traités, je les ai traités », comme s'il était plus justifiable de venger tout le peuple que de se venger lui-même. Voir Harlé - Roqueplo, 1999, p. 212-213.

⁴ *Jg* 13,25 ; 14,19 ; 15,14 ; cf. aussi 14,6 ; 16,28.

⁵ Voir, par exemple, *Lc* 6,27-38. Nous n'oublions pas, par ailleurs, que Jésus prononce aussi des paroles dures, par exemple en *Lc* 6,20-26 ; 10,13-15 ; 11,39-52.

⁶ Richard, 1966, a tenté de rassembler les témoignages qui relèvent, ou semblent relever, du commentaire d'Hippolyte sur l'histoire de Samson. De manière générale, on ne peut pas dire avec Harlé, 1988, p. 305, que pour les Pères Samson préfigure le Christ. Cette affirmation a été reprise à tort par Harlé - Roqueplo, 1999, p. 215.

⁷ Ambroise, *Épîtres* 62,8 (CSEL 82,2), dit que Samson avait perdu la grâce de l'esprit de Dieu à cause de sa liaison avec Dalila. Ainsi, Ambroise avertit-il un jeune prêtre de dissuader les chrétiens de se marier avec un non-croyant (*Ép.* 62,2). Pourtant, il ne critique pas les exploits de Samson, puisque par ceux-ci il a libéré son peuple (*Ép.* 62,33). Théodoret de Cyr, *Quaestiones in Iudices* 21, se demande comment Samson a pu obtenir la grâce spirituelle ; se référant aux faux prophètes de *Mt* 7,22-23, il dit que le Seigneur accorde sa grâce même aux indignes (PG 80, 590B) ; cf. Harlé - Roqueplo, 1999, p. 203.

« comme ils m'ont traité, je les ai traités ». Je signale que ce texte aurait parfaitement pu être inclus dans les *Antithèses* de Marcion, ouvrage perdu, mais connu par de nombreux témoignages, dans lequel celui-ci a rassemblé les contradictions apparentes entre l'Écriture juive et l'évangile de Jésus. La solution radicale de Marcion, rejetée par l'Église, était que le Dieu de l'Ancien Testament, le Créateur et Législateur, était un autre dieu que le Père de Jésus⁸.

Prenons un autre exemple de récit vétérotestamentaire qui ne concorde pas vraiment avec les paroles et l'attitude de Jésus. Dans le livre des Nombres, nous lisons que les Israélites se laissaient séduire par les filles de Moab, de sorte qu'ils se prostituaient avec elles et qu'ils participaient aux sacrifices de leurs dieux. Ils se prosternaient, notamment, devant Baal de Péor. Cela suscita la colère de Yahweh, qui commanda à Moïse de faire tuer les hommes qui s'étaient prosternés devant le dieu païen (*Nb* 25,1-5). Pendant le massacre, alors qu'on déplorait les morts, un Israélite amena une femme madianite dans le camp pour faire l'amour avec elle. Voyant cela, le prêtre Pinhas tua l'homme et la femme d'un coup de lance. À ce moment le fléau qui frappait les Israélites s'arrêta (tout d'un coup il est question d'un fléau, ce qui suggère une maladie mortelle infligée par Dieu). Selon ce récit, le nombre des victimes se montait à 24 000. Yahweh dit à Moïse que Pinhas avait calmé sa fureur en se montrant « jaloux de ma jalousie » (ζηλῶσαι μου τὸν ζῆλον dans la Septante, *Nb* 25,11) ou bien : « jaloux à ma place » (TOB). Cela veut dire que l'idolâtrie et la fornication des Israélites avaient suscité la jalousie de Yahweh et que c'est grâce à Pinhas qu'il avait épargné le reste du peuple (*Nb* 25,6-13). Ajoutons que, dans le livre deutérocanonique du Siracide, Pinhas est aussi loué pour son zèle (*Si* 45,23-26).

L'apôtre Paul n'a pas hésité à se référer à ce récit cruel pour mettre en garde les Corinthiens contre la prostitution (*I Co* 10,8)⁹, et Clément d'Alexandrie, Tertullien et Origène ont fait de même¹⁰. Cyprien s'est réclamé du zèle de Pinhas dans sa lutte pour la seule et unique Église qui ne devait pas reconnaître le baptême des hérétiques¹¹. Par ailleurs, Origène recourt vite à l'interprétation allégorique, selon laquelle cet épisode porte surtout sur l'adultère spirituel qui rompt le mariage mystique de l'âme avec le Christ¹².

⁸ Voir Harnack, 1924, p. 74-92, 256*-313*.

⁹ Cependant, Paul comptait 23 000 morts au lieu de 24 000.

¹⁰ Clément, *Pédagogue* II,101,1-2 (SC 108) ; *Stromates* II,83,3-4 (SC 38) ; III,32,1 (GCS 52 [35]) ; Tertullien, *Scorpiace* 3,4-5 (CCSL 2) ; *Pudicité* 6,12-13 (SC 394) ; Origène, *Homélie sur les Nombres* 20,1 ; 25,1,1-2 (SC 461) ; cf. Dorival, 1994, p. 461-462.

¹¹ Cyprien, *Épîtres* 73,10,1-2 (traduction et édition Bayard).

¹² Origène, *Homélie sur les Nombres* 20,2 (SC 461).

Il est intéressant que nous disposions aussi d'un commentaire païen sur cet épisode. Dans les années cinquante du quatrième siècle, Julien, le neveu de l'empereur Constantin, s'est détourné de la religion chrétienne pour embrasser les cultes anciens des dieux païens. En 360 il est devenu lui-même empereur. Dans son livre *Contre les Galiléens*, il se moque du Dieu de la Bible qui se laisse emporter par la colère et qui se laisse calmer par Pinhas, parce que celui-ci s'est montré jaloux à sa place. Julien se demande pourquoi il aurait été nécessaire que Dieu tue tout Israël parce que ce peuple avait transgressé une de ses lois. À ce Dieu jaloux des Hébreux, et donc des chrétiens, Julien préfère l'enseignement philosophique qui dit que Dieu est impassible. Cela implique que Dieu n'éprouve pas de passions, comme la jalousie et la colère, et que c'est l'impassibilité qui rend l'homme semblable à Dieu¹³. Il est clair que Julien ressent un mépris profond pour le Dieu de l'Ancien Testament, qu'il considère comme trop humain et pas assez transcendant. De plus, son jugement négatif porte aussi sur le message du Nouveau Testament.

Nous voyons que, pour les chrétiens des premiers siècles, il n'y avait pas seulement la question du rapport entre des textes durs de l'Ancien Testament et l'enseignement de Jésus ; il y avait aussi, du moins pour ceux qui connaissaient la philosophie grecque, le problème considérable de mettre en accord le Dieu de l'Ancien Testament et la conception philosophique, d'origine platonicienne, selon laquelle Dieu est bon et sans jalousie (φθόρος)¹⁴. Clément d'Alexandrie, par exemple, admettait que Dieu n'éprouve ni jalousie, ni passions en général¹⁵. Par contre, il est vrai que ni Clément ni d'autres Pères de l'Église ne montraient d'hésitation à se référer à l'histoire cruelle de Pinhas, mais cela ne résout pas le problème posé par la discordance entre les conceptions de Dieu dans l'Écriture et dans la philosophie dominante de cette époque.

Un avis critique, d'inspiration philosophique, sur le Dieu de l'Ancien Testament est exprimé avec virulence dans le *Témoignage Véritable*, un des écrits appelés « gnostiques » de la collection copte de Nag Hammadi. Voici ce que l'auteur anonyme pense du

¹³ Julien, *Contre les Galiléens* 160D-161C ; 171D-172A (fragments 33 ; 36, édition Masaracchia). Voir les références à la philosophie grecque rassemblées par Masaracchia, 1990, p. 217-219.

¹⁴ Platon, *Phèdre* 247A (édition et traduction Robin) ; *Timée* 29E (édition et traduction Rivaud).

¹⁵ Clément d'Alexandrie, *Stromates* V,24,2 : « Il n'est pas permis de supposer des passions en Dieu » ; *Stromates* V,30,5 : « Car l'envie a sa place hors du chœur divin », ainsi que la jalousie, et la tristesse » (citation de Platon, *Phèdre* 247A ; traduction Le Boulluec, SC 278) ; cf. *Stromates* V,19,2.

rôle de Dieu dans le récit du paradis aux premiers chapitres de la Genèse :

De quelle sorte est donc ce Dieu-là ? Premièrement, il a envié à Adam de manger de l'arbre de la gnose ; et deuxièmement, il a dit : « Adam, où es-tu ? » (*Gn* 3,9). Dieu n'a donc pas la prescience, c'est-à-dire qu'il ne savait pas dès le début. Et ensuite il a dit : « Jetons-le hors d'ici, afin qu'il ne mange pas de l'Arbre de la Vie et ne vive pas éternellement ! » (cf. *Gn* 3,22). Mais s'il s'est révélé (ici) lui-même comme un méchant envieux, alors quelle sorte de Dieu est-ce là ? Qu'il est grand, en effet, l'aveuglement de ceux qui lisent et ne l'ont pas reconnu¹⁶ ! Et il a dit : « je suis le Dieu jaloux ; je reporterai les péchés des pères sur les fils jusqu'à trois (et) quatre générations » (*Ex* 20,5). Et il a dit : « Je leur ferai épaissir le cœur¹⁷ et je leur rendrai l'intellect aveugle afin qu'ils n'aient pas l'intelligence ni ne comprennent ce qui est dit » (cf. *Es* 6,10). Mais ce qu'il a dit là, c'est pour ceux qui croient en lui et qui lui rendent un culte¹⁸.

Par ces croyants qui rendent un culte au Dieu de l'Ancien Testament et croient en lui, l'auteur gnostique désigne les chrétiens de l'Église, qui ne comprennent pas, selon lui, qu'ils servent un Dieu inférieur et non le vrai Dieu transcendant. Comme Marcion, de nombreux gnostiques fascinés par le Christ ont résolu le problème posé par les témoignages difficiles de l'Ancien Testament en établissant une différence entre le Dieu malicieux, ou du moins médiocre, du peuple d'Israël et le vrai Dieu d'amour, le Père de Jésus-Christ, le Sauveur.

Puisque le manuscrit copte du *Témoignage Véritable* nous est parvenu dans un état très lacunaire, je cite un autre écrit gnostique afin de montrer comment ces chrétiens censés être hérétiques, critiquant la foi de l'Église, ont recouru à des termes philosophiques pour exprimer leur adoration du vrai Dieu transcendant, le Dieu qu'ils considéraient comme le Père de Jésus. Je cite le *Livre secret de Jean* :

Rien ne domine sur celui qui est le Dieu en vérité, Père du tout : l'Esprit saint et invisible, préposé au tout, établi en son indéfectibilité, constitué de lumière pure que nulle lumière oculaire ne peut entrevoir. Puisqu'il est Esprit, il n'est pas séant de le penser comme dieu ou de toute autre façon car il est au-delà des dieux, principe sur qui personne n'est prince car personne n'est au-dessus de lui et il n'a besoin de rien : ni de vie car il est éternel, ni de quoi que ce soit car il est imperceptible, mais invariablement tout entier perfection et lumière : incircscriptible parce que personne ne le précède pour le circonscrire, indistinct parce que personne ne le précède pour lui imposer une distinction, incommensurable parce que personne d'autre ne le pré-

¹⁶ Autre traduction possible : « de ceux qui (l') invoquent sans l'avoir connu ».

¹⁷ Copte : *tinatrepouhêt oumot*, ce qui traduit le verbe *παχύνειν* ; l'expression signifie : « je rendrai leur cœur insensible ».

¹⁸ *Témoignage Véritable* (Nag Hammadi IX,3) 47,14-48,15 (traduction Mahé, BCNHT 23).

cède pour le mesurer, invisible parce que personne ne le voit, éternel parce que toujours-étant, inexprimable parce que personne ne le saisit pour l'exprimer, innommable parce que personne ne le précède pour le nommer¹⁹.

Dans ce texte, l'auteur gnostique se sert de termes platoniciens pour exprimer l'inexprimable, pour parler du Dieu qui transcende le tout²⁰. Il témoigne du Dieu supérieur au Dieu jaloux et vengeur du paradis biblique, de la punition des péchés des pères sur les enfants, du prêtre Pinhas et de Samson. Ainsi, il propose une solution aux problèmes philosophiques posés par l'Ancien Testament. Selon le platonisme des premiers siècles de l'ère chrétienne, il y avait une hiérarchie dans le monde divin, de sorte que, au-dessous du vrai Dieu transcendant, il y avait un autre dieu qui avait façonné la matière et qui donnait la loi de la vertu aux âmes avant leur incarnation. C'est au niveau de ce dieu inférieur que les gnostiques pouvaient éventuellement situer le Dieu imparfait de l'Ancien Testament²¹. En même temps, ils croyaient avoir résolu le problème de la différence entre les textes durs de l'Ancien Testament et l'enseignement du Christ : celui-ci était considéré comme le messager du vrai Dieu transcendant. Voilà la théologie dualiste préconisée par la plupart des gnostiques, comme aussi par Marcion.

Cette solution à ce problème se présentait comme un grand défi pour d'autres chrétiens cultivés de cette époque. Ils comprenaient que la dégradation du Dieu de l'Ancien Testament posait un autre problème, celui de la continuité de l'histoire du salut. Si le Père transcendant du Christ était un autre Dieu que le Créateur de ce monde et s'il n'était pas le Dieu du peuple d'Israël, le Dieu du Christ serait à une très grande distance de notre existence terrestre, voulue par un Dieu capricieux. Ensuite, le salut de notre corps serait sans aucune importance pour le Dieu transcendant, puisque le corps matériel aurait été créé par un Dieu inférieur. En outre, Jésus-Christ risquait d'être détaché de son enracinement israélite, ce qui aurait fait du christianisme une tout autre religion, fondée sur une tradition philosophique au détriment de l'histoire exprimée dans la Loi de Moïse et les Prophètes. Si on avait accepté la solution « hérétique », le salut de notre âme, ayant son origine dans le Dieu transcendant, aurait été la seule chose valable. Mais, pour les Pères de l'Église, cela ne suffisait pas. (C'est pourquoi l'Église a confessé « la résurrection de la chair ».) Il était donc inévitable de répondre au défi « hérétique » et d'établir comment le Dieu de l'Ancien Testament correspondait au Dieu transcendant de la philo-

¹⁹ *Livre secret de Jean* 6-7 (traduction Tardieu), selon le Codex de Berlin 8502, 22,17-24,6 ; ce texte se trouve aussi dans le Codex de Nag Hammadi II,2,27-3,17 (NHMS 33).

²⁰ Voir les références à Platon et aux philosophes platoniciens chez Tardieu, 1984, p. 88.

²¹ Roukema, 1999, p. 75-92 ; Le Boulluec, 1984.

sophie. Si on trouvait une solution à cette question, on croyait en même temps avoir résolu le problème du rapport entre les textes durs de l'Ancien Testament et la prédication de Jésus.

Bien sûr, les chrétiens cultivés des premiers siècles de l'ère chrétienne ont affirmé que le Dieu de l'Ancien Testament *est* le Dieu suprême et transcendant, et ils n'ont pas hésité à se servir de termes philosophiques pour l'énoncer. J'ai déjà signalé que, selon Clément d'Alexandrie, Dieu n'éprouve ni jalousie, ni d'autres passions²². Citons aussi, par exemple, l'apologiste Athénagore, qui dit que le Dieu de Moïse et des Prophètes est un, incréé, éternel, invisible, impassible, insaisissable et illimité²³. Malgré ce langage philosophique, Athénagore n'explique pas comment ce Dieu impassible peut être jaloux.

Il y avait les solutions que nous avons déjà vues chez Hippolyte et chez Origène, et qui consistent à donner une interprétation typologique ou allégorique de l'Ancien Testament, de sorte que les Écritures juives auraient énoncé en préfiguration et spirituellement ce qui a été accompli ou sera encore accompli par Jésus-Christ. Dans l'Église ancienne, on avait une prédilection pour ces méthodes herméneutiques de la typologie et de l'allégorie parce qu'elles permettaient de maintenir l'Ancien Testament comme Écriture Sainte, tout en l'interprétant mystiquement en fonction de la foi chrétienne. Pourtant, on ne pouvait pas résoudre tout le problème de l'Ancien Testament – tel qu'il était conçu à cette époque – par l'interprétation typologique ou allégorique, car, en principe, ces méthodes d'interprétation respectaient le sens littéral²⁴.

Je ne prétends pas traiter, ici, de toutes les approches que les chrétiens de l'Église des premiers siècles ont proposées pour démontrer la compatibilité du Dieu biblique avec le Dieu des philosophes ; d'ailleurs, il importe de signaler qu'ils ne se sentaient pas obligés d'adapter le Dieu de l'Écriture totalement au Dieu de la philosophie contemporaine. Je me limite, ici, à une approche remarquable qui a déjà été préparée au sein du judaïsme et qui a exercé une influence importante sur le christianisme ancien.

Philon d'Alexandrie a fait de grands efforts pour exprimer la religion juive en termes philosophiques. Dans les livres qui nous restent de son œuvre, je me concentre sur son interprétation de ce qui est relaté après la révélation du Décalogue (*Ex* 20,1-17). En

²² Voir la note 15.

²³ *Supplique au sujet des chrétiens* 10,1 (SC 279)

²⁴ Voir l'exposé d'Origène, *Sur les Principes* IV,2-3 (SC 268).

Ex 20,21, dans la version de la Septante, nous lisons que Moïse, sur la montagne du Sinaï, entra²⁵ dans la ténèbre où était Dieu. D'après le commentaire de Philon, cela veut dire que Moïse entra dans l'essence (οὐσία) qui n'admet pas de formes, qui est invisible, incorporelle, qui est le paradigme des êtres, et qu'il apprit ce qui échappe à la vision d'une nature mortelle²⁶. Philon affirme que nous n'avons en nous aucun moyen de nous représenter l'Être (τὸ ὄν), mais que Moïse contempla, dans la nuée obscure, la nature sans formes visibles, et qu'il parle à mots couverts de l'essence invisible et incorporelle²⁷. Dans cette interprétation – assez ésotérique pour nous – Philon se sert de termes platoniciens pour désigner Dieu (l'Être) dans sa transcendance absolue, qui surpasse toute conception humaine de Dieu. Malgré son monothéisme juif, il y a, pour Philon, comme pour le platonisme de son époque, une hiérarchie en Dieu, ce qui implique que la vraie essence de l'Être dépasse les manifestations de ses « puissances ». Il dit même que « Dieu » et « le Seigneur » sont deux puissances de l'Être, ce qui implique que, selon lui, l'Être suprême est au-delà de « Dieu » et du « Seigneur »²⁸ (cela fait presque une trinité !). Pour Philon, le Dieu ou le Seigneur qui se révèle dans les livres de Moïse est, dans la plupart des cas, une manifestation de l'Être, adaptée à la compréhension des hommes. J'en conclus que, selon ce commentateur juif, la vraie essence de Dieu – de l'Être – surpasse le sens littéral de nombreuses histoires et lois de l'Écriture.

Clément d'Alexandrie a repris l'exégèse philonienne d'*Ex* 20,21. Dans un exposé sur la connaissance de Dieu par la foi, il rappelle que Moïse entra dans la ténèbre où était la voix de Dieu, c'est-à-dire dans les notions inaccessibles et sans image qui concernent l'Être. Il ajoute que Dieu n'est pas dans une ténèbre ou dans un lieu, mais qu'il est au-dessus du lieu, du temps et de ce qui est propre aux choses créées²⁹. En outre, il explique que Dieu ne peut être ni enseigné ni dit par les hommes – car il est ineffable –, mais qu'il peut seulement être connu en vertu de la « puissance » qui vient de lui, et qui est le Fils de Dieu³⁰. En philosophe chrétien, Clément insiste beaucoup sur la transcendance ineffable de Dieu,

²⁵ εἰσῆλθεν. Selon le texte massorétique, Moïse s'*approcha* (שָׁרָף) dans la ténèbre où était Dieu. Cf. Le Boulluec - Sandevor, 1989, p. 212-213.

²⁶ *De vita Mosis* I,158 (CEPhA 22).

²⁷ *De mutatione nominum* 7 ; voir aussi *De posteritate Caini* 14 ; *De gigantibus* 54 (CEPhA 18 ; 6 ; 7-8).

²⁸ Par exemple, *De Abrahamo* 121-124 ; *De vita Mosis* II,99-100 ; *Quaestiones et solutiones in Genesim* IV,2 ; IV,8 (CEPhA 20 ; 22 ; 33).

²⁹ *Stromates* II,6,1 (SC 38).

³⁰ *Stromates* V,71,5 (SC 278).

en se référant encore une fois à *Ex* 20,21. Voici un extrait de ses conclusions à ce sujet :

Et s'il nous arrive de lui donner un nom, ce n'est qu'improprement que nous l'appelons l'Un, ou le Bien, ou l'Intellect, ou l'Être en soi, ou Père, ou Dieu, ou Créateur, ou Seigneur : ces mots, nous ne les prononçons pas comme son nom ; mais, faute de mieux, nous recourons à de beaux noms, afin que la pensée puisse y prendre appui, sans s'égarer ailleurs. Aucun de ces termes, pris séparément, ne peut désigner Dieu, mais tous ensemble ils servent à indiquer la puissance du Maître universel ; car les mots forment des paroles au moyen des propriétés qui leur sont attachées, ou par leurs relations mutuelles ; or on ne peut rien saisir de tel à propos de Dieu. (...) Il en résulte que c'est par grâce divine et par le Logos seul qui vient de Dieu qu'on peut concevoir l'Inconnu³¹.

Voilà la théologie de Clément, d'inspiration philonienne et platonicienne³², qui manifeste son principe herméneutique : le Dieu ineffable, désigné dans l'Ancien Testament même (*Ex* 20,21), peut être connu par son Logos, le Christ. Cette approche lui permet de rejeter la solution dualiste des gnostiques hérétiques et de Marcion, et d'être en accord avec la règle de l'Église selon laquelle l'Ancienne et la Nouvelle Alliance témoignent du même Dieu³³.

Par la suite, nous rencontrons une approche similaire chez Origène d'Alexandrie. À propos de *Ps* 17,12 dans la Septante : « Dieu a fait des ténèbres sa retraite », il dit, dans son apologie *Contre Celse* :

les idées (νοηθέντα) de Dieu qui seraient dignes de lui restent secrètes et inconnaisables ; car il s'est comme voilé lui-même d'obscurité pour les esprits qui ne supportent pas l'éclat de sa connaissance, incapables de le voir. (...) Et pour faire voir que la connaissance de Dieu a été rarement accordée aux hommes et ne se trouvait que chez un très petit nombre, il est écrit que Moïse « entra dans la ténèbre où était Dieu », et encore de Moïse : « Moïse seul s'approchera de Dieu, les autres ne s'en approcheront pas »³⁴.

Dans son *Commentaire sur la Genèse*, Origène explique que l'histoire de Moïse entrant dans la ténèbre où était Dieu le rend humble face au mystère de Dieu, puisque même lui a pu à peine comprendre et exprimer les choses qu'il a vues. Origène avoue que, bien qu'il se considère comme disciple de Jésus, il n'ose pas dire :

que nous avons reçu de lui, face à face, l'intelligence des vérités contenues dans les divins Livres, vérités que le monde entier, j'en suis

³¹ *Stromates* V,82,1-2.4 (traduction Voulet, SC 278). La référence à *Ex* 20,21 se trouve en *Stromates* V,78,3. Cf. *Protreptique* 68,1 (SC 2^{bis}).

³² Cf. Daniélou, 1961, p. 110 ; van den Hoek, 1988, p. 175 ; 194-196.

³³ *Stromates* V,4,2-4 (SC 278) ; VI,125 (SC 446).

³⁴ *Contre Celse* VI,17 (traduction Borret, SC 147) ; citation d'*Ex* 20,21 et 24,2.

certain, ne peut pas comprendre dans toute leur force et toute leur majesté. C'est pourquoi nous n'avons pas l'audace de faire, au sujet de nos paroles, la déclaration que les apôtres ont pu faire, mais nous rendons grâce de ce que, à la différence de beaucoup de gens qui ignorent leur incompétence et énoncent des opinions confuses, désordonnées, parfois même ineptes et mythiques avec une parfaite assurance et comme des vérités absolues, nous autres, devant les grandes choses qui nous dépassent, nous n'ignorons pas notre ignorance³⁵.

C'est dans cette attitude, qui nous fait penser à Socrate³⁶, qu'Origène se propose d'aborder les questions de l'interprétation de l'Écriture et de la transcendance de Dieu. Il est évident qu'il s'oppose à la certitude des gnostiques qui prétendent, selon lui, que leurs mythes contiennent la vérité absolue concernant Dieu et le salut de l'âme, alors qu'ils nient que les saints de l'Ancienne Alliance aient connu le Père de Jésus-Christ. Comme son prédécesseur alexandrin Clément, Origène confesse l'unité de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, et donc que Jésus était inspiré par le Dieu d'Abraham et de Moïse³⁷. Comme Clément, aussi, il est convaincu que Dieu surpasse, en fait, toujours les paroles humaines utilisées pour le désigner. Voilà pourquoi Origène partage avec Clément une forte prédilection pour l'interprétation allégorique qui lui permet d'expliquer l'Écriture en fonction des mystères spirituels tels qu'il les conçoit.

Au quatrième siècle, c'est chez Grégoire de Nysse, entre autres, que nous retrouvons cette vision de Dieu caché dans la ténèbre, de Dieu au-delà de Dieu, du Dieu ineffable, incompréhensible et donc transcendant absolument le concept de Dieu énoncé en paroles humaines. Écoutons quelques extraits de son livre sur *La vie de Moïse*, dans lesquels, paradoxalement, il tente, à propos d'Ex 20,21, de s'exprimer au sujet de Dieu en paroles humaines :

C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu (ἡ θεολογία). À peine la foule peut-elle parvenir à sa base. (...) Mais que signifie (...) l'entrée de Moïse dans la ténèbre et la vision que dans celle-ci il eut de Dieu ? (...) [P]lus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage dans la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il

³⁵ *Commentaire sur la Genèse*, préface, conservée chez Pamphile, *Apologie pour Origène*, PG 17, 545A ; traduction Nautin, 1977, 138-139.

³⁶ Cf. Platon, *Apologie* 21D (édition et traduction Croiset).

³⁷ *Fragments sur l'Évangile selon Luc* 162 (GCS 49 [35]) ; dans ce texte aussi, Origène se réfère à Ex 20,21.

pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voit Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique (...) dit que « personne n'a jamais vu Dieu » (*Jn* 1,18), définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle. Donc, lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît alors que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et toute prise de l'esprit³⁸.

Voilà donc, dans le christianisme ancien, une réponse mystique à la question de savoir qui est le Dieu des Écritures de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Nous voyons que certains Pères de l'Église se sont servis de la philosophie platonicienne pour décrire l'indescriptible, Dieu. Puisqu'ils parlaient de Dieu en de nombreux termes négatifs, le désignant, par exemple, comme invisible, inconnaissable, incompréhensible et inaccessible, on parle de la théologie négative ou apophasique. Comme nous l'avons vu dans le *Livre secret de Jean*, des gnostiques aussi se sont servis de la théologie négative provenant du platonisme. Ces gnostiques, cependant, l'ont fait au détriment de l'unité de Dieu, en proposant un dualisme qui distinguait le Père vraiment transcendant de Jésus et le Dieu de l'Ancien Testament. Les Pères de l'Église, en revanche, ont voulu conserver l'unité de Dieu à travers l'histoire du salut. Là où Dieu leur semblait trop humain, montrant des passions humaines, plusieurs Pères disaient qu'au fond la vraie essence de Dieu (l'Être) nous échappe, puisqu'elle est cachée dans la ténèbre. Cela veut dire que si, dans l'Écriture, Dieu se manifeste d'une manière passionnée, fâchée, jalouse, il s'adapte à ceux qui ont besoin de ces représentations plutôt humaines. En fin de compte, il y a Dieu au-delà de Dieu. Il est toujours plus transcendant que les hommes ne le croient.

Cette interprétation de la vision de Dieu dans la ténèbre a suscité toute une tradition mystique en Orient comme en Occident. Au cinquième siècle, ce sont les œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite qui témoignent de cette conception mystique de Dieu se cachant dans la ténèbre³⁹. Nous la retrouvons dans les œuvres de Maître

³⁸ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse* II,158 ; 162-164 (traduction Daniélou, SC 1^{ter}) ; cf. Geljon, 2000, p. 105-112 ; 174-183 ; voir aussi Canévet, 1983, p. 49-52. On ajoutera que, dans ce contexte, Grégoire parle aussi de la valeur de l'Ancien Testament ; à propos des « sons des trompettes qui deviennent plus forts » (*Ex* 19,19) il dit que « la loi et les prophètes ont proclamé le mystère divin de l'incarnation, mais ces premiers sons étaient trop faibles pour parvenir à des oreilles indociles. (...) Les derniers sons, qui représentent la prédication de l'évangile, ont frappé les oreilles... » (*La vie de Moïse* II,159).

³⁹ Voir Puech, 1978.

Eckhart⁴⁰ qui a été dominicain établi à Strasbourg durant dix ans (1314-1324), et dans les prédications du Strasbourgeois Tauler⁴¹. On a pu entendre un écho de cette vision du Dieu transcendant dans l'émission, la « Prière pour l'Amérique », le 22 septembre dernier à New York, alors que les Américains faisaient le deuil des attentats inouïs aux États-Unis. Durant ce rassemblement, un musulman noir a récité, dans sa prière : « Dieu est plus grand, Dieu est plus grand, Dieu est plus grand ». Pour tous ceux qui s'occupent de Dieu et de théologie, il est important de savoir que l'objet de la foi, ou de la recherche, nous échappe toujours et forcément. Donc, s'il arrive que nous ne comprenions, ou que nous ne voyions plus rien de Dieu, il n'y a pas lieu de s'inquiéter ou de se désespérer, car on sait depuis plus de deux millénaires que cette expérience est indissociable de la foi en Dieu.

Il nous reste à explorer l'autre thème annoncé dans le titre de cette contribution. Car si l'essence de Dieu est transcendante au point d'être inconnaissable et incompréhensible, ce Dieu n'est-il pas, en conséquence, trop éloigné des hommes pour leur être accessible ? Que reste-t-il, dans cette théologie d'inspiration biblique et platonicienne, de la proximité de ce Dieu si transcendant ?

Il faut signaler que les Pères de l'Église confessent, bien sûr, que le Dieu transcendant s'est révélé dans son Logos, incarné en Jésus-Christ. Pourtant, je ne veux pas répondre à la question relative à la proximité du Dieu transcendant en me référant à l'incarnation de son Logos dans le Christ, bien que cela eût été parfaitement justifiable. Dans ce cas, je pourrais aussi m'étendre sur le thème mystique de la naissance du Christ dans le cœur du croyant, tel qu'il a été développé par Origène, et repris par Maître Eckhart, Tauler et tant d'autres mystiques⁴². De même, je pourrais traiter de l'Esprit de Dieu donné aux hommes pour prendre la place du Christ après sa vie terrestre et pour habiter en ceux qui croient en lui.

Cependant, c'est à un autre aspect de la théologie biblique et patristique que j'aimerais prêter attention. Sous l'influence de l'Écriture comme de la philosophie, les Pères ont souligné, en général, que ce Dieu transcendant n'est pas loin de l'être humain. Il nous faut rendre compte de ce que le concept de la transcendance de Dieu ne doit pas être compris dans un sens spatial, mais dans un

⁴⁰ Maître Eckhart, *Sermons* 22 ; 51 (traduction Jarczyk - Labarrière) ; *Commentaire du Livre de l'Exode* 237 (traduction Gire) ; *Commentaire du Prologue de l'Évangile selon Jean* 73,6-75,9 (édition et traduction De Libera - Wéber - zum Brunn).

⁴¹ Jean Tauler, *Sermons* 11,10 ; 61,5 ; 63,2 ; 68,2 ; 73,6 ; 74,4 ; 82 (traduction Huguény - Théry - Corin).

⁴² Rahner, 1935.

sens métaphorique : c'est une image. La notion de transcendance n'a rien à voir avec une grande distance, de tant d'années-lumière par exemple, mais elle porte sur les limites de notre intelligence et de notre esprit.

Pour démontrer le paradoxe que représente l'affirmation selon laquelle le Dieu transcendant n'est pas forcément loin de l'homme, je commence par quelques références à deux auteurs alexandrins que nous venons d'étudier. Clément dit, dans son « Exhortation » à la foi chrétienne :

mets toi à la recherche du bien ; car tous les hommes, en général, ont reçu quelques gouttes émanant de la source divine ; les plus favorisés sont ceux qui passent leur temps dans l'étude⁴³.

Ailleurs il affirme que :

Une intuition (ἔμφασις) du Dieu unique et tout-puissant existait en effet chez tous les hommes de sens droit, de tout temps, et elle était naturelle (...). Il s'en faut beaucoup que l'homme soit privé de l'idée (ἐννοία) divine, lui qui, lors de la création, reçut en partage le souffle divin, comme il est écrit⁴⁴.

Nous voyons comment, pour Clément, l'homme a en lui une notion naturelle de Dieu, sans qu'il soit pour autant de la même substance que Dieu⁴⁵.

Chez Origène, nous trouvons une explication plus approfondie de la participation de l'homme à Dieu. D'après lui, cette participation se fait grâce à la médiation du Logos. Je rappelle que « Logos » est à la fois un terme de la philosophie stoïcienne⁴⁶ et une désignation du Christ (cf. *Jn* 1,1-14). Voilà ce qu'Origène en dit :

Puisque l'action du Père et du Fils s'exerce sur les saints et les pécheurs, elle se manifeste en ce que tous les êtres raisonnables participent à la Parole de Dieu, c'est-à-dire à la Raison [le Logos], et pour cela portent en eux comme des semences de la Sagesse et de la Justice, ce qu'est le Christ. De celui qui est vraiment, qui a dit par Moïse : « Je suis celui qui suis » (*Ex* 3,14), tous les êtres tirent participation. Cette participation du Père parvient à tous, justes ou pécheurs, êtres raisonnables et déraisonnables, et absolument à tout ce qui est. L'apôtre Paul montre, certes, que tous ont la participation au Christ quand il dit : « Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera dans le ciel, c'est-à-dire pour en faire descendre le Christ ? Ou : Qui

⁴³ Clément, *Protreptique* 68,2 (traduction Mondésert, SC 2^{bis}).

⁴⁴ Clément, *Stromates* V,87,2.4 (traduction Voulet, SC 278) ; cf. *Gn* 2,7. Voir aussi *Stromates* VII,8,2 (SC 428) : « dans l'homme, seul parmi les vivants, a été instillé au moment de sa création l'idée de Dieu » (traduction Le Boulluec, SC 428) ; ici, la forme ἐνεστάλθαι du manuscrit a été corrigé en ἐνεστάχθαι, en raison de *Protreptique* 68,2, où figure aussi le verbe ἐνστάζειν (instiller).

⁴⁵ Voir le commentaire de Le Boulluec, 1981 (SC 279), p. 274-276 ; 278.

⁴⁶ Cf. Kleinknecht, 1942 (*TWNT* IV), p. 83-84.

descendra dans l'abîme, c'est-à-dire pour rappeler le Christ des morts ? Mais que dit l'Écriture : La Parole [λόγος, conçu comme Logos] est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur » (Rm 10,6-8). Par là il signifie que le Christ est dans le cœur de tous, en tant que Parole ou Raison [Logos], dont la participation fait les êtres raisonnables⁴⁷.

Tandis qu'Origène signale la participation de l'être humain à Dieu le Père par la médiation du Logos, Grégoire de Nysse, qui a tellement souligné la transcendance absolue de Dieu, parle de l'intuition (ὑπόνοια) de Dieu présente en l'homme⁴⁸. Pour corroborer cette notion, Grégoire se réfère à la création de l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu (Gn 1,26-27⁴⁹). Mais, au lieu de citer ses affirmations, je préfère donner la parole à Augustin. Lui aussi était convaincu de la transcendance absolue de Dieu⁵⁰, mais cela ne l'empêchait pas de décrire poétiquement sa découverte de la présence cachée de Dieu près de lui et en lui. Ce texte figure dans ses *Confessions*, où il parle de sa conversion à Dieu :

Bien tard je t'ai aimée,
ô beauté si ancienne et si nouvelle,
bien tard je t'ai aimée !
Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors,
et c'est là que je te cherchais,
et sur la grâce de ces choses que tu as faites,
pauvre disgracié, je me ruais !
Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ;
elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant,
si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas !
Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ;
tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ;
tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ;
j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ;
tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix⁵¹.

Comment était-il possible de concilier la notion de la transcendance de Dieu et la découverte de sa proximité par rapport à l'homme, voire de la participation de l'homme à Dieu, ou de sa

⁴⁷ Origène, *Sur les Principes* I,3,6 (traduction Crouzel - Simonetti, SC 252). Cf. Origène, *Commentaire sur Jean* I,243-246 ; II, 15 ; 105 (SC 120) ; VI,188-190 (SC 157) et le commentaire de Crouzel et de Simonetti, 1978 (SC 253), p. 71-72.

⁴⁸ Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* II (GNO I, p. 395,2-3 ; voir Canévet, 1983, p. 63-64) ; *De Instituto Christiano*, au début (GNO 8,1, p. 40).

⁴⁹ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* 3 ; 5 (SC 453).

⁵⁰ Voir, par exemple, Augustin, *Confessions* I,III-IV,3-4 (BA 14) et Bochet, 1982, p. 184-191.

⁵¹ Augustin, *Confessions* X,XXVII,38 (traduction Tréhorel - Bouissou, BA 14). Cf. *Confessions* III,VI,11 ; VII,X,16 ; VII,XXVII,23, où Augustin décrit son intuition du Dieu transcendant avant sa conversion au Christ ; Bochet, 1982, p. 175-184 et Naab, 1998, p. 96-115. Augustin ne partage pas, d'ailleurs, l'interprétation alexandrine d'*Ex* 20,21 ; cf. *La Trinité* I,II,XVI,25 (BA 15).

présence en l'homme, même à son insu ? Nous avons entendu que Clément s'est référé au récit de la création, qui dit que l'homme a reçu le souffle divin ; Origène s'est réclamé de la notion stoïcienne du Logos divin semé dans le monde entier ; Grégoire de Nysse a invoqué le texte qui dit que l'être humain a été créé selon l'image et la ressemblance de Dieu ; en outre, Augustin n'a pas hésité à rapprocher la création de l'homme selon l'image de Dieu d'une métaphore d'origine gnostique et platonicienne, en l'occurrence l'étincelle de la raison, l'étincelle que le péché n'a pas complètement éteinte⁵² ; et je souligne que ces quelques témoignages sont loin d'être exhaustifs⁵³.

Pour comprendre l'approche paradoxale du rapport supposé entre Dieu et l'homme, il nous faut rendre compte du fait que ce n'est pas seulement Dieu qui est incompréhensible, mais que l'homme aussi peut être une vraie énigme, un abîme dont nous ne pouvons pas sonder les profondeurs⁵⁴. C'est la raison pour laquelle Augustin pouvait dire qu'il voulait connaître Dieu et l'âme⁵⁵. Par ailleurs, si la vie intérieure de l'homme aussi revêt un mystère, il n'est pas impensable – du moins il n'était pas impensable pour les Pères –, qu'il y ait un rapport caché entre le Dieu transcendant, incompréhensible, et les profondeurs de l'âme, ou du cœur, ou de l'intelligence, de l'homme. Cela n'implique pas que « l'homme intérieur » soit divin en soi, et donc cela n'implique pas non plus que, pour connaître Dieu, il suffirait de diriger le regard sur l'intérieur de soi-même et de chercher à atteindre la connaissance de soi ; mais cela veut dire que le Dieu transcendant qui échappe à l'intelligence humaine ne dédaigne pas d'habiter en l'homme créé à son image et selon sa ressemblance. L'audace et la richesse de la pensée patristique, c'est que le Dieu qui transcende tout est considéré en même temps comme le Créateur qui s'occupe de l'homme dans son existence concrète. La particularité de la théologie du christianisme orthodoxe des premiers siècles, c'est que le Dieu dont l'essence incompréhensible est cachée est le même que celui qui révèle sa proximité et qui veut même habiter en l'homme. C'est cette vision du Dieu unique, qui nous dépasse et qui, pourtant, se manifeste de différentes manières, qui est exprimée en d'autres termes par le dogme paradoxal de la trinité.

⁵² Augustin, *La Cité de Dieu* XXII,24,2 (BA 37) ; voir Tardieu, 1975.

⁵³ Ajoutons encore un exemple : Tertullien, *Apologétique* 17,2-6 (édition et traduction Waltzing - Severyns), qui évoque l'incompréhensibilité de Dieu et l'âme naturellement chrétienne.

⁵⁴ Voir Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 41,13 (CCSL 38) ; Bochet, 1982, p. 173-174 ; 211 n. 4.

⁵⁵ Augustin, *Soliloques* I,II,7 (BA 5) ; cf. *ibidem* II,I,1.

Nous avons rapidement fait un tour d'horizon du christianisme ancien ; nous avons entendu des gnostiques, un empereur païen et des penseurs de la grande Église. Nous aurions pu approfondir beaucoup de questions que nous n'avons qu'effleurées, par exemple le thème de l'image de Yahweh dans l'Ancien Testament, notamment en ce qui concerne sa jalousie, sa colère et son amour. Nous aurions aussi pu prêter plus d'attention aux différentes tendances du christianisme ancien, aux différences entre les Pères de l'Église, et à d'autres gnostiques qui prônaient une théologie plus nuancée que celle du *Témoignage Véritable*. Je suis le premier à reconnaître que nous avons seulement traité de quelques *aspects* de la transcendance et de la proximité de Dieu dans le christianisme ancien.

Pour conclure, j'ajouterai ceci : nous avons vu que le langage des Pères de l'Église, comme celui des gnostiques, est souvent assez inaccessible pour le lecteur hâtif, et qu'il faut du temps et de la patience pour dégager de leurs écrits ce qu'ils voulaient vraiment dire. Mais si nous arrivons à ce point, nous arrivons à comprendre que leurs questions n'étaient pas très différentes des nôtres, et que, souvent, leurs réflexions peuvent nous aider dans notre recherche religieuse et intellectuelle.

ABRÉVIATIONS

BA	Bibliothèque Augustinienne (= Œuvres de Saint Augustin)
BCNHT	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Textes »
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
GNO	Gregorii Nysseni Opera
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
CEPhA	Les Œuvres de Philon d'Alexandrie
PG	Patrologia Graeca
SC	Sources Chrétiennes

BIBLIOGRAPHIE

- Bochet, 1982 : I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982.
- Canévet, 1983 : M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1983.
- Crouzel, 1955 : H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Paris, Aubier / Éditions Mouton, 1955.
- Daniélou, 1961 : J. Daniélou, *Message Évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, Desclée & Cie, 1961.

- Dorival, 1994 : G. Dorival, *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie 4), Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- Geljon, 2000 : A.C. Geljon, *Moses as Example. The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De Vita Mosis* (thèse Leyde), 2000.
- Harl 1988 : M. Harl, « La Septante chez les Pères grecs et dans la vie des chrétiens », in G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf / Éditions du CNRS, 1988, p. 289-320.
- Harlé - Roqueplo, 1999 : P. Harlé, Th. Roqueplo, *Les Juges* (La Bible d'Alexandrie 7), Paris, Éditions du Cerf, 1999.
- Harnack, 1924 : A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, 1924², Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Kleinknecht, 1942 : H. Kleinknecht, « Der Logos in Griechenland und Hellenismus », in G. Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1942, p. 76-89.
- Le Boulluec, 1984 : A. Le Boulluec, « La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie », in C. Mondésert (dir.), *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps 1), Paris, Beauchesne, 1984, p. 153-170.
- Le Boulluec - Sandevor, 1989 : A. Le Boulluec, P. Sandevor, *L'Exode* (La Bible d'Alexandrie 2), Paris, Éditions du Cerf, 1989.
- Masaracchia, 1990 : E. Masaracchia (éd.), Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos* (Testi e Commenti 9), Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- Naab, 1998 : E. Naab, *Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Texte mit Einführung und Übersetzung (Mystik in Geschichte und Gegenwart I : Christliche Mystik 14), Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1998.
- Nautin, 1977 : P. Nautin, *Origène. Sa vie, son œuvre* (Christianisme Antique 1), Paris, Beauchesne, 1977.
- Puech, 1978 : H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose I. La Gnose et le temps et autres essais*, [Paris,] Gallimard, 1978.
- Rahner, 1935 : H. Rahner, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), p. 333-418.
- Richard, 1966 : M. Richard, « Saint Hippolyte a-t-il commenté l'histoire de Samson ? », in Mélanges J. Coppin, *Littérature et religion*, Lille, Facultés Catholiques, 1966, p. 13-21 ; réédition in M. Richard, *Opera Minora I*, Turnhout, Brepols / Louvain, University Press, 1976, § 16.
- Roukema, 1999 : R. Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity. An Introduction to Gnosticism*, Londres, SCM Press, 1999.
- Tardieu, 1975 : M. Tardieu, « ΠΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ : Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975), p. 225-255.
- Tardieu, 1984 : M. Tardieu, *Codex de Berlin* (Écrits Gnostiques 1), Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- van den Hoek, 1988 : A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (Supplements to Vigiliae Christianae 3), Leyde, E.J. Brill, 1988.