NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

129 N° 2 April-June 2007

Sagesse et dessein de Dieu

Jean LÉVÊQUE (ocd)

p. 189 - 211

https://www.nrt.be/en/articles/sagesse-et-dessein-de-dieu-677

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 129 (2007) 189-211
J. Lévêque O.C.D.

Sagesse et dessein de Dieu

Depuis le «lancement du monde» (Ep 1,4), Dieu n'a cessé d'agir[1] pour la vie et le bonheur de l'homme. Se souvenant de son amour (Lc 1,54), il a déployé d'âge en âge son dessein. Après des millénaires de préparation, qui échappent à toute mémoire de l'humanité, son plan est venu s'engrener sur l'histoire par l'élection d'Abraham, puis d'un peuple issu de lui. Enfin à la plénitude des temps, «en ces jours qui sont les derniers[2], Dieu nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles» (He 1,2). Et depuis la Pâque de ce Fils, depuis l'Heure de sa passion glorifiante, nous vivons, dans le temps de l'Église, la phase ultime du dessein de Dieu, qui s'achèvera par la venue en gloire de Jésus Seigneur. Alors Dieu sera tout en tous[3].

Durant les siècles où il mettait en œuvre ce projet, Dieu n'a pas manqué de l'annoncer et de le commenter. En quels termes les hommes de la Bible ont-ils parlé de son dessein, surtout dans sa globalité, et quelle place ont-ils réservée à la sagesse de Dieu puis à la personne du Christ dans l'évocation de cette geste du salut?

Pour répondre à ces deux questions, il nous faudra prendre en compte les données de l'Ancien Testament, surtout des livres sapientiaux, puis commenter quelques textes majeurs des épîtres pauliniennes.

I. – Le dessein de Dieu: vocabulaire de l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament hébreu, la racine la plus fréquemment utilisée pour désigner le ou les projets de Dieu est *ḥšb*, avec le verbe *ḥāšab*, aux sens de: penser, méditer, projeter, et le substantif *maḥăšābāh*: pensée, dessein, projet, plan.

Des projets de Dieu le psalmiste admire la profondeur (Ps 92,2; 144,3) et la merveilleuse diversité: «Tu as fait tant de choses, toi,

1. Jn 5,17.
2. Parce qu'ils marquent l'intervention définitive de Dieu.
3. 1 Co 15,28.

YHWH mon Dieu, tes merveilles, tes projets pour nous: nul ne t'est comparable!» (Ps 40,6).

Ce sont «les projets de son cœur»[4] qui subsistent d'âge en âge (Ps 33,11) et dépassent infiniment la compréhension des hommes: «Mes pensées (dit Dieu) ne sont pas vos pensées, et mes voies ne sont pas vos voies – oracle de YHWH – car autant le ciel est plus haut que la terre, autant mes voies sont plus hautes que vos voies, et mes pensées que vos pensées» (Is 55,8-9).

Souvent, dans Jérémie, les projets de Dieu visent la punition d'une nation (Jr 18,8), telle Édom (49,20) ou Babel (50,45; 51,29), de Jérusalem (26,3; Lm 2,8), de la maison de Juda (Jr 36,3), ou simplement le châtiment des accapareurs (Mi 2,3).

Les nations peuvent s'illusionner sur le plan de Dieu et «se repaître les yeux de la ruine de Sion» alors que YHWH «les a rassemblées comme la gerbe sur l'aire» (Mi 4,12). Les déportés de Juda peuvent penser que tout espoir a péri avec l'exil; mais en réalité YHWH n'a en vue que sa miséricorde, «car je sais, moi, le dessein que je forme pour vous – oracle de YHWH –, dessein de paix et non de malheur, pour vous assurer avenir et espérance, *lātēt lākem ʿaḥărīt wᵉtiqwāh*, (Jr 29,11).

Parfois mis en parallèle avec *ḥāšab* ou *maḥăšabāh* (Jr 49,20; Mi 4,12; Ps 33,11), le verbe *yāʿaṣ* (conseiller, projeter) et surtout le substantif *ʿēṣāh*, apportent au thème une coloration nettement sapientielle. La *ʿēṣāh* du Saint d'Israël (Is 5,19) ou de YHWH des armées (Is 14,26;19,17), c'est l'œuvre qu'il va hâter, qui se rapproche et qui va survenir; la *ʿēṣāh* que YHWH projette contre Édom (Jr 49,20) ou contre Babel (50,45), ce sont «les machinations qu'il a machinées» (*maḥšᵉbōt ʿašer ḥāšab*) contre les habitants de Teyman ou le pays des Chaldéens. *ʿĒṣāh* désigne «les pensées de YHWH» (Mi 4,12), «les pensées de son cœur» (Ps 33,11); mais la plupart du temps le mot vise plus précisément une idée exécutoire, la conception qu'a YHWH d'une action qu'il projette; c'est pourquoi le Messie, confident de YHWH et exécuteur de son plan,

4. «Le cœur (*lēb*) se présente comme le concept le plus synthétique pour désigner le sujet de l'expérience spirituelle, et celui qui met le mieux en relief la prédominance de la volonté dans la psychologie biblique. À la fois conscience et mémoire, intuition et énergie, force de permanence et tension vers le but, à la fois réceptif, puisqu'il est le point de résonance de tous les affects, et créateur, puisqu'en lui les impressions et les idées se muent en décisions et en projets, le cœur est le tout de l'homme intérieur et le lieu privilégié du risque de la foi» (cf. notre article «Intériorité», dans *Dict. Spir.*, t. VII, col. 1877-1889, spéc. 1882).

recevra de lui «un esprit de *ʿēṣāh*» (Is 11,2). La *ʿēṣāh* divine implique à la fois la *tᵉbūnāh* (Jb 12,13), c'est-à-dire l'intelligence, l'acuité du jugement, et la *tūšiyyāh*, qui est l'intelligence réalisatrice: «YHWH se montre merveilleux en *ʿēṣāh*, grand en savoir-faire, *hiplīʾ ʿēṣāh, higdīl tūššiyyāh* (Is 28,27). Cette efficacité de l'intelligence et cette habileté créatrice se trouvent également associées en Pr 8,14 comme apanage de la Sagesse.

Ainsi la *ʿēṣāh* de YHWH sera, selon les cas, son *plan* d'action, son *dessein*, son *projet*. Les hommes de l'Alliance, en méditant sur la *ʿēṣāh* divine, ont souligné trois de ses caractéristiques:

a. Le plan de YHWH est stable, mûri qu'il est de toute éternité: «YHWH, mon Dieu, tu es mon Dieu; je t'exalterai, je louerai ton nom car tu as réalisé des desseins (*ʿēṣōt*) merveilleux, du fond du passé, (œuvre) constante, (œuvre) fidèle» (Is 25,1); «le dessein de YHWH subsiste à jamais» (Ps 33,11).

b. La *ʿēṣāh* de YHWH se montre irrévocable et infaillible, et nul homme ne saurait y faire obstacle: «Nombreuses sont les pensées dans le cœur de l'homme, mais c'est le plan de YHWH qui se réalisera» (Pr 19,21). «Je dis: mon plan prévaudra et j'exécuterai toute ma volonté (*hēpeṣ*). Je convoque du levant un oiseau de proie, d'un pays éloigné l'homme de mon dessein (*ʿīš ʿăṣātī*)» (Is 46,11; cf. 40,13). «N'en sera-t-il pas comme je l'ai conçu? et selon ce que j'ai projeté (*yʿṣ*) l'événement ne se réalisera-t-il pas? Je briserai Aššūr dans mon pays et sur mes montagnes je le piétinerai … Tel est le projet qui est projeté (*hāʿēṣāh hayyᵉʿūṣāh*) au sujet de toute la terre; telle est la main qui est étendue sur toutes les nations. Quand YHWH des armées forme un projet, qui le ruinera?» (Is 14,24-26).

c. À plusieurs reprises, spécialement dans les Proverbes et les Psaumes, la *ʿēṣāh* de Dieu est mise en rapport avec sa pédagogie. Ceux qui réalisent un plan qui ne vient pas de Dieu se conduisent en fils rebelles, voués au malheur (Is 30,1; Ps 106,13), à la misère et aux fers (Ps 107,11), et ils accumulent faute sur faute (Is 30,1). Dans ce contexte de la pédagogie de YHWH, *ʿēṣāh* prend un nouveau sens, celui de «conseil». Mépriser ou rejeter le conseil du Très-Haut, c'est se rebeller contre ses paroles (Ps 107,11) et faire fi de sa réprimande (*tōkaḥat*, Pr 1,25) ou de son éducation (*mūsār*, Pr 19,20); au contraire, celui qui se laisse guider par le conseil de YHWH, peut marcher près de lui, la main dans la main (Ps 73,23s.).

À parcourir ces textes, une constante s'impose à notre attention: la *ʿēṣāh* de Dieu se rapporte toujours à son action *dans l'histoire*, que ce soit celle des peuples, celle de son peuple ou celle des

individus. Jérémie nous le confirme admirablement, dans un passage où il s'adresse à YHWH:

> «Grand en dessein et multiple en exploits
> (*gᵉdol hāʿēṣāh wᵉrab hāʿalīliyyāh*),
> toi dont les yeux sont ouverts sur toutes les voies des fils d'Adam
> pour donner à chacun selon ses voies…,
> toi qui as opéré des signes et des prodiges jusqu'à ce jour
> au pays d'Égypte, *en Israël et dans l'humanité*,
> et qui t'es fait le nom que tu portes aujourd'hui!» (Jr 32,19s.).

On chercherait vainement dans l'Ancien Testament un texte où la *ʿēṣāh* désigne clairement la Providence divine à l'œuvre dans la création ou le gouvernement du monde matériel[5].

Plusieurs autres mots hébreux, beaucoup plus rares, rendent l'idée du dessein de Dieu.

Ainsi le verbe *zāmam*, lorsqu'il a Dieu pour sujet, évoque toujours une intervention prévue par Dieu, non pas une idée créatrice, mais un projet de châtiment (Jr 4,28; 51,12; Za 1,6;8,14; Lam 2,17), de même que le substantif *mᵉzimmāh*, rapporté à YHWH (Jr 23,30; 30,24; 51,11). Quand Job, dans sa dernière réponse à Dieu, confesse: «aucune *mᵉzimmāh* est hors de ta portée» (Jb 42,3), il vise également les interventions rétributives de Dieu dans l'histoire[6]

Le mot *rēaʿ*, de connotation plus intellectuelle, est choisi par le Psalmiste en Ps 139,17: «Dieu, que tes pensées sont pour moi difficiles». *Śēaḥ* (Am 4,13) est le fruit d'une méditation. *Taḥbūlōt* renvoie aux directives de Dieu (Jb 37,12), *taʿălumōt* aux secrets de la Sagesse (Jb 11,6), *sōd* à un décret ou à une délibération (Am 3,7). Il faut prendre en compte également les textes qui mentionnent le cœur (*lēb*) de Dieu comme source de ses desseins. Ainsi, en Jb 10,13, Job dans ses reproches, dit à Dieu: «Voici ce que tu as caché dans ton cœur, je sais que ceci est dans ta pensée (litt. «avec toi»: *ʿimmᵉkā*)[7].

Le mot *rāz*, ou *rāzā*, d'origine perse, désignant un secret, un mystère dont la révélation (l'apocalypse) est réservée par Dieu à

---

5. Sur la *ʿēṣāh,* cf. notre *Job et son Dieu*, Paris, Gabalda, 1970, p. 510-512.
6. Cf. *ibid*. p. 524.
7. *Ṣpn*, rendu ici par «cacher», évoque aussi ce que Dieu réserve, tient en réserve ou garde en mémoire en vue d'une intervention ultérieure (Os 13,11; Jb 20,26; 21,19; Ps 17,14). Ailleurs en Job c'est de la *nepeš* de Dieu qu'il s'agit: «Il a opté, et qui l'en empêchera? Ce que son âme (*napsô*) a désiré, il le fera, car il accomplit son décret (*ḥoq*) et il a avec lui (c'est-à-dire dans sa pensée) bien des choses comme celles-là!» (Job 23,13).

des hommes choisis, apparaît dans les chapitres araméens du livre de Daniel, en particulier dans la belle doxologie de Dn 2,20-23:

> «Que le nom de Dieu soit béni d'éternité en éternité,
> car la sagesse et la force lui appartiennent.
> C'est lui qui fait changer les temps et les moments,
> qui renverse des rois et établit des rois,
> qui donne la sagesse aux sages
> et la connaissance à ceux qui savent comprendre.
> C'est lui qui révèle ce qui est profond et caché,
> qui connaît ce qui est dans les ténèbres, et la lumière demeure avec lui».

Les livres bibliques du judaïsme hellénistique ajoutent quelques couleurs à la palette, en insistant sur la *boulè* (volonté, Sg 9,13) ou les *mustèria* (mystères) de Dieu, rétributeur des saints (Sg 2,22; 4,17), sur les *apokrupha* (Si 33,7; 43,2) et les *krupta* (choses cachées) du Seigneur (Si 4,18; 14,21; Dn.Suz.13,42).

Le Siracide, méditant sur les merveilles de la nature, y voit à l'œuvre le *thelèma* (volonté) et le *logismos* (plan) du Créateur (Si 43,16: «à sa volonté souffle le vent du Sud»; Si 43,23: «selon son plan il dompte l'abîme».

Mais le don de la Loi à Israël (Si 24,23-34) manifeste bien plus encore la profondeur du dessein de Dieu, car c'est la Loi qui fait abonder la sagesse, et qui prend en quelque sorte le relais du *dianoèma* (pensée) et de la *boulè* (dessein) de Dieu (Si 24,29).

Il faut noter, enfin, que les conteurs d'Israël excellent à glisser dans leurs récits des réflexions théologiquement très fines sur la Providence de Dieu à l'œuvre dans la vie des héros de la foi. C'est le cas dans le songe de Joseph (Ex 45,5-8), dans l'histoire de Ruth et dans le discours de Judith aux anciens de son peuple, qui annonce Rm 11,33 et 1 Co 2,10-12: «Car vous ne découvrirez pas la profondeur du cœur de l'homme et vous ne saisirez pas les paroles de son intelligence: comment alors scruterez-vous Dieu qui a fait toutes ces choses, connaîtrez-vous son esprit (*noûn*) et comprendrez-vous sa pensée (*logismon*)?» (Jdt 8,14).

C'est la même Judith qui, dans sa prière, approfondit la notion de la *prognôsis* (prévoyance) divine:

> «C'est toi, en effet, qui as fait les choses qui étaient avant celles-ci,
> celles-ci et celles qui seront dans la suite,
> qui médites les choses présentes et les choses à venir.
> Les choses que tu as conçues se sont produites,
> les choses que tu as projetées (*ha ebouleusô*) sont arrivées,
> et elles ont dit: "Nous voici!".
> Toutes tes voies, en effet, sont préparées,
> et ton jugement est connu à l'avance (*en prognôsei*)» (Jdt 9,5-6).

La Sagesse de Salomon reprend le même enseignement, mais en termes de providence (*pronoein*, Sg 6,7; *pronoia*). Ainsi, à propos du bateau fragile: «C'est ta providence, ô Père, qui tient la barre» (*diakubernāi*, Sg 14,3), et à propos des «sans-loi» et de la neuvième plaie d'Égypte: «Ils se trouvaient captifs des ténèbres…, bannis de l'éternelle providence (*tès aiôniou pronoias*, Sg 17,2).

II. – Sagesse et dessein de Dieu dans les livres sapientiaux

Sur cette toile de fond des textes vétérotestamentaires qui ont trait au dessein de Dieu, il nous faut placer maintenant les principaux passages qui évoquent la *Sagesse personnifiée*[8]. Ce sont: *Pr 8,22-31*, qui pourrait être préexilien, même si l'ensemble Pr 1-9 a été retravaillé aux VIe-Ve siècles; *Jb 28*, le poème sur la Sagesse introuvable, que l'on peut dater, avec l'ensemble du livre, du milieu du Ve siècle, ou considérer comme un ajout du IVe siècle; *Si 1 et 24*, dont l'original hébreu remonte aux années 190-180 av. Jésus Christ. Le texte sapientiel *Ba 3,9 – 4,4*, qui se situe vers 100-80 av. Jésus Christ[9]. Et enfin le livre grec de la «Sophia de Salomon», de peu antérieur à notre ère (30-10 av. Jésus Christ).

Puisque notre propos est avant tout théologique, mieux vaut ressaisir résolument sous forme synthétique les apports de ces cinq ouvrages. Une évolution s'y dessine, qui est sensible sur trois points: la relation de la Sagesse au cosmos, à l'homme et à Dieu.

---

8. Rappelons brièvement les niveaux de personnalisation que l'on décèle dans les chapitres 1 à 9 des Proverbes.
- En 2,2-3.10-11 est évoquée une vie d'intimité avec la Sagesse, assez forte pour retenir sur la pente de la violence (v. 12-13) et garder des séductions de la femme étrangère (v. 16-19).
- Le chap. 4 revient sur l'union avec la Sagesse, en accentuant ses traits féminins. *Ḥokmāh* apparaît comme une femme désirable et aimée, qu'il faut s'attacher à n'importe quel prix, en quelque sorte comme l'archétype féminin du sage (v.5-9). De même en 7,4 sont appliqués à *ḥokmāh* les noms de «sœur» et «amie», donnés souvent à la femme aimée (Ct 4,9.10.12; 5,1). Dans la même ligne Pr 9,1-6 décrit la Sagesse comme une «hôtesse».
- En 1,20-21 et 8,1-3 le sage présente *ḥokmōt* dans un rôle quasi prophétique: elle va au-devant des humains et prêche la conversion.
- En 1,22-33 et 8,4-11 la Sagesse, de *sa* propre voix, interpelle en style de sage.
- Enfin la Sagesse se présente personnellement et décline elle-même ses qualités. Elle énumère les attributs qui la rapprochent de Dieu (8,12-21) et revendique des relations privilégiées avec lui (8,22-31). C'est ce dernier passage que nous retenons ici comme point de départ de la synthèse.

9. Cf. DORIVAL G., HARL M., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante*, Paris, Cerf, 1988, p. 85.

1. La relation de la Sagesse au cosmos

a. La *présence* de la Sagesse lors de la création est déjà mentionnée en Pr 8,22-31, où la *ḥokmāh*, parlant à la première personne, affirme: «Quand il établissait les cieux, j'étais là, *bahăkīnō šamāyīm šām 'ānī*» (v. 27a). C'est une donnée qui restera constante jusqu'à l'ère chrétienne (Jb 28,23-27; Si 1,4,10; 24,3-5; 42,21; Sg 9,9; cf. Jr 10,12s; Pr 3,19).
b. La *participation active* de la Sagesse à l'acte créateur ne peut être affirmée à partir du seul texte de Pr 8,30: «J'étais à ses côtés fidèlement»[10], ni à partir de Jb 28, ni de Si 24. L'idée est peut-être présente dans la LXX de Pr 8,30, où *harmozousa* (celle qui organise) essaie de rendre l'hébreu *'āmōn;* mais elle revient nettement, à plusieurs reprises, dans la Sophia de Salomon:

> «J'ai connu tout ce qui est caché et visible, dit le sage,
> car la Sagesse, artisane de tout (*hè pantôn tekhnîtis*), me l'a enseigné» (Sg 7,21).
> «Qu'y a t-il de plus riche que la Sagesse qui opère tout (*tès ta panta ergazomenès*)?
> Qui, plus qu'elle, est l'artisan de ce qui est (*tôn ontôn … tekhnîtis*)?» (Sg 8,5-6).
> «Par ta Sagesse tu as formé l'homme» (Sg 9,2). Voir encore 14,2.5.

Quant à l'idée d'une *immanence* de la Sagesse au monde, qui affleure en Jb 28,23-27, elle n'apparaît, clairement exprimée, qu'à partir de Si 1,9: «Dieu l'a répandue sur toutes ses œuvres», mais elle est fortement soulignée dans la Sophia de Salomon:

> Bien qu'étant seule, elle peut tout,
> demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers (Sg 7,27).
> Elle s'étend avec force d'un bout du monde à l'autre
> et elle gouverne (*dioikeî*) l'univers pour son bien (Sg 8,1).

2. La relation de la Sagesse à l'homme

Dès Pr 8,31, la Sagesse, qui garde une priorité d'excellence sur les autres créatures, «met ses délices à être avec les fils d'homme», et le long développement sur l'origine de la Sagesse intervient au milieu de deux ensembles centrés sur le rôle éducatif de la *ḥokmāh* (8,12-21; 8,32-36).

En Si 24, la Sagesse est présentée comme le privilège d'Israël (v. 8-17) et identifiée avec la révélation mosaïque (v. 23), mais deux

---

10. C'est du moins la traduction, inspirée du targum, que nous donnons à: *wā'ehyeh 'eṣlō 'āmōn.*

passages rendent un son plus universaliste: «Venez à moi, vous qui me désirez, de mes produits rassasiez-vous… Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif» (24,19-21; comparer v. 30-34).

Et si, pour Ben Sira', la Sagesse sort de la Loi, son extension ne connaît pas de limites, «car plus abondante que la mer est sa pensée, son dessein plus vaste que le grand abîme» (24,29), et «Dieu l'a prodiguée à ceux qui l'aiment» (1,10), donc aux hommes de tous les peuples.

Le livre de Baruch (100-80) revient, en 4,1-4, sur l'identification de la Sagesse avec «le livre des ordres de Dieu, la Loi qui subsiste éternellement», et il accentue le privilège du peuple de Dieu: «Heureux sommes-nous, Israël, car ce qui plaît à Dieu nous a été révélé» (v. 4).

Mais la Sophia, qui provient des cercles hellénistiques d'Égypte, avant de rappeler, dans son midrash de l'Exode (Sg 10-19), le rôle particulier de la Sagesse en faveur du peuple élu, met en relief son action universelle comme guide de tout homme de bonne volonté:

> Car la Sagesse est un esprit ami de l'homme (*philanthrôpon pneuma*) (1,6).
> Il y a en elle un *pneuma* intelligent, saint…
> bienfaisant, ami de l'homme…
> et passant à travers tous les esprits
> intelligents, purs et très subtils (7,22-23).
> Elle se laisse volontiers contempler par ceux qui l'aiment
> et se laisse trouver par ceux qui la cherchent (6,12).

Bien plus, «elle va elle-même à la recherche de ceux qui sont dignes d'elle» (6,16). Le sage, dès le matin, la trouve assise à sa porte (6,14); elle travaille à ses côtés (9,10) et lui offre d'habiter avec elle (7,28) et de la prendre pour épouse (8,2).

Il n'est donc de vraie connaissance de la Sophia qui ne devienne pour l'homme une vie avec elle (*sumbiôsis*, 8,9.16).

3. La relation de la Sagesse à Dieu

Dans Pr 8,22-31 la Sagesse ne possède pas, par nature, l'éternité divine, puisqu'elle a été «acquise» par Dieu. Toutefois elle existait déjà lors de la création du monde, et, pour rejoindre le moment où elle a été «enfantée» (8,24s.), il faut remonter avant les temps primordiaux, «avant que les montagnes ne fussent enfoncées» (8,25).

Première en date et en dignité, la Sagesse ne peut donc être alignée sur les autres œuvres de Dieu. Elle n'est rien de matériel à

l'intérieur de la création, et elle est venue à l'existence d'une autre manière que les autres êtres. Alors que YHWH a *enfoncé* les montagnes sur leur socle, *établi* les cieux, *tracé* l'horizon, *fixé* les nuées, *imposé* à la mer une limite, la Sagesse n'a nécessité aucun de ces travaux ni aucune de ces victoires: elle a été acquise, enfantée.

Dès le début, dès son début, elle est en relation personnelle avec Dieu, distincte de lui, mais issue de sa vie et témoin privilégié de son œuvre. Par là elle revendique une autorité spéciale, voulue par Dieu lui-même.

Pr 8 la présente non pas comme le maître d'œuvre (TOB), ni comme une enfant chérie, mais comme un personnage féminin, probablement une jeune adulte: «J'étais à ses côtés, fidèlement, et j'étais (sa) joie[11] jour après jour, dansant devant lui en tout temps, dansant[12] sur le sol de sa terre» (Pr 8,30-31). Son rôle a donc consisté à réjouir Dieu sans cesse, à acquiescer joyeusement au lancement du monde, par une sorte de danse inaugurale.

Mais cette présence à Dieu Créateur semble fonder sa présence parmi les humains: elle qui faisait la joie de Dieu (v. 30a) met sa propre joie, ses délices *(šaʿăšūʿīm)* à être parmi les fils d'homme.

Le Poème de Jb 28 situe de manière originale la Sagesse par rapport à Dieu. Alors que l'homme s'avère incapable de trouver le lieu (*māqōm*, v. 12.20) et la valeur (v. 15-18) de la Sagesse, Dieu, lui, «en a discerné le chemin et a connu son lieu» (v. 23); il a «vu» la Sagesse au moment où il créait le monde; il l'a «détaillée, établie et explorée» (v. 27) comme le secret d'intelligence et d'amour immanent à son œuvre.

Cette Sagesse dont Dieu seul dispose restera, certes, toujours au-delà des prises de l'homme, mais il est une sagesse plus humble qui se trouve à sa mesure et à sa portée, un chemin révélé: la crainte du Seigneur, c'est-à-dire l'obéissance heureuse par laquelle les hommes croyants peuvent répondre à la volonté divine maintenant signifiée.

C'est le message qui sera explicité en Ba 3,9–4,4. Ni les grands ni les sages de ce monde ne se soucient de la Sagesse (3,16-23), mais l'homme la trouvera si Dieu lui donne de la rencontrer; et il lui suffit pour cela de la chercher en Israël, puisque Dieu l'a donnée sans retour à son peuple bien-aimé: il l'offre

---

11. Littéralement: «j'étais délices, *šaʿăšūʿīm*».
12. *Mᵉśaḥeqet*: c'est un réflexe de femme adulte, cf. les femmes d'Israël en 1 Sm 18,7.

chaque jour dans la Loi, porteuse de sa volonté, de sa vie et de sa lumière (4,1-4)[13].

La relation personnelle de la Sagesse à Dieu fait également l'objet de la méditation de Ben Sira'. Pour lui, la Sagesse est sortie de la bouche du Très-Haut (24,3); elle a été créée avant toutes choses, dès l'éternité et pour toujours, par Dieu qui seul est sage (1,4-5; 24,9). Dieu l'a vue, détaillée, et répandue sur toutes ses œuvres, sur toute chair selon sa largesse (1,9-10); elle est un don de Dieu à ceux qui l'aiment (1,10b)

Concrètement, Dieu l'a établie en Israël, en Jérusalem, et dans la Tente Sainte (24,8-11). «Enracinée dans le peuple glorifié» (24,12), elle ne cesse d'appeler à elle ceux qui la désirent (24,19), car elle s'identifie avec le livre de la Loi, le livre de l'Alliance du Très-Haut (24,23). Ainsi, sa relation privilégiée avec Dieu fait d'elle tout naturellement la médiatrice de son dessein dans l'histoire et la révélatrice de ses volontés. Venue de Dieu, la Sagesse reste tournée vers l'homme.

Dans la Sophia de Salomon, quelques décennies avant l'ère chrétienne, la Sagesse apparaît plus nettement encore comme une entité inséparable de Dieu et située dans le rayonnement direct de son essence: «Elle est un effluve de la puissance de Dieu et une émanation pure de la gloire du Tout-Puissant; elle est le reflet de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image (*eikôn*) de sa bonté» (Sg 7,25s.).

D'autres traits suggèrent davantage son autonomie quasi personnelle: dans son action elle est mise en parallèle avec l'Esprit du Seigneur (1,7) ou son Esprit Saint (9,17; cf. 7,22s.); elle est «assise auprès du trône» de Dieu (9,4); «elle marque avec éclat sa noble origine en vivant avec Dieu, et le Souverain de tout l'a aimée»; elle est, en effet, «une initiée (*mustis*) de la science de Dieu, et c'est elle qui choisit ses œuvres, (*airetis tôn ergôn autou*, 8,3-4)».

Cette participation au savoir de Dieu lui donne accès aux secrets du cosmos (7, 18-21) comme au déroulement de l'histoire: «elle connaît le passé et conjecture l'avenir…, les signes et les prodiges, elle les sait d'avance, ainsi que la succession des époques et des temps» (8,8).

À ceux qui s'unissent à elle, la Sophia communique les richesses qu'elle tient elle-même de son union à Dieu: l'*athanasia* (immortalité, 8,17), l'*aphtharsia* (incorruptibilité) qui rend proche de

13. Cf. LÉVÊQUE J., *Job, le livre et le message*, Cah. Évangile 53, p. 38s.

Dieu (6,19), l'amitié du Seigneur, la connaissance du dessein de Dieu (*boulè*, 9,10;17) et de ce qui lui plaît (9,18).

Sa totale réceptivité à la lumière de Dieu fait d'elle une médiatrice de la révélation, et ceux qui lui font confiance deviennent à leur tour des relais du savoir que Dieu donne: «D'âge en âge passant en des âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes» (7,27). Enfin, grâce à la Sagesse, les hommes «rendent droits leurs sentiers» et accèdent à la *sôtèria* (salut), comme il est affirmé en 9,18, verset charnière qui annonce le long développement sur la Sagesse de Dieu à l'œuvre dans l'histoire (Sg 10-19).

L'évolution que nous venons de retracer au long des six derniers siècles du mouvement sapientiel n'est pas continue, ni vraiment homogène.

Plusieurs faits majeurs peuvent toutefois être retenus, touchant les deux thèmes de la Sagesse et du dessein de Dieu.

1° La Sagesse, *ḥōkmāh* ou *sophia*, a été personnalisée de diverses façons. D'abord simple compagne du sage, puis archétype féminin du maître de sagesse, elle a vu grandir son autonomie et son intimité avec Dieu créateur, providence, et seul Sage. On l'a imaginée parlant aux carrefours à la manière des prophètes pour délivrer son propre message. Puis on l'a contemplée présente et agissante aux origines du monde et tout au long de l'histoire, de plus en plus inséparable de Dieu et de son œuvre.

2° Elle est présentée comme *médiatrice dans la création* primordiale, puis dans le gouvernement de l'univers.

3° Les textes soulignent son rôle comme *médiatrice de la révélation* aux hommes des richesses de Dieu et de ses desseins dans la vie de chaque personne et dans l'histoire des peuples.

4° Sa pédagogie et son amour des humains font d'elle une *médiatrice de salut*. Venant de Dieu, elle chemine avec les hommes, et leur donne d'expérimenter, par leur union avec elle, les réalités divines qui lui viennent de sa *sumbiôsis* (symbiose) avec Dieu.

5° Son rôle, relayant ou non celui de la Torah, se veut universel.

6° Enfin la méditation patiente des sages sur ce personnage attachant et insaisissable de la *ḥōkmāh/sophia* leur a permis de mieux penser: *la relation de Dieu au monde*, *la relation de Dieu à l'homme*, et au peuple élu au sein de l'humanité, et, dans une certaine mesure, *la relation de Dieu à son reflet ou à son image.*

Nous relevons là trois axes que l'on retrouve également dans l'histoire de la christologie, du Nouveau Testament jusqu'à l'époque contemporaine, et c'est cette cohérence qu'il nous faut maintenant explorer.

III. – Dans le corpus paulinien

Dans le Nouveau Testament, quatre textes majeurs vont nous retenir successivement: dans la Première aux Corinthiens, les chap. 1 et 2, puis la doxologie solennelle de Rm 11,31-36, l'hymne de Col 1,15-20, et enfin la bénédiction qui ouvre l'Épître aux Éphésiens, 1,3-14.

1. Le thème de la *sophia* revient abondamment dans les trois premiers chapitres de *la Première aux Corinthiens.* Il est amorcé en 1 Co 1,12 par l'allusion de l'Apôtre à des divisions dans la communauté de Corinthe, les uns se réclamant de Paul, les autres d'Apollos, brillant prédicateur, d'autres encore de Céphas. Puis il se développe, de 1,17 à 2,16, entre deux longs rappels des tensions communautaires (1,10-16 et 3,1-17), avant de reparaître, comme en conclusion du débat, à la fin du chapitre 3 (v. 18-22).

À un premier niveau, Paul oppose la sagesse humaine à la folie de Dieu. Ce qu'il met en cause, en critiquant la sagesse des hommes (2,5), la sagesse du monde (1,20; 2-6) ou des raisonneurs de ce siècle (1,20), ce n'est pas la réflexion intellectuelle en tant que telle[14], mais la suffisance de ceux qui s'appuient uniquement sur la sagesse et le prestige du langage (1,17; 2,1), sur les «discours persuasifs enseignés par l'humaine sagesse» (2,1.13). Ce que Paul propose, au contraire, de la part de Dieu, c'est «le langage de la Croix» (1,8). Il proclame «un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens» (1,23), et ne veut se référer qu'à lui au milieu des frères de Corinthe (2,2), car c'est par la folie de ce message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants (1,21). Ce message fou, articulé sur l'échec de la Croix, semble impliquer en Dieu même une faiblesse et une folie. En réalité la faiblesse du Christ en Croix a révélé la puissance de Dieu (1,18.24), et ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes (1,25).

---

14. Dans les Épîtres de la captivité, Paul insistera sur la nécessité, pour chaque croyant, de pénétrer personnellement dans l'intelligence du *mustèrion* (Ep 1,27; 3,14-19).

C'est donc bien une sagesse que Paul annonce, mais uns sagesse de Dieu (2,7), totalement paradoxale, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance ordonnée à notre gloire (2,7). C'est une sagesse «en mystère», parce qu'elle a pour objet «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» (2,8)[15], tout ce que Paul résume dans le mot *mustèrion,* qui désigne pour lui le plan d'amour de Dieu, longtemps voilé et maintenant dévoilé dans le Christ, Seigneur de la gloire (2,8).

Cette sagesse s'est en effet concentrée dans la personne et l'agir du Christ Jésus, «qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption» (1,30). Le Christ est donc sagesse parce qu'il est, à lui seul, la mise en œuvre du dessein de Dieu qui veut racheter les hommes et faire d'eux des saints et des «justes», c'est-à-dire des croyants pleinement «ajustés» à son dessein d'amour. Sagesse n'est pas, ici, à proprement parler, un nom du Sauveur, au même titre que Christ, Fils de l'homme ou Verbe, mais le condensé de son rôle salvifique, la saisie globale «des dons gracieux que Dieu nous a faits» (2,12).

Le *mustèrion* qui ainsi a pris visage en Jésus Christ s'enracine à ce point dans les profondeurs de Dieu (2,10) que seul l'Esprit peut le révéler. Ceux à qui l'Esprit l'enseigne (2,13) entrent dans la pensée (*noûs*) du Christ (2,16) et dans le paradoxe des voies de Dieu: ils se font fous pour devenir sages (3,18).

2. La doxologie de Rm 11,33-36 vient couronner la réflexion de Paul, aux chapitres 9–11, sur le dessein de Dieu concernant Israël et les Nations. Elle se rattache immédiatement aux v. 25-32 qui présentent de nouveau comme un *mustèrion* le projet paradoxal de Dieu.

Par cette hymne à la Sagesse miséricordieuse de Dieu (BJ), l'Apôtre veut répondre d'une part à la suffisance de chrétiens venus de la gentilité, qui volontiers se glorifiaient des largesses de Dieu en méprisant Israël … «de peur que vous ne vous preniez pour des sages» (v. 25); d'autre part à une contestation du dessein de Dieu que pourraient élever certains fidèles issus du monde juif: «Qui es-tu donc, homme, pour contester avec Dieu?» (v. 19).

La structure de ce passage est limpide. Après deux exclamations, l'une plus hellénistique, l'autre plus biblique, qui traduisent

15. Cf. Is 64,3; Jr 3,16; Si 1,10.

à la fois l'admiration et l'adoration: «*Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu. Que ses jugements sont insondables et impénétrables ses voies!*» (v. 33), viennent trois questions, quasi équivalentes, tirées d'Is 40,13 (LXX) et de Jb 41,3™: «*Qui en effet a connu la pensée du Seigneur? Ou qui s'est fait son conseiller? Ou qui lui a donné le premier, pour devoir être payé de retour?*» (v. 34-35), puis une formule de type stoïcien, à trois prépositions: «*Car tout est* de *lui et* par *lui et* pour *lui*» (v. 36a); la formule proprement doxologique arrive alors pour clore l'ensemble: «*À lui soit la gloire éternellement. Amen!*» (v. 36b).

La doxologie de Paul amalgame donc librement des éléments de provenance et de tonalité diverses. Librement, mais avec vigilance. C'est ainsi que Paul, au v. 36a, modifie la séquence traditionnelle des prépositions. Les stoïciens alignaient: *ek/en/eis*. Un bon exemple est l'aphorisme de Marc Aurèle (empereur de 120 à 180) à propos de Dieu: «*De* toi toutes choses, *en* toi toutes choses, *vers* toi toutes choses». Au lieu de «en» lui, Paul écrit «par» lui, car il n'y a pas de place dans sa théologie pour le panthéisme des stoïciens ni pour la mystique naturelle correspondante.

C'est sur le v. 33 qu'il nous faut concentrer notre attention: «Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu!». Déjà, en 1 Co 2,10, Paul parlait *des* profondeurs de Dieu, que seul pénètre l'Esprit; et il vise ici également le tréfonds insondable de Son être et de Son agir. Ces profondeurs mystérieuses qui le voilent à tout regard et le dérobent à toute prise, Dieu veut les révéler à l'homme, comme l'indiquent les trois mots qui éclairent en quelque sorte son abîme: *richesse*, *sagesse*, *connaissance*.

La *richesse* divine (*ploûtos*), pour Paul, est toujours tournée vers l'homme, c'est la richesse d'un Dieu toujours en acte de générosité. Déjà Paul a rappelé aux Romains la richesse de sa bonté, de sa patience, de sa magnanimité (Rm 2,4), et il va leur parler de la richesse de sa gloire, qu'il veut nous donner en partage (9,23). Dans les Épîtres de la Captivité, d'autres facettes du *ploûtos* de Dieu apparaîtront: richesse de sa miséricorde (*éléos*) en Ep 2,4, richesse de sa grâce (Ep 1,7;2,7;3,16), richesse de sa gloire dans la perspective de l'héritage qu'il nous réserve (Ep 1,18; Col 1,27). Mais surtout Paul parlera avec enthousiasme de «l'impénétrable richesse du Christ» (Ep 3,8).

En Col 1,27 c'est le dessein de Dieu qui est dit «riche»: le *mustèrion*, parmi les païens, est riche de gloire. Enfin, c'est à la richesse généreuse de Dieu que nous devons, en plus des biens de

ce monde (1 Tm 6,14): l'habitation en nous de la parole du Christ (Col 3,16), l'effusion sur nous de l'Esprit Saint (Ti, 6), et l'entrée dans le règne éternel de notre Sauveur, Jésus Christ (2 Pi 1,11).

La *connaissance* (*gnôsis*) de Dieu, qui est, elle aussi, abyssale, concerne tout autant le destin de tout homme. Notre verset est le seul endroit ou le NT emploie l'expression *gnôsis (tou) theou* et où Dieu est sujet de l'acte de connaître[16].

Là encore Paul ne vise pas simplement la puissance cognitive de Dieu, mais aussi le savoir d'amour par lequel Dieu connaît l'homme, et qui implique une souveraine liberté dans l'élection, comme le *yāda*ʿ de Dieu dans l'Ancien Testament. «Si quelqu'un aime Dieu, disait Paul en 1 Co 8,3, il est connu de lui».

«Maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui», lit-on en Ga 4,9. On comprend que cette *gnôsis* d'élection et d'amour soit étroitement liée au thème du dessein de Dieu: «Ceux que d'avance il a connus, écrit Paul (Rm 8,21), Dieu les a d'avance destinés à être conformes à l'image de son Fils». «Dieu n'a pas rejeté le peuple que d'avance il a connu» (Rm 11,2).

Ô profondeur de cette connaissance amoureuse par laquelle Dieu discerne, choisit, appelle et ordonne au bonheur!

Quant à la *sagesse* (*sophia*) de Dieu, nous l'avons déjà découverte en 2 Co comme une sagesse «en mystère». Elle se réfracte dans l'histoire du salut sous la forme du projet que Dieu mène à son terme, et se condense, paradoxalement, dans le Christ et sa passion glorifiante.

Elle aussi, par le fond, communique avec l'abîme insondable de l'être, du savoir et du vouloir de Dieu, et c'est là, dans les *bathè tou theou* (profondeurs de Dieu, 1 Co 2,10) qu'elle entre en consonance avec la richesse et la connaissance de Dieu, et donc qu'elle participe à son indicible générosité et à la lucidité de ses choix.

L'émerveillement de Paul resurgit, au concret cette fois, au v. 33b: «Comme les *krimata* de Dieu sont insondables!» (litt. «inexplorables», *anexeraumèta*). Par *krimata*, Paul entend les «jugements», les décrets, les décisions de Dieu, qui émanent toujours de sa justice salvifique, de sa fidélité à l'Alliance et de sa vérité. «Comme ses voies sont incompréhensibles» (litt. «indépistables», *anexikhniastoi*). Les chemins que Dieu suit et ceux qu'il a pensés

16. Pour *gnôsis (tou) theou*, le seul parallèle est d'ailleurs 2 Co 10,5.

pour l'homme échappent en effet à toute prise: la route de Dieu est pour l'homme déroutante.

Aux trois mots-clés de v. 33a correspondent, dans l'ordre inverse, les trois citations des v. 34-35. Dieu est riche et généreux; qui jamais l'a prévenu de ses dons (v. 35)? Dieu est sage; qui peut se targuer d'être son conseiller (v. 34b)? Dieu est connaissance et liberté abyssales: qui a jamais connu le *noûs* du Seigneur (v. 34a), sa manière de voir et de comprendre le réel?

À cette dernière question, Paul répondait cependant, en 1 Co 2,16: «*nous* avons, *nous*, le *noûs* du Seigneur», et déjà en 1 Co 2,10: «c'est à *nous* que le Seigneur l'a révélé par l'Esprit, car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu». Non seulement les apôtres et les prophètes du NT (Ep 3,5), mais tous les baptisés qui s'ouvrent à l'Esprit (Col 1,26) reçoivent révélation des «décisions» de Dieu et de ses «voies» (v. 33b). Ils savent «ce que l'œil n'a pas vu» (ce qui demeure caché au monde) parce qu'ils savent «ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» et ce que déjà sa grâce leur a donné.

Ô profondeurs de la sagesse de Dieu! Pour y pénétrer avec l'Esprit qui les sonde, l'homme doit consentir au paradoxe de la Croix et à la pédagogie mystérieuse que Dieu met en œuvre pour Israël et les païens, ce *mustèrion* que Paul vient de méditer (Rm 9–11).

3. L'hymne de Colossiens 1,15-20 embrasse l'ensemble du dessein de Dieu et célèbre la primauté du Christ tant dans l'ordre cosmique, puisqu'il est le Premier-né de toute créature (1,15), que dans l'ordre de la rédemption et de la vie nouvelle, puisqu'il est le Premier-né d'entre les morts et la Tête du corps qui est l'Église (1,18).

Plusieurs expressions de cette hymne sont de coloration sapientielle. Le Christ est Image (*eikôn*) du Dieu invisible (v. 15), ce qui est dit également de la Sophia, «reflet de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité de Dieu et image de sa bonté» (Sg 7,26). Le Christ est «avant toutes choses». Cette antériorité caractérise aussi la Sagesse en Pr 8,24-26; Si 24,9 et Sg 9,9b. Dans le Christ «ont été créées toutes choses» (v. 16). Une médiation dans l'œuvre créatrice est affirmée également à propos de la Sagesse dans la Septante de Pr 8,30 (*èmèn par'autoi harmozousa:* «j'étais auprès de lui celle qui organise»), en Sg 7,21 (*pantôn tekhnîtis*) et en Sg 9,2 pour la création de l'homme. Enfin la médiation du Christ perdure auprès des hommes. En un sens plus large, les sapientiaux parlent d'un accompagnement et d'une pédagogie de la Sagesse (Pr 8,32-36; Sg 7,27b).

Par bien des traits cependant l'hymne de Colossiens déborde le cadre de l'ancienne théologie sapientielle. Jamais, par exemple, la Sagesse n'est appelée *prôtotokos* (première-née) dans la Septante, la Sophia grecque et Philon, et nulle part il n'est dit qu'elle ait la prééminence sur les êtres invisibles, ni que tout ait été créé *pour* elle (Col 1,16); et surtout, si hardie que soit la personnalisation, jamais la Sagesse de l'Ancien Testament n'est enracinée dans l'histoire comme un être concret, humain à part entière. Or, dans Col 1, celui en qui tout a été créé et en qui habite toute plénitude (*plèrôma*, v. 16.19) est identiquement Jésus Messie, l'Image de Dieu et le Fils de son amour (v. 13), qui nous a rendu la paix par le sang de sa croix (v. 20).

Quelques versets plus loin, un passage très dense (1,24-29) articule, et cette fois explicitement, dessein de Dieu et sagesse. Comme la communauté de Colosses pourrait, elle aussi, être abusée par de «beaux discours» (2,4), Paul rappelle la charge qui lui a été confiée: réaliser chez les Colossiens l'avènement de la parole de Dieu, et donc faire connaître le *mustèrion* resté caché depuis les siècles et les générations, et que Dieu vient de manifester à ses saints. Puis le contenu de ce *mustèrion* est précisé à deux reprises: – le *mustèrion*, c'est «le Christ parmi vous, espérance de la gloire (1,27); – et plus loin, le *mustèrion* de Dieu, «c'est le Christ, en qui se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance» (2,3).

Le plan de Dieu, enfin révélé, est de conduire tous les hommes à la gloire (cf. He 2,3): il est réalisé en espérance chez les frères de Colosses, puisque le Christ est parmi eux. L'accomplissement de ce *mustèrion* de salut se résume en un seul nom: le Christ. Paul dira maintenant: «le *mustèrion* du Christ» (Col 4,3; Ep 4,3), et c'est dans le trésor caché du Christ qu'il faut désormais puiser la sagesse (1,28) et la connaissance (2,2) nécessaires au croyant pour «accéder au plein épanouissement de l'intelligence».

4. Deux passages admirables de l'Épître aux Éphésiens nous livrent le dernier stade de la méditation de Paul[17] sur le dessein de Dieu.

Le premier est dans toutes les mémoires: il s'agit de *l'hymne qui ouvre l'épître (Ep 1,3-14)*.

---

17. Avec L. CERFAUX (dernière manière), *Le chrétien dans la théologie de Saint Paul*, Paris, Cerf, 1962, et après la démonstration de E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund, Gleerup, 1946, nous persistons à penser que l'Épître aux Éphésiens est de Paul. Voir encore Markus BARTH, *Ephesians*, The Anchor Bible, [9]1985. Mais ce point est secondaire. Si l'on préfère voir dans Éphésiens une épître deutéropaulinienne, l'enquête reste la même.

«Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les (régions) célestes, dans le Christ» (v. 3).

Après cette formule de bénédiction, une immense première phrase (v. 4-10) résume tout le dessein de salut en trois verbes-clés: il nous a choisis, (*exelexato* v. 4), il nous a fait grâce, (*ekharitôsen* v. 6b), il a fait surabonder sa grâce, (*epérisseusen* v. 8). Ces trois verbes imposent une structure ternaire, à laquelle correspond une triple description de l'action de Dieu bénissant: l'élection et la destination à l'état de fils (v. 4-6a), le rachat et la rémission des péchés (v. 6b-7), l'initiation au «mystère de sa volonté» (le *mustèrion* de son *thelèma*) (v. 8-10). *Thelèma* désigne, non la volonté qui commande, mais la volonté qui dispose; il s'agit donc du plan de salut disposé par Dieu.

La même phrase déploie ce *mustèrion* selon une triple perspective historique: le passé: Paul remonte, en pensée, *pro katabolès kosmou*, «avant le lancement du monde»; le présent, qui est le temps de la prodigalité de Dieu, de la richesse de sa gloire paternelle; l'avenir, précontenu dans l'initiation au «mystère»-projet de salut. Le dessein, maintenant dévoilé, de la volonté disposante de Dieu, c'est de tout récapituler dans le Christ.

Enfin, épousant le rythme ternaire de la phrase, on décèle une perspective trinitaire: l'élection est attribuée principalement à Dieu le Père, qui nous destine en même temps à l'*huiothesia* (état de fils); le rachat nous vient grâce au sang du Christ, l'«aimé» de Dieu (v. 6); la révélation du «*mustèrion*»-projet de salut, que Paul, ailleurs, rapporte à l'Esprit (1 Co 2,10; Ep 3,5).

La deuxième phrase, plus courte, omise malheureusement par nos livres d'heures, célèbre ce dessein de Dieu à l'œuvre dans le peuple élu et pour le salut des nations. Elle est bâtie, elle aussi, sur des verbes-pivots, mais en deux couplets: «nous (les Juifs), *nous avons été faits héritiers* (v. 11-12); vous (les anciens païens), vous aussi, *vous avez été marqués d'un sceau* (v. 13-14)».

Chacun des couplets se termine par le refrain festif de tout ce prologue: «à la louange de sa gloire»; et le «vous» du deuxième couplet répond au «nous» du premier, comme les deux économies, l'ancienne et la nouvelle, se répondent dans l'unique dessein (*mustèrion*) d'amour et de réconciliation.

Œuvre grandiose que ce propos (*prothésis*, v. 11) de Dieu, cette *oikonomia* (plan concret, dispensation, réalisation concrète, v. 10), œuvre de sa *boulè*, de son *thelèma*, de sa volonté, de son désir, de son intention et de sa décision (v. 9.11), œuvre de sa

grâce (*kharis*, v. 7b), de son *agapè* (v. 4b), de son *eudokia* (v. 9, équivalent de l'hébreu *rāṣōn*: bon plaisir, plaisir du bien, faveur, bienveillance).

Mustèrion de salut, plus large encore que le temps et l'espace où le Christ est sans cesse présent et actif, comme l'hymne le souligne en répétant à satiété: dans le Christ, en lui, dans l'Aimé. Initiative de Dieu pour le bonheur des hommes, à laquelle répond la communauté, par une louange enthousiaste de sa gloire. Dans cette puissante évocation du dessein de Dieu, la sagesse n'intervient pas, si ce n'est la sagesse et la prudence données à l'homme pour entrer dans le *mustèrion.*

En revanche, lorsque Paul, plus loin (*Ep 3,7-11*), décrit son ministère comme une diaconie de l'Évangile, il rappelle la connaissance du «mystère» qui lui a été donnée par révélation, et il ajoute:

> «À moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ
> et de mettre en pleine lumière la dispensation (*oikonomia*) du *mustèrion*:
> il a été tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses,
> pour que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance,
> par le moyen de l'Église,
> de la sagesse infiniment variée (*polupoikilos sophia*) de Dieu
> selon le projet (*prothésis*) éternel qu'il a exécuté en Jésus Christ notre Seigneur».

De nouveau, donc, Paul établit une équivalence concrète entre projet éternel, économie du *mustèrion*, et mise en œuvre de la sagesse dans tous ses secrets et ses ressources. Il s'agit de la sagesse de Dieu déployée en Jésus Christ Seigneur, et qui demeure visible par le moyen de l'Église.

IV. – Synthèse

Ce double parcours dans les textes sapientiaux de l'Ancien Testament et dans quelques textes majeurs du corpus paulinien, sans prétendre à l'exhaustivité, permet, semble-t-il, d'affiner quelques approches de la christologie.

Les sages d'Israël, en personnifiant à plusieurs niveaux la *ḥokmāh/sophia*, ont approfondi l'idée d'une médiation entre Dieu et

le monde, puis entre Dieu et les hommes, au triple plan de la création, de la révélation et du salut.

Cependant, si la Sagesse œuvre dans l'histoire, jamais elle ne s'identifie à une personne historique et concrète. De plus, concernant son rapport à Dieu, les textes de l'Ancien Testament oscillent entre distinction et indistinction; et la Sagesse de Salomon, qui parle hardiment de la Sagesse en termes de *pneuma*, de reflet, de miroir, d'image, d'effluve et d'émanation (7,24s.), ne lui confère pas vraiment de statut personnel et dialogal.

Enfin la Sagesse, cette réalité inséparable de Dieu et de son œuvre dans le monde et en l'homme, et déjà active de l'activité même de Dieu, ne possède pas encore explicitement, dans l'Ancien Testament, les traits qui, selon Paul (Ph 2,7), décrivent adéquatement la personne du Christ: il est «l'égal de Dieu» (*isa theôi*, Ph 2,7) et «en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité» (Col 2,3).

Il ne faut donc pas attendre des textes sapientiaux qu'ils nous disent d'avance toute la richesse de Jésus Christ. On ne passe pas directement de la *ḥokmāh* au Christ Fils de Dieu révélé dans le NT, et il serait vain de chercher dans la Bible une *transition* entre la Sagesse et Jésus Christ; car même par rapport aux textes les plus denses de l'AT sur la Sagesse, Jésus Fils de Dieu apporte une nouveauté absolue, tout comme il confère une plus-value de réalité à toutes les figures qui l'ont annoncé et une plus-value de sens[18] aux mots et aux images que le Nouveau Testament reprend à l'Ancien.

Le Nouveau Testament part du témoignage rendu au Christ. Avec une grande liberté, il emprunte à la *ḥokmāh/sophia* de l'Ancien Testament les éléments qui illustrent l'œuvre de Jésus, sans jamais prêter au Christ des traits restés flous dans l'Ancien Testament.

On a remarqué depuis longtemps que, si la plupart des Pères de l'Église identifient la Sagesse et le Verbe, Irénée de Lyon[19] et Théophile d'Antioche[20] voient dans le Verbe le Fils, et dans la Sagesse, l'Esprit. Les références à la Sagesse dépassent le cadre de la seule christologie, parce que certaines fonctions de la Sagesse sont, dans le NT, remplies aussi par l'Esprit Saint, telles celles qui concernent l'unification du cosmos, la révélation et l'intériorisation de la parole et du dessein de Dieu.

---

18. Cf. GRELOT P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1962.
19. *Adv. Haer.* II, 30,9; III,24,2; IV,7,4; 20,2.3;4.
20. *À Autolykos* I,7; II,15. I,7; II,15.

Nulle part on ne retrouve trace, dans le NT, d'une doctrine systématisée du Christ Sagesse, mais le rapprochement du Christ héraut du Royaume et de la Sagesse divine semble avoir joué très tôt comme un réflexe théologique. On le décèle déjà dans la *Quelle* commune à Matthieu et à Luc.

Et surtout les textes de l'AT visant à personnifier la Sagesse divine ont permis à la première génération chrétienne de traduire plusieurs aspects privilégiés du Christ, Fils de Dieu: son origine divine, impossible à inscrire sur la ligne du temps (cf. Jn 1,1-18); son périple salvifique; sa connivence et sa convivance avec le monde des hommes; son rôle kérygmatique, spécialement à l'adresse des humbles; et le caractère décisif de son appel.

Paul, en particulier, n'identifie jamais purement et simplement le Christ et l'ancienne Sagesse personnifiée, mais il utilise volontiers le mot *sophia* et des expressions ou des thèmes venus du monde sapientiel (image, principe, thème de l'antériorité) pour décrire les fonctions du Christ, pour mettre en relief sa primauté sur l'ensemble des créatures et l'étendue de sa médiation, pour souligner que sa seigneurie n'est pas souveraineté lointaine, mais présence agissante au cœur du réel de l'homme, pour montrer, enfin, que la création et le rachat se font «par lui» et «pour lui» (Col 1,16.20).

Dans les lettres pauliniennes, la sagesse de Dieu est liée à l'économie du salut dans toute son extension et à sa réalisation paradoxale par la croix et la résurrection de Jésus Christ. Elle est donc inséparable du *mustèrion* et, comme lui, fait l'objet d'une révélation, mais, alors que *mustèrion* exprime le plan de Dieu dans sa réalité objective, *sophia* (*sophia polupoikilos*) dit à la fois une *qualité de Dieu*, qui s'enracine dans ses profondeurs insondables (Rm 11,33), et *l'ensemble du projet* réalisé par Dieu, «le seul Sage» (Rm 16,27).

Quand Paul dit du Christ qu'il est «sagesse de Dieu» (1 Co 1,21), «sagesse venant de Dieu» (1 Co 1,30), cela signifie qu'il révèle cette sagesse qui enrichit, dans les profondeurs, la connaissance de Dieu (Rm 11,33), et qu'en lui s'accomplit tout le dessein infiniment sage de Dieu.

Certes, nous l'avons noté, dans le NT, sagesse n'est jamais un nom propre donné au Christ, parce qu'un tel nom, en dépit de sa richesse, eût été en fait encore trop étroit et approximatif. Il eût ramené le Christ au niveau d'une entité imparfaitement personnalisée, celle que visaient les sages d'Israël dans des intuitions

splendides, mais encore indigentes en regard des paradoxes de l'Incarnation.

Entre ces intuitions et le kérygme chrétien, il y a à la fois continuité et rupture. Les auteurs du NT ont valorisé la continuité et respecté la rupture.

Bien différente fut la situation des Pères de l'Église, abordant la christologie après le labeur herméneutique de saint Paul et des évangélistes. Disposant à la fois, dans un même corpus d'écritures saintes, des témoignages de la préparation et du kérygme de l'accomplissement, ils ont, d'instinct, franchi le pas de la nomination et identifié le Christ et la sagesse.

Mais il ne faut pas se méprendre sur leur démarche qui ne désavoue pas le moins du monde les prudences de Paul. En disant «la Sagesse» pour désigner le Christ, les Pères n'ont pas voulu imposer au Fils de Dieu un nom pas encore digne de lui; ils ont bien plutôt renommé la Sagesse à partir du Christ. Ils ont lesté le vieux mot de Sagesse de tout le poids du *mustèrion* accompli; ils ont donné à la *Sophia* l'autonomie personnelle du Verbe fait chair; ils ont rajeuni la vieille sagesse de toute l'audace de la folie de Dieu.

Désormais, pour les Pères de l'Église, le Christ porte, parmi d'autres noms, le nom de Sagesse qu'il a lui-même pour toujours anobli; et l'Église, qui continue de christifier la Sagesse, reprend aujourd'hui avec foi dans sa liturgie de l'Avent ce qu'elle a chanté à son Sauveur depuis des siècles:

> Ô Sagesse, qui es sortie de la bouche du Très-Haut,
> qui atteins (le monde) d'une extrémité à l'autre
> et qui disposes tout avec force et douceur,
> viens pour nous apprendre le chemin du vrai savoir,
> le dessein de Dieu.

F – 77210 Avon Jean LÉVÊQUE O.C.D.
1, rue Père Jacques

Sommaire. — Après une enquête dans l'Ancien Testament sur le vocabulaire employé pour dire le dessein de Dieu, l'A. passe en revue les grands textes sapientiaux qui nous parlent de la Sagesse personnifiée, et il étudie dans ces textes la relation de la Sagesse au cosmos, à l'homme et à Dieu. Après quoi il passe aux textes majeurs de Saint Paul: 1 Co 1-2, Rm 11,33-36, Col 1,15-20 et Ep 1,1-14, et il montre comment le thème de la Sagesse a permis à Paul de traduire l'origine divine du Christ, son périple salvifique, sa connivence et sa convivance avec le monde des hommes, son rôle kérygmatique, notamment à l'adresse des plus humbles, et le caractère décisif de son appel.

Summary. — The A. first investigates the words which, in the O.T., concern God's purpose. He then considers the great sapiential texts which refer to the personified Wisdom: he shows how, in these texts, Wisdom is related to the cosmos, to man and to God. He finally ponders over Saint Paul's major texts (I Cor. 1-2; Rm 11,33-36; Col. 1,15-20; Eph. 1,1-14): he explains how the Wisdom theme unables Paul to translate Christ's divine origin, his salvific journey, his connivance with the world of man, his kerygmatic role, more particularly addressed to the most humble, and the conclusive nature of his call.

TROISIÈME VERSION DU DVD, À MINI-PRIX

Nouvelle version 3.0 compatible PC/Mac

Nouveau prix !!!

80.000 pages pour 99 €, port compris, hors tva*

80 ANNÉES NRT DISPONIBLES SUR DVD 99 €UROS

Contactez-nous : info@nrt.be

* Pour les pays de la zone €uro, cela revient à 120 €, tva incluse