NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 5 1956

L'Église plérôme du Christ d'après Éphésiens I, 23

André FEUILLET

p. 449 - 472

https://www.nrt.be/it/articoli/l-eglise-plerome-du-christ-d-apres-ephesiens-i-23-2363

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

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

SIGNIFICATION ET ORIGINE DU CONCEPT PAULINIEN DE PLÉRÔMA ET CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES ORIGINES DE LA CHRISTOLOGIE PAULINIENNE

L'authenticité de l'Epître aux Ephésiens fait encore l'objet de vives discussions. Ces temps derniers, deux ouvrages de grande valeur ont été consacrés à ce problème et concluent en sens opposé : tandis que E. Percy se prononce en faveur de l'origine paulinienne de l'Epître [1], C. L. Mitton est d'un avis tout contraire : la manière servile dont Ephésiens utilise Colossiens ne peut guère être selon lui que le fait d'un disciple tardif qui aura voulu composer (entre 87 et 92) une sorte de synthèse de la doctrine de l'Apôtre destinée à servir de prologue au recueil de ses Epîtres [2].

Nous n'avons nullement l'intention ici de reprendre dans son ensemble cette discussion. Il faut reconnaître que les rapports si spéciaux qui existent entre *Ephés.* et *Col.* créent une difficulté peut-être plus grave que ne paraît le supposer Percy. Mais d'un autre côté la solution adoptée par Mitton semble trop radicale pour une lettre qui a toujours été tenue pour paulinienne et a été utilisée très tôt (presque certainement par Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe). On ne pourrait la détacher complètement de l'Apôtre que si la doctrine qu'elle prêche ne pouvait lui être attribuée. Or c'est l'inverse qui est vrai, quoi qu'en dise Mitton, qui s'efforce de démontrer (pp. 82-97) que les trois mots-clé de *Colossiens* : μυστήριον, οἰκονομία, πλήρωμα sont repris par l'auteur d'*Ephésiens* avec une signification notablement différente.

1. *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,* Lund, 1946.
2. *The Epistle to the Ephesians,* Its Autorship, Origin and Purpose, Oxford, 1951.

Le résultat du présent travail doit être de mettre en évidence la fausseté de cette assertion en ce qui touche le πλήρωμα d'*Ephés*, I, 23. Nous croyons en effet être en mesure de prouver tout d'abord que la formule de ce verset : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, qui a fait l'objet de tant de traductions et d'explications divergentes, doit s'interpréter entièrement à partir de *Colossiens* [3].

Et puis surtout nous voudrions poser la question de l'origine immédiate de ce concept de πλήρωμα; là encore il nous semble qu'Ephésiens et Colossiens fournissent des indications qui orientent dans le même sens : les deux Epîtres invitent pareillement à chercher dans la littérature sapientiale de l'Ancien Testament, plutôt que dans le monde extrabiblique, la source première de la pensée paulinienne, tant pour le plérôme que pour la forme spéciale que prend ici la christologie de l'Apôtre. Cette seconde partie sera nécessairement beaucoup plus longue que la première, car c'est tout le milieu littéraire et doctrinal auquel s'alimente la pensée de l'Apôtre que nous nous efforcerons de restituer.

Dans notre conclusion, nous essaierons de remédier au caractère trop fragmentaire de cette recherche en disant rapidement comment nous comprenons l'action qu'a exercée la littérature de sagesse sur l'ensemble de la christologie paulinienne.

I. INTERPRETATION DU TEXTE

Le texte d'*Ephés.*, I, 23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου apparaît comme une sorte de définition de l'Eglise : c'est dire son importance. Malheureusement les interprétations qu'on en propose sont discordantes : chaque mot fait difficulté.

Nous laisserons de côté pour le moment la locution τὰ πάντα ἐν πᾶσιν pour concentrer notre attention sur les deux mots essentiels : πλήρωμα et πληρουμένου. On peut ramener les exégèses diverses de ce passage aux quatre types suivants :

1) celles qui attribuent à πλήρωμα le sens actif de « complément » et à πληρουμένου le sens passif d'« être complété », ou le sens moyen de « se

3. Sur ce point, nous ne faisons en somme que justifier la conclusion à laquelle est parvenu le P. Benoît à la fin de son étude sur « l'horizon paulinien de l'Epître aux Ephésiens » : « Nous avons cru trouver dans la crise de Colosses la première étincelle qui, après avoir provoqué la réponse de Col., a suscité la magnifique synthèse de Eph. » (R. B., 1937, p. 525). — Nous venions d'achever notre travail lorsque nous est arrivé le numéro de la Revue Biblique de janvier 1956 contenant un article du P. Benoît : *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité* (pp. 5-44). Nous n'avons donc pu profiter de cette étude. Le point de vue que nous soutenons est d'ailleurs, dans l'ensemble, complémentaire de celui du P. Benoît, et nous nous rencontrons avec lui sur plusieurs points importants.

compléter » : l'Eglise est le complément de celui qui est complété ou qui se complète [4];

2) celles qui assignent à πλήρωμα le sens passif de « plénitude » et à πληρουμένου la valeur d'un moyen transitif : l'Eglise est la plénitude de celui qui remplit [5];

3) celles qui retiennent pour πλήρωμα le sens de « complément » et pour πληρουμένου celui de l'actif : l'Eglise est le complément de celui qui remplit [6];

4) celles enfin qui adoptent pour πλήρωμα le sens de plénitude et voient dans πληρουμένου un passif : l'Eglise est la plénitude de celui qui est rempli [7].

Aucune de ces traductions n'est parvenue à s'imposer à l'exclusion des autres, parce que aucune ne paraît exempte d'inconvénients. Souvent la traduction de πλήρωμα influence celle de πληρουμένου et réciproquement. Quand on comprend que l'Eglise est remplie par le Christ, il est assez naturel de donner à πληρουμένου le sens actif de remplir : l'Eglise est remplie par celui qui remplit; inversement, ceux qui prônent pour πλήρωμα le sens de complément arguent volontiers du fait que le passif πληρουμένου doit normalement vouloir dire que le Christ est complété. Pour essayer d'y voir plus clair, le mieux est de considérer séparément le vocable πλήρωμα et l'expression τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

En faveur de la traduction de πλήρωμα par *complément,* on fait tout d'abord valoir le *contexte immédiat* : Paul vient de dire que le Christ est la tête de l'Eglise et que celle-ci est son Corps; la conclusion qui semble en découler et qu'on n'a pas manqué de tirer, c'est que le Christ est aussi inconcevable sans l'Eglise qu'une tête sans corps [8]. Raisonner ainsi, c'est traiter le paulinisme comme un système théologique abstrait où les concepts sont logiquement harmonisés entre eux. Il est certain que l'Apôtre a une doctrine très ferme, mais l'expression de son message, il l'adapte aux circonstances et aux

---

4. Patronnée par de nombreux Pères, cette exégèse est défendue notamment par A. Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians,* Londres, 1903, pp. 255-259; — F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* Paris, 1929, t. II, p. 341, note 2; — X. M. a Vallisoleto, *Christi Pleroma iuxta Pauli conceptionem,* dans *Verbum Domini,* 1934, pp. 49-55; — Médebielle, *Sainte Bible de Pirot,* t. XII, Paris, 1938, pp. 37-38... Dans la 1re édition des *Epîtres de la captivité* de la Bible de Jérusalem, Paris, 1949, p. 85, le P. Benoit avait adopté cette interprétation. Cfr aussi Mitton, *The Epistle to the Ephesians,* p. 96.

5. Cfr en ce sens H. Coppieters, R.B., 1912, p. 385; — A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament,* Paris, 1922, p. 165; — M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon,* Tubingue, 1927, p. 48; — M. Meinertz et F. Tillmann, *Die Gefangenschaftsbriefe,* Bonn, 1931, p. 69; — J. Huby, *Epître aux Ephésiens,* Paris, 1935, pp. 167-170; — E. F. Scott, *The Epistle of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians,* Londres, 1948, pp. 159-160; — J. Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul,* Louvain-Paris, 1949, p. 424, note 1; — K. Staab et J. Freundorfer, *Die Thessalonicherbriefe, Die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe,* Ratisbonne, 1950, p. 99.

6. Cfr J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios,* Rome-Paris, 1921, pp. 125-127; — T. K. Abbott, *The Epistle to the Ephesians,* Edimbourg, 1946, pp. 36-38.

7. Cfr par ex. P. Benoit, *Epîtres de la Captivité* (Bible de Jérusalem), 2e édit., Paris, 1953, p. 87; — J. A. T. Robinson, *The Body,* Londres, 1953, pp. 68-69.

8. Cfr par ex. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. II, p. 342.

besoins de ses auditeurs. Pour comprendre ce qu'il dit, il faut tenir compte du milieu auquel il s'adresse et des erreurs qu'il combat. En ce qui touche l'image du Christ-Tête, qui n'est rattachée explicitement au thème du Corps du Christ que dans les épîtres de la captivité, elle n'a pas été déduite de ce thème, mais on la voit naître dans *Col.*, II, 10 sq. de la nécessité de lutter contre un culte mal entendu des Puissances célestes : le Christ est déclaré leur « tête » au sens sémitique de « chef », et c'est à partir de là que Paul en est venu à le déclarer « tête » de l'Eglise qui est son Corps, cette fois au double sens de chef et de principe vital, puisqu'il nous est montré procurant lui-même la croissance de son Corps (*Col.*, II, 19). Ce point a été suffisamment mis en lumière ces temps derniers, et il n'est pas nécessaire d'y revenir longuement [9].

A. Robinson raisonne ainsi : aux yeux de Paul, l'Eglise n'est pas seulement le Corps du Christ; elle est le Christ; et puisqu'elle s'accroît et se développe, il faut penser que le Christ lui aussi est soumis à la loi de la croissance et est véritablement complété [10]. Cette argumentation est boiteuse, car si l'Apôtre voit dans l'Eglise comme un prolongement du Christ, il ne s'agit pas à ses yeux d'une identification totale : il regarde l'être et la destinée du Christ personnel comme radicalement distincts de l'être et de la destinée de l'Eglise en général et de chaque chrétien en particulier. La meilleure preuve en est sans doute la formule σὺν Χριστῷ appliquée à la vie future : pour que les chrétiens puissent aspirer à être en société avec le Christ dans l'au-delà, il faut qu'il n'y ait point fusion entre son être et le leur.

On a souvent cherché en *Col.*, I, 24 un point d'appui pour cette idée que le Christ serait complété par l'Eglise ou les chrétiens. Point d'appui fragile à la vérité, bien que l'interprétation de ce passage soit fort difficile et fort discutée. De toute manière, les souffrances du Christ que l'Apôtre complète ou achève en sa chair ne sauraient être la Passion proprement dite du Sauveur considérée en tant que rédemptrice : l'idée qu'il lui manquerait quelque chose ne saurait avoir effleuré l'esprit de Paul, et les Colossiens, portés à déprécier l'œuvre du Christ, sont les derniers des chrétiens à qui il ait pu tenir un tel langage. Aussi bien, dans les épîtres pauliniennes, la Passion n'est-elle jamais désignée par le mot θλῖψις : dans le Nouveau Testament, ce vocable sert à exprimer les épreuves eschatologiques antérieures à

9. Cfr Dom Dupont, *Gnosis*, pp. 440-453. Dans ses considérations si intéressantes sur κεφαλή, Dom Dupont paraît vouloir s'en tenir au sens de « chef » pour Col. et Ephés. : alors même que Paul « recourt à des explications physiologiques nettement hellénistiques (*Ephés.*, IV, 15-16; *Col.*, II, 19), c'est encore l'idée de prééminence et de gouvernement que paraît évoquer pour lui cette notion de *képhalê*, principe d'organisation et d'unité plutôt que source de l'énergie vitale » (p. 449). Il semble pourtant que le Christ soit également appelé *képhalê* en tant que Sauveur et source de vie. C'est là l'avis de Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 263; de Huby, *Epîtres de la captivité*, pp. 43 sq; de Benoît, *Bible de Jérusalem, Epîtres de la captivité*, 2e édit., p. 102, note d.

10. *St Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 43.

la Parousie; ces tribulations se sont d'abord abattues sur le Christ, mais ses disciples doivent également y participer avant de parvenir comme lui à la gloire [11].

Ailleurs (*II Cor.*, I, 4) l'Apôtre appelle ses propres épreuves les souffrances du Christ (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ); il dit encore que la mort du Christ se prolonge en lui pour le plus grand bien des fidèles : « Nous portons toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps... Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous » (*II Cor.*, IV, 10-12). C'est que, si la fonction rédemptrice du Christ, prise au sens strict, est proprement incommunicable, les chrétiens peuvent cependant en dépendance du Christ souffrir pour leurs frères. *Col.*, I, 24 doit être éclairé à partir de toutes ces données : l'Apôtre a conscience de souffrir pour l'Eglise, de prendre sur lui-même une part de ces souffrances qui sont réservées au Corps du Christ; il a le sentiment de n'avoir pas encore assez souffert à cette intention [12].

Certains auteurs sont allés jusqu'à contester sur le plan de la philologie le sens de « complément » assigné si souvent à πλήρωμα.

Ce point a été particulièrement étudié par Lightfoot [13]. Partant du fait que dans le Nouveau Testament le verbe πληροῦν signifie beaucoup plus souvent « accomplir », « parfaire », « réaliser » que « remplir » au sens matériel, il s'efforce de rattacher à cette acception d'« accomplir », « achever » tous les emplois néotestamentaires de πλήρωμα ; il soutient d'autre part que tous les vocables en -μα formés à partir du parfait passif, ont une signification passive; il fait ainsi d'une règle généralement observée une règle absolue; il en résulterait que πλήρωμα voudrait toujours dire « ce qui est achevé », « la plénitude », « la perfection », « la totalité ». Même en Mc, II, 21 et Mt., IX, 16, πλήρωμα ne serait pas synonyme d'ἐπίβλημα et ne désignerait pas la pièce ajoutée à l'habit (le complément), mais l'état du vêtement une fois rapiécé. Percy [14] est pareille-

11. Cfr *T.W.N.T.*, III, art. Θλίβω, Θλῖψις (*Schlier*), pp. 143-144.

12. Nous pensons donc que les θλίψεις τοῦ Χριστοῦ ne sont ni la Passion du Christ historique, ni même, comme l'ont cru plusieurs Pères de l'Eglise et auteurs modernes, les souffrances du Corps Mystique tout entier prolongeant celles du Christ-Tête; à la base de cette dernière explication, il y a la conception non paulinienne du Christ-Tête complété par son Corps (cfr *supra*); d'ailleurs, selon une remarque de Ch. Masson, si Paul a en vue les tribulations du Corps du Christ, comment peut-il « les déclarer endurées pour ce Corps? » (*L'Epître aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 110-111, note 6). Nous croyons plutôt que les θλίψεις τοῦ Χριστοῦ sont identiques aux παθήματα τοῦ Χριστοῦ de *II Cor.*, I, 4, et encore aux θλίψεις μου ὑπὲρ ὑμῶν de *Ephés.*, III, 13 : ce sont les propres épreuves de Paul, nommées épreuves du Christ parce que le Christ vit en son Apôtre, appelé à partager la destinée de son Maître. Il est tentant de supposer avec Abbott (*Colossians*, p. 232) que les mots ἐν τῇ σαρκί μου se rapportent non pas à ἀνταναπληρῶ, mais à τῶν θλίψεων ; autrement dit, c'est la chair de Paul qui est le sujet du manque; c'est elle qui est insuffisamment atteinte par la communion aux souffrances du Christ. Il ne faut pas oublier que Paul est un mystique, affamé en quelque sorte de communier au mystère du Christ; cfr *Phil.*, III, 8-12.

13. *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1897, pp. 255-271.

14. *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig, 1942, pp. 50-51, note 93.

ment d'avis que le sens de complément n'est nulle part attesté pour le mot πλήρωμα même pas dans le texte souvent allégué de la République de Platon : 2, 371 c : πλήρωμα δὴ πόλεώς εἰσιν, ὥς ἔοικε, καὶ μισθωτοί ; il ne faudrait pas comprendre : les salariés sont un complément de la cité, comme si cette catégorie de citoyens servait de complément aux autres, mais bien *plutôt : les salariés constituent, conjointement avec les autres citoyens, l'équipement* de la cité (ailleurs πλήρωμα signifie souvent la cargaison, l'équipage ou l'armement d'un navire [15]).

Sans doute entre-t-il dans ces vues quelque chose de trop systématique et de trop rigide. Robinson fait remarquer qu'à appliquer strictement la règle posée par Lightfoot, κώλυμα devrait toujours exprimer l'idée abstraite d'opposition, c'est-à-dire le résultat de l'action exprimée par le verbe κωλύω ; or c'est un fait qu'il peut également indiquer la personne ou la chose qui concrètement et activement jouent le rôle d'obstacle. En outre il est difficile de contester le sens de « complément », sinon pour le texte de la République, du moins pour Marc II, 21 et Mt., IX, 16 [16]. Ce que l'on doit concéder en tout état de cause, c'est qu'une telle acception est plutôt rare ; Philon emploie toujours *plêrôma* au sens passif, et pour exprimer l'idée de « compléter », il se sert exclusivement de la forme active *plêrosis* [17].

Quand il s'agit d'*Ephés.*, I, 23, la meilleure manière de sortir de l'incertitude paraîtrait devoir être d'interroger le contexte le plus immédiat. On peut en effet penser légitimement à priori que les quatre emplois faits par l'auteur d'Ephésiens du vocable πλήρωμα ne sont pas sans rapports : I, 10, 23 ; III, 19 ; IV, 13. Malheureusement ou bien ces passages sont peu éclairants, ou bien ils font eux-mêmes difficulté.

Le premier d'entre eux (I, 10) parle de « l'économie de la plénitude des temps » : οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Ce passage est à rapprocher de *Gal.*, IV, 4 : ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου : Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils... Un tel langage se rattache à la conception prophétique du temps et de l'histoire : Dieu dirige l'histoire qui ne se répète jamais et est en perpétuel progrès ; la plénitude des temps implique qu'est complète la somme des jours fixée par Dieu pour la réalisation de ses desseins ; cfr Mc, I, 15 : πεπλήρωται ὁ καιρὸς. Le mot πλήρωμα indique donc ici nettement l'état d'achèvement et non l'action de compléter ; mais ce texte, qui a son équivalent ailleurs dans les grandes épîtres et même en dehors des lettres pauliniennes, ne peut guère servir à éclairer l'usage technique très spécial fait par les épîtres de la captivité du vocable πλήρωμα.

15. E. Chambry, *La République* (collection Budé), Paris, 1947, traduit encore par « complément ». Cependant nous croyons l'interprétation de Percy préférable : Platon vient d'exposer les principes qui président à la formation d'une cité, la nécessité de la division du travail et de la présence de nombreux métiers pour satisfaire aux besoins divers des habitants ; il ajoute : les salariés eux aussi (καὶ μισθωτοί) sont un *plêrôma* de la cité ; le καί qui précède μισθωτοί laisse entendre que le *plêrôma* n'est pas constitué par les seuls salariés, mais par tous les travailleurs : maçons, forgerons, commerçants etc... pris ensemble.

16. Cfr Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1952, p. 520.

17. Cfr F. R. Montgomery-Hitchcock, *The Pleroma of Christ*, dans *Church Quarterly Review*, oct.-déc. 1937, pp. 1-18.

Il en va autrement de *Ephés.*, III, 19 : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ, et IV, 13 : εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Vosté entend la plénitude de Dieu ou du Christ du complément qu'ils reçoivent du fait de l'Eglise; en III, 19, la prière de Paul reviendrait à demander que les fidèles constituent cette « plénitude », autrement dit apportent à Dieu ce complément. On peut lire dans le même sens Robinson (pp. 87-89). Cependant il nous semble que les expressions « plérôme de Dieu », « plérôme du Christ » ont ici une signification assez claire dont on ne pourrait s'écarter que pour de graves raisons; comme le comprennent Knabenbauer, Huby, Meinertz et tant d'autres, il doit s'agir de la pleine abondance ou encore de la totalité des richesses de Dieu ou du Christ; le désir et l'espérance de Paul ne peuvent être que les fidèles enrichissent d'une manière quelconque Dieu ou le Christ, mais qu'ils aient plein accès aux richesses qu'ils leur offrent, qu'ils en soient comblés (III, 19), qu'ils parviennent à cet état de maturité (ἡλικία) qui leur permettra de recevoir en surabondance les dons divins (IV, 13). Si telle est l'interprétation exacte d'*Ephés.*, III, 19 et IV, 13, ces textes plaident en faveur du sens passif donné à πλήρωμα en I, 23 : l'Eglise ne doit pas être conçue là comme complétant le Christ, mais bien plutôt comme le lieu où il répand ses richesses. Cependant on ne saurait tenir ces arguments pour décisifs.

Il nous semble, et c'est là une indication précieuse en faveur de l'unité d'auteur, que le verset entier d'*Ephés.*, I, 23 s'éclaire beaucoup si on le rapproche de *Col.*, I, 17-19 et II, 9-10 : dans ces divers passages se trouvent associés les trois vocables πλήρωμα, κεφαλή et σῶμα (σωματικῶς en *Col.*, II, 9). Ces textes certes ne sont pas parfaitement semblables : tandis qu'en *Ephés.* le Christ est « la tête » de l'Eglise qui est son plérôme, *Colossiens* parle de plérôme qui habite dans le Christ, et en II, 10 du Christ « tête » de toute Principauté et de toute Puissance. Ces différences sont aisées à comprendre, et nullement incompatibles avec l'authenticité d'*Ephésiens* : alors que *Colossiens* qui bataille contre le culte exagéré des puissances célestes, a pour but de célébrer le mystère du Christ, *Ephésiens* est un exposé irénique sur le mystère de l'Eglise, prolongement du mystère du Christ. Cette différence de points de vue une fois reconnue et expliquée, l'accord foncier n'en est que plus remarquable : de part et d'autre, croyons-nous, on nous dit exactement la même chose, et en ce qui touche l'Eglise ou les chrétiens, et en ce qui touche le Christ. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

En ce qui regarde l'Eglise ou les chrétiens, *Colossiens* affirme qu'en lui ils ont tout pleinement : καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. L'on ne saurait ici donner raison à Lightfoot qui propose de séparer ἐστε ἐν αὐτῷ du participe πεπληρωμένοι : vous êtes en lui et vous êtes remplis. Le renvoi à Joh., XVII, 21 et à *Act.*, XVII, 28 ne peut servir d'appui à cette exégèse qui va à l'encontre de la construction de la phrase. D'ailleurs, même si on l'admettait, le sens ne serait pas substantiellement changé. L'Apôtre veut présenter le Christ comme une source abondante de biens qui se répand dans l'Eglise. Ainsi que le note Abbott, la pensée doit être la même qu'en *Ephés.*, III, 19 et

IV, 13, textes que nous mentionnions à l'instant. Ici cette pensée revêt une nuance polémique en raison de l'hérésie de Colosses : dans le Christ, les chrétiens « ont été comblés, rien ne manque à leur salut, et il n'y aurait pas d'erreur plus pernicieuse que de prétendre chercher autre chose ailleurs à la suite des hérétiques de Colosses. Que pourrait-on attendre des Anges, Principautés et Autorités qui ont reçu en Christ un Chef qui leur a enlevé tout pouvoir et les a subordonnés à sa volonté? [18] » Ainsi se trouve confirmé le sens de plénitude donné au mot πλήρωμα en *Ephés.*, I, 23 : il veut souligner que l'Eglise est le lieu où le Christ répand ses richesses, qu'elle est comblée, remplie par lui.

Ce même rapprochement de textes qui vient de nous aider à préciser la signification de πλήρωμα en *Ephés.*, I, 23 va nous être plus précieux encore pour fixer, de façon peut-être définitive, l'interprétation de la fin du verset : τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου qui décrit le rôle du Christ.

On se rappelle l'embarras des commentateurs en face du participe πληρουμένου, les uns le traitant normalement comme un passif, les autres le regardant comme un moyen à sens actif. En soi, philologiquement parlant, cette dernière hypothèse est plausible. En général, dit Blass-Debrunner, les auteurs du Nouveau Testament observent la distinction entre l'actif et le moyen; cependant, parfois ils emploient le moyen au sens actif comme aussi l'actif à la place du moyen [19]. Ce pourrait être le cas pour πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23; le moyen est employé au sens actif en Xénophon, *Hell.*, 6, 2, 14 et Plutarque, *Alc.*, 35, 6 [20].

Cependant de fortes raisons invitent à penser que le πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 est un passif. Dans les Epîtres, le verbe πληροῦν est fort souvent employé; il a toujours la forme active quand il s'agit d'exprimer l'action de remplir [21]. On a un exemple de cet emploi dans l'Epître aux Ephésiens : le Christ est monté par delà tous les cieux afin de remplir l'univers, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (IV, 10). Les versions anciennes appuient la traduction de πληρουμένου par un passif, la Vulgate porte : *plenitudo eius qui omnia in omnibus adimpletur*; les versions égyptiennes, la bohaïrique et la sahidique, entendent le verbe au sens passif; la Peschitto certes donne le sens actif, mais nous avons la preuve que les anciennes versions syriaques, dont la Peschitto fut une revision, avaient le passif, car c'est lui que nous trouvons dans le commentaire d'Ephrem sur les Epîtres de

18. Ch. Masson, *L'Epître aux Colossiens*, p. 150.
19. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Goettingue, 1949, § 310 et 316.
20. Cité par W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, Berlin, 1952, col. 1221.
21. Sur une centaine de cas que présente le N.T., dont vingt-trois dans saint Paul, il n'y a pas un seul exemple de l'emploi de *plêrousthai* au sens moyen.

saint Paul, conservé dans une version arménienne. Origène trouve étrange que Paul dise du Christ qu'il est rempli : on s'attendrait plutôt à ce que ce soit lui qui remplisse; les explications que donne Origène ne sont pas d'une parfaite limpidité; ce qui est certain, c'est qu'il comprend πληρουμένου au sens passif [22]. Il en va de même de Jérôme [23] et de Chrysostome [24].

On ne saurait objecter la locution τὰ πάντα ἐν πᾶσιν à l'encontre de cette traduction de πληρουμένου par un passif. En réalité il n'y a là aucune difficulté. Il est possible qu'il faille considérer les mots τὰ πάντα comme un accusatif de relation; ce genre d'accusatif est fréquent après les verbes passifs, et on en a probablement un en *Col.*, I, 9 (ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν) et en *Phil.*, I, 11 (πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης).[25]. Il se peut encore que τὰ πάντα soit simplement un accusatif adverbial = « de toute façon, sous tous les rapports, complètement ». Dans ἐν πᾶσιν, le ἐν peut être local ou instrumental, et le πᾶσιν masculin ou neutre. On notera que, même si πληρουμένου devait être traité comme un moyen à sens actif, on ne pourrait guère voir dans ἐν πᾶσιν l'indication de ce dont le Christ remplit les siens : on n'a pas d'exemple assuré de πληροῦν ἐν signifiant « remplir de » ; *Col.*, II, 10 ne saurait entrer en ligne de compte; quant à *Ephés.*, V, 18 (πληροῦσθε ἐν πνεύματι), il n'est pas certain du tout qu'il faille le traduire par « remplissez-vous de l'Esprit » ; le sens est plutôt soit local : « remplissez-vous en esprit », soit instrumental : « remplissez-vous par l'Esprit Saint ». La formule τὰ πάντα ἐν πᾶσιν se retrouvant ailleurs dans les Epîtres (*I Cor.*, XII, 6; XV, 28), le plus simple est de la considérer comme une expression toute faite correspondant au classique παντάπασιν, inusité dans le N.T., expression « cumulative et pléonastique qui vise à suggérer une ampleur sans limites » (de toutes façons et sous tous les rapports) [26]. Ce qui est incontestable en tout cas, c'est qu'elle s'accommode aussi bien d'un πληρουμένου passif que d'un πληρουμένου moyen actif.

Mais, avec notre traduction d'un πληρουμένου par un passif, allons-nous retomber dans cette idée d'un Christ complété par l'Eglise ou les chrétiens, idée qui peut fort bien se défendre sur le plan de l'orthodoxie chrétienne [27], et qui a été celle de maints auteurs an-

22. Cfr Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1844, t. VI, pp. 133 sq.
23. *P.L.*, 26, 464.
24. *P.G.*, 62, 26.
25. Cfr Ch. Masson, *L'Epître aux Colossiens*, p. 93, note 2. — En *Phil.*, I, 11, P. Bonnard (*L'Epître aux Philippiens*, Paris, 1950, p. 20, note 1) serait enclin à voir un hébraïsme. Cfr *Ex.*, XXXI, 3 : ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως.
26. Benoît, *Epîtres de la captivité*, 2e édit., p. 88, note g. On notera un emploi pareillement adverbial de τὰ πάντα en IV, 15 : ἵνα... αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Cfr encore *I Cor.*, IX, 25; X, 33; *Phil.*, IV, 13.
27. Significative toutefois est la manière dont l'encyclique *Mystici Corporis Christi* de Pie XII présente cette idée : « Comme le Sauveur dirige invisiblement l'Eglise, il veut recevoir l'aide des membres de son Corps Mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. *Cela ne provient pourtant pas de son indigence ou*

ciens et modernes, mais que nous avons combattue plus haut, parce que nous ne la croyons pas paulinienne? Cette conséquence ne s'impose pas : l'auteur ne dit pas par qui le Christ est rempli, et il n'est point nécessaire d'entendre que ce soit par les fidèles. Bien plus *la comparaison avec Colossiens incline à penser que c'est Dieu lui-même qui remplit le Christ.* Deux fois en Colossiens l'Apôtre affirme que Dieu a fait habiter la Plénitude dans le Christ : I, 19 : « Il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude »; II, 10 : « C'est en lui qu'habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité ». Ce n'est pas le moment de chercher à fixer la portée exacte de ces assertions; ce que nous dirons plus loin de l'origine de la conception paulinienne de πλήρωμα nous aidera à le faire. Mais il faut reconnaître qu'il est tentant d'expliquer par ces textes le τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 qui a mis dans l'embarras tant de commentateurs : en effet que le Christ soit « rempli par Dieu de toutes façons et sous tous les rapports », ou que « Dieu fasse habiter dans le Christ toute la Plénitude », ne sont-ce pas là deux propositions exactement parallèles? Le sens d'*Ephés.*, I, 23 serait donc le suivant : l'Eglise est remplie par le Christ qui lui-même est rempli par Dieu actuellement et de manière constante (πληρουμένου est un participe présent) [28]. En d'autres termes, conformément à la perspective différente des deux Epîtres dont l'une est centrée sur le Christ et l'autre sur l'Eglise, on retrouve en *Ephés.*, I, 23 les mêmes idées que dans les textes de *Colossiens*, mais placées en ordre inverse : le Christ qui est le premier mentionné dans *Colossiens* passe au second rang dans *Ephés.* et réciproquement; à la formule ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα (ou bien à ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) répond τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, et à καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι répond ἐκκλησίᾳ ἥτις ἐστὶν τὸ πλήρωμα.

Est-il besoin de souligner que la manière de s'exprimer de l'auteur d'*Ephésiens* (des chrétiens on remonte au Christ et du Christ à Dieu) est éminemment paulinienne? Elle s'explique par le fait que, dans la pensée de l'Apôtre, ecclésiologie et christologie sont unies par les liens les plus étroits : ce qui caractérise les rapports entre Dieu et le Christ caractérise également, toutes proportions gardées, les rapports qui existent entre le Christ et les hommes. Les expressions de cette conviction profonde sont nombreuses dans les Epîtres, même si la formulation n'est pas toujours aussi saisissante ni aussi ramassée.

Parmi les textes les plus frappants, citons les suivants, particulièrement pro-

de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Eglise sans tache ».

28. Suggérée par W. L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, p. 186, cette exégèse vient d'être reprise dans l'opuscule si suggestif de J. A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology*, Londres, 1953, pp. 68-69.

ches d'*Ephés.*, I, 23 par les idées qu'ils expriment. Tout d'abord *I Cor.*, III, 22-23, où déjà percent des perspectives cosmiques : « Tout est à vous... et le cosmos, et la vie, et la mort..., mais vous vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu ». Ensuite *I Cor.*, XI, 3 où le Christ est déjà appelé tête comme en *Ephés.*, I, 23, ce qui incite à penser qu'en *Ephésiens* également le Christ, « tête » de l'Eglise, a lui-même Dieu pour « tête » : « La tête de tout homme, c'est le Christ, la tête de la femme c'est l'homme et la tête du Christ, c'est Dieu ». — On peut encore citer *II Cor.*, III, 18 rapproché de IV, 4 : « transfiguré en l'image du Christ », lequel « est l'image de Dieu » ; ou bien *Phil.*, II, 6 rapproché de III, 21 : le Christ est « dans la forme de Dieu » (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), et nous, nous sommes conformés au Christ (σύμμορφον) ; cfr aussi *Gal.*, IV, 4-6 : Dieu envoie son Fils pour que nous devenions fils.

On peut ajouter que l'idée du Christ « rempli » par Dieu convient tout à fait au contexte immédiat d'*Ephés.*, I, 23. Alors que la longue introduction (I, 3-19) célèbre tout ce que Dieu a fait pour nous dans le Christ, les vv. 20-23 disent ce que Dieu a fait pour le Christ : il l'a ressuscité, il l'a fait siéger à sa droite, il a tout mis sous ses pieds et l'a donné comme « tête » à l'Eglise. C'est Dieu qui dans tout ce passage est l'auteur du drame du salut ; c'est lui qui met le Christ en possession de ses privilèges : le Christ est seulement récepteur. Comme le note Robinson [29], le τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου est parallèle à πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, à αὐτὸν ἔδωκεν... ὑπὲρ πάντα et même à καθίσας... ὑπεράνω πάσης ἐξουσίας. La première Epître aux Corinthiens nous apprend qu'à la fin des temps c'est Dieu qui sera τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, mais que, dans l'intervalle s'écoulant entre la Résurrection et la Parousie, la souveraineté universelle doit être exercée par le Christ, car « Dieu a tout mis sous ses pieds » : tout doit donc lui être soumis, mais évidemment « à l'exception de Celui qui lui aura soumis toutes choses. » *Ephés.*, I, 21-23 ne dit pas autre chose et a en commun avec *I Cor.*, XV, 25-28 la citation du *Ps.* VIII, 7 et la formule (τὰ) πάντα ἐν πᾶσιν. La différence entre les deux textes est que la primauté absolue du Christ, présentée dans *I Cor.*, comme le but encore à venir du développement actuel de l'histoire, est célébrée dans Ephésiens comme un fait déjà acquis. On notera que Paul avait déjà écrit dans *Col.*, III, 11 : ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

Philologiquement parlant, il nous paraît difficile de ne pas regarder le πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 comme un passif, mais d'autre part il est inconcevable que Paul ait voulu exprimer par lui autre chose que la primauté absolue du Christ. En fait ces deux exigences ne sont nullement inconciliables.

II. ORIGINE DU CONCEPT DE PLEROMA

Nous venons d'expliquer le πλήρωμα et le πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 à partir de textes de *Colossiens* qui nous ont paru tout à fait parallèles. Mais nous devons maintenant poser la question de l'origine lointaine de cette conception du plérôme (le Christ « rempli » par Dieu et qui à son tour « remplit » l'Eglise) commun aux deux Epîtres. Or, et c'est là un nouvel indice de l'unité d'auteur de ces lettres, elles nous renvoient l'une et l'autre aux mêmes sources vétérotestamentaires, dont le discernement va nous permettre de mieux comprendre

29. *St Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 44.

le sens des affirmations de l'Apôtre et ce qu'il a voulu mettre sous ce mot πλήρωμα.

A la suite de Lightfoot, on a souvent pensé que l'Apôtre avait *emprunté ce terme à l'erreur de Colosses* [30]. On partait du fait que les systèmes gnostiques du IIe siècle ont désigné sous le nom de *plêrôma* l'ensemble des éons constituant la sphère de la Divinité. On supposait que les hérétiques de Colosses, ancêtres de ces gnostiques, avaient dû appeler plérôme l'ensemble des Puissances angéliques considérées comme la manifestation totale de la Divinité. Percy [31] a soulevé contre cette hypothèse de fortes objections : l'Apôtre ne polémique jamais contre un emploi hérétique qu'on ferait du vocable *plêrôma*; aussi bien est-il peu vraisemblable qu'il ait emprunté à cette source impure le terme qui lui sert à exprimer la dignité suprême du Christ. Cependant on ne peut exclure à priori toute influence sur son vocabulaire des doctrines qu'il combattait.

Pour expliquer le langage de Paul, Dom Dupont préfère se tourner vers le *stoïcisme vulgarisé* [32]. A la suite de beaucoup d'autres, il rappelle d'abord que les écrits hermétiques ont eux aussi fait usage du mot *plêrôma* : il y est dit à la fois que le cosmos est un *plêrôma,* complètement rempli par la vie ou par Dieu, et que Dieu lui-même est un *plêrôma,* tous les biens de l'univers se trouvant inclus en lui. Or l'usage tant hermétique que gnostique de *plêrôma* remonte à la philosophie hellénistique, à ce stoïcisme vulgarisé auquel il est indubitable que Paul a fait pas mal d'emprunts [33]. Les anciens physiciens grecs rendaient compte de l'univers par deux principes : le plein (τὸ πλῆρες) constitué par des assemblages d'atomes, et le vide (τὸ κενόν) où se meuvent ces groupements d'atomes. Les Stoïciens ont rejeté cette théorie, mais ils en ont gardé les termes. Ils sont panthéistes et professent que tout est plein, parce que rempli par Dieu. L'univers apparaît ainsi comme un gigantesque vivant (ζῷον) dont la Divinité est la raison immanente et la loi (λόγος τοῦ πάντος). Bien que les Stoïciens parlant de plénitude cosmique n'aient guère employé que la forme verbale, et non le substantif *plêrôma* [34], on est en droit de penser que, dans les Epîtres de la captivité, Paul en usant de ce substantif s'est souvenu des conceptions d'unité et de plénitude cosmique de la doctrine stoïcienne.

Un passage d'*Ephésiens* paraît apporter un appui précieux à cette hypothèse. L'Apôtre écrit : « Je fléchis le genou devant le Père... pour que vous puissiez comprendre avec tous les saints la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur, que vous puissiez connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (III, 14-19). On se demande ce que signifie la mention de ces quatre dimensions dont l'objet n'est pas précisé. Dom Dupont pense [35] que ce thème littéraire est étranger à l'apocalyptique juive; il ne cherche pas s'il ne

30. Cfr Lightfoot, *Epistles to the Colossians and to Philemon,* pp. 263 sq.; Dibelius, *An die Kolosser,* p. 13; L. B. Radford, *The Epistle to the Colossians,* Londres, 1931, p. 183; *T.W.N.T.,* II, p. 739 (Schrenk).

31. *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,* p. 76 sq.

32. *Gnosis.* pp. 453-476.

33. Sur la propagande philosophique, cfr P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur,* Tubingue, 1907, pp. 39-54.

34. C'est ce que reconnaît Dom Dupont lui-même (*Gnosis,* p. 467). Pour l'emploi du terme par Posidonius en un contexte cosmologique, il table sur une simple possibilité. Il cite le commentaire du Timée de Proclus, mais en avouant que *plêrôma* n'y est pas employé en un sens technique. Au reste, avec Proclus, nous sommes au Ve siècle! — Quant à l'usage fait par Philon de πλήρωμα en un sens qui n'a rien de technique non plus, il ne peut être d'aucun secours pour éclairer celui de Paul (cfr *Gnosis,* p. 467, note 3).

35. *Gnosis,* pp. 476-78.

serait pas présent ailleurs dans la Bible; par contre il lui découvre des équivalents dans le *Corpus Hermeticum,* et de là il remonte jusqu'à la philosophie du Portique : comme Dieu pénètre l'univers et l'enveloppe (panthéisme), au dire des Stoïciens, contempler l'univers dans toutes ses dimensions, c'est accéder à la connaissance de la grandeur de Dieu. Le texte le plus frappant est celui des *Tusculanes* de Cicéron (I, 64) qui fait l'éloge de la philosophie : elle pousse au culte des dieux en faisant voir le haut et le bas, le commencement, le milieu et la fin : « haec nos primum ad illorum (deorum) cultum ...erudivit, eademque ab animo tanquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia, supera, infera, prima, ultima, media videremus ».

Le P. Benoît semble partager les vues de Dom Dupont, mais il souligne plus que lui que déjà dans la Bible on trouve cette idée que l'univers est rempli par la présence créatrice de Dieu.

Sans vouloir nier ici la possibilité d'une influence de la philosophie populaire que l'on constate en beaucoup d'autres passages des Epîtres, nous croyons nous aussi que, si l'on ne veut pas faire fausse route, c'est d'abord dans la Bible qu'il convient de chercher l'origine du concept de *plérôme* des Epîtres de la captivité. Ce n'est pas que tous les textes qui ont été allégués nous semblent également probants et éclairants. On ne peut pas tirer grand-chose du *plêrôma* des *Psaumes* : XXIII (XXIV), 1; XLIX (L), 12, etc. Plus expressifs sont les textes d'Isaïe, VI, 3; Jér., XXIII, 24; *Ps.,* LXXI (LXXII), 19, qui ont trait à l'omniprésence divine; cependant on ne saurait prouver que, dans les Epîtres de la captivité, Paul s'en soit souvenu. Par contre, nous croyons qu'on n'a pas assez tenu compte de la dépendance de ces Epîtres par rapport à la littérature de sagesse de l'Ancien Testament, sans quoi on n'eût pas été chercher si loin l'origine d'un thème comme celui des quatre dimensions, si clairement sapiential (cfr *infra*). Il nous semble que c'est pareillement à partir de là qu'il faut expliquer avant tout le concept de *plêrôma,* tant dans *Ephésiens* que dans *Colossiens.* Nous allons donc essayer de lui restituer son contexte sapiential [36].

---

36. Nous tenons à souligner le caractère fragmentaire de cette recherche. Fragmentaire elle l'est à un double titre. Dans les pages qui suivent, nous tâchons de faire toucher du doigt une des sources de la christologie paulinienne, mais sans prétendre aucunement que ce soit la seule. En outre notre étude aurait beaucoup plus de force si nous pouvions prouver que déjà dans *I Cor.,* où pour la première fois Paul traite de la sagesse chrétienne, il songe très précisément à la Sagesse personnifiée des Sapientiaux. Nous croyons que c'est bien le cas et que si les citations de l'Ecriture que fait l'Apôtre pour appuyer l'aspect négatif de sa thèse, le rejet de toute sagesse humaine, sont surtout empruntées aux prophètes, en revanche c'est à la Sagesse divine de l'A.T. qu'il puise quand il décrit la sagesse chrétienne. Nous nous réservons de le démontrer prochainement en reprenant l'exégèse détaillée de quelques versets obscurs de *I Cor.,* II. Notons dès maintenant le parallèle curieux que nous offre la *Règle de la Communauté* de Qumrân (XI, 5-6) pour *I Cor.,* II, 9, ce qui suggère pour ce dernier passage une interprétation proprement sapientiale, quelle que puisse être l'origine de la citation. Cfr S. E. Johnson, *Paul and the Manual of Discipline,* dans *The Harvard Theological Review,* 1955, p. 160.

I. L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

L'hymne christologique de l'Epître aux Colossiens (I, 15-20), où l'Apôtre emploie pour la première fois le mot *plérôma*, s'inspire directement des beaux développements de l'Ancien Testament sur la Sagesse divine personnifiée.

Au point de vue de la *structure littéraire*, ce qui est le plus remarquable dans cet hymne, c'est sa nette division en deux parties parallèles, l'une étant consacrée au rôle cosmologique du Christ et l'autre à son activité sotériologique. Abstraction faite de l'allusion rapide de *I Cor.*, VIII, 6, c'est là le seul passage des Epîtres pauliniennes où un tel relief soit donné à la fonction cosmologique du Christ. D'une manière générale d'ailleurs — c'est Dibelius qui en fait la remarque [37], — la christologie de Paul, dépendante de l'expérience de sa conversion, ne s'intéresse guère à ce point de vue. S'il en va autrement ici, c'est que l'Apôtre entend s'opposer aux spéculations cosmologiques des Colossiens, mais cela ne nous renseigne pas sur l'origine de ses idées.

Pour expliquer la fusion étroite en *Col.*, I, 15-20 des deux points de vue cosmologique et sotériologique, on a eu recours au *Timée* de Platon (la finale, 92c), au κόσμος νοητός et au Logos de Philon, aux écrits hermétiques, à l'*Urmensch* de l'Iran, au stoïcisme [38]. Certains auteurs ont argué de la présence en ce passage de spéculations étrangères à la Bible pour conclure à une interpolation [39]. Il se pourrait que tout cet étalage d'érudition soit fait en pure perte, car, ainsi que le reconnaissent Dibelius et Davies [40], la Sagesse des Sapientiaux joue un double rôle créateur et salvifique; déjà très nettement, en *Prov.*, VIII, 22-30 et en *Eccli.*, XXIV, on observe la même structure que dans l'hymne de *Colossiens* : on nous dit que, lors de la création du monde, la Sagesse divine est intervenue pour mettre de l'ordre et de l'harmonie dans le monde physique et cela pour suggérer aux lecteurs que cette même Sagesse sera également capable de mettre de l'ordre et de l'harmonie dans l'existence des hommes, si seulement

37. *An die Kolosser*, p. 7.

38. Cfr E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, 1913, pp. 240 sq.; C. Toussaint, *L'Epître aux Colossiens*, Paris, 1921, pp. 182 sq.; A. E. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres, 1926, p. 162; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1948, p. 178; E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie*, dans *Festgabe R. Bultmann*, Stuttgart, 1949, pp. 133-148; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, vol. I, Uppsala, 1952, p. 210.

39. F. C. Porter, *The Mind of Christ in Paul*, New York, 1930, pp. 179 sq. Très différente est l'hypothèse d'un hymne primitif retouché par Paul; cette conjecture n'est pas à rejeter à priori, mais elle aurait besoin d'être justifiée.

40. Dibelius, *An die Kolosser*, p. 7; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948, p. 152.

ils consentent à suivre ses leçons et à se laisser guider par elle. C'est encore la même idée qui sous-tend l'éloge dithyrambique qui est fait de la Sagesse dans le livre du Pseudo-Salomon; comme chez saint Paul, les descriptions cosmologiques servent ici de base aux promesses de salut : cfr *Sap.*, VII, 21-30; IX, 1-4; 9-12.

Si de la structure générale de l'hymne on passe aux détails, on est amené à faire des constatations qui vont dans le même sens.

Le Christ est appelé *image du Dieu invisible* (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, v. 15).

Nous ne songeons pas à nier tout rapport entre ces mots et le récit sacerdotal de la création : des textes comme *I Cor.*, XV, 45-49 (comparaison entre les deux Adam) ou encore *I Cor.*, XI, 7 (l'homme est l'image et la gloire de Dieu) et *Col.*, III, 10 (l'homme nouveau qui se renouvelle à l'image de Celui qui l'a créé) autorisent ce rapprochement : beaucoup mieux encore que le premier Adam sortant des mains de son Créateur, le Christ reflète et révèle Dieu. Cependant, à notre avis, la réminiscence de *Gen.*, I, 27 est ici secondaire : celui qui vient d'être salué du titre de « Fils bien-aimé du Père » (I, 13) et en qui, par qui, pour qui Dieu a créé le monde est du côté de Dieu et non pas des créatures. Comme source immédiate de la pensée paulinienne, on songera donc bien plutôt à la Sagesse représentée elle aussi comme l'image de Dieu (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, *Sap.*, VII, 26) en un contexte consacré à décrire sa double activité, d'ordre proprement divin, dans le monde physique et dans le monde des âmes : le titre de εἰκὼν sert dans un cas à introduire l'activité transcendante de la Sagesse, et dans l'autre celle du Christ [41].

Déjà en *II Cor.*, III, 17-18 et IV, 4-6, il est question du Christ « image de Dieu », de la contemplation dans un miroir (seul sens attesté pour κατοπτρίζομαι) de la gloire du Seigneur et de son res-

41. Nous n'avons garde d'oublier que le mot εἰκών est employé maintes fois chez Philon dans sa description du Logos (cfr textes cités par Dibelius, *An die Kolosser*, pp. 10-11). Mais le Logos philonien, archétype intelligible du monde sensible, n'est que démiurge, et non à proprement parler créateur; s'il est fils de Dieu, c'est au même titre que le monde : il est le fils le plus ancien (πρεσβύτατος) ou premier-né (πρωτόγονος), et le monde sensible est le fils cadet (νεώτερος υἱὸς Θεοῦ). Cfr *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. IV, art. *Logos* de F. Prat, col. 323-329; Lagrange, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, dans *R.B.*, 1936, pp. 5-33; du même auteur, *Vers le Logos de saint Jean, Le Logos de Philon*, dans *R.B.*, 1923, pp. 321-371. — Considérant le Fils de l'homme de Daniel comme un rappel de la gloire de Yahvé semblable à une figure d'homme apparue à Ezéchiel sur les bords du Chobar (*Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1949, p. 417), Procksch ne craint pas de voir dans ce personnage mystérieux la préparation de l'εἰκὼν τοῦ Θεοῦ de *Col.*, I, 15 et de τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ de *II Cor.*, IV, 4. Cependant on ne peut prouver que dans ces passages l'Apôtre se réfère à Daniel.

plendissement. Nous ne pouvons nous expliquer maintenant sur ces données; disons seulement qu'elles nous paraissent dépendre elles aussi, et cela très nettement, de *Sap.*, VII, 26, où la Sagesse est appelée tout à la fois le resplendissement, le miroir et l'image de l'essence divine [42].

Le Christ est encore dit *premier-né de toute créature* : πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Dibelius reconnaît qu'on ne trouve pour ce titre aucun parallèle dans la littérature hellénistique; il vient de l'Ancien Testament, où il est appliqué, au sens de « aimé comme un premier-né », successivement à Israël et au roi théocratique, figure du Messie (*Ex.*, IV, 22; Jér., XXXI, 9; *Ps.* LXXXIX, 28). Nombre d'exégètes se contentent de ces références [43]. Mais la formule transcendante πρωτότοκος πάσης κτίσεως, liée essentiellement à l'intervention du Christ dans la création comme le souligne le verset suivant (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη ...), n'a guère pu être suggérée par ces seuls passages.

Windisch [44] et Burney [45] sont presque certainement dans le vrai en lui assignant pour origine *Prov.*, VIII, 22, à la condition de ne pas traduire ce verset, comme on le fait souvent, « Yahvé m'a acquise au début de ses voies » (Syr. Targum et Vulgate clémentine), mais bien plutôt, conformément au T.M. : « Yahvé m'a donné l'être comme prémices de ses voies. » En hébreu on a *rēshith* (et non *berēshith*), mot qui exprime la double priorité temporelle et d'excellence et qui, comme en *Gen.*, XLIX, 3, peut être synonyme de *bekor*, premier-né (« mon premier-né » = « les prémices de ma virilité »). Les LXX ont Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ [46].

---

42. Faisant sans doute allusion à *II Cor.*, III, 18, l'*Epître aux Corinthiens* de Clément de Rome (XXXVI, 2) compare le Christ à un miroir grâce auquel nous contemplons « le visage immaculé et plein de noblesse » de Dieu : διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ. Nous croyons que l'exégèse de tout le passage paulinien est à reprendre en fonction de ce point de vue. L'étude de B. Schneider sur *II Cor.*, III, 15 : *Dominus autem Spiritus est*, Rome, 1951, a besoin d'être corrigée et complétée.

43. Cfr par ex. F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, pp. 345-346; J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris, 1927, t. I, p. 398; A. Durand, *Le Christ « premier-né »*, dans *R.S.R.*, 1910, pp. 56-66.

44. *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, dans *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, Leipzig, 1914, pp. 220-234. Nous analysons plus loin cette étude. Il est clair que le Christ premier-né de Paul est très différent du Logos premier-né de Philon, appelé ainsi par opposition au monde sensible, fils cadet de Dieu. Cfr *R.B.*, 1936, pp. 17 et 23-24. Cfr en sens contraire, Toussaint, *Colossiens*, p. 92.

45. *Christ as the APXH of Creation*, dans *J.T.S.*, 1926, pp. 160-177.

46. Cfr C. H. Toy, *The Book of Proverbs*, Edimbourg, 1948, pp. 172-173. Sur *kanani* de *Prov.*, VIII, 22, cfr encore P. Humbert, *Kānā en hébreu biblique*, Festschrift A. Bertholet, Tubingue, 1950, pp. 259-266; P. Katz, *The meaning of the root qnh*, dans *Journal of the Jewish Studies*, 1954, pp. 126-131; F. Vattioni, *Il significato della radice qānāh*, dans *Rivista Biblica*, 1955, pp. 220-228. Qānāh a certainement le double sens de « donner l'être » et de « posséder », et il est même possible qu'il faille supposer deux racines distinctes. Dans l'article cité plus haut, Burney défend déjà, lui aussi, et avec insistance, la traduction de *kānāni* par « il m'a donné l'être »; il rapproche ce verbe de *kōlaltī* des vv. 24-25; il pense en outre comme Toy que *rēshith darkō* ne peut

Précisément, l'Apocalypse (III, 14), dans la lettre adressée à l'église de Laodicée, intimement unie à l'église voisine de Colosses (cfr *Col.*, IV, 15), appelle le Christ ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, assertion équivalant pour le sens à *Col.*, I, 15, mais en même temps se référant indubitablement à *Prov.*, VIII, 22 (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ), ainsi que le reconnaissent les meilleurs commentateurs de l'Apocalypse [47].

On serait tenté d'alléguer encore *Job*, XV, 7-8, réminiscence d'ailleurs de *Prov.*, VIII, 22 :

> Es-tu né le premier des hommes,
> Et as-tu été enfanté avant les collines?
> Est-ce que tu entends la confidence d'Eloah,
> Et accapares-tu la sagesse? (trad. Dhorme).

Cette dernière référence paraîtrait particulièrement plausible s'il fallait entendre « premier-né de toute créature » de la simple priorité d'excellence du Christ Homme-Dieu. Mais ce qui est dit aussitôt après de son activité créatrice, comme aussi le rapport certain avec *Apoc.*, III, 14 (ἀρχὴ τῆς κτίσεως), qui signifie sans aucun doute possible *principium principians*, et non pas *principium principiatum* (Swete, Allo, in h.l., cfr XXII, 13 : ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ ... ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος), poussent à voir dans πρωτότοκος de Col. l'indication de la préexistence éternelle du Christ incréé, et donc à le rapprocher directement de *Prov.*, VIII, 22 [48] (nous croyons devoir corriger ce que nous avons dit à ce sujet dans R.B., 1950, p. 383).

être qu'un accusatif. De manière indépendante, A. Robert aboutit aux mêmes conclusions : *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R.B.*, 1934, pp. 191 sq. H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947, p. 101, traduit *kānānī* par « begat me » = me procréa. Burney pense qu'à la manière des rabbins Paul en *Col.*, I, 15-20 a voulu rapprocher *Prov.*, VIII, 22 de *Gen.*, I, 1 pour expliquer comment le *berêshith* de la Genèse s'applique au Christ dans tous les sens possibles de l'expression. Le Christ étant *rēshith*, si le monde a été créé *berēshith*, cela veut dire qu'il a été créé dans le Christ, par le Christ et pour le Christ, selon les diverses significations que peut recevoir la préposition *beth* : ἐν αὐτῷ (v. 15), δι' αὐτοῦ (v. 16), εἰς αὐτὸν (v. 16). Le Christ est *rēshith*; cela veut dire à la fois qu'il est le commencement (πρὸ πάντων, v. 17), la somme (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, v. 17), la tête (αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή, v. 18), le premier-né (ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, v. 18), suivant les diverses acceptions possibles du vocable hébreu. Cette exégèse ingénieuse ne paraît pas suffisamment fondée. Signalons qu'une note récente de J. de Savignac (*Vetus Testamentum*, 1954, pp. 429-432) défend l'interprétation que nous proposons de *Prov.* VIII, 22, ainsi que la dépendance de Col., I, 15 par rapport à ce passage, mais tout en contestant le sens d'« œuvre » donné à *darkō*; ce mot voudrait dire modèle, image idéale, plan. Il faudrait comprendre : le Seigneur m'a produite comme son idée première

47. Cfr H. B. Swete, *The Apocalypse of St John*, Londres, 1909, p. 59; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tubingue, 1933, pp. 37-39; E. Allo (*L'Apocalypse*, Paris, 1933, pp. 53-54) se contente de faire le rapprochement avec Col. I, 15 et pense que l'auteur de l'Apocalypse avait dû lire l'Epître aux Colossiens. De même R. H. Charles (*The Revelation of St John*, Edimbourg, 1920, vol. I, pp. 94-95). Dans la même lettre à l'église de Laodicée, Charles propose encore le rapprochement de III, 21 et de *Col.*, III, 1; *Ephés.*, II, 6 : le Christ de l'Apocalypse promet au vainqueur de s'asseoir avec lui sur un trône, comme lui-même est assis sur le trône de son Père; de son côté saint Paul dit que le Christ est assis à la droite de Dieu, et il se représente les chrétiens déjà assis dans les cieux en compagnie du Christ. C'est là la grande idée paulinienne dont nous avons parlé plus haut : les rapports du Christ avec ses disciples sont comparés, mais non certes complètement assimilés, à ceux du Christ avec Dieu.

48. Il faut noter que l'auteur de *Prov.*, VIII se garde bien de dire que la

Le αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων du v. 17 est pareillement à comparer avec les multiples affirmations de l'antériorité de la Sagesse par rapport à toute l'œuvre créée : πρὸ τοῦ αἰῶνος, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς, πρὸ πάντων βουνῶν : *Prov.*, VIII, 24-25. Sous la plume de Ben Sirach, on trouve des affirmations semblables : προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία (I, 4), et πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με (XXIV, 9). Au v. 18, le Christ est appelé à la fois ἀρχή et πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ce qui confirme, s'il en était besoin, l'équivalence que nous avons établie plus haut entre πρωτότοκος et ἀρχή : ces deux désignations sont pareillement un rappel de *rēshīth darko* de *Prov.*, VIII, 22, traduit dans les LXX par ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, et dans l'ancien Gesénius par *primitias operationis eius*. On notera que le πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν de *Col.* rappelle le ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων de *I Cor.*, XV, 20, ce qui est un nouvel indice en faveur du rapport affirmé plus haut entre le titre de πρωτότοκος et le *rēshīth* du livre des Proverbes.

La *participation active du Christ à la création du monde* (v. 16 : τὰ πάντα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται) est un point d'une particulière importance. Il a son parallèle, tant dans *Prov.*, VIII, 30, où il faut lire avec le T.M *āmōn* : « j'étais comme un maître d'œuvre auprès de lui » (cfr LXX, ἁρμόζουσα), que dans *Sap.*, VII, 21, où la Sagesse est déclarée « ouvrière de toutes choses » (πάντων τεχνῖτις) ; cfr encore *Sap.*, VIII, 6; XIV, 2.

Mais, selon l'Apôtre, ce n'est pas seulement « par le Christ » que tout a été créé, mais encore « *dans le Christ* » : v. 16 : ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Il faut noter le lien : « premier-né de toute créature, *parce que* c'est en lui... » Pour expliquer cela, il n'est guère indiqué de se référer, comme on le fait souvent, à l'exemplarisme issu de Platon, qui trouve son prolongement dans la doctrine philonienne du Logos : toutes les créatures auraient dans le Fils de Dieu leur idéal et leur modèle ; plus encore elles seraient contenues en lui comme les idées des

Sagesse est créée; il évite pour cette raison le mot *bārā*; l'idée qu'il suggère dès le v. 22 et qu'il exprime clairement aux vv. 24-25 est celle d'une génération de la Sagesse par Dieu antérieurement à la création du monde. Cfr *R.B.*, 1934, p. 192. Citons également ces lignes de Lagrange (*R.B.*, 1936, p. 15) : « L'auteur qui connaissait assurément les verbes « créer » et « faire » les a évités à dessein : la Sagesse est enfantée. Elle assiste à la création, à laquelle elle est antérieure. Dieu fait tout avec Sagesse, et cette Sagesse est comme le fruit de sa pensée. Elle est distincte de Yahvé, puisqu'elle prend la parole, mais elle est encore plus distincte des œuvres qu'elle voit se produire. Elle est du côté de Yahvé, en face de ses créatures ». Cependant les LXX ont traduit *kanani* du v. 22 par ἔκτισέν με. Peut-être est-ce sous l'influence de cette version que le traducteur de l'Ecclésiastique emploie lui aussi le verbe κτίζω quand il parle de l'apparition de la Sagesse : I, 4-9; XXIV, 8-9.

choses sont présentes dans le monde intelligible des Platoniciens. De telles conceptions sont étrangères à l'Apôtre, comme à l'ensemble de la Bible; elles postuleraient d'ailleurs un εἶναι ἐν αὐτῷ pour exprimer la présence des créatures dans leur cause exemplaire alors que, selon une juste remarque de Abbott, l'aoriste ἐκτίσθη se réfère clairement à l'acte historique de la création.

La formule paulinienne semble devoir s'entendre bien plutôt au sens où il est dit dans les Sapientiaux que Dieu a créé le monde dans ou par sa Sagesse, dans ou par sa Parole : *Prov.*, III, 19 : ὁ Θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἡτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει, ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐρράγησαν ; — *Sap.*, IX, 1-2 : ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον. Il convient surtout de rappeler *Job*, XXVIII, 24-27, qui nous montre Yahvé contemplant la Sagesse dans l'acte même de la création du monde :

« Lorsqu'aux confins de la terre il regardait
Et qu'il voyait tout ce qui est sous les cieux,
Pour donner au vent un poids
Et jauger les eaux avec une mesure,
Quand il imposait à la pluie une limite
Et une route au roulement du tonnerre,
C'est alors qu'il la vit (la Sagesse) et la nombra
Qu'il la discerna et même la scruta » (trad. Dhorme).

« L'idée de Job, commente A. Robert[49], est que Dieu seul connaît la Sagesse (qu'on devine être dans son sein). Lors de la création, Dieu, tandis qu'il équilibre les forces en apparence les plus capricieuses, contemple la Sagesse, la pénètre de son regard, en scrute les derniers secrets. En un mot, on devine qu'il lit en elle, comme en un miroir, le plan de l'univers, que par sa puissance à lui il réalise. *Prov.*, VIII ne parle pas de ce regard divin, mais il le suppose ». H. Ringgren[50] ne parle pas autrement : « Wisdom is here represented as an objective entity, seen and examined and investigated by God, when he created the world. This evidently means not only that Wisdom has been the object of his contemplation, but also that God, by contemplating and investigating wisdom, has been able to create the world and arrange it as wisely as possible. »

Nous sommes persuadé que c'est en fonction de ces données qu'il faut interpréter le ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη de Paul, qui a seulement substitué le Christ à la Sagesse. L'auteur de Proverbes nommait la Sagesse « prémices des voies de Yahvé » parce qu'elle n'a cessé d'être à ses côtés lors de la création. De même, si l'Apôtre appelle le Christ « le premier-né de toute créature », c'est parce que c'est en lui que tout a été créé. L'origine sapientiale de πρωτότοκος πάσης κτίσεως et celle de ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα se corroborent ainsi mutuellement.

Il n'est pas jusqu'à la formule τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, répétée deux fois (aux versets 16 et 20) pour souligner l'ampleur de l'activité créatrice et salvatrice du Christ, qui ne paraisse avoir également son correspondant. Selon l'auteur de *Prov.*, VIII, l'ac-

49. *R.B.*, 1934, p. 202.
50. *Word and Wisdom*, p. 94.

tivité créatrice de Yahvé et de sa Sagesse a embrassé à la fois les hauteurs des cieux (τὰ ἄνω νέφη, v. 28) et les fondements de la terre (τὰ θεμέλια τῆς γῆς, v. 29). Le Siracide à son tour (*Eccli.*, XXIV) montre comment la Sagesse est présente et active dans tout l'univers, depuis « le cercle des cieux » dont elle a fait le tour jusqu'à « la profondeur des abîmes » qu'elle a parcourus, en passant par « tous les peuples et toutes les nations » où elle a régné (vv. 5-6). Le Pseudo-Salomon enseigne de son côté (IX, 16) que, si déjà les réalités terrestres sont du domaine de la Sagesse (cfr VII, 17-21; VIII, 8), à combien plus forte raison cela est-il vrai des réalités célestes : sans son secours, il est impossible à l'homme de les découvrir : καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς... τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν ;

Il faut sans doute expliquer par la même tradition le fait que le *Manuel de Discipline* de Qumrân, aussitôt après avoir parlé de la révélation de la sagesse aux membres de la communauté, les montre (XI, 6-7) « partageant le destin des saints » et « réunis aux fils des cieux » qui, selon Brownlee [51], ne sont autres que les créatures angéliques. Comme la Sagesse divine, le Christ de l'Epître aux Colossiens met la terre et le ciel en harmonie et en communication.

C'est dans ce contexte très sapiential que, pour la première fois, le mot πλήρωμα apparaît (en *Col.*, I, 19) sous la plume de Paul. N'est-il pas dès lors naturel de supposer qu'il a emprunté, sinon le mot, du moins l'idée aux mêmes sources bibliques? D'autant plus que si Dieu a voulu faire habiter « la plénitude » dans le Christ (*Col.*, I, 19), c'est qu'en lui, comme en la Sagesse divine, toutes choses ont été créées (I, 16) : avec l'idée de création, nous sommes ici aux antipodes du panthéisme stoïcien qui commande l'emploi, tant du verbe πληρόω que du mot πλήρωμα dans les textes stoïciens et hermétiques [52].

Dans *Colossiens* et *Ephésiens*, ce substantif est lui-même lié à un emploi très spécial, unique dans les Epîtres, du verbe « remplir » : l'Apôtre déclare que les chrétiens sont « remplis dans le Christ » (*Col.*, II, 10 : καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), et encore que le Christ est monté par delà tous les cieux « afin de tout remplir » (*Ephés.*, IV, 10 : ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα). On ne sait vraiment pas pour quelle raison Käsemann [53] et d'autres tiennent à faire dériver du stoïcisme la formule τὰ πάντα qui dans ces Epîtres sert à caractériser

51. *The Dead Sea Manual of Discipline*, Supplementary Studies 10-12, de *B.A.S.O.R.*, New Haven, 1951, p. 45, n. 14.

52. Sur le courant panthéiste qui circule dans la littérature hermétique et qui pousse à confondre Dieu et le monde, en dépit du titre de Créateur donné souvent à Dieu, cfr Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Le Dieu cosmique, Paris, 1949, pp. 59-71. Au début (3) et à la fin (19) du XVI[e] traité du *Corpus Hermeticum*, Dieu est confondu avec le plérôme, c'est-à-dire avec la totalité de l'univers. Même phénomène dans l'*Asclépius* : Dieu est identifié au Tout qu'il a produit.

53. ***Eine urchristliche Tauffliturgie*, p. 137.**

l'universalité de l'action créatrice et salvifique du Christ, l'influence de la littérature de sagesse expliquant suffisamment cet élargissement des perspectives.

Car s'il est une idée chère aux Sapientiaux, c'est que la Sagesse divine remplit tout, pénètre tout, renouvelle tout : διήκει καὶ χωρεῖ, διὰ πάντων (*Sap.*, VII, 24) ; μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει (*Sap.*, VII, 27) ; διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς (*Sap.*, VIII, 1). La Sagesse coule à pleins bords comme un fleuve : ὁ πιμπλῶν ὡς Φισων σοφίαν (*Eccli.*, XXIV, 25) ; elle répand à plein l'intelligence : ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν (*Eccli.*, XXIV, 26) ; elle remplit les hommes de ses trésors (*Prov.*, VIII, 21 : τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν ἐμπλήσω ἀγαθῶν) et leur donne de devenir à leur tour semblables à des fleuves qui débordent : *Eccli*, XXIV, 30-33 ; cfr I, 16-17 ; II, 16 ; XVI, 29 ; XVII, 7 ; XXIV, 19 ; XXXII, 15 ; XXXVII, 24 ; XXXIX, 6 ; XLVII, 14-15 (citations faites d'après l'édition de Rahlfs).

Ce ne sont là encore, nous le reconnaissons, que des thèmes analogues par rapport à ceux que développe l'Apôtre. Mais, au début de son livre, le Pseudo-Salomon enseigne au sujet de l'Esprit, qui à ses yeux ne se distingue pas de la Sagesse, à la fois qu'il remplit l'univers et qu'il tient unies toutes choses : Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς (I, 7). Ces affirmations ressemblent tout à fait à celles de l'hymne christologique des Colossiens : Paul déclare dans la première partie de l'hymne que « tout subsiste dans le Christ » (v. 17), et dans la seconde partie qu' « il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude » (v. 19). Tout subsiste dans le Christ : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν ; c'est là le correspondant exact du τὸ συνέχον τὰ πάντα de *Sap.*, I, 7. Les deux verbes συνέχω et συνίστημι expriment pareillement l'idée que l'univers a son principe d'unité et de cohésion, qui dans le livre de la Sagesse est l'Esprit divin (qui ne fait qu'un avec la Sagesse), et dans *Colossiens* le Christ. Ces vocables qui remontent l'un et l'autre à Platon ont, de l'avis de tous, une résonance stoïcienne[54] ; il faut donc maintenir que la philosophie a exercé ici une certaine influence, tant sur Paul que sur la Sagesse. Mais, plutôt que d'affirmer un emprunt direct de l'Apôtre au stoïcisme vulgarisé, n'est-il pas plus normal de supposer, étant donné ce que nous avons constaté plus haut, qu'il ne fait ici encore qu'appliquer au Christ ce que l'Ancien Testament disait de la Sagesse ? En *Eccli.*, XLIII, 26, on a une affirmation presque équivalente à propos de la Parole qui, elle aussi, s'identifie avec la Sagesse : ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα.

54. Cfr W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, Berlin, 1952, col. 1434 sq ; 1437 sq.

Le fait le plus significatif selon nous, c'est que *Colossiens* attribue au Christ les deux fonctions d'unifier et de remplir que le pseudo-Salomon assigne à l'Esprit divin, identique à la Sagesse. L'Esprit qui contient tout et maintient tout dans l'unité remplit l'univers : voilà, croyons-nous, la véritable source du concept paulinien de πλήρωμα que nous lisons pour la première fois en *Col.*, I, 19 : ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. De par sa participation à l'œuvre créatrice, le Christ a déjà fait de l'univers une unité, un tout qu'il contient et enveloppe de toutes parts (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Par la rédemption opérée au Calvaire, l'univers déjà unifié par le Christ a été mis davantage encore en lui comme en son milieu vital. Comme il s'agit là d'un fait historique concernant le Christ Homme-Dieu, nous avons un aoriste (εὐδόκησεν), mais l'idée foncière demeure la même qu'en *Sap.*, I, 7 : le Christ remplit l'univers et le contient en quelque sorte en lui. Assurément le vocable même de *plêrôma* est absent des livres sapientiaux, mais il l'est également des écrits stoïciens, du moins ceux que nous avons. Il demeure possible que Paul l'ait emprunté au milieu qu'il évangélisait ; toutefois on ne peut en fournir la preuve.

Si l'univers peut être ainsi rempli par le Christ, c'est que le Christ est Dieu au sens strict : en lui habite corporellement [55] toute la plénitude de la Divinité : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος (II, 9). En ce dernier passage, le mot πλήρωμα reçoit une précision qui empêche de l'identifier purement et simplement avec le πλήρωμα de I, 19 : ce n'est plus (ou en tout cas ce n'est pas exclusivement) l'univers qui ici habite dans le Christ, mais ce sont toutes les richesses de la Divinité, et cela en vue de l'Eglise, où le Christ doit répandre ces mêmes richesses : καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Et c'est ainsi que nous aboutissons à *l'Eglise-plêrôma* d'*Ephés.*, I, 23, texte qui, nous l'avons démontré, exprime la même chose que celui de *Colossiens* que nous venons de citer. Autant il serait dommageable de ne pas chercher le lien qui unit entre eux les emplois divers que fait Paul du mot *plêrôma*, autant il serait artificiel de prétendre les ramener à l'unité : l'Apôtre voulant combattre l'erreur colossienne a appliqué au Christ l'idée de la Sagesse remplissant l'univers, et de là il est passé aux rapports du Christ avec le Père et avec son Eglise : le Christ est lui-même rempli par Dieu, et il remplit d'une manière toute spéciale l'Eglise de ses trésors, comme le fait la Sagesse à l'égard de ses disciples dans l'Ancien Testament [56].

---

55. Il nous semble que c'est là la manière la plus normale d'interpréter σωματικῶς qui a été entendu de multiples façons (cfr Abbott, *Colossians*, p. 249). Cfr W. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1454, qui renvoie à Plutarque, *Moral.* 424 D; Vettius Valens, *231, 2*; *269, 28*; — Dittenberger, *Inscript. Or.*, 664, 17. Cfr aussi Lagrange, *R.B.*, 1936, p. 27; Percy, *Die Probleme*, p. 77.

56. Dans ce qui précède, au moins pour *Col.*, I, 19, nous avons admis comme

En dehors de l'hymne christologique, d'autres indices contribuent à nous persuader qu'en *Colossiens* Paul, pour ce qui est des idées, se meut dans un climat véritablement sapiential. Les citations de l'Ancien Testament manquent presque complètement dans *Colossiens*. La seule qu'on puisse indiquer (sans doute d'ailleurs s'agit-il moins d'une citation que d'une allusion) se trouve en II, 3 : il est dit là que dans le Christ se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science : ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀποκρύφοι. Littérairement parlant, la formule rappelle assez Is., XLV, 3 : δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς ἀποκρύφους. Mais cette réminiscence, si elle a été voulue, n'est que verbale : au point de vue des idées, le lien est bien plutôt avec des passages tels que *Prov.*, II, 4-7; *Eccli.*, I, 25 (ἐν θησαυροῖς σοφίας), où il est question des trésors que sont la sagesse, la science et l'intelligence. C'est d'ailleurs un lieu commun des Sapientiaux que de célébrer le trésor, la richesse qu'est ou procure la Sagesse : *Prov.*, III, 14 sq.; VIII, 21; *Eccli.*, XX, 30; *Job*, XXVIII, 15-19; *Sap.*, VII, 24... En outre, comme Paul en *Col.*, II, 3, les auteurs de sagesse mettent souvent côte à côte γνῶσις et σοφία : *Ecclés.*, I, 16-18; II, 26; VII, 23; IX, 10; *Eccli.*, I, 18-19; XXI, 13.

Le caractère *sapiential* de ce passage apparaît mieux encore si l'on regarde la *phraséologie* du verset précédent. Il y est question de « parvenir au plein épanouissement de l'intelligence, à l'intelligence du mystère, le Christ ». Telle est la traduction la plus généralement admise : on considère Χριστοῦ comme une apposition à μυστήριον τοῦ Θεοῦ, et l'on met une virgule après Θεοῦ, ce qui donne l'équivalence τὸ μυστήριον = Χριστός [57]. On avait déjà la même équation en I, 26-

---

plus probable le sens cosmique de πλήρωμα. Ce n'est pas sans une certaine hésitation. On est tenté d'interpréter beaucoup plus simplement à la suite de Cerfaux (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, pp. 320-321) : Dieu a voulu concentrer dans le Christ la totalité des énergies divines sanctificatrices. S'il en est ainsi, le parallélisme est parfait entre le Christ et la Sagesse, qui se vante de posséder en propre tous les biens divins et en comble ses disciples (cfr *Prov.*, VIII, 12-14 : « Moi, la Sagesse, j'habite avec la prudence, et je possède la science de la réflexion... Le conseil et le succès m'appartiennent; je suis l'intelligence, la force est à moi »). Il conviendrait alors d'expliquer *Col.*, I, 19 par II, 2-3 : « le Christ en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ». Et *Col.*, I, 19-20 offrirait la même suite d'idées que II, 9-10 : c'est en raison de la « plénitude » qui est en lui que le Christ peut réconcilier toutes choses (I, 20) et combler les chrétiens de ses grâces (II, 10).

57. Ce texte n'est pas à l'abri de toute contestation, car il y a plusieurs leçons : ou bien Θεοῦ sans Χριστοῦ, ou bien Θεοῦ ἐν Χριστῷ ou bien Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ, ou bien Θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός, ou bien Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ... La leçon que nous avons adoptée τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ est celle retenue par Merk, Nestle, et défendue par Abbott, Mitton, Lightfoot...

27 : ... τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον... τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Il est probable qu'il faut comprendre encore de semblable façon le τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ de IV, 3 et voir dans τοῦ Χριστοῦ une sorte de génitif epexégétique : le mystère qui est le Christ, qui s'identifie au Christ.

Il nous semble que Paul ne fait qu'appliquer au Christ les enseignements des Sapientiaux sur la Sagesse : elle aussi est essentiellement cachée; elle est un grand mystère qu'on ne connaît que par révélation : Ῥίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη, καὶ τὰ πανουργεύματα αὐτῆς τίς ἔγνω (*Eccli.*, I, 6); — Πραέσιν ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια αὐτοῦ (*Eccli.*, III, 18, S); — Τί δέ ἐστιν σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ, καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια (*Sap.*, VI, 22). Cfr encore *Job*, XI, 5-8; XXVIII en entier; XXXII, 7, 8, 13; *Baruch*, III, 29-38. Dans Daniel, qui offre tant d'affinités avec la littérature sapientiale, on a plusieurs fois au chapitre II ces formules présentées comme synonymes : seul le Dieu de Daniel donne la sagesse, seul il révèle les mystères cachés, et ces secrets qu'il dévoile ont trait à ses desseins eschatologiques, à l'établissement du Règne de Dieu (cfr vv. 20, 23, 28, 30, 47). A. Deden[58] a eu raison de soutenir que la conception que Paul se fait du mystère chrétien a des racines avant tout bibliques, soit sapientiales (Sagesse de Salomon), soit apocalyptiques (Daniel) : le Christ prend la place occupée dans ces sources par la Sagesse divine.

Aujourd'hui il convient de verser également au débat les affinités incontestables du langage de Paul avec celui des manuscrits de Qumrân, où il est souvent question de la révélation des mystères de Dieu (*Manuel de Discipline*, IV, 6, 18; XI, 3-6; *Commentaire d'Habacuc*, VII, 5-6; *Hymnes d'action de grâces*, IV, 23), mystères expressément rapprochés de la Sagesse divine : « sagesse cachée aux hommes, science et pensée cachées aux fils de l'homme » (*Manuel de Discipline*, XI, 6)[59].

(à suivre)

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

58. *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1936, pp. 405-442.

59. Cfr G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris, 1953, p. 156. Cfr aussi *Règle de la Guerre*, XIV, 9, trad. J. van der Ploeg, dans *Vetus Testamentum*, octobre 1955, p. 380, et aussi p. 414, note in h.l.