NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 6 1956

L'Église plérôme du Christ d'après Ephésiens I, 23 (suite)

André FEUILLET

p. 593 - 610

https://www.nrt.be/it/articoli/l-eglise-plerome-du-christ-d-apres-ephesiens-i-23-suite-2368

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés., I, 23

(*suite*)

II. L'ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS
LE THÈME DES QUATRE DIMENSIONS : SA SIGNIFICATION ET SES RAPPORTS AVEC LE PLÉRÔME

Quand on passe de *Colossiens* à *Ephésiens,* on constate que le mot « mystère » change de sens : maintenant il ne désigne plus le Christ lui-même, mais la récapitulation en lui de tous les êtres : I, 9 : γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ... ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ; plus précisément encore l'unification en un même corps des Juifs et des Gentils (III, 6). Bref ici le mystère, ce n'est pas autre chose que l'Eglise, dont l'Epître enseigne clairement l'universalité. C'est dire que le glissement de sens que nous avons observé dans l'emploi de *plêrôma* (du Christ rempli par Dieu de *Col.,* on passe à l'Eglise remplie par le Christ) se retrouve également dans l'usage du mot « mystère ».

Ce qui est remarquable, c'est que ce développement de la doctrine, qui n'a rien que de très normal, s'accomplit encore dans une atmosphère sapientiale. Nous en avons la preuve la plus forte dans *la mention des quatre dimensions* d'*Ephés.,* III, 18. Que n'a-t-on pas dit au sujet de ces dimensions mystérieuses? En fait, au premier abord, elles ont de quoi surprendre : l'objet n'en est pas précisé ; dans la Bible elle-même, ainsi que le note Dom Dupont [60], lorsque l'on traite des dimensions de l'arche, du temple, de Jérusalem, il n'est parlé que de longueur, largeur et hauteur ; on s'explique donc mal la présence dans notre texte d'une quatrième dimension : la profondeur.

Nous n'insisterons pas sur les commentaires fantaisistes des auteurs anciens. Certains ont vu dans les quatre dimensions les branches de la croix (Origène) ; d'autres, quatre vertus chrétiennes (S. Augustin : l'amour, l'espérance, la patience et l'humilité) ; d'autres, les anges et les hommes répartis en bons et en mauvais (Jérôme) ; d'autres encore la divinité et l'humanité du Christ et la prédication apostolique qui l'annonce (Severianus) [61].

60. *Gnosis,* p. 477.

61. Sur ces opinions anciennes, cfr Abbott, *The Epistle to the Ephesians,* pp. 100-101. Cfr aussi J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les sermons de S. Grégoire de Nysse,* dans *Vom Christlichen Mysterien Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel.* Dusseldorf, 1951, p. 85.

Les modernes ont, comme de juste, cherché l'origine de ce thème. Pour l'expliquer, on s'est référé aux spéculations juives sur les quatre animaux de la vision d'Ezéchiel et sur le caractère cubique de la nouvelle Jérusalem (*Apoc.*, XXI, 26; *Baba bathra*, 75 b) [62], et également à la phraséologie astrale ou même magique dont usent parfois les religions hellénistiques [63]. Reitzenstein [64] cite un texte magique où sont mentionnées les quatre dimensions, dans une prière faite à la Divinité de se manifester. Helge Almqvist [65] allègue un passage astrologique du *De facie quae in orbe lunae apparet* de Plutarque (25, *Moralia*, 939 A).

Dom Dupont [66] n'a pas de peine à faire bonne justice de ces rapprochements gratuits. Lui-même recourt, ainsi qu'on l'a vu plus haut, au vocabulaire philosophique du stoïcisme vulgarisé; mais, si certaines coïncidences qu'il relève sont séduisantes, il n'est pas parvenu à produire un seul texte qui soit véritablement convaincant. Le passage des *Tusculanes* qu'il juge le plus topique n'énumère pas les quatre dimensions de l'espace; il n'y est question que de contempler le haut et le bas, le commencement, le milieu et la fin.

On ne voit pas davantage de quel secours peut bien être en l'occurrence le thème de l'οὐρανοβατεῖν ou ascension de l'âme dans les astres, lieu commun de la philosophie hellénistique que Lucien a ridiculisé dans son *Icarémonippe* et qu'on utilisait aux fins les plus diverses : pour prouver la puissance de l'esprit, pour faire l'éloge du cosmos, pour magnifier la contemplation de l'Intelligible, pour inciter au mépris des choses terrestres [67]. Les textes philosophiques ou hermétiques qui exploitent ce τόπος ne mentionnent que deux dimensions : hauteur et profondeur, qui originairement désignaient la croissance et le déclin des astres. D'ailleurs les Grecs ne distinguaient pas quatre dimensions, mais trois seulement [68].

Ainsi donc les soi-disant analogies sont en réalité inexistantes. Faut-il s'en étonner? Les Stoïciens pensaient que la connaissance de l'univers dans toute son extension donne la connaissance de Dieu, parce que Dieu et l'univers se confondent. Il est peu vraisemblable que l'Apôtre ait exploité de telles conceptions. Certes la chose ne saurait être tenue à priori pour impossible, mais on voudrait des preuves solides qui font totalement défaut. Relevons ici en passant ce fait significatif. Le discours à l'Aréopage (*Act.*, XVII) est l'exemple classique des emprunts faits par Paul au stoïcisme; cependant, dans une thèse de la Faculté de théologie d'Uppsala [69], B. Gärtner vient de montrer que les thèmes développés dans ce discours n'ont du stoïcisme que l'apparence et se rattachent à la tradition biblique des Juifs de la Diaspora, en particulier telle qu'elle se trouve élaborée par la Sagesse de Salomon.

Comme Paul ne précise pas l'objet des quatre dimensions, on a assez naturellement cherché à suppléer à son silence. Pour les uns, les dimensions sont celles de l'héritage céleste [70]; cette opinion n'a pas d'appui dans le contexte. D'autres,

---

62. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1926, p. 250, note 3; cfr H. Schlier, art. Βάθος, T.W.N.T., I, pp. 515-516.
63. Cfr M. Dibelius, *An die Epheser*, p. 58.
64. *Poimandrès*, Leipzig, 1904, pp. 25-26, note 1.
65. *Plutarch und das Neue Testament*, Uppsala, 1946, p. 113.
66. *Gnosis*, pp. 476 sq. Cfr déjà dans le même sens C. Clemens, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, pp. 271-272.
67. Cfr sur ce thème Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, pp. 44 sq.
68. Cfr *Gnosis*, pp. 487-488; W. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles*, p. 191. Knox renvoie notamment à *Aetii Placita*, I, 12, 1 (H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 310); — Arius Didyme, *Epitome*, 19; — Philon, *De Congressu eruditionis gratia*, 26; — Cicéron, *De natura deorum*, I, 20, 54.
69. *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955.
70. H. Schlier, E. Peterson... dans les études citées plus haut.

tel Abbott, songent à l'amour du Christ mentionné aussitôt après, sans prendre garde à la particule τε qui indique normalement un nouvel objet de connaissance (γνῶναί τε). Plusieurs Pères (Chrysostome, Théophylacte, Ephrem) et auteurs récents (Knabenbauer, Robinson) pensent aux dimensions du mystère, qui dans *Ephésiens* se définit la récapitulation de tous les hommes dans le Christ. Selon Percy [71], les dimensions en question se réfèrent au plan infiniment sage de Dieu, dont les chrétiens sont invités à scruter les profondeurs infinies. Il croit pouvoir rapprocher *Ephés.*, III, 18 de I, 8-9 lu de la manière suivante : « nous ayant en toute sagesse et intelligence fait connaître le mystère de sa volonté ». Mais si cette manière inhabituelle de couper le texte de I, 8-9, qui rapporte « en toute sagesse et intelligence », non pas à ἐπερίσσευσεν, mais à γνωρίσας, est à la vérité assez séduisante [72], elle demeure cependant problématique. En outre il faut reconnaître avec Dom Dupont [73] que la terminologie de III, 18 diffère beaucoup de celle de I, 8-9; on n'est pas autorisé à ramener un passage à l'autre.

Une fois de plus il nous semble qu'on est allé chercher trop loin, grâce à des élucubrations souvent aussi hasardeuses qu'érudites (nous pensons surtout aux emprunts supposés à l'hellénisme), une explication qu'on eût pu découvrir à moindres frais dans l'Ecriture. Le thème en question y est en effet nettement formulé; il sert à illustrer le caractère inaccessible de la Sagesse. Au moins sous sa forme pleinement développée, il apparaît pour la première fois dans une réplique de Sophar à Job (*Job*, XI, 5-8). Dans son commentaire du livre de Job, Dhorme fait déjà le rapprochement avec *Ephés.*, III, 18 [74].

Ce qu'il convient de noter en premier lieu à la suite de Dhorme [75], c'est que l'énumération de quatre dimensions (au lieu des trois habituelles), commune à *Iob* et à *Ephésiens*, n'est pas sans rapport avec la civilisation babylonienne qui partageaient l'univers en quatre grands royaumes ayant chacun leur baal : le ciel (Anou), la terre (Bel), la mer (Ea), les enfers (Nergal). Les Hébreux qui croyaient au shéôl localisé dans les profondeurs de la terre pouvaient eux aussi compter quatre régions de l'univers ou quatre dimensions. C'est ainsi qu'Amos (IX, 2-3) mentionne successivement le shéôl, le ciel, le sommet du Carmel, le fond de la mer comme spécimens de lieux inaccessibles, que peut cependant atteindre la justice divine vengeresse. Le *Ps.* CXXXIX (8-9) montre Dieu présent partout : au ciel, au fond du shéôl, aux confins de la mer, mais il est clair qu'il est d'abord présent sur la terre, là où est le psalmiste (cfr vv. 1-6). L'auteur de l'Apocalypse entend une immense symphonie en l'honneur de Dieu et de l'A-

71. *Die Probleme*, pp. 477-478.

72. Cette manière de couper le texte avait déjà été proposée par H. Coppieters, *La Doxologie de la lettre aux Ephésiens*, dans *R.B.*, 1909, pp. 74-88. Notons qu'on fait parfois valoir contre elle des arguments qui ne sont pas valables. On dit parfois que la φρόνησις ne saurait être un attribut divin; or, dans les Sapientiaux, elle est plusieurs fois appliquée à Dieu comme un simple synonyme de σοφία : *Prov.*, III, 19; VIII, 14; Baruch, III, 14; cfr encore Jér., X, 12; *Prov.*, VII, 4; VIII, 1; IX, 6 (texte grec seulement); *Sap.*, VII, 7; *Eccli.*, XXV, 9.

73. *Gnosis*, pp. 477-478, note 6.

74. *Le Livre de Job*, Paris, 1926, p. 145.

75. *Le livre de Job*, p. 145, et *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, pp. 57-58.

gneau venant de toutes les créatures, « celles qui sont dans le ciel, sur la terre, sous la terre et dans la mer » (*Apoc.* V, 13). Dans un des hymnes d'action de grâces de la Mer Morte, le feu vengeur s'attaque à la terre, à la mer et « jaillit jusqu'en Abaddon », tandis que « l'armée des cieux donne aussi sa voix [76] ».

Cela dit, voici donc le texte de *Job* :

« Mais qui donnera qu'Eloah parle,
Qu'il ouvre ses lèvres avec toi,
Et qu'il te révèle les secrets de la Sagesse? ...
Trouveras-tu la nature d'Eloah?
Jusqu'à la perfection de Shaddaï parviendras-tu?
Elle est plus haute que les cieux : que feras-tu?
Plus profonde que le Shéôl : que sauras-tu?
Plus longue que la terre est sa dimension,
Et plus large que la mer! » (trad. Dhorme).

On notera dans ce passage l'équivalence entre les expressions « secrets de la Sagesse », « nature d'Eloah » et « perfection de Shaddaï ». C'est sans doute en se souvenant de ce texte que Ben Sirah, qui pille littéralement les écrivains bibliques antérieurs [77], a écrit à son tour : « La hauteur du ciel, et la largeur de la terre, et l'abîme, et (donc) la Sagesse, qui les scrutera? » (I, 3) [78]. La dépendance par rapport à *Job* est d'autant plus probable que la proposition précédente du Siracide : « Le sable des mers, et les gouttes de la pluie, et les jours du passé, qui peut les compter? », est un emprunt direct fait à ce livre (*Job*, XXXV, 27 : LXX). Cependant, à la différence de son devancier, Ben Sirach ne compte que trois dimensions et ne parle pas du shéôl.

Il est malaisé de préciser si l'Apôtre en *Ephés.*, III, 18 s'est référé spécialement soit à *Job* soit à *Eccli.* On serait tenté d'opter pour une référence à *Job* qui a lui aussi les quatre dimensions. Mais Paul, qui cite habituellement l'Ecriture d'après les LXX, ne donne pas ici l'impression de s'être souvenu du texte grec de *Job*; on ne peut davantage démontrer qu'il utilise le T.M. Il faut sans doute admettre qu'il n'y a là de sa part qu'une simple allusion faite de mémoire à la Bible. Peut-être même avons-nous, non une réminiscence intentionnelle d'un passage déterminé des Ecritures, mais simple exploitation d'un lieu commun de la littérature sapientiale. Nous disons bien « lieu commun », car, même si les quatre dimensions ne sont pas formellement mentionnées, c'est là un thème courant des Sapientiaux que « la Sagesse est en dehors des dimensions connues » [79].

Le chap. XXVIII de *Job* développe merveilleusement ce thème : en creusant des galeries, l'homme peut accéder aux retraites mystérieuses, ignorées des ani-

76. *Hymne III*, 12-19. Cfr G. Vermès, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 188.

77. Cfr à ce sujet J. K. Gasser, *Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischer Spruchbuches*, Gütersloh, 1904. L'auteur note tous les emprunts faits par le Siracide aux écrivains bibliques antérieurs.

78. La Vulgate n'a pas les mots « et la sagesse » du texte grec, que garde le P. Spicq (*Sainte Bible* de Pirot, t. VII) et que supprime la Bible de Jérusalem. Qu'on les garde ou qu'on les supprime, le sens n'est pas substantiellement changé : les versets suivants montrent bien que l'auteur entend comparer l'univers et la Sagesse.

79. Dhorme, *Le Livre de Job*, p. 145.

maux et même des oiseaux de proie à l'œil perçant, retraites où se trouvent cachés l'or, l'argent, le fer, les pierres précieuses; mais il ne sait où se trouve la Sagesse :

« Et la Sagesse, d'où sort-elle?
Et quel est le lieu de l'Intelligence?
L'homme n'en connaît pas le chemin,
Et elle ne se trouve pas dans la terre des vivants.
L'Abîme a dit : Elle n'est pas en moi!
Et la Mer a dit : Elle n'est pas chez moi!
... A l'oiseau des cieux elle a été dissimulée!
L'Abaddon et la Mort ont dit :
« De nos oreilles nous en avons ouï parler! »
(vv. 12-14, 21-22, trad. Dhorme).

On retrouve là les quatre compartiments de l'univers : terre, abîme ou mer, cieux, abaddon ou shéôl. S'inspirant de *Job*, Baruch répète la même chose sous une autre forme : même en parcourant la terre, les cieux, la mer, on ne peut se procurer la Sagesse (III, 24-31; cfr v. 15). On notera l'exclamation du v. 24 : « O Israël, qu'elle est grande la maison de Dieu! Qu'il est vaste le lieu de son domaine! Il est vaste et n'a point de bornes; il est élevé et immense ». Pourtant ce n'est pas dans cet immense domaine (= l'univers) qu'on peut trouver la Sagesse, et les géants du temps du déluge ont péri faute de l'avoir connue. Agour, fils de Yaqé, ne parle pas autrement de la Sagesse divine en mentionnant lui aussi tour à tour les cieux, les eaux, les extrémités de la terre (*Prov.* XXX, 1-4).

Il nous paraît difficile de nier que nous avons dans ce thème la clé du langage d'*Ephés.*, III, 18; aucune autre origine plus vraisemblable ne saurait être proposée.

La signification de ce thème de sagesse, antithèse parfaite du thème cosmique stoïcien, apparaît clairement, surtout peut-être en *Job* XI; en lui se reflète la croyance des Hébreux en un Dieu absolument transcendant au monde. Car il ne pouvait venir à l'idée d'un Israélite que l'on puisse connaître Dieu directement en connaissant le monde. Tout au contraire, déjà incapable d'atteindre jusqu'aux confins de l'univers, de monter jusqu'aux cieux, de descendre jusqu'au shéôl, d'aller jusqu'aux extrémités de la terre, de traverser la mer, à combien plus forte raison l'homme est-il impuissant à pénétrer les secrets de la Sagesse divine, à moins que Dieu n'intervienne lui-même pour les révéler. C'est ce qu'exprime sous une autre forme le Pseudo-Salomon en ne mentionnant que la terre et le ciel :

« Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre,
Et ne trouvons qu'avec effort ce qui est à notre portée;
Qui donc a pu découvrir ce qui est dans les cieux?
Et ta volonté, qui l'aurait connue, si toi-même n'avais donné la Sagesse,
Et n'avais envoyé d'en haut ton Esprit Saint? » (IX, 16-17).

Le Deutéro-Isaïe avait déjà écrit en énumérant successivement les eaux, les cieux et la terre :

« Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main,
Déterminé à l'aune les dimensions du ciel,
Jaugé au boisseau la poussière de la terre? ...
Qui a déterminé l'esprit de Yahvé?
Et quel conseiller l'a instruit?
De qui a-t-il pris conseil pour bien juger, ...
Et pour s'instruire des voies de la Sagesse? (XLII, 12-14).

Quand en *Rom*, XI, 33-34 Paul s'écrie : « O profondeur inexprimable de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies insondables! Car qui a connu la pensée du Seigneur, et qui a été son conseiller? », **il se réfère explicitement au texte d'Isaïe que nous venons de citer.**

L'Epître aux Romains parle des voies *insondables* de Dieu et *Ephésiens* des richesses *insondables* du Christ.

Cet adjectif [80], qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le N.T., vient du verbe ἐξιχνιάζειν, qui signifie « suivre à la trace », « dépister », « découvrir ». Ce verbe est propre aux Septante; il est inconnu dans le grec profane qui utilise ἐξιχνεύειν, lui-même rare. N'est-il pas significatif qu'on le trouve dans le passage du Siracide relatif aux dimensions de l'univers et à la Sagesse : « La hauteur du ciel, et la largeur de la terre, et l'abîme, et (donc) la Sagesse, qui les sondera (τίς ἐξιχνιάσει) ? » Aussi bien les Sapientiaux ont-ils une véritable prédilection pour ce vocable rare, qui n'est usité que deux fois seulement dans toute la Bible en dehors d'eux : *Jud.*, XVIII, 2; *Ps.* CXXXVIII, 3. Par contre on a treize emplois dans les Sapientiaux [81], six dans *Job*, un dans l'*Ecclésiaste*, deux dans la *Sagesse*, quatre dans l'*Ecclésiastique*, sans compter trois emplois de ἐξιχνεύειν par le *Siracide*. Mises à part quelques exceptions (par ex. *Job*, X, 6 : examen des péchés par Dieu; XXIX, 16 : examen d'un procès), ces textes visent, soit la recherche de la sagesse humaine, soit la connaissance de Dieu et de sa Sagesse. Dans ces conditions, il faut bien admettre que c'est aux Sapientiaux que Paul a emprunté son adjectif ἀνεξιχνίαστος, comme il leur a emprunté le thème des quatre dimensions : les deux emprunts se confirment l'un l'autre.

Quoique avec moins d'assurance, nous serions porté à expliquer par la même source biblique l'emploi en *Ephés.*, III, 18 de καταλαμβάνω au sens de « saisir intellectuellement », sens qui est rare dans la Bible et que certains veulent rattacher, soit au langage du mysticisme hellénistique, soit à la terminologie de la philosophie stoïcienne.

Or il se trouve que ce verbe est rapproché de ἀνεξιχνίαστος en *Job*, XXXIV, 24 (texte grec seulement), où il est dit que Dieu seul comprend l'insondable : ὁ καταλαμβάνων ἀνεξιχνίαστα. On pourrait encore faire entrer en ligne de compte *Judith*, VIII, 14 (S) : λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ καταλήμψεσθε. Etant donné que se saisir de la Sagesse, c'est la comprendre, on est également tenté de citer *Eccli.*, XV, 1, 7 : ἐγκρατὴς τοῦ νόμου καταλήμψεται αὐτὴν... οὐ μὴ καταλήμψονται αὐτὴν ἄνθρωποι ἀσύνετοι.

Au reste est-ce un hasard si, dans le seul passage d'*Ephésiens* que nous étudions, outre la mention des quatre dimensions, nous avons encore trois autres expressions qui rappellent les écrits de sagesse? La formule κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν est unique dans les Epîtres pauliniennes, mais ce verbe est employé par le pseudo-Salomon pour exprimer l'habitation de la Sagesse dans les justes : *Sap.*, I, 4; cfr VII, 27-28. Le verbe ῥιζοῦν n'est usité dans le N.T. qu'en *Col.*, II, 7 (« enracinés dans le Christ Jésus ») et en *Ephés.*, III, 17 (« enracinés dans la charité »); dans l'Ancien Testament, on ne trouve que quatre emplois, dont deux dans l'*Ecclésiastique* : III, 28; XXIV, 12; ce dernier texte surtout nous intéresse : la Sagesse y est décrite s'enracinant dans le peuple saint. Le verbe θεμελιοῦν ne se rencontre dans les Epîtres pauliniennes qu'en *Col.*, I, 23 (« fondés sur la foi ») et *Ephés.*, III, 17 (« fondés sur la charité »), dans *Proverbes*, Dieu « fonde la terre » par sa sagesse (III, 19),

80. Cfr *T.W.N.T.*, I, ἀνεξιχνίαστος (Peterson), pp. 359-360.

81. Voici la liste de ces emplois : *Job*, V, 27; VIII, 8; X, 6; XIII, 9; XXVIII, 27; XXIX, 16; *Eccles.*, XII, 9; *Sap.*, VI, 22; IX, 16; *Eccli.*, I, 3; XVIII, 4, 6; XXIV, 28.

et la Sagesse elle-même « a été fondée dès l'éternité » (VIII, 23). Ne faut-il pas tenir compte de ce contexte immédiat dans l'interprétation de ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι [82] ?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, qui est peut-être moins certain, on ne peut guère hésiter, nous semble-t-il, sur l'origine immédiate vétérotestamentaire du thème paulinien des quatre dimensions [83]. Quant à savoir en quel sens précis l'Apôtre l'utilise, il est plus difficile d'en décider, car, à la différence de *Job* et du *Siracide*, l'Apôtre ne détermine pas l'objet des dimensions, et les sources bibliques paraissent suggérer deux possibilités.

On pourrait penser qu'*Ephés.*, III, 18-19 offre la contre-partie exacte d'*Eccli.*, I, 7, où il est question de l'impossibilité de connaître d'abord les dimensions de l'univers, et ensuite la Sagesse ; l'Apôtre affirmerait que, grâce au Christ, il est donné au chrétien de connaître la signification de l'univers dans sa totalité (v. 18), et également l'amour du Christ (v. 19).

On serait tenté de faire valoir quelques arguments à l'appui de cette interprétation. En *Rom.*, VIII, 38, l'Apôtre parle de « la hauteur » et de « la profondeur » qui ne sauraient le séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus ; et, comme en ce passage « hauteur » et « profondeur » font suite au « présent » et à « l'avenir », on est contraint d'y voir la mention de l'espace succédant à celle du temps : les dimensions spatiales sont tenues pour des créatures, prises sans doute qu'elles sont par métonymie pour les êtres qui les habitent : ni les êtres qui occupent les hauteurs, ni ceux qui se cachent dans les profondeurs ne peuvent quoi que ce soit contre les fidèles disciples de Jésus [84].

82. Mentionnons encore ce fait qui a sa signification. En *Ephés.*, VI, 11-17, dans sa description de l'armure du chrétien, Paul peut s'inspirer, soit d'Is., LIX, 7, soit de *Sap.*, V, 17-20, soit des deux passages à la fois ; en tout cas il est à noter que le mot πανοπλία des vv. 11 et 13 n'est présent qu'en *Sap.*, V, 17, et non dans la traduction grecque d'Isaïe. Cfr Charles, *Apocrypha*, Oxford, 1913, pp. 526-527. Par contre, on ne peut avec Dom Dupont (*Gnosis*, p. 345, note 1) mettre en rapport le πατὴρ κόσμου de *Sap.*, X, 1 et la paternité divine cosmique de *I Cor.*, VIII, 6 et *Ephés.*, IV, 6. Tout d'abord il est fort douteux que Paul parle de Dieu Père du monde à la manière stoïcienne ; Mgr Cerfaux le nie (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 336). En outre le πατὴρ κόσμου du livre de la Sagesse est une désignation, non de Dieu, mais d'Adam.

83. On voit maintenant ce qu'il faut penser de l'opinion de Knox (*St Paul and the Church of the Gentiles*, p. 191), qui voit dans ces quatre dimensions un indice que l'Epître aux Ephésiens n'est pas de Paul ; l'auteur de cette lettre, trouvant « hauteur » et « profondeur » en *Rom.*, VIII, 39 et n'en comprenant pas la signification, aurait ajouté une quatrième dimension aux trois dimensions habituelles des Grecs. C'est tout le contraire qu'il faut dire : ce thème étant sapiential fait corps avec tous ceux, de même origine, qu'on trouve en *I Cor.*, *Rom.* et *Col.* ; il y a donc là un indice non négligeable d'authenticité au moins substantielle.

84. On dit assez communément aujourd'hui que les termes ὕψωμα, et βάθος de *Rom.*, VIII, 39 sont d'origine astrologique : H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen, pp. 88-89 ; W. Bauer, *Wörterbuch*, ὕψωμα, col. 1545 ; Moulton-Milligan, *Vocabulary*, βάθος p. 101 ; Dom Dupont, *Gnosis*, p. 480. Huby (*Epître aux Romains*, Paris, 1940, p. 318, note 2) mentionne cette opi-

Les quatre dimensions d'*Ephés.* ne seraient-elles pas pareillement des dimensions spatiales?

Une autre donnée mérite également d'être prise en considération. Les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens insistent sur les rapports du Christ avec le cosmos : il lui appartient dans sa totalité; *Ephés.*, IV, 9 nous montre comment il l'a parcouru de sa base à son sommet : il est d'abord descendu dans les régions inférieures de la terre qui sont sans doute le shéôl plutôt que les régions terrestres [85], et ensuite il est monté au-dessus de tous les cieux. C'est ainsi que le Christ est devenu maître absolu de l'univers. Il n'est pas surprenant dès lors que non seulement par le Christ le chrétien participe à la plénitude de vie qui est en Dieu, mais que de plus il trouve en lui l'intelligence religieuse de l'univers pris dans sa totalité : largeur, longueur, hauteur et profondeur. Ce qui était réputé impossible auparavant : embrasser l'univers dans sa totalité, est devenu par Jésus une réalité. En nous donnant le Christ, Dieu non seulement s'est donné à nous, mais il nous a donné le monde et nous en a expliqué l'énigme. On se rappelle l'exclamation de *I Cor.*, III, 22 : « Tout est à vous, et le cosmos, et la mort, et le présent, et l'avenir! » Quand dans l'hymne christologique de *Col.* Paul écrit : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, ou encore quand dans *Ephés.* (I, 9), il déclare que le but du plan divin est de « ramener tous les êtres sous un seul chef », ne manifeste-t-il pas qu'il détient dans le Christ la clé même de l'univers?

Pour séduisante qu'elle soit au premier abord, cette exégèse ne nous agrée pas, et nous lui en préférons une autre beaucoup plus conforme à la mentalité des auteurs bibliques exploitant le thème des quatre dimensions. Ainsi que le montre nettement *Job*, XI, leur intention véritable alors n'est pas de parler des dimensions de l'univers, mais de celles, proprement infinies, de la Sagesse. *Les Stoïciens disaient : en contemplant l'univers, on connaît Dieu, car Dieu et l'univers se compénètrent mutuellement. La Bible tient un langage exactement opposé à celui-là : il est déjà impossible à l'homme de connaître l'univers dans son entier, mais pût-il le faire qu'il ne connaîtrait pas pour autant la Sagesse, dont les dimensions sont infinies.* Il y a tout lieu de croire que Paul a pareillement en vue les dimensions métaphoriques de cette sagesse infiniment variée de Dieu (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ, *Ephés.*, III, 10) qui s'affirme dans l'œuvre de la rédemption du monde par le Christ. On rejoint ainsi par une autre voie le sentiment de Percy. Les livres sapientiaux répètent à l'envi

nion sans se prononcer. Le fait est possible, mais est-il tellement assuré? La Bible oppose déjà hauteur (le monde céleste) et profondeur (le shéôl). Cfr par ex. Isaïe, VII, 10. Cfr encore Is., XIV, 13-15; *Psaume* CVI, 26.

85. Nous nous rallions ainsi à l'interprétation de Robinson, Vosté, Benoît, Masson. Elle est solidement défendue par F. Büchsel, *T.W.N.T.*, III, p. 641.

que Dieu seul « compte », connaît, sonde la Sagesse. Mais c'est le paradoxe de l'économie chrétienne que d'introduire l'homme dans les secrets de cette Sagesse, en dépit de « l'immensité de la réalité à comprendre » (Abbott), paradoxe déjà annoncé par le pseudo-Salomon, qui promet la connaissance de ce qui est au ciel et de ce qui est sur la terre à ceux à qui Dieu aura donné la Sagesse et envoyé son Esprit Saint (*Sap.*, IX, 16-17; cfr VII, 15-21).

Une observation littéraire semble confirmer ce dernier sentiment. Le texte d'*Eccli.*, I, 7 rassemble trois données : le verbe ἐξιχνιάζειν, la σοφία et le thème des dimensions. Or Paul a lui aussi ces trois données, mais dispersées en trois passages distincts d'*Ephés.* Il parle successivement de la prédication de l'*insondable* richesse du Christ (III, 8), de la révélation de la *sagesse* infiniment diverse de Dieu (III, 10), et enfin de l'intelligence des quatre dimensions (III, 18). — On est donc autorisé à regarder comme parallèles ces affirmations. Ce sont là trois expressions différentes, toutes les trois essentiellement sapientiales, de la même vérité religieuse, qui n'est autre en définitive que le mystère du Christ Rédempteur.

Ce parallélisme permet même de dissiper une hésitation qui pourrait venir à l'esprit de certains : si Paul vise les dimensions infinies de la Sagesse divine proprement incompréhensible, comment se fait-il qu'il fasse luire l'espoir de les saisir? Mais la même antinomie apparente se remarque déjà dans le texte parallèle de III, 8 : sur ce qui est insondable, ne devrait-on pas garder le silence le plus absolu? Et pourtant l'Apôtre prêche les richesses insondables du Christ [86].

C'est que le mystère, dans l'Ecriture, n'est pas une vérité où il n'y a rien à comprendre; c'est au contraire, comme on l'a fort bien dit (le P. Sertillanges, je crois), une vérité où il y a trop à comprendre, et dont, pour ce motif, on n'a jamais fini d'explorer les richesses. Cette définition n'est pas alléguée pour les besoins de la cause; elle n'est que la mise en formule du langage tenu par la Bible, précisément à propos du mystère de la Sagesse divine : « Le premier (à l'avoir cherchée) n'a pas fini de la découvrir, et de même le dernier ne l'a pas trouvée. Car ses pensées sont plus vastes que la mer, et son conseil plus profond que le grand abîme » (*Eccli.*, XXIV, 28-29. Cfr pareillement *Eccli.*, XVIII, 6-7 avec ἐξιχνιάσαι : *Sap.*, VII, 14-15; *Ps.* CXXXIX, 17-18, texte hébreu).

Telle est, croyons-nous, l'origine du style pléthorique de Paul dans *Colossiens* et *Ephésiens*, ainsi que de ces formules étonnantes : annoncer des richesses insondables (*Ephés.*, III, 8), saisir des dimensions infinies (III, 18), connaître l'amour du Christ qui défie toute connaissance (III, 19).

Compris comme une sorte de surenchère par rapport aux dimensions de l'univers, le thème des dimensions de la Sagesse exploité

86. Déjà Théodoret s'était formulé à lui-même l'objection dans son *Interpr. Epist. ad Eph.*, in c. III, 8. *P.G.*, LXXXII, 528 c.

par saint Paul n'est évidemment pas sans relation avec d'autres idées des Sapientiaux où nous avons cru découvrir la préparation la meilleure du concept paulinien de plérôme. C'est ce qui ressort par ex. d'une comparaison entre *Ephés.*, III, 18-19 et *Eccli.*, I, 1-20. L'Apôtre pense que, grâce à la connaissance du mystère du Christ aux dimensions insondables, les chrétiens auront accès à la plénitude des biens divins : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ. De même le Siracide, après avoir déclaré que la Sagesse est de soi inaccessible à l'homme et qu'elle est encore plus inscrutable que les dimensions de l'univers (I, 1-3), ajoute que cependant Dieu « la donne libéralement à ceux qui l'aiment » (I, 10) et que cette Sagesse divine qu'« il fait pleuvoir à flots » sur eux (I, 19) les « enivre » (I, 16) et « remplit leur maison » et « leurs greniers », c'est-à-dire leurs cœurs, de ses produits ou de ses trésors (I, 17).

Ce lien du thème des dimensions infinies avec le plérôme est d'une grande importance au point de vue doctrinal. Car si la Sagesse (ou l'Esprit) « surveille tout », « pénètre tous les esprits », « traverse et pénètre tout », « déploie sa force d'un bout du monde à l'autre », « remplit l'univers » et « tient unies toutes choses » (*Sap.*, VII, 23-24; VIII, 1; I, 7), ce n'est pas du tout, en dépit des ressemblances de vocabulaire, à la manière de la divinité des Stoïciens, force immanente à ce gigantesque vivant (ζῶον) qu'est l'univers; c'est bien plutôt comme un être divin absolument distinct des autres êtres et les dépassant tous par ses dimensions, et qui, étant intervenu aux côtés de Yahvé dans l'œuvre créatrice, domine souverainement tout le créé. C'est pour cela que les auteurs bibliques ont souvent été amenés à lui attribuer comme tout naturellement les prérogatives et les fonctions du Messie prophétique, le roi futur du monde.

Dans *Job* où il est formulé le plus nettement, le thème des dimensions infinies de la Sagesse s'accompagne paradoxalement de l'affirmation que l'univers, dans toutes ses parties, est lui-même rempli par cette Sagesse divine; partout on en découvre la manifestation; c'est ce que démontre le premier discours de Yahvé (chap. XXXVII-XXXIX). Même paradoxe dans l'*Ecclésiastique* : après avoir suggéré que les dimensions de la Sagesse dépassent la hauteur du ciel, la largeur de la mer et la profondeur de l'abîme (I, 3), le Siracide nous montre cette même Sagesse exerçant son empire sur le ciel, l'abîme, la mer et la terre :

> « Seule, j'ai parcouru le cercle du ciel,
> Et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme.
> Dans les flots de la mer et sur toute la terre,
> Dans tout peuple et toute nation j'ai exercé l'empire » (XXIV, 5-6).

Même paradoxe également dans le livre alexandrin de la *Sagesse*, qui pourtant s'inspire davantage des formules de la philosophie grecque.

Il n'y a en cela aucune contradiction ni aucune incohérence. A la différence du stoïcisme, la Bible concilie sans peine la transcendance de Dieu et sa présence universelle, son immanence; n'est-ce pas merveille de voir comment le peuple *hébreu, grâce à sa conception nette d'un Dieu unique, Créateur du monde*, parvient, sans aucune trace d'hésitation, à cette harmonisation de deux vérités **apparemment contradictoires, harmonisation que les penseurs grecs les plus**

géniaux ont été impuissants à réaliser? C'est ainsi qu'en Isaïe, VI, 3 le même chant des Séraphins, qui célèbre Yahvé comme trois fois saint, c'est-à-dire absolument séparé du monde, proclame en même temps que « toute la terre est pleine de sa gloire ». Utilisée souvent pour montrer que Dieu est présent partout, la mention des quatre compartiments de l'univers est plus habituellement exploitée *pour exprimer que Dieu (ou sa Sagesse) est absolument en dehors de l'univers* créé. Il est également vrai de dire du Dieu de la Bible qu'il est partout présent dans le monde et qu'il en est absent.

Nous devons penser exactement la même chose du Christ des Epîtres de la captivité. Il est « au sommet de tout » (ὑπὲρ πάντα); il est élevé « au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout titre qui pourra se nommer, non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir » (*Ephés.*, I, 21-22). Il en résulte que les richesses du mystère du Christ sont insondables, que les dimensions en sont infinies; ici le thème des quatre compartiments de l'univers sert à suggérer l'idée que le Christ le dépasse infiniment, comme il est dit aussitôt après que son amour (celui qu'il nous a témoigné) surpasse toute connaissance. Dès lors, si le Christ embrasse l'univers dans toute son étendue, depuis « les régions inférieures de la terre » jusqu'aux hauteurs des cieux, s'il le « remplit » et *s'il « remplit » d'une manière plus spéciale l'Eglise, ce n'est pas* au sens panthéiste, comme un être divin qui se confondrait avec le monde ou les chrétiens, ni même qui serait en rigueur de termes complété par eux : comment un être conçu comme proprement infini pourrait-il être complété? C'est bien plutôt comme un être qui transcende essentiellement tout le créé, et qui non seulement a participé à l'œuvre créatrice, mais encore a racheté l'humanité par l'effusion de son sang.

Tout vient en définitive du dessein éternel de Dieu de tout « récapituler » (*Ephés.*, I, 10) dans le Christ : encore une idée dont l'origine peut fort bien être sapientiale [87]. C'est pour cela que tout ce qui existe a dans le Christ son *meeting point*, pour employer une expression de Lightfoot. Sans lui (comme sans la Sagesse, dans les Sapientiaux), l'univers — qu'on nous permette cette comparaison claudélienne — n'a pas plus de sens qu'une phrase sans verbe.

87. On a beaucoup discuté sur la signification de ce verbe; il ne doit pas être sans rapport avec la *désignation du Christ comme « tête » de l'Eglise*; cependant il ne vient pas de κεφαλή, mais de κεφάλαιον. On peut dès lors se demander si, comme les formules apparentées de l'hymne christologique de *Colossiens*, il n'a pas été suggéré par *Prov.*, VIII, 22, dont le *rēshith* est rendu par Aquila par κεφάλαιον. Il est clair que *rēshīth* et *rosh* (chef, tête) sont très voisins. Il est d'autres cas où le langage de Paul ressemble curieusement à celui d'Aquila, par ex. pour la μορφή de *Phil.*, II, 6-7, suggérée sans doute, comme le pense Cerfaux (*Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, p. 290) par Is., LII, 14 et LIII, 23, où Aquila a μορφή, tandis que les LXX ont εἶδος. Cerfaux se demande si cet accord de Paul avec Aquila ne révélerait pas « un état ancien de la version grecque ». Si notre conjecture est exacte touchant l'origine du verbe ἀνακεφαλαιώσασθαι, nous avons donc là un nouvel emprunt aux Sapientiaux, et aussi un lien très fort entre la christologie de *Col.* et celle d'*Ephés.*

CONCLUSION

Avons-nous réussi à cerner la source immédiate des enseignements de Paul sur le *plêrôma*? Une telle entreprise est fort difficile, parce que l'Apôtre exploite les données de l'Ecriture plutôt qu'il ne la cite; aussi, faute d'avoir étudié attentivement les Sapientiaux, on risque de ne pas voir tout ce qu'il leur doit. D'ailleurs il demeure incontestable que de multiples influences : bibliques, rabbiniques, hellénistiques se sont exercées sur la pensée paulinienne [88], et il serait arbitraire de ne tenir compte que de l'une d'entre elles, à l'exclusion des autres. Mais, parmi elles, il est nécessaire d'établir une hiérarchie au point de vue de leur importance respective. Il se peut que le terme même de *plêrôma* soit un emprunt fait au monde grec, encore que dans l'état actuel de la science il soit difficile d'en fournir la preuve. Mais, en ce qui concerne les idées, il nous semble qu'on risque de fausser les perspectives en mettant d'abord en avant le monde grec, alors que les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, prises dans leur ensemble, accusent une influence si profonde exercée sur la pensée de l'Apôtre par les développements de l'Ancien Testament sur la Sagesse. Le cas des quatre dimensions d'*Ephés.*, III, 18 est là pour montrer comment un mauvais point de départ peut conduire à des contresens [89].

A propos du plérôme paulinien, Dom Dupont croit pouvoir évoquer les deux thèmes stoïciens équivalents de Dieu remplissant l'univers (cfr ce que dit *Ephés.* du Christ) et rempli lui-même par l'univers (cfr la christologie de *Colos.*). Mais, dans les Epîtres de la captivité, on a plutôt les deux thèmes corrélatifs du Christ remplissant l'univers ou l'Eglise, et du Christ rempli lui-même par Dieu qui lui communique toutes les richesses de la divinité et lui donne l'empire sur le monde (cfr notre première partie). Ce ne sont pas là des affirmations synonymes, pas plus que dans les Sapientiaux ne coïncident les dimensions de l'univers et celles de la Sagesse. Ce qui est vrai, c'est qu'il existe des relations fort étroites entre christologie et ecclésiologie pauliniennes. Ces relations, qu'exprime à merveille la définition de l'Eglise d'*Ephés.*, I, 23, beaucoup plus que des conceptions stoïciennes, dont nous ne songeons pas à nier l'influence, il convient de les rapprocher des rapports que la Sagesse divine des Sapientiaux entretient à la fois avec Dieu et avec le monde. Cette Sagesse que rien

88. C'est un des grands mérites des études de Dom Dupont que d'avoir mis ce fait en évidence grâce à une érudition éblouissante. Si j'ai été amené à contredire certaines de ses conclusions, je m'en voudrais de ne pas lui exprimer ma profonde gratitude pour tout ce que je dois à ses diligentes recherches.

89. Pour expliquer ce thème, nous n'avons fait que recourir à la méthode si féconde des parallélismes intrabibliques à la fois littéraires et doctrinaux, méthode critiquée par certains exégètes qui la comprennent de travers, mais ne se privent pas pour autant de recourir aux parallélismes extrabibliques, parfois les plus inattendus et les plus invraisemblables.

ne contient et qui contient en elle tous les êtres se révèle à nous comme la maîtresse du monde, qui en outre possède en plénitude les biens divins : l'intelligence, la force, le conseil... (cfr *Prov.*, VIII, 12-14) ; c'est pour ce motif qu'elle comble ses disciples de ses trésors, mais il est clair que c'est dans une mesure toujours limitée : elle ne donne pas aux hommes autant qu'elle reçoit de Dieu. C'est en dépendance de ce contexte que nous croyons pouvoir interpréter les enseignements de l'Apôtre sur le plérôme : comme le Christ est Fils de Dieu en un sens qui n'appartient qu'à lui, il est plénitude de Dieu en un sens unique, car en lui habitent et la plénitude de la divinité et aussi l'univers qu'il a créé et racheté. Et de même qu'en dépit du caractère unique des privilèges du Christ, il est donné aux chrétiens de devenir en lui fils de Dieu, de même leur est offerte la possibilité de devenir en lui, mais de manière toujours limitée, plénitude de Dieu : εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (*Ephés.*, IV, 13) ; — ἵνα πληρωθῆτε εἰς τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (*Ephés.*, III, 19). A titre de simple comparaison, nous citerons ici le portrait tracé par le Siracide du jeune Salomon : rempli par Dieu d'intelligence, « comme un fleuve, il recouvre à son tour la terre et la remplit de ses paraboles énigmatiques » (*Eccli.*, XLVII, 14-15).

Au risque d'être ainsi conduit au delà des proportions d'une conclusion normale, nous croyons utile en terminant d'attirer l'attention sur un problème fort peu exploré et qui pourtant est d'une grande importance : comment comprendre l'influence exercée par la littérature de sagesse sur le développement de la christologie paulinienne ?

Au dire de W. L. Knox, celui peut-être de tous les exégètes modernes qui a le plus insisté sur cette influence, elle aurait tout simplement conduit Paul *à altérer gravement le christianisme*. Voici comment il la conçoit.

Dans un premier volume [90], il montre certes qu'il serait faux de regarder Paul comme le créateur du christianisme ou même comme ayant été originairement un novateur : qu'il s'agisse de la transcendance de Jésus, du caractère salvifique de sa mort, de l'eucharistie, la foi de Paul est dans le prolongement de celle de la communauté chrétienne primitive. Mais, dans un second ouvrage [91], le même auteur ne craint pas de soutenir que lorsque Paul aborda le monde païen, il fut obligé de faire subir au message chrétien une profonde transformation. A Athènes il avait constaté à ses dépens que les doctrines juives apocalyptiques n'avaient pas de prise sur les esprits grecs, surtout à cette époque où, depuis l'avènement d'Auguste, on jouissait dans l'empire d'une paix relative. Précisément, dans le judaïsme hellénistique, on s'était livré avant Paul à un effort considérable d'adaptation. Les juifs d'Alexandrie allégorisaient les livres saints pour rendre accessibles aux païens la révélation de Moïse. Comme principaux témoins de cette tentative, nous avons Philon et la personnification de la Sagesse dans les Sapientiaux.

90. *St Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925.

91. *St Paul and the Church of the Gentiles*, que nous avons déjà mentionné ; cfr *R.B.* (*Vivre et Penser*), 1941, pp. 140-147 (recension du P. Benoît).

Le tableau de *Prov.*, VIII, 1-31 ne serait en effet qu'une insertion tardive de l'époque des Ptolémées, époque où la religion juive entra en contact avec le culte de Sérapis et d'Isis. Isis était alors célébrée comme l'agent qui soutient l'univers et comme le docteur qui a enseigné aux hommes les principes de la morale, les lois et les arts; elle est l'intermédiaire entre les dieux et les hommes; dans les morceaux de propagande consacrés au culte d'Isis, la déesse fait son propre éloge. L'éloge de la Sagesse par elle-même en *Prov.* VIII serait imité de ces panégyriques et daterait des environs de 250. *Eccli.* XXIV nous offre une autre forme du même éloge de la Sagesse : sortie de la bouche du Très Haut, elle parcourt la terre, cherchant un lieu de repos qu'elle trouve finalement en Israël. Là encore, suivant Knox, nous sommes en présence d'une interpolation tardive. Et si la Sagesse est maintenant comparée aux arbres de l'Hermon et à la végétation luxuriante à la vallée du Jourdain, c'est qu'elle est le correspondant d'Astarté, la déesse syrienne, source de fertilité dans la nature. Le changement de modèle pour la description de la Sagesse vient de ce qu'à cette époque la Palestine est passée de la domination des Ptolémées à celle des Séleucides. Ainsi donc, dans *Prov.* VIII et *Eccli.* XXIV, la Sagesse a été personnifiée pour être opposée à Isis et à Astarté, dont le culte exerçait une vive séduction. Tout autre est le point de vue du livre alexandrin de la Sagesse : frotté de philosophie, l'auteur trouve répandue autour de lui une doctrine qui est un compromis entre le Platonisme, le Pythagorisme et le Stoïcisme; aux termes de cette doctrine, la force divine, le feu divin est immanent au cosmos comme un élément diffus de la divinité; pur dynamisme dans les objets inanimés, ce feu divin devient chez l'homme la raison. La Sagesse telle que se la représente le Pseudo-Salomon serait le correspondant de cet esprit divin du stoïcisme.

Fort de ces antécédents, Paul ne pouvait avoir de peine à accommoder au monde grec le Messie juif qu'est Jésus. Déjà quand il écrit en *I Cor.*, X, 4 : « Et le rocher était le Christ », il voit en Jésus la Sagesse cachée jadis et maintenant révélée. Mais ce n'est là encore qu'un rapprochement secondaire, résultat d'une exégèse midrashique. Au contraire, dans *Colossiens*, pour mieux réfuter une hérésie dangereuse qui mettait entre le Christ et Dieu toute une hiérarchie d'êtres spirituels, Paul en vient à identifier purement et simplement Jésus avec la Sagesse divine préexistante, et à faire de cette donnée, qui changeait le christianisme en religion à mystères, la vérité centrale de son message.

Cette synthèse de Knox est plus brillante que solide; elle appellerait de nombreuses critiques [92]. Beaucoup plus objective est celle que H. Windisch [93], longtemps auparavant, avait déjà consacrée au même sujet. Lui aussi est persuadé que l'Apôtre a identifié Jésus avec la Sagesse divine de l'Ancien Testament, mais c'est de façon fort différente qu'il explique cette identification.

Il découvre jusqu'à cinq traits communs entre le Christ de Paul et la Sagesse juive : 1) l'un et l'autre sont antérieurs à l'univers et ont été engendrés par Dieu; 2) l'un et l'autre sont l'image de Dieu en un sens unique; 3) l'un et l'autre ont pris part à la création du monde; 4) l'un et l'autre ont accompagné les Hébreux à travers le désert : il convient en effet de rapprocher *I Cor.*, X, 11 de *Sap.*, X, 17 sq. et XI, 4; 5) l'un et l'autre enfin sont introuvables, soit au ciel, soit aux enfers : en effet en *Rom.*, X, 6 sq. l'Apôtre applique au Christ

92. Sur les prétendus rapports du personnage de la Sagesse avec Isis ou Astarté, cfr H. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 143-147.

93. *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, dans *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, Leipzig, 1914, pp. 220-234.

le même passage du *Deutéronome* (XXX, 12 sq.) que le livre de Baruch (III, 29 sq.) avait déjà appliqué à la Sagesse. Il faut ajouter que, par deux fois en *I Cor.* (I, 24, 30), Paul désigne le Christ comme « la Sagesse de Dieu ». Il est vrai qu'il n'entend pas ici σοφία au sens de Sagesse hypostasiée; il n'appelle pas à proprement parler le Christ la Sagesse, sans doute parce que celle-ci se présentait dans l'Ancien Testament comme un personnage féminin. Il n'en reste pas moins vrai qu'il voit en Jésus l'incarnation, le Révélateur et le Dispensateur de la Sagesse divine. Bien plus, selon Windisch, la mystique paulinienne présuppose que les chrétiens sont par rapport au Christ dans la même situation que les sages par rapport à la Sagesse, une fois que celle-ci a élu domicile dans leur âme. Autrement dit, la mystique paulinienne du Christ se serait substituée à une mystique de la Sagesse, dont on trouve l'expression surtout dans le livre du Pseudo-Salomon : cfr VII, 27 sq.; VIII, 2 sq.; IX, 1 sq.; X, 16... Et de même qu'en Israël la Sagesse divine parle par la bouche des sages, de même Paul parle « dans le Christ » qui lui communique son intelligence (*I Cor.*, II, 16 : νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν) et lui permet d'exposer ce qu'est la sagesse chrétienne.

Parvenu à ce point de son étude, Windisch se pose la question capitale : *comment rendre compte de cette identification de Jésus avec la Sagesse*? Peut-on trouver à cela des antécédents dans le judaïsme? Windisch pense pouvoir répondre affirmativement, et il allègue le livre d'Hénoch, où le Fils de l'homme et la Sagesse sont des personnages apparentés, inconnus sur la terre et qui ont leur habitation parmi les anges. Il pense également que c'est sous l'influence de *Prov.*, VIII, 22 sq. que la traduction des LXX a infléchi le texte de Michée, V, 2 dans le sens d'une affirmation de la naissance intemporelle du prince messianique : καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος. Pareillement, dans le *Psaume* CX, le texte original qui signifie tout autre chose a été transformé sous la même influence en une proclamation de la génération divine du Messie : ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Ce serait précisément cette fusion opérée par les LXX du Messie et de la Sagesse dans leur traduction du *Psaume CX* qui aurait donné à Paul l'idée de développer sa christologie à partir des Sapientiaux.

Nous ne croyons pas utile d'instituer une critique en règle des thèses soit de Windisch soit de Knox. Nous préférons leur opposer simplement notre position personnelle, que nous nous contenterons d'ailleurs d'esquisser. De tout ce que nous avons dit précédemment, il ressort que nous croyons à une action réelle et profonde de la littérature sapientiale de l'Ancien Testament sur le développement de la christologie paulinienne. En cela d'ailleurs, nous nous rencontrons avec de nombreux exégètes, et pas seulement avec Windisch ou Knox.

Mais ce que presque personne ne souligne, parce que les écrits de sagesse sont beaucoup trop traités comme une littérature à part, sans liens profonds avec le Yahvisme des prophètes, c'est que cette fusion du Messie et de la Sagesse, si elle était d'une certaine manière une nouveauté, n'avait rien que de très normal. Nous avons montré ailleurs [94], à la suite de A. Robert, comment dans *Prov.* I-IX, morceau post-exilien, mais certainement très antérieur à l'époque des Ptolémées (contre Knox), la Sagesse tend à s'approprier les fonctions

94. ***Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique***, dans ***R.B.***, **1953**, pp. 321-346.

du Messie des prophètes; comment aussi et surtout la conception si spéciale que se fait Daniel du personnage messianique (un être céleste qui vient avec les nuées et prend place sur un trône aux côtés de Yahvé), sans se confondre aucunement avec la Sagesse hypostasiée des Sapientiaux, n'est certainement pas sans rapports avec elle. Nous faisons donc pleinement nôtre cette affirmation de F. Büchsel : « Die Weisheitspeculation hat sich anscheinend mit dem Messiasgedanken verbunden [95] ». Les rapprochements opérés par le livre d'Hénoch et que signale Windisch entre le Fils de l'homme et la Sagesse n'ont ainsi rien d'étonnant ni d'arbitraire. Pas plus qu'il n'est surprenant d'entendre le Christ des Evangiles, qui aime s'appeler le Fils de l'homme, s'exprimer en un langage qui rappelle tout à fait celui de la Sagesse de l'A.T. : c'est le Fils de l'homme qui est en scène, mais ses paroles ont le ton et l'accent de la Sagesse révélant ses relations étroites avec Dieu et promettant à ses disciples fidèles de les combler de ses biens [96].

Quand on s'est rendu compte de ces faits, ce qui ne peut être que le fruit d'une étude minutieuse des textes, on n'est plus tenté avec Knox d'attribuer à l'auteur des Epîtres de la captivité une christologie transcendante due entièrement au contact avec l'hellénisme et sans lien véritable avec la foi chrétienne primitive. On jugera même insuffisante, artificielle et forcée la façon dont Windisch justifie l'application que Paul fait au Christ des prédicats de la Sagesse. Les objections que W. D. Davies a formulées contre sa thèse sont au moins partiellement fondées [97]. On n'a pas l'impression que la traduction grecque de Michée V, 1 veuille accentuer la transcendance du Messie, et il n'est nul besoin, pour en rendre compte, de postuler une influence de *Prov.* VIII sur les Septante. Certes, à la différence du T.M., le texte grec du *Ps.* CX paraît suggérer la génération intemporelle du Messie, mais rien n'indique que ce soit sous l'action des développements de *Prov.* VIII et d'*Eccli.* XXIV où manquent totalement les expressions ἐκ γαστρὸς et πρὸ ἑωσφόρου [98]. Quant à l'utilisation

95. *Theologie des Neuen Testaments,* Gütersloh, 1935, p. 10.

96. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques,* dans *R.B.,* 1955, pp. 163-196.

97. *Paul and Rabbinic Judaism,* London, 1948, pp. 153-154, 160-162.

98. Il n'est même pas certain du tout que le T.M. représente la leçon originale; il paraît devoir être corrigé, et pour le faire, il est assez normal d'utiliser les LXX comme l'ont fait notamment J. Calès (*Le Livre des Psaumes,* Paris, 1936, pp. 341-342) et le P. Tournay (*R.B.* = *Vivre et Penser,* 1945, pp. 220-24). En fait la conception que l'auteur se fait du Messie s'affirme dès le verset 1 transcendante, et c'est pourquoi le P. Lagrange la rapproche de celle qui s'exprime en *Dan.,* VII, passage dont le même P. Lagrange ne craint pas d'écrire : « Daniel offrait un point d'appui très solide à la préexistence du grand roi de l'avenir. Saint Paul ne s'écartait donc pas de sa doctrine en admettant ce point » (*R.B.,* 1936, p. 11). — Mêmes idées chez F. Büchsel (*Theologie des Neuen Testaments,* p. 10), qui écrit : « Die sei's reale, sei's nur ideale, sei's ewige, sei's nur vorgeschichtliche Präexistenz des Messias ist mehrfach bezeugt. Die LXX hat sie Ps. 109, 3..., und Daniel 7, 13, wo die Ewigkeitsprädikate Gottes auf den Menschensohn übertragen sind ».

faite par Bar. III, 29 sq. et *Rom.*, X, 6 sq. du même texte du Deutéronome, elle n'impose pas de croire que Paul, en appliquant ce passage au Christ, songe comme Baruch à la Sagesse. Cela d'autant moins que le sens est de part et d'autre fort différent : dans un cas, il est question du caractère inaccessible de la Sagesse, et dans l'autre de la facilité à trouver le Christ (point n'est besoin pour cela de monter aux cieux ni de descendre au shéôl), ce qui rend inexcusable l'incrédulité juive.

En réalité l'on doit reconnaître franchement qu'en identifiant le Christ avec la Sagesse créatrice de l'Ancien Testament, Paul apportait du nouveau et faisait faire un grand pas à la christologie chrétienne. En effet si nous sommes intimement convaincu que la littérature de sagesse a exercé une certaine influence sur le développement des idées messianiques de l'Ancien Testament et s'il faut expliquer par là, non moins que par la tradition sur la gloire divine issue d'Ezéchiel, la conception transcendante du Fils de l'homme de Daniel, il n'en reste pas moins vrai que Messie et Sagesse demeurent toujours dans l'Ancien Testament des grandeurs distinctes : affirmer qu'ils ne sont pas sans rapports, comme le suggère déjà l'interpénétration de plus en plus complète des milieux sapientiaux et apocalyptiques, dont les manuscrits de Qumrân nous apportent un nouveau et éclatant témoignage, ce n'est pas pour autant les confondre [99].

---

99. Nous admettons donc à la fois les rapports et la distinction : toute la tradition ultérieure sur le Fils de l'homme confirme le bien-fondé de cette position. Mais si avec M. Coppens (*Le Messianisme sapiential et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique*, dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, E. J. Brill, 1955, pp. 39-43) on commence par rejeter « l'origine prétemporelle » du Fils de l'homme (p. 38), si l'on nie toute portée aux rapports qui existent entre Dan. VII et la vision inaugurale d'Ezéchiel, si l'on enlève toute signification transcendante à la nuée qui ne serait que le moyen utilisé par le Fils de l'homme pour monter vers Dieu, si même l'on tient pour vraisemblable que le personnage de Daniel n'est messianique qu'au sens plénier et inclusif, il est clair qu'après cela il ne reste plus aucun moyen d'établir une relation quelconque entre lui et la Sagesse des Sapientiaux. Mais la haute signification théologique des rapports qu'on remarque entre Dan. VII et Ez. I est soulignée par des exégètes de la valeur de Procksch et de Eichrodt; la nuée est invariablement dans l'Ancien Testament l'accompagnement des théophanies et où lit-on dans Daniel que le Fils de l'homme monte sur la nuée de la terre au ciel? Sa transcendance, suggérée seulement d'ailleurs plutôt que clairement affirmée (cfr J. de Menasce, *Daniel*, Bible de Jérusalem, Paris, 1954, in h.l.), ne nous paraît pas discutable. Elle était d'ailleurs admise très fermement par le P. Lagrange (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, pp. 66-67; *R.B.*, 1908, p. 283; 1936, p. 11). Elle l'est pareillement par O. Procksch (*Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1939, pp. 416-417; 427-428) et W. Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1950, t. II, p. 11). Finalement, sur ce personnage mystérieux, nous faisons nôtre le jugement de l'*Initiation Biblique* (3e édit., Paris, 1954, p. 312) : « Conformément à la ligne doctrinale et littéraire amorcée par Is., IX, 5b et développée, chacun à sa manière, par des textes comme Is., XLV, 8; LV, 10-11; *Ps.*, LXXII, 6; LXXXV, 12-13; *Prov.*, VIII, 22 sq; *Eccli.*, XXIV, 3 sq., le Roi-Messie de Daniel a toute la transcendance d'un être divin : il descend du ciel (VII, 13-14) ». On lira dans le même sens ce que dit E. Jacob sur le Fils de l'homme (*Théologie de l'Ancien Testament*, Neu-

Il y a bien les Evangiles, mais s'il est permis de penser que le Christ, même dans les Synoptiques, prépare l'identification du Fils de l'homme avec la Sagesse, il n'affirme jamais en propres termes cette identification; jamais surtout il ne s'attribue formellement (pas même dans le Quatrième Evangile) le rôle cosmologique que joue la Sagesse divine des Sapientiaux.

Il demeure pourtant incontestable que, même sous sa forme la plus évoluée, la christologie paulinienne garde le contact avec la tradition biblique antérieure, et en particulier avec les propres déclarations de Jésus. N'est-il pas significatif que lorsque pour la première fois l'Apôtre entreprend d'opposer sagesse chrétienne et sagesse grecque et de montrer dans le Christ « la sagesse de Dieu », il le fasse en des termes qui rappellent le « logion johannique » de Mt. et de Lc? Cfr *I Cor.*, I, 22-28 et II, 7 et Mt., XI, 25; *I Cor.*, I, 21 (εὐδόκησεν) et Mt., XI, 26; *I Cor.*, II, 11 et Mt., XI, 27. Selon Feine [109], Paul ferait encore allusion aux mêmes paroles de Jésus quand, dans les Epîtres de la captivité, il parle du mystère caché dans les siècles antérieurs et qui maintenant est révélé : *Col.*, I, 26 sq., *Ephés.*, III, 3 sq. En somme, mis dans la nécessité de lutter contre des spéculations cosmologiques qui risquaient de ruiner la nouvelle religion, l'Apôtre n'a fait qu'expliciter et développer les virtualités de sa foi au Christ.

Paris, Institut Catholique. A. FEUILLET, P.S.S.
Février 1956.

châtel-Paris, 1955, pp. 274-275) : « La venue du Fils de l'homme sur les nuées situe son apparition, non dans la catégorie de celles des anges, qui ne sont jamais revêtus de cette dignité (Dan., VIII, 15; IX, 21; X, 5-16), mais dans celles de Dieu lui-même ». Jacob rattache lui aussi cette conception messianique transcendante à la vision par Ezéchiel de la gloire divine et regarde comme secondaire l'identification avec les saints du Très-Haut. A. Gelin (*Suppl. au Dict. de la Bible*, art. *Messianisme*, col. 1200-1202) est d'un avis assez différent. Concédons en tout état de cause que le personnage du Fils de l'homme demeure flou; les développements sont réservés à l'avenir.

100. ***Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, pp. 266-267.**