



Le Christ, Parole créatrice

Pascale Zerlauth

► To cite this version:

Pascale Zerlauth. Le Christ, Parole créatrice. Religions. Université de Strasbourg, 2013. Français.
NNT : 2013STRAK009 . tel-00961175

HAL Id: tel-00961175

<https://theses.hal.science/tel-00961175>

Submitted on 19 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE de Théologie et de Sciences religieuses

E.D. 270

THÈSE présentée par :
Pascale ZERLAUTH

soutenue le : **06 novembre 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline : Théologie et de Sciences religieuses

Spécialité : Théologie catholique

Le Christ, Parole créatrice

THÈSE dirigée par :

Mme MORGEN Michèle Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mr BEAUDE Pierre-Marie Professeur, Université de Lorraine-Metz

Mr SIMOENS Yves Professeur, Facultés jésuites de Paris,
Centre Sèvres, Paris

AUTRE MEMBRE DU JURY :

Mr DENEKEN Michel Professeur, Université de Strasbourg

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de thèse madame Michèle Morgen, pour sa disponibilité et ses nombreux conseils. J'aimerais également dire à quel point j'ai apprécié nos réunions de travail. Je retiendrais sa passion pour la recherche en exégèse qu'elle sait communiquer.

Je souhaiterais exprimer ma gratitude à toutes celles qui pendant ces années ont relu tout ou une partie de mon travail.

Je remercie également mes amis et mes parents qui durant ces dernières années ont accepté mon indisponibilité ainsi que mes collègues de bureau qui ont su faire avec mon emploi du temps un peu particulier.

Je tiens aussi à mentionner le plaisir que j'ai eu à suivre l'ensemble du cycle universitaire en théologie grâce au télé-enseignement mis en place par la faculté de théologie catholique.

Pour terminer, je tiens à remercier les membres du jury, madame Michèle Morgen, messieurs Pierre Marie Beaude, Michel Deneken et Yves Simoens qui ont pris la peine de lire et de commenter mon travail dans leurs rapports et lors de la soutenance.

Le Christ, Parole créatrice

Étude de 1 Co 8,4-6 ; Col 1,15-20 ; Ep ; He 1,1-14 ; Jn 1,1-5.9-11

*Tu [le Christ Verbe de Dieu] as dissipé les ténèbres,
tu as produit la lumière,
afin de tout créer dans la lumière et de rendre stable l'instable matière,
en lui donnant forme dans le monde et sa belle harmonie d'aujourd'hui.*

Grégoire de Naziance

Avant-propos

La présente révision du document de thèse fait suite à la soutenance du 6 novembre 2013 au cours de laquelle un certain nombre d'observations ont été formulées.

Outre des corrections concernant des fautes d'orthographe, de typographie, et des erreurs au niveau de la bibliographie et afin de prendre en compte certaines propositions des membres du jury les pages suivantes ont été modifiées : 2, 3, 7, 24, 26, 58, 59, 125, 137, 150, 163, 233, 349, 377, 423.

De plus, lors de la soutenance des indications ont été données en vue d'une publication. La première et la plus importante concerne l'absence d'index. Le document de thèse étant achevé il ne nous a pas été possible de créer un index pour la version électronique. Il est cependant indispensable en cas de publication. Une seconde critique concerne la conclusion. Le choix de proposer un aperçu de la réception « d'une certaine christologie cosmique » au travers des siècles est tout compte fait peu convaincant et le traitement qui en a été fait trop superficiel. Une troisième remarque concerne le plan qu'il serait judicieux de reconsidérer pour éviter certaines redondances. D'autres pistes de recherche ont été proposées comme la considération de l'Apocalypse, une étude plus détaillée de l'aspect liturgique des passages étudiés ou une recherche plus approfondie sur l'articulation entre eschatologie et protologie.

Introduction

Dans la deuxième moitié du premier siècle, des auteurs chrétiens ont énoncé de façon admirable la présence et le rôle du Logos « au commencement ». Selon eux, Dieu n'a pas créé le monde dans une sublime solitude. À côté de lui, le Logos identifié à Jésus-Christ, est l'unique médiateur de la création. La place occupée par le Christ est étonnante ; elle reflète probablement le souci des auteurs de situer ce dernier par rapport au « ciel et à la terre » et au « monde visible et invisible ».

Contrairement aux écrits de la tradition juive qui le précèdent, le Nouveau Testament ne comprend aucun traité ou récit conséquent sur l'origine du monde ou sur l'organisation du cosmos. Le thème de la création n'en est cependant pas totalement absent et quand il y est abordé, il l'est en général avec des déclarations issues du judaïsme. Ainsi, les premiers chrétiens confessaient que Dieu est le Créateur comme l'attestent plusieurs références : « depuis le commencement de la création qu'a créée Dieu »¹ (Mc 13,19), « Père, Seigneur du ciel et de la terre » (Mt 11,25 ; Lc 10,21), « ils élevèrent la voix vers Dieu et dirent : Maître, c'est toi qui as fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » (Ac 4,24), « Car tout ce que Dieu a créé est bon » (1 Tm 4,4). Pourtant, à côté des mentions du Père créateur, certains écrits néotestamentaires de traditions différentes laissent entrevoir l'existence d'une réflexion sur la médiation créatrice du Christ. La littérature paulinienne avec « tout fut par lui » (1 Co 8,6), la littérature deutero-paulinienne qui affirme « tout a été créé par lui et pour lui » (Col 1,16), l'Épître aux Hébreux issue d'une école paulinienne qui confesse « par son Fils Dieu a fait le monde » (He 1,2) et le Quatrième Évangile qui déclare « Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (Jn 1,3) indiquent sans ambiguïté la présence du Fils à l'origine de la création. Tout comme Yahvé qui intervient dans le monde créé, le Christ n'abandonne pas son œuvre puisqu'il « soutient l'univers par sa parole puissante » (He 1,3). Dans leurs propos, les auteurs chrétiens ne limitent pas l'action du Fils « au commencement » mais ils considèrent son rôle à travers la totalité des temps.

La simple juxtaposition de déclarations qui concernent l'agir créateur de Dieu, le Père et l'agir du Fils soulève un certain nombre d'interrogations. Plusieurs chercheurs² à

¹ Les citations de versets bibliques sont issues de la Bible de Jérusalem sauf mention contraire.

² HURTADO, L. W., *One God, One Lord - Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia, 1998. HURTADO, L.W., *Le Seigneur Jésus Christ, la dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 2009.

l'heure actuelle se demandent si les affirmations sur l'action Fils atténuent la portée de celle du Père. En d'autres termes, est-il possible de concilier les versets christologiques et ceux qui attribuent à Dieu « seul » la responsabilité de la création ? De manière plus radicale, la question se pose de savoir si, dans le contexte des premières années du christianisme, la proclamation du Fils médiateur de la création entraîne une remise en cause du monothéisme juif. En effet, les formules trinitaires n'étaient pas encore finalisées et la puissance nécessaire à la maîtrise de la création est l'une des attributions de Yahvé. Les premières communautés chrétiennes auraient pu se contenter de présenter le Fils comme un auxiliaire de Yahvé. Mais elles ont choisi d'affirmer le pouvoir du Fils sur la création au risque de provoquer des tensions avec le « judaïsme », car une remise en cause des prérogatives uniques de Yahvé était susceptible d'entraîner une rupture plus ou moins définitive avec le courant rabbinique qui s'est développé après la chute du temple. Autrement dit, la problématique peut se résumer à la question de savoir comment et pourquoi les premiers chrétiens ont choisi d'articuler leur foi entre Dieu l'unique créateur et le Fils l'unique médiateur de la création.

Les brèves mentions néotestamentaires du rôle du Christ dans la création constituent le point de départ de notre travail. L'examen de leur formulation et de leur place dans chacun des écrits permet d'en déterminer l'intérêt. Le vocabulaire employé nous renseigne sur les prérogatives du Christ et sur ses qualités suprahumaines. La compréhension de la portée de ces affirmations nécessite, puisque les premiers chrétiens étaient issus des cultures grecques et juives, de considérer la philosophie grecque, en particulier le platonisme-moyen et sa doctrine des intermédiaires ainsi que différents courants du judaïsme qui ont, lors de l'origine du monde, adjoint à Yahvé des « grands anges » ou des « figures » telles la Parole ou la Sagesse. Cette enquête a pour but d'éclaircir la portée de l'agir du Christ. Les écrits du Nouveau Testament qui mentionnent la création par le Fils étaient adressés à des groupes précis. Cette constatation conduit à une nouvelle interrogation, à savoir existe-t-il une nécessité qui a amené des auteurs chrétiens à établir une christologie de la création ? Les observations sur le contexte socio-culturel mettent en évidence des éléments de réponse. Il reste ensuite à s'interroger sur l'articulation de la relation entre le Père et le Fils et à répondre à la question de savoir si l'œuvre du Fils au sein de la création a pu être envisagée comme une menace pour la pensée monothéiste.

La présente étude porte sur l'action du Christ dans la création. Aussi, avant de s'engager dans cette réflexion, une définition du terme « création » s'impose. Comme nous avons choisi de travailler selon une méthode analytique, une première étape dont nous rendons compte dans cette introduction a consisté à définir un corpus de textes. Ensuite, comme il est d'usage, nous aurions dû faire un état de la question mais vue la diversité des traditions abordées, cela nous a paru quasi impossible. Nous indiquons simplement quelques ouvrages récents qui abordent la thématique du Christ et de la création. Pour clore cette introduction, nous présentons le plan de la thèse.

La création³

En français, le même mot est utilisé pour désigner l'acte⁴ productif par lequel une chose vient à l'existence et le résultat de cette action. L'humanité s'est toujours posé la question du commencement comme en témoignent les anciennes cosmogonies et les débats philosophiques. Notre propos n'est pas de faire une étude des récits de création du Moyen-Orient ; cela nous entrainerait trop loin. Mais parce que nous nous y référerons dans la suite, il nous paraît important de préciser certaines notions telles que le concept de création *ex-nihilo* et la représentation d'un acte créateur qui ne se limite pas à l'instant initial.

Les traducteurs de la Bible des LXX ont intitulé « Genèse » le récit de la création parce qu'ils ne trouvaient aucun mot grec pour exprimer l'idée de l'acte créateur. En effet, pour la pensée grecque, rien ne procède de rien et toute genèse a lieu à partir de quelque chose. Le cosmos est en un sens atemporel. Les actions du démiurge créateur ont pour objectif de produire à partir d'une matière préexistante et d'ordonner le chaos. À l'opposé de cette transformation de la matière, on désigne par création *ex-nihilo* la production du monde, non seulement sa forme mais aussi la substance qui le compose à partir de rien par un acte de puissance. Le néant est considéré comme le point de départ de la création. Dans ce contexte, le terme de création désigne la production totale de tout l'être et de tous les êtres.

Contrairement à ce que l'on pense souvent, les textes bibliques⁵ ne présentent pas la création *ex-nihilo* de manière absolue. Ainsi, la scène d'ouverture du récit de la création décrit une terre déjà existante dans l'obscurité, sous les eaux, dans un état chaotique (« Or la terre était vide et vague, les ténèbres couvraient l'abîme, un vent de Dieu tournoyait sur les eaux. » Gn 1,2)⁶. La question de l'interprétation de « Au commencement, Dieu créa (בָּרָא) le ciel et la terre » (Gn 1,1) se pose. En effet, ce verset ne fait pas référence explicitement à une création *ex-nihilo* et le texte n'interdit pas *à priori* de penser que le « tohu bohu » puisse avoir été là dès l'origine avant la première action divine, échappant ainsi à l'acte créateur. Dieu pourrait, ainsi, avoir formé le ciel et la terre à partir d'un substrat existant. Interpréter ce verset selon une conception *ex-nihilo*⁷ revient à affirmer que le terme « commencement » renvoie à l'origine absolue avant l'existence même de la matière cosmique qui n'est pas éternelle. Comme la matière est soumise au changement, elle ne peut pas être la source première ou le premier principe. Dans cette optique, Dieu créa l'univers « au commencement », c'est-à-dire à un moment dépendant uniquement de sa volonté. Comme le verbe « בָּרָא » (Gn 1,1) est réservé à la création divine il peut conforter l'idée d'un surgissement à partir du néant. En conséquence, le premier verset du Livre de la Genèse signifierait que Dieu créa « le ciel et la terre », à savoir la totalité des choses d'une

³ Alleau, R. – Alquié, F., Andler, D., *Dictionnaire de la Philosophie*, Albin Michel, Paris, 2000. MALDAMÉ, J.-M., *Le Christ pour l'Univers*, (Jésus et Jésus-Christ 73), Desclée, Paris, 1998, 75-76.

⁴ BLAY, M., (collectif Pierre-Henri Castel, Pascal Engel, Gérard Lenclud), *Dictionnaire des Concepts Philosophiques*, (In Extenso), Larousse, Paris, 2006.

⁵ Par exemple, le livre de la Sagesse garde la trace d'une création à partir d'une matière préexistante ; Dieu a créé le monde « à partir d'une matière sans forme » (Sg 11,17).

⁶ En Gn 1,2, le grec emploie deux adjectifs de type philosophique, « invisible » et « inorganisé » (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) là où l'hébreu propose l'expression « תְּהוֹמֹת וָבִהוּ » qui signifie vide et chaotique. Le texte grec peut évoquer une matière préexistante, comme chez Platon (*Timée* 51).

⁷ Voir par exemple MUNK, E., *La Voix de la Thora, commentaire du Pentateuque*, Association Samuel et Odette Levy, Paris, 2007, 2-4.

manière dont lui seul est capable. La référence à l'origine absolue, la constatation que la matière n'est pas éternelle et la capacité divine soulignée par le verbe « créer » permettent de lire Gn 1,1⁸ comme une référence à la création *ex-nihilo*.

Une mention de la création *ex-nihilo* dont l'interprétation est moins sujette à discussion se trouve dans le deuxième livre des Macchabées (II^e av. J.-C.). Dans un récit qui relate l'exécution d'une mère et de ses 7 fils ayant refusé d'obtempérer aux injonctions du roi, l'auteur fait dire à la mère: « Mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien (οὐκ ἐξ ὄντων) et que la race des hommes est faite de la même manière » (2 M 7,28). Dans ce verset, l'auteur affirme que pour mener à bien son action créatrice, Dieu n'a pas besoin de matériaux préexistant⁹.

Malgré le peu de témoins dans l'Ancien Testament d'une théorie de création *ex-nihilo*, celle-ci s'est peu à peu imposée comme modèle dans le judéo-christianisme avec la foi en un Créateur unique et tout-puissant qui n'est pas lié lui-même à la matière. La création est réalisée en vertu d'un acte divin de choix, d'amour et de puissance qui implique à la fois sa dépendance et son commencement. Rien de ce qui existe n'échappe à l'action productrice du Dieu unique. La théologie qui met en relief la création *ex-nihilo* sauvegarde l'absolu du créateur. Si Dieu avait en face de lui une matière déjà existante, il s'en trouverait forcément limité et le monde issu de son œuvre ne serait pas une création libre. Le créateur précède toute chose ; tout ce qui existe dépend de lui. Il n'a pas seulement créé la matière, mais aussi l'espace et le temps. Entre un acte créateur qui consisterait en une mise en ordre initial du chaos ou qui ferait advenir le monde à partir du néant, les juifs et les chrétiens ont finalement choisi la deuxième alternative.

Affirmer que l'acte créateur est unique signifierait que la création a été faite au commencement, et une fois pour toutes. À partir de ce qui a été donné initialement se déploierait toute la réalité. Cette approche situe Dieu à l'extérieur du monde, loin de l'humanité. Aussi ne rend-elle pas compte des nombreux textes bibliques qui mentionnent l'intervention divine dans la création ni de ceux qui évoquent la promesse « de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle » (Is 65,17). Suite à ces constats, les théologiens chrétiens ont finalement distingué la création originelle, la création continuée et la création réconciliée.

La création originelle renvoie à l'acte initial et fondateur. Le qualificatif *ex nihilo* apposé à la création originelle indique que le Créateur a fait advenir à l'existence quelque chose à partir du néant. Par la suite, nous considérerons que la création originelle est une création *ex nihilo*. L'univers une fois créé ne sombre pas immédiatement dans le chaos. Il est soutenu par une action conservatrice¹⁰ et perpétuellement renouvelée. Pour désigner cette

⁸ Les premiers versets du Livre de la Genèse sont probablement issus de l'Écrit sacerdotal (VI^e siècle av. J.-C) rédigé durant l'exil puis introduit dans le Pentateuque.

⁹ La Vulgate a traduit « οὐκ ἐξ ὄντων » par *ex-nihilo* et de ce fait a orienté l'interprétation de ce verset comme une référence à la création *ex-nihilo*. Cette traduction est peut-être trop stricte et l'expression grecque pourrait être rendue par « pas à partir de quelque chose qui est ». La subtile différence entre les traductions indiquerait que 2 M 7,28 ne serait qu'une étape dans la théorisation du concept de création *ex-nihilo* qui sera clairement affirmée par les Pères de l'Église dans leurs débats avec les mouvements gnostiques.

¹⁰ Thomas d'Aquin a introduit l'idée d'une action perpétuelle de Dieu pour conserver son œuvre : « La conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action de sa part, mais seulement qu'il continue à donner l'être, ce qu'il fait en dehors du mouvement et du temps » SUM, q104,d4.

action divine, l'expression « création continuée »¹¹ a été retenue. Depuis le commencement du monde, le Dieu créateur maintient son œuvre. La création n'est donc pas totalement achevée le septième jour mais elle se poursuit dans le temps¹². Les données bibliques sur les temps eschatologiques laissent entrevoir l'apparition d'une nouvelle ère. Or cette fin des temps ne concernera pas uniquement l'humanité, mais l'ensemble de la création (Is 65,17 ; Col 1,20 ; Ep 1,10). L'état final de la création est désigné par l'expression « création réconciliée ».

Dans l'étude qui suit, les trois expressions « création originelle », « création continuée », « création réconciliée » seront employées pour désigner trois états de la création¹³ qui sont le résultat d'une action divine.

Le corpus de textes

La délimitation des passages du Nouveau Testament à analyser dans le cadre d'une recherche sur « Le Christ, Parole créatrice » a été réalisée à partir du vocabulaire. Nous avons recensé dans le Nouveau Testament les substantifs, les verbes et les prépositions qui appartiennent au champ sémantique de la création et qui concernent le Christ. Comme nous avons fait le choix de considérer la création comme la totalité du créé, nous nous sommes limité aux substantifs et aux expressions ayant trait à la création dans sa globalité¹⁴ à savoir : « ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ » (le ciel et la terre) ; « κτίσις » (création) ; « κόσμος » (monde) ; « αἰών » (siècle) ; « πᾶς » (tout) ; « οἰκουμένη » (l'univers ou le monde). Pour les verbes, nous avons retenu en priorité ceux qui indiquent une action du Christ soit à l'origine de la création soit une fois l'acte originel accompli. L'agir du Christ en vue de la création réconciliée a été considéré uniquement dans la mesure où celui-ci est mentionné en rapport avec l'origine. Les verbes examinés sont les suivants : « ποιέω » (faire), « κτίζω » (créer), « γίνομαι » (devenir), « θεμελιόω » (fonder) et « πλάσσω » (former), « συνίστημι » (maintenir), « φέρω » (porter). À cela nous avons ajouté les prépositions utilisées par les philosophes grecs dans leur dissertation sur le cosmos : « ἐκ », « εἰς », « ἐν », « διά ». Nous avons approfondi le sens de chaque terme et répertorié les versets du Nouveau Testament

¹¹ L'expression « création continuée » a été adoptée et vulgarisée par Descartes qui a élaboré une doctrine de la conservation du monde. La théorie de Descartes sous-entend que le temps est discontinu et que la durée est une succession d'instants indépendants les uns des autres. Selon ce philosophe, parce que la nature n'est pour lui rien d'autre qu'une grande machine, un pur mécanisme, elle est dépourvue de tout dynamisme interne et ne saurait exister par elle-même. Elle est donc à chaque instant suspendue à une création divine continuée, autrement dit toujours renouvelée.

¹² L'idée de création continuée correspond peut-être mieux à la représentation actuelle de l'évolution de l'univers bien que penser l'existence d'une intervention divine nous entraîne hors du domaine scientifique.

¹³ Remarque : comme l'indique le titre de cette étude « Le Christ, Parole créatrice » le champ sémantique principal est celui de création. Dans la suite et bien que leur sens diffère légèrement, nous emploierons de manière indifférente les termes de « création », d'« univers » (ensemble de tout ce qui existe), de « cosmo » (l'univers et ses lois), de « monde » pour désigner le résultat de l'acte créateur.

¹⁴ Pour une étude exhaustive du champ sémantique en lien avec la création, il aurait fallu relever le vocabulaire concernant les astres, le ciel, la terre, les animaux, les plantes, les éléments tels l'air, l'eau ou le feu ainsi que les phénomènes climatiques ou les tremblements de terre.

selon deux motifs principaux à savoir les qualités du Christ et son agir. Nous rendons compte de l'ensemble de ce travail préparatoire en annexe¹⁵.

À la suite de ce classement, nous avons finalement retenu un ensemble de versets (Jn 1,3.10 ; 1 Co 8,6 ; Ep 2,10 ; Col 1,16.17 ; He 1,2.3.10) qui évoquent l'action du Christ pour créer ou maintenir la cohérence du monde. À partir de ceux-ci, pour définir les péripécies, nous avons pris en compte les versets du contexte proche dont les termes appartiennent au champ sémantique de la création. Il ne s'agit pas de délimiter de manière exacte chaque passage, ce que nous ferons par la suite, mais de nous donner pour chacun des écrits un point de départ.

Dans le Quatrième Évangile les versets Jn 1,3 « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » et Jn 1,10 « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu » évoquent l'action du Logos à l'origine de la création. Ces deux versets appartiennent au Prologue (Jn 1,1-18). Sans faire une étude de structure du Prologue, notons les éléments qui pourraient nous aider à déterminer les passages à retenir. Le Prologue débute par « ἐν ἀρχῇ » qui renvoie sans nul doute au livre de la Genèse. Le motif de la création apparaît donc dès les premiers versets du Quatrième Évangile. Le verset 6 fait entrer en scène Jean-Baptiste, il y a donc une rupture avec ce qui précède. Une première section comprend les versets 1 à 5 qui forment deux sous unités. Les versets 1-3 abordent le thème du Logos préexistant et créateur et les versets 4-5 évoquent le thème du Logos qui est Vie et Lumière. Même si l'idée d'action créatrice est absente des versets 4-5, nous les retiendrons pour l'étude car la lumière et la vie sont des motifs présents dans les récits de création. Le verset Jn 1,10 appartient à une section allant du verset 9 au verset 13 qui narre l'action du Logos parmi les hommes. Le thème principal de ce passage n'est pas celui de la création. Cependant, nous y retrouvons le motif de la lumière qui dans les versets 4-5 était relié à la création. Dans le Prologue du Quatrième Évangile, pour une première approche, il nous semble intéressant d'examiner l'ensemble des versets Jn 1,1-5 ; Jn 1,9-13, tout en privilégiant les versets 1-3 et le verset 10c.

Pour la première Épître aux Corinthiens, nous avons retenu le verset 1 Co 8,6 « Pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ». Ce verset appartient à un passage qui traite du sujet de la viande immolée aux idoles (1 Co 8,1-6). Au verset 1 Co 8,4, l'auteur rappelle l'unicité de Dieu dont une des qualités dans l'Ancien Testament était d'être le Créateur. C'est dans ce contexte que 1 Co 8,6 confesse le Christ comme celui « par qui tout est ». Nous considérerons les versets 5 et 6 car ils forment une seule phrase sans négliger 1 Co 8,4 qui est une référence au Dieu unique.

En ce qui concerne l'Épître aux Éphésiens, les critères que nous nous sommes donné ont fait ressortir uniquement le verset Ep 2,10, qui énonce que nous avons été créés dans le Christ Jésus. Cependant, l'étude du vocabulaire en lien avec la création a mis en évidence un nombre important de versets. Aussi réduire l'étude de l'Épître aux Éphésiens à un seul verset, alors que la thématique du cosmos y est développée au travers de différents motifs, serait réducteur. Pour ce texte une approche différente est à envisager. Au lieu de faire une exégèse précise d'un verset, il serait peut-être intéressant de relever dans l'ensemble de l'épître les différents motifs en rapport à la création et au Christ. Nous expliciterons cette démarche particulière dans le chapitre dédié à cet écrit.

¹⁵ Cf. 401.

Nous avons retenu pour l'Épître aux Colossiens les versets Col 1,16 « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. » et Col 1,17 « Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. ». Ces deux versets appartiennent à un passage qui débute en Col 1,15 et se termine en Col 1,20. Dans une première approche, ce passage peut être découpé en deux unités. La première comprend les versets 15 à 17 et développe le thème de la création ; la seconde avec les versets 18 à 20 évoque la rédemption. La rédemption dont il est question inclut l'univers dans sa totalité. De plus, les expressions employées en Col 1,18-20, telles que « ἐστὶν ἀρχή » (Col 1,18), « πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν » (Col 1,18), « πλήρωμα » (Col 1,19), se rapportent à la création. Aussi, l'étude de l'ensemble des versets 15 à 20 s'impose avec un focus particulier sur les versets 15 à 17.

Dans l'Épître aux Hébreux, l'examen de l'agir du Christ dans la création a mis en évidence trois versets : « [Dieu] nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (He 1,2), « ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante » (He 1,3) et « Et encore : C'est toi, Seigneur, qui aux origines fondas la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains » (He 1,10). Les deux premiers appartiennent à l'exorde (He 1,1-4) que nous retenons dans son ensemble car il est composé d'une unique phrase. Le verset He 1,10 appartient à un passage allant de He 1,5 à He 1,14 et qui, par une succession de citations de l'Ancien Testament, témoigne de la supériorité du Fils sur les anges. La thématique du début de l'Épître aux Hébreux (He 1,1-14) est sotériologique. Il nous paraît cependant nécessaire d'examiner He 1,10 dans son contexte, car il énonce l'action du Christ à l'origine du monde ; encore faudra-t-il s'assurer, que le titre de Seigneur en He 1,10 renvoie bien au Christ.

L'approche de la thématique du Christ et de la création par une étude du vocabulaire a mis en évidence une première série de passages qui appartiennent au corpus paulinien entendu au sens large, à l'Épître aux Hébreux et au Quatrième Évangile. Nous nous proposons de les examiner dans un ordre chronologique que nous justifierons au fur et à mesure. Ainsi nous aborderons successivement : 1 Co 8, 4.5-6 ; Col 1,15-20 ; Ep 2,10 (dans le contexte global de l'Épître), He 1,1-4 ainsi qu'He 1,10 dans son contexte (He 1,5-14) ; Jn 1,1-5 et Jn 1,10 dans son contexte (Jn 1,9-13). Hormis l'examen du vocabulaire, en préalable à notre propre recherche, nous avons consulté des ouvrages sur cette thématique.

La thématique du Christ et de la création dans des ouvrages récents

Les versets qui évoquent le Christ dans son activité créatrice expriment une christologie haute. Tous ces versets ont été abondamment étudiés et commentés, mais à l'intérieur de leurs contextes particuliers. Nous n'avons pas eu accès à des ouvrages de synthèse publiés récemment¹⁶. Cependant, certaines études récentes abordent un aspect du sujet. Nous citons dans cette introduction le titre de quatre ouvrages parus respectivement en 2000, 2003, 2007 et 2009 ; ils nous ont permis de poser certaines questions et d'ouvrir, à partir de nos propres analyses, des discussions concernant l'une ou l'autre de leur conclusion.

¹⁶ Des classiques anciens abordent la question du Christ Sage présent à l'origine de la création : DUPONT, J., *Gnosis : la connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, E. Nauwlaerts, Louvain, 1949 ; FEUILLET, A., *Le Christ : Sage de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes*, J. Gabalda et Cie, Paris, 1966.

Le premier ouvrage est celui de M. Endo¹⁷, « Creation and Christology, A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts ». Dans cette étude, l'auteur passe en revue des récits de création rédigés entre le deuxième siècle avant notre ère et le premier siècle après, afin de comprendre la référence au Logos dans le Prologue du Quatrième Évangile. Un des objectifs recherché est de montrer que l'interprétation des premiers versets du Quatrième Évangile ne doit pas seulement se faire à partir des textes de Sagesse mais également s'appuyer sur les récits de création.

En 2003, G. Van Kooten publie une étude¹⁸ sur la christologie cosmique des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. Il examine plusieurs textes où sont résumées les idées cosmologiques du stoïcisme et du platonisme-moyen. À partir des ressemblances de vocabulaire entre ces cosmologies et l'Épître aux Colossiens, il montre que cette dernière s'inspire du stoïcisme. Selon lui, dans l'Épître aux Colossiens, le terme « σῶμα » désigne le cosmos alors que les « ἀρχαί » et les « ἐξουσίαι » forment le corps cosmique du Christ. En désaccord avec la christologie cosmique de Colossiens, l'auteur de la lettre aux Éphésiens fera de la seule Église le corps du Christ. Cette approche nous a posé question. En effet, dans l'interprétation classique, « ἀρχαί » et « ἐξουσίαι » désignent des êtres célestes et il semblerait que « σῶμα » dans l'Épître aux Colossiens renvoie à l'Église. Un des intérêts de la thèse de G. Van Kooten est de montrer que l'arrière-fond de Colossiens et d'Éphésiens n'est pas uniquement juif. G. Van Kooten ouvre également la voie à une approche cosmique de la christologie de ces deux épîtres.

Dans sa thèse¹⁹, R. Cox compare des écrits issus du judaïsme, du Nouveau Testament et de certains mouvements gnostiques. Pour ces derniers, il s'intéresse à ceux qui adoptent la vision tripartite de la réalité proposée par le platonisme-moyen avec un Dieu transcendant, un intermédiaire actif et le monde matériel. La doctrine des intermédiaires entre la divinité et le monde a entre autres été véhiculée au travers des écrits de Sagesse et de l'œuvre de Philon. Cette doctrine, selon R. Cox serait à l'origine du développement concernant le Christ et la création. Dans des passages tels que Col 1,15-20 ou le prologue johannique, les auteurs chrétiens auraient fusionné cette tradition avec leur conviction eschatologique. L'intérêt de cet ouvrage pour notre propre étude est l'examen précis des liens entre différentes traditions.

En 2009, S.M. McDonough²⁰ reprend la quête de l'origine des affirmations du Nouveau Testament sur le rôle créateur du Christ. Ce serait à partir des miracles qui ont pour objet la nature et les guérisons que les premiers chrétiens auraient pu penser le rôle créateur du Christ. En d'autres termes et selon un schéma classique, l'œuvre rédemptrice appellerait l'œuvre créatrice. S.M. McDonough récuse la thèse habituelle selon laquelle ce serait une christologie de la Sagesse qui aurait conduit à célébrer le Christ comme étant à l'origine de la création. Il s'appuie sur l'idéologie royale manifeste dans les références aux différents psaumes. De ces citations, il déduit que c'est en tant que Messie que Jésus a été

¹⁷ ENDO, M., *Creation and Christology, A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

¹⁸ VAN KOOTEN, G. H., *Cosmic Christology in Paul and the Pauline*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

¹⁹ COX, R., *By the Same Word : Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2007.

²⁰ MCDONOUGH, S., M., *Christ as Creator - Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford University Press, New-York, 2009.

proclamé créateur. En examinant certains passages comme Col 1,15-20 ou He 1,2 ; 2,5-10 il établit un lien étroit entre création et re-création. Le travail de S.M. McDonough a retenu notre attention dans la mesure où il s'éloigne des interprétations traditionnelles qui s'appuient sur l'idée du Christ Sage.

Les quatre ouvrages que nous venons de citer ont comme objectif premier de déterminer l'arrière-plan de tel ou tel passage du Nouveau Testament où le Christ est célébré comme créateur. Nous avons pu relever certaines positions critiques que nous aborderons dans la suite de ce document dont nous donnons maintenant le plan.

Plan Général

Le document de thèse se compose de deux parties. La première examine les textes du Nouveau Testament. Nous l'avons intitulé « Partie I : Le Christ et la création dans le Nouveau Testament ». La seconde, plus thématique, est davantage orientée vers les questions herméneutiques ; elle reprend les conclusions des analyses pour porter l'attention sur la nécessité pour certaines premières communautés chrétiennes de proclamer le Fils médiateur de la création.

De la délimitation du corpus de textes découle la structure de la première partie. Chaque péricope est abordée dans un chapitre consacré à l'écrit néotestamentaire auquel il appartient, à savoir « 1. Toutes choses « par le Christ » (1 Co 8,6) » pour l'Épître aux Corinthiens « 2. Toutes choses créées « pour Lui » (Col 1,15-20) » pour l'Épître aux Colossiens, « 3. « Créés dans le Christ » (Ep 2,10) » pour l'Épître aux Éphésiens, « 4. Le Seigneur qui fonda le monde (He 1,10) » pour l'Épître aux Hébreux et « 5. « Sans lui rien ne fut » (Jn 1,3) » pour le Quatrième Évangile. Les chapitres sont construits suivant un même plan. Chacun commence par la présentation des données habituelles d'introduction concernant la date de la composition de l'écrit, la question de l'auteur et l'identification des destinataires. Ces éléments situent les différents textes géographiquement et temporellement. Le corpus de textes étant varié, il nous a fallu suivre ce parcours élémentaire au départ, afin de bien situer les problèmes particuliers de chaque écrit ensuite. L'examen de la place du passage dans chaque écrit nous a amené à nous poser la question de son intérêt dans la construction de la démonstration de l'auteur. La proposition de traduction et l'étude de la structure ont pour objectif de nous aider à préciser certaines articulations. Selon les textes, quand cela est nécessaire, l'étude des sources et du genre littéraire nous a permis de saisir les relations qui existent entre le passage retenu et les différentes traditions ou entre celui-ci et le reste de l'évangile ou de l'épître. Enfin, l'analyse détaillée de chaque péricope nous a conduit à répertorier les différentes formulations du motif du Christ et de la création. Ce travail qui est au cœur de notre recherche nous amène finalement à recenser les représentations du Fils « par qui tout est » véhiculées par des auteurs chrétiens du premier siècle.

Une fois cette analyse achevée, une seconde partie « Partie II : Un message chrétien sur la création » est organisée en trois chapitres. Comme l'indique l'intitulé, cette partie de l'étude entreprend de définir la nouveauté apportée par la confession de foi au Fils

médiateur de la création. Le premier chapitre de cette seconde partie « 1. Des intermédiaires pour créer le monde » considère l'arrière-plan commun aux passages analysés. L'idée est d'étudier, sans toutefois prétendre à l'exhaustivité, les matériaux à partir desquels les différents auteurs ont exprimé l'agir du Fils dans la création. Le résultat obtenu engage une réflexion sur l'originalité du message chrétien par rapport aux traditions grecques et juives. Des groupes chrétiens de traditions différentes ont affirmé la médiation créatrice du Fils. Le second chapitre « Des communautés proclament le Fils créateur » examine dès lors le contexte social, religieux ou politique des destinataires des écrits. Il vise à comprendre comment et pourquoi les premiers chrétiens en sont arrivés à proclamer médiateur un homme mort sur une croix. En effet, nous nous sommes posé la question de l'existence d'une articulation entre la crucifixion et l'agir créateur. Ces deux chapitres, et particulièrement le deuxième, nous ont conduit tout naturellement à terminer la seconde partie de la thèse par un chapitre « christologique » que nous avons nommé « 3. Un nouveau modèle : le Fils et le Père » ; à partir de l'étude détaillée des péripécies et des différentes traditions, il récapitule le rôle du Christ dans la création. Une première section « La création œuvre du Fils » évoque les qualités nécessaires au Fils pour tenir le rôle de médiateur de la création. La seconde « La création réalisation du Fils et du Père » étudie la relation qui unit le Père et le Fils dans leur agir en faveur du monde. Le but de ce dernier chapitre est, entre autres, de répondre à la question d'une éventuelle concurrence entre le Père et le Fils.

Dans la conclusion, nous résumons une partie des résultats de notre recherche. Nous relevons en particulier que c'est en tant que Fils que le Christ est le médiateur de la création. Ensuite, pour ne pas nous arrêter à la période néo testamentaire et en guise d'ouverture, nous évoquons la réception de la christologie de la création au cours des siècles.

Partie I : Le Christ et la création dans le Nouveau Testament

Cinq écrits néotestamentaires (1 Co, Col, Ep, He, Jn) traitent de la thématique de l'agir du Christ lors de la création du monde ou de son rôle une fois celui-ci créé.

Nous aborderons les péripécies définies dans le corpus d'une manière proche de celle du commentaire. Nous avons fait le choix dans cette étape de ne pas chercher à comparer de manière systématique les textes entre eux mais plutôt de tenter de comprendre la référence au motif du Christ et de la création au sein de l'ouvrage considéré. En d'autres termes, nous ne nous sommes pas posé précisément la question de la connaissance que chaque auteur pouvait avoir des écrits qui l'avaient précédé.

Les éléments recueillis dans ce travail d'examen des textes seront rassemblés et confrontés dans la seconde partie.

1 Toutes choses « par le Christ » (1 Co 8,6)

Quelques années à peine se sont écoulées depuis la mort sur une croix de celui que l'on appelait Jésus, quand Paul, au chapitre 8 de la première Épître aux Corinthiens, formule une confession de foi : « pour nous en tout cas, [il y a] un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses et vers qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes »²¹ (1 Co 8,6). Avec cet énoncé, la première Épître aux Corinthiens est le plus ancien texte chrétien qui accorde au Christ une fonction créationnelle. Nous entamons notre étude par quelques remarques préalables sur la situation de cet écrit. Puis nous situons le verset 1 Co 8,6 dans le contexte de l'épître afin de l'étudier en détail avec comme objectif de mettre en évidence la médiation du Christ.

La première Épître aux Corinthiens : contexte d'écriture

Paul arrive à Corinthe au cours de son deuxième voyage missionnaire. En Ac 18, Luc évoque deux éléments qui relient le séjour de Paul à Corinthe et l'histoire de l'empire romain à savoir la référence à un édit impérial bannissant tous les juifs hors de la capitale romaine (Ac 18,2) et la présence du proconsul Galion devant lequel Paul dut comparaître (Ac 18,12).

Le premier élément historique suggère que Paul est arrivé à Corinthe peu de temps après l'édit de Claude chassant les Juifs de Rome. Pour dater l'évènement, la plupart des commentateurs²² se basent sur un texte de l'historien Orose (Vème siècle) qui est le seul écrit connu permettant de dater la promulgation de l'édit de Claude en l'an 49. Mais J. Murphy-O'Connor²³, qui se livre à une étude détaillée du sujet, date l'édit de Claude de l'année 41 et non de 49. Cependant, en tenant compte de la durée des voyages de l'apôtre, il arrive également à la conclusion que Paul était présent à Corinthe à partir de 49. Le second indice historique est la comparution de Paul devant le proconsul Galion (Ac 18,12). Cette assertion selon laquelle le ministère de Paul à Corinthe coïncide au moins en partie avec la durée de la charge du gouverneur romain Galion est, semble-t-il, le meilleur élément pour relier son ministère à l'histoire. Pour dater la présence de Galion à Corinthe, la seule attestation scripturaire que nous ayons est une inscription endommagée d'une lettre de l'empereur Claude qui a été découverte à Delphes en différents fragments. Cette lettre a été écrite après que Claude eut été acclamé empereur pour la vingt-sixième fois²⁴. Les acclamations étaient des approbations publiques rituelles qui sanctionnaient un triomphe de l'empereur. Aucun texte ne permet de dater cette acclamation avec précision. Mais une inscription sur un aqueduc permet de fixer la limite haute. En effet, la vingt-septième acclamation eut lieu avant le premier août 52 et probablement entre avril et juillet, période où

²¹ Notre traduction.

²² SENFT, C., *La première Épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève, 1990, 16.

²³ MURPHY-O'CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul : l'archéologie éclaire les textes*, (Initiations bibliques), Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 190-200.

²⁴ MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe*, 201-211.

avaient lieu les batailles. La limite basse est fixée par une série d'inscriptions qui affirment que les 22ème, 23ème et 24ème acclamations eurent lieu dans la onzième année du règne de Claude, c'est-à-dire entre le 25 janvier 51 et le 24 janvier 52. La rencontre entre Paul et le proconsul a donc dû se produire entre juillet et octobre 51.

Après presque deux ans passés à Corinthe, Paul se rend à Éphèse où il arrive à l'automne 52²⁵. Pendant son séjour de deux ans et trois mois (Ac 19,8-10) des nouvelles alarmantes concernant la communauté de Corinthe lui parviennent par les gens de Chloé (1 Co 1,11). Paul, par le moyen de lettres, donne ses instructions à l'Église de Corinthe. Il aurait ainsi rédigé la première Épître aux Corinthiens depuis Éphèse au printemps 54.

1.1 Une affirmation de la médiation créatrice du Christ au cœur de l'Épître aux Corinthiens

Le Christ médiateur de la création est évoqué dans la partie centrale de l'épître (chap. 8 – 10), où Paul aborde les problèmes de pastorale religieuse à propos des viandes sacrifiées aux idoles. L'inquiétude de Paul à propos de la viande immolée révèle un souci parmi d'autres. Au regard des réponses contenues dans la lettre, les causes du désordre au sein de la communauté chrétienne semblent nombreuses : habitudes païennes, tendances gnostiques, mentalité dualiste, différence entre riches et pauvres, entre gens instruits et ignorants. Les transitions entre les différents sujets sont abruptes au point que l'on s'interroge sur le plan de cette lettre. Suite à ce constat, certains auteurs proposent de voir dans l'Épître la combinaison de plusieurs lettres, de deux à quatre suivant les commentateurs²⁶. Mais dans l'état actuel de la première Épître aux Corinthiens, les différents thèmes abordés s'enchaînent ainsi. Après les salutations d'usage (1 Co 1,1-3) et après avoir rendu grâce à Dieu pour la communauté de Corinthe (1 Co 1,4-9), Paul définit le fondement de l'Église à partir de l'Évangile de la Croix (1 Co 1,10 – 4,21). Puis il pose les bases de la vie chrétienne dans un monde païen (1 Co 5,1 – 14,39). Il évoque les désordres existant dans l'Église (1 Co 5,1 – 6,20) et répond à des questions sur la sexualité, le mariage et le célibat (1 Co 7,1-40). Ensuite, il aborde de manière approfondie la question de la viande sacrifiée aux idoles (1 Co 8,1 – 11,1). Il poursuit par des conseils pour l'assemblée qui se réunit (1 Co 11,2 – 14,39) et par un enseignement sur la résurrection des morts (1 Co 15,1-58). L'Épître se termine par des questions pratiques, des recommandations et les salutations finales (1 Co 16,1-24).

Dans le texte, tel que nous le possédons, le passage sur la viande sacrifiée (chap. 8 - 10) se situe entre des réponses à des interrogations sur le mariage et des conseils quant à l'organisation de la communauté. Avant d'examiner le chapitre 8, contexte immédiat de 1 Co 8,6 nous retraçons le mouvement d'ensemble des chapitres 8 à 10.

²⁵ MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe*, 216.

²⁶ C. Senft propose un résumé des positions concernant l'unité de 1 Corinthiens. Il reprend les différents arguments pouvant amener à voir en 1 Corinthiens une correspondance multiple. En effet, il serait étonnant que durant son séjour à Éphèse Paul ne se soit pas inquiété à diverses reprises de l'Église de Corinthe. De plus, la lettre laisse entrevoir plusieurs allers-retours et certaines incohérences peuvent être relevées (SENFT, *Épître aux Corinthiens*, 17-19).

1.1.1 La controverse sur la viande sacrifiées (1 Co 8,1 – 11,1)

1 Co 8,6 appartient à un ensemble de textes (1 Co 8,1 – 11,1) dans lesquels Paul cherche à éclairer la communauté de Corinthe sur l'attitude à tenir vis-à-vis de la pratique, courante dans le monde gréco-romain, de la consommation de la viande sacrifiée aux idoles. La question s'est posée de savoir si ces chapitres formaient un ensemble cohérent. En effet, deux éléments paraissent problématiques : la place du chapitre 9 et l'apparente incohérence des réponses de Paul. Le chapitre 9 semble être une digression dans cet ensemble. Alors que l'on s'attend à la suite de l'argumentation, Paul témoigne de sa liberté apostolique et se donne en exemple. En effet, il possède la liberté mais il accepte de la limiter pour le bien des autres. En fait, le chapitre 9 renforce la conclusion de 8,13, à savoir que lui, Paul, est prêt à renoncer à un droit pour ne pas nuire à ses frères. Il invite ainsi les « forts » de Corinthe à faire de même et à s'abstenir de manger de la viande sacrifiée afin de ne pas choquer les « faibles ». Dans les chapitres 8 et 10, Paul aborde le sujet de la viande sacrifiée et les réponses qu'il donne à ses interlocuteurs semblent équivoques. L'apôtre interdit aux Corinthiens de manger des viandes offertes aux idoles dans les temples païens (1 Co 8,9-13)²⁷ et de s'asseoir à la table des démons (1 Co 10,14-22) s'ils s'assoient à celle du Seigneur. Mais Paul paraît se contredire lorsqu'il autorise la consommation de viande sacrifiée lors de dîners à condition d'en ignorer l'origine (1 Co 10,27-30). La viande achetée sur les marchés, même si elle provient de sacrifices, est elle aussi consommable, puisque tout ce qui est sur la terre appartient à Dieu (1 Co 10,25-26). Aussi, devant l'apparente incohérence des propos de Paul, certains auteurs émettent l'hypothèse que les chapitres 8 à 10 proviennent de deux, voire de trois lettres²⁸.

Cependant, si l'on maintient l'approche synchronique, les chapitres 8 à 10 peuvent être lus comme un tout construit par l'auteur pour soutenir son argumentation²⁹. Une approche thématique permet de structurer le passage de la façon suivante. Après avoir abordé le problème posé par la consommation de la viande sacrifiée aux idoles (1 Co 8,1-13), Paul donne son ministère en exemple aux « forts » de Corinthe ; il faut faire passer l'intérêt d'autrui avant son propre intérêt (1 Co 9,1-18). Puis il décrit (1 Co 9,19-23) quelle est l'attitude à tenir en toutes occasions. À l'aide d'exemples sportifs (1 Co 9,24-27) il montre comment acquérir la maîtrise de soi. Ensuite, pour mettre en garde les Corinthiens contre l'idolâtrie, il prend comme modèle l'histoire du peuple d'Israël (1 Co 10,1-13) qui, malgré les dons de Dieu, a vu certains de ses membres s'adonner au culte des idoles. Pour les Corinthiens, il s'agit de fuir l'idolâtrie car le repas du Seigneur est incompatible avec celui des démons (1 Co 10,14-22). Le chapitre 10 se termine par une exhortation de Paul (1 Co 10,23-11). Il faut restreindre en conscience sa liberté pour ne pas nuire à autrui, par exemple

²⁷ Certains commentateurs émettent l'hypothèse que le passage 1 Co 8,9-13 concerne les viandes achetées au marché. Pour un résumé des différentes opinions sur la nature du conflit de Corinthe voir (FOTOPOULOS, J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth : a social-rhetoric reconsideration of 1 Corinthians 8:11-11:1*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, 1-48). Nous reviendrons également sur le sujet cf. 296.

²⁸ C. Senft (SENFT, *Épître aux Corinthiens*, 107) propose de reconstituer l'ordre chronologique suivant : 9,24-10,22 ; 8,1-13 + 9,19-23 + 10,23-11,1 ; 9,1-18. Voir également le tableau récapitulatif des différentes positions dans Waaler, E., *The Shema and The First Commandment in First Corinthians: An Intertextual Approach to Paul's Re-reading of Deuteronomy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 268.

²⁹ J. Fotopoulos y voit une construction qui suit les règles de la rhétorique (FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 195-207).

en refusant de manger de la viande dont certains ont affirmé publiquement qu'elle avait été sacrifiée aux dieux.

1 Co 8,6 se trouve donc en plein cœur de la polémique relative aux idolothytes et ce verset constitue un argument essentiel dans le débat. Toutefois, plusieurs interrogations subsistent. Nous pouvons nous demander si 1 Co 8,6 est un argument avancé par les Corinthiens pour soutenir leur démarche ou par Paul pour expliciter la connaissance commune qu'il possède avec l'Église de Corinthe. Nous pouvons également nous interroger sur l'articulation entre la confession de foi au Dieu unique et la référence à la multitude des dieux qui peuplent l'univers des Corinthiens.

1.1.2 Consommer des idolothytes (1 Co 8,1-13)

Le chapitre 8 qui constitue le contexte proche du verset 1 Co 8,6 évoque les repas cultuels auxquels les chrétiens de Corinthe désirent participer. Cette participation affecte certains membres de l'Église et présente un danger pour leur foi. Une étude de la structure du chapitre nous permettra de prendre connaissance de l'analyse faite par Paul de la situation. Nous aborderons ensuite la question du statut de la « citation », c'est-à-dire du moment où Paul rapporterait les propos de ses interlocuteurs. Cette question nous amènera à la discussion sur l'origine et le genre du verset 1 Co 8,6.

1.1.2.1 Structure du chapitre 8 : approche synchronique

La discussion sur les viandes immolées commence par la formule « Περὶ δέ »³⁰ (1 Co 8,1) qui, ailleurs, introduit une réponse de Paul à des interrogations provenant de ses interlocuteurs. Au niveau syntaxique, les deux éléments structurants sont au verset 1 l'introduction « περὶ δέ » et au verset 7 l'adversatif négatif « Ἀλλ' οὐκ » qui souligne une opposition forte avec ce qui précède. À « tous nous avons la connaissance » (πάντες γινώσκοντες ἔχομεν) (v. 1) répond « la connaissance n'est pas en tous » (οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνώσις) (v. 7). Ces observations permettent de cerner une structure en deux parties (1-6) et (7-13) qui correspondent à deux aspects du développement de Paul³¹ : l'aspect théorique - les idoles n'existent pas - et le point de vue de la charité - par égard au plus faible il faut s'abstenir de manger la viande sacrifiée.

La première partie (1-6) explicite la réponse de Paul quant à la consommation de la viande sacrée. Sa réponse sous-entend que, les idoles n'existant pas, manger la viande qui leur est consacrée n'est pas interdit ; Paul rejoindrait ainsi l'avis de ses interlocuteurs. Cette première partie se divise en deux unités 1-3 et 4-6 qui commencent chacune par la même expression : « Περὶ (...), τῶν εἰδωλοθύτων οἶδαμεν ὅτι » (pour ce qui est (...) des viandes immolées nous savons). Dans la première unité (1-3), Paul marque son accord de principe avec ses interlocuteurs au sujet des viandes sacrifiées par « nous savons ». Puis il les met en garde contre la connaissance qui rend présomptueux, celle qui enfle (v. 1) alors que l'amour édifie. L'apôtre souligne ensuite que la connaissance humaine est imparfaite (v. 2) et que l'amour de Dieu précède toute connaissance (v. 3). Une deuxième unité (4-6) développe

³⁰ Cette formule est également attestée en 1 Co 7,1 ; 8,1 ; 12,1 ; 16,1.12 ainsi qu'en 1Th 4,9 ; 5,1.

³¹ SENFT, *Épître aux Corinthiens*, 107-114.

le thème du Dieu unique et de son rapport aux idoles. À nouveau Paul affirme son accord avec ses interlocuteurs en répétant : « nous savons ». Les affirmations « une idole n'est rien dans le monde » et « il n'est de Dieu que le Dieu Unique » (v. 4) suggèrent que le chrétien est libre de manger la viande sacrifiée. Au verset 5, Paul évoque en quelques mots l'univers religieux de son époque. Pour ses concitoyens, une multitude de dieux et de seigneurs peuple la terre et le ciel. Mais, pour ceux qui appartiennent à l'Église de Corinthe, il n'y a qu'un seul Dieu et qu'un seul Seigneur (v. 6). Paul affirme ainsi le monothéisme juif et « chrétien », vis-à-vis du polythéisme ambiant.

Dans une deuxième partie (7-13) Paul donne les raisons pour lesquelles il est préférable de s'abstenir de manger la viande consacrée aux idoles. Voir certains manger de la viande immolée peut entraîner la confusion chez les nouveaux convertis. Aussi, pour ne pas les troubler et pour éviter le risque de les faire retomber dans le paganisme, mieux vaut éviter de consommer de telles viandes devant eux.

Dans la structure que nous venons de proposer, 1 Co 8,6 appartient à la deuxième unité de la première partie (4-6) qui souligne en quelques affirmations la différence entre le Dieu des chrétiens et les idoles à qui l'on rend un culte dans les rues et dans les temples de Corinthe. Cependant, avant d'affirmer que notre étude portera sur les versets 4-6, il nous faut présenter d'autres propositions de structures. Dans plusieurs monographies récentes, les chercheurs aboutissent à des propositions différentes ; leurs recherches tentent de cerner quelles parties de la lettre sont effectivement de la main de Paul et quelles parties proviennent de ses interlocuteurs. Ces études intéressent notre propos car elles fournissent quelques indices quant à la diffusion de la croyance concernant le Christ médiateur de la création.

1.1.2.2 Paul fait-il référence à un texte déjà écrit ?

Comme nous l'avons déjà rappelé, dans sa lettre et en particulier au chapitre 8, Paul répond à des interrogations des Corinthiens. Aussi, certains auteurs se proposent d'étudier la manière dont Paul citerait une lettre écrite par ces derniers. À côté d'une première position acceptée par un certain nombre de chercheurs, nous présenterons différentes options avancées dans des études récentes comme celles de W.L. Willis (1985), de A. Rakotoharintsifa (1997), de J. Fotopoulos (2003) et de E. Waaler (2008).

Une position partagée par plusieurs commentateurs

Dès les premiers mots du chapitre 8, Paul annonce son intention de traiter de la question des idolothytes. Les premiers versets, cependant, s'éloignent du sujet annoncé et il faut attendre le verset 4 pour que Paul revienne à sa question initiale. Un certain nombre de commentateurs émettent l'hypothèse que le verset 4 serait une citation d'une lettre des Corinthiens. Les versets 5 et 6, quant à eux, sont généralement attribués à Paul³². G. D.

³² BARRETT, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Adam & Charles Black, London, 1968,191 ; CONZELMANN, H., *Der Erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969,168.

Fee³³ souligne que l'insertion du verset 5b n'a de sens que si le verset 6 est déjà connu. De plus, selon lui « γάρ » ferait référence à une structure paulinienne³⁴. Le passage se lirait donc de la façon suivante : au verset 4, Paul reconnaît l'exactitude de la thèse des Corinthiens à savoir « qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique » en reprenant leurs termes. Au verset 5, Paul semble accepter l'existence de dieux païens et de seigneurs bien que dans un même temps il nie leur « divinité ». Ceux à qui Paul dénie la divinité sont *de facto* des dieux puisqu'ils sont adorés. Paul dit ensuite son accord avec les « forts » sur la non-existence réelle des idoles, mais il insiste sur leur existence subjective. Ils sont des dieux pour ceux qui croient en eux. Pour un certain nombre de commentateurs, donc, 1 Co 8,6 serait de la main de Paul. Toutefois, certaines études avancent des arguments qui conduisent à une conclusion alternative.

La position de W.L. Willis³⁵

À diverses reprises, dans la première Épître aux Corinthiens, Paul présente le point de vue des Corinthiens en citant des courriers qui lui seraient parvenus. Aussi, W.L. Willis propose de déterminer la structure du chapitre 8 en se basant sur l'étude de l'alternance entre les extraits d'une lettre des Corinthiens et les positions de Paul. Il examine en particulier les expressions « περί δέ » et « οἶδαμεν ὅτι ». Selon lui³⁶, « οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν » proviendrait de la lettre des Corinthiens. Pour affirmer cela, W.L. Willis se base sur le fait qu'ailleurs, lorsque Paul emploie « οἶδαμεν » + « ὅτι » il y ajoute « γάρ » ou « δέ ». Or ces conjonctions sont absentes du chapitre 8. Il reconnaît cependant que cet argument ne permet pas de conclure. Parmi les autres critères avancés, il souligne que faire débiter la citation avec « nous savons » permet d'éviter la contradiction avec le verset 7 : ce sont les « forts » qui ont écrit la lettre et ils possèdent la connaissance. W.L. Willis met ainsi en évidence trois parties : 1-3 ; 4-7 ; 8-13.

La première partie (1-3) comporte une citation des Corinthiens « nous avons tous la science » (v. 1a) que Paul conteste dans le même verset (v. 1b) : « Mais la science enfle ; c'est la charité qui édifie ». Cette réfutation révèle la profondeur du conflit qui concerne d'autres sujets que celui de la viande sacrifiée ; il est question de la compréhension même de l'Évangile. Celui qui cherche Dieu au moyen de la connaissance a oublié que ce qui compte c'est d'être connu de Dieu et d'aimer Dieu.

W.L. Willis étudie les versets qui forment selon lui la deuxième partie (4-7) en s'interrogeant de la même manière sur le contenu de la lettre en provenance de Corinthe. Les termes introductifs, « Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων » (v. 4), renvoient à ceux du verset 1 et suggèrent que la suite du verset 4 « τι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς » (nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'est de

³³ FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987, 371.

³⁴ Que la conjonction « γάρ » soit une preuve d'un style propre à Paul ne tient pas, car dans la littérature grecque, cette conjonction introduit une explication de ce qui précède. (FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 214).

³⁵ WILLIS, W.L., *Idol Meat in Corinth : The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, (SBL Dissertation Series 68), Scholars Press, Chico, California, 1985, 65-122.

³⁶ WILLIS, *Idol Meat in Corinth*, 69-70.

Dieu que le Dieu unique) serait une citation d'une lettre initiale³⁷. Contrairement à d'autres, W. L. Willis défend l'idée que les versets 5 et 6 appartiennent également à la lettre des Corinthiens. Pour lui, le style du verset 6 surprend dans le chapitre 8, aussi est-il difficile de croire que Paul en soit l'initiateur. Paul aurait ainsi utilisé une formule³⁸ déjà bien connue et ne l'aurait pas inventée sur le moment³⁹. De plus, cette formule convient à la christologie corinthienne. Dans l'argumentation de 1 Co 8 au sujet de la consommation de la viande immolée, elle sert les interlocuteurs de Paul qui discutent sur le danger de la viande sacrifiée aux idoles. Ils affirmeraient ainsi que, malgré l'existence de prétendus dieux, pour eux les chrétiens, il y a seulement un Dieu, le Père, et un Seigneur, Jésus le Christ. Ils jugeaient probablement que Paul serait d'accord avec cette profession de foi et l'ont ainsi considérée comme une défense valable de leur point de vue. Enfin, si la confession de foi du verset 6, et son introduction au verset 4, sont des citations de la lettre des Corinthiens, alors il y a de fortes probabilités que le verset intermédiaire fasse également partie de leur lettre. Ceci est particulièrement vraisemblable puisque le verset 5 est syntaxiquement lié au verset 6. Dans cette approche, « καὶ γὰρ εἶπερ » présente une concession par les Corinthiens aux nombreux dieux de leur amis païens qu'ils qualifient de « prétendus ». Dans les versets 4-6, seule l'expression « ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί » (de fait, il y a de nombreux dieux et de nombreux seigneurs) (v. 5b) serait une parenthèse de Paul. La réponse de Paul aux Corinthiens est à chercher au verset 7 : « Mais tous n'ont pas la science. Certains, par suite de leur fréquentation encore récente des idoles, mangent les viandes immolées comme telles, et leur conscience, qui est faible, s'en trouve souillée ». Les « forts » pensent que tous les chrétiens croient à l'unicité de Dieu, et donc les « faibles » aussi. Paul, quant à lui, leur répond que certains sont convertis de fraîche date et qu'ils n'ont pas encore toute la connaissance et que de ce fait ils risquent de retomber dans l'idolâtrie. En résumé, la seconde partie reprend l'argumentaire des Corinthiens (4-6) auquel Paul donne sa réponse au verset 7.

Dans la troisième unité structurelle (8-13) le verset 8 est considéré, tout au moins partiellement, comme une citation de la lettre des Corinthiens. Le début du verset « Ce n'est pas un aliment, certes, qui nous rapprochera de Dieu » serait de la main de Paul. Pour la suite de ce verset Paul aurait repris une expression des Corinthiens en lui ajoutant une négation « οὐτε ». Les Corinthiens défendraient l'idée que le fait de manger des nourritures sacrifiées aux idoles serait un bien, plutôt qu'un mal. La réponse de Paul se situerait aux versets 9-10. Il ne faut pas être une occasion de chute pour le faible, qui est celui pour lequel le Christ est mort (v. 11).

En conclusion, selon W.L. Willis, le chapitre 8 comporterait de larges extraits d'une lettre écrite par les « forts » de Corinthe. Ces derniers justifient leur attitude quant à la viande sacrifiée en affirmant leur foi en un Dieu unique. Le point culminant de leur argumentation est à chercher au verset 6 dans une confession de foi monothéiste et christologique. Le

³⁷ L'hypothèse que le verset 4 provient d'une lettre de Corinthe est également celle des commentateurs qui considèrent que les versets 5-6 sont une réponse de Paul au polythéisme ambiant (CONZELMANN, *Korinther*, 168 ; BARRETT, *Epistle to the Corinthians*, 191).

³⁸ « un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses et vers qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ).

³⁹ Voir aussi : BARRETT, *Epistle to the Corinthians*, 192.

Christ est celui « par qui tout est et par qui nous sommes ». Cette profession de foi ne peut être qu'acceptée par Paul, qui d'ailleurs répondra sur un autre plan, celui de la charité.

La position de A. Rakotoharintsifa⁴⁰

A. Rakotoharintsifa reprend l'étude de W.L Willis et souligne de manière appuyée que rien dans les versets 1 Co 8,4-6, ne contredit l'argumentation des « forts ». La proposition formulée en 1 Co 8,4-6 reflèterait l'enseignement de Paul à Corinthe. Si la citation se limite au verset 4, cela laisse entendre que les versets 5 et 6 ne peuvent conforter les « forts » dans leur raisonnement. Or l'affirmation du monothéisme dans son extension chrétienne est essentielle dans l'argumentation des forts. En effet, s'appuyant sur elle, les Corinthiens ne voient aucune raison de s'abstenir de consommer la viande sacrifiée. De plus, l'objection majeure de Paul commence avec « Ἀλλ' οὐκ » au verset 7 où il souligne que la confession de foi du verset 6 n'est pas partagée par tous. Il est donc probable que le verset 6 provienne de la lettre des Corinthiens.

La position de J. Fotopoulos⁴¹

À la suite d'autres, J. Fotopoulos émet que Paul aurait arrangé les sujets de sa lettre de manière à construire un argumentaire qui suit les principes d'une des branches de la rhétorique, à savoir le discours délibératif. 1 Co 1,10 qui appelle à l'unité fournit la thèse principale (*propositio*). Les chapitres 1 Co 8,1 – 1 Co 11,1 appartiennent à la deuxième *probatio* (preuve) dont l'objectif est de convaincre les « forts » de Corinthe d'éviter la consommation des idolothytes. Le chapitre 8 comprend un plan (*partitio*) (1-9) et une partie narrative (*narratio*) (10-13) où Paul décrit la conséquence de l'attitude de ceux qui ont la connaissance sur les « faibles ». En se penchant sur la *partitio*, J. Fotopoulos aborde la question de la citation. Il détermine quatre séquences où, à une affirmation des Corinthiens, succède la réponse de Paul. Au verset 1, les Corinthiens déclarent posséder la connaissance (v. 1b). La réponse de Paul (1c-3) insiste sur l'amour de Dieu. Puis, les Corinthiens définissent le contenu de leur connaissance. Pour eux, il n'y a qu'un seul Dieu et les idoles n'ont pas d'existence réelle (4b-5a). Paul réplique qu'il y a beaucoup de dieux et de seigneurs (v. 5b). Pour en être persuadé il suffit de regarder les temples de la ville. La confession de foi du verset 1 Co 8,6 appartient elle aussi à l'exposé des Corinthiens. Paul reprend la parole au verset 7. Bien qu'il partage la foi et le savoir des Corinthiens, il rejette leur conclusion car tout le monde ne possède pas une telle connaissance et, de ce fait, « manger des viandes immolées » peut être la cause de troubles pour les nouveaux convertis. Le verset 8 est à nouveau un argument des Corinthiens. Pour eux, manger un aliment ne rapproche certes pas de Dieu mais ne présente pas de danger pour la foi. Paul dénonce une nouvelle fois une telle attitude parce qu'elle peut être une cause de chute pour les plus faibles (v. 9).

⁴⁰ RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe: Eglise et société selon 1 Corinthiens : Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève, 1997,161.

⁴¹ FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 200-201.

Pour J. Fotopoulos, le verset 1 Co 8,6 appartient à l'argumentaire des Corinthiens. Paul, dans sa lettre, reprend cette confession de foi pour signifier son accord, mais aussi pour mettre en garde ses lecteurs sur le fait qu'elle n'est peut-être pas encore partagée par tous.

La position de E. Waaler⁴²

L'enquête sur la citation est encore reprise par E. Waaler. Il se livre à une étude précise sur « περί δέ ». Le fait que « περί δέ » en 1 Co 7,1 introduise une citation a été utilisé comme argument pour déduire que tel est également le cas dans le chapitre 8. Or selon E. Waaler, cette généralisation est un peu rapide. Il rappelle que « περί δέ » est une forme rhétorique utilisée dans les discussions entre maître et disciples, aussi ne faudrait-il pas déduire trop rapidement que l'usage en 1 Co 8,1 est identique à celui de 1 Co 7,1. La forme « περί δέ » peut être employée pour annoncer un nouveau sujet et ne peut pas, sans autre indice, annoncer que ce qui suit provient d'une lettre des Corinthiens. De même, l'usage de « οἴδαμεν ὅτι » ne suffit pas à affirmer que les termes suivants sont une citation. L'expression « nous savons que » permet plus probablement de souligner une connaissance commune. Il est possible, mais non certain, que ce savoir partagé provienne d'une source écrite. Selon E. Waaler, le chapitre 8 est donc entièrement de la main de Paul qui ne citerait jamais explicitement la lettre des Corinthiens. Tout au plus, peut-on imaginer qu'à certaines occasions il use de la paraphrase. E. Waaler considère ces versets comme faisant partie d'une interprétation halachique de l'Écriture ayant pour objectif de fonder une règle de conduite à propos des idolâtries.

Trois des quatre auteurs considérés - W.L. Willis, A. Rakotoharintsifa, J. Fotopoulos - émettent l'hypothèse que les versets 1 Co 8,4-6, hormis 1 Co 8,5b, sont une citation d'une lettre en provenance de Corinthe, alors que E. Waaler considère que les versets 1 Co 8,5-6 ainsi que l'ensemble du chapitre auraient été composés par Paul. Une première conclusion commune à tous est que le verset 1 Co 8,6 expose une foi commune à Paul et aux Corinthiens. En effet, que l'on retienne l'une ou l'autre hypothèse, ce verset ne semble pas avoir été l'objet d'un débat. Pourtant, le verset 6, plus encore que les versets 4 et 5, semble être étranger au texte. Aussi, d'autres interrogations subsistent ; elles concernent l'origine et le genre du verset.

1.1.2.3 Arrière-plan et genre de 1 Co 8,6

Par sa forme et par sa thématique, 1 Co 8,6 semble étranger à l'Épître. Dans le paragraphe précédent, nous avons repéré deux possibilités d'interprétation. Certains commentateurs pensent que le verset est une citation et provient d'une lettre des « forts » de Corinthe ; d'autres émettent l'hypothèse qu'il a été composé par Paul pour la circonstance.

⁴² Waaler, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 281-292.

Pour continuer notre investigation sur l'origine du verset nous nous interrogeons sur le milieu qui a pu lui servir d'arrière-plan et sur son genre littéraire.

Arrière-plan : stoïcisme ou littérature sapientielle ?

Selon différentes études, « la confession de foi » de 1 Co 8,6 serait une formule pré-paulinienne et aurait son origine soit dans le stoïcisme⁴³ soit dans la littérature sapientielle.

Sur le plan de la forme littéraire et de la terminologie, 1 Co 8,6 possède une certaine ressemblance avec des énoncés de la philosophie grecque. Ce verset, où l'on peut relever l'usage du parallélisme, l'emploi de plusieurs prépositions et de l'expression « τὰ πάντα », se rapproche de formules adoptées par les philosophes dans leurs discussions cosmologiques⁴⁴. Les Grecs se servaient de telles tournures pour affirmer l'unicité du cosmos et l'unicité divine. Dieu est l'unique principe de toutes choses ; tout vient de lui et tout retourne à lui. La ressemblance entre 1 Co 8,6 et les formules grecques indique pour certains l'origine corinthienne du verset. Cet argument ne peut suffire. En effet, Paul⁴⁵ montre une familiarité avec les formules de type hellénistiques qu'il emploie dans différents contextes (« τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ » (1 Co 11,12), « ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα » (Rm 11,36)). Paul a certainement emprunté des formules d'origine grecque et en les rassemblant il a énoncé⁴⁶ une confession de foi chrétienne.

Bien qu'il n'existe pas de phrase prépositionnelle dans la LXX proche de 1 Co 8,6, certains auteurs estiment que l'arrière-plan du verset est à chercher dans la littérature sapientielle. L'un d'entre eux, R. Horsley⁴⁷, explique que Paul a remplacé la Sagesse, source de la connaissance, par le Christ. En effet, en 1 Co 1,24 Paul affirme que la Sagesse de Dieu est le Christ crucifié et en 1 Co 8,6, il substitue la Sagesse par le Christ comme agent de la création et du salut. De nombreux passages de l'Ancien Testament répètent que Dieu a créé le monde par la Sagesse (Pr 8,22-31, Sg 9,9) et Paul désirant présenter aux Grecs le Christ comme seule Sagesse a fort bien pu provoquer ce développement doctrinal dont les premiers chapitres fournissent le soubassement. C'est du moins l'hypothèse de R. Horsley.

En conséquence, nous pensons que la construction du verset 1 Co 8,6 montre des emprunts à la philosophie grecque au travers ou non de la littérature sapientielle⁴⁸. Les influences perceptibles dans la formulation ne nous ont apporté aucun indice supplémentaire quant à savoir si le verset est ou non une composition de Paul. L'examen du genre littéraire qui suit nous amène à aborder la question de l'emploi de 1 Co 8,6 en dehors du contexte de l'épître.

⁴³ CONZELMANN, *Korinther*, notes 44 et 46, 171.

⁴⁴ Pour une étude des formules prépositionnelles cf. 413.

⁴⁵ DUPONT, J., *Gnosis : La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, E. Nauwlaerts, Louvain 1949, 346. FEUILLET, A., *Le Christ : Sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes*, J. Gabalda et Cie, Paris, 1966, 73.

⁴⁶ « L'énonciation est un acte individuel de création dont le résultat est l'énoncé ». Cette définition a été proposée par Pierre-Marie Beaude lors de la soutenance de la thèse.

⁴⁷ HORSLEY, R., A., *1 Corinthians*, Abingdon Press, Nashville, 1998, 120-122. FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 74-78.

⁴⁸ Pour G. D. Fee, l'original de la formule pourrait avoir été créé pour l'occasion, tout en se servant de formules d'origine juive-hellénistique (FEE, *Epistle to the Corinthians*, 374).

Genre littéraire : acclamation ou confession de foi ?

La majorité des commentateurs désignent ce verset comme étant une confession de foi. Mais ce genre littéraire doit être nuancé et défini. J. Murphy-O'Connor⁴⁹ propose d'y voir une acclamation baptismale. Pour le démontrer, il commence par définir ce que recouvrent les termes « confession de foi » et « acclamation ». Une confession de foi est une déclaration théorique. Elle est indépendante des circonstances et peut faire partie d'un programme d'enseignement pour les nouveaux membres ou être employée lors de divers rituels. Sa proclamation contribue à l'unité de la communauté. L'acclamation, quant à elle, est à l'origine une réaction spontanée aux bienfaits reçus avec l'espoir implicite d'un renouvellement de ces bienfaits. Cri de joie, émerveillement, elle trouve sa place dans les cérémonies religieuses ou royales. Sa formulation tend à devenir stylisée. Les Actes des Apôtres fournissent un exemple d'acclamation à Artémis par les orfèvres d'Éphèse : « ils se mirent à crier: Grande est l'Artémis des Éphésiens ! » (Ac 18,28.34). Suivant ce modèle, 1 Co 8,6 célèbrerait par acclamation la grandeur du Père et du Fils. Par le baptême, les croyants passent de la « mort » à la « vie » (Rm 6, 4). À leur existence a été donnée une nouvelle orientation qui est parfaitement exprimée par « ἡμεῖς εἰς αὐτόν » et « ἡμεῖς δι' αὐτοῦ » de 1 Co 8, 6. C'est dans la cérémonie du baptême, par ailleurs, que la puissance salvatrice de Dieu est la plus spectaculairement affichée et le plus intensément vécue. Ainsi, pour J. Murphy-O'Connor la liturgie baptismale est le lieu où 1 Co 8,6 était utilisé comme acclamation.

Cependant, l'acclamation est une expression de foi spontanée et ne correspond pas au style du verset. De plus, si l'on se réfère plutôt à des sources juives⁵⁰, les affirmations monothéistes, telles celles présentes en 1 Co 8,4-6 se trouvent dans les prières ou dans les affirmations de foi. 1 Co 8,6 est donc une confession de foi, qu'elle ait été ou non utilisée lors de liturgies. La formule du verset 6 concernant le Père et le Fils a été enrichie d'un troisième membre concernant l'Esprit et ainsi les premiers chrétiens ont obtenu une confession de foi trinitaire : « καὶ ἐν πνεύμα ἁγίον, ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ » (et un Esprit Saint, en qui sont toutes choses et nous en lui). Cette forme est attestée dans quelques manuscrits dont le « 1881 », témoin important pour 1 Co 8,6⁵¹, et chez Grégoire de Naziance⁵² (*Orat.* 39,12) qui toutefois omet « καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ ». Si le membre de la phrase concernant l'Esprit ne peut être considéré comme originel, la formule de 1 Co 8,6 concernant le Père et

⁴⁹ MURPHY-O'CONNOR, J., « 1 Cor., VIII, 6 : Cosmology or Soteriology? », RB 85, 1978, 253-267, 256-259.

⁵⁰ WAALER, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 396. RAINBOW, P., A., *Monotheism and Christology in I Corinthians 8.4-6*, D. Phil. Thesis, Oxford, 1987, 50-51. P. A. Rainbow a étudié 58 déclarations solennelles de l'unicité divine qui peuvent être assimilées à des confessions de foi (voir par exemple Dt 4,35.39 ; Ps 100,3 ; Is 45,19 ; Jub 15,32) ainsi que 58 prières qui s'adresse à Dieu avec une tonalité monothéiste (Ex 15,11 ; Jdt 9,14 ; Jub 10,6). Il recherche ensuite les acclamations de foule (1R 18,39) ou d'individus (Dn 2,47). Les exemples d'acclamation monothéistes sont peu nombreuses aussi P. A. Rainbow déduit que 1 Co 8,6 est à considérer comme une confession de foi.

⁵¹ Nestle-Aland, 60 ; le manuscrit 1881 est daté du XIV^{ème} siècle et il appartient à la catégorie II de Nestle-Aland. (Les manuscrits de catégorie II se distinguent des manuscrits de catégorie I par la présence d'influences étrangères).

⁵² Grégoire de Naziance (329-390).

le Christ est déjà très aboutie. Son utilisation comme premier et deuxième membres d'une confession de foi trinitaire semble être allée de soi dès les premiers siècles du christianisme.

L'étude du genre littéraire a permis de souligner l'originalité de 1 Co 8,6 et de mettre en évidence une possible référence au Shéma Israël sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

1.1.2.4 En résumé : 1 Co 8,6 un verset étranger à la lettre ?

Nous pouvons à présent revenir sur la question posée au début de ce point à propos de 1 Co 8,6 dont la forme paraît étonnante. Dans la discussion sur la citation nous avons pu noter que selon les commentateurs, 1 Co 8,6 est soit de la main de Paul, soit d'une lettre des « forts » de Corinthe. En fait, il est très difficile de décider s'il s'agit ou non d'une citation, car les indices nous manquent et car nous n'avons pas accès au texte que Paul serait censé citer. Quoiqu'il en soit ce verset ne semble cependant pas être source de polémique. Le seul bémol qu'apporte Paul est que tous⁵³ n'ont peut-être pas encore atteint cette connaissance (1 Co 8,7). En tout cas, dès le milieu du premier siècle, Paul et les chrétiens de Corinthe confessaient Jésus Christ comme celui « par qui toutes choses sont ». Par ailleurs, il nous a paru nécessaire de prolonger l'étude de la forme par l'interrogation sur le genre littéraire du verset. Avec les auteurs consultés, nous retenons que 1 Co 8,6 est à considérer comme une confession de foi. Adoptant des expressions en usage dans les discussions concernant l'univers, les premiers chrétiens octroyaient au Christ un rôle lors de la création du monde. Nous aborderons cette question ultérieurement. Avant cela, nous relèverons les caractéristiques principales de 1Co 8,4-6 en proposant une traduction et une structure.

1.1.3 Traduction et structure (1 Co 8,4-6)

Comme contexte proche de 1 Co 8,6, nous avons retenu les versets 4 à 6 dans une approche synchronique. Ces versets forment une unité délimitée par « περί » au verset 4 et par « ἀλλὰ » au verset 7. « περί » introduit une rupture avec ce qui précède et « ἀλλὰ » suggère le développement d'une nouvelle idée. Ces versets sont unifiés par un champ sémantique lié à la création (« ἐν κόσμῳ » (v.4), « εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς » (v.5), « τὰ πάντα » (v.6)). Dans ce paragraphe nous proposons une traduction personnelle afin d'établir une structure.

Concernant la traduction deux difficultés sont à relever. La première concerne « οὐδείς » qui peut signifier « il n'y a pas » ou « rien ». La décision de traduire par « rien » sera explicitée ultérieurement⁵⁴. La seconde difficulté porte sur la phrase nominale de 1 Co 8,6. Deux choix sont en effet possibles : soit de suppléer l'absence de verbe par le verbe « être », soit d'introduire des verbes de mouvement associés aux prépositions. En effet, dans les phrases nominales, les prépositions qui étaient primitivement des adverbes (« ἐκ »

⁵³ Pour plus de précisions sur les repas sacrés à Corinthe et sur les divisions au sein de la communauté voir 296.

⁵⁴ Cf. 29.

(dehors), « εἰς » (dedans) « διὰ » (en traversant)) expriment le mouvement⁵⁵. Pour garder la symétrie entre les deux membres et rester proche de la forme du texte, nous avons choisi d'introduire le verbe « être ».

1 Co 8,4	Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς.	Concernant donc la consommation des idolothytes ⁵⁶ , nous savons qu'une idole n'est rien dans le cosmos et qu'il n'y a pas de Dieu sinon l'Un ⁵⁷
1 Co 8,5	καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,	et, en effet, si vraiment ils sont appelés dieux soit dans le ciel soit sur terre, de fait il y a de nombreux dieux et de nombreux seigneurs,
1 Co 8,6	ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.	pour nous en tout cas, [il y a] un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses et vers qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes.

La composition des versets 1 Co 8,4-6 peut être déterminée grâce aux parallélismes, aux répétitions, aux conjonctions que nous indiquons dans le texte reproduit ci-dessous.

⁵⁵ Une traduction pourrait être : « il n'y a qu'un seul Dieu le Père de qui viennent toutes choses et vers qui nous allons et un seul Seigneur Jésus Christ par qui viennent toutes choses et par qui nous allons [au Père] ».

⁵⁶ Le terme « εἰδωλόθυτος » est construit à partir du terme « εἴδωλον » et du verbe « θύω » et signifie « viande sacrifiée aux idoles ». Pour la traduction nous préférons suivre certains auteurs et conserver le terme grec « idolothyte » ; toutefois dans la suite nous emploierons l'une ou l'autre expression indifféremment.

⁵⁷ Une traduction moins littérale peut être « qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique » (BJ).

1 Co 8,4 A B	Περὶ τῆς βρώσεως <u>οὖν</u> τῶν εἰδωλοθύτων, οἵδαμεν <u>ὅτι</u> οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ <u>καὶ ὅτι</u> οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ <u>εἷς</u> .
1 Co 8,5 A'	<u>καὶ γὰρ</u> εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ <u>εἴτε</u> ἐν οὐρανῷ <u>εἴτε</u> ἐπὶ γῆς, <u>ὥσπερ</u> εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ <u>καὶ</u> κύριοι πολλοί,
1 Co 8,6 B'	<u>ἀλλ'</u> ἡμῖν <u>εἷς</u> θεὸς ὁ πατὴρ <u>ἐξ</u> οὗ <u>τὰ πάντα</u> <u>καὶ ἡμεῖς</u> <u>εἰς</u> αὐτόν, <u>καὶ εἷς</u> κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς <u>δι'</u> οὗ <u>τὰ πάντα</u> <u>καὶ ἡμεῖς</u> <u>δι'</u> αὐτοῦ.

Après une parenthèse dans le récit, « οὖν » (donc) indique un retour au thème principal, à savoir la viande sacrifiée aux idoles. Le verset 4 introduit la différence entre le vrai Dieu et les idoles au moyen de deux propositions parallèles négatives. Dans les versets 5 et 6, qui forment en grec une seule et même phrase, les thèmes du verset 4 sont repris de manière positive. Le verset 5 (A') (si vraiment ils sont appelés dieux) explicite A (une idole n'est rien) et le verset 6 (B') (pour nous il y a un seul Dieu) explicite B (il n'y a pas de Dieu sinon l'Un).

La construction « ἀλλ' ἡμῖν » qui introduit le verset 6 marque une opposition avec ce qui précède, à savoir que la foi des chrétiens est différente de celle des païens. Hormis l'introduction, le verset 6 est divisé en deux membres quasi identiques, exception faite des prépositions et des mentions « Dieu le Père » et « Jésus Christ Seigneur ». La différence entre les prépositions peut difficilement être accidentelle. Chaque membre est construit selon un chiasme, l'une des propositions se référant à « τὰ πάντα » et la seconde à « ἡμεῖς ».

Puisque le verset 6 est construit en opposition au verset 4 et qu'il forme une même phrase avec le verset 5, il ne peut être étudié de manière isolée. L'unité (4-6) possède une cohérence interne qui nous permet d'entériner le choix que nous avons fait pour le contexte proche de 1 Co 8,6.

1.2 Un Dieu et Un Seigneur au service de la création (1 Co 8,4-6)

Précédés par un développement sur l'amour et la connaissance (1 Co 8,1-3) et suivis par une exhortation à avoir une attitude charitable envers ceux qui n'ont pas la science

(1 Co 8,7-13), les versets 1 Co 8,4-6 expriment la connaissance commune à Paul et aux « forts » de Corinthe concernant les idoles et le Dieu unique et proposent un énoncé des fondements de la foi chrétienne. Nous avons choisi d'étudier les trois versets de manière successive car, comme l'analyse de la structure l'a montré, le verset 4 est explicité par les versets 5 et 6.

1.2.1 Des idoles et le Dieu unique (1 Co 8,4)

Au verset 4, Paul retourne à sa réflexion débutée en 1 Co 8,1 sur la viande sacrifiée aux idoles (εἰδωλόθυτος⁵⁸) et concentre son discours sur la manducation de viande. Combattre les habitudes des païens convertis au sujet de la consommation de viande issue de sacrifices était une préoccupation des premiers missionnaires chrétiens. Le développement le plus complet se trouve dans le livre des Actes. Dans la lettre, que certains vont apporter à Antioche, les anciens et les responsables discutent des comportements chrétiens et rappellent l'exigence de s'abstenir des viandes immolées aux idoles (ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων) (Ac 15,29). Lorsque Paul vient à Jérusalem pour rendre compte de sa mission, les anciens recommandent aux païens de se garder des viandes immolées (Ac 21,25). Dans les chapitres 8 à 10 de la première Épître aux Corinthiens, le souci de Paul est de clarifier le comportement à tenir dans une société polythéiste où les sacrifices sont communs⁵⁹. Tout en reconnaissant que les idoles ne sont rien, il recommande cependant la prudence car derrière les idoles se cachent les démons (1 Co 10,19-20). Mais en 1 Co 8,4 il n'est pas encore fait mention de démon. En deux propositions introduites par « ὅτι » + « οὐδεὶς » Paul énonce tour à tour l'insignifiance des idoles et l'unicité du Dieu des juifs et des chrétiens.

La première affirmation « οὐδὲν εἰδωλον⁶⁰ ἐν κόσμῳ » peut se comprendre de deux manières : ou bien « il n'y a aucune idole dans le monde »⁶¹ autrement dit, il n'existe pas d'idole ou bien « une idole n'est rien »⁶² à savoir qu'une idole ne possède pas d'existence réelle. En effet, le mot grec « οὐδεὶς » peut se traduire par aucun ou rien, sans importance. Si l'on rapproche cette affirmation de la seconde affirmation du verset qui concerne le Dieu unique, on préférera la traduction « il n'y a aucune idole dans le monde ». Par contre si on la rapproche du verset 1 Co 8,5⁶³ où il est fait mention d'une quantité de dieux, on préférera la traduction « une idole n'est rien », c'est-à-dire qu'elle n'a pas d'existence réelle. Cette interprétation rejoint celle des prophètes d'Israël qui déclaraient que les idoles ne sont rien (Is 41,29 « ils ne sont rien, néant que leurs œuvres »; Jr 10,15) comparées au vrai Dieu. En

⁵⁸ Cf. 1 Co 8,1.4.7.10 ; 1 Co 10,19 ; Ac 15,29 ; Ac 21,25 ; Ap 2,14.20.

⁵⁹ Dans le Nouveau Testament, la consommation d'idolâtres est également associée à la débauche (1 P 4,3 ; Ap 2,14).

⁶⁰ Au temps du Nouveau Testament le terme « εἰδωλον » signifie image ou portrait. Dans le contexte religieux il peut renvoyer à la statue d'un dieu qui, pour les fidèles, posséderait un pouvoir spirituel. Par extension, « εἰδωλον » est utilisé dans certains cas pour désigner des êtres célestes.

⁶¹ TOB; BARRETT, *Epistle to the Corinthians*, 187; WAALER, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 396.

⁶² Cf. BJ, SOMERVILLE, R., *La Première épître de Paul aux Corinthiens (Tome 2)*, Édifac, Vaux-sur-Seine, 2005, 20.

⁶³ Voir notre proposition de structure pour 1 Co 8,4-6.

1 Co 10,19-20, Paul à nouveau rappelle que les idoles ne sont rien. Par contre, derrière les idoles auxquelles la viande est sacrifiée se cachent des puissances néfastes. Dans ce verset, le terme « κόσμος » renvoie à la création qui pourrait être considérée comme le lieu d'habitation des idoles si elles avaient une réalité.

La seconde affirmation « οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς » (il n'a pas de Dieu sinon l'Un) réaffirme le monothéisme et renvoie à l'introduction du Shéma Israël : « Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un (κύριος εἷς ἐστίν) » (Dt 6,4 : traduction de la TOB). Paul, lui aussi, partage la foi au Dieu unique (Ga 3,20 : « ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν »)⁶⁴. Comme tout Juif, il devait réciter le Shéma deux fois par jour. L'unicité de Dieu est rappelé à la fois par des auteurs juifs et chrétiens. Ainsi, Flavius Josèphe, dans les Antiquités Juives écrit « le premier commandement [du Décalogue] nous enseigne que Dieu est un » (Antiquités 3,991). Et, dans son évangile, Marc également se place dans la tradition juive en mentionnant l'introduction du Shéma Israël (Mc 12,29)⁶⁵.

La foi au Dieu unique entraîne le rejet des idoles, comme l'indique le Décalogue, base des obligations juives, insiste : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi (Ex 20,3). Chez les prophètes, aussi, la foi au Dieu unique est réaffirmée dans les diatribes contre les idoles (Is 44,6.8.24 ; 45,5.6). Paul se situe dans la même lignée et les Actes mentionnent son aversion pour l'idolâtrie (Ac 17,16). Face à la multitude d'idoles, l'objet de la foi chrétienne est le Dieu véritable. Dans l'introduction de l'Épître aux Thessaloniciens, Paul décrit la foi des chrétiens de Thessalonique qui ont abandonné « les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable » (1 Th 1,9). De même, en Ga 4,8 il écrit « vous fûtes asservis à des dieux qui au vrai n'en sont pas ». Dans le premier chapitre de l'Épître aux Romains, Paul dénonce l'impiété des hommes (Rm 1,18). Au lieu de reconnaître le vrai Dieu, qui se laisse voir à l'intelligence par ses œuvres (Rm 1,20), « ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation, simple homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles » (Rm 1,20). Dans le livre des Actes, Luc fait dire à Paul : « en affirmant qu'ils ne sont pas dieux, ceux qui sont sortis de la main des hommes » (Ac 26,19).

Bien que la seconde affirmation soit une référence au Shéma Israël, nous avons choisi de traduire « οὐδὲν εἰδωλὸν ἐν κόσμῳ » par « une idole n'est rien ». En effet, l'affirmation de l'unicité divine est employée comme un argument dans les discussions qui portent sur les idoles. Ainsi, Paul, en accord avec les Corinthiens, et dans la lignée juive, oppose le Dieu unique aux idoles sans réalité. En adhérant au Christ, les membres de la communauté de Corinthe ont renoncé au polythéisme. Pour eux dorénavant les idoles ne sont rien, aussi manger de la viande qui leur est sacrifiée ne peut causer aucun préjudice. Bien que les idoles soient insignifiantes elles sont cependant nombreuses comme semble l'expliciter le verset suivant.

⁶⁴ Voir également : Rm 3,30 ; Ep 4, 4-5 ; 1 Tm 1,17 ; 1 Tm 2,5 ; 1 Tm 6,15-16.

⁶⁵ Dans son ouvrage « *Gnosis : la connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, E. Nauwlaerts, Louvain, 1949, 300-303 », J. Dupont étudie la possibilité que l'affirmation monothéiste du verset 4 soit d'inspiration grecque. En effet, à l'époque hellénistique, le « monothéisme » se développe suivant deux tendances. La première consiste à accorder la prééminence à un dieu, qui devient le souverain des dieux et des hommes. Dans la seconde, l'ensemble des dieux finit par fusionner en un seul principe divin dont les dieux ne seraient que différentes manifestations. Malgré l'existence de formules monothéistes grecques, il montre qu'il est peu probable qu'elles aient inspiré Paul.

1.2.2 De nombreux dieux (1 Co 8,5)

Suite à l'affirmation de l'unicité de Dieu, le verset 5 semble concéder l'existence de plusieurs dieux. Au verset 5a, Paul fait référence à de prétendus (λεγόμενοι) dieux avant d'affirmer dans la proposition introduite par « ὥστε » « qu'il y a de nombreux dieux et de nombreux seigneurs ». Les commentateurs se sont interrogés sur le sens que pouvaient prendre les termes « dieux » et « seigneurs » pour Paul. Différentes hypothèses ont été émises. Nous citerons A. Feuillet qui différencie les deux termes. Pour le reste, les commentateurs se divisent en deux catégories. Il y a ceux qui soutiennent que Paul admettait l'existence de Puissance célestes et ceux qui prétendent que le verset 5 souligne le simple fait que dans le monde païens des êtres célestes et terrestres sont adorés comme dieux ou seigneurs.

A. Feuillet⁶⁶ propose de considérer le verset 5b comme une explication de 5a, avec une référence aux rois de l'époque hellénistique et aux empereurs romains qui se faisaient appeler « θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι » et il traduit « en effet, s'il est vrai qu'il y a de prétendus dieux soit au ciel soit sur la terre, comme nous savons qu'en fait il y a beaucoup de dieux et de seigneurs (de ce genre) ». Les prétendus dieux qui sont au ciel sont les divinités imaginaires des mythologies païennes ; ceux qui sont sur la terre sont les princes divinisés, et 5b précise qu'il y a effectivement sur la terre une foule de dieux de cette espèce : dans ce dernier cas, il s'agit évidemment d'êtres bien réels, mais qui ne sont pas véritablement dieux et seigneurs. La distinction entre dieux et seigneurs ne semble pas faire l'unanimité. L'expression servirait avant tout à préparer le verset suivant où Paul opposera le seul Dieu et le seul Seigneur à la multitude des dieux et seigneurs.

Certains commentateurs considèrent que Paul reconnaît aux dieux et aux seigneurs une réalité en tant que puissances invisibles exerçant sur les humains une influence mauvaise. Les partisans de cette idée mentionnent le fait qu'en 1 Co 10,19-21 l'apôtre classe les idoles comme des démons. Pourtant l'interprétation qu'ils font du verset 1 Co 8,5 diffère selon les chercheurs.

J. Héring⁶⁷ considère que le verset 5a évoque des divinités qui n'en sont pas. Quant au verset 5b, il s'expliquerait par l'angélogologie juive qui admettait grand nombre d'êtres angéliques très puissants que les hommes pouvaient être tentés de nommer « dieux », et qui effectivement sont parfois appelés « dieux ». Cependant, nulle part ailleurs Paul n'utilise « dieux et seigneurs » pour parler des anges. Cette interprétation est peu suivie. Selon H. Conzelmann⁶⁸, Paul affirme que la connaissance invoquée par les Corinthiens est partielle et théorique car il pense qu'il existe des puissances célestes, anges et démons. L'enjeu, pour lui, n'est pas la reconnaissance ou non de ces êtres, mais la foi en un Dieu unique. Si

⁶⁶ FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 62.

⁶⁷ HÉRING, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1959, 64-65. En faveur de l'hypothèse d'Héring selon laquelle « dieux et seigneurs » désigneraient des anges citons volontiers Col 1,16-20, où l'on rencontre la même formule caractéristique "soit au ciel, soit sur la terre". Dans ce passage les anges sont appelés « εἶτε θρόνοι εἶτε κυριότητες εἶτε ἀρχαὶ εἶτε ἐξουσίαι ». Voir aussi Ep 1,21. Dans d'autres passages Paul utilise le vocable « ἐξουσίαι » que nous traduisons les puissances (1 Co 15,24 ; Ep 3,10 ; 6,12 ; Col 1,16 ; 2,10.15).

⁶⁸ CONZELMANN, *Korinther*, 169-170.

l'accent est mis sur l'affirmation de l'unicité divine, peut-on pour autant ignorer les idoles ? Ce n'est pas l'opinion de C.K. Barrett⁶⁹ pour lequel Paul a assurément cru en l'existence des êtres démoniaques qui font l'objet des rites païens ; le fait qu'ils aient été défaits par le Christ n'enlève en rien leur menace pour certains chrétiens. De plus, il serait vain de nier que le mot « dieu » était d'usage courant ; dans l'opinion commune, le monde est peuplé d'êtres divins, qui, bien que leur résidence soit généralement dans le ciel, peuvent agir et apparaître sur terre. Paul semble cependant aller plus loin dans la réflexion. Le mot dieu employé par les païens ne désigne pas le Dieu de l'Ancien Testament. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ne désigne rien, et que ces êtres que les païens appellent dieux n'aient aucune existence. Ceci, toujours selon C.K. Barrett, rejoint l'idée de l'Ancien Testament qui mentionne l'existence de divinités (« car Yahvé votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs » (Dt 10,17)). D'autres commentateurs⁷⁰ émettent l'hypothèse que Paul mentionne comme simple fait que, dans le monde païen, des êtres célestes et terrestres sont honorés comme dieux ou seigneurs. Les dieux n'existent pas de manière objective mais de manière subjective par le fait qu'ils sont adorés.

En conclusion, les dieux mentionnés en 1 Co 8,4-5 sont probablement les dieux païens adorés dans les temples de Corinthe. Cependant, l'intention de Paul n'est pas claire. Faut-il relier l'affirmation « et de fait il y a de nombreux dieux et de nombreux seigneurs » (5b) à la mention « une idole n'est rien » (v. 5a) ? En Ga 4,8, où Paul a été plus explicite, les dieux adorés par les gentils sont « des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas ». Dans le verset 1 Co 8,5, l'ambiguïté est peut-être voulue par Paul dont le souci serait avant tout pastoral comme le suggère l'explication de J.D.G. Dunn⁷¹. L'apôtre aurait eu l'intention de donner du poids aux craintes des « faibles », qui chaque jour sont confrontés aux diverses pratiques cultuelles dans les temples de Corinthe. Il insiste sur le nombre des dangers potentiels avec des termes au pluriel « λεγόμενοι θεοὶ » (prétendus dieux), « θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί » (quantité de dieux et quantité de seigneurs) mais également au moyen de l'opposition « εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς » (soit au ciel, soit sur la terre). Face aux nombreuses idoles qui ne sont rien, Paul a déjà mentionné le Dieu unique (εἷς) (v. 4). Il peut maintenant expliciter son argument principal.

1.2.3 Un seul Dieu, Un seul Seigneur : leur agir (1 Co 8,6)

1 Co 8,6, comme le montre la répétition de l'adjectif « εἷς » renvoie au verset 4 et à la confession de foi au Dieu unique. Mais cette reprise n'est pas une simple répétition. Au contraire, Paul introduit une véritable nouveauté puisqu'il enrichit cette confession de foi avec une composante chrétienne concernant le « seul Seigneur Jésus Christ ». De plus, le motif de l'unicité est, dans ce verset, mis en relation avec celui de la création par le biais de « τὰ πάντα ». Le verset 1 Co 8,6 que nous reproduisons une nouvelle fois ci-dessous, est construit de manière strictement parallèle sauf en ce qui concerne les mots d'introduction

⁶⁹ BARRETT, *Epistle to the Corinthians*, 191.

⁷⁰ FEE, *Epistle to the Corinthians*, 373. Pour G. Fee le terme de « dieu » désignerait les divinités traditionnelles des cultes grecs et romains alors que le terme « seigneur » désignerait les déités des cultes à mystère.

⁷¹ DUNN, *The Theology of Paul*, 33.

« pour nous ». Dans la foi chrétienne, à un seul Dieu Père est associé un seul Seigneur Jésus Christ. Pour expliciter le lien qui unit Dieu le Père et le Christ Jésus, Paul a assemblé quatre propositions qui se correspondent deux à deux. Seules les prépositions diffèrent.

ἀλλ' ἡμῖν	
εἰς θεὸς ὁ πατήρ	ἐξ οὗ
	τὰ πάντα
	καὶ ἡμεῖς
	εἰς αὐτόν,
καὶ	
εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	δι' οὗ
	τὰ πάντα
	καὶ ἡμεῖς
	δι' αὐτοῦ.

L'étude que nous nous proposons de mener comprendra trois points. Le premier concerne « εἰς θεὸς ὁ πατήρ » ; le second « εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ». L'analyse que nous ferons de ces titres sera partielle et nous la limiterons à notre contexte. Le troisième point concernera l'étude des propositions gouvernées par les prépositions.

1.2.3.1 « Un seul Dieu, le Père »

1 Co 8,6 compare la croyance des païens et celle des chrétiens. La structure « καὶ γὰρ εἴπερ (...) ἀλλ' ἡμῖν »⁷² souligne le contraste entre leur croyance et la nôtre, entre ce qui est vrai « pour eux » et ce qui est vrai « pour nous ». La distinction entre ceux qui appartiennent au groupe et ceux de l'extérieur est introduite par « pour nous il y a un Dieu ». Cette formulation peut se rapprocher de formules de la LXX, telle celle de Dt 6, 4 « ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος ». Dans l'Ancien Testament, déjà, le pronom « nous » sert à distinguer le groupe des Juifs des autres peuples. La phrase « θεὸς ἡμῶν » se trouve 268⁷³ fois dans la LXX. La description de Dieu comme « notre Dieu » est constitutive de la religion juive. Paul la reprend à son compte et la christianise en lui ajoutant « un seul Seigneur ». À l'expression du verset 5 « θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ » répondent au verset 6 « εἰς θεὸς » et « εἰς κύριος ». À la croyance des païens en une multitude de dieux et de seigneurs est opposée celle des chrétiens en un seul Dieu et un seul Seigneur. Le premier membre de la confession de foi concerne « Un Dieu, le Père ».

⁷² « ἀλλὰ ἡμῖν » est omis dans le manuscrit P46, atténuant l'opposition et le lien avec le verset précédent, mais renforçant l'aspect kérygmatic du verset. Dans l'état actuel du texte, l'opposition avec les dieux païens semble primordiale.

⁷³ WAALER, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 397.

L'apposition « εἷς θεὸς ὁ πατὴρ » permet de déplacer l'accent de l'unicité de Dieu à l'affirmation de sa paternité. Cependant une interrogation subsiste, à savoir de qui Dieu est le Père. Plusieurs propositions ont été défendues parmi lesquelles l'idée que Dieu est le Père de Jésus Christ, ou que Dieu est le Père des hommes, ou encore que Dieu est le Père du cosmos.

La désignation de « Père » signifie-t-elle qu'il faille voir dans « Jésus Christ » le Fils⁷⁴ ? Dans ce cas le verset insisterait sur la relation personnelle entre Jésus et Dieu, le Père. Cette approche est soutenue par le fait qu'à certaines occasions, Paul mentionne Dieu comme Père de Jésus Christ. Dans l'ouverture de la bénédiction solennelle de 2 Co 1,3 (« Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ »), ainsi que dans d'autres formules de bénédiction (2 Co 11,31 ; Rm 15,6)⁷⁵, la désignation est explicite. Ailleurs, l'emploi du titre « le Père » ou « le Dieu Père » semble pouvoir se référer au Fils sans qu'il soit facile de se prononcer. En 1 Co 15, dans un passage sur la fin des temps, le Christ remet sa Royauté à « Dieu le Père » (1 Co 15,24). Le terme « Fils » apparaît quelques versets plus loin (1 Co 15,28), aussi peut-on raisonnablement supposer que le terme « Père » du verset 24 implique une relation de filiation avec le Christ⁷⁶. Cependant, les écrits pauliniens où Dieu est qualifié Père de Jésus Christ sont tout compte fait peu nombreux et il est peu probable que Paul ait voulu dans ce verset désigner Dieu comme étant le Père de Jésus Christ.

Aussi une seconde hypothèse qui consiste à voir en Dieu le Père des hommes a été avancée. La tradition juive connaissait l'idée de la paternité de Dieu envers l'humanité. Celui qui a créé le ciel et la terre est le Père de chaque homme : « N'est-ce pas lui ton père, qui t'a procréé, lui qui t'a fait (ἐποίησέν) et par qui tu subsistes ? » (Dt 32,6). Dieu est le Père de toutes les races de la terre (Selon Flavius Josèphe Antiquités 4,262). D'autres passages proches de 1 Co 8,6 par l'utilisation du pronom « nous » peuvent être cités. Dans la première Épître aux Corinthiens Paul écrit : « Que Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ vous accordent la grâce et la paix » (1 Co 1,3). 2 Th 2,16 mentionne également : « [ὁ] θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν ».

De plus, le titre de « Père » par lequel Paul désigne Dieu a reçu, dans l'enseignement de Jésus, une place à part. Jésus a enseigné à ses disciples à considérer Dieu comme leur Père et à le nommer « Abba » (Rm 8,15). Les chrétiens peuvent prétendre à une relation filiale avec Dieu ; ils sont des fils adoptifs et des frères du Christ. Le verset 1 Co 8,6 insisterait alors sur la relation des chrétiens au Père et au Fils que soulignerait également la répétition du pronom personnel « nous ».

Toutefois, malgré la présence du pronom « nous », Dieu n'est pas nommé directement comme étant « notre Père » ; il est « le Père ». La portée de la paternité divine n'est pas limitée à un groupe mais concerne l'ensemble de l'humanité. La référence à Dieu, le Père, doit cependant être examinée dans son rapport à la création.

⁷⁴ Thèse proposée par G.D. Fee qui concède cependant que Dieu est également le Père des chrétiens (FEE, *Epistle to the Corinthians*, 374).

⁷⁵ Voir Col 1,3 ; Ep 1,3.17.

⁷⁶ Voir Ga 1,1 et Ph 2,11.

Plusieurs indices nous permettent d'élargir la perspective et d'avancer une interprétation plus universelle. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer l'usage de « ὁ πατήρ » sans pronom, le lien possible entre Dieu, Père des hommes, et le motif de la création ou encore la position de Philon qui associe à Dieu la qualité de Père du Cosmos.

Lorsque dans les synoptiques le terme « ὁ πατήρ » est employé sans référence au pronom personnel « nous » il renvoie à des qualités divines. Ainsi lorsque Jésus parle du Père, il le présente comme omnipotent (Mt 11,27, Lc 10,22), comme omniscient (Mt 24,36 ; Mc 13,32), comme Père, Seigneur du ciel et de la terre (Mt 11,25) ou comme Père qui est au ciel (Mt 24,35 ; Mc 13,31 ; Lc 10,21). Les qualités divines énumérées précédemment conviennent au Dieu unique⁷⁷ ; elles soulignent sa domination sur le ciel et la terre.

Dieu, le Père, est Seigneur de la création mais comme nous l'avons déjà mentionné il est Père de l'humanité. Certains textes de la littérature juive comme 1 Co 8,6, associent le motif de la paternité et la création. Dans le livre de Malachie, un passage intéressant qui porte sur l'apostasie du peuple qui a détruit l'alliance (Ml 2,8) et dont l'un des membres a épousé « la fille d'un dieu étranger » (Ml 2,11) mentionne le Père unique (εἷς) (Ml 2,10) ; il poursuit en affirmant qu'un seul (εἷς) Dieu nous a créés. Comme en 1 Co 8,6 le livre de Malachie rappelle à la fois l'unicité de Dieu et son action créatrice. Dans le livre des Jubilés, l'auteur fait dire à Dieu « je serai leur Père et ils seront mes enfants » (Jub 1,25), « je suis leur Père et je les aime » (Jub 1,28). Quelques lignes avant ces affirmations nous trouvons un avertissement contre la fabrication d'idoles (« ils se feront des images taillées qu'ils adoreront » (Jub 1,11). Le passage qui suit le verset 28 mentionne les tables où est écrite l'histoire du monde depuis la création (Jub 1,29) jusqu'au temps où le ciel et la terre seront renouvelés. Dans ces passages, lorsque Dieu est mentionné comme étant Père de l'humanité, c'est parce qu'il en est le créateur. Il est celui qui renouvelle le monde de manière à ce qu'il guérisse (Jub 1,29). Quant à Flavius Josèphe, lorsqu'il évoque Dieu comme Père de la nation, il précise qu'il est « celui qui possède et donne la terre » (Antiquités 5,93). L'affirmation que Dieu est le Père de l'humanité peut être considérée comme une conséquence de son activité créatrice.

La paternité cosmique de Dieu est clairement attestée dans l'œuvre de Philon. Pour lui, il faut qu'il y ait un seul Père, un seul créateur et maître de l'univers (Confus 170). En diverses occasions (Her 200, Fug 84), il combine les termes de « Père » et de « créateur » (πατήρ καὶ ποιητής). Le Père et le créateur prennent soin de l'engendré (Opif 10) ; le Père et créateur est bon (Opif 21). Il est le Père et le Créateur de l'univers (Abr 58). La paternité cosmique, chez Philon, trouve son origine dans sa double culture juive et grecque.

Dans certains écrits, le vocable « le Père » est employé pour désigner le Seigneur du ciel et de la terre, le créateur de l'univers ; pour autant, pouvons-nous en conclure qu'en 1 Co 8,6 « le Père » renvoie à la paternité cosmique ? C'est l'hypothèse défendue par J. Dupont⁷⁸. Pour le montrer, il rapproche le verset 1 Co 8,6 du verset Ep 4,6 où Dieu est dit « εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων ». Dans le verset d'Éphésiens, il perçoit également l'idée de

⁷⁷ Waaler, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 403.

⁷⁸ DUPONT, *Gnosis*, 344. J. Dupont étudie la possibilité d'une influence grecque. En effet, Platon avait déjà dit qu'il était difficile de découvrir l'auteur et père de l'univers (Timée 28c). Cependant, J. Dupont ne pense pas pouvoir en déduire quelque chose concernant 1 Co 8,6 car le mode de pensée diffère. La pensée grecque va de l'unité du monde à l'unité de Dieu, la pensée juive suit le mouvement inverse et part de l'unité de Dieu pour aboutir à l'unité de la création.

paternité cosmique⁷⁹. La notion de paternité de Dieu sur le ciel et la terre est également mentionnée en Ep 3,15 (« du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom »). C. Senft⁸⁰ est du même avis quand il écrit : « le Dieu unique est Père non de Jésus Christ comme dans d'autres textes du Nouveau Testament, mais du Tout, de l'univers, origine et but, donateur de l'être et raison d'être ».

Pour notre part, retenant le fort parallélisme du verset et le fait que Jésus Christ n'est pas explicitement qualifié de Fils, nous ne pensons pas que l'auteur ait voulu insister sur la relation entre Dieu, le Père et Jésus Christ, le Fils. Peut-on alors suivre A. Feuillet⁸¹ qui propose d'associer le vocable Dieu à la création de toutes choses (τὰ πάντα) et le vocable de Père aux hommes (ἡμεῖς) ? Nous ne le pensons pas. Nous préférons conserver l'idée d'une paternité cosmique. Le cosmos et l'humanité appartiennent à une même réalité, aussi l'humanité est-elle incluse dans cette paternité. Dieu est le Père de l'humanité en tant qu'il est le créateur du ciel et de la terre.

1.2.3.2 « Un seul Seigneur Jésus Christ »

Parallèlement à l'expression « un seul Dieu le Père », l'auteur confesse « un seul Seigneur Jésus Christ ». Le titre « Christ », quand il est utilisé par Paul, est rarement plus qu'un deuxième nom, mais son utilisation signifie que Paul a accepté la croyance que Jésus est le Messie que le monde juif attendait et qu'il a accompli les promesses de l'Ancien Testament. Deux points restent à détailler. Le premier s'intéresse au titre de « κύριος » apposé à Jésus Christ en particulier dans le corpus paulinien. Le second concerne la relation entre Dieu, le Père et Jésus Christ, le Seigneur.

Dans ses lettres, Paul emploie le titre « κύριος » plusieurs dizaines de fois, dans des expressions diverses telles que « Seigneur Jésus Christ », « Seigneur Jésus », « Seigneur Christ », « le Seigneur ». En grec, le titre de « κύριος » affirmait une position dominante, de pouvoir ou d'autorité, et servait à décrire des situations hiérarchiques comme celles de maître et d'esclave, de roi⁸² et de sujet et par extension celle de Dieu et de fidèle. Dans le cadre religieux, depuis Sophocle, le terme est utilisé pour nommer les dieux (Cf. 1 Co 8,5). L'attribution du titre « κύριος » à Jésus ne peut cependant pas dériver de l'utilisation de ce terme pour désigner les dieux païens. En effet, le verset 1 Co 16,22 montre assez clairement que Jésus avait déjà été désigné « Seigneur » en araméen. La formule « μαράνα θα » (notre Seigneur viens) est une invocation adressée à Jésus glorifié, réclamant sa présence dans le cadre liturgique⁸³. Que Paul use de cette expression sans traduction suppose qu'elle était

⁷⁹ A. Feuillet, qui pour Ep 4,5 préfère traduire « πάντων » par « tout homme », préfère lire que Dieu est le Père de l'humanité et rejette ainsi l'interprétation de J. Dupont. FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 73.

⁸⁰ SENFT, *Épître aux Corinthiens*, 111.

⁸¹ A. Feuillet trouve improbable dans le contexte de 1 Co 8,6, que Paul ait pu vouloir défendre une conception d'une paternité divine cosmique analogue à celle que suggère le Timée (FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 73).

⁸² Les empereurs romains étaient désignés par le terme « κύριος ».

⁸³ HURTADO, L. W., *Le Seigneur Jésus Christ, la dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 2009, 122.

connue de ses auditeurs. L'habitude d'invoquer Jésus comme « notre Seigneur »⁸⁴ est déjà bien ancrée dans les premières communautés chrétiennes.

Dans les milieux juifs, Dieu est qualifié de Seigneur. Le terme « κύριος » apparaîtra pour traduire le tétragramme hébreu YHWH dans les copies chrétiennes de la LXX⁸⁵. Toutefois, il est probable que les Juifs de langue grecque utilisaient le terme « κύριος » quand ils citaient des passages bibliques où apparaissait le nom de Dieu en hébreu⁸⁶. Ainsi, « κύριος » sert de substitut au nom divin. Ceci est confirmé non seulement par l'usage par Paul de « κύριος » lorsqu'il cite les Écritures mais également par l'emploi du terme dans les œuvres de Philon et de Flavius Josèphe.

La résurrection de Jésus a été comprise comme l'événement décisif dans le fait de devenir Seigneur. Ainsi, en Rm 10,9 la confession que « Jésus est Seigneur » est l'expression publique de la conviction que « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts ». En Rm 14,9 Paul écrit « Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants ». Jésus est Seigneur en vertu de sa résurrection d'entre les morts. Le passage le plus parlant est l'hymne aux Philippiens. À la mort sur la croix (Ph 2,8), Dieu répond par l'exaltation (Ph 2,9) et par le don du Nom pour que toute la création proclame de Jésus qu'il est Seigneur (Ph 2,11) : « que toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père ». L'acclamation de Jésus Christ comme Seigneur n'entraîne pas le remplacement de Dieu par le Christ, puisque Dieu est glorifié dans la confession de Jésus. De toute évidence, le seul Dieu a choisi de partager sa souveraineté avec le Christ exalté. Relisant l'Écriture, les premiers chrétiens pouvaient mettre un nom sous le titre Seigneur du Psaume 110, 1 : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : Siège à ma droite, tant que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds ». Ce texte est en arrière-plan de plusieurs passages des lettres de Paul où le fait de siéger à la droite est mis en relation avec la résurrection. Avec elle le règne du Christ a commencé (1 Co 15,23-24). Le Christ Jésus mort et ressuscité est celui qui, à la droite de Dieu, intercède pour nous (Rm 8,34).

Lorsqu'il cite l'Écriture et emploie le terme « κύριος » Paul se réfère généralement à Dieu. Cependant, il lui arrive de mentionner des passages où le terme précédemment appliqué à Dieu est utilisé pour le Christ. Le passage le plus remarquable se trouve en Rm 10,9-13. Ce passage est introduit par une confession de foi : « si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ». Puisque Paul met l'accent sur « Jésus est Seigneur », il serait surprenant que le Seigneur évoqué dans les versets Rm 10,12,13, qui sont une citation de Jl 3,5 ne renvoie pas également à Jésus. Le Seigneur Jésus est envisagé comme remplissant les mêmes fonctions que Dieu. En bref, Paul⁸⁷ semble n'avoir eu aucun scrupule à transférer à Jésus le rôle attribué à Dieu dans le salut eschatologique.

⁸⁴ Rm 8,15 et Ga 4,6 nous ont appris que Paul enseignait aux convertis païens un autre terme araméen : « Abba » (Père) qui est une manière chrétienne de s'adresser à Dieu dans la prière. Ainsi il a transmis aux chrétiens de langue grecque deux expressions utilisées par les chrétiens d'origine juive pour s'adresser aussi bien à Dieu qu'à Jésus et qui prises ensemble reflètent un schéma dévotionnel « binitaire » né dans le milieu chrétien de langue araméenne en Judée-Palestine. HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 123.

⁸⁵ DUNN, *The Theology of Paul*, 249.

⁸⁶ HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 121.

⁸⁷ Cf. également 1 Co 1,31 ; 1 Co 10,26 ; 2 Co 10,17.

L'affirmation que Jésus est Seigneur⁸⁸ remonte aux premiers jours de la réflexion chrétienne sur la résurrection du Christ. Le titre apposé à Jésus Christ lui confère une stature quasi divine⁸⁹. Jésus est l'unique Seigneur tout comme Dieu est un Dieu unique.

1 Co 8,6 explicite et christianise la confession de foi au Dieu unique de 1 Co 8,4 en évoquant dans une même phrase Dieu, le Père et Jésus Christ le Seigneur⁹⁰. Au niveau du vocabulaire, le verset 1 Co 8,6 reproduit les termes du Shéma (κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν) (Dt 6,4). Deux points sont à souligner. Le premier concerne le parallélisme des titres Dieu, le Père et le Seigneur Jésus Christ et le second l'insistance sur l'unicité du Seigneur.

Bien que la formulation du verset 6 soit unique dans le Nouveau Testament, nous pouvons relever d'autres versets où Dieu le Père et Jésus Christ le Seigneur sont mentionnés côte à côte. Les expressions les plus courantes dans le corpus paulinien concernent des formules stéréotypées que Paul emploie en deuxième élément du protocole épistolaire comme : « à vous grâce et paix de par Dieu, notre Père, et le Seigneur Jésus Christ ! » (Rm 1,7 ; 1 Co 1,3 ; 2 Co 1,2 ; Ga 1,3 ; Ph 1,2). Dieu et le Christ sont la source de la grâce et la paix⁹¹. La prière qui d'ordinaire s'adresse à Dieu peut comme en 1 Th 3,11 s'adresser également au Fils : « Que Dieu lui-même, notre Père, et notre Seigneur Jésus aplanissent notre chemin jusqu'à vous »⁹². Quelques années plus tard, l'auteur de l'Épître aux Éphésiens propose, lui aussi, une prière qui s'adresse dans un même élan à Dieu, le Père, et au Seigneur, Jésus Christ : « Que Dieu le Père et le Seigneur Jésus Christ accordent paix aux frères, ainsi que charité et foi » (Ep 6,23).

Sans que les expressions « Dieu, le Père » et « Jésus Christ, le Seigneur » soient présentes de manière exacte, d'autres passages qui mettent en relation Dieu et le Christ rappellent 1 Co 8,6 par la présence de « εἷς ». Dans les premières lignes du chapitre 4 de l'Épître aux Éphésiens, l'auteur exhorte les chrétiens à la charité les uns avec les autres (Ep 4,3). Puis il expose les fondements de la vie chrétienne qui trouvent leur origine dans l'unicité : un Corps, un Esprit (Ep 4,4), un seul Seigneur (εἷς κύριος), un seul Dieu (εἷς θεός) et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tout et en tous (ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν) »⁹³. Le contexte est très différent de celui de 1 Co 8,6, cependant l'idée est la même. Il s'agit de dire l'unicité de Dieu par rapport à la totalité du créé. L'auteur de la première Épître à Timothée affirme tout à la fois l'unicité de Dieu et du Christ : « Car il n'y a qu'un seul Dieu (εἷς γὰρ θεός), un seul médiateur (εἷς καὶ μεσίτης) aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus » (1 Tm 2,5). Ce verset était probablement une acclamation dont l'insistance porte sur l'unique médiation du Christ. En ce sens 1 Tim 2,5

⁸⁸ Hors du Nouveau Testament, on trouve la mention εἷς κύριος en Dt 6,4 et Za 14,9.

⁸⁹ Cf. 354 pour une discussion sur la Seigneurie du Fils.

⁹⁰ Waaler, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 435.

⁹¹ J. Schlosser souligne que l'expression grecque de cette formule n'est pas entièrement univoque en ce qui concerne la provenance de ce bien (la grâce et la paix). Cependant en raison de la variante plus claire 1 Th 1,1 (en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ. À vous grâce et paix) on peut raisonnablement le supposer. (SCHLOSSER, J., (sous la direction de), « Théologie et Christologie », dans SCHLOSSER, J., (sous la direction de), *Paul de Tarse, congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)*, Les éditions du Cerf, Paris, 1996, 333.

⁹² D'autres passages évoquent une invocation au Christ uniquement (Rm 10,13 ; 1 Co 1,2).

⁹³ L'expression "tout en tous" sera étudiée ultérieurement, en effet cette expression est utilisée de manière presque symétrique pour le Christ.

évoque le rôle de médiation du Christ comme en 1 Co 8,6. Jésus Christ est donc considéré comme unique Seigneur face aux dieux bien nombreux de l'univers des Corinthiens.

Dans une même phrase, 1 Co 8,6 confesse Dieu comme Père du cosmos auquel appartient l'humanité en tant que réalité créée et Jésus Christ comme Seigneur. Ce dernier titre évoque la puissance nécessaire à un agir au niveau de l'univers. L'accent est mis sur l'unicité face aux nombreuses idoles. Ainsi, bien que Paul n'associe pas le mot de Dieu au Christ, le parallélisme de ce verset est tel que l'on ne peut nier les implications binitaires de la formule. Le Dieu unique et l'unique Seigneur exercent des fonctions différentes dans le même processus de création (τὰ πάντα) comme nous allons le montrer dans le paragraphe suivant.

1.2.3.3 Une formulation originale

Les désignations « un Dieu Père » et « un Seigneur Jésus Christ » sont suivies de propositions exprimant leur agir dans la création. Une première lecture soulève immédiatement un certain nombre d'interrogations dont la raison du passage de « τὰ πάντα » à « ἡμεῖς », la signification des deux emplois de « διὰ » dans la proposition concernant le Christ. Répondant à l'une ou l'autre de ces questions les commentateurs ont abouti à des interprétations différentes. Nous aborderons l'étude de la formule prépositionnelle de la façon suivante. Dans un premier temps, nous nous proposons de faire un bref commentaire des différentes propositions nominales. Dans une deuxième étape, nous aborderons l'influence de la philosophie grecque et la possible lecture du verset selon celle-ci. Puis nous entamerons une discussion au sujet d'une interprétation sotériologique ou cosmologique du verset 1 Co 8,6.

Les propositions nominales

Le verset 1 Co 8,6, comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises comprend quatre propositions nominales qui sont chacune introduite par une préposition. Les deux premiers membres concernent Dieu le Père, les deux suivants Jésus Christ le Seigneur.

Le premier membre (ἐξ οὗ τὰ πάντα) associé à Dieu le Père est introduit par la préposition « ἐκ » qui signifie « de », « hors de », « venant de » avec l'idée de séparation et même d'extraction. Son sens s'est étendu à l'idée d'origine, qui tire son origine « de ». Cette préposition est utilisée pour dire ce qui vient de Dieu : « notre capacité vient de Dieu » (2 Co 3,5) ; « Tout vient de Dieu « πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ », qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ » (2 Co 5,18). C'est du Père que viennent toutes les choses. L'expression « τὰ πάντα » souligne que l'univers dans son entier trouve son origine dans le Père. Contrairement aux nombreux dieux païens, souvent sujets aux caprices du cosmos, le Dieu chrétien se tient indépendamment de toutes les choses en tant que leur source. Il est le Créateur.

Le deuxième membre commence par la préposition « εἰς » qui, dans un sens spatial, se traduit par « vers » ou « jusqu'à », mais peut également connoter une idée de fin,

d'aboutissement comme dans ce verset. Le Père est à la fois le Créateur et, dans une visée eschatologique, le but ultime de la Création. L'œuvre de Dieu ne se limite pas à l'origine. L'accent portant sur « ἡμεῖς » renforce l'idée que c'est chaque être qui tend vers le Père, chaque être a son aboutissement dans le Père. Ainsi, les deux premiers membres évoquent l'origine et la fin dans la perspective de Dieu, le Père. Les deux membres suivants concernent le Seigneur Jésus Christ.

La distinction entre les fonctions de Dieu le Père et celles du Seigneur Jésus Christ est exprimée par le choix des prépositions.

En parallèle de la préposition « ἐκ », la préposition « διὰ » suivie du génitif⁹⁴ d'une personne, assigne au Christ un rôle spécifique dans le même processus créateur. La préposition « διὰ »⁹⁵ n'est pas réservée au Christ. En Rm 11,36 elle est utilisée pour Dieu : « Car tout est de lui, et par lui, et pour lui » (ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα). Le même emploi est attesté en He 2,10 : « Celui pour qui et par qui sont toutes choses ». Celui qui est la cause première ou l'origine (ἐκ) est également le créateur⁹⁶ (διὰ).

En parallèle de la préposition « εἰς » associée à Dieu, Paul emploie à nouveau la préposition « διὰ ». L'humanité est « par » le Christ et ainsi elle est « pour » Dieu. Jésus le Christ est l'agent divin par lequel l'action de Dieu est perçue ; il est celui par lequel la création originelle a été réalisée et celui par lequel « nous » serons réconciliés avec Dieu. Si Dieu initialise le processus de création et de salut, l'agent effectif en est le Christ, que cela soit pour la création ou pour le salut.

Les quatre propositions nominales, introduites par des prépositions rappellent pour la forme tout au moins à des discussions philosophiques sur le cosmos. La question d'un rapprochement sémantique de 1 Co 8,6 avec ces débats se pose.

Une possibilité d'interprétation selon la philosophie grecque ?

Selon J. Dupont⁹⁷, la correspondance entre notre passage 1 Co 8,6, ainsi que d'autres passages du Nouveau Testament (1 Co 11,12 ; Rm 11,36 ; Col 1,16-20), avec la philosophie grecque ne réside pas seulement dans le recours aux mêmes procédés oratoires ; il y a un parallélisme étroit entre les formules elles-mêmes, et cela même dans le cadre de pensée où l'on confronte unité divine et pluralité de l'univers. Autrement dit, on trouve dans les expressions de Paul non seulement les termes mais aussi les points de vue cosmologiques des affirmations de la philosophie sur l'unicité divine.

En effet, outre sa forme particulière, conséquence de l'emploi des prépositions, 1 Co 8,6 définit le Dieu unique dans son rapport à la totalité des choses. Un ensemble de textes issus des philosophes grecs met également en relation « εἰς », l'unité à « τὰ πάντα »,

⁹⁴ Selon A. Feuillet, plutôt que d'employer l'accusatif après « διὰ » comme dans la littérature stoïcienne, la littérature sapientielle emploie le génitif (Pr 8,15-16). Pourtant, le génitif était également présent dans la littérature hellénistique.

⁹⁵ Philon emploie « διὰ » pour nommer les agents de la création tels la sagesse ou le Logos (Fug 190, Leg 3,96).

⁹⁶ BDF, 223 (2).

⁹⁷ DUPONT, *Gnosis*, 344.

« la totalité ». Platon fait remonter à Xénophane l'idée que l'univers est un seul être (Sophiste, 242d : « ὥς ἐνός ὄντος τῶν πάντων »). De plus, « tout vient de l'un et tout y retourne » (Fr. 5 Diels-Kranz II, P61,62 Fr.2 P 59-60). Philon connaît ce type de formule qu'il emploie dans son ouvrage « De specialibus legibus ». Dans un passage qui présente Dieu qui régit l'univers et où il est question de sacrifice il écrit : « ἐν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἐνός τε καὶ εἰς ἓν » (tout provient de l'un et retourne à l'un) (Spec 1,208)⁹⁸. Pour les stoïciens, si tout est un, tout est aussi Dieu. A la question « Qui est Dieu ? », Sénèque répond : « Tout ce que l'on voit et tout ce que l'on ne voit pas » (Questions Naturelles, I, 13-14). En conclusion, nous pouvons dire que Paul avait à sa disposition un matériel de base pour composer sa confession de foi.

Aussi, si la phrase « εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ » se rencontrait chez un philosophe grec, elle serait interprétée dans un sens émaniste, à savoir que c'est du Père que procéderait l'univers. Est-il possible d'avoir une telle lecture du verset dans 1 Co 8,6 ? A. Feuillet⁹⁹ répond par la négative. Pour lui « il est impossible d'attribuer une telle conception à Saint Paul qui, comme tous les autres auteurs de l'Ancien ou du Nouveau Testament, croit à la création du monde par un Dieu absolument transcendant à l'univers ». Plusieurs arguments peuvent appuyer cette conclusion. Nous avons montré ci-dessus que la création du ciel et de la terre est, dans le judaïsme, associée à la paternité de Dieu. Or, en 1 Co 8,4-6, Paul affirme sa foi monothéiste en rejetant toutes les idoles. Et si, apparemment, Paul a accepté les démons comme une réalité spirituelle, il a en même temps rejeté leur statut de dieux (1 Co 8,4). Paul refuse ainsi toute communion spirituelle avec des êtres autres que le Dieu unique. Or, dans les panthéismes de type moniste, tous les êtres spirituels sont considérés comme des émanations de Dieu. Paul en reste à la vision juive du monde. De plus, que ce soit en 1 Co 8,6 ou en Rm 11,36, il évite d'utiliser la préposition « ἐν » qui le rapprocherait d'une sorte de panthéisme. En Rm 11,34-35 Paul cite Is 40,128 et Jb 41,1, des textes qui mettent particulièrement l'accent sur la différence entre Dieu et la création. Dans le chapitre 40 d'Isaïe, Dieu raconte son action dans la création ; il a fondé la terre (Is 40,21), il tend les cieux (Is 40,22) et crée les astres (Is 40,25). En étant le créateur, il ne peut être comparé à rien de ce qui existe (Is 40,24). Et dans le chapitre 41 du Livre de Job, Dieu dit : « tout ce qui est sous mes pieds m'appartient » (Jb 41,3). Dieu se tient à l'écart de la création.

Bien que par sa forme, le verset se rapproche de formulations que l'on retrouve dans des textes grecs concernant le cosmos, il est peu probable que l'on puisse l'interpréter selon cette voie.

Interprétation sotériologique ou cosmologique ?

Les commentateurs ont noté que dans le verset 1 Co 8,6 l'auteur effectue un glissement de « τὰ πάντα » vers « ἡμεῖς » ; ce procédé est inhabituel dans les confessions de foi¹⁰⁰. Dans les deuxièmes membres des propositions, là où nous aurions pu nous

⁹⁸ Voir également : « ἐξ ἐνός πολλὰ καὶ ἐκ πολλῶν ἓν » (Spec 1,199).

⁹⁹ FEUILLET, « La profession de foi monothéiste, 1 Cor VIII, 4-6 », 7-32.

¹⁰⁰ FEE, *Epistle to the Corinthians*, 375.

attendre à « καὶ τὰ πάντα εἰς αὐτόν » pour le Père et « καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ » pour le Fils, nous trouvons respectivement « καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν » et « καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ». Paul opère une transition de l'univers à l'humanité. Ce changement de perspective a donné lieu à différentes interprétations de nature sotériologique, sotériologique et cosmologique, ou cosmologique.

Dire que le verset 1 Co 8,6 parle à la fois de création et de salut revient à dire que l'on passe en l'espace de quelques mots de la cosmologie à la sotériologie, puis que l'on revient au cosmos et à nouveau au salut. Or selon J. Murphy-O'Connor¹⁰¹ cette transition est impossible. L'ensemble du verset doit être lu dans un même mouvement. Aussi le verset doit-il être interprété selon un axe soit cosmologique, soit sotériologique, mais en aucun cas passer de l'un à l'autre. Son choix est l'approche sotériologique. Il a fait valoir que le salut était le cadre de référence pour l'ensemble du verset. La formulation de 1 Co 8,6 ne correspond pas aux formules stoïciennes, en particulier à cause du passage de « τὰ πάντα » à « ἡμεῖς ». Aussi ne faut-il pas y voir un aspect cosmologique. De plus, dans ses lettres incontestées, lorsque Paul utilise « τὰ πάντα » en lien avec Dieu, le contexte est exclusivement sotériologique (1 Co 2,10-13 ; 12,4-6 ; 2 Co 4,14-15 ; 5,18 ; Rm 8,28.31-32) et aucune de ces occurrences ne rappelle les formules stoïciennes concernant l'univers¹⁰². L'acclamation « Seigneur Jésus » est interprétée comme une expression enthousiaste de l'assemblée lors de la liturgie baptismale. Aussi « ἡμεῖς » renverrait aux chrétiens et non à l'humanité dans son ensemble. De plus, toujours selon J. Murphy-O'Connor, penser en termes cosmologiques introduirait une abstraction et un élément théorique qui ne correspondraient pas à la nature littéraire du verset. Une interprétation cosmique n'est pas requise par la situation. Un tel thème entretiendrait une discussion spéculative que les Corinthiens apprécieraient. Et le contexte montre que le souci de Paul est avant tout les « faibles » de la communauté. Finalement, J. Murphy-O'Connor interprète le verset ainsi : « De Dieu viennent toutes les choses qui nous permettent de retourner à lui. Toutes ces choses nous sont données par le Christ et en lui nous allons vers le Père »¹⁰³. L'insistance sur l'activité du Christ dans notre verset est donc particulièrement appropriée à la situation corinthienne. Les Corinthiens discutent dans l'abstrait, les idoles n'existent pas parce qu'il y a un Dieu unique. Paul en convient ; mais pour lui l'activité rédemptrice du Père et du Fils est la base de la théologie chrétienne et non une théologie abstraite et théorique, même si celle-ci est exacte. J. Murphy-O'Connor a finalement été peu suivi et l'interprétation sotériologique semble insuffisante à expliciter la richesse de 1 Co 8,6.

L'interprétation classique qui se base sur le passage de « τὰ πάντα » à « ἡμεῖς » mêle création et salut. Pour une telle interprétation il faut s'assurer 1) que « τὰ πάντα » est synonyme de création, 2) qu' « ἡμεῖς » renvoie au groupe des chrétiens, 3) que l'ensemble du verset se déploie en un seul et même mouvement.

¹⁰¹ L'interprétation sotériologique est défendue par J. Murphy-O'Connor. Murphy-O'CONNOR, « 1 Cor., VIII, 6 : Cosmology or Soteriology? », 258-265.

¹⁰² E. Waaler analyse ces occurrences et montre qu'à part Rm 8,28.32 elles sont toutes sujettes à discussions : absence de l'article en 1 Co 2,10, utilisation de « τὰ πάντα » comme synonyme de cadeaux spirituels en 1 Co 12,6. WAALER, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 413.

¹⁰³ « From God come all things which enable us to return to him. All things are given through the Christ and in him we go to the Father ». Murphy-O'CONNOR, « 1 Cor., VIII, 6 : Cosmology or Soteriology? », 265.

Plusieurs indices laissent supposer que « τὰ πάντα » renvoie à la totalité de la création. Le premier indice concerne le champ sémantique du contexte proche de 1 Co 8,6. En effet, aux versets 4 et 5, Paul use d'autres termes pour signifier le cosmos « ἐν κόσμῳ » (1 Co 8,4) et « εἴτε ἐν οὐρανῳ εἴτε ἐπὶ γῆς » (1 Co 8,5). Ces deux expressions renvoient à la sphère dans laquelle agissent les idoles, à savoir l'ensemble du monde créé. Il est improbable que « τὰ πάντα » ne désigne pas le même lieu. Une autre indication pour déterminer le sens de « τὰ πάντα » est son emploi dans la première Épître aux Corinthiens. Le passage qui se rapproche le plus de 1 Co 8,6 se trouve en 1 Co 11,12 « car, de même que la femme a été tirée de l'homme, ainsi l'homme naît par la femme, et tout vient de Dieu (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ) ». Ce passage fait clairement référence au livre de la Genèse et à la création qui tire son origine de Dieu. Le sujet de 1 Co 8,1-6 est une discussion concernant les idolâtres qui se poursuit au chapitre 10. Or, en 1 Co 10,26, Paul cite le psaume Ps 24,1 soutenant que, comme toutes choses appartiennent à Dieu, alors « toutes choses peuvent être mangées » car « car la terre est au Seigneur, et tout ce qui la remplit (τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς) » (1 Co 10,26). Le Psaume 24 mentionne la création de la terre. Pour conclure sur la signification de « τὰ πάντα », il nous faut rappeler que la mention de Dieu comme « Père » ne nécessite pas une interprétation sotériologique puisque ce terme peut être en relation avec la création (Mt 2,10). De plus, les versets 1 Co 8,4-6 sont une confession de foi monothéiste. Or, une des principales caractéristique du Dieu unique est qu'il est celui qui crée toutes choses (τὰ πάντα), les choses matérielles et spirituelles. Cette dernière observation est importante car les prétendues idoles ne peuvent être hors de la sphère du créé. « τὰ πάντα » désigne la création dans son ensemble.

Que ce soit pour le Père ou pour le Christ cosmologie et sotériologie se rejoignent. En effet, dans les lettres pauliniennes, le pronom « nous » se trouve plutôt dans des passages concernant le salut que la création. Il désigne l'humanité. En passant de « τὰ πάντα » à « ἡμεῖς », la perspective cosmique est abandonnée au profit de celle du salut.

Mais il subsiste un souci à savoir comment interpréter dans le verset 1 Co 8,6b les deux prépositions « διὰ » qui semblent être redondantes. La lecture peut se faire en tenant compte du parallélisme avec 1 Co 8,6a. Le Père est celui « de qui sont toutes choses » ; le Seigneur est celui « par qui sont toutes choses ». Le Père est le point de départ de la création ; le Fils est celui qui la fait exister. Le Père est celui « vers qui nous sommes » ; le Fils est celui « par qui nous sommes ». Nous allons au Père par le Seigneur Jésus-Christ. En d'autres termes, le Christ est celui par (διὰ) qui tout existe et par (διὰ) qui nous sommes sauvés. L'interprétation sotériologique semble d'ailleurs se refléter dans le manuscrit B où « δι' οὗ » est remplacé par « δι' οὗ »¹⁰⁴ ; la préposition suivie de l'accusatif a la signification de « à la place de » ou « pour le salut de ». Le Christ est à la fois le médiateur de la création et celui du Salut. Cette approche correspond à la christologie du Nouveau Testament. Dans le Nouveau Testament, le Christ est celui « à travers » lequel Dieu crée et rachète (2 Co 5,18 « Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui « par » le Christ »). Le Christ est celui « à travers » qui Dieu nous a également rachetés, afin que notre existence soit maintenant « pour » Dieu.

À côté du thème cosmologique Paul met en avant l'idée de l'action salvifique du Père et la médiation du Christ dans l'ordre du Salut. Non seulement Dieu est celui qui est le but ultime de la création mais de même chaque homme est pour lui. Le Christ prend à la fois

¹⁰⁴ Il faut conserver la leçon la plus difficile.

part à la création et au salut. L'œuvre créatrice est la garantie de l'œuvre salvifique. L'auteur fait se rejoindre deux perspectives, celle de l'origine du monde et celle de la destinée de l'homme. L'interprétation cosmique et sotériologique est celle qui a la préférence des commentateurs. Il nous reste cependant à nous interroger sur la possibilité d'une interprétation où la cosmologie aurait une place prépondérante.

Quelques éléments nous permettent au moins d'essayer une explication cosmologique. Nous pouvons citer 1) la critique textuelle, 2) le contexte du verset et 3) le parallèle avec Rm 11,36.

Nous avons rencontré deux variantes textuelles qui pourraient laisser apparaître des indices ouvrant à une interprétation cosmologique. L'omission d'« ἀλλά ἡμῖν » (pour nous) dans le manuscrit P46 renforce, nous l'avons déjà dit, l'aspect kérygmatic du verset. Cette absence rend également plus difficile l'identification de « nous » à Paul et aux chrétiens de Corinthe. « nous » peut alors prendre le sens plus général « d'humanité ». Or l'humanité fait partie de la création. Dans le manuscrit B, « οὗ » a été remplacé par « δι' οὗ » qui signifie « pour le salut de ». Pour éviter une interprétation cosmologique, il semble qu'un copiste ait corrigé la leçon difficile. Le contexte proche du verset 1 Co 8,4-6 a une connotation plus cosmologique que sotériologique. Dieu est le Père du cosmos et c'est en ce sens que l'humanité peut l'appeler Père. Ce n'est qu'au verset 1 Co 8,11 que Paul mentionne à nouveau le Christ : « Et ta science alors va faire périr le faible, ce frère pour qui le Christ est mort ! ». De plus, le verset qui se rapproche le plus de 1 Co 8,6 est Rm 11,36 où « τὰ πάντα » n'est pas remplacé par « ἡμεῖς » et où le Christ n'est pas mis en relation avec le Père. Dans l'Épître aux Romains, la création tout entière est en marche vers Dieu.

Dans notre traduction de 1 Co 8,6, nous avons choisi de ne pas suppléer à l'absence par des verbes de mouvement mais par le verbe « être » et avons conservé la traduction « nous sommes par lui ». L'idée de médiation est alors renforcée. Nous existons par le Christ. L'affirmation a une connotation existentielle.

Nous pourrions alors proposer l'interprétation suivante. La création trouve son origine dans le Père et nous en tant qu'« êtres » créés sommes vers lui. Le Christ est celui « par qui toutes choses sont ». Et si nous conservons une identité de signification entre les deux « διὰ », le Christ est celui « par qui nous sommes » dans notre chemin vers le Père. C'est en étant « créés par lui » que nous nous dirigeons vers le Père. Le « nous » est créé continuellement en vue d'une eschatologie finale. Peut-être trouvons nous dans ce verset une première ébauche du concept de création continue qui dans les écrits postérieurs concernera « τὰ πάντα ».

Conclusion : 1 Co 8,6 un agir en faveur du cosmos et de l'humanité

1 Co 8,6 christianise les confessions de foi juives au Dieu unique en y ajoutant la mention de l'unique Seigneur médiateur de la création. Le parallélisme de 1 Co 8,6 souligne à la fois la différence des fonctions de Dieu, le Père et du Seigneur Jésus-Christ et leur complémentarité. Ensemble, ils œuvrent en faveur de la création et des chrétiens. Nous avons vu que l'interprétation classique mêle cosmologie et sotériologie. Le fait de ne pas limiter le « nous » à Paul et aux Corinthiens mais de l'entendre comme l'ensemble de l'humanité ouvre une perspective universaliste. L'humanité en tant qu'être créé par le Fils a

sa finalité dans le Père. Création et humanité sont unies dans le même processus depuis l'origine des temps jusqu'au salut final.

1.3 La plus ancienne confession de foi au Christ médiateur de la création

Dans une lettre à destination de Corinthe, écrite autour de l'année 54, Paul professe la foi chrétienne en un Dieu unique créateur et en un unique Seigneur par qui « toutes choses sont ». En 1 Co 8,6 Paul utilise le procédé formel, le jeu des prépositions des disputes philosophique sur le cosmos. Il est toutefois peu probable que sa vision de la création et du créateur soit celle des philosophes. Pour Paul comme pour les Juifs, Dieu ne se confond pas avec le cosmos et de ce fait l'Ancien Testament est la meilleure référence pour déterminer le sens du verset.

Les qualités du Christ et son rôle dans la création se déduisent de celles de Dieu le Père. À cause du contexte polythéiste du verset 1 Co 8,6, l'emphase n'est pas mise sur l'unité de la divinité (Dieu est un), bien que cela puisse en être déduit, mais sur l'unicité de Dieu (Dieu est unique). Le Dieu que les chrétiens désignent comme Père et Seigneur Jésus Christ est singulier par rapport à tous les autres que l'on nomme des dieux mais qui ne le sont pas. L'affirmation de l'unicité du Seigneur est marquée par le parallélisme du verset et par la conjonction « et ». Le Seigneur Jésus-Christ comme tel est unique car Dieu le Père est unique.

Le rôle du Christ se déduit du rôle du Père. Avec le Père, il participe à la création. Le Père est celui qui est à l'origine de la création. L'unique médiateur en est l'unique Seigneur : « Tout est par lui ». La finalité « nous » se trouve dans le Père et elle est atteinte au travers du Christ. Le passage de « toutes choses » à « nous » ne permet pas de supposer que Paul ait pensé à la réconciliation du cosmos dans son ensemble. Dans une interprétation non seulement chrétienne mais universaliste du pronom « nous » il est possible de considérer que c'est l'humanité tout entière qui est en marche vers le Père.

Dans un contexte polémique, le verset 1 Co 8,6 exprime un point de vue consensuel entre Paul et la communauté de Corinthe. Aussi avons-nous un témoin du milieu du premier siècle qui affirme que le Christ est l'unique médiateur de la création.

2 Toutes choses créées « pour Lui » (Col 1,15-20)

Dans la Première Lettre aux Corinthiens, Paul a proclamé le Christ médiateur de la création : « Toutes choses par lui » (1 Co 8,6). Le second passage qui, lors de notre définition du corpus, avait retenu notre attention se trouve dans l'Épître aux Colossiens (Col 1,15-20). Ce passage regroupe de nombreuses allusions à la création telles que des répétitions de « τὰ πάντα » (Col 1,16.17.20), des expressions signifiant création ou créatures comme « κτίσεως » (Col 1,15) ou « ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς » (Col 1,16.20), des verbes indiquant l'action de créer (κτίζω) (Col 1,16) ou de soutenir la création (συνίστημι) (Col 1,17). Ce premier constat nous indique déjà la richesse de la thématique cosmologique développée en Col 1,15-20. Dans l'étude qui suit nous nous attacherons entre autres à déterminer comment Col 1,15-20 enrichit la description de la relation du Christ à la création exposée en 1 Co 8,6.

Une première lecture de Col 1,15-20 laisse apparaître deux unités développant chacune un thème à savoir le Christ médiateur dans l'ordre de la création, puis le Christ médiateur dans l'ordre du salut. Cette double thématique étant liée, et bien que la présente étude concerne le rapport du Christ à la création originelle, il nous semble nécessaire d'analyser l'ensemble du passage. Nous le situerons dans son contexte littéraire, puis nous proposerons une traduction et un plan. Nous analyserons ensuite comment l'auteur aborde le rôle du Christ dans la création ainsi que les prérogatives qu'il lui attribue. Col 1,15-20 a été introduit à dessein dans une lettre à destination d'une communauté précise. Aussi dans une dernière étape nous examinerons son application au reste de l'épître.

L'Épître aux Colossiens : contexte d'écriture

Colosses, ville d'Asie Mineure, située dans la vallée du Lycus, n'a pas été évangélisée par Paul lui-même (Col 2,1). Mais il est probable qu'il y avait envoyé une mission, alors que lui-même séjournait à Éphèse. Cette relation indirecte avec Paul est confirmée par le fait qu'un de leurs compatriotes, Épaphras, qui leur avait enseigné la vérité, est maintenant avec Paul (Col 1, 6-7; 4, 12-13).

Depuis le début du XIX^e siècle, l'attribution de l'épître à Paul est contestée. Les discussions des exégètes portent sur divers aspects : le vocabulaire et le style diffèrent sensiblement des autres écrits pauliniens ; la christologie met l'accent sur la création par le Christ et sur la prééminence de celui-ci ; l'ecclésiologie opère un glissement de la communauté locale à une Église faisant partie de l'accomplissement du Christ ; l'eschatologie réalisée semble dominer. En 1997, R.E. Brown¹⁰⁵ résume le problème de la

¹⁰⁵ BROWN, R.E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Paris, 2000, 650. Pour un résumé de la question voir également ALETTI, J.-N., *Saint Paul Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Gabalda, Paris, 1993, 22-31 et FURTER, D., *Les Épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1988, 28-37.

datation ainsi : l'épître aux Colossiens date « si elle est de Paul (ou de Timothée, du vivant de Paul ou juste après sa mort) des années 61-63 (ou un peu plus tard) depuis Rome, ou des années 54-56 depuis Éphèse. Si elle est pseudonyme (avis d'environ 60 % des spécialistes), dans les années 80, depuis Éphèse ». Pour donner un aperçu des arguments en faveur de l'une ou de l'autre hypothèse nous citerons J. Dunn et V. Pizzuto. Selon J. Dunn¹⁰⁶, les techniques rhétoriques employées dans l'Épître aux Colossiens sont très éloignées des procédés des lettres pauliniennes et la christologie a évolué. Cependant, il note que Col 4,7-17 s'explique difficilement si le texte a été écrit une dizaine d'années après la mort de Paul. Aussi opte-t-il en définitif pour une rédaction dans les années 60, soit du vivant de Paul, par un disciple autorisé à écrire au nom de l'apôtre, soit juste après sa mort par un disciple se réclamant de l'autorité de Paul. Après avoir présenté différentes positions exégétiques concernant la question de l'auteur de Colossiens, V. Pizzuto¹⁰⁷ propose à son tour une hypothèse selon laquelle l'épître aurait été destinée à la cité de Laodicée ou serait une lettre circulaire. Selon lui, elle aurait été rédigée au moins une dizaine d'années après le tremblement de terre qui a secoué toute la région en 61. En effet, après un tel désastre, quelques années auraient été nécessaires pour qu'une communauté chrétienne se reconstitue.

Comme nous ne sommes pas spécialiste de l'Épître aux Colossiens, il nous est difficile de décider pour l'une ou l'autre date. Aussi nous retiendrons l'hypothèse de la pseudonymie et les années 80 comme la majorité des commentateurs cités par R.E. Brown¹⁰⁸.

2.1 Col 1,15-20 : un « hymne » en ouverture de l'épître

Nous avons affirmé, lors de notre délimitation des textes que Col 1,15-20 constituait une unité qui se démarquait du reste de la lettre. Pour confirmer cette déclaration nous examinerons l'unité dans son contexte et nous aborderons la question du genre littéraire.

2.1.1 Contexte littéraire de Col 1,15-20

Dans la partie introductive de l'Épître aux Colossiens (Col 1, 3-23), l'auteur propose à ses lecteurs un petit passage (Col 1,15-20) qui se détache du contexte par le style et par les motifs qui y sont développés. Il convient donc de justifier la délimitation ici proposée. Pour ce faire nous commencerons par réfléchir à une possibilité de structure de l'ensemble de la lettre. Puis nous préciserons les éléments qui permettent à partir du contexte proche (Col 1,3-23) de délimiter le passage Col 1,15-20.

¹⁰⁶ DUNN, J.D.G., *The epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek Text*, The Paternoster Press, Grand Rapids, 1996, 35-40.

¹⁰⁷ PIZZUTO V.A., *A cosmic leap of faith, an authorial, structural, and theological investigation of the cosmic Christology in Col. 1:15-20*, Peteers, Leuven, Paris, 2006, 14-93.

¹⁰⁸ Par commodité il nous arrivera de désigner l'auteur de l'Épître aux Colossiens par « Paul ».

L'Épître aux Colossiens peut, selon des critères thématiques¹⁰⁹, être structurée en six parties. Après les salutations initiales (Col 1,1-2) l'épître s'ouvre sur un passage où se déploient tour à tour action de grâce, intercession et louange (Col 1,3-23). Puis l'auteur évoque son ministère en faveur de l'Église (Col 1,24-29) et en faveur des églises du Lycus (Col 2,1-5). Le passage suivant (Col 2,6-23) propose la plénitude du Christ comme antidote à l'enseignement erroné qui menace les chrétiens de Colosses. L'auteur poursuit par la description de la vie chrétienne qui est une vie nouvelle en Jésus Christ (Col 3,1-4,6). L'épître se termine par des informations personnelles auxquelles s'ajoutent les salutations et les bénédictions finales (Col 4,7-18), conformément à la littérature épistolaire paulinienne. D'autres structures peuvent être proposées, mais pour la partie introductive (ou exorde selon l'approche rhétorique) un consensus existe qui permet de dégager les versets Col 1,3-23.

Col 1,15-20 appartient donc à la longue introduction de la lettre (Col 1,3-23). Ces versets (3-23), qui forment le contexte proche de Col 1,15-20, peuvent être structurés en cinq unités : (3-8 ; 8-11 ; 12-14 ; 15-20 ; 21-23). Après une prière d'action de grâce (3-8), où l'auteur montre qu'il connaît la situation de Colosses grâce à Epaphras et qu'elle le réjouit, il énonce une prière d'intercession (9-11) pour le progrès des Colossiens. Paul invite les chrétiens de Colosses à rendre grâce à Dieu (12-14) pour le salut qui a été réalisé dans le Fils « en qui nous avons la rédemption » (v. 14). Cette invitation se poursuit par une louange du Fils (15-20). Ensuite, après avoir évoqué la réconciliation de l'univers, l'auteur se tourne à nouveau vers les chrétiens de Colosses (21-23), qui, comme l'univers, sont réconciliés avec Dieu par le Christ. L'Apôtre évoque la condition vers laquelle ces derniers doivent tendre et l'espérance que leur apporte l'Évangile. Dans le développement que nous venons d'indiquer Col 1,15-20 constitue une unité spécifique et cohérente.

Une hypothèse différente, évoquée et rejetée par N.T. Wright¹¹⁰, nous paraît cependant intéressante à citer car elle consiste à regrouper les versets 12-14 et 15-20 en une même action de grâce. Le développement serait alors le suivant : les Colossiens sont invités à remercier le Père (v. 12) en raison de son agir (13-14) et de la médiation et de la suprématie du Fils (15-20). Cette hypothèse se base sur l'invitation à remercier le Père au verset 12 et sur la mise en parallèle du pronom « ὅς » au verset 13 et au verset 15. Cependant, cette approche n'a pas trouvé beaucoup d'écho parmi les spécialistes. En effet, au verset 13 « ὅς » renvoie au Père, alors qu'au verset 15 il renvoie au Fils qui est l'unique objet de la louange des versets 15 à 20. De plus, l'évocation de la communauté chrétienne au travers des pronoms « nous » (v. 14) ou « vous » (v. 21) est absente de Col 1,15-20. Elle est remplacée par la mention de « toutes choses » synonyme de l'ensemble de la création. Il est donc préférable de maintenir l'unité de Col 1,15-20. Les versets 13 et 14 peuvent alors être lus comme une introduction au passage christologique qui suit. Le verset 13, décrit l'action salvifique de Dieu qui nous a libérés des ténèbres et qui « nous a transférés dans le

¹⁰⁹ FURTER, *Colossiens*, 12 ; BROWN, *Nouveau Testament*, 650 ; ALETTI, *Colossiens*, 33-39 pour un survol des compositions de l'épître selon des critères thématiques ou littéraires (basés sur les principes de la rhétorique).

¹¹⁰ Hypothèse de E. Schweitzer citée par N. Wright. WRIGHT, N.T., « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 », *New Testament Studies* (Vol.36), Cambridge, 1990, 444-468, 445. P. Benoit rejette en particulier toutes les hypothèses incorporant à l'hymne les versets qui précèdent. (BENOIT, *L'hymne christologique*, 231-237).

Royaume de son Fils bien aimé ». Le Fils règne mais le Père est à l'origine du Royaume. Il n'y a pas de compétition entre le Père et le Fils. De la même manière, Col 1,15-20 célèbre le Christ créateur tout en conservant l'initiative au Père.

Col 1,15-20 se détache ainsi du reste de la lettre et sa place dans l'introduction souligne son importance. L'auteur a probablement voulu faire appel à des valeurs communes avant d'engager son propos. Pour attirer l'attention de ses lecteurs il opère un changement de style que nous abordons au travers de la détermination du genre littéraire.

2.1.2 Le genre littéraire : un hymne de louange au créateur ?

Col 1,15-20 décrit la nature et l'œuvre du Christ dans une langue recherchée. La question reste ouverte quant au genre littéraire de ce passage. Il a été classifié comme hymne christologique, comme psaume, comme confession de foi¹¹¹, comme passage poétique¹¹², comme midrash. Toutefois, la majorité des commentateurs y reconnaît une forme d'hymne. Aussi, plutôt que de discuter l'ensemble des possibilités nous nous proposons de vérifier cette hypothèse. Une première étape indispensable consiste à définir ce que l'on entend par « hymne ». Dans une seconde étape, en nous appuyant souvent sur l'ouvrage de M. Gordley : « The Colossian Hymn in Context »¹¹³ nous donnerons un aperçu des caractéristiques des hymnes, au tournant de notre ère, dans les traditions hébraïque et grecque. Parmi les nombreux textes, nous privilégierons l'étude des hymnes de louange au Créateur. En relevant le vocabulaire spécifique et les éléments syntaxiques nous déterminerons dans quelle mesure Col 1,15-20 se rapproche de ces hymnes. Dans une dernière étape, nous aborderons l'hypothèse de l'utilisation par l'auteur d'un hymne préexistant.

Les nombreux chercheurs qui, depuis des années, ont étudié les passages de forme hymnique du Nouveau Testament¹¹⁴ ont tenté, sans toutefois aboutir à consensus, de définir la forme d'un hymne et son contenu. Pour notre part nous conserverons la définition de M. Gordley. Selon lui un hymne¹¹⁵ est une composition relativement courte en poésie ou en prose dont le contenu est principalement centré sur la louange à une divinité, dans un style descriptif ou déclaratif et qui s'exprime en s'adressant directement à la divinité (par exemple : Vous êtes le seul ...) ou en ayant recours à la troisième personne (par exemple : elle montre la miséricorde ...). L'hymne est chanté dans un contexte liturgique mais son objectif peut également être didactique. D'autres propriétés peuvent être ajoutées comme

¹¹¹ Selon J.-N. Aletti, le type d'agencement des unités sémantique ne permet pas de ranger Col 1,15-20 parmi les confessions de foi. ALETTI, *Colossiens*, 87.

¹¹² Dans son article « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 », N.T. Wright se réfère à Col 1,15-20 comme à un poème.

¹¹³ GORDLEY, M. E., *The Colossian Hymn in context: An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

¹¹⁴ OSBORNE, T., P., « Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés (Ep5,19) – Un état de la question sur l'étude des « hymnes » du Nouveau Testament », dans GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, Cerf (LeDiv 225), Paris, 2009, 57-80.

¹¹⁵ GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 33.

des éléments stylistiques. La définition proposée par M. Gordley donne la priorité au contenu sur la forme et permet ainsi de regrouper sous le terme « hymne » des passages en prose ou en poésie¹¹⁶.

2.1.2.1 Les hymnes dans la culture juive¹¹⁷

Aucun auteur à notre connaissance, n'a suggéré que Col 1,15-20 ait comme arrière-plan un psaume ou un hymne précis. Par contre, il est probable que les psaumes chantés à différentes occasions par les communautés juives aient influencé l'auteur. Les témoins de textes hymniques dans la tradition juive sont bien trop nombreux pour que nous entreprenions ne serait-ce qu'une recension exhaustive de tous les passages où Dieu est loué comme créateur. Nous nous contenterons de prendre quelques exemples dont les éléments stylistiques, structurels ou le vocabulaire auraient pu être source d'inspiration pour l'auteur de Col 1,15-20. Le livre qui contient la majorité des louanges au Créateur est le psautier. Aussi, avant d'aborder certains passages en détail, nous donnerons quelques éléments sur la poésie hébraïque et sur la classification des psaumes et nous nous attacherons à déterminer les caractéristiques des hymnes où Yahvé est célébré en tant que maître de la création. Pour compléter, nous évoquerons les hymnes présents dans la littérature sapientielle.

Bien que certains exégètes évitent d'employer le terme de poésie pour les psaumes et préfèrent parler de style plus ou moins soigné, des travaux ont permis de définir les contours de la poésie hébraïque. On peut ainsi relever quelques techniques mises en œuvre par les psalmistes. Dans les psaumes, les rimes sont inexistantes mais les assonances (répétition des mêmes voyelles) et les allitérations (répétition des mêmes consonnes) sont fréquentes. Le rythme joue un rôle particulièrement important. Le psaume superpose plusieurs rythmes en lien avec la respiration et l'accentuation de certaines syllabes. Les auteurs des psaumes usent de parallélismes qui sont soit synonymiques – le second stique fait écho au premier –, soit synthétiques – le second stique complète le précédent. Le parallélisme est une caractéristique de la poésie hébraïque et lors de l'étude de Col 1,15-20 il nous faudra en tenir compte.

Les textes du psautier ont été classifiés, par H. Gunkel (1862-1932)¹¹⁸, initiateur de l'étude des genres littéraires du psautier, en trois¹¹⁹ genres principaux à savoir les supplications, les actions de grâce et les hymnes qui possèdent une structure clairement

¹¹⁶ La distinction entre prose et poésie ne peut s'appliquer au Nouveau Testament qu'en tenant compte de l'évolution de la poésie grecque au premier siècle de notre ère. Or, à cette époque, « l'accent musical a fait place à l'accent d'intensité ». Si l'on tient compte du seul élément tonique pour déterminer la nature poétique d'un texte, alors le passage Col 1,15-20 peut être qualifié de texte poétique. J.-N. Aletti ne retient cependant pas ce critère comme majeur. ALETTI, J.-N., « Les passages néotestamentaires en prose rythmée, Propositions sur leurs fonctions multiples », dans *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, 241.

¹¹⁷ En particulier GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 41-110.

¹¹⁸ La classification proposée par H. Gunkel a été discutée.

¹¹⁹ À ces trois genres s'ajoutent des genres mineurs.

définie¹²⁰. Ils commencent par une invitation à louer Dieu. Ensuite, vient le corps de l'hymne qui détaille les motifs de la louange comme les vertus divines ou les prodiges accomplis par Dieu. La conclusion reprend l'introduction et peut être augmentée d'une prière de demande. La partie descriptive est la plus importante. Les motifs évoqués sont variés. Plus d'une trentaine de psaumes abordent le thème de la création et, parmi ceux-ci, un tiers évoquent le salut, la libération ou la rédemption. Ce sont ces derniers qui se rapprochent le plus de Col 1,15-20¹²¹. Dans ces textes, Yahvé est présenté comme le roi de l'univers. Il déploie les cieux (Ps 104,2), maîtrise tous les éléments. Plein de tendresse et de pitié, lent à la colère et plein d'amour (Ps 103,8) il a fixé son trône dans les cieux et sa royauté s'étend par-dessus tout (Ps 103,19)¹²². Plusieurs psaumes évoquent la supériorité de Yahvé, le créateur, sur les autres divinités. Le psaume 96 en est un bon exemple. Les dieux des peuples sont des idoles et Yahvé fit les cieux (ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν) (Ps 96,5). Yahvé surpasse tous les dieux (Ps 95,3 ; 96,4 ; 97,9 ; 135,5) et ainsi il est celui qui juge le monde avec justice (Ps 96,5), qui délivre des impies (Ps 97,10), qui aime les siens (Ps 97,10), qui donne la terre à son peuple (Ps 135,12). La supériorité de celui qui crée sur toutes les créatures est un des éléments psalmiques mis en valeur dans l'Épître aux Colossiens. Pour préciser les emprunts de Col 1,15-20 à la littérature hébraïque nous avons choisi de détailler la structure des psaumes 33 et 146 qui évoquent à la fois la création et l'action salutaire de Yahvé.

Le Psaume 33¹²³ (LXX 32) évoque le rôle de Dieu dans la création ainsi que ses actes dans l'histoire en vue de la sauvegarde de son peuple. Les premiers versets (1-3) invitent à l'action de grâce par le chant. Ils sont suivis d'une introduction (4-5) sur les qualités de Yahvé que sont la justice, la droiture et la vérité. La louange a pour objet l'efficacité de sa parole de Yahvé dont l'agir créateur est détaillé en vv. 6-9. La suite passe du plan de la création à celui des nations. Yahvé règne du haut des cieux, de sa demeure il observe (v. 14) et il prend soin des hommes en préservant leur âme de la mort (v. 19).

¹²⁰ M. Gordley présente les approches de différents exégètes. Les différences au niveau de la structure générale d'un hymne sont cependant minimales. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 45-46.

¹²¹ M. Gordley énumère les psaumes : 29,33,46,96,97,98,100,103,113,114,136,146,147,148,149. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 51.

¹²² Les psaumes 147, 148 abordent également les motifs de la maîtrise de Dieu sur les éléments et de sa clémence pour son peuple.

¹²³ GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 57-67; BEAUCAMP, E., *Le Psautier, Ps 1-72*, Gabalda, Paris, 1976, 148-151.

L'unité (6-9) aborde la thématique de la création. Les versets 6 et 9 renvoient au livre de la Genèse. Ils sont construits de manière parallèle autour du motif de la création par la Parole. Chaque verset comprend deux membres. Le verset 6 adopte une forme passive ; la Parole ne crée pas mais Yahvé crée par la parole. Au verset 9, il parle et cela existe (ἐκτίσθησαν). Les versets 7 et 8 font allusion à la sortie d'Égypte mais restent dans le registre de la création puisque il est question de la maîtrise des éléments.

Sans qu'il soit possible de mettre en évidence un parallélisme strict entre le Psaume 33 et Col 1,15-20 nous pouvons repérer des similitudes entre ces deux écrits. En Col 1,16, une forme passive est employée pour le Christ agent de la création (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς) comme pour la Parole dans le psaume. Le psaume et le passage de Colossiens emploient le verbe « κτίζω ». Ps 33,6 insiste sur la totalité de la création (οἱ οὐρανοὶ... πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν) et Ps 33,8 évoque toute la terre, tous les habitants du monde. Quant au passage de Colossiens, il mentionne « toutes choses », « le ciel et la terre », « les puissances visibles et invisibles » et les « Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ». M. Girard¹²⁴, partant du texte hébreu traduit le verset Ps 33,9 ainsi : « Car (c'est) lui (qui) a dit et (cela) est, lui (qui) a commandé et (cela) se maintient ». La stabilité des êtres dans l'existence se trouve exprimée par les racines « נָמַן » (Ps 33,4) et par « עָמַד » (Ps 33,9), à savoir « être fidèle, se maintenir ». La même idée est développée en Col 1,17 où toutes choses subsistent dans le Christ. Comme le Psaume 33 qui évoque tour à tour la création et les bienfaits de Yahvé pour l'humanité, l'hymne christologique de Colossiens présente également de manière consécutive le motif de la Création et celui du Salut. Si le Psaume 33 ne peut être considéré comme ayant directement été repris par l'auteur de Colossiens, plusieurs motifs semblables y sont abordés.

Le deuxième exemple retenu est le Psaume 146 (LXX 145) qui est un hymne au Dieu secourable. Après une invitation à célébrer Dieu (1-2), le psalmiste souligne que seul Yahvé est digne de louange (3-5). Puis, les versets 6 à 9 décrivent l'intervention de Yahvé en faveur de son peuple. Le verset 6 occupe une place particulière au centre du psaume ; il introduit la série d'actions du Seigneur par une évocation de la création : « lui qui a fait le ciel et la terre, la mer, et tout ce qu'ils renferment. Il garde à jamais la vérité » (τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς τὸν φυλάσσοντα ἀλήθειαν εἰς

⁶ τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν

Par la parole de Yahvé les cieux ont été faits, **par le souffle de sa bouche**, toute leur armée;

⁷ συναγων ὡς ἄσκον ὕδατα θαλάσσης τιθεὶς ἐν θησαυροῖς ἀβύσσους

il rassemble l'eau des mers comme une digue, il met en réserve les abîmes.

⁸ φοβηθήτω τὸν κύριον πᾶσα ἡ γῆ ἀπ' αὐτοῦ δὲ σαλευθήτωσαν πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην

Qu'elle tremble devant Yahvé, toute la terre, qu'il soit craint de tous les habitants du monde

⁹ ὅτι αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν

Il **parle** et cela est, il **commande** et cela existe

Psaume 33,6-9

¹²⁴ GIRARD, M., *Les Psaumes, Analyse Structurale et Interprétation, 1-10*, Bellarmin, Montréal, 1984,

τὸν αἰῶνα). La totalité du créé est déterminée par l'ensemble de la terre et du ciel auquel l'auteur ajoute la mer. À l'évocation des différents lieux il ajoute la totalité des êtres (tout) qui évoluent dans les différents étages de la création. Rien n'échappe à la création de Dieu. Yahvé garde la vérité « à jamais », c'est-à-dire qu'il fait Alliance avec son peuple. Cette mention temporelle crée une liaison entre le verset 6 et le verset 10 où Yahvé est décrit comme régnant « pour les siècles » (εἰς τὸν αἰῶνα). Les deux mentions temporelles indiquent que l'action divine transcende le temps. Les versets 7 à 9 décrivent l'agir de Dieu en faveur de son peuple : « rend justice aux opprimés, il donne aux affamés du pain, Yahvé délie les enchaînés. Yahvé rend la vue aux aveugles, Yahvé redresse les courbés, Yahvé aime les justes, Yahvé protège l'étranger, il soutient l'orphelin et la veuve ». Parce qu'il est maître de la création, Yahvé est source de salut pour Israël.

Col 1,15-20 se rapproche du Psaume 146, tant par le vocabulaire que par une dynamique commune. Comme dans le psaume, Col 1,15-20 mentionne le ciel et la terre mais omet la mer. L'ensemble des créatures est évoqué dans les deux écrits. Dans le psaume, c'est parce Yahvé est le créateur qu'il peut conduire et prendre soin de son peuple. De même, puisque le Christ est celui par qui « toutes choses sont », ce qui englobe les Puissances, les êtres invisibles, il est celui qui peut agir en faveur de la création et l'amener à la réconciliation finale.

Outre les hymnes du psautier, la littérature juive comporte d'autres exemples d'hymnes qui évoquent la création. Dans la littérature sapientielle, des passages de forme hymnique peuvent être identifiés. M.Gordley¹²⁵ choisit de ranger parmi les hymnes le passage Pr 8,22-36 bien que ce texte où la Sagesse décrit son rôle dans la création soit à la première personne. Dans d'autres textes composés en grec, les louanges concernent des agents divins, en particulier la Sagesse (Sg 7,22-8,1 ; 10,1-21 ; Si 1,1-10 ; 24,1-22). La Sagesse est image (εἰκὼν) de la bonté de Dieu (cf. Col 1,15). Elle renouvelle l'univers (Sg 8,27) et elle le gouverne (Sg 8,1). Par l'utilisation de la forme passive et l'emploi de certains termes Col 1,15-20 peut être comparé aux textes de Sagesse¹²⁶. Le lien entre ces écrits et Col 1,15-20 se situe au niveau de tournures syntaxiques comme l'emploi de la forme passive, du vocabulaire, ainsi que du développement de la thématique de la création.

En conclusion de cette étude des hymnes dans la culture juive, il n'est pas possible de déterminer une dépendance directe de Col 1,15-20 avec un psaume ou un hymne issu de la littérature de Sagesse. Pourtant Col 1,15-20 emprunte à la tradition hymnique hébraïque des artifices stylistiques comme le parallélisme ou la répétition. De plus, les procédés utilisés par les psalmistes pour louer Yahvé sont les mêmes que ceux employés par l'auteur de Colossiens pour le Christ. Comme dans les louanges vétérotestamentaires, les titres divins alternent avec leur justification¹²⁷. De la même manière que dans les hymnes où Dieu est célébré pour sa majesté (créateur et seigneur de la création) et pour sa miséricorde (sauvant et libérant son peuple), le Christ est loué comme celui par qui tout a été fait et celui par qui tout est réconcilié. La création est l'œuvre de Dieu et de ce fait le créateur est supérieur à

¹²⁵ GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 67-73.

¹²⁶ Nous reviendrons à plusieurs reprises sur les textes de la littérature sapientielle qui peuvent avoir influencé l'auteur de l'hymne christologique.

¹²⁷ ALETTI, *Colossiens*, 87.

toutes les puissances ; un procédé identique est appliqué au Christ dans l'Épître aux Colossiens. Aussi Col 1,15-20 invite les lecteurs à la conclusion que celui qui sauve est celui qui crée et vice versa¹²⁸. Col 1,15-20 se rapproche de la littérature sapientielle par le vocabulaire et par l'emploi de la forme passive.

L'évocation de l'hymnologie issue du judaïsme ne suffit peut-être pas à définir toutes les sources d'inspiration de l'auteur de Colossiens. En effet, la lettre adressée à l'Église de Colosses a été écrite au sein de la culture grecque dans laquelle des poètes composaient de nombreux éloges aux dieux.

2.1.2.2 Les hymnes dans la culture gréco-romaine¹²⁹

Chanter, danser, proclamer, étaient des pratiques culturelles fréquentes dans la religion gréco-romaine ; de nombreux papyrus et inscriptions en témoignent. Les chrétiens de Colosses étaient certainement familiers avec un ensemble de pratiques hymniques. La forme hymnique était dans la Grèce antique un genre de la rhétorique. Après avoir défini les contours théoriques du genre hymnique, nous examinerons des louanges à des dieux qui abordent la thématique de la création.

En Grèce, parmi les différents genres de discours de la rhétorique – délibératif, judiciaire et démonstratif – la prière de louange appartient au genre démonstratif. Le genre démonstratif contient la louange et le blâme¹³⁰. L'éloge concerne « non seulement un homme ou un dieu, mais même des êtres inanimés et le premier animal venu »¹³¹. Quant au caractère dont on fait l'éloge, il faut l'interpréter dans le sens le plus favorable et ne pas hésiter à en augmenter l'importance¹³². Aristote (384-322 av. J.-C.), dans sa définition de la rhétorique, n'a pas établi une distinction formelle entre un éloge adressé à un dieu et un éloge adressé à un homme.

Durant le premier siècle de notre ère, les choses se précisent ; des traités de rhétorique comportant des discussions sur le contenu des éloges ainsi que des manuels d'exercices sur la façon de les concevoir ont été élaborés. Dans son *Progymnasmata*, Aelius Théon désigne par le terme hymne¹³³ l'éloge adressé à un dieu. Cependant, la méthode reste la même, que cela soit pour un homme ou un dieu¹³⁴. Dans son œuvre « *Institutione*

¹²⁸ WRIGHT, « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 », 452.

¹²⁹ Cette section s'inspire en grande partie de l'ouvrage de M.E. Gordley. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 109-169.

¹³⁰ Le but du genre démonstratif est de souligner le beau et le laid moral : « (...) dans le cas de l'éloge ou du blâme, ne considère pas si celui dont il parle a fait des choses utiles ou nuisibles, mais souvent, en prononçant son éloge, il établit qu'il a fait une belle action au détriment de son propre intérêt » ARISTOTE, *La Rhétorique*, I,3,6.

¹³¹ ARISTOTE, *La Rhétorique*, I,9,2.

¹³² L'amplification a sa raison d'être dans les louanges ; ARISTOTE, *La Rhétorique*, I,9,39.

¹³³ AELIUS THÉON, *Progymnasmata*, 74. Les chercheurs émettent plusieurs hypothèses quant à la date d'écriture du traité et la situent entre le milieu du premier siècle et le milieu du second.

¹³⁴ « Tout de suite après l'exorde nous parlerons de la noble origine, puis des autres mérites extérieurs et des mérites physiques, que nous ne nous contenterons pas d'énumérer tels quels (...). Après cela nous passerons aux actions et à la pratique des vertus (...) en rattachant l'exposé des actes à la présentation séparée de chaque vertu » AELIUS THÉON, *Progymnasmata*, 76-77.

oratoria », Quintilien (35-95 ap. J.-C) précise ce qu'il faut entendre par genre démonstratif ou épideictique. Il définit également le contenu de l'éloge à un dieu¹³⁵. En résumé, selon les bases de la rhétorique, les hymnes devaient comprendre trois parties¹³⁶, à savoir la vénération de la majesté de la nature divine, la naissance du dieu incluant son âge ou son antiquité, et la description de son pouvoir. Le dernier point peut inclure les bénéfices pour l'humanité de l'agir de la divinité.

La question qui se pose est de savoir si l'hymne christologique de Colossiens peut s'inscrire dans la définition en trois parties. Dans un premier temps, le poète loue la divinité pour la majesté de sa nature. L'hymne de Col 1,15-20 commence par des termes soulignant la majesté du Christ. Il est l'image du Dieu invisible (v. 15). Avec l'expression « premier né de toute créature » (v. 15), il est fait mention de sa longévité. Dès les premiers mots, le Christ est placé hors de la création. Le second point sur lequel l'auteur d'un hymne se doit d'insister est l'évocation du pouvoir de la divinité. Ce pouvoir se traduit non seulement par des actes mais également par la mention des êtres soumis à la puissance divine. Col 1,15-20 suit cette recommandation en évoquant la participation du Christ à l'acte créateur (16-17) et sa supériorité sur tous les êtres puisque « tout subsiste en lui » (v. 17). Le troisième mouvement d'un hymne décrit les bénéfices pour l'humanité des actions divines. Dans l'Épître aux Colossiens le Christ est celui par qui Dieu réconcilie tous les êtres (v. 20) en faisant la paix par le sang de la croix. De ce bref survol, nous pouvons dire que Col 1,15-20 possède les principales caractéristiques d'un hymne telles que décrites dans certains manuels de la rhétorique antique.

Cependant, le matériel hymnique tel qui nous est parvenu ne représente pas forcément l'idéal de la rhétorique. En effet, outre les manuels de rhétorique, les Grecs et les Romains nous ont laissé une grande quantité d'écrits qui témoignent de leur préoccupation à rendre aux dieux les éloges qui leur sont dus. Les hymnes qui nous sont parvenus proviennent d'une multitude de contextes, ce qui suggère l'importance de la louange dans le monde antique et explique aussi la variété d'écrits que l'on trouve dans la catégorie générique « hymne ». Certains textes ont été composés pour être chantés lors de fêtes, d'autres pour être proclamés au cours de la consécration d'un sanctuaire, ou encore afin de rendre grâce pour un don reçu. Les hymnes peuvent ou non contenir des prières de demande, des invocations. Soit ils sont brefs et forment des textes indépendants, soit ils font partie d'une œuvre littéraire. Pour beaucoup, la situation exacte pour laquelle ils ont été écrits est perdue à jamais. Le poète grec cherche à composer ses œuvres de manière à être agréable aux dieux ; il utilise dès lors toutes les ressources artistiques pour embellir son

¹³⁵ « En louant les dieux, on rend d'abord hommage, en général, à la majesté de leur nature; ensuite, à la puissance particulière de chacun d'eux, et aux inventions utiles qu'ils ont communiquées aux hommes. S'agit-il de leur puissance? Jupiter gouverne tout; Mars préside à la guerre; Neptune règne sur les eaux. S'agit-il de leurs inventions? Nous devons les arts à Minerve; les lettres, à Mercure; la médecine, à Apollon; les moissons, à Cérès; le vin, à Bacchus. Si l'antiquité nous a transmis quelque chose de mémorable sur eux, on le raconte. On fait valoir aussi leur origine, comme d'être enfants de Jupiter; leur ancienneté, comme d'être issus du Chaos; leur descendance : ainsi Apollon et Diane font honneur à Latone. On peut louer les uns d'être nés immortels; les autres, d'avoir mérité l'immortalité par leur vertu : genre de gloire qui, grâce à la piété de notre prince, a illustré le siècle où nous vivons » QUINTILIEN, *De institutione oratoria*, 3 .7.7-9.

¹³⁶ PERNOT, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Histoire et Technique*, Édition BREPOLS, Paris, 1993.

œuvre, en prose ou en poésie. Les hymnes antiques comportent en général trois parties : une invocation, une louange et une prière de demande. L'invocation établit un lien entre l'orant et la divinité. La partie intermédiaire est une partie narrative dans laquelle le poète décrit les hauts faits de la divinité. Cette section a pour but de contenter le dieu avant de lui présenter sa requête. La plupart des hymnes sont des écrits poétiques. Parmi les actions attribuées aux dieux, certaines concernent, comme dans Col 1,15-20, la création. Nous avons choisi de détailler deux exemples¹³⁷ qui par les thèmes développés et le vocabulaire employé sont proches de Col 1,15-20 : un hymne en l'honneur de Zeus et un autre en l'honneur d'Isis.

a) En l'honneur de Zeus

Aelius Aristide, auteur d'Asie mineure du II^e siècle ap. J.-C., compose des hymnes en prose qui seront déclamés devant un public pouvant compter plusieurs centaines voire plusieurs milliers de personnes. L'un des plus remarquables, en ce qui concerne notre sujet, est celui qu'il consacre à Zeus¹³⁸. Après un exorde, où l'auteur invoque les muses, le texte se poursuit par l'éloge de Zeus. Ce dernier est tour à tour loué pour son action dans la création (§§7-28), pour son action bienfaitrice envers les hommes (§§18-22) et comme celui qui est la cause de tout ce qui existe (§§ 23-28). Une conclusion (§§ 29-31) récapitule le rôle de Zeus dans la création et se termine par une invocation à Zeus comme guide secourable. Pour montrer la proximité avec Col 1,15-20 nous reproduisons quelques passages significatifs d' « Oration 43 ».

§7	Ζεὺς τὰ πάντα ἐποίησεν καὶ Διὸς ἐστὶν ἔργα ὅσα ἐστὶ πάντα καὶ ποταμοὶ καὶ γῆ καὶ θάλασσα καὶ οὐρανὸς καὶ ὅσα τούτων μεταξὺ καὶ ὅσα ἄνω καὶ ὅσα ὑπὸ ταῦτα καὶ θεοὶ καὶ ἄνθρωποι καὶ ὅσα ψυχὴ ἔχει καὶ ὅσα εἰς ὄψιν ἀφικεῖται καὶ ὅσα δεῖ νοήσει λαβεῖν	Zeus créa toutes choses, et tout ce qui existe est l'œuvre de Zeus : les cours d'eau, la terre, la mer, le ciel, et tout ce qui est entre eux, et tout ce qui est au-dessus d'eux, et tout ce qui est dessous, et les dieux et les hommes, et tout ce qui a un souffle de vie, et tout ce qui est visible et tout ce qu'il faut appréhender par la pensée.
§9	οὕτω δὴ ἀρχὴ μὲν ἀπάντων ὑπο τε καὶ ἐκ Διὸς πάντα	Ainsi donc Zeus est l'origine de toutes choses sans exception et tout provient de Zeus.
§16	Ἐρωτὰ τε καὶ Ανάγκην δύο τούτω συναγωγιάτω τε καὶ ἰσχυροτάτῳ ἐν τοῖς πρῶτα ἐγέννησέν ὅπως αὐτῷ τὰ πάντα συνέχοιεν ¹³⁹	Ce sont Amour et Nécessité, ces deux divinités très unifiantes et très fortes qu'il engendra avant tout afin qu'elles donnent de la cohérence à son univers.

¹³⁷ M.E. Gordley présente dans son ouvrage de nombreux autres exemples.

¹³⁸ Aelius Aristide, Oration 43, Les citations et les traductions proviennent l'ouvrage de M. Gordley (GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 145-146) ainsi que, pour les traductions en français, de la thèse de J. Goeken. GOEKEN, J, *Les hymnes en Prose d'Aelius Aristide (or. XXXVII-XLVI) Deuxième partie : Texte et traduction - Notices*, Thèse de Doctorat, Strasbourg, 2004, 509-529. La thèse de J. Goeken, a paru dans un ouvrage publié en 2012 : GOEKEN, J, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout, Brepols, 2012.

¹³⁹ Le premier sens est « maintenir les choses ensemble ».

§ 29	Zeὺς πάντων πατήρ καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ Θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ ποταμῶν καὶ φυτῶν καὶ διὰ τοῦτον ὁρῶμεν καὶ ἔχομεν ὅποσα ἔχομεν. οὗτος ἀπάντων εὐεργέτης καὶ ἔφορος καὶ προστάτης οὗτος πρύτανης καὶ ἡγεμῶν καὶ ταμίας ὄντων καὶ γιγνομέῳ ἀπάντων οὗτος δοτὴρ ἀπάντων οὗτος ποιητὴς	Zeus est le père de tous : du ciel, de la terre, des dieux, des hommes, les cours d'eau et des plantes. Par lui nous voyons et avons tout ce que nous avons. Il est le bienfaiteur, le protecteur, et l'intendant de tout être et de toute chose.

Zeus est loué en tant que créateur de toutes choses (τὰ πάντα) (§7). Comme tel, il ne peut pas avoir été créé par quelqu'un d'autre, il s'est créé lui-même et ainsi il existait à coup sûr dès l'origine (ἀρχή) et il existera éternellement (§9). Suit une description longue et précise de la manière dont Zeus crée le monde (§11-15). Une fois son œuvre achevée il assura la cohérence de l'univers (§16). L'auteur continue en explicitant le nom de Zeus : « Zeus est donc la cause et le maître d'œuvre de tout ce qui existe, et c'est à cause de celui que tout naît, tout ce qui est au ciel et sur la terre, comme son nom lui-même le laisse entendre car il est employé sous une forme peu éloignée de la cause, chaque fois que nous disons « Διὰ ». Nous l'appelons Zeus car il est la cause de la vie » (§23). La conclusion résume l'identité et les qualités de Zeus (§ 29). L'hymne se termine, non pas par une requête mais par l'affirmation d'une relation continue entre l'homme et Zeus : « Avec lui nous devons commencer et avec lui nous devons terminer, en l'invoquant comme un guide secourable pour tout discours et pour toute action ainsi qu'il est normal pour le fondateur dont la domination est universelle et qui est le seul d'entre tous à être parfait ». Pour conclure, nous pouvons dire que dans cet hymne, Zeus est loué en tant que Dieu suprême. L'hymne se caractérise par une relative abstraction. L'évocation des actions et des pouvoirs de Zeus révèle une influence décisive des philosophies platonicienne et stoïcienne. Toutefois, Zeus n'apparaît pas seulement comme un dieu intellectualisé. En effet, Zeus ne néglige rien afin que sa création soit parfaite, faisant appel à d'autres dieux pour veiller sur les hommes et le monde.

Les points de contact entre Oration 43 et Col 1,15-20 sont manifestes à la fois au niveau thématique et au niveau du vocabulaire. Au niveau thématique d'abord, les qualités et les réalisations associées à Zeus sont similaires à celles associées au Christ. Zeus et le Christ sont dépeints comme créateur et pourvoyeur de tous les aspects de la création, en particulier son gouvernement ou son maintien. Zeus est salué comme bienfaiteur et protecteur ; le Christ est celui par qui la réconciliation est venue. Toutes ces similitudes sont servies par un vocabulaire proche. En effet, l'univers est décrit par les mêmes expressions en particulier par la répétition de « τὰ πάντα » et par les termes « terre » et « ciel » qui renvoient à l'ensemble de la création. Si les termes employés ne sont pas identiques, l'Épître aux Colossiens mentionne des êtres visibles et invisibles (τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα; Col 1,16) qu'Aristide Aelius décrit par les mots « et tout ce qui est visible et tout ce qu'il faut appréhender par la pensée » (Oration 43, 7). De même, les deux textes font allusion à un monde supra-humain peuplé par les « dieux » (Θεῶν) dans le texte *Oration 43*, et qui sont nommés sous le vocable de « Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances » dans le passage de Colossiens. La préposition « διὰ » renvoyant à l'agent par qui tout est créé apparaît dans les deux passages. Elle est même à l'origine du nom de Zeus. Sur un autre

plan, aucun des textes ne se termine par une prière de requête mais par une invitation à une relation spécifique de l'être humain avec la divinité.

En dépit de cette proximité, des différences existent. Une première concerne la longueur. L'ensemble du poème d'Aelius Aristide est beaucoup plus long que le bref passage de Col 1,15-20. Aelius Aristide décrit avec force détails la création du monde. Une seconde distinction est liée au contexte. Les poèmes d'Aristide sont des œuvres à part entière qui entrent dans le genre « éloge à la divinité » tandis que Col 1,15-20 est incorporé dans une lettre dont l'objectif est didactique.

b) *En l'honneur d'Isis*

Le second texte¹⁴⁰ que nous avons choisi d'étudier de manière un peu plus approfondie concerne une louange à Isis dont le culte était très répandu autour du bassin méditerranéen. Les louanges¹⁴¹ qui lui sont adressées montrent une certaine proximité avec Col 1,15-20. Un exemple d'hymne¹⁴² à Isis est rapporté dans l'ouvrage « Les Métamorphoses » d'Apuleius de Madaurus (123-180 ap. J.-C.). Ce texte comprend deux récits. L'un met en scène Psyché, l'autre Lucius. Ce dernier avide de connaissance magique est transformé en âne. Il s'en suit une série de tribulations et d'épreuves qui correspondent à une quête spirituelle. Par la grâce d'Isis, il retrouve sa forme humaine. Suite à la prière de Lucius, Isis lui apparaît et se décrit ainsi : « Je suis la Nature, la mère de toutes choses, principe originel des siècles, divinité suprême, reine des Mânes, la première entre les habitants du ciel, type universel des dieux et des déesses. L'Empyrée et ses voûtes lumineuses, la mer et ses brises salubres, l'enfer et ses silencieux chaos, obéissent à mes lois: puissance unique adorée sous autant d'aspects, de formes, de cultes et de noms qu'il y a de peuples sur la terre » (XI,V,1). La présentation qu'Isis fait d'elle-même est comparable à la description du Christ dans Col 1,15-20. La structure des deux textes est très proche. « Les Métamorphoses » est un texte en latin, aussi une comparaison exacte du vocabulaire est impossible. En ce qui concerne les similitudes entre l'éloge d'Isis par elle-même et l'hymne christologique de Colossiens, nous pouvons constater qu'Isis et le Christ sont des figures remarquablement élevées. Tous deux ont un rôle lors de la création du monde et de son maintien. Ce rôle se traduit par la délimitation de leurs zones de suprématie. Isis règne sur l'ensemble du ciel étoilé, sur les brises de la mer, et sur le monde du dessous. Le Christ, quant à lui, a créé toutes choses dans les cieux et sur la terre (Col 1,16). En outre, les deux se révèlent être élevés au-dessus d'autres pouvoirs surnaturels. Isis est la « plus grande des divinités » et était « avant tous les êtres célestes ». Le Christ est « avant tout » et les Trônes, les Seigneuries, les Principautés, les Puissances sont tous soumis à sa Seigneurie, au regard du fait qu'elles sont créées « à travers lui et pour lui ». Il faut aussi souligner que leur pouvoir s'étend sur plusieurs domaines y compris sur le monde souterrain: Isis est la « reine des morts » et le Christ est « premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier ». Si les qualités de l'un ou de l'autre ne sont pas identiques, les deux figures sont souveraines dans plusieurs domaines. Pour conclure, Isis et le Christ œuvrent pour le bénéfice de l'humanité.

¹⁴⁰ GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 147-155.

¹⁴¹ Les papyrus qui rapportent des hymnes à Isis et qui nous sont parvenus appartiennent à une période allant du I^{er} siècle av. J.-C. au III^{ème} siècle ap. J.-C.

¹⁴² Lorsque l'on évoque des hymnes à Isis le terme technique employé est celui d'arétalogie. Les arétalogies consistent en des énumérations des vertus d'Isis et des bienfaits qu'elle réalise.

Isis donne aide et réconfort, et par sa providence se lève le jour du salut (XI,V,4). Le Christ, lui, réconcilie toutes choses et fait la paix. Encore une fois, l'expression spécifique est différente. L'une concerne un individu (Isis sauve Lucilius), l'autre concerne l'ensemble de la création (le Christ réconcilie toutes choses) ; dans les deux cas il s'agit d'une restauration de ce qui était brisé avec cependant une différence d'échelle.

Des similitudes existent mais les deux textes se distinguent par l'ordonnancement des affirmations, par l'utilisation de la première personne pour Isis. Les plus grandes différences se situent peut-être au niveau du vocabulaire avec des termes tels que « premier né », « image du Dieu invisible » ; par ailleurs les mentions de l'Église et de la croix christianisent l'hymne de Colossiens. La divergence la plus importante se trouve dans le développement de la thématique de la création réconciliée.

La mention de Nature ou de divinité providence, qu'elle soit Zeus ou Isis, appartient à un ensemble assez large de textes, depuis ceux de philosophes stoïciens jusqu'à ceux élaborés auprès de sanctuaires religieux. L'hymne de Colossiens possède un certain nombre de caractéristiques communes à cette littérature ainsi que le montrent les exemples précédents. Au niveau thématique, le Christ est loué comme créateur tout comme les dieux grecs, sa suprématie est établie par rapport aux êtres suprahumains. Certaines formes de vocabulaire se retrouvent à la fois dans l'hymne de Colossiens et dans des hymnes aux dieux maîtres de la création. On a noté que l'univers est désigné par le syntagme « τὰ πάντα » ou par la totalité du ciel et de la terre. Par ailleurs, la structure de l'hymne en Colossiens correspond aux traités de rhétorique concernant les hymnes. Mais comme nous l'avons vu, la plupart des hymnes qui nous sont parvenus s'écartent de ces traités et, dans ce sens, Col 1,15-20 s'éloigne des hymnes grecs par l'absence d'invocation et de requête. Une autre différence majeure est la place de Col 1,15-20 au milieu d'un cadre épistolaire. Il est difficile de savoir si Col 1,15-20 était proclamé, chanté, ou si l'auteur a écrit ce texte pour les besoins de son argumentation, d'où la question de l'hymne préexistant.

2.1.2.3 Un hymne préexistant ?

En conservant la définition large de l'hymne, Col 1,15-20 peut donc se ranger parmi les hymnes en prose ; reste à savoir si, oui ou non, il est l'œuvre de l'auteur de l'Épître au Colossiens et s'il est possible de reconstruire l'hymne originel. Plusieurs critères¹⁴³ dont certains s'appliquent aisément à Col 1,15-20, ont été définis pour déterminer l'utilisation de matériel préexistant. Un passage usant d'éléments traditionnels se détache de son contexte par son vocabulaire et son style. Pour ce qui est du vocabulaire, certains termes tels « image », « premier né » sont des occurrences uniques dans l'épître. La discussion sur la structure de Col 1,3-23 montre que l'hymne est centré sur le Christ à l'exclusion de toute autre référence. Ni le Père, ni la communauté chrétienne ne sont mentionnés dans ces versets. Le passage est à la troisième personne. De plus, si on lisait le verset 21 à la suite du verset 14, la lecture se ferait sans à-coup. L'auteur utilise des formes stylistiques présentes dans d'autres hymnes comme l'usage de propositions relatives, de nombreux

¹⁴³ GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 170-198.

parallélismes et de répétitions. Ces constatations tendent à prouver que Col 1,15-20 a été inclus dans une lettre.

Si beaucoup de commentateurs acceptent l'idée que Col 1,15-20 a comme origine un texte de forme hymnique déjà existant, il semble difficile d'en définir les contours exacts. L'auteur aurait apporté à un texte original certaines modifications dans le but de conforter son argumentation. Les exégètes ont envisagé différentes gloses. En Col 1,16¹⁴⁴ les termes - les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances - développeraient le syntagme « toutes choses » et n'auraient pas été nécessaires dans un hymne hors du contexte de l'Église de Colosses. Au verset 18a, la mention « de l'Église » est parfois, dans une structure en deux strophes, considérée comme rédactionnelle car la première strophe se concentre sur la création. Les exégètes qui optent pour cette hypothèse voient dans l'hymne originel un hymne prépaulinien où le corps serait alors le cosmos, être intelligent et organisme vivant. En Col 1,18d, l'expression « il fallait qu'il obtînt en tout la primauté » développe « premier né d'entre les morts » et n'apporte rien de nouveau au propos. L'expression « par le sang de la Croix » (20b) renvoie à la manière paulinienne de concevoir le salut et s'éloigne du motif cosmique qui sous-tend Col 1,15-20. Il se peut que les chrétiens de Colosses aient conçu la réconciliation d'une manière différente de celle de Paul à savoir par le triomphe de la résurrection et de l'exaltation du Christ. Aussi l'auteur s'est peut-être senti obligé de rappeler l'évènement historique de la crucifixion.

Aucun consensus n'existe sur les frontières¹⁴⁵ de l'hymne et l'original semble hors de notre portée. De plus, il n'existe pas d'indice permettant de savoir quand et si cet hymne a été proclamé lors de liturgies.

2.1.2.4 Col 1,15-20 hymne et proclamation doctrinale

Col 1,15-20 peut être classé parmi les hymnes. Ce passage suit les modèles de louange vétérotestamentaires où les titres divins alternent avec leur justification¹⁴⁶. L'influence grecque est cependant présente par la proximité de certains thèmes et par l'emploi d'éléments syntaxiques propres aux textes qui mettent en scène les dieux et le cosmos. En guise de conclusion, laissons la parole à P. Benoit¹⁴⁷ qui résume ainsi les caractéristiques de Col 1,15-20 : « Il y a déjà une élaboration théologique, et de haut vol, qui repense la personne du Christ et son œuvre de salut dans le cadre du Cosmos. Vraiment, on

¹⁴⁴ M. Gordley tente de retrouver l'hymne originel à partir de la poésie. La métrique de la poésie grecque est basée sur la combinaison de voyelles longues et brèves. Le nombre de syllabes identiques entre les versets 15 et 18b permettent de délimiter deux strophes. De même 18a et 20a contiennent le même nombre de syllabes. En isolant une partie du verset 16 comme étant de nature rédactionnelle, M. Gordley obtient une hymne avec deux strophes (Col 1,15-18a) et Col (1,18b-20a) et une épode (Col1,20bc). GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 184.

¹⁴⁵ Pour un tableau récapitulatif des différentes hypothèses voir : SMITH, *Heavenly perspective*, 151.

¹⁴⁶ ALETTI, *Colossiens*, 87.

¹⁴⁷ BENOIT, P., « L'hymne christologique de Col 1,15-20: Jugement critique sur l'état des recherches », dans NEUSNER, J., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults : studies for Morton Smith at Sixty*, Brill, Leiden, 1975, 230.

entend ici une proclamation doctrinale, un enseignement d'autorité, revêtu de solennité par une forme littéraire soignée, de caractère hymnique »¹⁴⁸.

Les chrétiens qui vivaient au sein d'une culture produisant une grande quantité d'hymnes ont été probablement réceptifs à l'hymne christologique. La traduction et l'étude de la structure nous permettront de détailler les techniques employées par l'auteur de Col 1,15-20 afin de célébrer le Christ.

2.1.3 Traduction et composition

Pour rendre compte des procédés utilisés par l'auteur de Col 1,15-20 une traduction littérale s'impose. Quant à la structure de ce passage elle a été longuement discutée. Suite à l'énoncé des principales propositions nous donnerons notre hypothèse.

Les répétitions telles que « τὰ πάντα », « εἴτε », « αὐτός » méritent d'être signalés. Dans ce passage, l'auteur emploie à la fois « τὰ πάντα » et « πᾶς ». Sans présager d'une différence de sens, nous traduirons « τὰ πάντα » par « toutes choses » et l'adjectif « πᾶς » construit sans article par « tout » qu'il soit au masculin ou au neutre, au singulier ou au pluriel. L'objectif est de souligner en français la différence que nous trouvons dans le texte grec. Le changement de temps du verbe « κτίζω » à l'aoriste passif au verset 16a et au parfait en 16e est rendu par « ont été créées » et par « sont créées ». Au verset 18 « ἐκκλησία » qui est au génitif se rapporte à corps. Nous avons choisi de traduire « ἀρχή » par « commencement » ; ce choix sera explicité ultérieurement¹⁴⁹. La question qui se pose au verset 19 est de savoir si « πλήρωμα » peut-être sujet du verbe « εὐδοκέω ». Pour ce verset à la suite des traductions de la TOB et de la BJ, nous introduisons Dieu comme sujet¹⁵⁰. Suite à ces précisions nous proposons la traduction suivante :

¹⁴⁸ En plaçant l'hymne Col 1,15-20 au début de sa lettre, l'auteur a probablement un objectif didactique, celui d'éclairer son lecteur sur la nature du Christ. Il rejoint une pratique qui existait dans la communauté essénienne, comme le prouvent les nombreux hymnes trouvés dans le désert de Judée. En effet, les Esséniens utilisaient le genre hymnique pour délivrer un enseignement.

¹⁴⁹ Cf. 83.

¹⁵⁰ Pour une discussion plus détaillée voir cf. 85.

15a	ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,	lui qui est image du Dieu invisible,
15b	πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	premier-né de toute créature,
16a	ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα	car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses,
16b	<u>ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.</u>	<u>dans les cieux et sur la terre.</u>
16c	τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,	les visibles et les invisibles,
16d	εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·	que ce soit des Trônes, que ce soit des Seigneuries, que ce soit des Principautés, que ce soit des Puissances ;
16e	τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·	toutes choses sont créées par lui et pour lui,
17a	καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων	et il est, lui, avant tout
17b	καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,	et toutes choses subsistent en lui.
18a	καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·	et il est, lui, la tête du corps, [à savoir] de l'église :
18b	ὅς ἐστιν ἀρχή ¹⁵¹ ,	lui qui est commencement,
18c	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,	premier-né d'entre les morts,
18d	ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,	Afin de tenir en tout, lui, le premier rang
19	ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	car en lui [Dieu] s'est plu à faire habiter toute la plénitude
20a	καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα <u>εἰς αὐτόν.</u> εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι' αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν <u>τοῖς οὐρανοῖς.</u>	et par lui à réconcilier toutes choses pour lui, ayant pacifié par le sang de sa croix, [par lui], aussi bien celles <u>sur la terre que</u> <u>celles dans les cieux.</u>

À première lecture, Col 1,15-20 laisse aisément entrevoir des parallélismes de mots ou d'expressions, des correspondances de langage, des reprises, des progressions, ainsi que deux thèmes principaux qui sont la médiation créatrice du Christ (Col 1,15-17) et la médiation rédemptrice du Christ (Col 1,18-20). Examinant ces éléments, plusieurs exégètes¹⁵² ont mis en évidence des structures comprenant de deux à cinq unités. Nous

¹⁵¹ Certains manuscrits (P46, B) mettent un article devant « ἀρχή » ; cependant cette leçon ne semble devoir être retenue car ni « εἰκὼν » dans le verset parallèle, ni « πρωτότοκος » dans le même verset ne sont précédés d'un article.

¹⁵² J.-N. Aletti répertorie des structures de Col 1,15-20 proposées par différents commentateurs qui privilégient soit une découpe en strophes, soit une structure s'appuyant davantage sur parallélismes ou sur les chiasmes (ALETTI, J.-N., *Colossiens 1, 15-20 : genre et exégèse du texte : fonction de la thématique sapientielle*, Biblical Institute Press, Rome, 1981, 21-44). M. Gordley fait un bref état de la question (Gordley, *The Colossian Hymn in context*, 5-16) puis présente sa propre démarche qui le conduit à dégager une structure en deux

discutons ici les deux propositions les plus courantes sur une décomposition en deux ou en trois strophes.

Une première approche consiste à découper Col 1,15-20 en deux unités (15-18a) et (18b 20) en tenant compte du parallélisme « ὅς ἐστιν » et de la progression thématique de la création à la rédemption. J.-N. Aletti¹⁵³ est partisan de ce type de structure et pour la mettre en évidence il s'appuie sur le double « ὅς ἐστιν » + « ὅτι » ainsi que sur la distinction entre les attributions et les désignations¹⁵⁴. La désignation ne vise pas à attribuer une qualité à quelqu'un mais à dire que cette qualité est propre à quelqu'un. On peut repérer les désignations par la présence de l'article qui précède le titre et par la place des pronoms « en lui toutes choses furent créées » (v. 16a), par la répétition emphatique du pronom « αὐτός » ou grâce aux énumérations (v. 16b). Les attributions ne sont pas précédées de l'article ainsi : « il est image, premier-né de toute créature » (v. 15) ; « il est commencement, premier-né d'entre les morts » (v. 18b). Il aboutit ainsi à la structure suivante :

- A** : Verset 15 : « ὅς ἐστιν » et attributions
- B** : Verset 16-18a : « ὅτι » et désignations
- A'** : Verset 18b : « ὅς ἐστιν » et attributions
- B'** : Verset 19-20 : « ὅτι » et désignations.

J.-N. Aletti justifie le rattachement des versets 17 et 18a¹⁵⁵ à la première strophe par la répétition de « καί ». La preuve que le Christ est image et premier né, c'est qu'en lui tout subsiste et que lui seul est la tête¹⁵⁶.

Cette découpe pose cependant un problème au niveau du verset 18a qui se rattache aux versets 18b et suivants au travers de la mention de l'Église. De plus, en accrochant les versets 17 et 18a à la première strophe, la symétrie est rompue.

Devant ce constat, d'autres auteurs proposent une structure en trois unités¹⁵⁷ ; elle comprend deux strophes introduites par « ὅς ἐστιν » et reliées par une partie intermédiaire (17-18a). Le schéma suivant la met en relief

strophes terminée par une épode. Cependant il travaille sur un hymne originel à savoir Col 1,15-20 duquel il a supprimé une partie du verset 16 (Gordley, *The Colossian Hymn in context*; 191).

¹⁵³ ALETTI, *Colossiens 1,15-20*, 37-42 et 46-47.

¹⁵⁴ Selon J.-N. Aletti l'alternance entre attributions et désignations est un phénomène linguistique majeur qui a son rôle dans l'interprétation du passage et dans la détermination de la structure. ALETTI, *Colossiens*, 91.

¹⁵⁵ Pour un résumé des différentes hypothèses concernant l'histoire de la rédaction, voir par exemple BENOIT, *L'hymne christologique*, 237-250 ou FURTER, *Colossiens*, 45-46.

¹⁵⁶ ALETTI, *Colossiens 1,15-20*, 40.

¹⁵⁷ C'est le choix de P. Benoit (BENOIT, *L'hymne christologique*, 227-229) ou de R.P. Martin (MARTIN, R.P., *Colossians and Philemon*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1981, 55).

ὅς ἐστιν (15)

ὅτι ἐν αὐτῷ (16a)

δι' αὐτοῦ καὶ εἰς
αὐτὸν (16f)

καὶ αὐτός ἐστιν (17)

καὶ αὐτός ἐστιν (18a)

ὅς ἐστιν (18b)

ὅτι ἐν αὐτῷ (19)

δι' αὐτοῦ ,... εἰς
αὐτόν (20)

Dans cette approche, les versets 17-18a établissent une transition entre les deux strophes parallèles introduites par « ὅς ἐστιν ». Le verset 17 est rattaché à ce qui précède par des expressions analogues à celles des versets 15-16, telles que « τὰ πάντα », « ἐν αὐτῷ », « συνίστημι ». Il est parallèle par la répétition de « καὶ αὐτός ἐστιν » avec le verset 18 qui annonce la seconde partie de l'hymne. Dans le texte actuel, la thématique passe de la création au salut (nouvelle création) où le Christ est « tête du corps, de l'église ». Les versets 17,18a jouent un rôle charnière entre les deux blocs, établissant à la fois une distinction et un lien entre ces parties (15-16) et (18b-20). Ils constituent la partie centrale du cantique.

La structure en trois parties montre l'importance de la partie intermédiaire. Elle éclaire la relation entre la création originelle et la création réconciliée. Deux compositions ont été proposées pour cette partie intermédiaire. Une première de type A-(B-B)-A a été défendue par N.T. Wright et une seconde de type A-(B-C-B')-A' par V. Pizzuto.

N.T. Wright¹⁵⁸ a proposé de découper Col 1,15-20 en quatre unités A (15-16)-B(17)-B(18ab)-A(18c-20). Cette structure conserve le parallélisme souligné par les deux « ὅς ἐστιν » et respecte la longueur des unités. De plus, en examinant les traductions en grec du mot « ראשית », N.T. Wright parvient à la conclusion que les différents sens possibles recouvrent le vocabulaire de notre hymne et correspondent à la structure. Ainsi il propose la composition suivante :

A (15-16) : (he is the image – the first born) il est l'image, le premier né

B (17) : (he is supreme) il est l'autorité suprême

B' (18ab) : (he is the head) il est la tête

A' (18c-20) : (he is the beginning) il est le commencement

N.T. Wright souligne la forte dépendance de l'hymne avec les confessions de foi monothéistes (Ps 96,5 ; Ps146,6) qui insistent à la fois sur l'action créatrice et sur l'alliance que Yahvé conclut avec son peuple. Sa structure insiste sur les qualités du Fils et sur le fait que la rédemption finale a lieu dans le Fils.

¹⁵⁸ N.T. Wright ne considère pas que « τῆς ἐκκλησίας » soit une glose. WRIGHT, N.T., « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 ».

V. Pizzuto¹⁵⁹ a proposé, avec d'autres, une structure de type A-(B-C-B')-A'. Sa démarche consiste à identifier et à expliquer les divers moyens stylistiques mis en œuvre dans l'ensemble de l'hymne et à montrer l'intégrité du passage. À partir de ces résultats, il détermine une structure en chiasme qui tient compte des corrélations, des parallélismes mais également du développement thématique.

A (15-16) : Au niveau syntaxique, cette unité est bâtie comme nous l'avons déjà mentionné autour de « ὅς ἐστιν (v. 15) » et de « ὅτι ἐν αὐτῷ (v.16a) ». Elle se focalise sur le motif du rôle du Fils dans la création : toutes les choses ont été créées par et pour le Fils.

B (v. 17a) : La deuxième unité est introduite par « καὶ αὐτός ἐστιν » et forme un chiasme avec (v. 18a). Col 1,17a est un résumé et un bilan de l'unité : le Fils est avant toutes choses.

C (v. 17 b) : Ce stique fait office de pivot entre le motif du Fils à l'origine de la création et le motif de la rédemption par le Christ : toutes les choses sont cohérentes dans le Christ.

B' (v. 18a) : Ce stique qui débute par les mêmes termes que B introduit A' en affirmant que le Fils est le chef de l'Église

A' (18b, 20) : Dans cette unité l'auteur aborde le rôle du Fils dans la rédemption : toutes choses réconciliées par et pour le Fils.

La structure en chiasme permet d'approfondir une lecture linéaire. B et B' récapitulent les strophes A et A', soulignent leur contenu et ainsi renforcent l'idée que le Christ préexistant, image du Dieu invisible, est celui qui a réconcilié toutes choses. En outre cette structuration met en évidence le verset 17b qui joue le rôle de pivot central en reliant les deux thèmes principaux que sont la création originelle et rédemption finale. Il témoigne ainsi de l'égale importance de ces deux thèmes. Le Christ ne peut être rédempteur cosmique que dans la mesure où toutes les choses subsistent en lui. La création et la rédemption sont liées l'une à l'autre par la Seigneurie du Christ. Cette relation est mise en évidence par le verset 17b. La place centrale de 17b va donc à l'encontre des essais de subordonner la cosmologie du passage à sa sotériologie.

Suite à l'examen des différentes positions, nous retiendrons finalement une structure en trois parties en notant l'importance de la partie centrale :

- Le Christ médiateur de la création inaugurale (15-16) : le Christ est celui par qui le monde est venu à l'existence. L'accent est mis à la fois sur les qualités du Christ et sur son rapport à l'origine de la création.
- Le Christ soutient la création (17-18a) : le Christ est le principe unificateur qui maintient la cohérence de l'univers. Ce principe est souligné par la triple répétition de la conjonction « et » dans les trois stiques de cette unité.
- Le Christ médiateur du salut (nouvelle création) (18b-20) : le Christ est celui qui réconcilie l'ensemble du créé et ramène ainsi l'harmonie dans la création.

¹⁵⁹PIZZUTO, *The cosmic Christology*, 97-205. Voir également : REYES, C. L., « The structure and Rhetoric of Colossians 1 :15-20 », *Filologia Neotestamentar*, Ediciones El Almendro, Cordoba, 1999,139-154.

L'examen de l'hymne en prose, dont la place en tête de l'épître souligne la portée, a dévoilé une structure qui fait se joindre création et rédemption. Une étude détaillée du passage nous permettra de mettre en évidence les qualités du Christ et son rôle dans la création.

2.2 Col 1,15-20 : Célébration de la médiation du Fils

L'hymne christologique Col 1,15-20 est centré sur le rapport du Fils et de tout le créé. Le Fils présent à l'origine de la création, l'est aujourd'hui encore dans le but de l'amener à la réconciliation finale. Le Fils n'est jamais nommé comme tel, mais en Col 1,13 il est désigné comme « le Fils bien-aimé »; dans l'hymne il est simplement mentionné douze fois au travers du pronom « αὐτός ». Cette répétition contribue à mettre en évidence la prééminence du Fils dans l'œuvre créatrice et rédemptrice. Quant à l'ampleur cosmique, elle est soulignée par l'accumulation du syntagme « τὰ πάντα » qui renvoie à ce qui est visible et invisible. Pour évoquer le rôle du Fils dans la création, nous suivrons la structure en trois unités que nous avons retenue et que nous intitulons d'emblée de manière un peu différente : le Fils est le médiateur de la création inaugurale (15-16), il maintient la création (17-18a), il est le médiateur de la nouvelle création (18b-20).

2.2.1 Le Fils médiateur de la création inaugurale (Col 1,15-16)

La première strophe célèbre l'action du Christ lors de la création inaugurale. Elle est structurée en deux unités. La première, introduite par « ὅς ἐστιν » (lui qui est), comprend deux expressions qui qualifient le Fils. Il est « image du Dieu invisible », « premier né de toute créature ». La seconde unité, structurée par « ὅτι ἐν αὐτῷ » (car en lui), définit les attributions du Fils au moment de la création.

2.2.1.1 Le Fils « image » qui révèle le Dieu invisible (Col 1,15a)

La première expression présente le Fils bien-aimé comme « εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ». Dans les écrits grecs, le terme¹⁶⁰ « εἰκὼν » renvoie aux représentations artistiques (statues de dieux ou d'empereurs, effigies sur les pièces de monnaies) et, dans des discussions philosophiques, il peut avoir le sens d'image vivante, d'image mentale, de manifestation ou d'émanation (Diog L. VI, 51). Pour interpréter les premiers mots de l'hymne, deux approches sont possibles¹⁶¹. La première prend comme point de départ la création de l'homme à l'image de Dieu. La seconde trouve son origine dans la signification du terme image comme représentation sensible de l'invisible. Nous nous proposons de discuter ces

¹⁶⁰ TDNT, II, 381-397.

¹⁶¹ ALETTI, *Colossiens*, 94-95. Voir également TDNT 396 pour l'allusion à Adam, A. Feuillet pour l'interprétation liée à la Sagesse (FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 148-158 ; 166-175), SMITH, *Heavenly perspective*, 160-161.

deux interprétations. Dans le cadre de l'interprétation retenue, nous nous demanderons si « εἰκὼν » renvoie à l'incarnation ou au Fils ressuscité.

Il est difficile de lire Col 1,15 sans avoir à l'esprit le livre de la Genèse (Gn 1, 26-27) et au premier Adam, créé à l'image de Dieu et qui aura autorité sur toute la terre (Gn 1,26 ; Jub 2,14). La terminologie d'« εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου » serait ainsi à mettre en relation avec la christologie paulinienne où le Christ est considéré comme le second Adam¹⁶². Après la chute seul le Christ peut être qualifié d'image de Dieu. Sans nous lancer dans une discussion approfondie sur le sujet, nous pouvons rappeler deux textes de Paul. En Rm 5,18 Paul énonce la justification de l'humanité par le Christ-Jésus : « Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie ». Par le Christ, l'homme est restauré à l'image du créateur lors de la résurrection: « Et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste » (1 Co 15,49). Or l'Épître aux Colossiens connaît la christologie adamique. En effet, en Col 3,10¹⁶³ une autre mention du terme image évoque le livre de la Genèse et rappelle la création de l'homme : « et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur ». D. Furter¹⁶⁴ interprète ainsi le verset. Le Fils apparaît comme l'image divine qui a servi au nouvel Adam. La créature humaine en tant qu'image de Dieu a été défigurée. Cette image se voit restaurée par le créateur à travers l'œuvre rédemptrice du second Adam, le Christ ressuscité, chef de file d'une humanité nouvelle.

Les passages du Nouveau Testament qui renvoient à la typologie Adam/Christ évoquent la conformité des croyants à l'image du Christ¹⁶⁵. Il est cependant peu probable qu'il faille rechercher le sens d'« εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου » en partant de ce constat. En effet, bien que la dernière partie de l'hymne (18b-20) évoque la réconciliation finale, les premiers versets sont centrés sur le rapport du Fils et du créé et n'invitent pas à une interprétation selon la christologie adamique qui renvoie à la fin des temps.

En Col 1,15, pour appréhender la signification de « εἰκὼν », il faut tenir compte de l'adjectif « ἀόρατος ». Être invisible est une des caractéristiques de Dieu qui selon les principes de la théologie juive et chrétienne ne peut être vu (Rm 1,20 ; 1 Tm 1,17 ; He 11,27 ; cf. Jn1,18). Le terme « εἰκὼν » ne renvoie pas seulement à un objet fini. Ainsi les philosophes grecs l'ont employé pour évoquer l'univers et des auteurs juifs l'ont repris pour exprimer la manifestation de Dieu.

¹⁶² V. Pizzuto, dans sa discussion sur la christologie adamique à l'arrière-plan de Col 1,15, évoque la possibilité d'un renversement de priorité par rapport aux lettres incontestées de Paul. Le Fils « image de Dieu » serait le modèle à partir duquel le premier Adam aurait été façonné. Dieu aurait pensé au Fils lors de la création de l'homme. Ainsi le sommet de la création ne serait pas Adam, mais le Fils. Le dernier Adam des lettres de Paul deviendrait ainsi un préexistant par rapport au premier Adam. PIZZUTO, *The cosmic Christology*, 261.

¹⁶³ Nous pouvons noter une distance entre la formulation de Col 1,15 et celle de Col 3,10: l'homme est à l'image de son créateur alors que le Fils est l'image du Dieu invisible.

¹⁶⁴ FURTER, *Colossiens*, 273.

¹⁶⁵ J.-N. Aletti rejette toute christologie adamique dans ce passage et conserve l'approche sapientielle (ALETTI, *Colossiens*, 96). Voir également J.D.G. Dunn (DUNN, *Colossians*, 88-89).

Depuis Platon, le terme « εἰκών » a été employé par les philosophes grecs dans les traités cosmologiques pour décrire la vision sensible du cosmos. Dans son ouvrage *le Timée* Platon décrit l'univers comme étant une « εἰκών » (image) d'un original (Timée 29b). Il complète sa définition en précisant que c'est l'univers entier qui est l'image visible de l'intelligible : « Nous pouvons dire ici que notre discours sur l'univers est enfin arrivé à son terme ; car il a reçu en lui des êtres vivants mortels et immortels et il en a été rempli, et c'est ainsi qu'étant lui-même un animal visible qui embrasse tous les animaux visibles, dieu sensible fait à l'image de l'intelligible (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεός), il est devenu très grand, très bon, très beau et très parfait, ce ciel engendré seul de son espèce » (Timée 92c). « εἰκών » est intimement liée au modèle à partir duquel le monde est construit. Platon a influencé les réflexions ultérieures sur l'univers et, qu'ils acceptent ou non ses théories, les philosophes¹⁶⁶ ont eu recours à la même terminologie. Le terme « image » a ainsi servi à définir le monde sensible dans les traités philosophiques concernant le cosmos.

Le judaïsme hellénistique ou Philon ont choisi le terme « εἰκών » pour désigner la relation entre la Sagesse ou le Logos et Dieu. Par exemple, l'auteur du livre de la Sagesse, en Sg 7,22-26, emploie « εἰκών » pour décrire la Sagesse qui, comme manifestation de Dieu, participe à l'œuvre créatrice : « Car elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ) » (Sg 7,26¹⁶⁷). La Sagesse est ce par quoi Dieu s'auto-révèle. Elle permet d'exprimer l'interaction de Dieu avec le monde, de dire l'immanence de Dieu tout en sauvegardant sa transcendance. L'expression « εἰκὼν τοῦ θεοῦ » est révélatrice dans la tradition juive de l'apparition de représentations hypostatiques¹⁶⁸ de Dieu. Philon, lui aussi et à plusieurs reprises, emploie en référence au Logos ou à la Sagesse l'expression image de Dieu. En Fug 101,1, la Parole de Dieu, qui ne possède pas d'apparence visible (ὁρατὴν οὐκ) dans la mesure où elle est inaccessible aux sens, est l'image de Dieu (εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ) et est ainsi le plus ancien archétype du cosmos. En Somn 1,239, ceux qui ne peuvent pas regarder le soleil directement observent sa couronne. De même en est-il pour Dieu qu'il est possible de regarder à travers son image, le Logos. Ailleurs, dans un passage qui décrit le paradis, la Sagesse est, elle aussi, nommée « image ». Pour qu'il ne soit pas dit que Dieu cultive des plantes ou aménage le paradis, Philon dans son raisonnement fait appel à la Sagesse qui est « au courant des choses de la terre ». Cette dernière est connue par de nombreux noms : commencement, image, vision de Dieu (« ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὄρασιν θεοῦ » Leg 1,43). Bien que le Logos ou la Sagesse ne soient pas directement visibles, ils peuvent être perçus. Leur rôle, comme image de Dieu est de le révéler « intellectuellement »¹⁶⁹. « εἰκών » est employé pour rendre visible ce qui ne l'est pas.

¹⁶⁶ Philon, par exemple, adopte l'approche platonicienne lorsqu'il discute du monde créé dans *De Opificio Mundi*. Il explique que selon Dieu « une belle imitation ne pourrait jamais naître sans un beau modèle » (Opif 16). Ainsi la création du monde corporel se fit en utilisant un modèle incorporel et tout à la ressemblance divine. Plus loin il précise que, si l'homme a été façonné à l'image de Dieu, alors « la totalité de ce monde sensible, puisqu'elle est plus grande que l'image humaine, est imitation de l'image (εἰκὼν) divine » (Opif 25, cf. Opif 69.71 ; Confus 97.147).

¹⁶⁷ Cf. He 1,3 pour un renvoi dans le Nouveau Testament à Sg 7,26. Les expressions « rayonnement de la gloire » et « empreinte de sa personne » (He 1,3) explicite la relation du Fils et du Père.

¹⁶⁸ Il est certainement préférable de parler de personnification ; DUNN, *Colossians*, 88 ; cf. 253.

¹⁶⁹ FOWL, S.E., *The Story of Christ in the ethics of Paul – An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*, JSNT.S 36, JSTO Press, Sheffield, 1990, 107.

Des textes du Nouveau Testament¹⁷⁰ qui connaissent l'idée que l'image est une manifestation d'une réalité invisible ajoutent une nuance ; l'image est inséparable de ce qu'elle représente. En He 10,1 l'image est opposée à l'ombre ; la Loi ne possède que l'ombre des biens et non leur essence. En Rm 1,23, dont le contexte est l'interdiction du culte des images, l'auteur emploie les termes « ὁμοίωματι εἰκόνας ». Dans ce contexte « ὁμοίωμα » signifie « copie », alors que « εἰκών » est l'original qui est copié. L'image possède donc un lien fort avec l'original. L'unique mention, hormis celle de Col 1,15, de l'expression « εἰκὼν τοῦ θεοῦ » associée au Fils se trouve dans la deuxième Épître aux Corinthiens : « afin qu'ils ne voient pas briller l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu » (2 Co 4,4). Le mot gloire renvoie à la divinité du Christ. Le passage qui précède (2 Co 3,12-18) évoque Moïse qui empêche les fils d'Israël de voir la fin de ce qui est manifesté (2 Co 3,19). Les versets 2 Co 3,12 – 2 Co 4,6 développent des motifs en lien avec la création que sont la gloire ou la lumière. Le terme image pour le Christ souligne sa relation au Père ; il est indissociable de celui-ci.

L'auteur de Colossiens avait probablement en mémoire la tradition sapientielle et les mêmes références concernant « εἰκών » que les autres auteurs néotestamentaires. Pour le lien avec le courant sapientiel, les références sont claires. Le contexte de Col 1,15-20 est précédé et suivi de références à la sagesse¹⁷¹. En Col 1,9, l'auteur prie pour que les Colossiens parviennent « à la pleine connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle ». De la même manière, en Col 2,3, l'auteur associe le Christ et la Sagesse : « dans lequel (le Christ) se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (Col 1,9). L'association du concept de sagesse avec des concepts tels que trésors cachés, compréhension, se trouve dans la littérature sapientielle ; mentionnons par exemple Si 14,21. La Sagesse permet à la bonté de Dieu de se manifester aux hommes. La mention, lorsqu'il s'agit du Fils, est plus directe : le Fils est l'image de Dieu. Il est l'unique manifestation de Dieu.

Le Fils est « image de Dieu ». La question qui reste en suspens est de savoir si « image » fait référence à Jésus agissant dans le monde ou au Christ ressuscité. Dans le premier cas, l'image parlerait à nos sens. Le verset Col 1,20, avec la mention du sang de la Croix qui renvoie à l'incarnation pourrait le laisser penser. Cependant, les premiers versets (15-16) mettent l'accent sur la création. Dans ce cas, il est probablement trop tôt dans le déroulement de l'hymne pour imaginer une référence à l'incarnation. Mais en raison de la controverse¹⁷² entre l'auteur et les docteurs de Colosses, garder les deux interprétations est peut-être nécessaire : celui qui est descendu est aussi celui qui est « image de Dieu ». Par ses œuvres, lors de sa vie terrestre, le Fils a fait connaître le Père.

En conclusion de l'examen de la désignation du Fils bien-aimé comme image de Dieu, nous pouvons encore noter que l'unique mention de Dieu dans l'hymne de Colossiens

¹⁷⁰ La plupart des 24 occurrences du terme « εἰκών » dans le Nouveau Testament renvoient au sens courant (image de César (Mt 22,20), image de la Bête dans le livre de l'Apocalypse).

¹⁷¹ J.-N Aletti souligne également quelques termes des versets Col 1,12.13 qui se retrouvent dans le livre de la Sagesse (μέρις Col 1,12 ; Sg 1,16 ; 2,9.24) ALETTI, *Colossiens 1, 15-2,84*.

¹⁷² Sur l'erreur de Colosses cf. 303.

se trouve dans ce premier verset (Col 1,15). Le qualificatif « invisible » rappelle que Dieu ne peut être connu, sauf quand à son initiative il se révèle. Ce terme renvoie Dieu à l'arrière-plan de l'hymne pour laisser la place au Fils qui, comme la Sagesse, est une manifestation du Dieu unique¹⁷³. Contrairement à cette dernière, il ne révèle pas l'une ou l'autre qualité divine ; il exprime Dieu par son action dans la création. Le terme « image » renseigne également le lien qui unit le Père et le Fils. L'image n'est pas une pâle copie, elle est semblable à l'original (Rm 1,23). De plus, le Fils n'est pas devenu « image », il « l'est ». Le présent renforce encore l'idée de la permanence de la relation. La christologie de ce passage n'entraîne pas de dualisme. Le Dieu unique a choisi de se manifester au travers du Fils qui est sa puissance créatrice comme vont l'exprimer les versets suivants.

2.2.1.2 Le Fils « premier-né de toute créature » (Col 1,15b)

Après avoir été désigné comme « image du Dieu invisible », titre qui exprime sa relation au Père, le Fils est ensuite qualifié, au verset 15b, de « πρωτότοκος πάσης κτίσεως » (premier-né de toute créature). La juxtaposition « premier-né » et de « toute créature » est unique. Désigner ainsi le Fils ne va pas sans ambiguïté car cette dénomination semble l'intégrer à la création. Le substantif « πρωτότοκος »¹⁷⁴ (premier-né) est construit à partir de « πρῶτος » (le premier) et de « τίκτω » (naître). Les significations de « πρῶτος » (le premier) se partagent suivant trois lignes : un sens spatial (devant), un sens temporel (le premier dans le temps) et un sens lié au rang ou à la valeur d'un individu (le plus important, le plus éminent). Pour comprendre la portée de cette expression dans l'Épître aux Colossiens nous donnerons les principales acceptions du terme « πρωτότοκος »¹⁷⁵ dans la littérature juive (hors écrits de Sagesse). Puis, et bien que la Sagesse n'ait pas été désignée par le terme « πρωτότοκος » ni dans la LXX ni dans le judaïsme hellénistique¹⁷⁶ nous considérerons les passages où la Sagesse semble précéder la création. Dans un troisième temps nous évoquerons le terme « πρωτότοκος » lorsqu'il se rapporte au Christ dans le Nouveau Testament.

Dans la LXX¹⁷⁷, le terme « πρωτότοκος » (premier né) désigne habituellement l'aîné d'une fratrie. Appliqué à Israël ou au roi David il souligne la particularité d'une relation ou la supériorité du peuple ou du roi. Le substantif « πρωτότοκος » se retrouve principalement dans des généalogies ou dans des promulgations légales. Ces différents usages expriment le rôle important tenu par les premiers-nés. L'accent, dans le droit des aînés, porte sur l'honneur qui s'attache au rang plus que sur la priorité dans le temps : Jacob, en usant de ruse il est vrai, a réussi à devancer dans la bénédiction son aîné Ésaü ; de même Éphraïm, venu au monde après Manassé, a reçu les avantages du premier-né (Gn 48,17-19). Dans le livre de l'Exode,

¹⁷³ La christologie dont il est question ici reste ancrée dans le monothéisme juif. N.T. Wright montre que l'arrière-plan du passage Col 1,15-20 est celui du monothéisme juif (WRIGHT, *Poetry*) ; cf. également DUNN, *Colossians*, 88.

¹⁷⁴ TDNT : 871,881. Le « πρωτότοκος » était peu commun, son usage s'est probablement répandu en raison du choix de la LXX qui l'a préféré à « πρωτόγονος ».

¹⁷⁵ ALETTI, *Colossiens*, 96-98.

¹⁷⁶ SMITH, *Heavenly perspective*, 162.

¹⁷⁷ La LXX compte 130 occurrences de « πρωτότοκος ».

en Ex 4,22¹⁷⁸, Israël est appelé premier-né. Cette dénomination suggère la relation particulière du peuple d'Israël et de son Dieu. Israël est le peuple élu. L'accent du texte porte sur le lien qui unit Israël et Yahvé. Hors de la LXX se développe également l'idée que l'élection d'Israël est liée à sa domination sur le monde. Dieu aurait créé le monde pour qu'Israël, son premier-né, le possède (4 Esd 6,58-59 : « et nous ton peuple, celui que tu as appelé ton Premier-Né, ton Unique, l'objet de ta jalousie, ton Bien-Aimé, nous sommes livrés entre leurs mains. Si le monde a été créé pour nous, pourquoi n'entrons-nous pas en possession de ce monde qui est notre héritage ? »). Dans le Psaume 89,28, le roi David est décrit comme étant l'aîné (πρωτότοκος), le très-haut sur les rois de la terre. Le verset 15b interprété selon les exemples précédents exprimerait la « Seigneurie du Christ » sur l'ensemble du créé. L'expression « πρωτότοκος πάσης κτίσεως » doit, alors, être comprise comme un titre d'excellence.

Puisque Col 1,15-20 est proche de l'expression de certains textes de Sagesse la question de l'interprétation du titre « premier né » par rapport à ceux-ci mérite d'être posée. En Pr 8,22¹⁷⁹ la Sagesse est créée « prémices de ses œuvres » . En hébreu le terme employé est « רִאשִׁית » dont l'une des traductions est « premier-né ». Cependant, les écrits bibliques de Sagesse ne disent pas que la Sagesse « est » premier-né simplement qu'elle fut créée au commencement (Si, 24,9), « avant toutes choses » (Si 1,4.9, Pr 8,22). Philon à diverses reprises, mentionne l'antériorité de la Sagesse sur la création. Dieu a créé la Sagesse comme la première de ses œuvres, il l'a établie avant le début des temps (De Ebrietate 31) ; elle est plus vieille même que la création du monde (De Virtutibus 62). La formulation de Col 1,15b est ambiguë et peut amener à identifier le Fils à la Sagesse dont le courant sapientiel souligne la participation à l'œuvre créatrice, la prééminence et l'antériorité par rapport à toutes les créatures. En Col 1,15b, il n'est pas mentionné que le Fils fut créé. Aussi paraît-il difficile d'affirmer que le Fils est le premier d'un ensemble de créatures. La tradition sapientielle ne permet donc pas d'explicitier sans ambiguïté le terme « πρωτότοκος » dans l'Épître aux Colossiens.

Après l'examen de la LXX et la littérature sapientielle, il nous reste à considérer les versets du Nouveau Testament où « πρωτότοκος » désigne Christ (Lc 2,7 ; Rm 8,29 ; Col 1,15.18 ; He 1,6 ; Ap 1,5.). En Lc 2,7 et en He 1,6 le terme est utilisé seul sans motif de comparaison. Luc renvoie sans équivoque à la naissance : Marie « enfanta son fils premier-né (πρωτότοκος) ». « πρωτότοκος » désigne, dans l'Épître aux Hébreux, le Fils au moment de la Parousie et He 1,6¹⁸⁰, évoque les anges qui adorent le « premier-né ». Le cas de Rm 8,29 est un peu différent. « πρωτότοκος », suivi de « ἐν » plus du datif, est employé pour désigner le premier d'une lignée de frères. Les croyants sont considérés comme des frères du Christ en étant conformes à son image, et atteignent la réalisation eschatologique. Le Christ est leur frère mais demeure au-dessus d'eux en dignité, car il est le Seigneur.

¹⁷⁸ Voir également Si 36,11 (πρωτόγονος), Ps Sal 18,4 où premier-né est associé à fils unique.

¹⁷⁹ FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 188-191 et 194-202.

¹⁸⁰ Une autre interprétation du verset He 1,6 est possible. En règle générale « οἰκουμένη » désigne le monde céleste, mais il pourrait dans ce verset signifier le monde terrestre. Dans ce cas « εἰσάγω » (introduire) renverrait à l'incarnation du Seigneur préexistant. Dans ce cas « πρωτότοκος » soulignerait l'unique relation de filiation entre le Fils préexistant et le Père.

En Col 1,18 et Ap 1,5, « πρωτότοκος » est suivi d'un génitif partitif dans l'expression « πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν » (premier-né d'entre les morts). La priorité temporelle est un aspect important. La résurrection du Christ est un prélude à la résurrection générale lors du dernier jour. Le verset Ap 1,5 « et par Jésus Christ, le témoin fidèle, le Premier-né d'entre les morts, le Prince des rois de la terre. Il nous aime et nous a lavés de nos péchés par son sang » renvoie au Psaume 89,28, « Et moi, je ferai de lui l'aîné, le très-haut parmi les rois de la terre ». Dans ce verset de l'Apocalypse, « premier-né » renvoie à la Seigneurie du Christ ressuscité qui règnera sur l'ensemble des dignitaires.

Les diverses occurrences de « πρωτότοκος » ne nous donnent pas d'indication précise pour déterminer le sens de « premier né de toute créature ». Par contre, Ap 1,5 et He 1,6 semblent inviter à une interprétation qui affirme la suprématie du Fils.

En conclusion, malgré la tentation de faire le lien avec la Sagesse en raison du contexte de Col 1,15, il est préférable d'entendre « πρωτότοκος » hiérarchiquement en suivant la tradition hébraïque. L'expression « πρωτότοκος πάσης κτίσεως » souligne la suprématie du Fils sur l'ensemble de la création. En Col 1,15, la description du Fils comme « πρωτότοκος πάσης κτίσεως » (premier né de toute créature) trouve son explication dans les versets suivants qui montrent que « toutes » les créatures, sans exception, lui doivent leur existence. Le Fils a le statut de créateur¹⁸¹ et non de créature ; le verset suivant développe ce point en présentant le Fils comme médiateur de la création.

2.2.1.3 La médiation unique du Fils (Col 1,16)

Le verset 16 explicite comment le Fils, image du Dieu invisible, est le maître de la création. La formule introductive « ὅτι ἐν αὐτῷ » (car en lui) justifie les titres précédents et souligne l'unicité de la médiation du Fils. La répétition de l'expression technique « τὰ πάντα » (16a, 16f) synonyme de cosmos, du verbe « κτίζω » associé à l'action créatrice de Yahvé dans l'Ancien Testament, ainsi que la présence d'un jeu de prépositions qui à la manière stoïcienne souligne la dépendance de « toute chose » au principe unique, donnent à ce verset un accent cosmique. La construction du verset 16 que nous reproduisons ci-dessous insiste sur la portée de la médiation du Christ dans la création.

16a	A	ὅτι <u>ἐν αὐτῷ</u> ἐκτίσθη
	B	τὰ πάντα
16b	C	ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
16c		τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
16d		εἴτε θρόνοι
		εἴτε κυριότητες
16e		εἴτε ἀρχαὶ
		εἴτε ἐξουσίαι·
16f	B'	τὰ πάντα
	A'	<u>δι' αὐτοῦ</u> καὶ <u>εἰς αὐτὸν</u> ἔκτισται·

¹⁸¹ I.K. Smith précise : « Il est le créateur » (SMITH, *Heavenly perspective*, 163).

Ce verset est bâti autour de deux inclusions. La première concerne le verbe « κτίζω » suivi d'une préposition (16a) qui renvoie au verbe « κτίζω » plus prépositions de 16f ; la seconde concerne l'expression technique « τὰ πάντα » de 16a qui est reprise en 16f. Les inclusions fournissent une grille de lecture. Ainsi se dégagent un point qui concerne l'acte de créer et un point qui aborde la composition de la création.

Le début et la fin du verset 16 évoquent l'action créatrice. La répétition du verbe « créer » en 16a et 16f employé à des temps différents indique une évolution de la pensée. À l'aoriste en 16a il renvoie à l'acte historique de la création, le temps de la production réelle de tous les êtres créés. Il reprend une affirmation fondamentale du monothéisme juif : Yahvé est le Dieu créateur. Dans l'Épître aux Colossiens le Fils est solidaire de son action. Au parfait en 16f, le verbe « créer » indique que la médiation du Christ ne s'est pas seulement exercée au commencement, mais qu'elle se déploie dans le temps. Ainsi le verset regroupe dans un même mouvement la notion de création inaugurale et déjà de création continuée.

16a	ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (...)
16f	τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Pour préciser le sens du verbe « créer », et par voie de conséquence l'agir du Christ, l'auteur a recours à un jeu de prépositions issues des discussions philosophiques sur le cosmos¹⁸². Il utilise successivement la préposition « ἐν » dans la première proposition (v. 16a) puis les prépositions « διὰ » et « εἰς » dans la dernière partie du verset (v. 16f). Nous estimons que la valeur des prépositions dans Colossiens peut différer de leur emploi par les philosophes. L'explication des différentes phrases prépositionnelles reste, toutefois, difficile car il existe peu de matériaux dans le Nouveau Testament permettant des comparaisons.

Après avoir mentionné que le Christ est le premier né de toute créature l'auteur précise que la création a eu lieu « ἐν αὐτῷ »¹⁸³ (v. 16a). Pour appréhender le sens de « ἐν αὐτῷ » nous adopterons une démarche en trois étapes¹⁸⁴. La première consistera à rappeler le sens possible de l'expression selon la grammaire. Puis, puisque nous sommes en présence d'un hymne cosmique, la deuxième étape tentera une interprétation à partir de discussions philosophiques sur le cosmos adaptées au contexte du judaïsme. Dans une dernière étape, nous envisagerons une possible explication à partir de l'Épître aux Colossiens elle-même.

Selon la grammaire, « ἐν αὐτῷ » peut avoir le sens instrumental de « par lui » et serait alors synonyme de « δι' αὐτοῦ »¹⁸⁵. Certains versets de la LXX qui évoquent la

¹⁸² Cf. 417.

¹⁸³ Voir « en Christ » dans le chapitre concernant l'Épître aux Ephésiens ;110.

¹⁸⁴ ALETTI, *Colossiens*, 93-94 ; ALETTI, *Colossiens 1*, 15-20, 52-58 ; FEUILLET, « La création de l'univers 'dans le Christ' d'après l'épître aux Colossiens (1,16a) » ; 1-9. FURTER, *Colossiens*, 102.

¹⁸⁵ Cette construction est particulièrement utilisée pour traduire les expressions hébraïques avec ע. Pour Col 1,16 la grammaire suggère qu'à l'origine le sens n'était pas instrumental ; BDR 219.

création et où le datif, sans préposition, est mis en parallèle avec une forme en « ἐν » semblent favoriser l'interprétation selon le sens instrumental. En Pr 3,19 la Sagesse est mise en parallèle avec l'intelligence : Yahvé, par la sagesse (τῇ σοφίᾳ), a fondé la terre, il a établi les cieux par l'intelligence (ἐν φρονήσει). Pareillement, dans le livre de la Sagesse, la Sagesse est mentionnée en même temps que le Logos : « Dieu des Pères et Seigneur de miséricorde, toi qui, par ta parole, as fait l'univers (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου), toi qui, par ta Sagesse, as formé l'homme (καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον) (...) » (Sg 9,1-2). Pourtant, dans l'hymne christologique, « ἐν αὐτῷ » est précisé par les syntagmes « par lui » et « pour lui ». Aussi se limiter pour « ἐν αὐτῷ » au sens « par lui » et à la causalité instrumentale semble en deçà de la pensée de l'auteur.

La phrase « en lui toutes choses ont été créées » pourrait encore s'expliquer à partir de la notion de « κόσμος νοητός » de la philosophie platonicienne, en s'appuyant sur Philon qui a utilisé ces concepts ou en suivant l'interprétation de A. Feuillet.

Philon, dans son ouvrage *De Opificio*, évoque la création du monde d'abord incorporel qui a été fondé dans le Logos divin (ἐν τῷ θεῷ λόγῳ). Le monde divin fut ensuite créé selon le modèle (Opif 36). Dans ce texte il est peu imaginable de percevoir « dans le Logos » divin des êtres corporels. Le Logos est un « modèle incorporel »¹⁸⁶ et « tout à la ressemblance divine ». Par analogie au Logos philonien, le Christ serait conçu comme l'âme du monde. De sorte sa création par Dieu impliquerait celle de tous les êtres de l'univers. Mais cette explication n'est pas consistante avec le contenu de Colossiens. Selon l'hymne, le Christ n'a pas été créé mais est antérieur à toutes les créatures.

Même si A. Feuillet ne prend pas directement appui sur le platonisme pour son exégèse de « ἐν αὐτῷ », son explication s'en inspire. Selon lui, pour interpréter¹⁸⁷ Col 1,15-20, il faut reconnaître son lien avec Pr 8,22. Dans le Livre des Proverbes, « Yahvé est censé lire dans la Sagesse le plan qu'il entend réaliser. Et tel est en définitive le motif pour lequel la Sagesse, qui se trouve en dehors et au-dessus des êtres créés, est cependant au point de départ de la série des créatures »¹⁸⁸, elle en est les prémices. La Sagesse est inaccessible à l'homme, mais elle est connue de Dieu qui la contemple comme un modèle dont il s'inspirerait : « il la vit et l'évalua, il la pénétra et même la scruta » (Jb 28,27). Aux secrets de la Sagesse correspondent ceux de l'univers (Si 1,9). Si on lit Col 1,16 à la lumière de ces textes, « le Christ increé est comme le miroir dans lequel Dieu lui-même a contemplé le plan de l'univers lorsqu'il l'a créé »¹⁸⁹. C'est en ce sens que tout a été créé « en lui ». Et c'est pour cela que paradoxalement il semble inséré dans la série des créatures. Dans le Christ se trouve le modèle de l'univers. Bien qu'A. Feuillet dans son article refuse de placer les créatures et leur cause exemplaire sur le même plan et qu'il désire s'éloigner du langage platonicien, il n'est pas aisé de comprendre l'image du miroir qu'il utilise. Ses explications qui s'inspirent de la philosophie grecque semblent donner au Christ un rôle passif et insinuer qu'il a été créé.

Selon l'explication à partir de Philon ou celle d'A. Feuillet, le Christ serait une sorte d'archétype universel en qui sont contenues les idées des êtres qui sont venus à l'existence. Cependant, le stique 16a dit que tous les êtres furent créés et non seulement leurs idées.

¹⁸⁶ D'autres ouvrages de Philon laissent au contraire entrevoir une personnification du Logos ; Cf. 278.

¹⁸⁷ FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 208.

¹⁸⁸ FEUILLET, « La création de l'univers 'dans le Christ' d'après l'épître aux Colossiens (1,16a) », 5.

¹⁸⁹ FEUILLET, « La création de l'univers 'dans le Christ' d'après l'épître aux Colossiens (1,16a) », 7.

L'aoriste « ἐκτίσθη » vise l'acte historique de la production du réel et non le simple fait de l'apparition virtuelle en cause exemplaire.

Une dernière piste pour interpréter « ἐν αὐτῷ » est de considérer cette expression à la lumière de l'épître elle-même. L'auteur de Colossiens utilise « ἐν αὐτῷ » comme métaphore pour exprimer la relation qui rattache les chrétiens au Christ. Dans l'Épître aux Colossiens « ἐν αὐτῷ » désigne le lieu où résident ceux qui appartiennent au Christ (Col 1,13). C'est « en lui » que l'Église puise la vie. Aussi peut-on admettre que l'hymne de Colossiens, applique à l'univers entier ce qui est dit ailleurs de l'Église. « ἐν αὐτῷ » exprimerait le lien étroit des créatures avec le Christ, généralisant l'idée d'élection des croyants en Christ. Cette démarche semble inverser l'ordre des choses partant de l'Église vers la création alors que le contexte du verset 16 est celui de l'origine de la création. Pourtant, l'idée qu'« ἐν αὐτῷ » souligne une relation au Christ, est rappelée au verset suivant (Col 1,17). Si toutes les choses trouvent leur cohésion dans le Christ c'est qu'originellement elles ont toutes été créées en lui. Le Fils est le centre de tout. En résumé, « ἐν αὐτῷ » pourrait signifier que toute la création est imprégnée de la présence du Fils¹⁹⁰. La création a lieu en relation avec le Fils¹⁹¹. Du Fils dépend la création ; rien n'a été fait hors de sa juridiction¹⁹².

Avec la deuxième expression prépositionnelle « δι' αὐτοῦ » (Col 1,16f) l'auteur clarifie sa pensée en ce qui concerne l'intervention du Fils. Il affirme que toutes choses ont été créées « par lui » (δι' αὐτοῦ). Dans ce syntagme que nous avons déjà rencontré en 1 Co 8,6, « διὰ » suivi du génitif connote une causalité instrumentale. L'expression « δι' αὐτοῦ » implique participation à l'œuvre créatrice. Le Fils est l'agent de la création par lequel tout a été créé.

La dernière expression prépositionnelle « εἰς αὐτὸν » de Col 16f, entraîne le regard vers l'avenir. Après avoir affirmé la création « par lui » l'auteur précise que toutes les choses sont « pour lui ». La préposition « εἰς » suivie de l'accusatif indique le but de l'action. Le Christ ne peut donc être séparé ni du commencement de l'action, ni de sa finalité. La préposition « εἰς » qui d'habitude est réservée au Père (Rm 11,36 ; 1 Co 8,6), est dans ce verset associée au Fils¹⁹³. Avec cette affirmation, l'auteur anticipe le verset 20 où le motif abordé est celui de la création réconciliée. Aucun auteur juif¹⁹⁴ n'aurait jamais dit de la Sagesse qu'elle est le but ultime de la création. Par contre, toutes choses sont dirigées vers le Christ qui est l'unique médiateur de la réconciliation.

¹⁹⁰ ALETTI, *Colossiens*, 100.

¹⁹¹ COX, R., *By the Same Word : Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2007; 178.

¹⁹² P.T. O'Brien fait le lien avec Ep 1,1-4 où l'élection a lieu « en lui ». O'BRIEN, P.T., *Colossians, Philemon*, WBC 44, Paternoster Press, Waco, Texas, 1982, 45.

¹⁹³ Selon J.N. Aletti il est impossible que « εἰς αὐτὸν » désigne le Père et soit un réflexif, car la répétition du même pronom créerait une ambiguïté. ALETTI, *Colossiens* 1, 15-20, 30-31. Nous pouvons noter que la préposition « ἐκ » qui est le pendant de « εἰς » est absente du passage.

¹⁹⁴ MARTIN, *Colossians*, 58. Philon dans l'ensemble de son oeuvre n'a pas appliqué cette préposition au Logos ; COX, *By the Same Word*, 179.

En résumé, l'auteur de Colossiens utilise une terminologie issue des traités sur le cosmos des milieux stoïciens ou platoniciens. Par contre, le recours aux concepts philosophiques pour interpréter ce verset est insuffisant. La lecture chrétienne passe par un examen de la littérature sapientielle et par un rapprochement avec d'autres textes issus du Nouveau Testament. Le Christ représente une manifestation concrète de Dieu qui surpasse les définitions des philosophes. L'activité créatrice s'est opérée depuis l'origine (quand le verbe « créer » est à l'aoriste) jusque dans ses effets actuels (quand le verbe « créer » est au parfait). Les prépositions « dans », « par » et « pour » sont utilisées de manière complémentaire pour décrire la portée de la médiation du Fils. Dès l'origine la création est orientée vers le Fils ou en d'autres termes, le Fils est au début et à la fin de la création, il est en relation avec toutes choses, il est l'agent par lequel toutes choses existent et le but vers lequel elles se dirigent.

Lors de l'analyse de la structure du verset 16, nous avons noté qu'il était construit autour de deux inclusions. La deuxième concerne « τὰ πάντα »¹⁹⁵ qui désigne la totalité de ce qui est venu à l'existence suite à l'action du Christ. Entre les deux occurrences de « τὰ πάντα » (16a) et (16f), l'auteur, par une accumulation de termes et d'expressions, précise ce qu'il entend par « toutes choses ». Les couples ciel/terre (16b) et visible/invisible (16c) évoquent à la manière juive et grecque l'ensemble du cosmos. L'énumération¹⁹⁶ (16b-e) a avant tout un rôle rhétorique. Pour P. Benoit¹⁹⁷ elle amoindrit le sens de « τὰ πάντα ». Elle peut cependant s'expliquer au niveau didactique par le fait que Paul ait besoin d'explicitier « τὰ πάντα » par rapport aux puissances que l'on vénérât à Colosses. Col 1,16b-e fournit au lecteur une idée de la manière dont l'auteur de Colossiens conçoit le cosmos en termes d'organisation et de peuplement.

16a ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη
τὰ πάντα
16b τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
16c τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
16d εἴτε θρόνοι
εἴτε κυριότητες
16e εἴτε ἀρχαὶ
εἴτε ἐξουσίαι·
16f τὰ πάντα
δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·

En 16b, « τὰ πάντα » est clarifié par « τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ». Deux interprétations sont possibles. La première, défendue par exemple par D. Furter¹⁹⁸, prend en compte une structure en chiasme aux stiques 16b et 16c: a) cieux b) terre b') choses visibles a') choses invisibles. Selon lui, il faut conserver l'opposition entre le ciel qui est le lieu où se situe le trône de Dieu et la terre qui est le lieu de l'humanité. J.-N. Aletti défend une seconde option dans laquelle les termes « dans les cieux et sur la terre » soulignent que le registre est cosmologique. Les catégories quant à elles sont spatiales. Pour lui, le texte ne les distingue pas pour les opposer, comme dans

16b τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
a ← b
b' ← a'
16c τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,

¹⁹⁵ Dans l'hymne christologique (Col 1,15-20) « τὰ πάντα » est mentionné en 16a ;16f ; 17b ; 20a.

¹⁹⁶ FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 210 ; ALETTI, *Colossiens 1, 15-20*, 61.

¹⁹⁷ BENOIT, *L'hymne christologique*, 240.

¹⁹⁸ FURTER, *Colossiens*, 101.

certain passages où les cieux sont mis vis-à-vis de la terre comme le divin opposé à l'humain. Cieux et terre désigne ainsi la totalité, de l'univers créé, comprenant dans un même ensemble les êtres vivants, mais également les astres.

Considérer le « ciel et terre » comme des catégories spatiales aurait pu laisser croire que la totalité envisagée était celle des êtres visibles, comme le soleil, les étoiles ou la lune. Le verset 16c avance dans la description de « τὰ πάντα ». Il inclut dans un même ensemble les choses « visibles et les invisibles ». L'adjectif « ὁρατός » est un hapax dans le Nouveau Testament, et il apparaît uniquement quatre fois dans la LXX. On le trouve une fois avec le sens de « visible » dans une expression négative : « une lumière non visible » (Jb 37,21)¹⁹⁹. L'intérêt de ce terme pour l'auteur de Colossiens est d'insister sur l'opposition visible/invisible. L'adjectif « ἀόρατος » (invisible) construit avec le « α » privatif est à peine plus employé. Il renvoie au vide de la terre (Gn 1,2), à Dieu (perfections invisibles de Dieu (Rm 1,20 ; 1 Ti 1,17). L'utilisation des couples antithétiques (ciel/terre ; visible/invisible) souligne que l'action du Fils s'étend à l'ensemble du cosmos. La création « en lui » ne s'arrête pas à ce qui est perceptible avec les sens. De fait, elle inclut également les êtres célestes. Malgré leur perfection et leur statut d'êtres invisibles, ils ne sauraient revendiquer une quelconque participation à la création du cosmos, puisqu'ils furent créés « dans », « par » et « pour » le Fils²⁰⁰. Le verset 16d-e établit une liste de ces « invisibles ».

L'inventaire « εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι » (16d-e), par la répétition d'« εἴτε », souligne que l'expression « toutes créatures » englobe des êtres possédant de grands pouvoirs²⁰¹. Une première question concerne l'identité de ces « θρόνοι » (trônes), de ces « κυριότητες » (seigneuries), de ces « ἀρχαὶ » (principautés), et de ces « ἐξουσίαι » (puissances)²⁰². Une fois celle-ci établie, nous pourrions nous demander si l'auteur de l'hymne les considérerait comme des êtres malfaisants et dangereux pour la création ou l'humanité. « θρόνος » désigne habituellement le siège matériel du pouvoir suprême. Dans le Nouveau Testament, au singulier il renvoie au trône de Dieu ou du Christ. Par extension ce terme prend le sens de roi, puis par métonymie quand il est au pluriel, le sens d'autorités. Il peut se référer au pouvoir des anges qui siègent au conseil de Dieu (« Dans le ciel suivant, se tiennent les Trônes et les Puissances. Là, des hymnes sont sans cesse offerts à Dieu » Test Lévi 3,8). La mention de « θρόνοι » est suivie par celle de « κυριότης ». Ce mot, de même racine que « κύριος » (seigneur) qui peut se traduire par « Seigneuries », désigne une classe d'êtres installés au cœur du pouvoir. Le terme « ἀρχή » au pluriel désigne les principautés. Dans la prière qu'Esther adresse à Dieu (Est 4,17r),

¹⁹⁹ Ailleurs, en Jb 34,26, l'adjectif « ὁρατός » signifie « public » et dans d'autres cas (2 S 23,21; 1 Ch 11,23) il renvoie à la grande stature d'un égyptien.

²⁰⁰ ALETTI, *Colossiens*, 101.

²⁰¹ Une interprétation possible serait de considérer les puissances comme des puissances humaines et politiques. Mais cela ne correspond pas au contexte du verset 16 qui insiste sur leur aspect invisible.

²⁰² Les quatre termes de l'énumération du verset 16 ne se retrouvent pas ensemble dans le Nouveau Testament. L'énumération la plus proche est celle que l'on trouve en Ep 1,21 où « εἴτε » est remplacé par « καὶ ». Cette dernière liste ne comprend pas les Trônes, mais cite des Puissances que le verset de Col 1,16 ne nomme pas. Les termes « ἀρχή, ἐξουσία » auxquels est associé « δύναμις » apparaissent également en 1 Co 15,24. Ils peuvent apparaître individuellement ou par paire. La paire « ἀρχή, ἐξουσία » est la plus fréquente en Ephésiens et Colossiens (1 Co 15,24; Ep 1,21; 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,10.15).

celui-ci est désigné comme « Roi des dieux et dominateur de toute principauté » (βασιλεὺ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν). De même, dans l'éloge prononcé par David, Dieu est le maître de tout (« κύριε ὁ ἄρχων πάσης ἀρχῆς » 1 Ch 29,12). Le terme « ἐξουσία » dont le sens est pouvoir, autorité, et par extension les autorités, le gouvernement peut être utilisé sans connotation politique pour désigner des anges ou des entités cosmiques. Il reste cependant vague. Il ne semble pas que ce mot soit employé dans la cosmologie grecque²⁰³ ou romaine au temps de Paul. Par contre, « ἐξουσία » est attesté dans la littérature intertestamentaire. Dans le Testament de Lévi (Test Lévi 3,8), « ἐξουσία » est cité à côté des trônes. 4 Esd mentionne « les puissances de mouvement » qui gouvernent les astres. Les désignations du verset 16 soulignent le pouvoir des êtres invisibles et ainsi mettent en lumière la Seigneurie du Fils.

Les êtres énumérés au verset 16 sont des puissances célestes. La question qui peut alors se poser est de savoir si ces êtres supraterrrestres sont hostiles au Fils et au plan de Dieu. Certains exégètes établissent un rapprochement entre les puissances mentionnées dans l'hymne christologique avec les « anges » cités en Col 2,18 ou avec les « éléments du monde » (Col 2,8.20). Dans ce cas, les désignations²⁰⁴ utilisées pourraient renvoyer aux êtres célestes agissant dans le cosmos. Aussi, ces puissances ne seraient pas considérées comme néfastes. Elles participent à l'organisation de la création et à la liturgie céleste à la gloire à Dieu.

Par contre, dans le Nouveau Testament, à plusieurs reprises quand des puissances sont mentionnées, elles sont considérées comme dangereuses et il faut les combattre. Ce rôle revient au Christ qui « passé au ciel, est à la droite de Dieu, après s'être soumis les Anges, les Dominations (ἐξουσιῶν) et les Puissances » (1 P 3,22). Celui que Dieu a fait siéger à sa droite, « bien au-dessus de toute Autorité, Pouvoir, Puissance, Souveraineté » (Ep 1,21) ne pourra remettre le règne à Dieu qu'au jour où auront été détruits ces « Pouvoirs, Autorités, Puissances » (1 Co 15,24) qui exercent encore leur domination sur cette terre. Le retour de la royauté du Fils au Père est basé sur la nature temporaire de l'autorité du Christ. Il a reçu l'autorité dans le but de soumettre les principes, les puissances, les forces cosmiques. Une fois les forces soumises, le contrôle peut être rendu. Ce type de lecture peut correspondre à l'Épître aux Colossiens. En effet, en Col 2,15, la victoire du Christ est manifestée dans un défilé où les Principautés et les Puissances sont dépouillées et données en spectacle à la face du monde. Mais, dans le contexte de l'hymne christologique et contrairement au reste de l'Épître, la question concernant la dangerosité des Puissances ne semble pas être importante. D'ailleurs, au verset 20, les êtres célestes participeront à la réconciliation finale.

L'énumération entre les deux occurrences de « τὰ πάντα » définit ce que l'auteur entend par création. Les phénomènes cosmiques, les êtres vivants visibles ou non, faibles ou très puissants, tout cela participe à la création. Toutes les catégories d'êtres, quel que soit leur pouvoir supposé, doivent leur existence au Fils. En face de la multitude d'êtres, il y a l'unique Fils désigné dans l'hymne par le pronom « Lui ». Rien, de quelque nature que ce soit, n'échappe à son pouvoir.

²⁰³ On ne le trouve ni chez Philon, ni chez Plutarque.

²⁰⁴ VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 121.

2.2.1.4 Conclusion : le Fils à l'origine de la création

La définition de la structure de l'hymne (Col 1,15-20) avait permis de délimiter une première unité (15-16) dont la thématique est l'origine du monde. De l'examen de ces versets, nous pouvons retenir quelques éléments clés. Celui dont il est question est le Fils bien-aimé (Col 1,13). Le verset 15 nous renseigne sur qui « est » le Fils. Dans ce verset aucune mention d'un « devenir ». Le Fils, désigné comme image du Père, n'est pas qu'une pâle copie, il est en relation permanente avec le Père. Quant à l'expression « πρωτότοκος πάσης κτίσεως », elle renvoie à la Seigneurie du Fils sur le Cosmos. Les titres sont explicités au verset 16 où l'auteur, usant d'une terminologie issue des discussions des philosophes sur le cosmos, expose l'action créatrice du Fils. Le Fils est celui « par qui » le monde a été créé et il en est la finalité (emploi de la préposition pour). La création a été faite « en Lui » ; la préposition « en » indique une relation continue entre la création et le Fils. L'hymne christologique célèbre celui par qui toutes choses commencent, continuent et trouvent leur conclusion parce qu'elles sont « en », « par » et « pour » lui.

Dans ces versets, l'auteur attribue au Christ des prérogatives qui, dans l'Ancien Testament, étaient dévolues à Yahvé, créateur du ciel et de la terre. Le Christ n'est pas simplement une sorte de médiateur angélique puisque rien n'échappe à sa Seigneurie. Les qualités du Christ, ses actions, sont identiques à celles du Dieu unique²⁰⁵. Le Christ est donc le Seigneur de tous, de la même manière que Yahvé est, dans le monde juif, le Seigneur de tous.

2.2.2 Le Fils, maintien de la création (Col 1,17-18a)

Les premiers versets (15-16) de l'hymne nous invitent à nous projeter à l'origine de la création. Mais déjà le verset 16f, avec le verbe « créer » au parfait, amorce un glissement. Cette évolution se poursuit aux versets 17 et 18a qui forment une transition entre la création originelle et la création réconciliée. Cette petite unité, que nous reproduisons ci-dessous, se compose de trois propositions introduites par « καί »

- 17a καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
17b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
18a καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·

L'ensemble des termes « καὶ αὐτός ἐστιν » forme une inclusion qui met le verset 17b en évidence. Les verbes des versets 17a et 18a sont au présent et ils entourent un verbe au parfait. Le stique 17b se distingue également de 17a et 18a par le fait que le sujet du verbe est « τὰ πάντα » et non « αὐτός ». Le stique 17b est ainsi le pivot de cette unité centrale, et par conséquent de l'ensemble de l'hymne.

²⁰⁵ ARNOLD, C.E., *The Colossian syncretism: the interface between Christianity and folk belief at Colossae*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995, 258.

2.2.2.1 Le Fils avant toutes choses (Col 1,17a)

La première proposition du verset 17 (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων) indique que le Fils est « avant tout » et reprend ainsi l'enseignement des versets 15 et 16 qui affirment la suprématie du Christ. L'expression « καὶ αὐτός ἐστιν » est emphatique et souligne que le Christ est l'unique à être avant tout. La question est de savoir si « πρὸ πάντων » indique la prééminence ou l'antériorité. Le contexte, à savoir les versets 15-16, ainsi que le verbe « ἐστιν » au présent favorisent l'hypothèse de la prééminence²⁰⁶. Le statut du Fils est supérieur à celui de tout être créé. Au contraire, pour J.-N. Aletti, « πρὸ πάντων » doit renvoyer à l'idée d'antériorité car la dignité est en général connotée par d'autres prépositions²⁰⁷. L'antériorité énoncée au présent indique l'éternité du Fils ; il est depuis toujours avant toutes choses. D. Furter²⁰⁸, après avoir relevé que certains commentateurs proposent d'entendre « πρὸ πάντων » au sens hiérarchique et d'autres au sens temporel, opte pour l'ambivalence. Pour lui, l'association des deux sens s'avère très plausible. En effet, la situation du Fils est unique, il est avant et au-dessus de toute la création. Nous trouvons ce choix intéressant car ainsi le verset 17a résume les versets 15 et 16 qui mettent en évidence à la fois la préexistence et la prééminence du Fils.

2.2.2.2 Le Fils en qui subsistent toutes choses (Col 1,17b)

La seconde proposition de l'unité centrale précise la relation de dépendance de l'ensemble du créé au Fils. Le verbe « συνίστημι » (subsister) est au parfait. Il faut lier ce verbe avec les verbes du verset précédent, car les trois verbes participent au développement d'une même idée. Le verbe « créer » à l'aoriste du verset 16a décrit l'acte de la création, le parfait du même verbe en 16f souligne la création considérée dans la durée, et le parfait de « συνίστημι » énonce le résultat de la création : la subsistance dans l'être. Le Christ donne son unité, sa cohésion à l'univers. L'idée qu'un agent divin, le Logos ou la Sagesse tient uni l'ensemble de la création n'est pas étrangère à la tradition juive hellénistique. Dans un passage du Siracide qui décrit les merveilles de la nature et exalte le créateur, l'auteur précise que « tout s'arrange (σύγκειμαι) selon sa parole » (Sir 43,26). Ces versets expriment l'idée que la Parole est ce qui apporte l'unité et la cohérence à la création. En Sg 1,7, l'Esprit/Sagesse tient unies toutes choses (τὸ συνέχον τὰ πάντα). La Sagesse est présente de façon continue dans le cosmos. Elle renouvelle (καὶνίζω) l'univers (Sg 7,27). Dans ce même verset, il est précisé que « d'âge en âge » elle prend soin des âmes des hommes. Dans sa prière Salomon dit de la Sagesse qu'elle est celle qui opère (ἐργαζομένης) tout (Sg 8,5). En Sg 8,1, il est précisé qu'elle gouverne l'univers. La Sagesse est à l'œuvre dans la création. Philon, également, est familier avec l'idée que le Logos est celui qui tient ensemble l'univers et qui l'empêche de se désagréger. Le Logos est le lien de l'univers (Plant 8-10). Il tient toutes les choses ensemble et les empêche de se séparer (Fug 112 : « La Parole de Celui qui est sert de lien universel, comme il a été dit, elle tient toutes les parties ensemble et

²⁰⁶ Voir par exemple : Cox, *By the Same Word*, 180.

²⁰⁷ Par exemple « ἐπὶ πάντων » (au-dessus) Rm 9,5 ; « ὑπὲρ πάντα » (au sommet de tout) Ep 1,22 ; « ὑπεράνω πάντων » Ep 4,10 ; ALETTI, *Colossiens*, 103.

²⁰⁸ FURTER, *Colossiens*, 103.

les attache étroitement, les empêchant de se désagréger et de se séparer »). La relation de toute chose au Fils empêche que le cosmos ne se décompose.

Le verbe « συνίστημι » est construit avec le préfixe « σύν »²⁰⁹ dont il faut sans doute relever l'importance. Ce préfixe n'implique pas seulement de conserver les choses ensemble mais il suggère également le fait de rassembler les éléments dispersés, d'où le rôle de pivot que joue ce verset. Le Christ est aussi celui qui restaure et réconcilie le cosmos. La cohérence du cosmos est maintenue en lui. L'idée maîtresse de cette partie de l'hymne est de montrer que l'activité cosmologique du Fils ne se limite pas à l'origine de la création, mais qu'il ne cesse d'être actif dans le cosmos. Ce verset fait le lien entre création et rédemption.

2.2.2.3 Le Fils, Tête du Corps (Col 1,18a)

L'unité centrale (v. 18a) s'achève sur la mention du Christ Tête du Corps [à savoir] de l'Église (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας). Pour décrire la relation du Christ à son Corps, l'auteur emploie l'image de la tête qu'il nous faudra éclaircir avant de nous attarder sur la mention de l'« Église ».

Le recours à la métaphore de la tête (v. 18a) peut se comprendre soit en référence au judaïsme hellénistique influencé par la littérature grecque soit par analogie à l'usage de ce terme dans l'Ancien Testament.

Au IV^{ème} siècle av. J.-C., Platon a développé l'idée que le cosmos est un être vivant dirigé par l'âme divine (Timée 31b; 32a,c; 39e; 47c-48b). La même notion se trouve dans l'orphisme où Zeus est désigné comme chef (κεφαλὴ) du cosmos²¹⁰. Cependant, comme le note J. Dupont²¹¹, que nous suivons ici, la tradition orphique suggère pour « κεφαλὴ » un sens qui lui est habituel en grec : Zeus est le principe, l'origine²¹² plus que le chef qui commande. Ces concepts sont repris par les stoïciens pour qui le monde est un être vivant doué d'intelligence. Plus que leurs prédécesseurs, ils ont insisté sur l'unité du monde, un corps formant un tout que constituent ensemble le ciel, la terre et tout ce qui s'y trouve. L'unité universelle fait que les hommes sont un avec la divinité. La caractéristique du corps est son unité, une unité que la multitude ne possède pas. À la suite des philosophes grecs, Philon concevait l'univers comme un corps à la tête duquel se trouve le Logos (Somn 1,128). Comme le corps de l'homme a besoin de direction, de même le corps de l'univers a besoin du Logos éternel. La tête de toute chose est le Logos éternel de Dieu. Selon cet axe

²⁰⁹ BEASLEY-MURRAY, Colossians 1:15-20, 173-174.

²¹⁰ DUPONT, *Gnosis*, 443-452 (Ophicorum Fragmenta 168).

²¹¹ DUPONT, *Gnosis*, 432-434.

²¹² W. Grudem étudie le sens de « κεφαλὴ » dans la littérature grecque. Il entend répondre à la question de savoir si « κεφαλὴ » peut prendre le sens d'origine, de principe ou de source. Il examine 2336 occurrences de « κεφαλὴ » parmi lesquelles il ne rencontre jamais le sens d'origine. Il reconnaît que son étude n'est pas exhaustive, cependant le sens d'autorité semble devoir être privilégié. GRUDEM, W., «Does kephalè (Head) Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples», *Trinity Journal* 6, 1985, 38-59.

d'interprétation, le Christ serait le « chef » qui règne sur le « corps » qui est l'univers. L'univers est régi et maintenu ensemble par ce chef, il a été fondé et établi par lui seul.

Outre les exemples issus de la philosophie grecque que nous venons de citer, l'auteur de l'Épître aux Colossiens a à sa disposition les significations de « κεφαλή » présentes dans l'Ancien Testament. Ainsi Israël est appelé à devenir la tête des nations (Dt 28,13; Es 9,13 ; 2 S 22,44). Dans d'autres passages, « κεφαλή » prend le sens de « chef » (Jg 11,11 : « le peuple le plaça au-dessus de lui comme chef « κεφαλή » et comme commandant »). La tête domine le corps et assure sa cohésion. Les utilisations de « κεφαλή » dans l'Ancien Testament évoquent l'idée de prééminence et d'autorité. L'auteur de l'hymne original a probablement usé du terme « κεφαλή » pour exprimer de manière concise que le Fils gouverne le corps qu'il a lui-même créé. Il en est le « chef ».

Le stique 18a affirme que le Fils est la Tête du Corps. L'hymne tel qu'il est aujourd'hui comprend la mention « τῆς ἐκκλησίας » qui pour de nombreux commentateurs est une glose car sans elle le registre resterait cosmologique. Aussi, deux axes d'interprétation sont alors envisageables pour le terme « σῶμα », soit il désigne le cosmos soit il renvoie à l'Église.

Si « σῶμα » désigne le cosmos, le Christ en tant que celui qui gouverne l'univers a autorité sur toutes choses, incluant l'Église. Il assure la cohésion de l'Église comme il assure celle du cosmos. Cette interprétation s'appuie essentiellement sur le fait que « τῆς ἐκκλησίας » est une glose.

Mais « σῶμα » peut également renvoyer à l'Église. Le thème du corps pour traiter de l'Église a été largement exploité par Paul (1 Co 12). Une question que se pose J. Dunn²¹³ est de savoir si l'Église est égale au Corps cosmique, ou le concept de Corps cosmique est-il transposé à l'Église chrétienne de Colosses ? Dans le premier cas, la voie est ouverte à l'idée de l'Église comme Église universelle, et identifiée en outre avec le corps cosmique dont le Christ est le chef. Nous pouvons alors dire de l'Église, dont le chef est le Christ, qu'elle est un microcosme qui reflète (ou devrait refléter) le cosmos ordonné par Dieu. Elle est le lieu où le dessein de Dieu, dans et pour la création, peut se manifester. Dans le second cas, le mot « Église » sert à transposer l'idée universelle à l'église de Colosses. Dans ce cas, les versets 17 et 18a sont simplement juxtaposés. Le fait que le Christ soit avant toute chose et qu'il maintienne le cosmos est un modèle pour l'Église de Colosses. Il semble préférable à la vue du contexte cosmologique de conserver la portée universelle de l'hymne, donc à considérer que l'Église est le corps cosmique du Christ.

Si l'on retient cette hypothèse, encore faut-il dans ce contexte interpréter la métaphore de la tête. Nous avons signalé que l'emploi de « κεφαλή » permet d'affirmer l'autorité de la tête sur autre chose. Ce qui est conforme au motif de la suprématie du Christ traité dans l'hymne. Il est également conforme à l'usage métaphorique de la « tête » en Col 2, 10²¹⁴ où le Christ est celui qui est « la tête de toute Principauté et de toute Puissance ». Ainsi, l'accent est mis sur l'autorité du Christ sur l'Église. Mais l'expression « tête du corps » peut aussi insister sur le rôle de la tête par rapport au corps. En Col 2,19, la Tête est ce qui

²¹³ DUNN, *Colossians*, 96.

²¹⁴ Dans ce verset, le contexte est clairement cosmique.

donne la vie au Corps (la nourriture), qui assure sa cohésion et qui permet sa croissance. Que l'auteur de Colossiens conçoive le « σῶμα » dans une perspective cosmique ou qu'il préfère ramener cette notion au peuple chrétien, il reste toujours vrai que le Christ est le chef. Si le contexte est ecclésial, l'Église est vue comme un organisme vivant et non comme une collection d'individus. Le corps entier est sous la dépendance de la tête et du Christ (Col 2,19). Le Christ est celui de qui (ἐξ οὗ) le Corps reçoit sa nourriture. La vie du Corps a son origine dans le Fils. La préposition employée est la même que celle utilisée pour signifier que le Père est à l'origine de la création. Cette lecture est cohérente par rapport au verset 17a qui souligne que le Christ donne à toutes choses leur unité et leur cohérence. Autrement dit, le Christ est le lieu de l'unité, de la cohérence de l'Église, il est sa source et son soutien. Il est celui qui la gouverne en favorisant sa croissance en Dieu.

2.2.2.4 Conclusion : une création continuée

Les versets 17 et 18a constituent la partie centrale de l'hymne. Ils forment une transition entre la première et la dernière strophe. La fonction essentielle du Fils est de faire en sorte que la création ne se désagrège pas. Lui qui est avant toutes choses permet au monde de se réaliser au travers de l'Église dont il est le chef. Le verset 17b (toutes choses subsistent en lui) en quelques mots comble le vide entre l'origine et la fin des temps. Il n'y a pas un instant où le Fils n'est pas présent et où il ne prend pas soin de la création. Tout cela est possible car il est avant et au-dessus de tout.

2.2.3 La création réconciliée (Col 1,18b-20)

Le troisième mouvement (18b-20) de l'hymne aborde le thème de la réconciliation du cosmos. Bien que non explicitement mentionnée dans l'hymne, la création se trouve sous l'emprise de l'empire des ténèbres (v. 13) et elle a besoin d'être sauvée. L'acteur principal de cette réconciliation est toujours le Fils Bien-aimé. Les expressions « en lui », « par lui », « pour lui » mettent l'accent sur la cohérence et la continuité du dessein divin qui est maintenant connu en Christ.

2.2.3.1 Le nouveau statut du Fils

La dernière strophe s'ouvre avec une construction identique et les mêmes termes que ceux de la première strophe à savoir « ὃς ἐστίν ». Deux qualités sont associées au Fils ; il est « commencement » et « premier-né d'entre les morts ». Ces titres lui ont été donnés « afin qu'il obtienne en tout la primauté ». La fin de l'hymne christologique aborde la thématique de la réconciliation finale de la création.

Alors que l'hymne se tourne vers la fin des temps le Fils est désigné comme « ἀρχή »²¹⁵ (18b). Trois axes d'interprétation ont été proposés pour expliquer ce titre. Une première démarche consiste à insister sur la teneur cosmologique de l'hymne et à mettre en relation Col 1,18 et Ap 3,14. En Col 1,18, « ἀρχή » est parallèle aux expressions « image du Dieu invisible » (v. 15) et « premier-né de toutes créatures » (v. 15) et en relation avec « il est avant toute chose » (v. 17a). En ce sens, le Christ est le Principe de toute la création à laquelle il a donné les règles et dont l'évolution se déroule selon son plan. La seconde interprétation se fonde sur le fait que la formulation, au verset Col 1,18b, du motif du début et de la fin rappelle l'Apocalypse où le Christ qui est à « l'origine (ἀρχή) de la création de Dieu » (Ap 3,14) est également associé à la fin des temps (Ap 21,6 ; Ap 22,13 « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin »). Il n'est donc pas improbable, bien que l'on ne puisse le certifier, que le terme « ἀρχή » soit utilisé en Col 1,18 dans le même sens qu'en Ap 3, 14²¹⁶, à savoir le Principe de la création de Dieu. Dans l'Apocalypse, le Christ est avant et après le temps ; il est hors des catégories temporelles. Le Christ est celui dans lequel la création trouve son origine et par lequel elle aboutira à sa réalisation. Cela correspond à la doctrine stoïcienne où « ἀρχή » est le principe qui domine le monde, et qui donne à chacun dans cet univers la place qui lui revient. Cependant, D. Furter²¹⁷ conteste cette approche, il précise qu'il faut écarter la signification de « principe » car celle-ci est non biblique et l'arrière-plan du passage est à chercher dans l'Ancien Testament. L'hymne affirme plus que la priorité temporelle du Christ, elle affirme son excellence²¹⁸. Une troisième approche se fonde sur le constat que le terme « ἀρχή » se trouve dans le passage qui développe la thématique de la rédemption, aussi pourrait-il se référer à l'Église plutôt qu'au monde. En d'autres termes, le Christ serait à l'origine de la création nouvelle, il serait celui qui a initié le processus de la rédemption (1 Co 15,20.23 ; Ac 3,15 ; 5,31 ; 26,23). Dans l'hymne tel que nous l'avons reçu, avec la mention de l'Église et de « premier né d'entre les morts », l'idée sous-jacente nous paraît correspondre à la troisième hypothèse, à savoir que le Fils est à l'origine de quelque chose de nouveau.

Le second prédicat, « premier-né d'entre les morts »²¹⁹, renvoie à la résurrection du Christ. À deux reprises seulement (Col 1,18 et Ap 1,5) l'expression « πρωτότοκος ἐκ τῶν

²¹⁵ TDNT, I, 479-484. « ἀρχή », lorsqu'il prend une connotation temporelle, signifie « le commencement », « l'origine » ou « le principe » et, lorsqu'il est utilisé pour désigner une situation, renvoie à la notion de « pouvoir ». Dans les discussions philosophiques concernant le cosmos, « ἀρχή » désigne la matière originelle à partir de laquelle tout a évolué ; il est ce qui sous-tend les lois qui régissent l'univers à savoir le Principe ou la cause active. Dans les écrits de la LXX, « ἀρχή » signifie en général le « commencement », avec une connotation temporelle. Il est également employé pour désigner une position officielle ou de commandement. Philon nomme à la fois la Sagesse et le Logos « ἀρχή ». Dans chaque cas, « ἀρχή » est un titre honorifique. En Confus 146, il est clair qu'être au commencement est une qualité qui implique l'autorité. Dans le Nouveau Testament, « ἀρχή » employé sans autre indication dans des expressions telles que « ἀπ' ἀρχῆς » ou « ἐξ ἀρχῆς » désigne le premier instant ou la première occurrence d'un événement.

²¹⁶ Il existe une variante pour Ap 3,14 : le Christ est le commencement de l'Église de Dieu.

²¹⁷ FURTER, *Colossiens*, 106.

²¹⁸ La signification de prééminence est également retenue par M. Gordley qui la justifie par la nature hymnique du texte qui entraîne le sens figuratif de « celui qui a la première place » (GORDLEY, *The Colossian Hymn in context*, 223).

²¹⁹ R. Cox souligne qu'avec la mention de « premier né d'entre les morts » nous avons là la première acclamation explicitement chrétienne ; Cox, *By the Same Word*, 183.

νεκρῶν » (premier-né d'entre les morts) est employée en lien avec le Christ. Le verset Col 1,18 peut être rapproché de 1 Co 15,20 : « Mais non; le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis ». Néanmoins, si la priorité temporelle est un aspect important - la résurrection du Christ est un prélude à la résurrection générale lors du dernier jour - ce verset comporte également l'idée de la prééminence en terme de dignité, puisqu'il possède la primauté en tout. Quant au verset Ap 1,5 « et par Jésus Christ, le témoin fidèle, le Premier-né d'entre les morts, le Prince des rois de la terre. Il nous aime et nous a lavés de nos péchés par son sang » il se réfère au Psaume 88,b « Et moi, je ferai de lui l'aîné, le très-haut parmi les rois de la terre ». Dans ce verset de l'Apocalypse, « premier-né » renvoie à la Seigneurie du Christ ressuscité qui règnera sur l'ensemble des dignitaires. Avec la formule « premier-né d'entre les morts », nous rencontrons pour la première fois l'affirmation que le salut est une victoire sur la mort. Avec la résurrection du Christ le renouvellement de la création est déjà opérationnel.

Dans un hymne à la gloire du Christ, l'accent est mis sur l'importance de la résurrection du Christ lui-même, mais toujours avec une vue sur les conséquences pour la création. Le stique suivant précise qu'en tout le Fils possède la première place.

Le résultat immédiat de la résurrection du Fils est qu'il tient en tout le premier rang. Le but marqué par « ἵνα » n'a pas de correspondance dans la première strophe et semble en contradiction avec celle-ci. « ἵνα » suggère qu'il y avait un moment où le Fils ne possédait pas la prééminence en tout. Au verset 15, l'accent était mis sur la primauté avant la création, alors que dans le verset 18, l'accent est mis sur la suprématie du Christ après la résurrection. La résurrection inaugure une nouvelle ère. La suprématie du Fils trouve son accomplissement total dans la résurrection. L'hymne met en parallèle le pouvoir du Fils lors de l'origine de la création et son action rédemptrice qui aboutit à une création renouvelée.

2.2.3.2 Rien n'échappe à la paix du Fils (Col 1,19-20)

La finale de l'hymne christologique est une justification des titres du Fils (v. 18b) et décrit son action salvifique en faveur de la création (v. 20).

19	ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι,
20	καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι' αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Le premier rang du Fils (v. 18) est présenté comme le résultat ou l'effet d'une action divine : « ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι » (car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude). Cette proposition présente deux difficultés. La première est grammaticale et concerne le sujet du verbe « εὐδοκέω ». La seconde est liée à l'interprétation du terme « πλήρωμα ».

Deux alternatives ont été proposées pour la traduction à savoir introduire « Dieu » comme sujet du verbe « εὐδοκέω » ou lui préférer « πλήρωμα ». Les auteurs qui adoptent la traduction « car en lui toute la plénitude s'est plu à habiter » avancent comme argument que la dernière mention explicite de Dieu comme sujet se trouve au verset Col 1,12. Ils

soulignent aussi le fait que Col 1,19 peut être lu à partir du verset Col 2,9 où la plénitude²²⁰ est le sujet du verbe « habiter ». Il est donc possible de considérer « πλήρωμα » en tant que sujet. Dans cette première option, la plénitude se confond avec Dieu lui-même. Pourtant, les traductions françaises de la BJ ou de la TOB ont opté pour la première solution²²¹, à savoir introduire Dieu comme sujet. L'idée que Dieu peut « remplir » le Logos est présente chez Philon. En Somn 1,62, il écrit que le Logos est celui que Dieu a rempli (ἐκτεπλήρωκεν) lui-même entièrement et totalement. Ainsi le Fils de l'hymne pourrait comme le Logos être rempli par Dieu. J.-N. Aletti propose un autre argument en faveur de cette interprétation à savoir le fait qu'au verset suivant « εἰρηνοποιήσας » est au masculin. Pour la traduction, nous avons choisi de conserver Dieu comme sujet. Mais cela n'aide en rien à l'interprétation du terme « πλήρωμα ».

Pour appréhender le sens « πλήρωμα »²²², une première piste suivie entre autres par J. Dupont est de prendre comme point de départ la philosophie grecque. Une seconde option est d'interpréter « πλήρωμα » en tenant compte des verbes « εὐδοκέω » et « κατοικέω » et de leur ancrage biblique.

J. Dupont²²³ décrit le terme « πλήρωμα » à partir des apports de la philosophie grecque. Le cosmos est un « πλήρωμα », il est plein de vie, il est rempli de Dieu ou inversement Dieu est le « πλήρωμα » de tous les biens, tous les biens se trouvant en lui. Cette terminologie n'a rien de propre à la religion mystique, tout la rattache aux conceptions stoïciennes d'après lesquelles le cosmos, à la fois pluralité et unité, est la totalité des choses pénétrées par un principe divin. Rempli du principe divin qui l'unifie, il devient un « πλήρωμα » ; inversement, Dieu est un « πλήρωμα » puisque, dans son unité, il contient toutes choses. En lisant Colossiens et Éphésiens à la lumière de la conception stoïcienne de « πλήρωμα », J. Dupont montre que la vertu divine remplit l'univers, et c'est dans le Christ que se trouve l'univers, qui a en lui sa cohésion. En effet, dans l'Épître aux Colossiens, le « πλήρωμα » habite dans le Christ (Col 1,19; Col 2, 9). Le Christ enveloppe et contient toutes choses ; ce qui est en lui fait partie du « πλήρωμα ». Ces affirmations marquent avec la plus grande vigueur la prééminence absolue et universelle du Christ, à l'encontre de spéculations qui faisaient trop de part aux puissances célestes. L'auteur répond que le Christ enveloppe toutes choses, y compris toutes les puissances. En Col 2,9, ce qui habite le Christ c'est toute la qualité divine, toute la sphère où s'exerce la vertu divine. Par contre, l'Épître aux Éphésiens propose un point de vue inverse. Ep 4,10 évoque la montée du Christ au-dessus

²²⁰ FURTER, *Colossiens*, 107. C'est également le choix de C.E. Arnold qui voit dans le terme « πλήρωμα » une mention de l'Esprit. (ARNOLD, *The Colossian syncretism*, 263). Les commentateurs qui supposent que Col 1,15-20 est un hymne préexistant préfèrent également choisir « πλήρωμα » comme sujet du verbe « habiter ». Voir également FOWL, *The Story of Christ in the ethics of Paul*, 144-115.

²²¹ « car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude » . I. K.Smith choisit également de voir Dieu comme sujet du verbe « εὐδοκέω » (SMITH, *Heavenly perspective*, 163).

²²² Le terme « πλήρωμα » a pris son sens technique au sein des mouvements gnostiques. Il y a plérôme là où l'unité et l'intégralité des principes spirituels commandent la constitution du monde. Il n'y a pas d'acception universelle du terme. Pour Valentin, gnostique égyptien, qui emprunte à Platon son opposition de l'Entité immuable, vivante (durée supratemporelle) et des entités mobiles (celles qui président aux périodes cosmiques), le plérôme est la réunion de toutes les entités. Le plérôme de Valentin ressemble au monde intelligible qui contient les prototypes du réel. Basilide, gnostique alexandrin (IIème siècle), fait du plérôme le monde de l'Esprit pur qu'il subordonne à un absolu placé au-dessus de la catégorie de l'être.

²²³ DUPONT, *Gnosis*, 459-474.

de tous les cieux « afin de remplir (πληρώ) toutes choses ». Par son ascension céleste, exalté au-dessus de toutes choses, le Christ remplit l'univers. J.-N. Aletti²²⁴ rejette la théorie de J. Dupont qu'il trouve trop panthéiste, soulignant que les oppositions « lui » et « toutes choses » ont pour fonction de montrer que le Fils n'est pas de la même nature que la série des créatures.

Pour donner une définition de ce que signifie « πλήρωμα » dans ce verset il faut considérer les verbes « εὐδοκέω » et « κατοικέω ». Dieu se plaît à habiter sur une montagne Ps, 67,17 « εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ». Sa gloire, ses dons séjournent dans des endroits déterminés. « πλήρωμα » est une qualité divine. Le verbe « κατοικέω » (habiter) signifie en général habiter en permanence. Bien que le substantif « πλήρωμα » n'existe pas dans certains passages de la LXX, l'adjectif « πλήρης » exprime la présence du Seigneur (Ez 43,5 ; 44,4 ; Is 6,1). Et le Seigneur est celui qui remplit (πληρώ) toutes choses (Jr 23,24).

L'affirmation que la plénitude de Dieu s'est plu à habiter en Christ justifie les titres de « commencement », « premier-né d'entre les morts ». En effet, le fait que la plénitude habite en lui souligne la relation unique entre le Père et le Fils. P. O'Brien²²⁵ définit cette inhabitation de la façon suivante : Dieu, dans toute son essence divine et dans tout son pouvoir, a élu résidence dans le Christ. L'ensemble de l'autorévélation de Dieu se concentre dans le Fils.

Le terme « πλήρωμα » exprime la relation entre le Père et le Fils. De ce lien découlent la réconciliation et la Paix. En effet, le verset 20 continue l'explication entamée au verset 19, il est toujours gouverné par « ὅτι ». Le deuxième infinitif de but « pour réconcilier », après le « pour habiter » du verset précédent, indique un plan préparé d'avance en vue de la rédemption. Le verbe « ἀποκαταλλάσσω » (réconcilier), dans le Nouveau Testament se lit uniquement dans les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens (Col 1,20.22 ; Ep 2,16), ailleurs le verbe utilisé est « καταλλάσσω »²²⁶. L'addition du préfixe « ἀπό » est emphatique. Cette forme est consistante avec l'idée d'universalité de la réconciliation. Dans le contexte de l'hymne il a une portée qui dépasse le rétablissement de la paix entre le Créateur et les hommes. Le complément d'objet « τὰ πάντα » englobe à la fois l'humanité, les créatures célestes et l'univers matériel. Il faut comprendre cette réconciliation comme universelle, elle embrasse aussi la nature. Des textes, comme Rm 8,13-23, signalent que le Salut portera ses fruits dans l'univers entier. Les puissances sont à nouveau dépendantes du Fils²²⁷. Le moyen de cette réconciliation cosmique est le sang répandu sur la Croix, qui évoque évidemment le sacrifice du Christ (Rm 3,25 ; 5,9), sans que soit expliqué comment ce sacrifice pacifie. Toutefois, l'évènement de la Croix est à relier avec l'expression « premier-né d'entre les morts », allusion à la résurrection du Christ, origine de la création nouvelle. Le tout est situé dans le cadre cosmique de la terre et des cieux, description bien connue dans l'Ancien Testament mais également paulinienne (2 Co

²²⁴ ALETTI, *Colossiens*, 110.

²²⁵ O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, 53.

²²⁶ Rm 5,10 ; 2 Co 5,18.19.20 ; 1 Co 7,11.

²²⁷ Le chapitre 2 de l'Épître exploitera ce point en rappelant que les croyants n'ont pas à se concilier les Puissances.

8,5). Les rappels de la première strophe suggèrent que la réconciliation²²⁸ est une extension thématique de la première partie de l'hymne.

2.2.4 Pour le monde, un dessein cohérent

L'hymne Col 1,15-20 célèbre l'être du Fils et son agir en faveur de la création. La première strophe fait référence à un état ontologique du Fils, préexistant et ayant sur tout la prééminence, alors que la dernière strophe fait référence à l'évènement historique de la mort/résurrection. Si notre définition de structure nous avait amené à une structure en trois parties qui recouvraient le commencement (Col 1,15-16), la création continuée (Col 1,17-18a), la création réconciliée (Col 1,18-20), la démarche de l'auteur est plus subtile. En effet, la première strophe, dont le motif principal est l'origine, comporte déjà des allusions au futur. La durée y est soulignée par l'utilisation du parfait (ἐκτισται) et de la formule prépositionnelle « en lui ». Quant à la finalité de la création elle est évoquée au travers de « pour lui ». La deuxième unité (17-18b) propose plus qu'une transition puisque la mention de l'Église n'est tout compte fait totalement compréhensible qu'une fois l'évènement mort/résurrection évoqué. Ainsi, l'hymne chante à la fois la Seigneurie du Christ et la cohérence du dessein divin pour la création.

Pour celui qui est familier avec l'hymne christologique la lecture peut résonner différemment. À partir de la mention « premier né d'entre les morts », l'accent est mis sur la conséquence de la résurrection pour la création. Le Fils ressuscité amène la création à sa complétude, il œuvre à la réconciliation de la création, à l'avènement d'une nouvelle création dans un mouvement de déjà/pas encore. De ce fait, dans l'aujourd'hui du temps, il maintient le cosmos, le rassemble de façon à ce qu'il ne se désagrège pas. Et si l'on remonte à l'origine du monde le Fils était présent, par lui le monde est advenu.

2.3 L'hymne dans l'Épître aux Colossiens²²⁹

L'auteur de l'Épître aux Colossiens a placé un hymne au Christ créateur dans la partie introductive. Ensuite, au fil de son écrit, il y fera référence de manière plus ou moins explicite. Nous nous proposons d'essayer de comprendre la place de l'hymne dans les versets (Col 1,21-23) ainsi que dans le second chapitre de l'épître, en particulier aux versets 2,8-19.

Application de l'hymne à l'humanité (Col 1,21-23)

²²⁸ L'idée que Dieu se réconcilie le monde est commune dans la littérature juive Is 11,6-8 ; 65,17.25 ; Jub 1,29 ; 23,26-29 ; 1 Hen 91,16-17, Spec 2,192 ; Plan 10 Her 206. Philon suggère que le Logos lui-même joue le rôle du réconciliateur entre Dieu et le cosmos.

²²⁹ DETTWILER, A., « Démystification céleste. La fonction argumentative de l'hymne au Christ (Col 1,15-20) dans la lettre aux Colossiens », dans GERBER, D. KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, LeDiv 225, Cerf, Paris, 2009. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, 255-269. En particulier les tableaux des pages 265-266.

De la réalité cosmique (Col 1,15-20), les versets 21-23 opèrent un glissement vers la réalité concrète et immédiate de la communauté chrétienne de Colosses désignée par le pronom « vous ». Ces versets sont une application anthropologique de l'hymne. Le verset 22 « voici qu'à présent Il vous a réconciliés dans son corps de chair, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant Lui saints, sans tache et sans reproche » renvoie au dernier verset de l'hymne (Col 1,20). Le verbe « ἀποκαταλλάσσω » est identique. Les croyants de Colosses appartiennent à la multitude d'êtres réconciliés par le Fils. L'auteur poursuit en rapprochant la réconciliation avec la mort du Christ « dans (ἐν) son corps de chair » (Col 1,22), qui évoque « par le sang de la Croix » (Col 1,20) et ainsi maintient l'accentuation christologique. La réconciliation de l'univers concerne la communauté de Colosses. La nouvelle existence de ceux qui sont réconciliés est définie de manière spatiale puisqu'ils se tiennent devant (κατενώπιον) le Christ, et qualitative puisqu'ils sont saints, sans tâche et sans reproche. Le verset 23 insiste sur l'universalité de l'annonce de l'Évangile et renvoie aux versets Col 1,15.16. L'Évangile a été proclamé à toutes les créatures sous le ciel (ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν). L'application de l'hymne à la communauté de Colosses se concentre sur la réconciliation évoquée en Col 1,20.

Un antidote contre une fausse philosophie (Col 2,5-19)

Les allusions les plus nombreuses à l'hymne sont rassemblées dans le chapitre 2. Dans la partie centrale de ce chapitre (Col 2,8-19), l'auteur demande à ses auditeurs d'éviter ce qu'il nomme la « philosophie » (Col 2,8) et les pratiques qui lui sont associées (Col 2,16-19). Pour ce faire, il rappelle la Seigneurie du Christ avec des termes empruntés à l'hymne.

La communauté de Colosses semble menacée par un enseignement erroné selon « les éléments du monde ». L'impératif « Prenez garde » (Col 2,8) est avertissement destiné à prévenir les Colossiens du danger que représente la philosophie « selon les traditions des hommes » qui correspondent aux pratiques imposées par les règles, et selon les « τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου » (les éléments du monde). Au danger s'opposent les vraies valeurs personnifiées par le Christ. La question qui nous intéresse dans ce verset est de savoir si l'expression « τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου » est un synonyme de « τὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων » ou si elle recouvre une dimension cosmique. L'expression « τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου »²³⁰ reçoit deux interprétations.

Les « élément du monde » à l'origine de la vaine philosophie peuvent désigner les règlements issus des traditions. En effet, le terme « στοιχεῖα » peut désigner des objets ordonnés comme les lettres de l'alphabet. Ce sens est proche de l'emploi du terme en He 5,12 où les rudiments de la Parole de Dieu sont appelés des « στοιχεῖα ». Une telle interprétation de « στοιχεῖα » a abouti à associer à « τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου » l'idée d'enseignement religieux proposé par la Loi et donc de règles à observer. Dans l'Épître aux Galates quand l'auteur parle d'asservissement « aux éléments du monde » (Gal 4,3), il sous-entend les règlements auxquels sont astreints ceux qui sont sous la Loi. En Gal 4,10 il rappelle l'observance des jours, des mois, des saisons et des années. L'expression « τὰ

²³⁰ En tenant compte du verset Col 2,20 J.-N. Aletti considère que les éléments du monde correspondent à des règles concernant la nourriture et la boisson. ALETTI, *Colossiens*, 167.

στοιχεῖα τοῦ κόσμου » désigne des pouvoirs terrestres, qu'ils soient étatiques ou religieux, qui pour l'auteur sont obsolètes. Par conséquent, dans cette interprétation, lorsque l'auteur dit que le Christ triomphe de ces pouvoirs (Col 2,15), il parle de réalités terrestres.

Une autre explication est envisageable à partir des traités de philosophes où le terme « τὰ στοιχεῖα » désigne les éléments composants de l'univers : la terre, l'eau, l'air et le feu (et peut-être le ciel) (Timée 48b). Les philosophes grecs ont la conviction que, lorsque l'harmonie entre ces composants est brisée, alors apparaissent les tremblements de terre, les inondations, les tempêtes. Philon évoque les éléments qui composent l'univers et, si ces éléments semblent périr, à la vérité ils sont impérissables. La terre est liquéfiée et devient l'eau, l'eau s'évapore dans l'air et de l'air se transforme en feu (De Aeternitate Mundi 109-110 ; Her 134). Il a fait observer que ces éléments pouvaient être personnifiés, par exemple par des esprits, ou avoir des noms de divinités (De Decalogo 53). En prolongement, les « éléments du monde » ont également été associés aux puissances astrales. Déjà, Platon parlait de la divinité des étoiles (Timée 40a-41a). Diogène Laërce utilise l'expression « τὰ δωδεκά στοιχεῖα » pour désigner les douze signes du zodiaque (Diogène Laërce 6,102). Il précise que le soleil, la lune et les étoiles sont des dieux car ils possèdent l'élément de chaleur, une caractéristique essentielle de la vie (Diogène Laërce 8,28). Il s'agit certainement d'un prolongement naturel de la compréhension des quatre éléments, les étoiles sont composées des éléments à la base de l'univers. Nous lisons en Sg 13,1-2 : « Oui, vains par nature tous les hommes en qui se trouvait l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de connaître Celui-qui-est, et qui, en considérant les œuvres, n'ont pas reconnu l'Artisan. Mais c'est le feu, ou le vent, ou l'air rapide, ou la voûte étoilée, ou l'eau impétueuse, ou les luminaires du ciel, qu'ils ont considérés comme des dieux, gouverneurs du monde! ». Interpréter les éléments du monde comme constitutifs de toutes choses revient à dire que les Colossiens sont soumis à des puissances célestes qui les dépassent.

Un autre argument en faveur de la dépersonnalisation des « éléments du monde »²³¹ est le fait qu'en Col 2,18 ce terme est mis en parallèle avec « selon une tradition toute humaine ». Les éléments du monde seraient alors à rapprocher de la loi. Cependant une autre comparaison est faite entre « les éléments du monde » et « le Christ », soit entre des êtres personnifiés. Aussi peut-on comprendre le passage de la façon suivante : Le Christ a libéré les Colossiens non seulement des esprits élémentaires qui tentent d'asservir le cosmos mais également des lois et pratiques qui leur sont associées. La discussion sur cette expression donnera lieu au développement des différentes hypothèses concernant l'erreur²³² de Colosses.

Pour se garder de la « vaine philosophie » l'auteur évoque la Seigneurie du Christ avec des termes empruntés à l'hymne. Les croyants sont comblés avec le Christ. Sans faire un commentaire détaillé des versets (Col 2,9-15) nous nous proposons de relever les renvois à l'hymne de façon linéaire.

Un premier petit passage (Col 2,9-10) souligne l'identité religieuse des destinataires en Christ. Il est introduit par « ὅτι ἐν αὐτῷ » qui rappelle immédiatement l'hymne

²³¹ La discussion sur cette expression donnera lieu au développement des différentes hypothèses concernant l'« erreur de Colosses » voir 303.

²³² Cf. 303.

christologique (Col 1,15-20). Col 2,9 (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς) reprend presque mot pour mot Col 1,19 (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) avec cependant quelques nuances. Col 2,9 confirme que la plénitude dont il est question en Col 1,19 est celle de Dieu. D'autre part, le verbe « κατοικεῖ » souligne que l'inhabitation de Dieu en Christ est comprise comme un acte présent et non plus passé. L'auteur précise que cette inhabitation est « σωματικῶς » (corporellement). Ce terme peut être compris comme signifiant « pleinement »²³³. Le Christ est le lieu où réside la plénitude de Dieu. Au verset 10, l'auteur affirme que les chrétiens ont accès à cette plénitude (καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι) sans avoir besoin de recourir aux Puissances spirituelles car ils sont comblés en Christ. Le message de l'épître s'oppose à ceux qui font espérer une participation future et conditionnelle à la plénitude divine. La perfection, ils la possèdent déjà en Christ. Le Christ est Tête de toute Principauté et de toute Puissance (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) (Col 2,10 ; Col 1,16). Dans ce verset, le terme « κεφαλὴ » souligne principalement la supériorité du Christ. La plénitude des croyants ne peut être remise en cause par les Puissances car le Christ est leur chef.

Une seconde unité (Col 2,11-13) précise la dimension sotériologique, insistant sur le baptême décrit comme circoncision spirituelle et sur la participation au destin du Christ. Le fait que Dieu l'ait ressuscité des morts (Col 2,12) renvoie à « premier né d'entre les morts » (Col 1,18) ; la Croix est source de salut pour les Colossiens (Col 2,14) comme pour la création (Col 1,20).

Les versets Col 2,14-15 approfondissent l'acte de libération par l'évènement de la mort et de la résurrection. Le verset 14 propose une métaphore financière de la créance. En considérant que « χειρόγραφον » désigne le livre où les anges consignent les péchés des hommes, J.-N. Aletti propose la lecture suivante : « Il (le Christ) a gracié toutes les transgressions (Col 2,13), il a détruit le document qui les consignait (Col 2,14), il a ôté tout pouvoir aux anges chargés des punitions. Le verset 15 utilise la métaphore du cortège triomphal du Christ sur les Principautés et Puissances dont les dénominations proviennent de l'hymne « τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας » (Col 2,15 ; Col 1,16). Ce verset présente de nombreuses difficultés d'interprétation²³⁴ dont le résultat témoigne d'un sens plus ou moins négatif. Si l'image retenue est celle des cortèges militaires dans le monde gréco-romain, la signification quant à elle est la destitution de toutes les puissances célestes ennemies du Christ. Dans ce verset, nous pouvons observer un déplacement par rapport à l'hymne christologique. En effet, il n'est plus fait mention de réconciliation mais de victoire sur un camp adverse. Quoi qu'il en soit les chrétiens ne doivent plus craindre les êtres invisibles car le Christ les domine tous.

Les croyants n'ont pas à se laisser impressionner par des forces spirituelles qu'il faudrait apprivoiser par des pratiques cultuelles dont nous trouvons des exemples dans les versets Col 2,16-19. Le verset 16 évoque les questions de nourriture et de boisson sans aucune précision sur les exigences qui y seraient rattachées. Ces pratiques seraient associées aux fêtes annuelles, de nouvelles lunes ou de sabbats dont le milieu est juif. Des

²³³ ALETTI, *Colossiens*, 168.

²³⁴ Pour une analyse détaillée voir ALETTI, *Colossiens*, 181-190. Pour J.-N. Aletti, il ne fait aucun doute que l'arrière-plan de ce verset est juif.

mentions de telles fêtes existent dans la littérature juive²³⁵. Les pratiques mentionnées ne peuvent aboutir qu'à une connaissance imparfaite de la réalité future (Col 2,17). Le verset 18 pose un certain nombre de difficultés d'interprétation. Il évoque « d'humbles pratiques » qui font probablement partie des pratiques dénoncées par l'auteur car le terme « ταπεινοφροσύνη » est employé deux fois de manière négative (Col 2,18.23). L'auteur attire ensuite l'attention de ses lecteurs sur le « θρησκεία τῶν ἀγγέλων » (culte des anges). La réponse à la question de savoir si le génitif « τῶν ἀγγέλων » est objectif (culte rendu aux anges) ou subjectif (culte rendu à Dieu par les anges) est un élément essentiel lors des discussions concernant l'erreur de Colosses. Un culte rendu par les anges pourrait être contemplé par les visionnaires de Colosses et l'expression « ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων » (ils se plongent dans leurs visions (TOB)) se rapporterait à une vision de la cour céleste. Le verset 19 rappelle que seul le Christ maintient la cohérence de l'Église. Les ordonnances dont il est question au verset 20 sont inutiles et sont certainement promulguées par les docteurs de Colosses. Au verset 21, « ne goûte pas » semble désigner le jeûne ou des règles de pureté culinaires. « Ne prends pas » pourrait se rattacher à l'abstinence sexuelle. Ces règles ont l'apparence de la sagesse (Col 2,23) mais sont trompeuses.

La lettre, dont l'hymne est une pièce maitresse, cherche à immuniser les Colossiens contre la « fausse philosophie » avec ses pratiques alimentaires, ces règles de pureté pratiquées dans le but d'obtenir des visions. Cette philosophie n'est pas une fiction de l'auteur mais une réalité, même si les moyens pour l'identifier sont limités. L'étude précise de ces pratiques ainsi que des deux expressions « τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου » (les éléments du monde) ou « θρησκεία τῶν ἀγγέλων » (le culte des anges) a donné naissance à de nombreuses théories concernant la nature de la « philosophie ».

2.4 Conclusion : le Fils toujours à l'oeuvre

L'Épître aux Colossiens a été écrite entre 60 et 90 probablement à destination d'une communauté en proie à des tensions théologiques. Le passage hymnique Col 1,15-20, dans le premier chapitre, puise dans différentes traditions. Le choix des termes montre des emprunts à la philosophie grecque avec l'emploi de « τὰ πάντα » ou de phrases prépositionnelles et à la tradition juive en utilisant le mérisme « ciel et terre » pour désigner l'univers. Malgré cela, l'expression de Col 1,15-20 est novatrice ; elle sert la christologie de l'auteur. L'hymne souligne la singularité du Fils et présente l'essentiel de son action.

Col 1,15-20 surprend par la portée du rôle cosmique du Fils. Dans ces quelques versets, Dieu le Père est à peine nommé (le Dieu invisible) et son action se dissimule derrière des verbes au passif. Le Père reste dans l'ombre pour mettre en lumière la personne du Fils. Les qualités attribuées au Fils précisent sa relation avec le Père. Image du Dieu invisible, demeure de sa plénitude, le Fils manifeste le Père.

En tout, le Fils détient le premier rang. Il est premier-né, commencement, premier né d'entre les morts. Du fait que les puissances célestes lui doivent l'existence, il est bien au-dessus de tous les êtres. L'auteur utilise les êtres célestes pour mettre en valeur l'unicité du

²³⁵ Pour une liste des fêtes, nouvelles lunes, sabbats voir ALETTI, *Colossiens*, 193.

médiateur et son excellence. La christologie insiste donc sur le Christ glorieux, en possession de son royaume (v. 13), maître unique des puissances célestes (Col 1,16; 2,10), lieu d'unité du cosmos (v. 17) et tête de son Église (v. 18).

Le Fils n'a pas un rôle passif dans l'organisation de la création comme pourraient le laisser croire les termes d' « image » ou de « plénitude ». Au contraire, l'hymne christologique affirme son action à toutes les étapes du développement de la création comme l'indique la structure en trois parties (15-16), (17-18a), (18b-20). Col 1,16 présente l'agir du Fils à l'origine de la création avec la même expression prépositionnelle qu'en 1 Co 8,6 ; toutes choses sont créées « par lui ». La première affirmation qui concerne l'origine du monde insiste sur la relation du Fils et de la création ; toutes choses ont été créées « en lui ». Dès les premiers instants le créé est orienté vers le Fils ; ce but est exprimé par les termes « pour lui ». Une fois le monde le monde créé, le Fils imprègne l'univers et en maintient la cohérence (v. 17). Sans lui le cosmos s'écroulerait. En tant que tête de l'Église, à laquelle il insuffle vitalité de manière à ce qu'elle grandisse, le Fils œuvre au processus qui permet l'évolution de la création. Il mène la création vers la vraie réconciliation, celle qui ramène « toutes choses » vers Dieu. L'hymne place cette sotériologie dans un cadre cosmique, la même réconciliation s'appliquera à tous ceux qui ont blessé le plan de Dieu.

Hormis le fait que le Fils n'est pas à l'origine de la création car le monde n'est pas « de lui » (ἐξ αὐτοῦ), il possède les mêmes prérogatives que Yahvé dans l'Ancien Testament. Pour la première fois dans la littérature chrétienne, le Fils n'est pas seulement l'agent de la création, il en est la finalité. Son action est caractérisée par « l'universalité des effets, l'unicité de son principe, la totalité de ses bienfaits et l'amplitude qui tient ensemble le commencement et l'achèvement »²³⁶.

²³⁶ MALDAMÉ, J.-M., *Le Christ pour l'Univers*, (Jésus et Jésus-Christ 73), Desclée, Paris, 1998.

3 « Créés dans le Christ » (Ep 2,10)

Le critère principal pour déterminer les textes de notre corpus à savoir des verbes énonçant l'agir du Christ à l'origine de la création ou en faveur de la création continuée avait mis en évidence un seul verset dans l'Épître aux Éphésiens : « Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (Ep 2,10). Pourtant, lors de cette première recherche nous avons noté que cette épître recelait un grand nombre d'expressions relatives au cosmos. Cette profusion suggérait que cet écrit usait de procédés qui lui étaient propres pour énoncer la cohérence du dessein créateur en Christ. De plus, l'Épître aux Éphésiens présente une certaine parenté avec l'Épître aux Colossiens dont nous avons étudié l'hymne christologique (Col 1,15-20) et ses répercussions. Suite à ces constatations, il nous a paru judicieux de reconsidérer la méthode employée pour délimiter les textes qui expriment l'action et la présence du Christ dans le cosmos. Après avoir évoqué le contexte d'écriture de l'épître, nous définirons quels sont les péricopes à considérer. Pour l'étude détaillée, contrairement aux autres chapitres, une approche thématique nous a paru nécessaire pour rendre compte de la richesse des représentations du Christ maître de l'univers.

L'Épître aux Éphésiens : contexte d'écriture

L'Épître aux Éphésiens est un texte anciennement attesté²³⁷, cependant il n'existe aucun consensus parmi les chercheurs quant à son lieu de composition (Rome, Césarée ou une ville d'Asie Mineure), à ses destinataires, à l'identité de l'auteur ou à la date de sa rédaction. Cette lettre semble être destinée à l'Église d'Éphèse. Toutefois la mention « Éphèse » au verset 1,1b est absente de plusieurs manuscrits importants tel le papyrus P46 et pour Marcion les destinataires de la lettre étaient les Laodicéens. De plus, il semble n'y avoir eu que peu de relations directes entre la communauté destinataire et l'auteur de la lettre. Paul, qui avait passé trois ans à Éphèse, ne désigne de manière explicite aucune personne rencontrée durant son séjour, ce qu'il fait pourtant à de nombreuses occasions dans ses autres écrits. En Ep 1,15 l'auteur écrit : « Ayant appris votre foi dans le Seigneur Jésus », en Ep 3,2 il présume que les destinataires ont appris la grâce de Dieu dispensée à Paul et en Ep 3,7-13 il explique son ministère. Ces arguments plaident pour une communauté autre que celle d'Éphèse. Les « saints et fidèles dans le Christ Jésus » (Ep 1,1) pourraient être n'importe quels chrétiens, quoique la mention de Tychique renvoie probablement aux communautés d'Asie Mineure²³⁸. Ceux²³⁹ qui soutiennent qu'Éphèse est la

²³⁷ REYNIER, C., *L'épître aux Éphésiens*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 20-22.

²³⁸ Certains ont émis l'hypothèse que l'Épître aux Éphésiens serait en fait une lettre circulaire, avec un espace blanc rempli selon les besoins par un nom de ville différent (Brown, Nouveau Testament, 677). C.E. Arnold (ARNOLD, C.E., *Ephesians: Power and Magic: the concept of power in Ephesians in light of its historical setting*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.) développe l'idée que l'arrière-plan d'Éphésiens serait lié aux pratiques magiques d'Asie Mineure. L.J. Kreitzer, propose l'hypothèse d'une lettre destinée à la ville d'Hiérapolis près de Colosses. Il base son argumentation sur l'idée qu'Hiérapolis serait une Église fille de

communauté destinataire soulignent que l'épître montre une diversité d'origine qui est constitutive de l'homme nouveau (Ep 2,15). La communauté d'Éphèse constituée de Juifs et de Grecs présentait une telle diversité.

La question de l'auteur ne peut être dissociée de celle concernant la parenté entre l'Épître aux Éphésiens et l'Épître aux Colossiens. La ressemblance entre les deux écrits est repérable au fait que certaines expressions sont identiques²⁴⁰. Mais, certaines différences sont notables. Dans l'Épître aux Éphésiens, au niveau stylistique les phrases sont plus longues. Certains thèmes comme l'attaque contre la « philosophie » sont absents et des motifs communs, tels que le « corps » ou le « mystère » ont parfois une tonalité différente. D'autres éléments sont propres à Éphésiens, comme la mention de l'Esprit. Ni J.-N. Aletti²⁴¹, pour lequel les parallélismes ne suffisent pas à faire pencher la balance dans un sens ou dans l'autre, ni C. Reynier²⁴² ne tranchent quant à la chronologie. M. Bouttier²⁴³, quant à lui, souligne que les analogies entre les deux épîtres ne sont pas à sens unique. Cependant, en général, l'Épître aux Colossiens sert de modèle, même si parfois l'expression originale paraît venir d'Éphésiens. Finalement, M. Bouttier retient l'idée de l'antériorité de l'Épître aux Colossiens. Cette dernière aurait fourni à Éphésiens deux éléments décisifs que sont le cadre épistolaire de facture paulinienne et l'élaboration d'une christologie cosmique qui attire les communautés d'Asie vers des doctrines ou des pratiques visant à approfondir l'évangile reçu. Selon G.H. Van Kooten²⁴⁴, l'auteur d'Éphésiens aurait retravaillé chaque partie de Colossiens afin d'approfondir la christologie cosmique de cette dernière. Pour notre part, sans chercher à approfondir la question, nous retenons l'hypothèse de la dépendance d'Éphésiens vis-à-vis de Colossiens et nous rangeons à l'avis de M. Bouttier et de G.H. Van Kooten.

Selon R.E. Brown²⁴⁵, 70% à 80% des commentateurs pensent que l'auteur de la lettre ne serait pas Paul lui-même. Quant à sa date de rédaction, elle se situerait entre 60 et 90²⁴⁶.

Colosses, ainsi les pronoms nous/vous désigneraient tour à tour Colosses et Hiéropolis (KREITZER, L. J., *Hierapolis in the heavens : studies in the letter to the Ephesians*, T & T Clark, London, 2007, 1-28).

²³⁹ Selon certains, l'Épître aux Éphésiens refléterait les événements de 70 et l'expansion du christianisme. Désormais, ce qui fait question, c'est l'afflux de Juifs issus de la Synagogue après l'effondrement du culte du Temple et qui cherchent dans l'Église une insertion nouvelle. Aussi l'auteur de la lettre élèverait un plaidoyer en faveur des siens (BOUTTIER, M., *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Labor et Fides, Genève, 1991, 44).

²⁴⁰ BOUTTIER, *Éphésiens*, 308-309 ; Cf. 425.

²⁴¹ ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, Gabalda (Études bibliques NS 42), Paris, 2001, 19-25.

²⁴² REYNIER, *Éphésiens*, 35.

²⁴³ BOUTTIER, *Éphésiens*, 35.

²⁴⁴ VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 148-149. Pour une mise en synopse d'Ephésiens et de Colossiens voir pages : 217-289.

²⁴⁵ BROWN, *Nouveau Testament*, 679. Pour des états de la question, voir BOUTTIER, *Éphésiens*, 24-28, ALETTI, *Éphésiens*, 17-37. Pour une liste des commentateurs selon leur position : HARRIS, HARRIS, W. H., *The descent of Christ : Ephesians 4:7-11 and traditional Hebrew imagery*, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums ; 32), E.J. Brill, Leiden, 1996, 201-203. REYNIER, *Éphésiens*, 29.

²⁴⁶ R.E. Brown propose la chronologie suivante : Colossiens aurait été écrite dans les années 80, par un disciple de Paul, pour faire barrage à un enseignement dangereux dans la vallée de Lycus. Mais ce danger disparu, dans les années 90, un écrivain enthousiasmé par une Église unifiée aurait voulu partager ce résultat en

3.1 L'Épître aux Éphésiens : des évocations du cosmos

L'Épître aux Éphésiens offre une large place à la réflexion sur l'Église qui est corps du Christ et au sein de laquelle tous ont une place, les Juifs comme les païens. La christologie qui se dégage de cet écrit n'est pas limitée à un lieu et à un temps historique ; elle se déploie aux mesures de l'univers. Le propos de l'Épître aux Éphésiens est novateur.

Pour aborder son étude et déterminer les versets à approfondir, nous nous proposons dans un premier temps de présenter une vue d'ensemble de la lettre grâce à un survol des traditions auxquelles l'auteur a pu avoir recours et à une proposition de structure. Ensuite nous chercherons à définir tous les passages en lien avec la création. À partir des éléments concernant la composition et la liste des versets retenus nous élaborerons notre approche pour l'étude de cette lettre.

*Épître aux Éphésiens : différentes sources*²⁴⁷

La communauté destinataire est probablement une communauté multiculturelle située en Asie Mineure. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, au niveau des idées, l'Épître aux Éphésiens semble puiser dans diverses traditions religieuses, courants culturels et philosophiques. Sans prétendre à l'exhaustivité nous pouvons relever des allusions à l'Ancien Testament, aux traditions sapientielles, aux écrits trouvés à Qumran ou à des textes gnostiques.

L'auteur de l'Épître aux Éphésiens se réfère à plusieurs reprises à l'Ancien Testament. Bien que les citations explicites soient peu nombreuses²⁴⁸, il est possible de reconnaître l'influence de l'Écriture en divers endroits. Prenons quelques exemples. La paix messianique en Ep 2,13-17 ainsi que les détails de l'armure en Ep 6,2-3 sont des références au livre d'Isaïe respectivement Is 57,19 ; 52,7 et Is 11,4-5 ; 59,17. L'influence des traditions sapientielles se rencontre dans les passages d'Éphésiens proches de Colossiens. Par ailleurs la liturgie synagogale a probablement marqué la bénédiction inaugurale (Ep 1,3-4). Certains points communs ont été relevés avec les manuscrits découverts à Qumran. Nous pouvons citer des expressions similaires comme les élus de la Bienveillance divine (1 QS 8,6 et Ep 1,5b), le lot de Dieu (1 QS 2,3 et Ep 1,11) ou l'héritage des saints (1 QS 11,7 et Ep 1,18). D'autres motifs ont des parallèles dans la littérature essénienne comme l'opposition

écrivain Éphésien (BROWN, *Nouveau Testament*, 683). Cet écrit daterait des années 90 (BOUTTIER, *Éphésiens*, 35). Pour les éléments de datation et des conclusions différentes voir également ALETTI, *Éphésiens*, 38, REYNIER, *Éphésiens*, 28. Pour J. L. Kreitzer, bien que Paul ne parle pas du tremblement de terre de 60, il utilise des images qui peuvent y faire allusion, comme la reconstruction du temple. De ce fait il conclut que la lettre peut avoir été rédigée après le tremblement de terre (KREITZER, *Hierapolis*, 106).

²⁴⁷ BOUTTIER, *Éphésiens*, 35-41. ALETTI, *Éphésiens*, 32-37. REYNIER, *Éphésiens*, 38-40. C.E. Arnold constate l'importance du champ sémantique concernant les Puissances. Aussi suggère-t-il de considérer que l'Épître aux Éphésiens aurait été écrite pour mettre en garde les nouveaux convertis contre les pratiques magiques qui avaient cours en Asie Mineure. De ce fait, une partie du vocabulaire d'Éphésiens correspondrait à ces pratiques populaires (ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*).

²⁴⁸ Six citations explicites d'après Nestle-Aland : Ps 110,1 (Ep 1,20) ; Ps 8,7 (Ep 1,22) ; Ps 67, 19 (LXX) (Ep 4,8) ; Za 8,16 (Ep 4,25) ; Ps 4,5 (Ep 4,26) ; Gn 2,24 (Ep 5,31) ; Ex 20,12 (Ep 6,2-3) ; Dt 5,6 (Ep 6,2-3).

ténèbres/lumière et l'appel au combat (Ep 6,10-17). Il n'est cependant pas possible de mettre en évidence un lien direct entre la lettre et les écrits de la Mer Morte. L'Épître aux Éphésiens n'est pas un écrit gnostique, pourtant une certaine tendance vers le gnosticisme est à noter. Dans une lecture d'Éphésiens selon la gnose²⁴⁹, le Christ est un rédempteur gnostique qui, retourné au royaume des cieux, retire du monde ceux qui y étaient prisonniers (Ep 4,9-10). L'incorporation au Christ peut être comparée au thème de l'incorporation au corps cosmique de l'homme céleste. Le salut s'effectue grâce à la réunification de toutes choses. Pour terminer nous ne pouvons pas ignorer l'influence de la philosophie grecque, en particulier stoïcienne. Dans cette dernière le salut est opéré par une fuite du sensible et le retour vers le monde intelligible, immortel, impérissable. De plus, la représentation d'un cosmos unifié et maintenu ensemble, connue des grecs, est peut-être sous-jacente aux expressions Ep 1,10.23 (« toute chose », « tout en tout »). Quant à la métaphore de l'Église comme corps, elle pourrait avoir son origine soit dans les discussions philosophiques sur le cosmos, soit dans l'emploi du terme pour désigner un corps social²⁵⁰. Son utilisation dans l'épître est cependant originale.

Ainsi, l'auteur d'Éphésiens, à la croisée de plusieurs traditions, les a vraisemblablement employées de manière à se faire comprendre d'une communauté multiculturelle. Nous tenterons de prendre en considération cet ensemble de données lorsque nous examinerons la manière dont l'auteur aborde le motif de la création et comment il entre en dialogue avec cette diversité. Avant d'en venir à ces points d'analyse, il importe de relever la structure d'ensemble de cet écrit afin de déterminer si de manière évidente se dégagent des péripécies qui abordent le motif du Christ et de la création.

L'Épître aux Éphésiens : structure

L'Épître aux Éphésiens²⁵¹ peut se structurer en deux parties. La première, plutôt didactique, entraîne le lecteur vers une communion au projet de Dieu (chap. 1-3). La seconde, à dominante exhortative (chap. 4-6), donne des recommandations pour la vie des membres de l'Église. Une approche qui tient compte du cadre épistolaire permet de définir une composition de cette lettre.

Après la salutation initiale (Ep 1,1-2), l'auteur commence son écrit par une prière de bénédiction (Ep 1,3-14) dans laquelle il dévoile le dessein de Dieu dans le Fils au sujet de la création. Il poursuit par une mention de prière (Ep 1,15-23) où, après avoir rendu grâce (15-16), il demande à Dieu pour les croyants l'esprit de sagesse et de connaissance (17-19) afin qu'ils puissent comprendre la corrélation entre leur situation et celle du Christ. Le passage (15-23) se termine par la description de l'œuvre de Dieu en Christ ressuscité qui dans les cieux est au sommet de tout et est la tête de l'Église (Ep 1,20-23). Ces premiers versets soulignent déjà que le plan de Dieu en Christ concerne l'ensemble de la création et de l'Église. Ensuite, l'auteur présente comment ce plan se manifeste dans une œuvre de salut en faveur des hommes. Ep 2,1-10 évoque la résurrection des chrétiens et leur création en

²⁴⁹ Pour des éléments sur la vision de la création dans des mouvements gnostiques Cf. 286.

²⁵⁰ TDNT, VII, 1038.

²⁵¹ ALETTI, *Éphésiens*, 4-12 : pour un survol de la question de la composition de l'épître. REYNIER, *Éphésiens*, 42-43.

Christ. Ep 2,11-22 décrit l'unification de deux groupes antagonistes en un seul corps par la Croix. Ep 2,10, retenu dans notre corpus, est donc un point pivot - en tous les cas il nous faudra le relever dans notre analyse. Ep 3,1-12 interprète les chapitres précédents. Le mystère peut être connu puisque Dieu l'a révélé à Paul. Il consiste à ce que par l'Église la sagesse de Dieu soit communiquée aux puissances célestes. La fin du chapitre 3 comporte la notification d'une prière afin que les chrétiens saisissent l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (Ep 3,13-19). Une doxologie (Ep 3,20-21) conclut le chapitre.

La partie parénétique expose la conséquence du dessein de Dieu. La vie nouvelle des baptisés dans le Christ par l'Église inclut les exigences pour la vie ecclésiale et (Ep 1,4-16) pour la vie quotidienne (Ep 4,17-5,20), ainsi que des règles domestiques (Ep 5,21-6,9). La lettre se poursuit par un épilogue dont le sujet est le combat spirituel (Ep 6,10-20), avant de s'achever par des salutations (Ep 6,21-24).

La composition de l'épître nous a permis de repérer que le premier chapitre contient de nombreuses références à la création. Nous avons également noté que le verset Ep 2,10 appartenait à l'unité Ep 2,1-10. La mention du combat spirituel contre les puissances, au chapitre 6, laisse entrevoir la présence d'un monde supraterrestre. La structure de l'épître n'est pas suffisamment précise pour déterminer les péripécies à étudier, aussi un examen du vocabulaire s'impose.

Péripécies à étudier et démarche

Lors de la définition du corpus nous avons noté l'importance du champ sémantique lié au cosmos dans l'Épître aux Éphésiens, mais les critères que nous nous étions donnés ne nous avaient pas permis de déterminer la bonne approche pour cet écrit. En effet, à part le verbe « créer » (Ep 2,10), Éphésiens ne comporte aucun verbe d'action en lien avec la création. Aussi, pour décider des péripécies à étudier il nous a paru nécessaire d'envisager d'autres critères. Nous avons conservé le contexte proche d'Ep 2,10, à savoir Ep 1,2-10²⁵². Mais pour compléter la liste des versets potentiellement en rapport avec l'action créatrice du Christ nous avons relevé les expressions et les termes de l'hymne christologique Col 1,15-20 qui ont été repris dans l'Épître aux Éphésiens²⁵³ et nous avons également considéré d'autres versets dont les termes évoquent le monde supraterrestre. Finalement, nous avons retenus 7 séries²⁵⁴ de versets dont le vocabulaire renvoie à priori à la création : Ep 1,3.4.7.10.11 ; Ep 1,20-23 ; Ep 2, 1-10.13.15.16 ; Ep 3,9-11.15.19.21 ; Ep 4,10.12.13.15.16.24 ; Ep 5, 23-32 ; Ep 6,9.12.

En examinant précisément les versets de ces séries, nous pouvons déterminer ceux à conserver et délimiter des péripécies à étudier. Nous rappelons que les deux aspects qui guident principalement nos choix sont l'action du Christ au moment de la création et son action quant au maintien de cette dernière. Pour l'Épître aux Éphésiens, nous tiendrons compte de tout verset en rapport avec une représentation du cosmos.

²⁵² La structure et la délimitation de cette unité sont abordées page 106.

²⁵³ Nous estimons que l'Épître aux Éphésiens est postérieure à l'Épître aux Colossiens.

²⁵⁴ Les tableaux des correspondances entre Col 1,15-20 et l'Épître aux Éphésiens sont présentés en annexe. Cf. 425.

La première série de versets Ep 1,3.4.7.10.11 appartient à la bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14) qui expose le plan de Dieu « en Christ ». Ce plan se déploie depuis la fondation du monde jusqu'à la réconciliation finale. Bien qu'il ne soit pas explicitement question de l'acte créateur lui-même – d'ailleurs ces versets n'étaient pas apparus dans notre définition du corpus – nous pensons qu'ils sont nécessaires pour notre étude car ils témoignent de la vision de l'organisation du monde et des temps selon l'auteur d'Éphésiens. Les versets suivants Ep 1,20-23 expriment la Seigneurie du Christ sur l'ensemble de l'univers comprenant les êtres célestes et affirment sa présence dans les « hauts cieux ». Du fait que le Christ est au-dessus de tout il gouverne l'univers. Pour le premier chapitre nous retenons deux unités : la bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14) ainsi que Ep 1,20-23. Le deuxième groupe de versets Ep 2,1-10.13.15.16 peut être divisé selon deux unités distinctes. La première Ep 2,1-10, évoque la création « en Christ » et mentionne les être célestes (v.2) et la résurrection « en Christ » dans les « hauts cieux » (v. 6-7). La seconde Ep 2,11-22 à laquelle appartiennent les versets Ep 2, 13.15.16, développe le motif de la création de l'homme nouveau par le Christ. Parmi les versets retenus (Ep 3,9-11.15.19.21) au chapitre 3, certains (Ep 3,9.15) renvoient au Père et ne sont pas à conserver en priorité. Ep 3,10 est intéressant dans la mesure où l'Église se définit comme instrument de gouvernement. Ep 3,11 mentionne les puissances célestes. Ep 3,18-19 est une unité originale qui compare l'amour du Christ aux dimensions de l'univers. Dans la liste de versets (Ep 4,10.12.13.15.16.24), l'unité (Ep 4,8-10) est certainement, en ce qui nous concerne la plus intéressante. Elle décrit le Christ qui monte et qui descend entre ciel et terre afin de remplir toutes choses et sous-entend – ce qu'il nous faudra montrer - que le Christ maîtrise l'ensemble de l'univers. Ep 4,12-16 évoquent l'Église dont la tête est le Christ. Quant au verset 24 il reprend le motif de l'homme nouveau créé selon Dieu. Les références Ep 5, 23.24.25.27.28.29.30.32 concernent le « corps » et l'« Église » dans des développements sur la morale domestique et donc sans lien direct avec notre sujet. Le dernier verset de notre liste, Ep 6,12, fait référence au combat spirituel (Ep 6,10-20) qui met en scène des puissances cosmiques et qui ainsi nous renseigne sur la description du monde tel que pouvaient l'imaginer les chrétiens d'Éphèse.

Les péripécies et les versets ne nous fournissent pas encore une démarche à appliquer pour l'étude dans l'Épître aux Éphésiens. En effet, à part le chapitre 5, tous les chapitres comportent des informations sur le monde supraterrrestre. Ce qui pourrait laisser supposer que l'ensemble de l'épître est à considérer. Toutefois, nous pouvons également observer que dans les passages retenus des motifs se répètent et se complètent. Ce qui invite à opter pour une approche thématique. Un premier ensemble de péripécies (Ep 1,3-14 ; Ep 2,1-10 ; Ep 3,9-11) traitent du dessein de Dieu « en Christ ». La création, de son origine à sa récapitulation finale, est l'objet d'un projet divin auquel le Christ est associé en tant que Fils bien-aimé. Dans la suite, l'étude de ces passages est regroupé dans une première section « Le dessein du Créateur en Christ ». Un deuxième groupe de versets concerne le rapport du Christ au cosmos. Les « hauts cieux » (Ep 1,3.20 ; 2,6 ; 3,10 ; 6,12) donnent une indication du lieu d'où s'exerce le pouvoir du Christ. Les péripécies Ep 1,20-23 ; Ep 3,18-19 et Ep 4,8-10, qui évoquent respectivement le Christ au sommet de tout, son amour aux dimensions de l'univers et le Christ qui remplit tout, informent sur la présence du Christ dans le monde. Les Puissances célestes qui appartiennent à la création sont évoquées dans l'ensemble de l'Épître ; la comparaison entre elles et le Christ nous

renseigne sur le pouvoir de ce dernier, qui dépasse les frontières du visible. Tous ces éléments forment une deuxième section dont le titre est « Le Christ cosmique ». Les derniers versets retenus évoquent l'œuvre de réconciliation que mène le Christ par la création de l'homme nouveau (Ep 2,11-22) et par l'exercice de son pouvoir sur l'univers avec l'aide de l'Église qui est son corps (Ep 4,10-15). Une troisième section, « L'Église à l'œuvre dans la création », qui regroupe ces motifs, laisse entrevoir le rôle de l'Église au sein de la création.

3.2 Le dessein du Créateur « en Christ »²⁵⁵

Le Dieu créateur de toutes choses (Ep 3,9) est « un seul Dieu », « au-dessus de tout, par tous et en tous » (Ep 4,6). L'auteur de l'Épître aux Éphésiens maintient l'idée juive que l'univers créé est bon (Gn 1,26-31). La création fait partie d'un projet qui s'étend depuis « avant la fondation du monde » (Ep 1,4) jusqu'à la récapitulation finale, et qui concerne la communauté chrétienne et le cosmos dans son entier. Mais la proclamation du Dieu créateur n'empêche pas l'auteur d'affirmer que, dès l'origine, le Christ est associé au plan de Dieu, de sorte qu'il n'y a pas dissociation entre le Dieu Père et le Christ. La présence du Christ au cœur du dessein divin est évoquée dès la bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14) qui sera tout naturellement le premier texte analysé. Puis nous nous intéresserons au verset Ep 2,10 qui mentionne la création « en Christ » et « les bonnes œuvres préparées d'avance ». Le dernier texte retenu, Ep 3,9-11, reprend le motif du dessein éternel de Dieu. Pour clore cette section, nous élargirons le débat en étudiant la mention « en Christ » dans l'Épître, car depuis l'origine jusqu'à la récapitulation finale les œuvres de Dieu ont été réalisées « en Christ ».

3.2.1 Bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14)

La bénédiction²⁵⁶ (Ep 1,3-14) sert d'introduction à l'Épître aux Éphésiens. Elle se déploie autour de Dieu qui a l'initiative absolue, du Christ en qui se réalise cette initiative, et des créatures bénéficiaires des bienfaits (nous/vous). Après une proposition de traduction des versets Ep 1,3-14, nous examinerons comment l'auteur exprime la relation entre Dieu et le Christ. Puis nous nous attacherons à montrer comment l'initiative divine qui existait avant la création se réalise en Christ. En dernier lieu, nous aborderons le motif de la réconciliation de toutes choses en Christ.

Traduction et composition

²⁵⁵ Nous avons choisi de traduire les expressions « ἐν Χριστῷ » par « en Christ ».

²⁵⁶ Ep 1,3-14 possède les caractéristiques d'une bénédiction conformément à celles qui existent dans l'Ancien Testament (Gn 14,189-20 ; Ex 18,10 ; Tb 13,1-9). Nous y trouvons le terme de bénir, un vocabulaire soulignant l'abondance, les acteurs de la bénédiction (Dieu ou les hommes), le destin, les dons reçus. Certains auteurs ont émis l'hypothèse que Ep 1,3-14 était de nature hymnique. De ce fait, ils proposent une structure en strophes. GRELOT, P., « La structure d'Ephésiens 1,3-14 », (RB 96/2), Paris, 1989, 193-209 ; REYNIER, C., « La bénédiction en Ephésiens 1,3-14 », NRT 118, Paris, 1996, 182-199 ; 183.

Nous reproduisons Ep 1,3-14 en signalant les éléments qui nous serviront dans l'analyse. Nous utilisons le simple souligné pour repérer les mentions du Christ, le double souligné pour les bénéficiaires des actions de Dieu, l'emploi de caractères en gras pour mettre en évidence les actions de Dieu. En italique nous indiquons les termes qui précisent le dessein de Dieu.

3	Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ <u>εὐλογήσας ἡμᾶς</u> ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν <u>Χριστῷ</u> ,	3	Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur <u>Jésus Christ</u> , qui <u>nous a bénis</u> de toutes bénédictions spirituelles, dans les hauts cieux, <u>en Christ</u> ,
4	καθὼς <u>ἐξελέξατο ἡμᾶς</u> ἐν αὐτῷ <i>πρὸ καταβολῆς κόσμου</i> εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,	4	car il <u>nous a choisis</u> <u>en lui</u> , <i>avant la fondation du monde</i> , pour être saints et irréprochables devant lui, dans l'amour,
5	<u>προορίσας ἡμᾶς</u> εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, <i>κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ</i> ,	5	<u>nous</u> ayant <i>prédestinés</i> à être pour lui des fils adoptifs <u>par Jésus Christ</u> <i>selon le dessein bienveillant de sa volonté</i> ,
6	εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς <u>ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς</u> ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.	6	à la louange de gloire de sa grâce, dont il <u>nous a gratifiés</u> dans le <u>Bien-aimé</u> .
7	Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν ²⁵⁷ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ	7	<u>En lui</u> nous avons la rédemption par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce,
8	ἧς <u>ἐπερίσσευσεν</u> εἰς <u>ἡμᾶς</u> , ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει,	8	qu'il a <i>prodiguée</i> pour <u>nous</u> , en toute sagesse et intelligence :
9	γνωρίσας <u>ἡμῖν</u> τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν <i>εὐδοκίαν</i> αὐτοῦ ἣν <i>προέθετο</i> ἐν αὐτῷ	9	<u>nous</u> ayant fait connaître le mystère de sa volonté, selon le <i>dessein</i> bienveillant qu'il a <i>formé par avance</i> en lui,
10	εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, <u>ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα</u> ἐν τῷ Χριστῷ, <u>τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ</u> .	10	pour la gestion de la plénitude des temps : <i>récapituler</i> ²⁵⁸ <u>toutes choses en Christ</u> , <u>celles qui sont dans les cieux comme celles qui sont sur la terre, en lui</u> .
11	Ἐν ᾧ καὶ <u>ἐκκληρώθημεν προορισθέντες</u> κατὰ <i>πρόθεσιν</i> τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ <i>τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ</i>	11	<u>C'est en lui</u> encore que <i>nous avons été mis à part, choisis par avance</i> , selon le <i>projet</i> de celui qui mène toutes choses <i>selon la décision de sa volonté</i> ,
12	εἰς τὸ εἶναι <u>ἡμᾶς</u> εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ.	12	pour être, à la louange de sa gloire, ceux qui ont par avance espéré <i>dans le Christ</i> .
13	Ἐν ᾧ καὶ <u>ὑμεῖς</u> ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες <u>ἐσφραγίσθητε</u> τῷ πνεύματι τῆς	13	<u>C'est en lui</u> encore que <u>vous</u> , après avoir entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, et y avoir cru, <i>vous avez été marqués</i> du

²⁵⁷ Le terme « ἀπολύτρωσις » signifie littéralement « délivré moyennant rançon ».

²⁵⁸ Récapituler dans le sens de réunir, ramener toutes choses.

14	ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὃ ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.	14	sceau par l'Esprit de la promesse, l'[Esprit] Saint qui constitue les arrhes de notre héritage, en vue de la rédemption de l'acquisition ²⁵⁹ , pour la louange de sa gloire.

La bénédiction inaugurale se compose de deux parties²⁶⁰. La première (Ep 1,3-10) expose les motifs de la filiation et de l'élection (4-6), de la rédemption (7-8) et de la récapitulation de la création (9-10) ; chaque action du Père est accomplie dans le Fils. La seconde partie (Ep 1,11-14) évoque la révélation du dessein de Dieu dans l'histoire. Elle est gouvernée par « Car en lui encore » qui souligne l'importance du Fils. Ce passage introductif de l'Épître aux Éphésiens relate l'agir divin qui s'exerce en Christ.

La réalisation du plan du Père « en Christ »

L'eulogie présente Dieu et le Christ dans leur entreprise en faveur de l'humanité et de la création. Aussi, un des premiers soucis de l'auteur est de définir la relation qui les unit. Le verset 3 qui introduit Dieu comme bénéficiaire de la bénédiction le qualifie immédiatement de Père de Jésus-Christ. Dieu est proclamé, confessé, loué et béni comme Père de Jésus Christ (2 Co 1,3 ; 1 P 1,3). La relation filiale est confirmée au verset 6 avec le participe de « ἀγαπάω » (bien-aimé) précédé de l'article. Ce dernier met l'accent sur la singularité du lien entre le Père et le Fils. L'action commune repose sur cette relation. Jésus, est déclaré « Seigneur » (v.3), titre donné dans la LXX à Dieu. En le nommant tel, l'auteur veut signifier non seulement que le Christ est proche de Dieu, mais qu'il partage sa gloire et son autorité seigneuriale. La formulation de ce verset rappelle des formules vétérotestamentaires comme « Béni soit le Seigneur, ton Dieu » (1 R 10,9 ; 2 Ch 9,8) ou encore « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël » (1 S 25,32 ; 1 R 8,15 ; 2 Ch 6,4 ; Jdt 13,18 ; Ps 44,14). Ces expressions indiquent la relation privilégiée entre Israël et son Dieu. La Seigneurie du Fils ne remet pas en cause la relation qui l'unit à son Père. L'apposition du titre « Seigneur » au Christ l'englobe dans la bénédiction inaugurale. D'ailleurs la totalité du dessein de Dieu se réalise en lui.

La bénédiction (Ep 1,3-14) expose l'initiative absolue et bienveillante de Dieu envers l'humanité désignée par les pronoms « nous » et « vous » et envers la création désignée par les termes « κόσμος », « τὰ πάντα » et par l'expression « τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ ». Le plan de Dieu s'accomplit « en Christ » depuis avant la fondation du monde. En effet, l'accumulation des mentions « Christ », « Jésus Christ », « Bien-aimé » ou l'emploi du pronom « lui » renvoyant au Christ ne laissent aucune place à une réalisation sans lui. Les prépositions « ἐν » et « διὰ » (une occurrence) qui renvoient à l'agir en Christ sont répétées tout au long de la bénédiction : « ἐν Χριστῷ » (Ep 1,3), « ἐν αὐτῷ » (Ep 1,4.9²⁶¹.10), « διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ » (Ep 1,5), « ἐν τῷ ἡγαπημένῳ » (Ep 1,6), « ἐν ᾧ » (Ep 1,7.11.13), « ἐν τῷ

²⁵⁹ Ceux que Dieu s'est acquis.

²⁶⁰ REYNIER, « La bénédiction en Ephésiens 1,3-14 ».

²⁶¹ Au verset 9, « ἐν αὐτῷ » peut se rapporter au Fils ou au Père.

Χριστῷ » (Ep 1,10.12). Le nombre de ces expressions laisse entrevoir que la totalité du plan de Dieu se réalise dans le Fils. La participation du Fils au dessein divin nous renseigne sur la nature de ce dernier. Pour déterminer comment l'auteur d'Éphésiens conçoit le Christ nous nous proposons de parcourir la bénédiction inaugurale en relevant le vocabulaire temporel que nous analyserons en fonction du Fils.

Le projet de Dieu précède la fondation du monde. La création s'inscrit dans le choix libre et bienveillant de Dieu qui est antérieur à l'acte de créer : « il (Dieu) nous a choisis (ἐκλέγω) en lui (ἐν αὐτῷ), dès avant la fondation du monde » (v. 4). Le Christ, et non le Père, est le référent de « ἐν αὐτῷ » dans la mesure où la formulation reprend le « ἐν Χριστῷ » qui précède. La création découle de l'amour qui unit le Père et le Fils. Selon J.-N. Aletti²⁶², « l'idée d'élection éternelle n'implique aucunement la préexistence de l'Église et des chrétiens. En affirmant qu'elle a été opérée en Christ, le texte n'implique pas davantage la préexistence de ce dernier ». M. Bouttier²⁶³, quant à lui, rapproche ce passage de Jn 17,24 et de 1 P 1,20 et perçoit dans ce verset la présence du Christ auprès du Père avant l'existence de toute chose. Nous rejoignons la position de M. Bouttier. En particulier en raison du fait que Jn 17,24 avec le motif de la gloire renvoie au Prologue du Quatrième Évangile. L'expression « avant la fondation du monde » nous renvoie sans nul doute à un avant la création. Le Christ est auprès du Père lorsque celui-ci fonde l'humanité dans un acte qui consiste à « nous » choisir dans le Christ « pour être saints et irréprochables devant lui, dans l'amour ».

Le fait que « le dessein bienveillant de sa volonté »²⁶⁴ a son origine avant la création est sous-entendu au verset suivant (v. 5). Les hommes sont « prédestinés à être pour lui (εἰς αὐτόν) des Fils adoptifs par Jésus Christ ». Le verbe « προορίζω » fait écho à l'expression « avant la fondation du monde » du verset précédent. Le médiateur de notre adoption filiale est Jésus Christ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Le « εἰς αὐτόν » intercalé fait hésiter sur l'antécédent qui peut être Dieu ou le Christ. Si l'on choisit le Christ, ce dernier n'est pas seulement le médiateur mais aussi le bénéficiaire de l'adoption, il reçoit des frères. Si l'antécédent est Dieu, l'expression définit ce qu'implique la relation filiale des fils avec leur Dieu. Pour la plupart des commentateurs, « εἰς αὐτόν » fait référence à Dieu²⁶⁵ et le verset évoque l'adoption filiale. La destinée (la prédestination) de l'humanité se réalise en Christ qui est également celui en qui nous avons la rédemption (7-8). Si l'accent n'est pas mis avec autant de force qu'au verset 4 sur la préexistence du Fils, le fait que l'adoption filiale soit réalisée par lui implique sa présence près de Dieu.

Le verset 9 comporte une nouvelle référence temporelle. Le plan de Dieu a été « formé en lui par avance » (προέθετο ἐν αὐτῷ) (v. 9). La question se pose de savoir si le dessein de Dieu a été réalisé en Christ comme l'élection des chrétiens. Pour répondre à cette interrogation, il faut déterminer quel est le référent du syntagme « en lui » (ἐν αὐτῷ). Ce

²⁶² ALETTI, *Éphésiens*, 59. L'ambivalence sur les pronoms est typique du style d'Éphésiens.

²⁶³ BOUTTIER, *Éphésiens*, 62. SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser*, Benziger Verlag - Neukirchener Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1982, 51, KREITZER, L. J., *The Epistle to the Ephesians*, Epworth Press, London, 1997, 58.

²⁶⁴ Le terme « εὐδοκία » traduit une disposition heureuse et celui de « θέλημα » une volonté non encore réalisée.

²⁶⁵ ALETTI, *Éphésiens*, 61. REYNIER, *Éphésiens*, 62. SCHNACKENBURG, *Epheser*, 53. Pour M. Bouttier, l'hésitation sur l'antécédent traduit un processus théologique important : la divinisation progressive du Christ (BOUTTIER, *Éphésiens*, 64).

réfèrent peut être Dieu (on doit alors le rendre par « en lui-même ») ou le Christ. Parce que le « en lui » ou ses équivalents désignent le Christ dans les versets précédents (v. 3 « en Christ », v. 4a « en lui », v. 6 « dans le bien aimé », « en qui » v. 7a) il est possible d'imaginer que le verset 9 suit la même logique²⁶⁶. Cependant, selon J.-N. Aletti²⁶⁷ il est préférable de considérer Dieu comme réfèrent, sans avoir peur des pléonasmes. Le « en lui » insiste sur le fait que le projet divin était jusque-là resté en Dieu (seul), lequel ne l'a fait connaître qu'à partir de l'événement Jésus Christ. Pour nous, « ἐν αὐτῷ » est synonyme de « en Christ » comme dans l'ensemble de la bénédiction. Le plan de Dieu est conçu dans le Christ (v.9) et il est réalisé totalement par ce dernier (v. 10). D'ailleurs, la mention « en lui » conclut le verset. De l'origine jusqu'à la récapitulation finale, tout se déroule selon le bon vouloir de Dieu.

La fin de la bénédiction (11-14) traite de façon parallèle les deux modalités²⁶⁸ de la révélation du dessein de Dieu dans l'histoire, du côté des Juifs et du côté des nations. Au verset 11, « καί » peut mettre l'accent soit sur le rôle du Christ (en qui encore nous avons été choisis) soit sur le verbe (en qui nous avons encore été choisis) L'élection « en Christ » est le leitmotiv de ce passage, aussi semble-t-il préférable de conserver l'instance sur le Christ à la suite des traductions de la TOB et de la BJ. Les termes employés - « προορίζω » (désigné d'avance) et « πρόθεσις » (plan préétabli) - rappellent à nouveau que le processus a son origine avant la création. Dans cette seconde partie, relative à l'histoire de l'humanité, le Christ est le trait d'union entre Israël et les nations. Pour Israël, l'Ancien Testament annonce le Christ et pour les nations il est le contenu de la parole de vérité, à savoir l'Évangile. L'ensemble de l'humanité se trouve ainsi en lien avec le Fils.

En résumé, la bénédiction exprime le caractère inouï du dessein de Dieu. En tout, Dieu a l'initiative. Tout ce qu'il réalise en faveur de la création ou de l'humanité, il l'accomplit dans le Fils. Les répétitions de « en lui », insistent sur la place et le rôle du Christ. Avant la fondation du monde déjà, le Père opère « en Christ ». De ce fait la préexistence du Fils est sous-entendue. Leur action commune s'étend jusqu'à la fin des temps et concerne la création comme l'exprime le verset 10.

La récapitulation²⁶⁹ de toutes choses est inscrite dans le projet éternel de Dieu ; elle relève de la structure du monde voulue par le Créateur. Dieu après avoir fait des chrétiens des fils adoptifs en Christ révèle le mystère de sa volonté qui est de tout ordonner et de tout assujettir au Christ (Ep 1,10). La perspective ne se limite pas à l'humanité mais elle englobe l'ensemble de la création. Elle concerne toutes choses, celles qui sont dans les cieux comme celles qui sont sur la terre.

La première partie du verset 10, avec l'expression « εἰς οἰκονομίαν », pose des difficultés de traduction²⁷⁰ et d'interprétation. En grec, le terme « οἰκονομία » renvoie à la

²⁶⁶ BRUCE, F.F., *The Epistle to the Ephesians*, Pickering & Inglis LTD., London, 1961, 32. GRELOT, P., « La structure d'Ephésiens 1,3-14 », (RB 96/2), Paris, 1989, 193-209, 198.

²⁶⁷ ALETTI, *Éphésiens*, 70.

²⁶⁸ REYNIER, *Éphésiens*, 53.

²⁶⁹ En particulier ALETTI, *Éphésiens*, 69-74. REYNIER, *Éphésiens*, 64. BOUTTIER, *Éphésiens*, 67-71.

²⁷⁰ « pour le réaliser quand les temps seraient accomplis » (BJ), « pour mener les temps à leur accomplissement » (TOB), « pour régir la plénitude des temps » ALETTI, 71, « En vue de la réalisation de la plénitude des temps » BOUTTIER, *Éphésiens*, 68, « en vue de l'économie qui concerne l'accomplissement des temps » REYNIER, *Éphésiens*, 64.

gestion de la maison, à la gestion des biens d'autrui, à l'intendance. Le motif sous-jacent est celui de l'administration ou du gouvernement. « τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου »²⁷¹ peut désigner, selon une interprétation temporelle, la fin de l'histoire. Ainsi la traduction de la BJ « pour le réaliser quand les temps seraient accomplis ». Pour M. Bouttier²⁷², le double génitif dépend de « εἰς οἰκονομίαν » ; il en est l'objet et non le moment. « Plénitude » a le sens fort de « Plénitude divine ». Le verset pourrait alors renvoyer à la manière dont Dieu agence l'ère eschatologique. C. Reynier²⁷³ fait remarquer que « οἰκονομία » fait référence non au projet salvifique, mais à l'acte créateur. Quant à l'expression « τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου » elle renvoie à la totalité des temps. Le dessein bienveillant formé par avance concernerait la gestion de la totalité des temps en vue d'un accomplissement final.

Le projet divin consiste finalement en « ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ » (réunir toutes choses en Christ). Le verbe « ἀνακεφαλαιόω » est dérivé de « κεφαλαιόω » (et non de « κεφαλή ») qui désigne la somme, le total ou le point principal d'un argument. Le préfixe « ἀνα »²⁷⁴ marque une reprise de bas en haut (dimension spatiale) et aussi un recommencement (dimension temporelle). Aussi le verbe « ἀνακεφαλαιόω »²⁷⁵ signifie principalement « résumer », « récapituler », « rassembler »²⁷⁶. En affirmant que Dieu a « récapitulé » toutes choses en Christ, le verset dit que le Christ est celui en qui Dieu rassemble et unifie tout le créé ou en d'autres termes restaure l'harmonie de l'univers. Le Christ est le point de convergence de l'action de Dieu. Est-ce que l'on peut pour autant conclure que le verset 10 énonce déjà la Seigneurie du Christ sur toutes choses ? Selon J.-N. Aletti²⁷⁷, il est prématuré de le conclure, car ce serait lire Ep 1,10 à partir d'Ep 1,22, où Christ est déclaré « tête ». Cependant, en utilisant le verbe « ἀνακεφαλαιόω », l'auteur d'Éphésiens n'a-t-il pas voulu faire entendre que le Christ est aussi le Seigneur du créé, d'autant plus que Dieu a sans doute voulu lui confier l'administration des temps eschatologiques ? Cette hypothèse n'est pas forcément à rejeter, elle est d'ailleurs retenue par C. Reynier²⁷⁸. En d'autres termes si la Seigneurie du Christ n'est pas mentionnée explicitement, son action de régence du cosmos est clairement établie. De plus, il est considéré comme le point de convergence de l'ensemble des choses. En ce sens, implicitement l'auteur le présente comme le Seigneur de l'univers.

Une question reste en suspens, à savoir quand la récapitulation aura lieu. À lui seul, l'infinitif aoriste (ἀνακεφαλαιώσασθαι) n'autorise aucune réponse sûre. Que le mystère ait déjà été révélé aux croyants (Ep 1,9), ne dit rien sur l'effectuation de son contenu, qui peut renvoyer au passé (avec la résurrection du Christ), au présent (comme processus en cours

²⁷¹ En Ga 4,4, l'expression est au singulier « τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου » et renvoie à la venue du Christ.

²⁷² BOUTTIER, *Éphésiens*, 69.

²⁷³ REYNIER, *Éphésiens*, 64.

²⁷⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 70.

²⁷⁵ O'BRIEN, P.T., « The Summing Up of All Things (Ephesians 1 :10) » dans WILLIAMS, P. J. - CLARKE, A. D., (sous la direction de) , *The new testament in Its First Century Setting – Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter on His 65th Birthday*, (W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids – Cambridge, 2004, 206-215, 213.

²⁷⁶ L'unique autre emploi de ce verbe se trouve en Rm 13,9 où Paul indique que tous les commandements se résument (ἀνακεφαλαιοῦται) dans le commandement de l'amour du prochain.

²⁷⁷ ALETTI, *Éphésiens*, 70-73.

²⁷⁸ REYNIER, *Éphésiens*, 64. Les traductions de la BJ et de la TOB (ramener (réunir) toutes choses sous un seul Chef, le Christ) soulignent également la Seigneurie du Christ.

de l'unification du créé en Christ) ou au futur (le terme de l'histoire). Si l'on va plus loin, en Ep 1,3, le contenu du mystère est une réalité déjà présente, et les croyants vivent bien dans la période ultime, commencée avec l'exaltation du Christ (Ep 1,20-23), qui affecte l'univers entier. En Christ, le projet salvifique de Dieu rejoint son projet créateur. Tous les êtres sont concernés et le projet divin est énoncé au début de la lettre comme un programme à réaliser.

Le verset se clôt par « en lui » dont le référent est à n'en pas douter le Christ, puisque le substantif singulier le plus proche est le « ἐν τῷ Χριστῷ ». Ce « en lui » final dénote une claire insistance désignative et, par-là, l'unicité : en lui, le Christ, c'est-à-dire en lui seul. Son objectif est la réconciliation de toutes choses dans le Christ. Le Christ est celui qui réconcilie l'ensemble de la création en offrant la rédemption ultime pour les croyants et en pacifiant les forces d'opposition. La délivrance en Christ se manifeste par l'extension de la grâce accordée aux dimensions de l'univers.

L'action divine telle que la présente la bénédiction inaugurale englobe dans un même mouvement l'ensemble des temps et l'ensemble de l'espace²⁷⁹. Le projet de Dieu ne concerne pas seulement l'humanité ; il inclut toute la création (v. 10). Sa réalisation n'est pas une œuvre solitaire. Le Fils « bien aimé », avant la fondation, y est associé. Tout ce qui est fait l'est « en lui ». C. Reynier²⁸⁰ résume ainsi ce qui est dit du Fils et de la création : « Avant le commencement du monde, Dieu a voulu une fin qui se rapporte à la totalité du monde englobé dans la bénédiction. Le Christ apparaît comme la raison d'être initiale, comme la clef de voûte finale de la création, au sens où il est à l'origine et au terme de celle-ci. La récapitulation n'est donc pas une réparation imposée par la réparation, suite à une faute de l'homme. La récapitulation relève de la structure du monde voulue par Dieu ».

La bénédiction inaugurale, porte d'entrée de l'Épître, affirme que le dessein de Dieu se réalise en Christ. Au chapitre 2, ce motif est repris et appliqué à la création de l'humanité.

3.2.2 Créés « en Christ Jésus » (Ep 2,1-10)

L'expression « créés en Christ Jésus » (Ep 2,10) semble de toute évidence entrer dans le cadre de notre recherche sur le Christ à l'origine du monde. L'interprétation de ce verset dans son contexte (Ep 2,1-10)²⁸¹ n'est pas aussi aisée qu'il y paraît. Les versets Ep 2,1-10, que l'on peut structurer en trois unités, présentent une certaine progression. La première unité (1-3) s'intéresse à la situation passée de l'humanité présentée en termes éthiques et cosmologiques. Les chrétiens sont confrontés à des forces supraterrrestres tel le « Prince de l'empire de l'air » (v. 2). La seconde (4-7) décrit l'intervention de Dieu et la situation positive pour les chrétiens qui en résulte. La dernière (8-10) unit précise la notion de salut comme don de Dieu. L'évocation de notions supraterrrestres en parallèle de l'agir divin « en Christ » nous amène à considérer les deux dernières unités (4-7) et (8-10).

²⁷⁹ L'expression « haut lieux » est étudiée ultérieurement ; Cf. 114.

²⁸⁰ REYNIER, *Éphésiens*, 56.

²⁸¹ Ep 2,1-10 qui est délimitée par une inclusion : « où vous étiez autrefois engagés (περιπατέω) » (TOB Ep 2,2), « afin que nous nous y engagions (περιπατέω) » (TOB Ep 2,10).

L'action de Dieu en faveur des chrétiens (4-7) aboutit à la transformation d'une vie selon le cours du monde (v. 2) en une vie nouvelle avec le Christ. Face à une situation humaine désespérée (« nous étions morts par suite de nos fautes » v. 5), Dieu en raison de son amour, agit efficacement et les bénéficiaires de son action sont les croyants ressuscités avec le Christ. Dieu les a fait siéger dans les « hauts cieux » en « Christ Jésus ». La puissance de Dieu se manifeste par le pouvoir d'insuffler la vie aux morts. Pour exprimer cette puissance, l'auteur emploie une série de verbes composés : « συζωοποιέω » (faire revivre avec), « συνεγείρω » (ressusciter), « συγκαθίζω » (faire asseoir) (5-6). Les trois verbes précédents soulignent que, par la résurrection du Christ, les chrétiens sont déjà avec lui dans les « hauts cieux ». Le dernier verbe « συγκαθίζω » renvoie à la session du Christ à la droite du Père à laquelle les chrétiens sont explicitement associés ; ils sont participants à la vie du Christ. Les versets 5 et 6 expriment une eschatologie réalisée puisque les chrétiens ont déjà été sauvés. De plus, étant ainsi dans les « hauts cieux », les chrétiens sont hors de portée des puissances célestes, ils n'ont plus rien à craindre, ils sont vainqueurs avec le Christ. L'œuvre de Dieu réalisée dans le Christ, dont le nom est cité à deux reprises (5-6) dans ce court passage, témoigne de sa bonté dans les siècles à venir (ἐν τοῖς αἰώσιν τοῖς ἐπερχομένοις) (v.7).

La miséricorde de Dieu a été manifestée en Christ. De plus, le Christ est comme dans la bénédiction inaugurale, le point de convergence vers lequel sont appelés les chrétiens. Nous sommes co-ressuscités, co-vivifiés, co-intronisés²⁸². Les versets suivants (8-10), introduits par « γάρ », résument les conséquences pour l'humanité de l'action divine.

L'unité Ep 2,8-10 est une réflexion sur le salut comme don gratuit de Dieu (v. 8) qui ne vient pas des œuvres (v. 9). Au contraire, précise le texte nous sommes l'œuvre de Dieu (v. 10) « créés en Christ Jésus ».

αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν	Nous sommes en effet son ouvrage, créés en Christ Jésus pour des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance afin que nous marchions en elles.
Ep 2,10	Ep 2,10

Afin de souligner l'universalité de ce qui va être affirmé, au verset 10, le pronom « vous » (v. 8) est remplacé par « nous ». La première proposition « αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα »²⁸³ désigne les hommes comme ouvrage de Dieu. L'unique autre mention de « ποίημα » dans le Nouveau Testament se trouve en Rm 1,20 dans un passage sur la création du monde : « En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres (ποιήμασιν) pour l'intelligence ». Dans l'Épître aux Romains, le terme au pluriel désigne les réalisations de Dieu au sein de la création au travers desquelles se manifestent les qualités divines. Cette référence indiquerait que le contexte est celui de la création originelle. Dans l'Épître aux

²⁸² Termes proposés par BOUTTIER, *Éphésiens*, 97.

²⁸³ Le terme « ποίημα » attesté 27 fois dans la LXX, dont 18 dans l'Ecclésiaste, signifie « acte » ou « action » de Dieu ou hommes. Parfois, quand il renvoie la création, nous le trouvons associé au travail du potier (Is 29,16), ou des mains (Ps 91,5).

Éphésiens, selon M. Bouttier²⁸⁴ l'emploi du singulier désignerait l'œuvre par excellence²⁸⁵ à savoir l'homme. Pour C. Reynier²⁸⁶ le contexte est celui de la nouvelle création, car l'homme dont il est question est l'homme nouveau ressuscité des morts et placé dans les cieux avec le Christ dont il est question en Ep 2,6. Ce verset annoncerait, alors, la suite du chapitre qui traite de la création de l'homme nouveau (Ep 2,15).

Continuons l'analyse du verset pour tenter de choisir entre création originelle ou nouvelle création. La proposition « créés en Christ Jésus » indique que l'auteur de la création est toujours Dieu. Le médiateur ne change pas, c'est le Christ Jésus qui est à la fois l'instrument et le lieu (ἐν)²⁸⁷ de cette création. L'expression « κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » peut se rapporter à la première ou à la seconde création. Si l'origine de ce verset est Col 1,16 (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), le verset se réfère à la première création ; si l'auteur s'est inspiré de Col 3,10 (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν) il nous faut plutôt considérer la seconde²⁸⁸. Syntaxiquement, Ep 2,10 se rapproche d'avantage de Col 1,16, donc de la partie cosmologique de l'hymne christologique. Malgré cela, la décision semble difficile et peut-être qu'il nous faut conserver l'ambiguïté puisque le dessein de Dieu s'étend à tous les âges.

Dans le plan de Dieu, les hommes ont été créés « en vue des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance » (ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός). La préposition « ἐπὶ » suivie du datif indique le but, « en vue de », « en faveur de ». Les bonnes œuvres « ἔργοις ἀγαθοῖς » renvoient au leitmotiv de la création (« cela était bon ») et non aux œuvres qui ne peuvent donner la justification. La suite du verset « οἷς προητοίμασεν ὁ θεός »²⁸⁹ indique que même les œuvres sont réalisées à l'initiative de Dieu. L'unique autre occurrence de « προετοιμάζω » dans le Nouveau Testament se trouve en Rm 9,23. Paul, avec l'image du potier, précise que Dieu a préparé d'avance « προητοίμασεν » des vases de miséricorde en vue de la gloire, pour les païens ainsi que les Juifs. Des rapprochements peuvent être faits entre les épîtres. Le motif de la miséricorde est commun. L'Épître aux Romains fait référence aux Juifs et aux païens (Rm 9,24) qui, dans Éphésiens, constituent l'homme nouveau. Cet argument en faveur de la nouvelle création ne nous paraît cependant pas convaincant. La métaphore du potier de Rm 9,23 peut renvoyer à la création inaugurale. Les « bonnes œuvres » préparées « par avance » sont une référence à la bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14) qui énumère les bienfaits que Dieu a réalisés par avance. La dernière proposition de but « ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν » indique le dessein de Dieu. Les bonnes œuvres ont été créées afin que nous cheminions en elles. Nous ne sommes pas sauvés par les œuvres mais en vue des bonnes œuvres²⁹⁰.

²⁸⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 106.

²⁸⁵ F.F Bruce propose les termes : « œuvre d'art, pièce maitresse » (His work of art, his masterpiece). BRUCE, *The Epistle to the Ephesians*, 52.

²⁸⁶ REYNIER, *Éphésiens*, 88.

²⁸⁷ Pour la discussion sur le sens « en Christ » voir 110.

²⁸⁸ En faveur de la seconde création : O'BRIEN, P.T., *The Letter to the Ephesian*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, 178.

²⁸⁹ « οἷς » est un accusatif que l'attraction de l'antécédent a converti en datif BOUTTIER, *Éphésiens*, 107. REYNIER, *Éphésiens*, 88.

²⁹⁰ BRUCE, F.F., *The Epistle to the Ephesians*, Pickering & Inglis LTD., London, 1961, 52.

Comme nous venons de le voir, l'interprétation d'Ep 2,10 oscille entre création originelle et nouvelle création²⁹¹. Le vocabulaire « ποίημα » et « ἔργοις ἀγαθοῖς » renvoie sans nul doute à la Genèse et son emploi au chapitre 2 assure un lien entre salut (v. 8) et création. Le plan de Dieu existe avant la création. L'expression « par avance » qui évoque la bénédiction inaugurale nous le rappelle. Si on se place dans cette optique, la création en Christ de Ep 2,10 est celle de l'humanité. Cependant, il est également possible de lire dans ce verset la création de l'homme nouveau que Dieu a ressuscité des morts et mis dans les cieux avec le Christ (Ep 2,7). Les œuvres bonnes seraient alors le fruit de la création nouvelle. Dans cette lecture, le verset Ep 2,10 annoncerait les versets Ep 2,15 et Ep 4,24.

Pour conclure, bien que le contexte incite à une interprétation en lien avec la création nouvelle, il ne faut pas négliger la création originelle. L'une comme l'autre fait partie du plan de Dieu et le champ sémantique du verset suggère que la création dont il est question est la création originelle. L'impression qui se dégage de ce verset est celle de la bonté du Dieu créateur envers l'humanité qui tire de lui son origine et sa finalité. Le Christ en tout est partie prenante ; non seulement l'élection de l'humanité a eu lieu en Christ (Ep 1,3-8), mais également la création de l'homme.

3.2.3 Le dessein éternel « en Christ Jésus » (Ep 3,11).

La réalisation du plan de Dieu en Christ est évoquée pour la dernière fois de manière explicite en Ep 3,11. La révélation du mystère²⁹² et le dessein de Dieu sont des motifs développés au chapitre 3. Une première unité (1-7) affirme que le mystère est révélé aux prophètes et aux apôtres (v. 5). Cette annonce dévoile que les païens sont admis au même héritage et qu'ils sont membres du même corps (v. 6). Les versets suivants (8-12) évoquent la proclamation du mystère aux Nations. L'objet de l'annonce concerne « l'insondable (ἀνεξιχνίαστος²⁹³) richesse du Christ » (v. 8) et la mise en lumière du

²⁹¹ REYNIER, *Éphésiens*, 88. KREITZER, *Ephesians*, 77.

²⁹² Le terme de mystère désigne toujours une réalité déroutante, nécessaire pour justifier l'inouïe révélation du dessein de Dieu. Son interprétation se fait soit à partir des religions indigènes soit à partir de la culture sémitique.

La situation religieuse de l'Asie mineure peut avoir fourni la raison pour laquelle l'auteur met l'accent sur l'aspect cosmique de ce concept de « mystère ». L'auteur, utilisant ce mot d'une manière qui lui est propre, pourrait vouloir parer une éventuelle polémique avec les religions indigènes. L'Épître aux Éphésiens présente un tout nouveau « mystère », le Christ lui-même, qui ramène « toutes choses » sous lui-même y compris les prétendues divinités invoquées dans les religions à mystères ou lors de pratiques magiques.

La notion de « mystère » reflète un arrière-plan sémitique mais l'utilisation de ce concept dans la LXX se trouve surtout dans les livres tardifs. L'emploi du terme « mystère » dans l'Épître peut être rapproché du livre de Daniel (Dn 2,20-24) où il est utilisé pour décrire l'enfouissement ou le secret du plan rédempteur de Dieu qui peut se révéler par les prophètes. Le mystère est inaccessible aux hommes si Dieu ne le leur fait pas connaître. Une définition précise de « mystère » est donnée dans l'Épître aux Colossiens: « le mystère de Dieu, c'est le Christ » (Col 2,2). L'auteur de Colossiens applique le concept de mystère, d'une manière qui met en évidence le pouvoir divin et sa manifestation aux croyants. Il caractérise le mystère ainsi : « C'est le Christ parmi vous tous, l'espérance et la gloire » (Col 1,27). La proximité du Christ pour les croyants de Colosses renforce leur vie en accord avec l'éthique chrétienne qui, dans certaines conditions pour eux, signifie un refus du dogme promulgué par la « philosophie ». Dans l'Épître aux Éphésiens, le Christ est le contenu du message évangélique, qualifié de « mystère » (Ep 6,19) et ce mystère.

²⁹³ Ce terme peut se traduire par incompréhensible, impénétrable.

mystère tenu caché depuis avant la fondation du monde en Dieu, le créateur de toutes choses (v. 9). L'expression « ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι » souligne la totalité et l'universalité de cet acte et insère le mystère dans le projet de Dieu. Seul Dieu peut décider de la révélation du mystère. Après la mention de l'objet de la révélation le verset 10, de manière synthétique, expose sa notification immédiate, les destinataires à savoir les puissances célestes, le moyen de cette annonce qui est l'Église. Le cadre de l'annonce dépasse le monde visible et terrestre. Toute la création déjà mentionnée au verset 9 est l'objet de l'attention divine.

Le dessein de Dieu est à nouveau mentionné au verset suivant (v. 11) : « κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν » (selon le projet éternel qu'il a exécuté en Jésus Christ notre Seigneur). Le terme « πρόθεσις », dont l'unique autre mention dans l'Épître aux Éphésiens se trouve dans la bénédiction inaugurale (Ep 1,11), se traduit par « plan » ou « projet » ou parfois par « dessein ». Dans le contexte de Ep 3,11, l'aoriste « ἐποίησεν » peut être traduit par « il a conçu » (BJ) ou « il a exécuté »²⁹⁴ (TOB). Ce verset résume les versets Ep 3,5-6 où l'auteur énonce la révélation et sa réalisation dans le Corps ecclésial créé en Christ. Il rejoint également les versets Ep 1,9-10 qui évoquent la récapitulation du monde. Le génitif²⁹⁵ « τῶν αἰώνων » est un hébraïsme dont le but est de rattacher le temps au dessein de Dieu dont le Christ est le centre. La mention « notre Seigneur » renvoie à la Seigneurie du Christ qui s'étend sur l'éternité. Ainsi, le verset 11 clarifie le rôle du Christ. L'ensemble du plan de Dieu, à travers les siècles, s'exécute sous sa conduite.

Dans les trois premiers chapitres de l'épître, Dieu est présenté à l'origine d'un immense dessein qui précède la création et qui la concerne dans son ensemble. Les êtres vivants, que ce soient les hommes ou les êtres célestes, sont l'objet de l'attention divine. Le Christ présent depuis avant la fondation du monde exécute en tant que Seigneur le plan de Dieu de toute éternité. Pour exprimer cette coopération, l'auteur emploie de façon répétée la préposition « ἐν », aussi il nous paraît important de revenir sur le syntagme « en Christ ».

3.2.4 « en Christ »

Lorsqu'il ouvre l'Épître aux Éphésiens et qu'il parcourt la bénédiction inaugurale, le lecteur est frappé par le nombre d'expressions telles que « en Christ » ou « en lui ». L'action de Dieu envers les hommes se réalise « en Christ », qu'il s'agisse de l'œuvre de création ou de l'œuvre de salut. Pour formuler cette médiation du Christ, l'auteur d'Éphésiens préfère l'expression « ἐν Χριστῷ » à celle de « διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ » qu'il connaît cependant puisqu'il l'emploie en Ep 1,5. Nous avons rencontré « ἐν Χριστῷ » dans différents contextes, que ce soit celui de l'élection (Ep 1,4.11), de l'exécution de plan divin (Ep 3,11), de la manifestation de la bonté divine (Ep 2,7), de la création de l'homme (Ep 2,10.15), de la récapitulation (Ep 1,10), de l'eschatologie réalisée (Ep 2, 6). Hormis les usages précédents, nous pouvons citer deux motifs supplémentaires qui concernent la mission de Paul et l'Église

²⁹⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 148; ALETTI, *Éphésiens*, 187 ; LINCOLN, A. T., *Ephesians*, WBC 42, Word Books Publishers, Dallas, 1990,189.

²⁹⁵ REYNIER, *Éphésiens*, 115.

constituée de ceux qui sont « en Christ ». L'Épître aux Éphésiens comporte 35²⁹⁶ expressions de types « en Christ » ou « en lui ». Les commentateurs soulignent qu'au vu du nombre d'utilisations de ce type d'expression, nous assistons à une systématisation de l'emploi de la préposition « en ». De théologique, la tournure a tendance à devenir dogmatique²⁹⁷.

L'interprétation de l'expression « en Christ » n'est pas aisée et dépend du contexte de chaque occurrence. La difficulté est de savoir si « ἐν Χριστῷ » possède un sens instrumental (par), en sens local (dans) ou un sens plus spirituel (en). Si « ἐν » a un sens instrumental il est alors synonyme de « διὰ » et renvoie à la notion d'agent. La lecture qui accentue le sens local exprime le fait d'être participants à la vie du Christ, d'être là où il est à savoir dans les « hauts lieux ». Le sens va au-delà du simple fait d'être « avec » ou d'être « près de ». Ainsi, « ἐν » désigne la sphère d'influence du Christ. Une lecture spirituelle de « ἐν Χριστῷ » insiste sur le sentiment d'appartenance, sur la relation avec le Christ ressuscité. Cette lecture est parfois qualifiée de mystique²⁹⁸ ; sous cette dénomination il est possible de repérer des nuances allant de la notion de communion qui maintient une distance entre les deux personnes jusqu'à l'union mystique dans laquelle le croyant est absorbé dans la divinité. Pour approfondir la discussion nous nous proposons de nous attarder à deux positions particulières²⁹⁹, celle de J.A. Allan, puis celle de M. Bouttier, avant de conclure en donnant notre propre interprétation.

La position de J.A. Allan³⁰⁰

La question que se pose J.A. Allan est de savoir si le sens de « en Christ » est identique dans l'Épître aux Éphésiens et dans les épîtres pauliniennes incontestées. Il note que dans les lettres pauliniennes l'expression est employée pour exprimer une profonde identification au Christ. L'interprétation est associée à l'idée d'avoir part à la mort et la résurrection du Christ.

²⁹⁶ BOUTTIER, M., *En Christ : Etude d'Exégèse et de Théologie Pauliniennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, 24.

²⁹⁷ BOUTTIER, *En Christ*, 141.

²⁹⁸ Nous sommes en présence de mysticisme lorsque l'être humain, contemplant la division entre ciel et terre, entre le temporel et l'éternel, rassemble les deux pôles en une même vision. En d'autres termes lorsqu'il expérimente la présence du divin.

²⁹⁹ C.E Arnold dans son travail sur l'Épître aux Éphésiens part de l'hypothèse qu'elle a été écrite dans un climat de lutte contre des pratiques magiques. Selon lui, la formule « ἐν Χριστῷ » se comprend en référence à l'histoire (ce que Jésus a fait pour nous), à l'eschatologie (ce que Jésus fera pour nous) et à la mystique (ce que le Christ accomplit en nous), et cette triple approche est présente dans l'Épître aux Éphésiens. Elle répond aux croyants d'Asie Mineure confrontés aux religions à mystères, et aux idées gnostiques qui sont en germe. En fonction de la situation à laquelle font face ses lecteurs l'auteur choisit un vocabulaire lié à l'intégration, à la participation, à la cohabitation. Il renforce leur confiance face à leur impression de faiblesse et de vulnérabilité devant les « puissances » cosmiques. Cette confiance trouve son origine dans le fait de se de savoir étroitement liés à leur Seigneur ressuscité et victorieux. Sa victoire sur les « pouvoirs » est leur victoire. Son autorité sur les « pouvoirs » est leur autorité. Les croyants ont accès à la puissance divine qui n'est cependant pas manipulable à la manière d'une invocation magique, mais qui vient de l'identification au Christ (ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 137).

³⁰⁰ ALLAN, J.A., « The "in Christ" Formula in Ephesians », NTS 5, Cambridge, 1958-59, 54-62

Pour l'épître qui nous intéresse, il étudie les différents emplois de « en Christ » ou « en lui ». Dans un premier temps, il relève les occurrences pour lesquelles il est facile de donner une interprétation. Un premier verset se trouve être Ep 2,10 qu'il rapproche de 2 Co 5,17 où l'homme identifié ou incorporé au Christ est une nouvelle création. En Ep 2,10, pour J.A. Allan, l'image est plus simple. Le sens est affadi par rapport à la pensée paulinienne. Dieu agit par le Fils et le sens de la préposition a une connotation instrumentale. Ensuite il examine un certain nombre d'occurrences qui, selon lui, sont synonymes de « chrétiens » (Ep 1,12 ; 4,1.17.21 ; 5,8 ; 6,1.10.21). Certaines occurrences ont sans conteste un sens instrumental. Les mentions directement en relation avec l'élection (Ep 1,4.11) ou le plan de Dieu (Ep 1,20 ; Ep 3,11) traduisent l'idée que le dessein s'opère par le Christ et trouve son aboutissement « par le Christ ». Il cite ensuite, toujours avec un sens instrumental, la bénédiction et la grâce qui nous sont données « par le Christ » (Ep 1,3.6 ; 2,7 ; 4, 31). À la fin de son étude, il reste cinq passages qui pourraient faire débat (Ep 1,10 ; 1,13 ; 2,5-6 ; 2, 21-22 ; 3,21). En Ep 1,10 l'expression « ramener toutes choses en Christ » qui renvoie à l'hymne christologique de Colossiens n'a cependant pas le même objectif que dans ce dernier. J.A. Allan affirme que l'auteur de l'Épître aux Éphésiens n'a aucun intérêt pour la cosmologie et que l'expression « toutes choses » n'est rien de plus qu'une fioriture rhétorique dont le but est simplement de rendre compte de l'étendue du dessein de Dieu qui se réalise « par le Christ ». L'allusion possible au baptême en Ep 1,13 ne correspond pas à l'idée paulinienne d'incorporation. L'auteur d'Éphésiens indiquerait, ici, que le don de l'Esprit et celui de la parole sont fondés sur le travail du Christ. Avec les expressions « en Christ Jésus » du chapitre 2, l'auteur présenterait le Christ comme celui « par qui » Dieu nous aurait ressuscités. Dans la métaphore de la construction (Ep 2,21-22) l'idée sous-jacente tendrait à montrer que la structure qu'est l'Église dépendrait pour sa croissance du Christ ou de l'activité de Dieu « par le Christ ». Enfin la doxologie d'Ep 3,21 indiquerait que Dieu est glorifié à cause de sa révélation dans le Christ et dans l'Église. Le Christ serait ainsi l'instrument à travers lequel Dieu montre sa gloire.

En conclusion, J.A. Allan défend l'idée que, dans l'Épître aux Éphésiens, « ἐν Χριστῷ », contrairement aux lettres incontestées de Paul, n'est plus la formule d'incorporation au Christ mais devient la formule de l'activité de Dieu « au travers » du Christ³⁰¹. Le Christ est le moyen par lequel Dieu met en œuvre l'élection, la rédemption, et la construction de l'Église. « ἐν » est alors synonyme de « διὰ » et possède un sens instrumental.

La position de M. Bouttier³⁰²

Pour tenter de répondre à la question du sens de « ἐν » M. Bouttier compare différentes prépositions avec la préposition « ἐν » et en particulier, pour le sens instrumental, la préposition « διὰ ». La préposition³⁰³ « διὰ » est utilisée pour désigner le Christ lorsqu'il est

³⁰¹ L'option défendue par J.A. Allan implique entre autres qu'il faudrait relire toutes les métaphores concernant le Christ et l'Église.

³⁰² M. Bouttier, dans son étude, ne différencie pas les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens des autres épîtres.

³⁰³ BOUTTIER, *En Christ*, 30-34.

médiateur d'une action de Dieu. Pour différencier les deux prépositions, il souligne que la préposition « ἐν » a une connotation temporelle que « διὰ » ne semble pas posséder. La préposition « διὰ » renvoie à des gestes successifs grâce auxquels la création existe, alors que « ἐν » regroupe « ce qu'il a fait », « ce qu'il fait », « ce qu'il fera ». La préposition « διὰ » établit le Christ dans sa solitude de Seigneur et dans sa souveraineté alors que « ἐν » le relie à l'humanité. De cette manière « ἐν » exprime de façon ramassée le rôle d'exécuteur du dessein de Dieu. Elle sert à désigner l'aboutissement de toutes choses. Toutes les réalités eschatologiques se trouvent comprises « en Christ ». M. Bouttier résume ce développement en affirmant que toute l'histoire du salut se trouve dans cette formule.

Toujours selon M. Bouttier, un autre point de départ pour l'interprétation d'« ἐν » est de se rappeler qu'en grec « ἐν » sert à traduire l'hébreu « בְּ ». Ainsi « ἐν Χριστῷ » qui désigne l'incorporation du croyant au Christ pourrait rappeler l'idée hébraïque selon laquelle le chef d'une famille ou d'une tribu est le représentant de tous ses membres. De fait, « ἐν » a hérité de la double valeur de « בְּ » hébraïque qui désigne l'instrumentalité (par) et l'inclusion (dans)³⁰⁴. En français, il semble que la traduction « en » est la plus apte à maintenir la couleur temporelle, historique et existentielle inhérente à la pensée sémitique.

De ce fait, M. Bouttier préfère garder l'ambiguïté de la préposition « ἐν » et sa richesse. « *In Christo* récapitule, d'étape en étape, le dessein de Dieu, qui a pour but de tout réduire sous un même chef, celui du Christ : en chaque phase il indique et l'origine, et le moyen, et la réalisation, et l'aboutissement de l'œuvre divine. Jamais la portée effective de *in Christo* n'apparaît avec plus d'évidence »³⁰⁵. M. Bouttier envisage, pour la préposition « ἐν », un sens plus riche que J.A. Allan ; il conserve à la fois le sens instrumental et locatif.

Selon les auteurs, l'expression « ἐν Χριστῷ » peut prendre l'une ou l'autre des trois connotations instrumentale, locale et spirituelle. Il nous a parfois été difficile de choisir. Le sens instrumental correspond aux réalisations divines par le Christ avec des verbes comme « créer » ou « exécuter ». Nous rangeons par exemple dans cette catégorie Ep 2,10 (créer en Christ) ou Ep 3,11 (exécuter en Christ). Le sens local est détectable lorsqu'un lieu est explicitement mentionné (« fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus » Ep 2,6). Mais pour le troisième aspect, l'Épître aux Éphésiens ne semble pas véhiculer le concept fort des épîtres pauliniennes d'incorporation au Christ par la mort et la résurrection. C'est vrai d'une manière générale. Toutefois, nous pensons que l'identification à ce dernier est sous-jacente dans l'idée que ce que Dieu a fait pour le Christ en le ressuscitant, il le fait pour les croyants. Ainsi sont-ils en Christ, avec lui dans sa sphère d'influence.

3.2.5 Conclusion : le Christ et le plan de Dieu

Dans les passages où le motif de la participation du Christ au plan de Dieu est abordé, le champ sémantique du temps revient de manière systématique. En premier lieu l'auteur utilise des expressions ou des adjectifs temporels : « avant la fondation du monde » (Ep 1,4), « depuis des siècles » (Ep 3,9), « dessein éternel » (Ep 3,11). De plus, il emploie

³⁰⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 65.

³⁰⁵ BOUTTIER, *En Christ*, 95.

des termes dont le préfixe est « πρό » qui évoque une idée de prédestination : « πρόθεσις » (dessein) (Ep 1,11 ; Ep 3,11), « προορίζω » (prédestiner) (Ep 1,5.11), « προτίθημι » (planifier) (Ep 1,9), « προετοιμάζω » (préparer d'avance) (Ep 2,10)³⁰⁶. Le plan de Dieu était préétabli avant la création et ce plan est réalisé « en Christ » depuis l'élection de l'humanité jusqu'à la réconciliation de la création. Si cela ne suffit pas pour affirmer de manière définitive la préexistence du Christ, la répétition de notions pré-temporelles la laisse pourtant transparaître.

Les nombreuses expressions « en Christ » renforcent l'idée que rien n'a pu se faire sans lui. Bien que le Père soit à l'origine de tout, le Fils et le Père œuvrent en harmonie à la conduite du monde. La fonction et la place qu'occupe le Christ dans la création sont particulières ; nous allons maintenant les découvrir.

3.3 Le Christ cosmique

Le rapport du Christ au cosmos est, dans les passages de l'Épître aux Éphésiens qui mentionnent le dessein divin, défini en particulier de manière temporelle ; depuis avant la fondation du monde jusqu'à la réconciliation finale, il est celui « en qui » Dieu réalise toutes choses. Les références à une réalité supraterrrestre sont si nombreuses qu'un auteur comme G.H. Van Kooten n'hésite pas à évoquer une « christologie cosmique »³⁰⁷. Pour comprendre comment l'auteur d'Éphésiens se représente la place du Christ dans le cosmos, il nous paraît intéressant de déterminer la vision de l'univers que véhicule l'Épître. L'expression « les hauts cieux » qui désigne le lieu où se trouve le Christ semble être un bon point de départ. En deuxième lieu, nous explorerons l'action ou la présence du Christ aux limites de l'univers. Pour terminer, nous approfondirons la relation du Christ avec les êtres supraterrrestres.

3.3.1 « Les hauts cieux »

La description du cosmos dans l'Épître aux Éphésiens présente un univers comprenant plusieurs espaces, entre lesquels il est possible de se mouvoir. Le lieu du ciel est désigné par l'expression « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » Nous en listerons les occurrences avant d'en donner l'interprétation à l'aide de l'article de A.T. Lincoln³⁰⁸.

Les deux termes employés pour désigner les cieux sont le substantif « οὐρανός » (Ep 1,10 ; 3,15 ; 4,10 ; 6, 9) et l'adjectif substantivé « ἐπουράνιος » (Ep 1,3.20 ; 2,6 ; 3,10 ; 6,12).

Le premier désigne le ciel. Associé à la terre dans l'expression « le ciel et la terre », il renvoie à l'ensemble du cosmos. À deux reprises le couple ciel/terre est employé pour désigner l'ensemble des êtres célestes et terrestres. En Ep 1,10 l'expression « τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ » évoque les habitants des différents plans de l'univers

³⁰⁷ Voir par exemple l'ouvrage de G.H Van Kooten dont le titre évoque la « christologie cosmique » : VAN KOOTEN, G. H., *Cosmic Christology in Paul and the Pauline*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

³⁰⁸ LINCOLN, A.T., « Re-examination of "the Heavens" in Ephesians », NTS 19, 1973, 446-477.

qui participeront à la réconciliation finale. En Ep 3,15 l'auteur étend la paternité de Dieu à tous les êtres (ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται). Employé seul en Ep 6,9, « οὐρανός » désigne la demeure du Seigneur (ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς). Enfin, au chapitre 4, un passage (Ep 7-11)³⁰⁹ qui fait référence à la descente et à la montée, suggère que le monde est constitué d'une succession d'étages célestes (« ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν » (Ep 4,10)) au sommet desquels se trouve le Christ.

L'adjectif « ἐπουράνιος » diffère d'« οὐρανός » duquel il dérive par l'adjonction du préfixe « ἐπί ». Nous avons traduit le pluriel utilisé comme substantif dans « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » par les « hauts cieux ». Le terme est connu des auteurs du Nouveau Testament (Jn 3, 12 ; 1 Co 15, 40.48.49 ; Ph 2,10 ; 2 Tm 4,18 ; He 3,1 ; 6,4 ; 8,5 ; 9,23 ; 11,16 ; 12, 22) qui l'emploient comme adjectif pour désigner des réalités célestes. L'unique exception est Ph 2,10 où il désigne le ciel comparé à la terre et au monde souterrain. Seul l'auteur de l'Épître aux Éphésiens utilise « ἐπουράνιος » dans l'expression « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ». Les « hauts cieux » désignent le lieu où le Christ est avec Dieu (Ep 1,20), ou l'endroit où sont réunis le Christ et les croyants (Ep 1,3 ; Ep 2,6), ou la sphère où séjournent les êtres célestes (Ep 3,10 ; Ep 6,12). Un examen de ces 5 occurrences s'impose.

Le Christ ressuscité est appelé à siéger à la droite de Dieu dans les « hauts cieux » (Ep 1,20³¹⁰). L'expression « dans les hauts cieux » est redondante et accentue l'idée que le Christ, trônant avec Dieu, ne peut être que là où celui-ci est, dans les cieux³¹¹. Plus que la localisation des cieux, ce qui est en jeu en Ep 1,20 c'est l'affirmation de la Seigneurie du Christ sur tous les êtres et pour tous les temps comme l'indique avec force le contexte immédiat où le Christ à la droite de Dieu est désormais « au-dessus de toute autorité, pouvoir, puissance, seigneurie et de tout nom nommé » (Ep 1,21) et où tout est disposé sous ses pieds (Ep 1,22). Les « hauts cieux » sont donc le lieu à partir duquel s'exerce le pouvoir.

Les « hauts cieux » sont également un lieu où habitent les croyants (Ep 1,3 ; Ep 2,6). En Ep 1,3, Dieu a béni les croyants de « toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux³¹² ». Les « hauts cieux » désignent ainsi le lieu auquel appartient la bénédiction divine. Si la bénédiction y rejoint les chrétiens, c'est qu'ils y demeurent. Les « hauts cieux » sont vus à la fois comme un endroit « au-dessus de » mais également comme la place où se manifeste la présence de Dieu. La bénédiction ne sera pleinement réalisée qu'à la fin des temps ; cependant, les « hauts cieux » sont déjà une réalité pour les chrétiens. Le verset Ep 2,6³¹³ situe également les chrétiens dans les cieux (καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Ils y sont car Dieu a usé de sa puissance pour les ressusciter et les faire asseoir dans les « hauts cieux ».

Les deux dernières mentions de « ἐπουράνιος » associent les croyants et les puissances célestes. En Ep 3,10 le terme « ἐξουσία » désigne les « Puissances » qui habitent les cieux (ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Dans l'Ancien Testament et dans la littérature juive, les anges et les êtres spirituels sont souvent représentés comme étant dans

³⁰⁹ Pour une étude détaillée : 122.

³¹⁰ Pour un commentaire plus détaillé des versets Ep 1,20-23 voir page 118.

³¹¹ Ac 2,34 et He 8,1, qui évoquent l'intronisation du Christ au ciel, emploient οὐρανός et non ἐπουράνιος.

³¹² Selon J.-N. Aletti, l'adjectif « ἐπουράνιος » ne saurait être apposé à « spirituelles » ; ALETTI, *Éphésiens*, 56.

³¹³ Pour une approche plus précise de Ep 2,1-10 voir 106.

les cieux (Jb 1,6 ; Dn 10,13). La mission des croyants est d'annoncer le mystère à ces êtres célestes qui, en Ep 3,10, ne sont pas considérés comme néfastes.

En revanche, au chapitre 6, dans le contexte d'un combat opposant les chrétiens aux « Puissances », les « hauts cieux » deviennent le lieu d'habitation des puissances maléfiques (Ep 6,12). L'auteur précise que ces dernières ne sont pas des êtres de chair ni de sang (Ep 6,12) ; elles n'appartiennent donc pas au monde terrestre. Les « hauts cieux » dont il est question dans ce verset semblent être un espace situé entre la terre où habitent les hommes et le ciel lieu de la demeure de Dieu. En effet, il semble impossible d'introduire les puissances énumérées au verset Ep 6,12 dans la sphère divine³¹⁴. Ainsi, dans ce verset l'expression « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » ne peut avoir le sens de lieu où Dieu habite. La cosmologie sous-jacente suppose plusieurs étages. L'Épître aux Éphésiens campe les forces hostiles non en bas, dans les mondes souterrains, mais dans l'espace qui sépare les hommes de Dieu.

En résumé, les « hauts cieux » dans l'Épître aux Éphésiens désignent d'abord le lieu de la résurrection où règne le Christ et où les chrétiens sont appelés à le rejoindre. Quant à l'emploi de l'expression associée aux Puissances, elle semble désigner un lieu entre ciel et terre. L'idée que les cieux soient peuplés d'êtres célestes n'est pas étrangère à la littérature juive ni aux écrits intertestamentaires. Le survol plutôt descriptif que nous venons de faire de l'emploi de l'expression « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » ne nous a pas permis d'aborder la question de l'interprétation en profondeur. Nous nous proposons donc de reprendre cette question en nous appuyant sur un article d'A.T. Lincoln.

La formule stéréotypée « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » dont l'origine est incertaine peut être interprétée soit avec une connotation spatiale soit avec une connotation spirituelle. Il semble que selon les occurrences, l'insistance est tantôt sur l'un des aspects, tantôt sur l'autre. Dans son article « Re-examination of « the Heavenlies » in Ephesians », A.T. Lincoln³¹⁵ entreprend de faire l'état de la question.

Son interprétation prend comme point de départ l'Ancien Testament, où le ciel possède une double référence - cosmique et transcendantale. Le ciel est vu comme la partie supérieure du cosmos, mais il reflète en même temps un monde spirituel au-dessus de l'humanité. Il est le royaume de la transcendance divine. L'auteur de l'Épître y ajoute un surplus de sens ; le ciel est pris dans l'histoire du Salut « en Christ ». « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1). La réalité créée a deux grandes parties. La partie connue sous le nom de ciel peut être pensée en termes d'atmosphère (Mt 6, 26) ou de firmament (Gn 1, 7. 14). Comme partie supérieure de la création elle est la demeure de Dieu (Mt 6,9). Comme lieu invisible au-delà du firmament elle est considérée comme la demeure des êtres célestes (2 R 6,17 ; Jb 1,6). Il est fort probable que l'auteur d'Éphésiens ait adopté cette cosmologie peu structurée de l'Ancien Testament et il ne semble pas préoccupé par le nombre des cieux. Le ciel comme la terre seront impliqués au moment du jugement dernier (Am 8,9; He 12 ,26) et Isaïe mentionne la création d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (Is 65,17 ; 66,22), en indiquant la nécessité d'un renouvellement cosmique. Dans le judaïsme tardif, « les Puissances » dans les cieux sont jugées (1 Hén 16,1-4; 21,1-6) avant

³¹⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 263.

³¹⁵ LINCOLN, A. T., « Re-examination of "the Heavenlies" in Ephesians », NTS 19, 1973, 446-477.

le début de la prochaine ère nouvelle avec ses nouveaux cieux (1 Hén 41,16 « (...) alors les cieux neufs apparaîtront (...) »).

Dans l'Épître aux Éphésiens, il n'est pas donc pas surprenant que « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » se réfère au ciel comme à une partie distincte de l'univers créé, qui conserve sa capacité à héberger les êtres célestes. Le ciel comme la terre a sa place dans le drame cosmique de la rédemption, qui a été inaugurée par le Christ, par sa mort, sa résurrection et son ascension. Tous deux sont à considérer comme des lieux, l'un où Christ était - sur la terre, l'autre où il est maintenant - dans le ciel. Parce que le Christ possède la place principale dans le plan de Dieu en ce qui concerne le ciel, l'Église doit également jouer son rôle dans ce domaine.

L'auteur partage avec le judaïsme la structure des deux âges eschatologiques. Cependant, il en modifie la structure traditionnelle. Alors que, pour le judaïsme, le salut réside dans l'avenir, pour le chrétien, « l'âge à venir » a commencé avec la résurrection du Christ. L'arrivée de l'âge à venir ne marque pas la fin de l'histoire mais propose une nouvelle approche de la division du temps. L'auteur continue à se référer au monde dans lequel il vit comme étant l'âge présent, marqué par le péché. À ce monde terrestre, il associe un monde céleste en proie au mal. La terre et le ciel ne sont pas séparés. Que cela soit pour le monde terrestre ou le monde céleste, l'âge à venir, qui a débuté avec l'évènement pascal, fait partie de l'expérience croyante. Les deux âges coexistent et dans cette période de tension le croyant est considéré comme impliqué dans deux sphères d'existence en même temps. Par son incorporation au Christ, « l'âge à venir » est déjà une réalité. Cette approche de présence simultanée dans deux sphères d'existence permet d'éviter le dualisme. La vue juive des deux âges successifs est devenue inappropriée.

Dans ce contexte, à la question « Où est Jésus? », la réponse des premiers chrétiens et de l'auteur d'Éphésiens est que leur Seigneur est monté, (Ep 1,20 ; Ep 4,8). Ils ont estimé qu'il avait quitté la sphère terrestre pour la sphère céleste. Pour eux, l'ascension n'a pas été seulement un événement négatif. Le Christ n'a pas purement et simplement disparu, il ne s'est pas non plus évaporé dans un esprit universel. L'ascension est départ et réinstallation dans un sens local. Pourtant, même si le concept ciel est lié à des catégories spatiales et temporelles, l'autre aspect du ciel qui est la demeure de Dieu avec la transcendance associée ne peut être oublié. Lors de son ascension, le Christ partage la gloire de Dieu. Être avec le Christ, c'est également participer à la transcendance du royaume. Dieu a ressuscité le Christ, l'a assis dans les cieux ; à partir de ce moment, puisqu'il a été assis dans les cieux en Christ (Ep 2,6), puisqu'il bénéficie de la bénédiction divine, le croyant peut expérimenter de manière spirituelle l'être avec le Christ dans la sphère divine.

En conclusion de cette recherche sur l'expression « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » nous pouvons admettre qu'elle possède en premier lieu un sens local. L'auteur de l'Épître aux Éphésiens semble connaître une cosmologie qui comprend différents cieux, cependant il ne donne pas de précision quant à leur nombre. Avec comme référence le psaume 110, il présente le Christ ressuscité à la droite de Dieu dans les cieux. La précision « au-dessus de tous » (Ep 1,21) laisse entendre qu'il est au sommet de l'univers. Lorsqu'il mentionne les croyants, il les place avec le Christ dans les cieux. Il est sans doute préférable de conserver le sens local « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ». L'article d'A.T. Lincoln qui s'appuie sur l'idée de deux sphères d'existence, montre que les chrétiens, déjà ressuscités peuvent faire l'expérience

spirituelle d'être avec le Christ, donc d'une certaine manière des « hauts lieux ». Cette interprétation rejoint la notion de « déjà/pas encore ». La désignation des « hauts lieux » est avant tout à considérer comme le lieu de résidence de Dieu et du Christ.

Nous avons noté que l'expression « les hauts lieux » renvoie à un lieu où le Christ est « au-dessus de tout » et qui est aussi le point de départ ou d'arrivée d'un déplacement vertical (Ep 4,10). La question que nous pouvons nous poser consiste à comprendre comment le Christ occupe l'espace situé entre le monde terrestre et les « hauts lieux ».

3.3.2 Le dépassement des limites du cosmos

Bien qu'il n'en fasse pas une description précise, l'auteur de l'Épître aux Éphésiens envisage, comme nous l'avons montré, un univers constitué de différents plans. Dans cet univers aux dimensions infinies, il présente l'action du Christ. Le pouvoir de ce dernier s'étend sur le cosmos puisqu'il règne à partir des « hauts lieux ». Il est au sommet de tout (Ep 1,22). Lorsqu'il se déplace entre ciel et terre « il remplit tout » (Ep 4,10). Son amour incommensurable dépasse les limites de l'univers (Ep 3,18). L'objectif de l'examen de ces différents versets est de repérer les capacités mise en oeuvre par Christ, maître de l'univers.

3.3.2.1 Le Christ « au sommet de tout » (Ep 1,22)

La prière (Ep 1,15-23) qui suit la bénédiction inaugurale présente le Christ au sommet de tout. Une action de grâce (15.16) est suivie de la requête de faire croître les destinataires de la lettre dans la connaissance (v. 17). La finale (20-23) est centrée sur ce que Dieu a fait dans le Christ en « le ressuscitant d'entre les morts » (v. 20). Ce dernier passage a retenu notre attention car il mentionne tous les êtres et l'ensemble des temps. Aussi, nous reproduisons les versets Ep 1,20-23 en indiquant en gras les 6 occurrences de « πᾶς » (tout) ainsi que la forme « οὐ μόνον (...) ἀλλὰ καὶ » (non seulement ... mais aussi) qui indique la totalité des temps. Nous proposons une traduction dont les choix seront explicités ultérieurement.

20	“Ἦν ἐνὴργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις	20	[énergie] qu'il a mise en oeuvre ³¹⁶ en Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite dans les hauts lieux
21	ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·	21	bien au-dessus de toute Principauté et Pouvoir, Puissance et Seigneurie et de tout nom [qui puisse être] nommé, non seulement dans ce monde mais encore dans le monde à venir ;
22	καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ,	22	il a tout mis sous ses pieds et l'a donné pour Tête au sommet de tout à l'Église,
23	ἧτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.	23	laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui remplit tout en tous ³¹⁷ .

³¹⁶ Selon J.-N. Aletti, le relatif « Ἦν » ne peut renvoyer aux termes du verset précédent il doit donc renvoyer à « ἐνὴργησεν ». ALETTI, *Éphésiens*, 101 ; REYNIER, *Éphésiens*, 67.

³¹⁷ Ou « toutes choses de toutes manières ».

Les quatre versets Ep 1,20-23 se structurent en deux petites unités, (20-21) et (22-23), construites sur le même modèle. Chacune se décompose en une expression de l'agir de Dieu et de sa conséquence pour le Christ. La session à la droite dans les « hauts cieux » (v. 20) implique la Seigneurie du Christ (v.21). La soumission de tout (v. 22) entraîne que le Christ remplit tout en tous (v.23)

La résurrection du Christ a été voulue par Dieu (Ep 1,20). Pour ce faire, le pouvoir mis en œuvre est immense. Le verset 19 en donne toute la mesure. La puissance de Dieu y est évoquée par les termes « δύναμις » (puissance), « ἐνέργεια » (force en action, énergie), « κράτος » (pouvoir), « ἰσχύς » (force). La puissance (δύναμις) qui s'était manifestée dans la création (Sg 13,4) est à l'œuvre dans la résurrection du Christ³¹⁸. L'énergie ainsi déployée introduit le Christ dans les cieux où Dieu le fait siéger à sa droite. Dieu est le sujet du verbe « καθίζω »³¹⁹. Bien que l'expression ne soit pas identique, Ep 1,20 est une allusion au Psaume 110 dans lequel Dieu exalte son Messie et lui fait partager sa royauté, en mettant tous ses ennemis à ses pieds, signe de sa Seigneurie.

La résurrection suivie de la session à la droite donne au Christ une puissance qui surpasse celles des êtres célestes (v. 21). Le Christ est maintenant bien au-dessus (ὑπεράνω) de tous (πάσης) les êtres célestes³²⁰. L'énumération de ces derniers met en relief le rapport de force. En ajoutant que Christ est « supérieur à tout nom [qui puisse être] nommé non seulement dans ce monde mais encore dans le monde à venir », l'auteur entend donner à la liste la plus grande extension possible. Le nom biblique est chargé de potentialité, « il n'y a pas moins de potentialité dans le nom que dans l'être »³²¹. Pour appuyer encore son propos, l'auteur ajoute un cadre temporel et global, à savoir l'ensemble des réalités présentes et à venir. La distinction entre les deux mondes n'a pas ici la portée d'une opposition entre ces mondes mais doit être comprise comme un mérisme signifiant la totalité. Rien dans l'histoire (temporel) ni dans le cosmos (spatial) ne pourra rivaliser avec le Christ.

L'initiative divine, parallèle à celle du verset 20, est énoncée dans la première proposition du verset 22 (« il a tout (πάντα) mis sous ses pieds »). L'auteur cite le Psaume 8 dans lequel l'homme, créé à l'image de Dieu, est celui auquel Dieu a délégué la responsabilité de la création. Les deux psaumes 8 et 110, réunis par la tradition chrétienne, soulignent que Jésus après sa résurrection, exalté et intronisé roi, est cet homme dont le Psaume 8 dit que Dieu lui a donné d'être souverain du monde.

La deuxième partie du verset 22 qui relate le rapport du Christ à l'Église voulu par Dieu pose des problèmes de traduction. En effet, la proposition « αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ » peut se lire « il l'a donné comme chef suprême à l'Église » ou bien « il l'a constitué au sommet de tout, chef pour l'Église »³²². La première interprétation limite la

³¹⁸ La même idée est exprimée en Col 2,12 : « parce que vous avez cru en la force (τῆς ἐνεργείας) de Dieu qui l'a ressuscité des morts ».

³¹⁹ Ep 1,20 offre l'unique exemple dans le Nouveau Testament où Dieu est sujet de ce verbe.

³²⁰ Pour la discussion sur les êtres célestes voir section suivante page 128.

³²¹ BOUTTIER, *Éphésiens*, 87.

³²² ALETTI, *Éphésiens*, 103. REYNIER, *Ephésiens*, 76. BOUTTIER, *Éphésiens*, 90.

souveraineté du Christ à l'Église. La seconde exprime l'idée que celui que Dieu a donné à l'Église, c'est le Christ Seigneur du ciel et de la terre. J.-N. Aletti³²³ note que l'emploi de « ὑπέρ » permet d'éviter un génitif qui aurait fait du Christ la tête du cosmos entier, alors qu'il ne l'est que de l'Église (Ep 5,23). L'auteur de l'Épître aux Éphésiens laisse néanmoins clairement entendre que si Dieu donne le Christ à l'Église, c'est parce qu'il est Seigneur de tout le créé ; en le recevant, elle accueille donc un Seigneur maître de toutes choses, et qui, comme tel, est une protection inégalable. L'interprétation retenue suggère une suprématie cosmique du Christ. Le Christ est la tête de l'Église qui est son corps (v. 23a).

Le rapport entre le Christ et l'Église est précisé par la fin du verset 23³²⁴ « τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου ». Le champ sémantique renvoie à nouveau au cosmos. Le terme « τὸ πλήρωμα »³²⁵ a le sens passif de plénitude et se rapporte à l'Église. Le Christ est à la tête du cosmos mais seule l'Église est la plénitude du Christ³²⁶. Dans la suite du verset, « πληρουμένου » est actif et se traduit par « celui qui remplit »³²⁷. L'expression « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » est un complément et définit ce qui est rempli. Si « πᾶσιν » est masculin, l'accent est mis sur l'aspect personnel de ce qui est rempli, s'il est neutre il représente le cosmos. Pour interpréter la proposition « celui qui remplit tout en tout », nous pouvons à la fois nous baser sur l'emploi de la proposition dans le Nouveau Testament³²⁸ et rechercher la signification de « remplir l'univers » dans l'Ancien Testament ou dans les discussions des philosophes grecs.

Le Nouveau Testament contient deux occurrences du syntagme « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ». Lors d'une discussion sur les charismes, dans la Première Épître aux Corinthiens, Paul écrit que Dieu « opère tout en tous (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) » (1 Co 12). Ce développement est à rapprocher pour l'Épître aux Éphésiens d'Ep 4,6. Dans ce verset « πᾶσιν » doit être compris comme masculin et Ep 1,23 exprimerait que le Christ remplit totalement chaque membre de l'Église. L'Église est le réceptacle des dons du Christ. Cette interprétation ne semble pas avoir été beaucoup suivie. En effet, dans ce premier chapitre d'Éphésiens le contexte est cosmique et le Christ ressuscité est au sommet de tout (Ep 1,22). La deuxième mention de « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » se trouve en 1 Co 15,28, dans un passage où la thématique est la victoire sur la mort. Les Principautés, Dominations et Puissances ont été détruites (1 Co 15,24). Tout est soumis au Fils (1 Co 15,28) et « alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) ». L'expression marque un état final, un aboutissement qui arrivera à la fin des temps. Pour l'instant, retenons cette première conclusion et attardons-nous sur la signification de

³²³ ALETTI, *Éphésiens*, 104.

³²⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 89-90 ; J.-N. Aletti recense 12 traductions différentes. ALETTI, *Éphésiens*, 104-109.

³²⁵ ALETTI, *Éphésiens*, 105. LINCOLN, *The theology*, 100. Choix également retenu par REYNIER, *Éphésiens*, 76 ; BOUTTIER, *Éphésiens*, 78. Si « πλήρωμα » avait un sens actif, cela signifierait que l'Église complète le Christ.

³²⁶ Pour une discussion sur les conséquences de l'Église plénitude du Christ, voir 134.

³²⁷ Contre les traductions de la BJ et de la TOB (« Celui qui est rempli »). Le Christ est celui qui est rempli par Dieu. J.-N. Aletti réfute cette traduction, car elle signifierait qu'au Christ ressuscité, assis à la droite, il manque encore quelque chose.

³²⁸ Dans le Nouveau Testament, les occurrences de « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » sont : 1 Co 12,6 ; 15,28 et avec une nuance en Col 3,11 ([τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός).

« remplir l'univers », d'abord dans l'Ancien Testament puis dans les discussions sur le cosmos.

Dans la Bible, l'idée de remplir l'univers est à rapprocher de l'omnipotence divine. L'être humain ne peut se cacher du regard de Dieu. C'est ce que nous dit le livre de Jérémie dans lequel nous lisons : « Un homme peut-il se terrer dans des lieux cachés sans que je le voie? oracle de Yahvé Est-ce que le ciel et la terre je ne les remplis pas (τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ)? Oracle de Yahvé » (Jr 23,24). L'auteur du livre de la Sagesse évoque l'esprit du Seigneur qui remplit le monde (« ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην ») (Sg 1,7). Bien que la terminologie ne soit pas la même qu'en Éphésiens, ce dernier verset témoigne du fait que la notion de Dieu présent à l'ensemble du cosmos transparait dans la littérature de sagesse.

Avant d'être repris par le courant sapientiel la notion de « remplir le cosmos » a été exposée par des philosophes grecs. Aristote rapporte que selon Thalès (625 av. J.-C. – 547 av. J.-C.) le tout était plein de dieux (De anima 1.5.411a,7-8). Le Cosmos est un être vivant et animé. Ce concept connaîtra divers développements³²⁹. Dans le judaïsme, l'idée est reprise par Philon qui affirme que Dieu remplit l'univers et le pénètre complètement (« πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν » Leg 3,4). Le motif développé est l'omniprésence de Dieu. Dieu ne laisse aucune partie vide ; il ne déserte aucun lieu mais remplit toutes choses pour tous les temps (« ἀλλὰ πάντα διὰ πάντων ἐκπεπληρωκότος » De posteritate 6).

Pour clore la discussion sur l'interprétation d'Ep 1,23 nous donnerons la parole à G. H. Van Kooten³³⁰. Ce dernier trouve significatif que l'auteur d'Éphésiens se démarque des auteurs précédents qui utilisaient la notion de « remplir le cosmos » pour décrire un état persistant, l'univers qui a été atteint et maintenu depuis sa création. Nous avons cité les auteurs qui affirment que le cosmos est plein de dieux, ou encore, que Dieu a rempli le cosmos lui-même. L'auteur d'Éphésiens est le seul qui applique la notion de Dieu (ou du Christ) qui remplit le cosmos pour signifier un processus au cours duquel le cosmos est de plus en plus rempli de Dieu ou du Christ. Ce point de vue selon lequel le cosmos est en train d'être rempli de Dieu ou du Christ est remarquable, non seulement parce qu'il va à l'encontre de la compréhension commune que le cosmos est plein de dieux (ou de Dieu), mais aussi parce que, au premier siècle ap. J.-C., une théologie de processus dynamique dans lequel Dieu serait engagé était inenvisageable. Pour l'auteur d'Éphésiens, le cosmos est en train d'être rempli par le Christ et d'être amené sous son contrôle. Dans ce processus, l'Église a un rôle important. Puisqu'elle est plénitude, elle est le lieu où le Christ cosmique est déjà présent. Selon G.H. Van Kooten, l'identification de Dieu en tous, en particulier en 1 Co 15,28, signifie que Dieu est absolument identique avec le cosmos, qui est absorbé par lui, alors que pendant la phase de l'ordre mondial, il est simplement présent dans une partie du cosmos. Le résultat de la lutte contre les puissances entraînera un nouvel ordre cosmique. L'intérêt de l'interprétation de G. H. Van Kooten est de souligner que le processus est dynamique et non encore achevé.

³²⁹ Cf. 242.

³³⁰ VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 165.

En résumé, les quatre versets qui clôturent le premier chapitre de l'Épître aux Éphésiens décrivent le Christ ressuscité comme Seigneur du cosmos. Il est au sommet de tout. Et si l'on suit G. H. Van Kooten, son action s'étend peu à peu à l'ensemble du cosmos. Les versets Ep 4,8-10 auxquels nous nous intéressons à présent enrichissent la description de l'univers comme la conçoit l'auteur d'Éphésiens et approfondissent le concept de « remplir l'univers ».

3.3.2.2 Le Christ remplit toutes choses (Ep 4,10)

Le Christ triomphe de ses ennemis et se meut dans le cosmos, tel est le propos des versets Ep 4,8-10. Dans un déplacement vertical, il monte (vv. 8.9.10) et descend (vv. 9.10) entre le ciel et la terre. Cette péripécie fait suite à un ensemble de versets qui énoncent l'unité du Corps, de l'Esprit, du Seigneur et de Dieu le Père « qui est au-dessus de tous, par tous et en tous ». Les versets (vv 8-10), reproduits ci-dessous, exposent la façon dont le Christ prend possession du monde.

8	διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.	8	C'est pourquoi il [est] ³³³ dit : étant monté vers la hauteur il a capturé des captifs, il a donné des dons aux hommes.
9	τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη ³³¹ εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] ³³² τῆς γῆς;	9	" Il est monté ", qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu, dans les régions inférieures de la terre ?
10	ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.	10	Celui qui est descendu est le même aussi qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses.

La référence à l'Écriture est un renvoi au psaume Ps 68,18 (Ps 67,19 LXX) qui célèbre le cortège triomphal de Yahvé montant victorieux vers sa montagne, suivi par les prisonniers et les trésors de guerre. En fait, le verset n'est pas une citation exacte du psaume : « Tu es monté sur la hauteur; tu as fait des prisonniers, tu as pris des dons parmi les hommes »³³⁴ (TOB). Plusieurs modifications ont été apportées. Éphésiens place le Christ et non Yahvé comme sujet des verbes. Ensuite, le verbe « tu es monté » est transformé en participe « étant monté ». La transformation majeure consiste à choisir l'une des acceptions possible de « λαμβάνω » à savoir le verbe « δίδωμι » (donner). Les versets 9 et 10 s'apparentent à des formulations midrashiques et expliquent la signification du verbe

³³¹ Certains manuscrit ajoutent « πρῶτον » (préalablement) après « il est descendu ». Il est omis par P⁴⁶, X*, A, C*, D, F, G et attesté par X², B, C³, Ψ

³³² « μέρη » est omis par P⁴⁶, D*, F, G et attesté par X, A, B, C, D², I, Ψ 33. Nous reproduisons le choix de Nestle-Aland.

³³³ Nous sommes en présence d'une citation de l'Écriture que la traduction littérale « il dit » ne permet pas de rendre clairement, d'où notre choix de traduction « il est dit ». J.-N. Aletti a choisi de remplacer « il » par « l'Écriture » (Aletti, *Éphésiens*, 204) et la BJ traduit par « on dit ».

³³⁴ Ps 68,18 : « ἀνέβης εἰς ὕψος ἡχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ καὶ γὰρ ἀπειθοῦντες τοῦ κατασκηνώσαι κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός ».

« monter » et ses conséquences. Le texte affirme que le Christ est non seulement monté (v. 9) mais qu'il est descendu (v. 10). Les deux verbes « monter » et « descendre » sont précisés par des lieux. Il est monté « vers la hauteur » (v. 8) et « au-dessus de tous les cieux » (v. 10), et il est descendu « au plus bas de la terre » (v. 9).

Comme nous l'avons mentionné le verset 9 possède deux variantes de lecture qui ont leur importance dans l'interprétation de ce verset. Certains manuscrits ajoutent « πρῶτον » (préalablement) après « il est descendu » et certains omettent « μέρη » (partie). Si on retient « μέρη » on peut traduire « les régions les plus inférieures » de la terre. La montée a été interprétée de manière consensuelle comme l'ascension ou l'exaltation du Christ décrite en Ep 1,20-22. Les avis sont cependant partagés quant à la descente mentionnée ici. S'agit-il de la descente de l'Esprit à la Pentecôte³³⁵, de la descente aux enfers, de la mise au tombeau avant la résurrection ou encore de l'incarnation? Nous évoquerons les différentes hypothèses pour tenter de déterminer la manière dont le Christ est présent à l'univers.

Une hypothèse, défendue par W. H. Harris, associe la descente du Christ à celle de l'Esprit Saint à la Pentecôte. Le point de départ de sa démonstration est la tradition targumique qui relie le Ps 68 à Moïse qui monte au ciel pour y recevoir la Torah. Cette tradition effectue la même transformation du verbe « prendre » en « donner ». En effet on lit dans le Targum des psaumes³³⁶ : « Tu es monté au ciel, ô Moïse, le prophète, tu as tenu la captivité captive, tu as enseigné les paroles de la Loi, tu as donné des dons aux fils des hommes ». Ce texte, nettement postérieur³³⁷ à l'Épître aux Éphésiens, pourrait cependant se référer à une tradition plus ancienne. W.H. Harris évoque ensuite la fête juive des Semaines (Pentecôte) qui après Pâque célébrait le don de la Loi³³⁸, d'où une relation possible avec TgPss 68. De là s'intéressant à la première Pentecôte chrétienne, il tente d'établir une connexion entre le Ps 68 et le don de l'Esprit en Ac 2,32-34³³⁹. Il suggère ensuite de lire Ep 4 comme un texte polémique mettant face à face Moïse qui descend du Sinaï pour donner la Loi et le Christ identifié à l'Esprit qui donne des dons à l'Église³⁴⁰ (v. 11). La phrase « τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς » est lue comme un génitif d'apposition et peut alors être traduite par « les régions inférieures, la terre ». Cette hypothèse est peu suivie. En effet les arguments montrant la connexion avec le Livre des Actes sont peu convaincants. De plus l'Épître aux Éphésiens ne comporte aucune polémique vis-à-vis de Moïse, et bien que le Christ et l'Esprit participent à la même tâche, ils ne peuvent être identifiés.

³³⁵ Pour un état de la question voir HARRIS, W. H., *The descent of Christ : Ephesians 4:7-11 and traditional Hebrew imagery*, (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums ; 32), E.J. Brill, Leiden, 1996, 46-63.

³³⁶ <http://targum.info/pss> – TgPss 68,19.

³³⁷ La date de composition du Targum des psaumes est incertaine. Les propositions s'échelonnent entre le IV^{ème} et le VI^{ème} siècle.

³³⁸ Les preuves de l'existence de cette fête et son objet (célébration du don de la Loi ou fête agricole) au premier siècle sont discutées.

³³⁹ HARRIS, *The descent of Christ*, 159-169. Il met en avant la présence d'un vocabulaire proche avec « ὑψόω » et « λαμβάνω » avec le Ps 68.

³⁴⁰ HARRIS, *The descent of Christ*, 170-212. Dans la prière Ep 3,14-21 le Christ et l'Esprit sont mentionnés dans une même phrase. L'auteur demande que le croyant reçoive la puissance par l'Esprit et que le Christ habite son cœur.

Pour certains, le verset 9 est une allusion à la descente aux enfers. Avec des nuances cette interprétation, déjà connue dès les premiers siècles en référence au Christ ayant passé par le séjour des morts avant sa résurrection, a été défendue par C.E Arnold (1989), J.L. Kreitzer (1998 et 2007), T.G. Gombis (2005).

Dans son explication, C.E. Arnold³⁴¹ retient que l'emploi du Ps 68 établit le triomphe du Christ. Selon lui, à partir du contexte hellénistique, il faut considérer que l'expression « τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς » désigne l'Hadès. Le monde souterrain, peuplé de divinités, est un endroit très redouté par la population d'Asie Mineure, comme en témoignent les références à des inscriptions sur les pierres tombales. Dans la croyance populaire de la région, les déesses Artémis, Hécate³⁴², Selênê étaient les seules sources sur lesquelles on pouvait compter pour remédier à la peur de l'Hadès. Ep 4,8-10 peut donc être perçu comme une preuve supplémentaire de la suprématie du Christ sur tous les « pouvoirs » du mal puisque sont également incluses les divinités du monde souterrain. Le verset souligne la suprématie du Christ cosmique de manière renouvelée. Le Christ n'est pas seulement supérieur aux forces qui peuplent le ciel, mais également supérieur aux divinités effrayantes qui peuplent les mondes souterrains.

L'ouvrage³⁴³ « Hierapolis in the heavens, studies in the letter to the Ephesians » de L.J. Kreitzer défend la thèse que l'Épître aux Éphésiens serait destinée à une communauté située dans la ville d'Hiéropolis, proche de Colosses. Dans ce contexte, Ep 4,8-10 pourraient être une référence voilée à une petite caverne dédiée à Pluton considérée comme un passage vers le royaume des morts. La description du Christ descendu aux enfers puis monté au-dessus des cieux, serait l'expression de sa conquête des forces de la mort. Pour étayer sa théorie, L.J. Kreitzer s'appuie sur des pièces de monnaies d'Hiéropolis qui illustrent l'enlèvement de Perséphone, fille de Déméter connue également sous le nom de Korê, par Hadès, le dieu des enfers, et qui présentent l'entrée du royaume des morts. Les différents mythes révèlent l'existence de plusieurs cavernes qui servaient d'entrée vers le monde souterrain. Les rites d'Éleusis célébraient le passage de la tristesse à la joie. La tristesse de Déméter d'être séparée de Perséphone se transforme en bonheur d'être réunie avec sa fille Perséphone lorsqu'elle remonte de l'enfer. Il n'est alors pas difficile d'établir une sorte de parallèle avec la résurrection du Christ d'entre les morts. Ainsi, pour L.J. Kreitzer, Ep 4,8-10 ferait référence à Jésus-Christ qui descend dans les « parties les plus basses de la terre » et serait une allusion délibérée à la porte d'entrée du royaume des morts d'Hiéropolis. Le message chrétien transcenderait l'expression locale du culte de Déméter et de Perséphone. Ce passage affirmerait la puissance du Seigneur qui détient les clés de la vie et de la mort.

T.G. Gombis³⁴⁴, dans un article récent, rapproche également la descente du Christ et la mise au tombeau. Son argumentation ne s'appuie cependant pas sur l'archéologie. Il prend comme point de départ le problème soulevé par la transformation du verbe

³⁴¹ ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 57-58.

³⁴² Hécate possède les clés de l'Hadès. En Ap 1,18 le Christ est celui qui détient « les clés de l'Hadès ».

³⁴³ KREITZER, L. J., « The Plutonium of Hierapolis and the Descent of Christ into the 'Lowermost Parts of the Earth (Ephesians 4,9) », BSW 79, 1998, 381-393 ; KREITZER, L. J., *Hierapolis in the heavens: studies in the letter to the Ephesians*, - (Library of New Testament studies ; 368), T & T Clark, London, 2007.

³⁴⁴ GOMBIS, T. G., *Cosmic Lordship and Divine Gift-Giving: Psalm 68 in Ephesians 4:8*, (NT 47/4), Brill, Leiden, 2005, 367-380.

« prendre » en « donner » et note que le motif du don tient une place importante dans le chapitre 4. Sa démarche consiste à prendre la citation du Psaume 68 comme une allusion à la totalité du psaume qui retrace la victoire de Dieu. La métaphore de la guerre entre divinités était très connue dans le Proche Orient ancien. Le modèle est alors le suivant. Lorsque des divinités sont engagées dans un conflit, le vainqueur possède le droit de construire un temple où son peuple viendra le célébrer. Lors de ses victoires sur le cosmos comme dans le Psaume 29, Yahvé donne la puissance à son peuple et le bénit (v. 11). Le Psaume 68, cité en Ep 4,8, célèbre Yahvé comme le Divin conquérant, et utilise le modèle de la guerre divine. Après sa victoire il reçoit hommage de son peuple (v. 27) et lui donne force et puissance (v. 35). Le même mouvement se trouve dans Éphésiens où le Christ triomphe des « Puissances ». L'Épître aux Éphésiens comporte les éléments essentiels des mythologies de combats célestes, à savoir les mentions de conflit, de victoire, de royauté, de procession, de célébrations, de construction d'un temple. Aussi en Ep 4,8 le Christ, grâce à l'allusion au psaume, est dépeint comme un guerrier cosmique victorieux des puissances, qui après son accession au trône donne des cadeaux à son peuple. Après l'explication de la présence du motif du don en Ep 4,8, T.G. Gombis, s'attache à décrypter l'expression « τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς » qu'il rattache à la mise au tombeau. Il s'appuie sur le fait qu'en Ep 2,13-16, la mort du Christ signifie la victoire sur la haine. La division entre les Juifs et les nations a été abolie par le sang de la Croix. La réponse à la question du verset 9 est que le Christ a le droit de monter sur son trône et de bénir son peuple avec des dons car il a triomphé de ses ennemis par sa mort. Au verset 10, l'opposition monter/descendre rejoint le motif de l'humiliation/exaltation développée dans Ph 2,6-11³⁴⁵. Le verset 10 précise d'ailleurs l'exaltation puisqu'il est monté au-dessus de tous les cieux. Avec la citation du Ps 68, l'auteur de l'épître emploie la même image pour le Christ que celle utilisée dans l'Ancien Testament pour Yahvé le Dieu d'Israël. Il fait ainsi entrer Christ dans l'identité du Dieu unique. L'intérêt du développement de T.G. Gombis se trouve dans sa discussion sur le combat divin qu'il associe à un combat cosmique. Son explication pour rattacher « τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς » à la mise au tombeau est moins convaincante.

³⁴⁵ Ph 2,6-11 a donné lieu à des interprétations variées. La question qui rejoint notre propos est de savoir si les versets 6 et 7 (« Lui, de condition divine, ne retient pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme (...) ») mentionnent ou non l'incarnation et sous-entendent ou non la pré-existence. Les deux interprétations trouvent leurs défenseurs. Par exemple, R.-M. Morlet (Morlet, R.-M., *L'Épître de Paul aux Philippiens*, Édifac, Vaux-sur-Seine, 1985 ; voir également Fee, G. D., *Paul's Letter to the Philippians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995) défend l'hypothèse de l'incarnation. De plus, il souligne que l'emploi du participe présent dans la proposition « ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων » indique une chose qui persiste, ce qui constituerait donc un argument solide en faveur de la préexistence (99). Quant au terme « μορφή » R.-M. lui donne le sens de « condition ». Le statut divin du Christ n'est pas un obstacle à sa volonté de service. L'humanité de Jésus est soulignée avec insistance au verset 7 et la kénose équivaut à l'incarnation. Selon J.-N. Aletti (Aletti, J.-N., *Saint Paul, épître aux Philippiens / introduction, traduction et commentaire*, J. Gabalda, Paris, 2005), par contre, ces versets ne sont pas une allusion à l'incarnation. Il les interprète comme une référence à l'itinéraire du Christ incarné, lequel, ayant renoncé à la seigneurie et à la gloire qu'il pouvait revendiquer de par sa condition divine, s'est humilié et a vécu dans une attitude de totale obéissance, jusqu'à endurer la mort en croix (p.153). L'arrière-plan de ces versets serait alors à chercher dans la figure du serviteur souffrant. Un argument contre l'idée d'incarnation se trouve dans l'invitation du verset 5 qui vise à donner le Christ en exemple aux croyants et qui ne serait pas pertinente dans le contexte de l'incarnation.

Les trois argumentations précédentes ont, avec des approches différentes, interprété la descente du Christ comme une descente au séjour des morts. Il n'est pas évident de voir en quoi la descente au séjour des morts ajouterait quelque chose d'essentiel à l'argumentation. J.-N. Aletti³⁴⁶, sans prendre totalement parti, avance l'idée que l'allusion à une descente aux enfers n'est pas complètement aberrante car Rm 10,7 et 1P 3,19 y font allusion. De plus, l'insistance de l'auteur d'Éphésiens, avec l'emploi de « καί », pourrait renvoyer à une incursion dans le royaume d'Hadès. Avec M. Bouttier, nous pensons cependant que les représentations qui découlent d'une descente aux enfers ne sont alors pas cohérentes avec la cosmologie essentiellement binaire (les cieux et la terre) et non tripartite (la terre, ce qui est en dessous, ce qui est au-dessus) de l'épître³⁴⁷.

Aujourd'hui, la majorité des exégètes interprètent la descente comme l'incarnation. Le génitif « τῆς γῆς » est explicatif, et si l'on retient la variante « μέρη », on peut traduire par « les régions inférieures, la terre »³⁴⁸. L'opposition ciel/terre est ainsi mise en relief. Dans le développement Ep 4,9-10, la montée est citée avant la descente. En d'autres termes, ce qui est premier c'est l'exaltation et non l'incarnation. L'insistance est sur l'identité ; celui qui monte est le même que celui qui descend³⁴⁹.

L'ascension n'est pas une désertion, car c'est par ce double mouvement descente/montée que le Christ remplit l'univers. Il parcourt l'espace entre le plus haut du ciel et les régions inférieures de la terre afin de « πληρώσῃ τὰ πάντα » (Ep 4,10). L'explication du psaume a rejoint l'énoncé de la récapitulation (Ep 1, 9-10). Toutefois, c'est désormais le Christ qui opère personnellement. « Tout remplir » retentit comme un cri triomphal, celui de l'accomplissement victorieux. Dans Éphésiens le langage qui célèbre l'évènement messianique emprunte désormais aux catégories de l'espace. La pénétration du monde créé lui est dévolue jusqu'à cette hauteur qui domine les cieux les plus élevés. Rien n'échappe à sa présence. « Visité par lui le créé reçoit ainsi sa vocation pleine et ultime, l'espérance de sa propre glorification »³⁵⁰. Le Christ remplit l'univers par un mouvement dynamique et l'allusion au Ps 68 accentue l'idée de triomphe. Par cet acte, il est comparable à Yahvé dans l'Ancien Testament.

Le Christ est celui « qui remplit tout en tous » (Ep 1,23) et qui monte et descend afin de « remplir l'univers » (Ep 4,9-10). À deux reprises l'auteur présente le Christ qui prend possession du cosmos, raison pour laquelle nous avons regroupé l'étude de ces deux versets. Cependant, au chapitre 3, un autre passage introduit une comparaison du Christ et de l'univers.

³⁴⁶ ALETTI, *Éphésiens*, 217.

³⁴⁷ BOUTTIER, *Éphésiens*, 182.

³⁴⁸ REYNIER, *Éphésiens*, 130 ; BOUTTIER, *Éphésiens*, 182 ; O'BRIEN, *Ephesians*, 296 ; LINCOLN, *Ephesians*, 245.

³⁴⁹ Un verset du Quatrième Évangile présente la même séquence des verbes « monter » et « descendre » : « Nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (Jn 3,13). Le débat, pour ce verset se porte sur le terme « monter ». « Descendre » fait référence à l'incarnation.

³⁵⁰ ALETTI, *Éphésiens*, 217.

3.3.2.3 L'amour du Christ aux dimensions cosmiques

La prière du chapitre 3 (Ep 3,14-21) évalue l'amour du Christ à la mesure de l'immensité de l'univers. Le passage Ep 3,14-21 commence par une adresse (14-15) au Père. Aux versets suivants (16-19), la requête progresse afin que s'affermisse l'homme intérieur (v.16), que le Christ habite les cœurs (v. 17), que les chrétiens aient la force de comprendre et de connaître l'amour (vv. 18-19) et d'être ainsi remplis de Dieu. La prière se conclut par une doxologie (20-21). Les versets 14 à 19 forment en grec une seule et même phrase. Aussi certaines traductions françaises se permettent de mettre un point après le verset 17 et traduisent « ἵνα » par « Ainsi ». Nous suivrons ce principe car notre intérêt se porte sur les versets 18 et 19, reproduits ci-dessous, dans lesquels l'auteur mesure l'amour du Christ à l'aune de l'univers.

18	ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος,	18	Ainsi vous recevrez ³⁵¹ la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur,
19	γινῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.	19	et [de] connaître l'amour de Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez comblés jusqu'à toute la plénitude de Dieu.

Pour cette description de l'amour du Christ, l'auteur adopte une série de termes énigmatiques : « largeur », « longueur », « hauteur et profondeur »³⁵². Ces termes sont d'origine grecque. Les auteurs de l'Ancien Testament, selon les traditions du Proche Orient ancien, utilisaient des dénominations de lieu - le ciel et la terre ou la terre et la mer - pour désigner la totalité du monde. Le texte d'Éphésiens ne précise pas ce que ces dimensions mesurent, mais ce ne sont pas les trois dimensions utilisées habituellement. L'emploi de ces termes laisse supposer que l'auteur de l'épître considère l'univers comme une sphère. L'observateur se situe au centre de celle-ci. La longueur et la largeur représentent les dimensions horizontales. La hauteur est la dimension de l'univers visible ; quant à la profondeur elle renvoie à l'univers invisible³⁵³. Les quatre dimensions englobent donc la création dans sa totalité et soulignent l'immensité de l'univers.

Comme dans d'autres textes, l'intérêt de ces dimensions tient dans le fait qu'elles ne sont pas mesurables, ce qui rejoint plusieurs passages de la littérature sapientielle, apocalyptique et intertestamentaire. Ces différentes traditions présentent l'homme incapable d'appréhender la dimension de l'univers et de comprendre ses secrets (Pr 25,3 « Les cieux, par leur hauteur, la terre, par sa profondeur, et le cœur des rois sont insondables. » ; Si 1,3). Divers passages du livre de Job utilisent un vocabulaire semblable à Ep 3,18. Pour formuler la grandeur de Dieu, l'un des amis de Job s'exprime ainsi : « Elle (la profondeur de Dieu) est

³⁵¹ Traduction de la BJ.

³⁵² C. Reynier répertorie différentes interprétations concernant ces dimensions : l'immensité de Dieu, le mystère, la sagesse, la nouvelle Jérusalem, la puissance de Dieu, la croix, le corps du Christ et même la symbolique des chiffres. REYNIER, *Éphésiens*, 120.

³⁵³ L'utilisation de ces termes est attestée chez Plutarque dans une discussion sur la lune (cf. 921c ; 924a où « βάθος » et « ὕψος » se rapportent à la mesure d'une sphère. PLUTARQUE, *De la face qui paraît sur la lune*). DAHL, N. A., *Studies in Ephesians : Introductory Questions, Text- & Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 366-388.

plus haute que les cieux : que feras-tu ? Plus profonde que le shéol : que sauras-tu ? Elle serait plus longue que la terre à mesurer et plus large que la mer » (Jb 11,8-9). Les dimensions permettent de dire l'infinité divine. Seul Dieu connaît l'ensemble de la création ; il en a fixé les mesures (Jb 38). L'idée que la connaissance du cosmos est hors de portée de l'être humain est développée avec le champ sémantique des grandeurs mesurables dans la littérature apocalyptique. Le témoin le plus proche d'Ep 3,18 est 1 Hén 93,12-14 : « (...) Qui parmi les hommes peut connaître la longueur et la largeur de la terre entière ? A qui parmi tous les hommes ont été montrées les mesures de l'univers ? Est-il un homme qui puisse connaître l'étendue du ciel et sa hauteur ? (...) ». Cette connaissance, Dieu la dévoilera du moins en partie à des hommes choisis par lui (1 Hén 60,11). Dans le deuxième livre de Baruch³⁵⁴, l'ange Ramiel lui explique la signification de sa vision. À Moïse, Dieu révéla ses secrets à propos de l'univers (2 Ba 59,4-11). Dans la description qui suit, Ramiel mentionne tour à tour : « le modèle de Sion et ses mesures » (v. 4), les « mesures du feu » (v. 5), les profondeurs de l'abîme (v.5), la hauteur de l'air (v.8) l'immensité du paradis. (v.8). Seul Dieu maîtrise l'étendue de la création. L'accumulation de termes en lien avec les dimensions, comme en Ep 3,18, symbolise ce qui est hors de portée de la compréhension humaine.

La fonction d'Ep 3,18 est de servir d'introduction à la suite. Ep 3,19 aurait été conforme à l'usage traditionnel, s'il avait été formulé ainsi : « Alors vous auriez eu le pouvoir d'appréhender ce qu'est la largeur, la longueur et la hauteur, la profondeur... et de connaître la sagesse (de Dieu) qui surpasse toute connaissance ». Mais pour notre auteur, le sommet de la connaissance n'est pas de comprendre la sagesse du Créateur manifestée dans sa création, mais de connaître l'amour du Christ. Certes, les dimensions du monde sont incommensurables ; pourtant elles peuvent avoir été révélées aux prophètes. L'amour du Christ en revanche surpasse cette connaissance.

L'auteur invite donc ses lecteurs à chercher la vraie connaissance qui dépasse tous les mystères, toutes les dimensions de l'univers. La seule chose qui importe, c'est de « connaître » l'amour du Christ. La découverte d'un tel amour déborde ce que l'intelligence peut mesurer, quels que soient les moyens perfectionnés qu'elle emploie et quelles que soient les directions où elle peut faire porter sa recherche (largeur, longueur, hauteur, profondeur). L'auteur fait ainsi comprendre que l'amour du Christ ne peut être mesuré puisqu'il est celui qui tient tout et excède tout ce qui est mesurable. L'ultime demande porte sur l'entrée dans « toute la plénitude de Dieu », c'est-à-dire dans la totalité du mystère de Dieu qui est sans mesure et en qui tout est donné par « l'amour du Christ ». L'utilisation d'une formule cosmologique dans Ep 3,18 n'est pas un phénomène isolé. L'épître a tendance à présenter Dieu, le Christ et l'Église en termes cosmiques.

3.3.3 Supériorité du Christ sur les « Puissances »

Entre le ciel, lieu de la demeure divine, et la terre, l'Épître aux Éphésiens évoque un espace peuplé par des êtres qui ne sont ni de chair ni de sang. L'épître offre une riche variété de termes pour nommer les « Puissances » à l'œuvre dans l'univers. Nous trouvons

³⁵⁴ DAHL, *Studies in Ephesians*, 370.

les dénominations³⁵⁵ suivantes : « ἀρχή » (Principauté) (Ep 1,21 ; 3,10 ; 6,12), « ἐξουσία » (Pouvoir) (Ep 1,21 ; 3,10 ; 6,12), « δύναμις » (Puissance) (Ep 1,21), « κυριότης » (Seigneurie) (Ep 1,21), « πνεῦμα » (esprit) (Ep 2,2), « ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος » (le Prince de l'empire de l'air) (Ep 2,2) « διάβολος » (diable) (Ep 4,27 ; 6,11), « τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς » (les êtres célestes) (Ep 1,10), « πονηρός » (le Mauvais) (Ep 6,16), « κοσμοκράτωρ » (Régisseur) (Ep 6,12), « τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » (esprits du mal qui habitent les hauts lieux). Il ne semble pas y avoir de consensus sur la manière dont l'auteur conçoit ces « puissances ». Certains y voient une référence à des éléments anthropologiques tels que la haine, le péché ou des réalités concrètes comme les pouvoirs politiques. Cependant, pour la plupart des commentateurs il est préférable d'y discerner la vision du monde telle qu'elle était présente en Asie Mineure au premier siècle de notre ère. Selon A. T. Lincoln³⁵⁶, par exemple, l'Épître aux Éphésiens partage la vue du cosmos de son temps et l'argument selon lequel les puissances n'ont pas d'existence extra-humaine mais sont uniquement des forces spirituelles internes à l'être humain ne tient pas.

À la vue de cette diversité, il nous semble nécessaire de nous demander en quoi leur existence nous dit quelque chose sur l'agencement du cosmos et comment le Christ se positionne par rapport à ces êtres. Les puissances sont mentionnées tout au long de la lettre. Êtres supraterrrestres, elles servent à l'auteur pour exposer plusieurs argumentaires. Nous en avons retenu trois. Le premier concerne l'universalité du Salut. Le second s'intéresse à montrer le pouvoir et la Seigneurie du Christ. Quant au troisième développement, il appelle à la méfiance envers ces êtres qui peuvent exercer une influence néfaste sur l'humanité.

Les Puissances et la réconciliation universelle

À deux reprises (Ep 1,10 ; 3,10), les Puissances dans l'Épître aux Éphésiens sont présentées comme objets, au même titre que les hommes, de la bienveillance divine.

Dès la bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14) le verset 10³⁵⁷ affirme que toute la création (τὰ πάντα) sera réconciliée en Christ. La réconciliation englobe les êtres célestes comme les êtres terrestres (τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Selon M.-E. Boismard, l'expression a été ajoutée secondairement par le rédacteur d'Éphésiens à partir de Col 1,16³⁵⁸. Que cette hypothèse soit ou non fondée, il est plus intéressant de déterminer le pourquoi de cet ajout, car il a manifestement pour fonction de préciser que l'extension du « τὰ πάντα » est maximale. Par « tous les êtres », il ne faut pas entendre les seuls êtres humains, mais le cosmos en sa totalité. Aucune précision n'est donnée quant à la qualité des créatures désignées « τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς ». Dans ce verset, il n'est pas nécessaire de les considérer comme ennemis du Christ ou des hommes. L'auteur désire avant tout souligner l'universalité de la réconciliation opérée par le Christ.

³⁵⁵ Ces termes ne sont pas propres à l'Épître aux Éphésiens, cependant c'est le texte du Nouveau Testament qui concentre les plus nombreuses désignations des êtres célestes.

³⁵⁶ LINCOLN, *The theology*, 158.

³⁵⁷ Pour plus de détail concernant ce verset, voir 100.

³⁵⁸ BOISMARD, M.-E, *L'Enigme de la lettre aux Éphésiens*, J. Gabalda, Paris, 1999, 83.

Lorsque Paul indique qu'il doit annoncer le mystère (Ep 3,1-12), à savoir que les Juifs et les Gentils ont été unis en un seul corps en Jésus-Christ (Ep 3,6) il poursuit en affirmant que les « Puissances » (ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις) sont également les bénéficiaires de cette connaissance (Ep 3,10)³⁵⁹. Elles prennent conscience de la sagesse de Dieu à travers l'Église³⁶⁰ qui est le lieu de réconciliation des Juifs et des Gentils. Elles sont partie prenante du « dessein éternel qu'il [Dieu] a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur » (Ep 3,11). Malgré les termes employés (ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις) qui connotent le pouvoir, l'insistance n'est pas mise sur leur hostilité mais plutôt sur leur existence à côté du monde des hommes. L'Église, corps du Christ, est appelée à jouer un rôle dans la conversion de l'univers ; nous y reviendrons ultérieurement. Le dessein de Dieu en Christ ne se limite pas à l'humanité, il englobe toute la création, donc les êtres célestes.

La souveraineté du Christ

Comme nous venons de le dire les êtres célestes sont concernés par le projet divin. Ils sont cependant hors du champ du visible. Aussi, paraît-il nécessaire d'établir leur rapport au Christ. Deux versets nous renseignent à ce sujet. Ep 1,21 évoque la souveraineté du Christ et Ep 4,8 le cortège victorieux mené par le Christ.

Quatre catégories d'êtres célestes sont répertoriées en Ep 1,21. Le premier terme « ἀρχη » (Principauté) désigne celui qui est à la tête et qui gouverne un royaume. Le mot « ἐξουσία » (Pouvoir) s'entend essentiellement du pouvoir de faire quelque chose, que ce soit par l'autorité physique ou par l'autorité spirituelle. Dans le contexte précis des énumérations de puissance, « δύναμις »³⁶¹ (Puissance) rejoint le terme précédent mais souligne peut-être davantage la capacité à réaliser une action. Quant à « κυριότης » (la Seigneurie), cette appellation représente sans conteste la position seigneuriale. La répétition de termes usuels dans la littérature intertestamentaire pour désigner des anges (1 Hén 61,10 ; Test Lévi 3,8) suggère l'existence de facultés et de forces surnaturelles. En Ep 1,21 ils sont, au singulier, précédés de « πάσης » qui peut renvoyer soit à chacun des êtres célestes dans un sens personnel, soit à une notion abstraite de puissance cosmique. Le verset 21 est à mettre en parallèle avec le verset 19 où sont énumérées les qualités divines que sont la « grandeur », la « puissance » (δύναμις), la « force » (ἰσχύς) et « l'énergie » (ἐνέργεια). La juxtaposition des deux versets indique les forces en présence. Mettant en œuvre cette incomparable puissance, Dieu a ressuscité le Christ pour le faire siéger à sa droite, dans les cieux. La session à la droite a comme conséquence la domination du Christ sur toutes les Puissances célestes. L'extension de son autorité est maximale puisqu'elle englobe « tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais

³⁵⁹ Au verset 9, l'auteur souligne que le Mystère de Dieu a été tenu caché pendant des siècles. « τῶν αἰώνων » a certainement une valeur temporelle. Mais « αἰών » peut également posséder un caractère personnalisé. Le sens serait alors « Dieu a tenu son Mystère caché des éons ».

³⁶⁰ Il n'y a pas de déclaration similaire concernant l'Église et les « Puissances » dans le Nouveau Testament.

³⁶¹ « δύναμις » désigne dans l'Ancien Testament les « habitants des cieux » (πάση τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ) (2 R 17,16 ; 2 R 21,3,5 ; 2 R 23,4) devant lesquels Israël ne doit pas se prosterner. Ce terme personnalisé a été repris par les différents courant du Judaïsme (1 Hén 41,9 ; Plant 14 : « dans l'air (...) se trouvent d'autres puissances »).

encore dans le siècle à venir » (Ep 1,21). Son nom seul, et non pas son nom en plus d'autres, est suffisant dans la confrontation avec les « Puissances » célestes. Les convertis n'ont plus besoin de vivre avec la crainte que, peut-être, un ou plusieurs « êtres » surnaturels puissent être égaux ou supérieurs au Christ.

La victoire du Christ sur les « Puissances » est évoquée de manière plus concrète en Ep 4,8 où le Christ monté³⁶² dans les hauteurs emmène les captifs. À la lumière de la référence au psaume 68 qui relate une victoire de Dieu et d'Ep 1,21, C.E. Arnold³⁶³ propose de voir dans les captifs des puissances démoniaques ennemies du Christ. Ce verset reprend le même motif de Col 2,15 « Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal ». Si l'on suit cette interprétation, le Christ est dépeint comme le vainqueur des forces agissant dans les lieux.

Dans ces deux extraits, l'insistance est mise sur la Seigneurie du Christ qui concerne non plus le monde sensible mais celui des êtres célestes. En Ep 1,21, l'accent est mis au travers des termes employés pour les désigner sur le pouvoir et la puissance qu'ils possèdent. Dans l'épisode concernant le cortège victorieux du Christ, ils pourraient être considérés comme des ennemis à combattre, bien que les précisions manquent quant à leur nature. Les forces en présence dépassent la compréhension humaine. La souveraineté du Christ a donc une portée cosmique. Ailleurs dans la lettre, des êtres néfastes sont clairement mentionnés.

Des puissances néfastes

Dans la description du monde selon l'auteur d'Éphésiens, il n'est pas rare de rencontrer des puissances supraterrrestres qui sont les adversaires de l'humanité et qui par là même s'opposent au plan divin. Au chapitre 2, sont mentionnés le Prince de l'empire de l'air et l'éon de ce monde. En Ep 4,27³⁶⁴ il est fait mention du diable, dans une vérité d'ordre général « N'offrez aucun espace au diable ». Quant au chapitre 6 il relate un combat cosmique.

Faisant suite à l'affirmation de la suprématie du Christ sur les « Puissances » (Ep 1,21), les premiers versets du chapitre 2 évoquent le monde avant le temps messianique. Ep 2,1-3 reflète la condition humaine avant l'action divine qui nous a « fait revivre » avec le Christ (v. 5). Les versets 1 et 3 exposent la conduite morale des hommes. Le champ sémantique de ces versets est celui de la mort, de la faute, du péché. Les hommes sont asservis aux puissances supra-humaines qui, à la différence d'Ep 1,21, n'apparaissent plus seulement sous les traits des énergies cosmiques, mais comme instigatrices du mal. L'identité des puissances est modifiée par des formes au génitif, comme le montrent les exemples suivants.

Le premier élément cité est « τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου » (l'éon de ce monde). Plus qu'un espace-temps cosmique, le contexte lui insuffle l'animation d'une force

³⁶² Pour une étude du motif montée/descente voir 122.

³⁶³ ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 56.

³⁶⁴ Nous omettons l'étude détaillée de Ep 4,27 puisque la désignation « diable » se rencontre à nouveau au chapitre 6.

personnalisée³⁶⁵. Ici, le singulier ainsi que le parallélisme avec « ἄρχων » (Prince) et avec « πνεῦμα » ne laissent pas de doute sur le caractère agissant et personnalisé de cet être. La seconde puissance mentionnée dans ce verset est le Prince de l'empire de l'air (τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος). Le terme « ἄρχων » fait référence à un chef parmi les « puissances »³⁶⁶. Dans ce verset, contrairement à Ep 1,21 où il désignait un être de pouvoir, le terme « ἐξουσία » prend le sens de royaume, de sphère d'influence³⁶⁷. La sphère d'influence est l'air symboliquement situé au-dessous de l'éther où se meuvent les astres et que maintient le cintre du firmament. C'est le domaine des démons, un empire intercalaire, avec son prince à leur tête. La nature de ce Prince de l'air est précisée par la suite du verset. Il est comme un esprit qui agit maintenant parmi les hommes (τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας). Le vocabulaire cosmologique du chapitre 2 s'arrête avec « νῦν ».

En résumé, le verset Ep 2,2 évoque un espace avec des sphères d'influence imbriquées et si certaines puissances exercent une influence sur le monde terrestre, l'amour de Dieu est la meilleure protection possible contre ces êtres hostiles. Cet amour se manifeste dans le Christ puisqu'il a fait revivre les croyants dans le Christ (Ep 2,5) et qu'il les a créés dans le Christ (Ep 2,10). Le dessein de Dieu en Christ permet aux fidèles de l'Église d'Éphèse de se garder des influences néfastes des puissances supraterrrestres.

Le dernier chapitre de la lettre, après des exhortations concrètes sur la vie quotidienne, présente un nouveau passage dont le vocabulaire renvoie au monde supra-humain. Les chrétiens sont appelés à s'armer pour affronter les puissances célestes ennemies (Ep 6,10-17) et à prier en tout temps pour tous les saints et en particulier pour Paul (Ep 6,18-20). Ils sont invités à revêtir « l'armure de Dieu » pour résister « aux manœuvres du diable » (Ep 1,11). Le combat (πάλη) dont il s'agit est un combat cosmique³⁶⁸ et l'auteur lance un appel à la résistance face à un adversaire résolu.

³⁶⁵ Ce terme deviendra populaire dans les milieux gnostiques. ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 59. BOUTTIER, *Éphésiens*, 99. Ailleurs dans l'épître, « αἰών » prend diverses significations. En Ep 1, 21, il est employé pour désigner l'opposition courante entre ce monde-ci et le monde à venir. En Ep 3, 21, il a le sens d'éternité. Et en Ep 2,7; Ep 3, 9.11, le terme au pluriel a une acception plus temporelle que spatiale.

³⁶⁶ Certaines tournures johanniques sont proches de l'expression de Ep 2,2 : « ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου » (Jn 12, 31 ; 14, 30).

³⁶⁷ C.E. ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 60.

³⁶⁸ Pour ce passage, puisqu'il s'agit d'un combat avec une perspective cosmique, l'Épître aux Éphésiens paraît proche de la littérature apocalyptique (Dn 10,13.20; Ap 9,13-21 ; 19,11-21). Dans ce type d'écrits, la communauté croyante attend que Dieu livre une bataille contre les puissances célestes.

Le verset 12 a pour fonction d'expliquer ce que recouvre le vocable « diable », et de montrer combien nombreux et puissants sont les adversaires. Ils sont invisibles puisqu'ils ne sont pas « de chair et de sang », expression sémitique qui désigne des êtres humains temporellement et spatialement repérables. La quadruple répétition « contre » (πρός) vise à insister sur le fait que ces ennemis sont redoutables et que, parce qu'ils peuvent revêtir de multiples aspects, ils sont subtils et fourbes.

Les êtres célestes sont désignés par quatre termes ou expressions différents, dont les deux premiers - « ἀρχαί » et « ἐξουσιαι » - apparaissent pour la troisième fois dans l'épître. En raison du contexte, ils ont dans ce verset une connotation négative. Aux Principautés et Puissances s'ajoutent « les Régisseurs de ce monde de ténèbres ». Le terme « κοσμοκράτωρ » n'est mentionné ni dans la LXX ni dans les autres écrits du Nouveau Testament. Selon C.E. Arnold³⁶⁹ qui étudie les religions locales, ce terme est à comprendre en référence aux traditions magiques et astrologiques. Lorsque ce terme qualifie une divinité, il dénote à la fois l'omnipotence et l'universalité. Le « κοσμοκράτωρ » est à la fois le maître de l'univers³⁷⁰ et le maître du temps. Appliqué à Sarapias, Mithra ou Artémis, il est symbolisé par le soleil. L'auteur d'Éphésiens réinterprète le sens de ce mot pour le lecteur chrétien. Il n'y a pas un « κοσμοκράτωρ » mais beaucoup ; en effet le mot est au pluriel. Le « κοσμοκράτωρ » n'est pas tout-puissant, mais il est placé à côté des principautés et des « pouvoirs », sous la direction du diable. Loin d'être des divinités utiles, les « κοσμοκράτωρ » sont considérés comme des esprits malfaisants de « cette obscurité ». La dernière expression « τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » campe les esprits du mal dans les « hauts lieux » qui deviennent, contrairement au reste de l'épître, une sphère intermédiaire et non la sphère suprême où résident Dieu et le Christ. Le texte procède manifestement par accumulation et par surenchères pour signifier que le combat qui s'engage est radical.

Les chrétiens sont invités à recourir à la protection divine, car ils ne peuvent rien faire d'eux-mêmes contre des ennemis aussi nombreux et puissants. Les versets 13 à 17 opèrent également par accumulation pour décrire « l'armure de Dieu » (v. 13) qui est composée de la Vérité pour ceinture (v. 14), de la Justice pour cuirasse (v. 14), du Zèle pour chaussure (v. 15), de la Foi pour bouclier (v. 16), du Salut pour casque (v. 17), de la Parole de Dieu pour glaive (v. 17). Les chrétiens sont ainsi encouragés à ne pas laisser les « Puissances » dominer le monde sans réagir.

ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

Car ce n'est pas **contre** des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter, mais **contre** les Principautés, contre les Puissances, **contre** les Régisseurs de ce monde de ténèbres, **contre** les esprits du mal qui habitent les espaces célestes.

Eph 6,12 (BJ)

³⁶⁹ Pour C.E. Arnold, les êtres célestes dont il est question dans l'Épître aux Éphésiens renvoient aux divinités païennes. Aussi, ceux qui étaient jadis adeptes d'un culte païen ou qui plaçaient leur foi dans les pratiques magiques et qui professent maintenant la foi dans le Christ ont des instructions sur la manière dont ils doivent considérer les divinités ou les esprits dans lesquels ils avaient anciennement mis leur confiance. Les divinités païennes ne sont pas imaginaires ou sans vie, et donc sans danger, mais elles ne sont pas non plus toutes-puissantes et si elles cherchent à ramener le croyant vers sa situation antérieure, elles peuvent être combattues avec l'aide de Dieu en propageant l'Évangile de Paix (Eph 6,15) et en priant continuellement (Eph 6,18). ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 65.

³⁷⁰ Il ne semble pas qu'il ait été employé pour les empereurs romains avant le début du III^e siècle.

Des Puissances à l'œuvre

Les « Puissances » sont à l'œuvre dans l'univers de l'Épître aux Éphésiens comme dans celui des religions du premier siècle en Asie Mineure. Malgré cela, l'auteur de ce texte ne semble pas s'intéresser aux spéculations ésotériques sur leur origine, leurs distinctions hiérarchiques, leurs noms et leurs fonctions spécifiques. Et s'il utilise un vocabulaire propre à son époque, son souci est avant tout pastoral. Dans un souci d'établir l'universalité de la réconciliation finale, l'auteur englobe dans un même élan les êtres de chair et de sang et les habitants des cieux. À plusieurs reprises, il précise que le Christ a toute autorité sur les « Puissances ». Il est leur suzerain. Cependant, comme les temps eschatologiques ne sont pas encore réalisés, le combat n'est pas achevé. Aux croyants, libérés de la domination des « pouvoirs » par le Christ, de poursuivre ce combat dont la visée est la pacification de toute la création.

3.3.4 Conclusion : le Christ dans l'univers

La cosmologie d'Éphésiens est essentiellement binaire (cieux et terre) même si plusieurs indices laissent supposer que l'auteur reconnaissait une succession de cieux. En effet, entre la terre des hommes et le lieu où se trouve le Christ, l'auteur mentionne un lieu où sont les « puissances célestes ». Plus que sur la précision cosmologique, l'intérêt de l'auteur se porte sur le Christ. Dans la section « le dessein du créateur en Christ » nous avons établi que depuis l'origine l'ensemble du plan divin se réalise en Christ. Le Christ était présent auprès de Dieu avant la fondation du monde. Il sera aussi celui en qui la création sera réconciliée. Les paragraphes de cette section « le Christ cosmique » nous ont permis de découvrir le Christ au sein de la création. Après sa résurrection, il est « dans les hauts cieux », bien au-dessus de toute créature visible et invisible. Il est le même que celui qui à un moment a été sur terre. Son amour dépasse les dimensions de l'univers. À deux reprises nous avons rencontré le motif de « remplir ». Le Christ remplit tout de toutes les manières. Mais le processus de remplir l'univers n'est pas arrivé à son terme, il le sera quand toute la création, y compris le monde invisible aux sens humains, aura été réconciliée. À cette dynamique participe l'Église.

3.4 L'Église à l'œuvre dans la création

L'Église³⁷¹ est présentée dans l'Épître aux Éphésiens comme corps du Christ ; elle collabore à la mission de ce dernier qui est inscrite dans le plan de Dieu. Étudier de manière détaillée tous les motifs en lien avec l'Église nous éloignerait de notre sujet. Notre intérêt, rappelons-le, se situe au niveau de la création et en particulier de son origine et de son

³⁷¹ Le terme choisi pour décrire l'assemblée des chrétiens est « ἐκκλησία » qui signifie, assemblée ou groupement. Dans la LXX il traduit « קָהָל » et représente l'assemblée d'Israël, en particulier lorsqu'elle se réunit devant Yahvé (Dt 31,30 ; Jos 8,35). Dans l'Épître aux Éphésiens « ἐκκλησία » s'entend comme une communauté constituée et renvoie à l'ensemble du mouvement chrétien.

maintien en vue de sa récapitulation finale. Aussi nous importe-t-il de déterminer la relation entre l'Église et le cosmos. L'Église a été créée par le Christ (Ep 2,15) pour être son corps. Elle devient ainsi partie prenante de son action en faveur de l'univers.

3.4.1 L'Église créée en vue de la réconciliation (Ep 2,15)

La création de l'Église est évoquée au chapitre 2 qui est composé de deux parties. La première (Ep 2,1-10), que nous avons déjà examinée, dans un mouvement temporel, décrit le passage de la vie d'avant à la vie de ressuscité en Christ. En Ep 2,10 les chrétiens sont désignés comme l'œuvre de Dieu dans le Christ. La seconde partie (Ep 2,11-22) relate l'intégration des Juifs et des nations en un homme nouveau. Elle est organisée autour d'une unité centrale (14-18) qui décrit l'action innovante du Christ. De part et d'autre, se trouvent les descriptions de la situation initiale d'exclusion (11-13) et de la situation finale d'intégration des deux composantes de l'Église (19-22). De la partie centrale, nous reproduisons ci-dessous les versets Ep 2,14-18.

14	Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,	14	Car il est notre paix, lui qui des deux a fait un et qui a détruit le mur de séparation, la haine en sa chair,
15	τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην	15	Ayant aboli la Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en lui les deux en un seul homme nouveau, faisant la paix,
16	καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.	16	et de les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul corps, par la croix : en lui ayant tué la haine.
17	καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς·	17	Et il est venu proclamer la paix, paix à vous qui étiez loin et paix à ceux qui étaient proches :
18	ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.	18	en effet par lui nous avons tous deux en un seul Esprit accès auprès du Père.

Ce passage est introduit par une déclaration « le Christ est notre paix » suivi par des verbes ou des participes (faire, détruire, abolir, créer, réconcilier, tuer, proclamer) qui décrivent l'agir du Christ. Ces verbes soulignent que pour créer il faut également détruire et combattre tout ce qui empêche la création de l'homme nouveau.

Le Christ est celui qui a « créé en lui les deux en un seul homme nouveau » (Ep 2,15). L'homme nouveau désigne l'Église qui est l'ensemble des chrétiens rassemblés en Christ. Deux aspects sont mis en évidence. Premièrement, il n'y a qu'un seul homme nouveau qui est le rassemblement du judaïsme et des nations. Il opère la réconciliation des hommes entre eux et avec Dieu. Deuxièmement, le Christ crée (κτίζω) une réalité totalement différente. L'insistance sur la nouveauté est signalée par le terme « καινός » (nouveau). Le Christ possède la puissance divine nécessaire à la création et l'Église, son œuvre, est

véritablement nouvelle création. Cette création n'est pas une création *ex nihilo* puisqu'elle se fait à partir de ceux qui étaient loin et de ceux qui étaient près. Par rapport à la Genèse, cette création est eschatologique. Dans le commentaire de ce verset, J.-N. Aletti³⁷² relève que l'auteur a utilisé la notion « d'homme nouveau » plutôt que de « peuple nouveau ». En effet, s'il est vrai que l'acte de créer consiste à faire du nouveau et si l'homme nouveau est différent des deux composantes à partir desquelles il a été créé, il serait possible de parler de troisième peuple. Mais cela serait mettre la nouvelle création sur le même plan qu'Israël et les nations. Selon J.-N. Aletti, l'auteur a préféré le syntagme « homme nouveau » « parce qu'ainsi l'agir du Christ reproduit celui de Dieu créant l'homme à son image et à sa ressemblance – car l'homme nouveau ressemble en tout au Christ, puisqu'il est son corps ! l'agir salvifique du Christ, agir eschatologique, rejoint parfaitement celui, protologique, de Dieu le Père. C'est aussi la première fois que l'agir salvifique du Christ est nommé créateur, donnant au Christ des prérogatives divines ».

La nouvelle création est déterminée par l'unicité et l'unité. L'emploi de l'adjectif « un » renvoie à l'unicité. Le Christ est celui « qui des deux a fait un » (Ep 2,14) et a réalisé la réconciliation en les réunissant « tous deux en un seul corps (Ep 2,16). La métaphore du corps souligne l'unicité de la nouvelle création, mais également son unité en lien avec son créateur. La création a été faite « ἐν αὐτῷ » (en lui-même), que la BJ traduit par « en sa personne ». L'idée sous-jacente est que l'Église créée n'existe pas indépendamment du Christ. Au début de la partie parénétique, au chapitre 4, par une série de sept acclamations (Ep 4,4-6), l'auteur rappelle les principes unitaires desquels dépend l'existence même de l'Église à savoir un Corps, un Esprit, une espérance, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père. Ces assertions affirment la cohésion des membres de l'Église. L'unité est visibilité de la réconciliation.

La création de l'homme nouveau n'a qu'un objectif la paix (5 occurrences en Ep 2,14-18). Pour le réaliser au sein de sa nouvelle création, le Christ a tué la haine (Ep 2,14) et supprimé ce qui sépare. Le verset 17 résume ainsi la situation : « alors il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches ». L'homme nouveau est l'œuvre personnelle du Christ qui possède donc le pouvoir de créer toute chose nouvelle.

3.4.2 L'Église corps et plénitude du Christ

Après avoir déclaré que le Christ ressuscité est au sommet de tout (Ep 1,21), l'auteur décrit le rapport du Christ et de l'Église (Ep 1,22-23) au moyen de la métaphore de la tête et du corps. Tout au long de l'Épître aux Éphésiens, cette image est reprise et développée selon plusieurs motifs. Le corps est inséparable de la tête et il est unique. En outre le corps se développe en tirant sa vitalité de la tête. L'Église est représentée comme un être vivant qui grandit. Une image similaire la dépeint comme une maison en construction. Comme corps elle est plénitude du Christ et, présente dans le monde, elle participe à l'œuvre de réconciliation universelle.

³⁷² ALETTI, *Éphésiens*, 153.

La relation entre le Christ et l'Église est illustrée au moyen de la double image de la tête et du corps. La création de l'homme nouveau (Ep 2,15) que le Christ crée « en lui », se traduit par l'existence d'un seul corps (Ep 2,16). De l'Église corps il a déjà été question dans le premier chapitre où, en Ep 1,22-23, le Christ est d'emblée présenté dans une situation de supériorité par rapport à l'Église : il en est la tête et l'Église est son corps.

L'idée que le corps et la tête sont intimement liés est, dans le Nouveau Testament, abordée uniquement dans les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens³⁷³. Cette image peut avoir sa source, soit dans l'Ancien Testament, soit dans la philosophie hellénistique, et sans doute faut-il voir en Éphésiens une combinaison de ces deux traditions. Dans une première étape nous examinerons l'emploi du terme corps en particulier dans les discussions sur le cosmos, puis nous nous intéresserons à la manière dont l'auteur d'Éphésiens a combiné ce terme avec celui de « tête ».

En grec, le terme « σῶμα »³⁷⁴ désigne en premier lieu le corps d'un être vivant et il embrasse toute la personne. Depuis Platon, « σῶμα » est explicitement et fréquemment lié à l'univers. Dans le *Timée* (30b, 39e), le cosmos est considéré comme une entité vivante et rationnelle qui possède une âme³⁷⁵. Dans l'univers religieux des stoïciens (Ier av J.-C. – Ier ap. J.-C.), le cosmos est considéré comme un corps gouverné par le Dieu suprême qui en est l'âme ou la tête. Pour Sénèque, le corps du monde est parcouru par l'eau et le vent qui coulent en lui tels le sang et le souffle à travers le corps humain. Ce que l'âme est à l'homme, Dieu l'est pour le cosmos (Sen Ep 65, 24). L'univers est Dieu et les humains en sont les membres (Sen Ep 92,30³⁷⁶). Dans leurs discussions métaphysiques les philosophes se représentent le monde comme vivant et intégrant l'humanité. Le Dieu suprême en est en quelque sorte le pilote. Dans le contexte social, la métaphore du corps et de la tête est également utilisée. On trouve, par exemple, l'affirmation selon laquelle la cité est composée de nombreuses parties, ce qui la rend semblable au corps de l'homme. Dans le même ordre d'idées, l'État est le corps de l'empereur, qui en est la tête (Sen De Clementia I,5,1).

La LXX n'a pas subi l'influence de la philosophie grecque pour ce terme puisque le mot « σῶμα » y désigne toujours l'être humain dans sa totalité et n'est jamais associé à un corps inorganique ou à un groupe de personnes. En choisissant le terme « σῶμα » pour

³⁷³ En 1 Cor 12,-27 et en Rm 12,4-5 le concept de l'Église comme corps du Christ est évoqué. L'idée développée dans ces écrits est l'unité organique. À l'époque le terme de corps peut renvoyer à l'idée de corporation. C. Perrot (PERROT, C. ; « Après Jésus: le ministère chez les premiers chrétiens », Les Editions de l'Atelier, Paris, 2000) traduit « corps du Christ » par « la corporation du Christ » (45). Le Christ n'est pas la tête du corps il s'incorpore à ce corps même. À partir de Colossiens et d'Éphésiens le corps est identifié à l'Église dont le Christ est la tête. La tête se distingue du corps.

³⁷⁴ TDNT, T.VII, 1024-1094. C.E. Arnold note que si l'on trouve la métaphore de la tête dans les papyrus magiques, les références traduisent cependant une grande différence avec Éphésiens ; aussi ne peut-on y voir la source de l'utilisation de l'image du corps (ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 79).

³⁷⁵ Philon suit les philosophes grecs et utilise le terme de « σῶμα » pour décrire le cosmos qui possède une âme. Le cosmos est le plus grand des corps et il contient en son sein la multitude des corps (Plant 7). Les différentes parties du cosmos conservent cependant leur unité (Abr 220). À l'instar de l'être humain, le cosmos se compose d'un corps et d'une âme (Her 155). Cependant, sa conception du cosmos est plus complexe, et y sont également acteurs le Logos et la Sagesse.

³⁷⁶ « Ce grand tout, dans lequel nous sommes compris, est un, et cet un est dieu : nous sommes ses associés, nous sommes ses membres » (Sen Ep 92,30).

désigner l'Église l'auteur d'Éphésiens s'inspire non de la LXX mais de l'usage grec qui lui donne la signification de groupe constitué en lien avec une autorité.

Dans l'Épître aux Éphésiens, la tête et le corps sont reliés de manière apparemment intentionnelle. En Ep 1,22 le Christ au sommet « de tout », chef suprême de l'univers, est la tête de l'Église. Le contexte est cosmique mais ce n'est pas le cosmos, mais l'Église, qui est son corps, le domaine spécial de sa présence. La tête, dans un sens métaphorique, désigne le chef, celui qui dirige ou celui qui est supérieur. C.E. Arnold³⁷⁷ propose d'expliquer la métaphore corps/tête en combinant les notions de « chef » de l'Ancien Testament à celle de la médecine grecque qui décrit les fonctions de la tête par rapport au corps et à ses membres. En effet, à partir d'Hippocrate (460 et 370 av. J.-C.), les connaissances médicales se développent. Galien (130-200 ap. J.-C.), dont les œuvres résument les progrès accumulés dans les sciences médicales, démontre que la tête est la partie la plus importante dans l'homme ; elle désigne le pouvoir qui anime le corps³⁷⁸. De cela il découle que l'auteur d'Éphésiens aurait pu attribuer à la tête non seulement le rôle de chef mais également un rôle de coordination et d'unification de tout ce qui se passe dans le corps. En d'autres termes, par son pouvoir, le chef est omniprésent et la relation entre le corps et la tête est dynamique. Loin de séparer Christ de son corps, la tête est un facteur de cohésion.

L'interprétation de la métaphore corps/tête de C.E. Arnold trouve une illustration en Ep 4,15-10. L'Église tire sa vitalité du Christ ; elle est son corps et en ce sens elle est unie à lui. Le corps n'est pas une structure immuable, il se développe. À côté de l'image du corps, et pour présenter la croissance de l'Église, l'Épître a recours à l'image d'une construction dont les fondations sont les apôtres et la pierre d'angle le Christ (Ep 2,20). À partir de champs sémantiques différents, les deux métaphores évoquent le développement de l'Église.

La croissance de l'Église est relative au Christ. Chaque membre est appelé à devenir adulte (Ep 4,14) et à grandir (Ep 4,15). Les versets Ep 4,15-16 que nous reproduisons ci-dessous expriment la croissance du Corps vers le Christ.

15	ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ,	15	Mais, professant la vérité, dans l'amour, nous grandirons de toutes manières vers lui
16	Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους, τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.	16	qui est la tête, Christ, de qui le corps tout entier coordonné et uni par toutes les articulations qui le desservent selon une activité à la mesure de chaque partie, réalise la croissance du corps pour son édification, dans l'amour.

Dans la proposition « nous grandirons de toutes manières vers lui qui est la tête, Christ » (v. 15) l'interprétation de « τὰ πάντα »³⁷⁹ pose problème. En effet, « τὰ πάντα » peut être considéré soit comme un adverbe soit comme un complément. Dans ce dernier cas, le verbe est transitif, et l'interprétation pourrait être la suivante : « nous faisons croître l'univers

³⁷⁷ ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 81-82.

³⁷⁸ « vers la région d'où l'âme tire sa première origine, la tête qui est notre racine, a tenu droit le corps entier », Galien, *Des habitudes*, chap. 5.

³⁷⁹ REYNIER, *Éphésiens*, 143. BOUTTIER, *Éphésiens*, 195.

vers celui qui est la tête ». Cette interprétation serait alors dans la lignée d'Ep 3,10 où l'Église annonce le mystère aux puissances. L'Église réaliserait le projet divin qui est de récapituler l'univers en Christ. Mais cette interprétation signifierait cependant que l'univers est le corps du Christ. Or, dans le contexte d'Éphésiens, le corps du Christ est l'Église. Il est probablement préférable de conserver la première solution où « τὰ πάντα » est considéré comme un adverbe et traduit par « de toutes les manières ». Ainsi, l'Église grandit vers le Christ.

Tout en étant dirigée vers le Christ c'est de lui que l'Église tire sa force. Le verset 16 est parallèle à Col 2,19, et dans les deux épîtres, le Christ est la tête. Dans la lettre aux Colossiens, Dieu donne la croissance au corps alors que, dans l'Épître aux Éphésiens, le Christ tient ce rôle. L'Épître aux Éphésiens insiste sur la vitalité du corps. La préposition « ἐκ » a été choisie pour exprimer d'où le corps tire sa croissance. Apposée au Père (1 Co 8,6 ; Rm 11,36), elle traduit l'idée d'origine dans des expressions liées à la création. Appliquée au Christ, dans ce verset elle souligne que ce dernier est l'origine des dons reçus. Du Christ le corps reçoit son principe vital. Ainsi cette perspective est cohérente avec le fait que le Christ « nourrit » (Ep 5,29³⁸⁰) son corps et prend soin de lui.

La croissance du corps (Ep 4,15-16) comprend deux volets. La vie dans la vérité permet à l'Église de croître (« nous grandirons vers la tête ») vers le Christ et en retour l'Église en tant que corps reçoit cohésion et vitalité de la tête, lui permettant de croître. Cette croissance entraîne l'Église vers une dimension cosmique, ainsi M. Bouttier³⁸¹ peut écrire : « L'édification du corps est proposée comme ultime visée à l'œuvre du Christ exalté afin qu'il occupe l'univers ».

Le motif de la croissance de l'Église avait déjà été abordé au chapitre 2, non pas au moyen de la métaphore de la tête et du corps mais avec l'image de la construction. L'Église créée en un seul corps (Ep 2,16) est ce nouveau temple de la présence divine dont les membres sont de la maison de Dieu. Les fondements de la maison sont les apôtres et les prophètes, et l'« ἀκρογωνιαίος », le Christ (Ep 2,20). Ce terme peut prendre le sens de « pierre angulaire » ou de « clé de voûte »³⁸². Si l'on retient « clé de voûte » pour traduire « ἀκρογωνιαίος », alors le Christ représente l'achèvement de l'édifice. Les différents matériaux s'ajustent (συναρμολογέω). L'idée sous-jacente est que des éléments d'origines diverses servent à édifier la maison. Pour évoquer le temple qui grandit (αὐξάνω) Ep 2,21 utilise le même verbe que celui qui est employé pour décrire la croissance du corps. La métaphore du temple rejoint ainsi celle du corps.

Le Christ est considéré comme le chef de l'Église. Toutefois, l'auteur d'Éphésiens insiste davantage sur d'autres aspects. L'Église en tant que Corps est pleinement reliée au Christ qui est la Tête. Elle reçoit de lui toute l'énergie qui la fait vivre et grandir. La croissance de l'Église n'a pas de limite. Elle est ainsi associée à l'action du Christ dont le but est « de remplir toutes choses » (Ep 4,10). Aux déclarations qui concernent l'Église corps et

³⁸⁰ « Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Église : ne sommes-nous pas les membres de son Corps » (Ep 5,29-30).

³⁸¹ BOUTTIER, *Éphésiens*, 197.

³⁸² Choix de C. Reynier : REYNIER, *Éphésiens*, 102 ; ALETTI, *Éphésiens*, 162-163.

temple s'ajoute dans l'Épître aux Éphésiens l'affirmation de l'Église plénitude du Christ. En particulier Ep 1,23 appose les deux termes de « corps » et de « plénitude ».

La thématique de la plénitude, évoquée à plusieurs reprises dans l'Épître aux Éphésiens en lien ou non avec l'Église et avec le Christ, s'appuie sur le mot « πλήρωμα » (Ep 1,10 (accomplissement des temps) ; 1,23 ; 3,19 ; 4,13) et le verbe « πληρόω » (Ep 1,23 ; 3,19³⁸³ ; 4,10 ; 5,18 (remplis de l'Esprit)) qui, selon le contexte, renvoie au sens actif de « remplir » ou passif « d'être rempli ». Seules nous intéressent les occurrences des chapitres 1 et 4, qui mentionnent le Christ et l'Église ou le Christ et les chrétiens.

Dès le premier chapitre, le verset Ep 1,23 qui comme nous l'avons vu pose des problèmes de traduction, affirme que l'Église est la plénitude du Christ. Dans son interprétation M. Bouttier³⁸⁴ associe les sens actif et passif et donne l'interprétation suivante : « L'église est plénitude du Christ dans la mesure où celui-ci l'anime entièrement de sa présence. Mais, animée par lui, elle devient sa manifestation au point d'apparaître comme sa présence au monde, et, plus encore, pour lui, tête, son propre achèvement ». Grâce à sa relation avec le Christ cosmique, l'Église, comme sa plénitude, est le moyen par lequel celui-ci remplit le cosmos d'une manière cachée, mais qui le fera de manière ouverte et complète³⁸⁵.

Nous avons déjà examiné Ep 4,8-10³⁸⁶ où le Christ est présenté comme celui qui remplit l'univers (πληρώση τὰ πάντα) (v. 10). Ce passage est en lien avec l'Église car les dons évoqués en Ep 4,8 sont des dons qui lui sont faits. Le Christ fait vivre son Église, vue ici sous son aspect cosmique, par le don qu'il fait de lui-même. C'est à ce titre qu'il est donné comme tête à l'Église qui elle-même est le moyen par lequel le Christ remplit le monde. L'Église est le signe que le Christ remplit tout en tous. Elle révèle ainsi la plénitude du Christ ressuscité. Il remplit l'univers en tant que Ressuscité. Ce n'est pas par soi que l'Église est cosmique. Elle l'est par celui qui domine le cosmos.

Quelques versets plus loin, le motif de la plénitude est à nouveau évoqué. Au verset Ep 4,13, l'homme parfait, qu'il serait préférable de traduire par l'homme adulte (celui qui a achevé sa croissance), est celui qui réalise « la plénitude du Christ ». L'expression « εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ » enchaîne trois génitifs (« ἡλικίας », « τοῦ πληρώματος », « τοῦ Χριστοῦ »). Les deux premiers confirment le champ sémantique de l'homme parfait et la BJ les appose à « ἄνδρα τέλειον ». M. Bouttier³⁸⁷ propose de leur faire préciser la Plénitude du Christ et traduit : « à la mesure de la dimension de la plénitude du Christ ». L'accent est, au chapitre 4, mis sur la construction (Ep 4,12), la croissance, la cohésion du corps (Ep 4,16). L'Église en tant que plénitude est encore à réaliser.

³⁸³ En Ep 3,19, la connaissance de l'amour du Christ permet aux chrétiens de pénétrer la plénitude de Dieu. Le mot plénitude ne peut être qu'actif lorsqu'il est appliqué à Dieu. Les croyants iront jusqu'à recevoir la plénitude de Dieu qui sera tout en tous.

³⁸⁴ BOUTTIER, *Éphésiens*, 89-90.

³⁸⁵ LINCOLN, *The theology*, 100.

³⁸⁶ Cf. 122.

³⁸⁷ BOUTTIER, *Éphésiens*, 192.

L'Église n'est pas une réalité figée dont les contours sont établis une fois pour toutes. J.-N. Aletti³⁸⁸ résume l'ecclésiologie d'Éphésiens ainsi : « (...) l'ecclésiologie d'Ep se meut entre deux pôles, celui d'un déjà-là originel puisque l'Église est plénitude du Christ, c'est-à-dire totalement remplie par lui (Ep 1,23) et qu'elle doit néanmoins marcher vers cette plénitude qu'elle n'a pas encore – second pôle (Ep 3,19 ; Ep 4,13) ». L'Église est plénitude du Christ, remplie de lui afin d'en combler l'univers. Toujours en croissance, l'Église est associée à la mission de sa Tête pour réaliser le dessein de Dieu à l'égard de la création.

3.4.3 La mission de l'Église

Le projet divin concerne l'ensemble de la création et les chrétiens membres du Corps du Christ sont appelés chacun à participer à la mission de ce dernier dont le but ultime est la réconciliation de « toutes choses ». L'action de l'Église ne peut donc pas être limitée aux réalités terrestres ; elle concerne également le monde invisible. La mission, si elle doit être envisagée à la dimension du cosmos, est cependant inscrite dans la vie quotidienne des chrétiens d'Éphèse. Elle implique la charité (Ep 4,16) et une vie éthique car l'homme a été créé en vue des œuvres bonnes (Ep 2,10).

Dès la bénédiction inaugurale, le dessein de Dieu est de « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (Ep 1,10). Deux passages Ep 3,10 et Ep 6,10-17 déjà étudiés soulignent l'implication de l'Église pour la réalisation de cet objectif.

Les Principautés et les Puissances célestes ont maintenant connaissance du mystère, « par le moyen de l'Église » (διὰ τῆς ἐκκλησίας) (Ep 3,10). Dans ce passage, c'est la visibilité de l'Église qui témoigne de la sagesse de Dieu. Son rôle est passif. L'auteur ne dit jamais que l'Église s'est vu confier la tâche de « prêcher » aux « Principautés ». Il s'est contenté de remarquer que la sagesse de Dieu se fait connaître (voix passive) grâce à l'Église. C'est par ce qu'elle expérimente de son union au Christ que l'Église expose la sagesse multiple de Dieu aux « ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ». Face à tout pouvoir voulant opprimer les humains, l'Église a pour tâche de montrer que la sagesse divine a prévalu. Dans le dernier chapitre de la lettre, les chrétiens sont appelés à combattre les « Puissances »³⁸⁹. Le texte pose les conditions du combat spirituel et précise le but et les adversaires (Ep 6,11-13), les moyens sont énumérés grâce à la description de l'équipement (Ep 6,14-17). La prière apparaît comme une nécessité vitale et révèle l'intériorité du combat. L'objectif est toujours le même : faire connaître le mystère de l'Évangile (Ep 6,19).

La mission de l'Église s'étend à l'invisible. Pourtant dans la deuxième partie de l'épître l'auteur évoque la vie quotidienne comme lieu de mission. Ainsi, l'homme créé par Dieu est appelé à une vie nouvelle et éthique.

Sur la vie chrétienne, outre les thèmes déjà évoqués, nous mentionnerons deux passages dont le vocabulaire évoque les récits de création. Le premier concerne l'appel à

³⁸⁸ ALETTI, *Éphésiens*, 234

³⁸⁹ Cf. 128.

être enfant de lumière (Ep 5,8-14) car l'opposition ténèbre / lumière est un motif développé en lien avec l'origine du monde mais également avec la résurrection. Le second évoque la relation homme-femme et la compare à celle du Christ et de l'Église qui est son corps.

L'auteur, au chapitre 5, exhorte le chrétien à se conduire en enfant de lumière (Ep 5,8). Il oppose les ténèbres et la lumière. Jadis « vous étiez ténèbres » aujourd'hui « vous êtes lumières dans le Seigneur ». Le thème de la lumière est largement développé dans le Nouveau Testament où le Christ est celui qui est la lumière (voir en particulier Jn 1,4-5). L'expression « enfant de lumière » est proche de l'expression « fils de lumière » (Lc 16,8 ; Jn 12,36 ; 1 Th 5,5), qui signifie appartenir à la lumière. Si le chrétien est « enfant de lumière » à partir de l'eschatologie, sa vie est à mener dans l'histoire. Les versets suivants dénoncent les œuvres stériles qui sont mises au jour. Désormais, on ne peut plus prendre le mal pour le bien : « en effet, tout ce qui est manifesté est lumière » (Ep 5, 14). Si cela est rendu possible, c'est parce que le Christ lui-même « est lumière ». L'affirmation se trouve dans le fragment d'hymne du verset 14 « relève-toi, toi qui dors, et lève-toi d'entre les morts et le Christ sera lumière pour toi ». Cet hymne est composé de deux injonctions et d'une promesse. Les deux premiers stiques sont parallèles et reprennent l'invitation à sortir du sommeil. Quant à la promesse, elle a le Christ pour objet. L'image du sommeil renvoie à la mort et au péché. Il faut sortir de cette existence pécheresse, il faut se laisser arracher à la mort par la Résurrection. De ce fait, le Christ illumine le croyant. La filialité (« enfants de lumière ») est à vivre dans la lumière du Seigneur. La force d'une vie vécue de manière filiale permettra de démasquer tout ce qui pourrait lui être contraire. Les impératifs qui suivent, comme ceux qui précèdent, découlent du Christ comme unique fondement.

La finale de l'Épître aux Éphésiens comporte un ensemble d'exhortations ayant trait à la vie domestique. La première concerne les femmes et les maris, la seconde les parents et les enfants, la troisième les maîtres et les esclaves. Pour décrire les rapports entre les femmes et les maris, l'auteur emploie les mêmes termes que ceux utilisés pour exprimer le lien entre le Christ et l'Église. Le mari est tête de la femme comme le Christ est tête de l'Église. L'amour du mari doit être celui du Christ pour l'Église. Les corps de l'époux et de l'épouse ne forment qu'une seule chair (Ep 5,31) qui est une citation de la finale du second récit de création. La finalité du couple est l'unité.

En résumé, les chrétiens en tant que membres du Corps sont partie prenante dans leur vie quotidienne de la mission de l'Église à savoir la réconciliation. Étant appelés à être enfants de lumière, leur combat s'étend également aux forces invisibles. Le but final est la réconciliation de l'ensemble de la création.

3.4.4 Conclusion : Une ecclésiologie cosmique

Deux auteurs ont su synthétiser en quelques phrases l'ecclésiologie cosmique d'Éphésiens.. C. Reynier³⁹⁰ résume ainsi la situation de l'Église : « L'Église, par l'influx vital qu'elle reçoit et qui la remplit, grandit jusqu'aux limites du monde sans pour autant se confondre avec lui. L'Église se trouve ainsi placée, à cause de son rapport au Christ, au centre de l'univers et assure la manifestation souveraine du Christ en toute chose ». Et M.

³⁹⁰ REYNIER, *Évangile et mystère*, 184.

Bouttier³⁹¹, dans l'introduction de son commentaire de l'Épître aux Éphésiens, écrit : « L'Église apparaît (...), comme la réalisation du projet de Dieu, son « poème » symphonique englobant les cieux et la terre. L'expansion de cette Église, à partir de sa tête victorieuse, le Christ-Messie, jusqu'aux dimensions de l'univers constitue la perspective vers laquelle l'auteur dirige le lecteur ; le dynamisme de sa vision s'exprime à travers les images entrecroisées de la croissance du « corps », de l'édification d'une demeure sur la base d'un fondement posé une fois pour toutes ».

Ces deux citations réunissent les éléments abordés dans notre section sur « l'Église à l'œuvre dans la création ». La finalité du plan divin est de rassembler toutes choses en Christ. Au chapitre 2, le Christ fait œuvre de création en faisant advenir l'homme nouveau en agrégeant en un seul corps ceux qui étaient proches et ceux qui étaient loin. L'Église est le résultat de cette action motivée par la Paix. Mais cette nouvelle création n'est pas achevée, elle est en devenir, ce qu'indiquent les métaphores de la construction et du corps. Or cette croissance est l'objet même de la mission de l'Église. Le lieu d'exercice de la mission est l'ensemble du cosmos. En effet, l'attitude de l'Église rendra possible la connaissance du mystère à tous les êtres visibles et invisibles. La mission nécessite également de combattre les êtres célestes néfastes. En l'Église se donne à reconnaître le dessein de Dieu. Ce qui pourrait sembler très éloigné des préoccupations quotidiennes les rejoint cependant. Par une vie éthique, chaque chrétien peut participer à la mission cosmique de l'Église. L'Église est l'instrument par lequel le Christ maintient la création et l'amène à son achèvement. La continuité du plan de Dieu se réalise au travers d'elle qui est le corps du Christ. Dans une certaine mesure, nous pourrions presque dire que c'est par l'Église que le Christ met en œuvre la création continuée.

3.5 Conclusion : le déploiement de la création en Christ

Lorsque nous avons cherché à identifier les passages relatifs au Christ à l'œuvre dans la création, seul Ep 2,10 avait retenu notre attention. Pourtant des champs sémantiques relatifs au temps et à l'espace laissaient entrevoir un intérêt de l'auteur l'Épître aux Éphésiens pour une théologie et une christologie qui s'étendent hors de la création visible et sensible. Aussi avons nous décidé de l'étudier selon trois approches : le Christ dans le dessein de Dieu, le Christ Seigneur du cosmos, l'Église en vue de la réconciliation.

Le Christ de l'Épître aux Éphésiens est celui « en qui » Dieu nous a élus « avant la fondation du monde ». Le vocabulaire, en particulier dans le premier chapitre, insiste sur le « temps » qui précède l'histoire. Le Christ est celui en qui Dieu réalise son plan ; il préexiste à la création. Le syntagme « en Christ » répété tout au long de l'Épître suggère qu'aucune action divine ne s'accomplit sans lui qui est l'unique « bien aimé ». Puisque tout est réalisé en lui, il ne semble pas possible de déterminer un « temps » où il n'était pas.

L'Épître aux Éphésiens met l'accent sur la présence du Christ dans le cosmos. Sa Seigneurie est affirmée par sa résidence dans les « hauts cieux » d'où il domine les « Puissances » et « rien de ce qui pourrait exister n'échappera à sa domination (il est bien au-dessus (...)) de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci,

³⁹¹ BOUTTIER, *Éphésiens*, 18.

mais encore dans le siècle à venir » (Ep 1,21). La domination du Fils est à la fois spatiale et temporelle. Outre le pouvoir, l'Épître aux Éphésiens présente un Christ qui n'est pas connaissable puisque son amour est aux dimensions infinies de l'univers. Sa sphère d'influence n'a pas de frontière. Il prend possession du monde, avec comme intention de tout remplir. Suivant d'autres auteurs, nous avons apposé l'adjectif cosmique au Christ pour exprimer la place qu'il occupe dans l'univers.

Un dernier point nous semble important à relever, car propre à l'Épître aux Éphésiens. Le Christ est sujet du verbe « créer ». Il crée l'Église. Cette création, si elle n'est pas une création ex-nihilo, invite cependant à considérer le pouvoir créateur du Christ. Il fait advenir une nouvelle entité.

Dans cette l'Épître aux Éphésiens le regard se tourne avant l'origine, alors que la création n'était encore que plan, volonté de Dieu. L'instant « origine » n'est pas mentionné de façon explicite. Tout au plus un verset indique que « nous avons été créés en Christ » (Ep 2,10). De plus, comme nous l'avons noté, certains exégètes rapportent cette phrase non à la création originelle mais à la nouvelle création. L'insistance est mise sur l'intention divine en Christ qui dépasse l'espace-temps et le contient. L'unique médiateur de ce plan est le Christ, qui est de façon implicite médiateur de la venue à l'existence du monde.

La notion de création continuée n'est pas mentionnée de façon évidente au moyen d'expressions telles que « il gouverne » ou « il maintient le cosmos ». Là encore l'exposé d'Éphésiens est novateur. Le monde n'est pas abandonné par le Christ ; il le parcourt pour prendre possession de son domaine afin de le remplir. L'action du Christ en faveur du cosmos passe par la création de l'Église à qui il insuffle la vie de manière à ce qu'elle grandisse jusqu'aux limites de l'univers. Sa mission, entre autres, consiste à annoncer le Mystère aux êtres célestes. L'Église pour ainsi dire partage la mission du Christ qui est aux dimensions du cosmos. Le processus est dynamique et trouve son achèvement lorsque les confins du monde visible et invisible seront atteints.

Le but ultime de la mission du Christ est de rassembler tous les êtres. L'aboutissement de la création est énoncé de manière proche de celle de Colossiens ; la vision ne se limite pas à l'humanité mais prend en compte tout le cosmos.

4 Le Seigneur qui fonda le monde (He 1,10)

L'Épître aux Hébreux³⁹² est un écrit dont le thème principal, s'il fallait en choisir un, est celui de la médiation sacerdotale. Le motif de la création n'est pas une thématique centrale mais il n'en est pas totalement absent. Comme dans les autres écrits du Nouveau

³⁹² Certains commentaires désignent cet écrit par le titre « Homélie aux Hébreux » ou « Sermon aux Hébreux ». Pour notre part nous conserverons la désignation habituelle d'« Épître aux Hébreux ». Notre étude ne porte pas sur le genre de cet écrit.

Testament c'est Dieu qui est à l'origine du monde (He 2,10 ; He 11,3) et qui continue à en prendre soin (He 11,3). Cependant, dans le premier chapitre de l'épître, nous avons relevé trois versets qui évoquent le Christ à l'œuvre dans la création. C'est par lui que Dieu a fait le monde (He 1,2 ; He 1,10). C'est lui également qui le soutient (He 1,3). Après avoir relevé quelques éléments sur le contexte d'écriture, nous délimiterons, grâce à l'étude de la structure, les passages à approfondir. Comme dans les analyses précédentes, notre intention est de cerner à la fois l'agir du Christ dans la création et les qualités qui lui sont attribuées. Dans une moindre mesure, nous relèverons également les éléments liés à l'organisation de l'espace et donc à la cosmologie esquissée dans ce texte.

L'Épître aux Hébreux : contexte d'écriture

L'Épître aux Hébreux contient peu d'informations permettant de répondre aux questions concernant l'auteur, le lieu de composition, les destinataires de la lettre ou la date de rédaction.

Le texte, s'il ne peut vraisemblablement pas être attribué à Paul, provient certainement du milieu paulinien. Déjà Origène se contentait de l'anonymat de l'auteur³⁹³. La qualité de son grec et sa maîtrise de l'Écriture suggèrent que l'auteur était un judéo-chrétien de bonne éducation hellénistique. Bien qu'il soit impossible de déterminer le lieu d'origine de l'épître, une des hypothèses les plus probables est Jérusalem ou plus vaguement la Palestine.

Les contours de la communauté destinataire sont difficiles à déterminer. Le titre de cet écrit contient la mention « aux Hébreux », que beaucoup de commentateurs tiennent pour ajoutée. Cette mention, déjà présente dans le Papyrus P46, est certainement à mettre en relation avec le contenu de l'épître qui traite largement du culte israélite. L'hypothèse la plus couramment admise quant à la communauté destinataire est que celle-ci aurait été composée de judéo-chrétiens ayant des difficultés à se détacher du judaïsme. Les raisons évoquées³⁹⁴ sont diverses : attrait d'une mystique juive, sentiment nationaliste après la destruction du temple entraînant un désir de retour au judaïsme, attrait d'une théologie pour laquelle l'évènement Jésus appartiendrait à l'histoire du Salut au même titre que Moïse ou les anges, ou d'une théologie qui reconnaîtrait Jésus comme étant subordonné aux anges et à Moïse. Certains proposent de voir dans la communauté destinataire une communauté mixte dont la situation inclurait des persécutions et une grande lassitude due en partie au retard de la parousie. Pratiquement, toutes les villes où se trouvaient des églises chrétiennes ont été suggérées comme étant destinataires de l'Épître aux Hébreux. Mais l'attention s'est avant tout portée sur Jérusalem et sur Rome³⁹⁵, qui pour l'instant semble l'hypothèse la plus probable.

³⁹³ BROWN, *Nouveau Testament*, 747. ATTRIDGE, H.W., *The Epistle to the Hebrews : A commentary on the Epistle to the Hebrews*, Fortress press, Philadelphia , 1989, 1.

³⁹⁴ SALEVAO, I., *Legitimation in the Letter to the Hebrews, The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe*, JSNT.S, 219, Sheffield Academic Press, New-York, 2002, 110-118.

³⁹⁵ BROWN, *Nouveau Testament*, 750-754. Pour les éléments permettant de désigner Rome comme ville destinataire, voir I.SALEVAO, *Legitimation*, 118-120. R. Gleason défend l'hypothèse de Jérusalem comme ville destinataire. Il suggère également que l'Épître aux Hébreux aurait été écrite avant la destruction du temple car

Faute de certitudes concernant les destinataires et l'auteur, la datation devra être établie par des indices internes ou par des témoignages de textes anciens. Une limite supérieure est fixée par un témoignage indirect, celui de Clément de Rome, daté de 95-96³⁹⁶. Pour fixer une limite inférieure, il faut répondre à la question de savoir si l'Épître a été écrite avant ou après la destruction du temple de Jérusalem. Ceux qui penchent pour une datation après 70 soulignent que l'Épître aux Hébreux proclame avant tout la Nouvelle Alliance dans le Christ, avec comme argument la cessation de l'activité sacrificielle au temple. De plus, l'emploi du terme de « Dieu » au sujet du Christ ne commença à s'imposer que dans le dernier tiers du premier siècle. S. Bénétreau³⁹⁷ retient une date antérieure à 70, se basant entre autres sur la libération de Timothée signalée en He 13,22-25. C. Spicq³⁹⁸ propose la date de 67 qui correspond au début de la guerre des Juifs. Quant à I. Salevao³⁹⁹, il s'appuie sur des éléments internes au texte pour montrer que l'épître a été écrite pour une communauté bien établie, probablement alors que la séparation entre juifs et chrétiens était consommée. Il propose une date postérieure à 70. La rédaction de l'Épître aux Hébreux se situerait donc entre l'année 65 et l'année 95 c'est-à-dire durant la deuxième moitié du premier siècle.

4.1 Le motif du Fils et la création dans l'Épître (He 1,2.3.10)

Le Fils, unique médiateur, est celui par qui les siècles ont été faits (He 1,2), qui fonda la terre (He 1,10) et qui par sa Parole soutient l'univers (He 1,3). Les trois versets qui évoquent le rôle du Fils dans la création sont rassemblés dans le premier chapitre. Pour comprendre la portée de ces versets placés dans l'ouverture de l'épître, une étude du contexte proche s'impose. Aussi, après avoir donné quelques éléments concernant la place du premier chapitre dans l'Épître et déterminé sa composition, nous nous attacherons à donner la traduction des passages retenus et à détailler leur structure.

4.1.1 Le chapitre 1 : délimitation et composition

De nombreux travaux ont été réalisés pour déterminer la structure de l'Épître aux Hébreux. Sans discuter les différentes propositions, nous présenterons une approche thématique possible. Les premiers versets (He 1,1-4), dans le contexte eschatologique des derniers jours, affirment la supériorité du Christ sur tout ce qui s'est passé en Israël. L'auteur

dans le cas contraire, l'auteur en aurait certainement fait mention (GLEASON, C.R., « Angels and the Eschatology of Heb 1-2 », NTS 49/1, 2003, 90-107).

³⁹⁶ BÉNÉTREAU, S., *L'Épître aux Hébreux*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, 21. BROWN, *Nouveau Testament*, 749.

³⁹⁷ BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 22. VANHOYE, A., MORGEN, M., COTHENET, E., *Les Dernières épîtres : Hébreux - Jacques - Pierre - Jean - Jude*, (Commentaires), Bayard Editions / Centurion, Paris, 1997, 11.

DESILVA, D.A., *Perseverance in gratitude – A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle « to the Hebrews »*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000, 20.

³⁹⁸ SPICQ, C., *L'épître aux Hébreux*, Sources Bibliques, Gabalda, Paris, 1977, 253-261.

³⁹⁹ SALEVAO, *Legitimation*, 104-108.

poursuit en énonçant la supériorité du Fils sur les anges (He 1,5 - 2,19) et sur Moïse (He 3,1-4,13). Puis, il aborde la thématique du sacerdoce du Christ, grand prêtre souverain qui a traversé les cieux (He 4,14 - 7,28) et dont le ministère sacrificiel inaugure la Nouvelle Alliance (He 8,1-10,18). Ayant dans les cieux un tel médiateur, il exhorte ensuite les chrétiens à persévérer dans la foi et dans l'obéissance par une vie éthique (He 10,19-13,19). L'Épître s'achève par une bénédiction (He 13,20) et par des salutations finales.

Cette composition permet deux constatations que nous allons détailler par la suite. La première concerne le fait que le premier chapitre appartient à un ensemble (He 1, 1 – 2) où l'auteur traite du Fils et de sa relation aux anges. La seconde, concerne le fait que quelques versets du chapitre 1 semblent se détacher de l'ensemble ; il faudra déterminer lesquels.

L'exposé de la comparaison du Fils et des anges (He 1,5-2,19) se termine à la fin du chapitre 2. Les anges ne sont plus guère mentionnés dans la suite de la lettre ; on les retrouve en He 12,22 comme participants à la liturgie céleste et en He 13,2 dans le cadre d'une exhortation concernant l'hospitalité. Cependant, aucune de ces occurrences ne reprend le motif de la comparaison avec le Fils. Se pose toutefois la question de savoir si le premier chapitre se détache clairement de la suite. Au chapitre 2, l'auteur continue à évoquer le Fils et les anges mais l'optique est très différente. Le Fils, qui est supérieur aux anges dans le premier chapitre, devient un moment inférieur (He 2,5-9) à ceux-ci pour être frère des hommes et expier ainsi leurs péchés (He 2,10-18). Nous pouvons en conclure que, dans le premier chapitre, l'auteur définit les bases qui lui permettront dans le second chapitre d'établir que le Fils est l'unique rédempteur. En outre, les premiers versets du deuxième chapitre marquent, par le genre littéraire, une rupture avec ce qui précède. He 2 s'ouvre sur une partie exhortative (He 2,1-4), introduite par « δὲ »⁴⁰⁰, invitant les chrétiens à ne pas rejeter la Parole dite par le Fils. Cet ensemble de remarques nous fait considérer le premier chapitre, à l'exclusion des premiers versets, comme un ensemble cohérent dont la visée est de souligner la supériorité du Fils sur les anges.

Il s'agit maintenant de cerner comment s'organise ce premier chapitre autour de la thématique de la supériorité du Fils sur les anges. La première occurrence du mot « ange » apparaît au verset 4, ce qui pourrait permettre de distinguer deux parties. Une première partie (1-3) développe le motif de la supériorité du Christ sur les prophètes ; la seconde partie (4-15) insiste sur la comparaison entre le Fils et les anges. Toutefois, ni la ponctuation, ni la syntaxe de ce passage ne confirment cette hypothèse ; bien au contraire les versets 1 à 4 forment une seule et même « période »⁴⁰⁰. De plus, la conjonction « γάρ » en He 1,5 marque une séparation. Cette unique occurrence de « γάρ » dans le premier chapitre introduit une partie explicative (5-14), dans laquelle les qualités du Fils sont répertoriées et comparées à celles des anges. D'autres observations vont dans le même sens. Premièrement, nous pouvons noter une différence d'écriture entre les versets 1 à 4 et 5 à 14. Les premiers versets sont rédigés dans un style soigné au vocabulaire choisi. L'auteur use d'allitérations⁴⁰¹ et emploie des termes qui sont des hapax dans l'épître. La seconde partie (5-14) rassemble une suite de citations de l'Ancien Testament. Nous pouvons également

⁴⁰⁰ BDF § 464.

⁴⁰¹ SPICQ, *Hébreux*, 56.

observer une évolution dans le traitement du thème de la Parole entre He 1-4 et He 5-14. Dans la première partie, où l'auteur évoque le Dieu qui parle à son peuple, le verbe employé est « λαλέω » (parler) (He 1,1.2). Sa parole définitive est par ailleurs dite par le Fils. Dans la seconde partie (5-14) la perspective est différente, Dieu parle à son Fils et de son Fils. Le verbe utilisé est « λέγω » (dire) (He 1,5.6.7.13). Le chapitre se décompose ainsi en deux parties, He 1,1-4 et He 1,5-14. Le verset 4, dont l'appartenance à la première partie est avérée, constitue cependant un verset charnière. Grâce à la mention du « nom » et des anges, il introduit la réflexion sur le Fils en He 1,5 et le développement concernant les anges.

En résumé, l'étude de la composition du premier chapitre de l'Épître aux Hébreux nous a permis de dégager deux parties : un exorde (1-4) et un passage (5-14) où l'auteur démontre la supériorité du Fils sur les anges au moyen de preuves scripturaires. Les versets 2,3 et 10 qui évoquent le Fils et la création sont situés dans ces deux parties. Aussi pour notre étude nous considérerons l'intégralité du chapitre 1.

4.1.2 L'exorde (He 1,1-4) : traduction et structure

L'Épître aux Hébreux commence par une introduction que l'on a coutume de nommer exorde⁴⁰² selon les critères de la rhétorique. L'intention d'une telle ouverture est de gagner l'attention des auditeurs et d'introduire les sujets qui vont être développés par la suite. Nous proposerons une traduction puis discuterons de la composition de ces quatre versets.

L'unité He 1,1-4 présente un certain nombre de difficultés de traduction. Nous limiterons les discussions aux problèmes principaux rencontrés dans les versets 1-2a. Pour ce faire nous évoquerons les interprétations possible pour l'expression « ἐν τοῖς προφήταις » et son parallèle « ἐν υἱῷ » et nous proposerons une signification de l'expression « ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ». Les choix de traduction concernant les versets 2b-4 seront détaillés ultérieurement.

Aux versets 1 et 2a deux expressions parallèles sont gouvernées par la préposition « ἐν ». Dieu a parlé « ἐν τοῖς προφήταις » et « ἐν υἱῷ ». La préposition « ἐν » peut avoir un sens locatif « dans » ou un sens instrumental « par ». La TOB dans sa traduction a choisi le sens locatif et propose la traduction « dans les prophètes » et « en un Fils ». Pour C. Spicq⁴⁰³ déjà, le sens locatif convient mieux dans la mesure où Dieu se révèle dans toute la personne du Fils, dans sa vie et sa mort et pas seulement dans son discours. C'est l'évènement Christ dans sa totalité qui doit être pris en compte. La préposition « ἐν » a une autorité incomparable⁴⁰⁴. Par symétrie il faut également retenir « dans » les prophètes. Ce

⁴⁰² Quintilien (42-95 ap. J.-C.), dans son ouvrage *De institutione oratoria*, définit l'exorde dans le livre 4 au chapitre 1. Au cours de son développement il expose sa finalité ainsi : « Le but de l'exorde est de préparer l'esprit de celui qui écoute » (Quintilien : *Institution oratoire*, 4,1).

⁴⁰³ SPICQ, *Hébreux*, 58. DOGNIN, P.-D., « Épître aux Hébreux : traduction inédite du prologue (He 1,1-4) », RB (112/1), 2005, 80-100, 81.

⁴⁰⁴ Ce sens se trouve également en Mt10, 20 : « c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous (ἐν ὑμῖν) ».

qui ne pose pas de problème puisque l'épître partagerait alors la conception philonienne où l'homme, habité par l'Esprit, n'est qu'un instrument passif.

La BJ préfère le sens instrumental et traduit « par les prophètes » et « par le Fils ». S. Bénétreau⁴⁰⁵ suit la même option. Son argumentation se base sur l'idée que l'auteur de l'Épître aux Hébreux développe une conception particulière du prophétisme. En He 11,32 les prophètes sont rangés parmi les hommes de foi au moyen desquels Dieu a accompli des exploits de tout ordre. L'expression « dans les prophètes » signifierait, pour cette épître, « dans les écrits prophétiques ». De plus, selon lui, dans l'Épître aux Hébreux, l'accent, en ce qui concerne le Fils, serait mis sur son rôle instrumental de « grand prêtre ». Un autre argument en faveur de la lecture instrumentale est de rapprocher « ἐν » de « διὰ » au regard d'He 2,3 où le salut a commencé à être annoncé par le Seigneur (διὰ τοῦ κυρίου)⁴⁰⁶. Il nous paraît préférable de conserver la symétrie entre les prophètes et le Fils et d'opter donc pour le sens instrumental, à la fois pour les prophètes et pour le Fils.

L'expression « ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν » (v. 1) fait l'objet de différentes interprétations. L'auteur oppose le passé et le présent. Dieu a parlé « jadis » (πάλαι) c'est-à-dire tout au long de l'histoire d'Israël. Et il nous a parlé « ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν » (en ces derniers jours). La question qui se pose est de savoir si cette dernière expression possède une connotation eschatologique ou si elle signifie le temps qui marque la conclusion de l'époque préchrétienne et la reconnaissance de Jésus comme Messie. L'expression « ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν » se trouve dans le Nouveau Testament en 2 P 3,3 et elle apparaît 17 fois dans l'Ancien Testament, où elle prend une connotation eschatologique, en particulier dans les livres prophétiques⁴⁰⁷. Avec une nette connotation eschatologique, la BJ utilise pour la plupart des occurrences l'expression « à la fin des jours » alors que la TOB préfère traduire par « plus tard » ou « à la suite des temps ». D'autres écrits du Nouveau Testament utilisent des expressions similaires, « τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ » ou « ἐν ἐσχάταις ἡμέραις » (Jn 6,39.44.54 ; 11,24 ; 12,48 ; Ac 2,7 ; 2 Tim 3,1 ; Jc 5,3) pour désigner la fin des temps, le dernier jour. Une lecture non eschatologique se base sur le fait qu'en He 1,1 l'auteur ajoute le démonstratif « τούτων » (ces) indiquant peut-être qu'il considère vivre ces derniers jours. Il ne faut cependant pas y voir une eschatologie réalisée, mais plutôt le fait que la Parole du Christ inaugure les temps de la fin. Ce temps est l'avènement d'une nouvelle et dernière époque du salut qui est caractérisée par la plénitude de la révélation divine. P. D. Dognin⁴⁰⁸ propose comme traduction : « le dernier de ces jours ». Il s'appuie sur le fait que « τούτων » doit trouver un antécédent dans le texte et selon lui il s'agirait du temps des prophètes. Lorsque Dieu parle aux hommes par son Fils, il marque la fin d'une époque où la révélation « par les prophètes » était encore imparfaite. La traduction « en ces derniers jours » nous paraît la plus adéquate laissant l'ambiguïté entre ces jours où la Parole du Fils est définitive et la fin des temps.

⁴⁰⁵ BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 64. C'est également la valeur instrumentale que conservent H.W. Attridge (ATTRIDGE, *Hebrews*, 39), P. Ellingworth (ELLINGWORTH, P., *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1993, 92).

⁴⁰⁶ KOESTER, C. R., *HEBREWS: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York London, 2001.177.

⁴⁰⁷ Jr 23,20 ; 25,19 ; 37,34 ; Es 3,16 ; Dn 2,28 ; 10,14.

⁴⁰⁸ DOGNIN, *Hébreux*, 81.

Avant de donner une traduction, quelques remarques s'imposent. Pour les versets 1,2a, nous avons indiqué dans le tableau ci-dessous les symétries par la disposition et par les termes soulignés. La syntaxe et l'emploi de l'aoriste présentent la venue du Fils comme l'évènement définitif dont les versets suivants (2b-4) explicitent les conséquences. Contrairement aux traductions bibliques de la BJ ou de la TOB nous avons fait le choix de conserver les participes aux versets 3 et 4. Les participes de 3abc sont suivis en 3f d'un aoriste qui indique que les actes du Fils le conduisent à la session à la droite. Le verset 4 suit le même schéma. Ainsi la supériorité du Fils sur les anges implique l'héritage du Nom. Le pronom « ὅς » gouverne l'ensemble des versets 3 et 4. Nous proposons de traduire les versets He 1,1-4 de la manière suivante.

1	Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς <u>λαλήσας</u> τοῖς πατράσιν	1	À maintes reprises et sous maintes formes, <u>autrefois</u> , Dieu a parlé ⁴⁰⁹ jadis aux Pères
2a	<u>ἐν τοῖς προφήταις</u> ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων <u>ἐλάλησεν</u> ἡμῖν	2a	<u>par les prophètes</u> ⁴¹⁰ , <u>en ces derniers jours</u> , il nous <u>a parlé</u>
	<u>ἐν υἱῷ</u> ,		<u>par un Fils</u> ,
2b	ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,	2b	qu'il a établi héritier de tout,
2c	δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	2c	par qui aussi ⁴¹¹ il a fait le monde ⁴¹² .
3a	ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,	3a	lui qui étant rayonnement de sa gloire et empreinte de sa substance,
3b	φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,	3b	portant aussi toutes choses par la parole de sa puissance,
3c	καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος	3c	ayant accompli la purification des péchés,
3d	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	3d	s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs,
4	τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.	4	devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a <i>hérité</i> d'un nom plus excellent que le leur ⁴¹³ .

Bien que les 4 premiers versets de l'Épître aux Hébreux forment en grec une seule et même phrase, différentes propositions de composition ont été faites. La grammaire de F. Blass et A. Debrunner⁴¹⁴ cite He 1,1-4 comme étant l'une des plus remarquables

⁴⁰⁹ « λαλήσας » est un participe aoriste que nous avons rendu par un passé composé de manière à souligner la symétrie avec 2a.

⁴¹⁰ Parce que les prophètes ne jouent pas un rôle important dans l'Épître aux Hébreux, certains Pères ont remplacé les prophètes par les anges. Cette correction est inutile.

⁴¹¹ Pour l'adverbe « καί » P.D. Dognin propose de traduire par « même » à la place d' « aussi ». Cette traduction aurait l'avantage d'insister sur la durée : le temps des prophètes est fini alors que celui du Fils marque la totalité des siècles. Nous préférons cependant conserver la traduction « aussi ». Notons que cette conjonction est parfois omise par exemple dans le papyrus P46. DOGNIN, *Hébreux*, 81.

⁴¹² Concernant le choix de traduction voir 160.

⁴¹³ Le grec dit littéralement « d'un nom plus excellent qu'eux ».

⁴¹⁴ BDF § 464.

« périodes » que l'on puisse trouver dans le Nouveau Testament. Les auteurs de la grammaire proposent de la découper en quatre unités : la proposition principale avec le participe qui la précède (1,1-2a), puis deux premières relatives (1,2b.c), ensuite une troisième relative associée à 3 participes. Cette troisième relative est complétée par les deux membres du verset 4 qui forment une comparative. À partir de cette division, plusieurs types de structures ont été proposés. Nous en citerons quatre : la première utilise comme critère le sujet des verbes ; la seconde articule les qualités et l'agir du Fils ; les troisième et quatrième que nous avons regroupées soulignent la césure au verset 2a.

Une première démarche pour déterminer la composition de He 1,1-4 consiste, avec A. Vanhoye⁴¹⁵, à s'appuyer sur les sujets des verbes. En effet, dans une première unité, le sujet est Dieu (1-2) ; dans la seconde (3-4) le sujet est le Fils (représenté par le relatif « ὅς »). Grammaticalement, la seconde partie n'est qu'une dépendance de la première, puisqu'elle commence par un relatif. Le centre de la première partie est constitué par la proposition principale : « (Il) nous a parlé par le Fils ». La perspective est celle de la Parole de Dieu. Autour de cette principale se trouvent, d'un côté la révélation prophétique, de l'autre, deux relatives (v. 2b et 2c), qui donnent une idée de ce que Dieu a fait pour son Fils et par lui (la création des mondes). Le centre de la deuxième partie relate l'œuvre rédemptrice du Fils avec son aboutissement glorieux : « ayant accompli la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté » (v. 3). Cette proposition est entourée par, d'un côté, deux membres de phrase débutant par des participes présents qui ont trait à la dignité antérieure du Fils, et par, de l'autre côté, deux membres d'une comparative (v. 4), qui affirment l'excellence du rédempteur glorifié. Pour notre part, nous pensons que cette approche ne met pas en relief le changement d'objet au verset 2b. En effet, en 2b commence une description du Fils alors que le motif du verset précédent était la parole de Dieu proférée par le Fils après l'avoir été par les prophètes.

Une approche proposée par S.D. Mackie⁴¹⁶ s'appuie sur le verset 3ab qui souligne la relation du Fils et du Père et qui est le centre d'une structure en chiasme. Le chiasme s'organise selon différents motifs : le Fils et sa relation avec des êtres d'exception que sont les prophètes (1-2a) et les anges (v. 4), le rôle messianique du Fils comme héritier (v. 2b) et comme roi (v. 3d), l'action du Fils dans la création (v. 2c) et comme rédempteur (v. 3c). La structure obtenue est la suivante :

A	Le Fils et son rapport aux prophètes	(1-2a)
B	Le Fils comme héritier messianique	(2b)
C	L' œuvre du Fils dans la création	(2c)
D	La relation du Fils à Dieu	(3ab)
C'	L' œuvre rédemptrice du Fils	(3c)

⁴¹⁵ VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, 66-68. KOESTER, *HEBREWS*, 183-184. H.W. Attridge conserve une structure en trois unités. Comme A. Vanhoye il réunit les versets 1 et 2 mais ensuite il sépare le verset 3 qu'il relie à un hymne préexistant dont les motifs sont la création et la médiation dans l'ordre du salut du verset 4, qui introduit le lecteur à l'exaltation du Fils. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 36.

⁴¹⁶ MACKIE, S., D., « Confession of the Son of God in the Exordium of Hebrews », *JSNT* 30.4, 2008, 437-453, 440.

B' Le Fils roi messianique	(3d)
A' Le Fils et son rapport aux anges	(4)

Si intéressante que soit cette approche pour notre sujet puisqu'elle met en relief le verset 3ab, elle ne nous paraît pas assez tenir compte du pronom « ὅς » qui gouverne l'ensemble du verset 3 ainsi que de l'inclusion du motif de l'héritage (He 1,2b.4).

En complément de l'approche syntaxique pour déterminer la structure, il paraît souhaitable de considérer la sémantique du passage, ce qui amène un certain nombre de commentateurs à proposer dans leur composition une césure après le verset 2a. Ils aboutissent ainsi à une structure en deux unités (1-2a) et (2b-4). Les versets 1-2a sont construits de manière parallèle. La proposition principale « Dieu nous a parlé par un Fils » souligne que la perspective est celle de la Parole (1-2a). La clause qui la précède évoque la révélation prophétique. Le motif développé est celui de Dieu qui, des temps jadis aux derniers jours, par la voix des prophètes et de son Fils, s'est adressé aux pères et continuera à nous parler. La mention du Fils qui clôt cette première unité fait office de pivot. Les propositions qui forment la deuxième unité (2b-4) expriment les qualités et les actions que Dieu voit en son Fils. L'agencement de cette unité a également été discuté. Nous citerons les travaux de P. Ellingworth et de J.P. Meier concernant les versets (2b-4).

Dans son commentaire de l'Épître aux Hébreux, P. Ellingworth⁴¹⁷ propose pour la deuxième unité de l'exorde (2b-4) une structure en chiasme que nous reproduisons ci-dessous :

2b	ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,	Intronisation
2c	δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	Action dans la création
3a	ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,	Relation à Dieu Relation à Dieu
3b	φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,	Action dans la création
3c	(καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος)	(Raison pour)
3d	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	Intronisation
4	(4 τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.)	(Conséquence et ouverture sur l'unité suivante)

P. Ellingworth définit sa structure en se basant sur différents motifs à savoir l'intronisation, la création et la relation à Dieu. Cependant, cette approche ne tient pas compte de l'inclusion du motif de l'héritage avec les termes « κληρονόμος » (v. 2b) et « κληρονομέω » (v. 4) qui englobent tout ce qui est dit du Fils. Le Fils est héritier de toutes choses (v. 2) et il a hérité d'un nom plus grand que celui des anges (He 1,4). Les versets 3 et 4 rompent la structure proposée. Le verset 3 sur la purification des péchés est considéré comme la raison de l'intronisation. Cependant, aucun élément grammatical ne permet de

⁴¹⁷ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 95.

justifier ce choix. Quant au verset 4, conséquence de l'intronisation, il se trouve à l'extérieur du chiasme. Cette approche ne rend pas compte de manière détaillée de l'ensemble des versets. Le choix de P. Ellingworth est d'accentuer le motif de l'intronisation.

J.P. Meier qui a étudié en détail l'unité (2b-4) propose une approche originale. En se basant sur les pronoms et sur les verbes, il met en évidence sept clauses christologiques⁴¹⁸ : He 1,2b ; He 1,2c ; He 1,3a ; He 1,3b ; He 1,3c ; He 1,4. Après avoir discuté du nombre des clauses, il propose une lecture circulaire⁴¹⁹ et temporelle de celles-ci. Nous reproduisons ci-dessous son schéma de l'enchaînement des clauses.

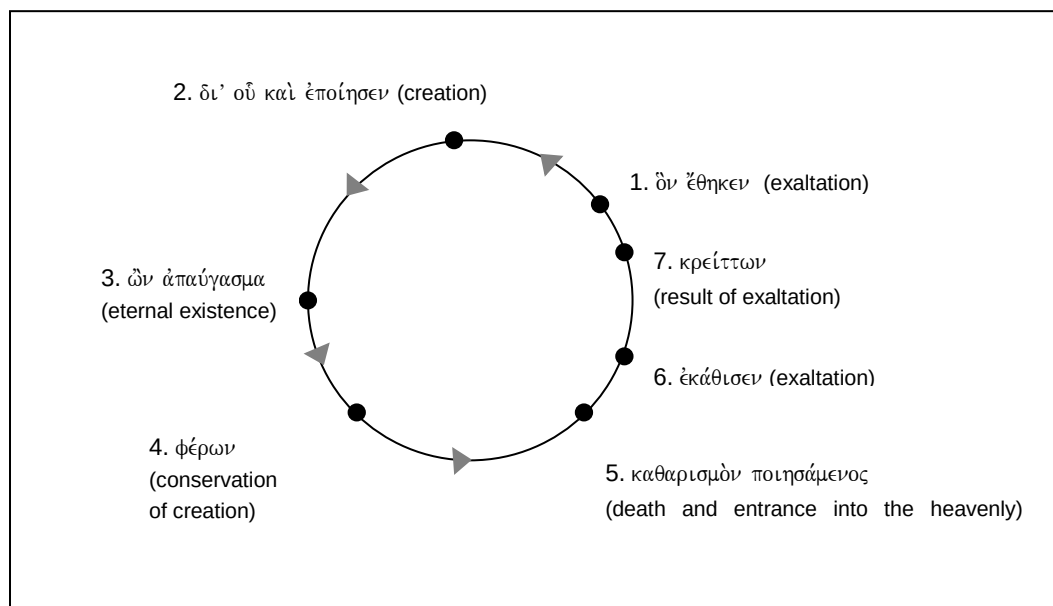


Schéma présentant la proposition de J.P. Meier⁴²⁰

Le point de départ et d'arrivée est marqué par l'intronisation du Fils. La première clause (v. 2b) évoque le Fils exalté, héritier de « tout ». Puis, l'auteur de l'épître opère un mouvement de marche arrière jusqu'à l'origine des temps en invoquant la médiation du Fils au commencement de la création (v. 2c), ensuite il entraîne le lecteur encore plus loin, hors du temps, pour présenter le Fils éternel dans son intemporelle relation à Dieu (v. 3a). Après un demi-tour l'auteur revient à la création en décrivant le rôle du Fils comme soutien de cette dernière (v.3b), puis avançant encore dans le temps de l'histoire humaine, il mentionne le sacrifice du Fils (pour les péchés) qui rassemble dans un seul et même évènement sa mort et son entrée dans le sanctuaire céleste (v. 3c), suit la relation de l'exaltation et de la session à la droite dans les cieux (v. 3d) et, enfin, il évoque la conséquence de son exaltation à savoir la supériorité du Fils vis-à-vis des anges (v. 4). Pour les premiers chrétiens, la résurrection/exaltation est le point de départ de la compréhension de qui est Fils. À partir de la foi en la résurrection/exaltation il est possible de proclamer le Fils comme celui par qui le monde fut. J.P. Meier démontre l'importance de l'évènement résurrection dans l'élaboration

⁴¹⁸ Pour une justification de conserver une seule clause pour le verset 4, voir MEIER, J.P., « Structure and Theology in Heb 1,1-14 », Bib. 66, 1985, 168-189, 173-174.

⁴¹⁹ MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 188.

⁴²⁰ MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 189.

de la foi en la participation à l'œuvre créatrice. Au niveau de son développement il ne prend cependant pas assez en compte la césure en 3a.

Finalement, pour notre proposition de structure, tout en conservant les 7 clauses proposées par J.P. Meier, nous pensons qu'il est nécessaire de rendre compte de la césure en 3a marquée par le passage de Dieu comme sujet (He 1,2bc) au Fils (He 1,3a-4). De plus, le verset 3a fait l'objet de discussions⁴²¹ quant à son appartenance à un hymne préexistant que l'auteur de l'épître aurait utilisé. Sans qu'il soit possible de trancher, nous pouvons cependant noter que ce verset débute comme les hymnes par un pronom, que les thèmes abordés sont ceux de la nature divine du Fils, de son action dans le cosmos. L'auteur a probablement souhaité souligner l'excellence de la nature du Fils en rapprochant sa manière d'écrire des hymnes connus de ses lecteurs. Nous proposons de lire le passage de la manière suivante : Le Fils, héritier de tout, est le médiateur de la création (He 1,2bc). Parce qu'il est dans une relation éternelle avec Dieu, qu'il maintient la création et qu'il a accompli la purification des péchés (He 3abc), il s'est assis dans les cieux (He 1,3c) avec comme conséquence une domination sur les anges (He 1,4).

Les discussions sur les différentes possibilités de structure et les choix de traduction ont fait ressortir à la fois le soin apporté par l'auteur à la construction de la phrase et la richesse des images. Par la suite, nous nous focaliserons sur les versets 2b-4 où le motif de la création est abordé à côté de qualités exceptionnelles prêtées au Fils.

4.1.3 Les preuves scripturaires (He 1,5-14) : traduction et structure

L'exorde (He 1,1-4) se termine sur l'affirmation de la supériorité du Christ sur les anges. L'auteur s'emploie ensuite à la démontrer (γάρ) au moyen d'une accumulation de citations de l'Écriture. Ce procédé lui permet d'asseoir la prééminence du Christ face à un auditoire composé sans doute principalement de judéo-chrétiens possédant une bonne connaissance de l'Écriture et ayant un grand respect pour les anges qui avaient donné la Torah aux Hébreux.

Dans son ensemble la traduction ne pose pas de difficultés majeures. Le seul point que nous discuterons concerne les prépositions des versets 7 ou 8. Le sens de « πάλιν » au verset 6 et l'interprétation précise du verset 7 seront abordés ultérieurement.

La préposition « πρὸς » est employée aux versets 7 et 8, respectivement sous la forme « πρὸς μὲν » et sous la forme « πρὸς δὲ ». La question qui se pose est de savoir si « πρὸς » doit se traduire de la même manière. Le verset 7 introduit par « πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει » est traduit par la TOB de la manière suivante : « Pour les anges, il a cette parole » et par la BJ « Tandis qu'il s'exprime ainsi en s'adressant aux anges ». Dans ces deux cas Dieu s'adresse aux anges comme au verset 13. Certains auteurs suivent cet exemple. Ainsi, C.R Koester⁴²², traduit par « Et aux anges il dit ». Il peut ainsi conserver un

⁴²¹ FRANKOWSKI, J., « Early Christian Hymns Recorded in the New Testament », BZ, 1983, 183-194; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 179.

⁴²² KOESTER, *HEBREWS*, 193.

strict parallélisme avec le verset mentionnant le Fils et traduire au verset 8 « Et au Fils il dit ». A. Vanhoye⁴²³ note que les prépositions sont identiques aux versets 7 et 8 mais que des anges, on parle à la troisième personne, alors qu'on s'adresse au Fils à la seconde personne d'où un choix différent quant à la traduction. Pour les anges, il propose « concernant les anges », pour le Fils « Et au Fils ». Nous conservons cette dernière hypothèse et ainsi notre traduction d'He 1,5-14 est la suivante.

⁴²³ VANHOYE, A., *Situation du Christ, épître aux hébreux 1et 2*, LeDiv 58, Les Editions du Cerf, Paris, 1969,169.

5	Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;	5	Auquel des anges, en effet, a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Et encore : Moi, je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils.
6	ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.	6	Et de nouveau, lorsqu'il introduit le Premier-né dans le monde, il dit : Et que tous les anges de Dieu l'adorent.
7	καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,	7	Et concernant les anges il dit : Il fait de ses anges des vents et de ses serviteurs une flamme de feu,
8	πρὸς δὲ τὸν υἱόν · ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.	8	mais au Fils [il dit] : ton trône, ô Dieu ⁴²⁴ , [subsiste] pour les siècles des siècles, et: Le sceptre de droiture [est] le sceptre de ta royauté.
9	ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.	9	Tu as aimé la justice et tu as haï l'iniquité. C'est pourquoi, Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons.
10	καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·	10	Et encore : Toi, aux origines, Seigneur, tu fondas la terre et les cieus sont l'ouvrage de tes mains.
11	αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,	11	Eux périront, mais toi tu demeures, et tous ils vieilliront comme un vêtement.
12	καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῇσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	12	Et comme un manteau tu les rouleras, et comme un vêtement ils seront changés. Mais toi, tu es le même et tes années ne s'achèveront point.
13	πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;	13	Et auquel des anges a-t-il jamais dit : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place tes ennemis comme un escabeau sous tes pieds ?
14	οὐχὶ πάντες εἰσιν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;	14	Est-ce que tous ne sont pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ?

⁴²⁴ Le mot θεός est au nominatif, mais il est possible en grec classique d'utiliser un nominatif comme

La détermination de la structure de He 1,5-14 doit tenir compte à la fois de l'accumulation de témoignages scripturares⁴²⁵ et des éléments de syntaxe et de vocabulaire. Afin de mettre en évidence ces éléments, nous reproduisons ci-dessous les versets 5 à 14 en signalant les conjonctions de coordination « γάρ » (v.5), « δέ » (vv. 6.8.11.12.13) et « καί » (vv. 5(2x).6.7(2x).8.9.10(2x).11.12(3x)), les préposition « πρός », les différentes occurrences du verbe « λέγω » (vv. 5.6.7.13), du mot « ἄγγελος » (vv. 5,6, 7(2x),13), de l'adverbe « ποτε » (vv. 5,13). À droite nous relèverons les références à l'Écriture.

5	Τίνι <u>γάρ</u> εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; <u>καὶ</u> πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, <u>καὶ</u> αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;	Ps 2,7 2 S 7,14
6	ὅταν <u>δὲ</u> πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, <u>λέγει</u> · <u>καὶ</u> προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.	Ps 97,7
7	<u>καὶ</u> <u>πρὸς</u> μὲν τοὺς ἀγγέλους <u>λέγει</u> · ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα <u>καὶ</u> τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,	Ps 104,4
8	<u>πρὸς</u> δὲ τὸν υἱόν · ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, <u>καὶ</u> ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.	Ps 45,7-8
9	ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.	
10	<u>καί</u> · σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, <u>καὶ</u> ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·	Ps 102,26-28
11	αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ <u>δὲ</u> διαμένεις, <u>καὶ</u> πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,	
12	<u>καὶ</u> ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον <u>καὶ</u> ἀλλαγήσονται· σὺ <u>δὲ</u> ὁ αὐτὸς εἶ <u>καὶ</u> τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	
13	<u>πρὸς</u> τίνα <u>δὲ</u> τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε·	

vocatif. ATTRIDGE, *Hebrews*, 96. Pour une étude détaillée des traductions de ce terme voir HARRIS, M. J., « The Translation and Significance of “ὁ θεός” in Hebrews 1:8-9 », *TynB* 36, 1985, 129-162 et en particulier les pages 138-143.

⁴²⁵ Dans son article « Structure and Theology in Heb 1,1-14 », J.P. Meier note que l'auteur cite 7 fois l'Ancien Testament, il s'interroge sur le fait de savoir si ces versets présentent un déroulement de pensée similaire à celui qu'il propose pour les versets He 1,2a-4. MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 189.

κάθου ἐκ δεξιῶν μου, έως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; 14 οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;	Ps 110,1

Grâce à la mise en évidence d'éléments syntaxiques, nous relevons trois formules introductives qui jalonnent ce passage. Au verset 5, nous lisons « Auquel des anges, en effet, a-t-il jamais dit » (Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων)». Le verbe est à l'aoriste. Une expression presque identique, avec un verbe au parfait, ouvre le verset 13 « Et auquel des anges a-t-il jamais dit » (πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε). Quant au verset 7, il se rapproche des précédents, puisqu'il contient une parole de Dieu concernant les anges « πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει » (Et concernant anges il dit). Le passage se compose donc de trois unités (5-6); (7-12) ;(13-14).

Ces trois unités sont construites sur des parallélismes antithétiques entre les anges et le Fils afin de souligner la supériorité de ce dernier. Dans la première partie (5-6), en raison de la relation filiale entre le Père et le Fils et de la royauté de ce dernier, les anges sont amenés à se prosterner devant lui. Dans la deuxième unité (7-12), le verset 7 évoque les anges, leur fonction dans la création et leur statut de serviteurs. Il est suivi par 5 versets qui décrivent le statut du Fils. Les versets 8 et 9 abordent le motif de la royauté ; les versets 10 à 12 renvoient au motif de la création par le Fils et à son immutabilité. La dernière unité (13-14) reprend le motif de la session à la droite du Fils. En parallèle, l'auteur rappelle que les anges n'ont jamais été invités à occuper une telle place ; leur rôle est d'être envoyés au service des hommes. La présentation de la grandeur du Fils est soulignée par la structure.

4.1.4 Conclusion : exorde et preuves scripturaires

Le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux se décompose en deux parties clairement distinctes : un exorde (1-4) suivi d'un ensemble de citations de l'Écriture (5-13) qui reprennent les motifs annoncés dans l'exorde⁴²⁶. Au verset 1, le Fils est celui par qui Dieu a fait le monde. Au verset 10 le motif de la création est évoqué par la mention du Seigneur qui fonda le monde. En He 1,3 le Fils est celui qui maintient le monde par la puissance de sa Parole. Il n'y a pas de parallélisme exact dans la seconde partie. Par contre, le Fils est celui qui sera présent à la fin des temps. L'ensemble des temps est sous sa maîtrise puisque lui seul est immuable. Dans les premiers versets le Fils est qualifié de « rayonnement de sa gloire », « empreinte de sa substance ». Ces termes ne sont pas repris dans la seconde partie où l'auteur insiste davantage sur l'immutabilité. D'autres motifs tels la session à la droite, la royauté sont abordés dans les deux parties. Le verset 4 qui, tout en appartenant à l'exorde, fait le lien avec la suite, introduit la thématique commune à l'ensemble du chapitre à savoir la supériorité du Fils sur les anges.

⁴²⁶ Dans son article « Symmetry and Theology » J.P. Meier tente d'établir une symétrie entre les clauses de l'exorde et les citations de l'Ancien Testament : MEIER, J.P., « Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14 », Bib. Vol. 66, 1985, 504-533.

4.2 Le Fils à l'œuvre dans la création

Dès les premiers versets de l'Épître aux Hébreux le Fils est proclamé médiateur de la création. Dans l'enchaînement du premier chapitre il est fait mention de l'origine, du gouvernement et de la fin de la création par le Fils. Ce Fils qui possède des qualités quasi divines est assis à la droite d'où il domine l'ensemble du créé. Pour bien comprendre l'enjeu de l'implication du Fils dans le processus de création nous nous proposons de considérer les deux parties (1-4) et (5-13) mises en évidence par notre structure. Notre étude sera linéaire mais nous arrêterons principalement sur les versets en rapport avec la création

4.2.1 Dieu établit un Fils (He 1,1-4)

Les premiers versets de l'exorde mettent en scène le Dieu unique, auteur de la révélation. Au temps jadis, Dieu parla aux « pères », terme qui désigne le peuple d'Israël, par les prophètes sous différentes formes (πολυμερῶς) et à plusieurs reprises (πολυτρόπως)⁴²⁷. Après avoir parlé par des prophètes, Dieu a parlé par son Fils. L'absence d'article devant « Fils » suggère que l'auteur ne s'attache pas tant à la personne du Fils qu'à son statut de Fils⁴²⁸, à la qualité de Fils⁴²⁹ (He 3,6). Face à la multiplicité des prophètes, l'unicité du Fils est soulignée. La diversité des formes de communication est maintenant résumée dans l'unique Parole du Fils qui « nous » est adressée. Ce « nous » englobe les auditeurs de Jésus, puis, par élargissement, l'auteur et les destinataires de l'épître et tous les croyants. Le mot crochet « Fils » introduit les versets suivants. En effet, à partir du verset 2b l'auteur s'attache à décrire le statut de ce Fils qui est la Parole définitive de Dieu.

4.2.1.1 Le Fils : héritier de tout, à l'origine de tout (He 1,2bc)

Le Fils par qui Dieu a parlé est celui « qu'il a établi héritier de tout » (ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων) et « par qui aussi il a fait le monde » (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας). En entendant pour la première fois la lecture de ces deux stiques, l'auditeur ne peut que s'interroger sur leur ordre. Le premier avec le motif de l'héritage semble renvoyer à une fin alors que le second évoque l'origine du monde.

La première qualité prêtée au Fils, dans l'exorde, est que ce dernier est héritier de « tout » (v. 2b). De manière générale, la filiation comporte le droit à l'héritage qui sous-entend la mort du parent comme condition du transfert des biens. Cependant, l'Ancien Testament donne à la notion d'héritage un sens plus large de « possession légitime et juridiquement reconnue »⁴³⁰. Aussi le terme « d'héritier » a une acception proche de celle de « possesseur ». Hériter signifie prendre possession de manière permanente en particulier

⁴²⁷ Un exemple de la multiplicité de la communication divine est évoqué dans le livre d'Osée : « je parlerai aux prophètes, moi, je multiplierai les visions et par le ministère des prophètes je parlerai en paraboles » (Os 12,11).

⁴²⁸ BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 64. BDF, §254.

⁴²⁹ Il faut attendre He 2,9 pour que l'auteur fasse explicitement la relation entre Jésus et le Fils.

⁴³⁰ SPICQ, *Hébreux*, 58.

lorsque le don est attribué à une initiative ou à une promesse de Dieu⁴³¹. Donc si He 1,2b est lu dans le contexte de He 1,1 et du reste de l'épître, il pourrait signifier que le Fils a reçu en héritage toutes les promesses faites aux prophètes, aux hommes dans l'Ancien Testament⁴³². En d'autres termes, la proposition peut être formulée ainsi : « Dieu a constitué le Fils maître de tout ; il l'a associé pleinement au gouvernement de l'univers »⁴³³.

Une autre précision est donnée par le verbe « ἔθηκεν » (τίθημι) à l'aoriste. Ce temps laisse entendre une désignation à un moment du passé. L'idée de l'héritage à un instant précis n'est pas sans susciter une tension avec l'idée d'un Fils existant depuis toujours. Certains commentateurs se sont posé la question de savoir si l'aoriste pouvait être intemporel. Il signifierait alors que l'héritage du Christ est également intemporel. Le privilège serait dans ce cas un privilège de toujours et non un accès à un privilège à un instant donné. Pour conserver à l'aoriste sa connotation ponctuelle, il est également possible de considérer que ce verset est une référence à l'exaltation⁴³⁴ du Fils. C'est au moment de sa résurrection que le Fils a reçu l'héritage. Cette interprétation est possible puisque la thématique de l'exaltation est développée à plusieurs reprises dans l'épître.

L'héritage du Fils comprend « tout ». Dans le Psaume 2,8, auquel fait référence ce verset, le roi recevra les « nations en héritage et pour domaine les extrémités de la terre ». Pour le Fils cependant la perspective est élargie : il recevra en héritage « πάντων ». « πάντων »⁴³⁵ (tout) peut se rapporter soit à l'humanité, soit au monde, et avoir un sens proche de « τὰ πάντα » (He 2,8 ; He 2,10). Il semble préférable, puisque la proposition suivante possède une connotation cosmologique, de comprendre « πάντων » comme l'ensemble de la création. L'ensemble de l'univers appartient au Fils.

La situation finale du Fils comme maître de l'univers fait se poser la question de sa condition au commencement. Et dans son souci de décrire l'excellence de cette condition l'auteur renvoie ses lecteurs à l'origine du monde⁴³⁶. Le Fils est celui « par qui il a fait le monde » (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας) (He 1,2c). Dans l'Épître aux Hébreux, Dieu est à l'origine de la création. Il est celui « par qui et pour qui sont toutes choses » (He 2,10) ; celui qui a tout construit (He 3,4) ; celui qui a formé les mondes par sa parole (He 11,3). Mais, dès la première mention de l'acte créateur, le Fils est associé à l'agir de Dieu. Celui « par qui » le monde est advenu est l'unique artisan de la création. Le syntagme « δι' οὗ » est identique à

⁴³¹ En He 9,16 le Christ est nommé testateur ; la notion d'héritage après la mort peut être sous-jacente dans ce verset, mais ce n'est pas le cas dans l'exorde. L'Épître aux Hébreux évoque à plusieurs reprises l'idée que les hommes (ou un homme) seront héritiers de la promesse (He 6,12 ; 9,15). Voir également He 11,8 « Par la foi, Abraham obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit ne sachant où il allait ».

⁴³² ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 95.

⁴³³ VANHOYE, *Situation*, 162. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 95.

⁴³⁴ L'idée qu'il faille voir dans la mention de l'héritage une allusion à l'exaltation est retenue par certains auteurs. En effet, le verset 2 forme une inclusion avec le verset 4 avec le motif de l'héritage. Or en v.4 la session à la droite est clairement annoncée. MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 177.

⁴³⁵ P. Dognin propose de lire « le Fils a été établi héritier de tous », tous remplaçant prophètes. Cette lecture n'a cependant pas été suivie. DOGNIN, *Hébreux*, 82.

⁴³⁶ P. Ellingworth préfère expliquer l'ordre des versets par rapport à la structure qu'il a définie. Le verset 2c doit se lire non par rapport à 2a mais à 3b dont le motif est également la création. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 95.

celui que nous avons rencontré en 1 Co 8,6 et en Col 1,16 pour signifier que le Fils est le médiateur de la création. Le verbe « ποιέω » utilisé à l'aoriste a comme sens premier « faire », mais aussi « faire advenir » d'où la traduction par le verbe « créer » dans la TOB.

Le Fils a créé les « αἰῶνας ». Ce substantif a donné lieu à diverses interprétations. Sa signification est d'abord temporelle et selon les occurrences la traduction peut être « siècles », « période », voire même « éternité ». À l'époque chrétienne, il peut prendre une connotation spatiale et signifier le « monde » ou la « création ». Le pluriel est certainement intentionnel. Mais la question est de savoir comment l'interpréter. Pour les commentateurs⁴³⁷ qui choisissent de conserver la connotation spatiale, les « siècles » sont synonymes de « cosmos » et de « τὰ πάντα ». Le pluriel, dans ce cas-là, permettrait d'englober les aspects visibles et invisibles des choses créées. Pour S. Bénétreau, le pluriel permet de rassembler les notions spatiale et temporelle et il propose la traduction suivante : « par qui il a créé le monde et la succession des âges ». Et il l'interprète ainsi⁴³⁸ : « L'auteur évoque bien la création, mais une création perçue, dès le départ, dans son déploiement temporel. Christ est le créateur non pas d'un univers figé mais d'un ordre des choses qui se met en mouvement et qui comporte des âges ». Selon J.P. Meier⁴³⁹, le pluriel « αἰῶνας » permet d'englober à la fois le temps/monde présent (He 9,9 « τὸν καιρὸν τὸν ἐνεσθηκότα » (le temps présent)) et le temps/monde futur (He 6,5 « μέλλουσιν » (le monde à venir)). L'univers est ainsi considéré comme une succession d'âges. Comme Fils héritier, le Christ règne sur le vieux monde voué à passer qu'il a créé au commencement et sur le monde céleste où se trouvera l'humanité au terme de son pèlerinage sur la terre. Cette interprétation n'est pas assurée. En effet le verbe « ποιέω » est utilisé en He 12,27 uniquement pour les réalités créées. En résumé, le mot « αἰῶνας »⁴⁴⁰ est à rapprocher de « πάντων ». Il se comprend comme une totalité comprenant tous les siècles, toutes les régions de l'univers, tous les êtres célestes et terrestres.

Les stiques He 1,2b et He 1,2c évoquent le temps de la création après avoir fait allusion à la possession de tout. Le Fils a été fait héritier de ce que lui-même en tant que Fils préexistant a créé. Le Fils ne s'est pas simplement vu confier tous les êtres une fois créés, mais c'est lui par qui Dieu a tout créé. Le Fils est le médiateur de la création. Il est ainsi, dès le deuxième verset de l'exorde, situé dans un cadre aussi vaste que la totalité de l'univers et toute la durée du temps.

4.2.1.2 Le Fils qui soutient l'univers s'est assis à la droite (He 1,3)

⁴³⁷ SPICQ, *Hébreux*, 59. ATTRIDGE, *Hebrews*, 41.

⁴³⁸ BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 68 ; C. R. Koester et F. Bruce soulignent le fait qu'il ne faut pas restreindre l'action du Fils à un aspect de la création et que de ce fait il est préférable de conserver à la fois les aspects temporel et spatial (KOESTER, *HEBREWS*, 177) ; (BRUCE, F. F., *The Epistle to the Ephesians*, Pickering & Inglis LTD., London, 1961, 4).

⁴³⁹ MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 189.

⁴⁴⁰ R. A. Stewart émet une hypothèse originale pour interpréter « αἰῶνας ». Il propose de relire le texte d'Hébreux à la lumière de Platon et pense pouvoir rapprocher le pluriel « αἰῶνας » du monde intelligible. STEWART, R. A., « Creation And Matter In The Epistle To The Hebrews », NTS 12, 1966, 284-293, 288.

Après avoir évoqué l'héritage du Fils et son action à l'origine de la création, l'auteur, usant de propositions relatives introduites par « ὅς », continue à énoncer diverses qualités et actions du Fils. Son propos, comme pour le verset précédent, se déroule le long d'un axe temporel. Les deux premiers verbes « ὦν », « φέρων » sont au présent, indiquant tour à tour une qualité permanente du Fils à savoir sa ressemblance à Dieu et une action continue en faveur de la création. Les deux verbes suivants sont à l'aoriste ; ils marquent les deux actions ponctuelles que sont le sacrifice unique du Fils et son intronisation royale. Au verset 4, le verbe « hériter » au parfait insiste à nouveau sur l'idée de permanence. Nous poursuivons en nous intéressant aux différentes propositions du verset He 1,3.

Le Fils dans sa relation au Dieu créateur (He 1,3a)

Le Fils est celui par qui Dieu a fait le monde. L'affirmation du verset 2 confère au Fils un rôle surhumain. Pour décrire la nature divine du Fils, l'auteur emploie des métaphores. Le Fils est « ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ » (rayonnement de sa gloire et empreinte de sa substance). La proposition du verset 3a comprend deux membres qui présentent le Fils en vis-à-vis du Père⁴⁴¹. Chacun de ces membres a donné lieu à des interprétations variées.

Le terme « ἀπαύγασμα » dans l'expression « ἀπαύγασμα τῆς δόξης » peut être compris avec une connotation passive et être traduit par « reflet » ou « lumière réfléchie » ou bien avec un sens actif et être rendu par le terme de « rayonnement (lumineux) ». Différents arguments ont été avancés pour défendre le sens passif⁴⁴². Dans le verset du livre de la Sagesse dont l'auteur s'est probablement inspiré, la formulation passive est retenue : « Elle (la Sagesse) est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu et une image de sa bonté » (Sg 7,26). Philon, quant à lui, emploie trois fois le terme « ἀπαύγασμα » dans des développements concernant les archétypes et leurs reflets dans la création. Il connaît les deux⁴⁴³ sens du mot. L'étude de Philon ne peut pas aiguiller notre choix⁴⁴⁴. Le sens actif de rayonnement est retenu par un certain nombre de commentateurs⁴⁴⁵. En particulier, la TOB et la BJ traduisent « ἀπαύγασμα » par le terme « resplendissement », peut-être parce qu'il est question dans ce verset de gloire et non de

⁴⁴¹ Dans l'exorde l'auteur n'emploie pas le terme de Père pour parler de Dieu. Par contre, en raison de la présence de ce terme en He 1,5 où il est mis en relation avec le Fils nous pouvons envisager que Dieu dans ce verset est considéré comme Père. Aucune des autres occurrences du terme « Père » (He 7,3 ; 12,7.9) au singulier ne renvoie à Dieu comme Père de Jésus.

⁴⁴² Le substantif « ἀπαύγασμα » est construit avec la terminaison passive « μα » qui indique le résultat d'une action. SPICQ, *Hébreux*, 59.

⁴⁴³ Dans l'œuvre de Philon, le sens passif semble être préféré pour le passage de « De specialibus legibus » où l'esprit de Dieu insuffle dans une personne le reflet de la nature sainte de Dieu (Spec 4,123) ainsi que pour Opif 146 où chaque homme est un reflet (ἀπαύγασμα) de la nature divine. Dans un passage décrivant l'univers comme maison de Dieu, rayonnement de sainteté, copie de l'archétype, préparé par les mains de Dieu (Plant 50), le sens actif semble préférable. Mais pour chacune des occurrences qui viennent d'être citées les commentateurs semblent hésiter entre sens actif et passif.

⁴⁴⁴ H. W. Attridge souligne que le choix entre sens actif ou passif est tout compte fait peu significatif car l'objectif de l'auteur est avant tout de décrire la relation qui unit le Père et le Fils. ATTRIDGE, *Hebrews*, 43.

⁴⁴⁵ BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 68 ; DOGNIN, *Hébreux*, 91.

lumière. La gloire est manifestation de Dieu aux hommes, elle rayonne par le Fils en direction des hommes. Elle représente l'être divin en tant qu'il se manifeste dans son œuvre à savoir la création. Le Fils est celui qui donne à voir la gloire du Père. Dans certains écrits (1R 8,10-12) le terme « δόξα » devient un nom de Dieu. Dans l'Épître aux Hébreux s'exprime la conviction que la gloire divine reluit dans l'œuvre du Christ (He 12,18-24). Elle est le but eschatologique des hommes qu'il conduit (He 2,10). Elle est une caractéristique du Fils exalté puisque Dieu l'a « couronné de gloire » (He 2,7.9). La gloire du Fils est supérieure à celle de Moïse (He 3,3) et à lui est la gloire pour les siècles des siècles (He 13,21).

C. Spicq conclut son étude sur le sujet ainsi : « Dire que le Fils est resplendissement de la gloire, c'est exprimer, dans la métaphore d'une lumière réfléchie, sa relation directe au Père qui est lumière, ainsi que leur communauté de nature »⁴⁴⁶. Le Fils reçoit son être du Père et la relation entre eux est constante. Ainsi, de tout temps, le Fils rayonne de la gloire du Dieu créateur.

Comme « χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως » (v. 3a), le Fils est l'exacte représentation de l'être du Père. Le substantif « χαρακτήρ »⁴⁴⁷ possède à la fois un sens actif de « graveur », « burin » et un sens passif de « signe gravé »⁴⁴⁸, « empreinte », « effigie ». Par extension, il signifie une reproduction exacte. Son sens est plus précis que celui d'image car une image peut être plus ou moins ressemblante au modèle. P.D. Dognin⁴⁴⁹ propose de traduire « χαρακτήρ » par « type » qui peut avoir un sens passif ou actif. Il se base sur la traduction de deux passages de Philon d'Alexandrie où le traducteur a utilisé le mot « type » pour traduire « χαρακτήρ » (marqué du sceau de Dieu dont le type est le Logos éternel : ὁ χαρακτήρ ἐστὶν ὁ αἰδῖος λόγος (Plant 18 ; Leg 3,96)). En fait, Philon utilise fréquemment « χαρακτήρ »⁴⁵⁰ quand il veut indiquer l'impression que Dieu laisse sur l'âme. Il est donc préférable de conserver une traduction plus significative que celle de « type » à savoir « empreinte ».

L'autre substantif « ὑπόστασις » peut avoir des sens variés tels que « fondation », « appui », « assurance » mais aussi « projet » puis, dans le discours philosophique, le terme signifie la réalité par rapport à l'apparence, la réalité essentielle, et enfin ce qui assure la continuité d'un être, sa substance, son essence. Dans le contexte d'He 1,3, le sens à retenir est substance ou essence. Il renvoie à la réalité ultime de Dieu opposé au monde des apparences ou à un certain dualisme. L'union entre le Père et le Fils se réalise au niveau le plus profond de leur être.

⁴⁴⁶ SPICQ, *Hébreux*, 60. BDF § 109,2.

⁴⁴⁷ Les occurrences présentes dans la LXX (Lv 13,28 ; 2 M 4,10 ; 4 M15,4) ne peuvent nous aider à déterminer le sens de « χαρακτήρ » dans l'Épître aux Hébreux.

⁴⁴⁸ Le terme était utilisé pour une image sur une pièce de monnaie.

⁴⁴⁹ DOGNIN, *Hébreux*, 92.

⁴⁵⁰ Dans son commentaire de Gn 4,8-15 en Det 1,83, Philon introduit « τύπος » et « χαρακτήρ » : « ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δυνάμεις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα, ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρυεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτήρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλώνων ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεὸς ἐστὶ, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος, οὐ τὸ διφυὲς ζῶον, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, ὃ νοῦσιν καὶ λόγος κέκληται. » (La faculté qui nous est commune avec les êtres sans raison a reçu le sang comme essence, celle qui émane de la source rationnelle, c'est le souffle ; il ne s'agit pas d'air en mouvement, mais d'une empreinte et marque de la puissance divine que Moïse appelle de son nom propre image [...]).

Le verset 3a comporte la déclaration la plus explicite dans l'épître de la relation entre le Père et le Fils⁴⁵¹. Le Père et le Fils, bien que distincts, ont des caractéristiques communes. Ces caractéristiques sont liées à la réalité essentielle de leur être, ce qu'il y a au-delà des apparences. Le Fils entretient avec le Père une relation d'origine et une unité d'essence. Cette relation n'est pas advenue, elle « est » (ὢν). La relation entre le Père et le Fils est éternelle au sens strict. L'ambivalence entre le sens actif et le sens passif illustrerait, selon S. Mackie⁴⁵², une volonté de l'auteur pour souligner la relation mutuelle que partagent le Père et le Fils dans l'histoire du Salut. Dans le contexte de la fondation du monde, l'expression « rayonnement de sa gloire » nous indique que cette union du Père et du Fils transcende l'histoire et nous entraîne avant l'origine des temps. À l'instant même de la création le Fils « est » « l'empreinte de la substance » du Père.

La puissance de la Parole (He 1,3b)

Après avoir énoncé la relation permanente entre le Père et le Fils, la suite du passage s'ouvre sur une action apparemment indépendante du Fils. Le Fils exerce un rôle permanent dans le monde où il intervient en « portant aussi toutes choses par la parole de sa puissance » (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Le registre cosmologique est souligné par (τὰ πάντα) qui renvoie à « πάντων » et à « αἰῶνας » du verset 2. L'auteur emploie deux images qui sont probablement comprises par ses contemporains. La première concerne le fait de « porter l'univers » ; la seconde évoque la puissance de la parole.

Le Fils porte toutes choses. Le sens premier du verbe « φέρω » est « porter » quelque chose. Par extension le terme a été utilisé pour un ensemble d'activités telles que déplacer une flotte, produire quelque chose, endurer, gouverner ou même créer. L'auteur de l'épître connaît les différents emplois de ce terme : « tendre vers » (He 6,1), « être établi » (He 9,16), « supporter » (He 12,20), « porter sur soi » (He 13,13). En He 1,3 « φέρω » est à mettre en relation avec « τὰ πάντα » et il peut alors signifier « créer », ou « soutenir » avec comme nuance maintenir en cohérence, ou encore « soutenir » avec l'idée de gouverner dans l'optique d'atteindre un but.

La question est de savoir s'il est possible de considérer que ce verset renvoie à l'acte créateur. En effet, dans ses discours cosmologiques, Philon emploie « φέρω » en relation avec la création ou avec la génération du cosmos (« toi qui produis les êtres qui n'existent pas et qui engendres toutes choses » (Her 36) ; cf. Mutat 256). Bien qu'il soit possible qu'He 1,3 fasse allusion à l'origine de la création, cette interprétation ne semble pas faire l'unanimité. En effet, dans ce cas, ce verset serait une redite du verset 1,2c. De plus le participe présent interdit cette lecture. Il souligne un processus continu qui nécessite cependant que l'acte créateur ait eu lieu. Cette action n'est pas intemporelle ; elle a un début (He 1,2) et une fin matérialisée par le monde à venir (He 2,5) et par la cité qui n'existe pas ici-bas mais qui est celle de l'avenir (He 13,14).

⁴⁵¹ Le motif de relation entre le Père et le Fils au moment de la création est traité de manière plus détaillée en 363.

⁴⁵² MACKIE, *Confession of the Son of God in Hebrews*, 445.

Le Fils « porte » par sa Parole. Le motif de la Parole soutenant le monde est connu de Philon qui l'évoque à plusieurs reprises. Le « λόγος » infini du Dieu éternel est « le soutien le plus puissant et le plus stable de la totalité du monde » (Plant 8). Au verset suivant il précise : « car le Père qui l'avait engendré faisait de ce Logos le lien de l'univers, un lien que l'on ne peut briser » (Plant 9). La Parole de Dieu porte l'univers comme un habit (Fug 111) ; elle tient (συνέχω) toutes les choses ensemble (Fug 112)⁴⁵³. Le sens de soutien peut être retenu pour ce passage mais il reste à se poser la question de savoir si le Fils apporte un « support passif » ou si son action en faveur de la création comporte la nuance de gouvernement⁴⁵⁴ en vue de réalisation d'un but. En écrivant son Épître l'auteur a très certainement puisé son inspiration dans la littérature sapientielle. Aussi devait-il avoir à l'esprit les textes mentionnant l'action de la Sagesse dans le gouvernement du monde (Pr 8,15-16). La Sagesse « étend son pouvoir d'un bout du monde à l'autre et dirige tout de la meilleure façon » (Sg 8,1). Elle renouvelle toute chose (Sg 7,27). Il n'est cependant pas dit que la Sagesse porte tout. Le Fils comme la Sagesse intervient probablement dans le gouvernement de l'univers. Ce que pourrait également suggérer l'emploi de « ῥῆμα » qui, plus concret que Logos, inciterait à voir dans ce verset l'idée de soutien actif.

Le fait de soutenir la création est une prérogative divine. Dieu soutient son peuple (« C'est moi qui vous ai faits c'est moi qui vous porterai » (Is 46,4)) et toute sa création. Dans le livre de Job, Dieu est décrit comme celui qui par sa puissance ordonne tous les éléments naturels⁴⁵⁵. Dire que le Fils « porte » l'univers revient à reconnaître qu'il possède un pouvoir divin.

D'ailleurs, l'action que le Fils exerce par sa parole exprime sa volonté et manifeste sa puissance. L'expression « τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ » pose quelques problèmes de traduction. Doit-on lire selon la traduction littérale « par sa parole puissante » ou « par la parole de sa puissance ». Nous sommes en présence d'une tournure d'origine sémitique⁴⁵⁶ où le génitif de qualité équivaut à un adjectif, d'où la traduction « par sa parole puissante ». Pour A Vanhoye⁴⁵⁷, qui reconnaît la justesse de la traduction « par sa parole puissante », il est cependant préférable de conserver l'hébraïsme. Le substantif a plus de force que l'adjectif et renforce l'idée de puissance divine concernant le Fils. Il propose la traduction « la parole de sa puissance ». Le « αὐτοῦ » soulève également un problème ; étant au génitif, il pourrait se rapporter à puissance. La question qui se pose alors est de savoir si la puissance est celle de Dieu ou du Fils. S. Bénétreau, à la suite d'autres commentateurs⁴⁵⁸, rattache « αὐτοῦ » à parole. La parole dont il est question est celle du Fils. La critique textuelle de He 1,3 laisse transparaître des hésitations concernant le pronom « αὐτός ». Certains témoins ignorent le pronom « αὐτοῦ » qui est pourtant bien attesté. D'autres lui substituent « δι' ἑαυτοῦ » (0121b) (par lui-même), d'autres rassemblent les deux lectures « αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ »

⁴⁵³ A. Vanhoye expose la différence entre le Logos chez Philon et la Parole du Fils dans l'Épître aux Hébreux. Le Logos chez Philon est un « être idéal » au sens platonicien. Son degré de consistance varie suivant les textes. Parfois, il est l'intelligence de Dieu lui-même (Opif 16-20), ailleurs une intelligence créée, ou une puissance particulière. VANHOYE, *Situation*, 77.

⁴⁵⁴ SPICQ, *Hébreux*, 58 ; ATTRIDGE, *Hebrews*, 45.

⁴⁵⁵ Philon également développe l'idée que Dieu régit l'univers (Opif 46, Mutat 256).

⁴⁵⁶ BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 72 ; ATTRIDGE, *Hebrews*, 45.

⁴⁵⁷ VANHOYE, *Situation*, 78.

⁴⁵⁸ VANHOYE, *Situation*, 79.

et d'autres « αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ». Il est certainement préférable de conserver « αὐτοῦ » pour maintenir la symétrie du verset. Cependant ces différentes lectures et les traductions habituelles laissent entrevoir le fait que des copistes ont été tentés d'insister sur la puissance de la Parole du Fils. La puissance est une qualité de Dieu attribuée, ici⁴⁵⁹, au Christ. Finalement, malgré la traduction « par la puissance de sa Parole », ce stique met en valeur la capacité du Fils à maîtriser la création.

Le Fils soutient l'univers au moyen de sa Parole puissante. Or, le motif de la parole traverse l'ensemble de l'Épître aux Hébreux avec des termes tels « λαλέω », « λέγω » « ῥῆμα », « λόγος ». L'auteur mentionne la Parole de Dieu (Père) et la Parole du Fils. Cette attribution parallèle de la Parole comme moyen d'action nous renseigne-t-elle sur le Fils ?

La Parole de Dieu concerne toute l'histoire humaine ; elle est prononcée du haut des cieux (He 12,25). La Parole de Dieu est une Parole (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) vivante, tranchante (He 4,12) et belle (ῥῆμα) (He 6,5). Au temps du jugement, elle est une force active à laquelle nul ne peut se soustraire (He 4,12-13)⁴⁶⁰. Les hommes ne doivent pas refuser de l'écouter (He 12,25). La Parole de Dieu est présente dans l'Écriture que l'auteur de l'épître cite abondamment pour présenter à son auditoire les dires de Dieu (« il dit »). Elle parvient aux oreilles des hommes par les prophètes auxquels Dieu a parlé (He 1,1 ; He 11,7-8), par les anges (He 2,2), et par le Fils (He 1,2). L'indicatif⁴⁶¹ au verset He 1,2 indique que la Parole du Fils est une parole définitive. Comme le Fils est supérieur aux anges, la Parole dite à travers lui ne doit pas être rejetée. Les hommes doivent s'attacher à son enseignement (He 2,1) qui est une Bonne Nouvelle (He 4,2).

Outre le fait d'être à destination de l'humanité, la Parole est à l'œuvre dans la création. « Les mondes ont été formés par une parole (ῥῆμα) de Dieu » (He 11,3). Elle possède la force nécessaire pour ébranler la terre (He 12,26). He 11,3 qui traite de l'origine du monde renvoie au passage de la Genèse 1,3-6. Bien que l'on ne puisse pas identifier le Fils avec la Parole de Dieu en He 11,3, un rapprochement est possible avec He 1,3 qui laisse ainsi entrevoir une similitude entre Parole de Dieu et Parole du Fils⁴⁶². La Parole qui soutient l'univers fait écho à la Parole à l'origine de la création. Dieu dit et cela est, le Fils parle et cela continue d'exister.

Pour clore la discussion sur la référence à la Parole, il faut tenir compte du stique précédent. Les termes « rayonnement de la gloire » et « empreinte de sa substance » précisent l'expression « par sa Parole puissante ». La proximité du Père et du Fils entraîne que le pouvoir du Fils est de l'ordre du divin. Il exerce ce pouvoir sur la création par sa Parole.

Dans les hauteurs (He 1,3d)

⁴⁵⁹ La mention de la puissance du Christ ne se limite pas à He 1,3. Dans le corpus paulinien, par exemple, en 2 Co 12, la puissance du Christ repose sur Paul et en Ph 3,21 cette même puissance « lui permet de soumettre toute chose à son autorité ».

⁴⁶⁰ L'avertissement se réfère probablement au Psaume 95 dans lequel le psalmiste invite à écouter la voix de Dieu (He 3,7-11.15 ; He 4,3-7).

⁴⁶¹ KOESTER, *HEBREWS*, 177.

⁴⁶² Le prologue du Quatrième Évangile développe le motif de la création par le Logos identifié au Fils.

Pour un court instant, l'auteur délaisse le motif de la création et celui de l'intronisation pour évoquer le sacrifice du Fils⁴⁶³ (v. 3c). Il introduit ainsi l'un des thèmes majeurs de l'épître, à savoir le Fils grand prêtre et rédempteur. Par cette courte phrase, l'auteur laisse entrevoir que le maître de la création est celui qui est mort sur la croix⁴⁶⁴. Le stique 3d nous ramène dans un contexte cosmologique par l'évocation du terme du parcours du Fils qui remonte vers son Père. Il « s'est assis à droite de la Majesté dans les hauteurs » (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς). Le terme « Majesté » exprime la royauté mais également la splendeur ou la grandeur divine (Ps 148,13 ; Si 18,5, Sg 19,24). Siéger à droite signifie à la fois recevoir un honneur et participer à la domination. En He 1,3, il n'est pas dit, contrairement au Psaume 110 : « siège à ma droite » mais « il s'est assis ». Le verbe « καθίζω » à l'aoriste met l'accent sur le comportement du Fils. L'acte de s'asseoir évoque la fin d'une action⁴⁶⁵. Les ennemis sont vaincus (He 10,1). Les sacrifices ne sont, à présent, plus nécessaires. Car, comme le montre la suite de l'épître le Christ dans sa fonction de grand prêtre est assis à la droite du trône (He 8,1). Le Psaume 110 est utilisé pour signifier l'intronisation du Fils et la suite du premier chapitre doit être lue dans cette optique.

Le lieu de l'intronisation est défini par « ἐν ὑψηλοῖς » (dans les hauteurs)⁴⁶⁶. Cette expression, employée par exemple dans le Ps 93,4⁴⁶⁷, désigne le lieu où réside Yahvé et d'où il domine l'ensemble de la création. De la mention des hauteurs il n'est cependant pas possible de déterminer une quelconque description d'un univers comportant une hiérarchie de cieux.

En conclusion, le verset 3 rapproche la domination du Fils et sa relation au Père. Après avoir posé le lien qui unit le Père et le Fils, les dernières propositions insistent sur l'autonomie du Fils. Il accomplit la purification des péchés et s'assoit dans les hauteurs. Et il met en œuvre sa puissance au moyen de sa Parole afin de soutenir la création.

4.2.1.3 Le Fils est supérieur aux anges (He 1,4)

La présentation de la condition nouvelle du Fils se poursuit au verset 4 qui sert de transition entre l'exorde et la suite du chapitre. Alors que les premiers versets de l'exorde comparaient le Fils aux prophètes le verset 4 le compare aux êtres célestes. Le Fils « est devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un Nom plus excellent que le leur » (τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα). Dans la suite du chapitre l'auteur s'emploie à montrer la subordination des anges au Fils (vv. 5.6.7.13) et au chapitre 2 il développe la thématique de la subordination temporaire du Fils incarné aux anges. Le terme de « κρείττων » traduit par « supérieur » inclut des

⁴⁶³ « ayant accompli la purification des péchés » He 1,3b.

⁴⁶⁴ L'incarnation sera clairement évoquée en He 2,14 et He 10,5.

⁴⁶⁵ GUTHRIE, D., *The Letter to the Hebrews: An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1983, 69.

⁴⁶⁶ L'Épître aux Hébreux utilise comme expression synonyme : « ἐν τοῖς οὐρανοῖς » (He 8,1).

⁴⁶⁷ Cf. également Ps 113,5.

nuances telles que « plus puissant », « plus grand », « meilleur ». Concernant ce verset nous nous attacherons à détailler deux points. Le premier concerne la tension qui existe entre l'affirmation que le Fils est « empreinte » de la substance de Dieu et le fait qu'il devienne supérieur aux anges. Le second nous amènera à considérer le don du Nom et son rapport avec la création.

Le Fils est devenu (γενόμενος) au moment de son « exaltation »⁴⁶⁸ supérieur (κρείττων) aux anges. J.P. Meier⁴⁶⁹ souligne que certains commentaires traduisent « γενόμενος » par « se montrant lui-même » et évite ainsi l'opposition avec « ὦν » au verset 3a . Les versets He 1,2-3 évoquent le Christ préexistant image parfaite de Dieu. Quant au verset 4, il mentionne la supériorité du Christ à partir du moment de son exaltation. L'apparente contradiction est, selon J.P. Meier, le résultat de deux lignes de traditions qui se sont rencontrées. La première a comme origine la littérature sapientielle d'où est issue l'idée du Christ préexistant. La seconde promeut une christologie où Jésus est proclamé Seigneur à partir de sa résurrection/ascension (Rm 1,4 ; Ac 2,34-36 ; 13,33 ; Ph 2,9-11). L'auteur de l'Épître ne semble pas avoir été préoccupé par cette apparente contradiction.

Le Fils hérite d'un nom qui est incomparable à celui des anges et de ce fait il possède une position plus haute que celle de tous les êtres. Dans la tradition hébraïque, le nom définit une personne, en même temps qu'il la désigne. Il exprime sa dignité et son rang. Il contient en quelque sorte l'ensemble des qualités, des aptitudes et du pouvoir dont est dotée la personne. Le nom résume toutes les grandeurs humaines et divines. Dans la réalisation de son dessein de Salut, Dieu a appelé certains hommes d'un nom nouveau. L'initiative divine produit un changement de patronyme. Curieusement, le nom en He 1,4 n'est pas dévoilé. Aussi pouvons-nous nous interroger sur sa portée, sur les qualités qu'il englobe et sur un lien éventuel avec la création.

Le contexte suggère que le Nom est probablement le titre de Fils⁴⁷⁰. Pour S. Bénétreau il n'y a pas de contradiction avec ce qui précède car le titre de Fils recouvre un sens nouveau qui prend en compte les événements christologiques que sont l'incarnation et l'intronisation/exaltation. Les opposants à ce choix font remarquer qu'ailleurs dans l'Épître aux Hébreux le titre de Fils semble être permanent (He 1,2 ; He 3,6 ; He 5,8). Une possibilité serait alors de lire le verset 4 en fonction du chapitre 2. Le Fils qui est devenu pour un temps inférieur aux anges réassume son Nom⁴⁷¹. Comme le Nom qui est au-dessus de tout n'est autre que le Nom de Dieu (Ph 2,10 ; Is 45,22-24), une interprétation serait de considérer que le Nom hérité par le Fils serait le Nom divin. Philon, (Confus 146) indique que le Logos en tant qu'intermédiaire principal a reçu le Nom de Dieu. Une autre solution pourrait être d'associer au Nom le titre de « Seigneur ». En effet, le verset fait allusion au Psaume 110 dont le premier verset « Parole du Seigneur à mon Seigneur » pourrait favoriser cette lecture. Cette interprétation peut être étayée par He 1,10 : « toi Seigneur tu fondas la terre ». La mention du Nom est le dernier mot de l'exorde qui est explicité dans la suite du chapitre.

⁴⁶⁸ La tradition qui renvoie au don du Nom au moment de l'exaltation se trouve dans d'autres textes chrétiens tel Ph 2,9-11.

⁴⁶⁹ MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 185.

⁴⁷⁰ MEIER, *Structure and Theology in Heb 1,1-14*, 187 ; ATTRIDGE, *Hebrews*, 47. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 75.

⁴⁷¹ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 105.

Certaines traditions relient le Nom à la création qui est l'un des motifs abordés dans l'exorde. En 1 Hén 48,2-3.5, l'auteur évoque la proclamation d'un Nom avant la création du monde : « à cette heure, ce Fils d'homme fut appelé auprès du Seigneur des Esprits, et son nom (fut prononcé) en présence du Principe des jours. Avant que soient créés le soleil et les signes, avant que les astres du ciel soient faits, son nom a été proclamé par devant le Seigneur des Esprits » et devant celui dont le nom a été révélé « s'inclineront et se prosterneront tous les habitants de l'aride » (1 Hén 48,5). Quelques chapitres plus loin en Hén, 69,11-26 l'auteur imagine que Kasbe'ël, initiateur du pacte, a fait prêter serment aux anges par le Nom imprononçable de Dieu que seul Michel connaissait. Grâce au Nom et au pacte, le ciel a été suspendu avant la création du monde, la terre a été établie sur les eaux, les astres ont accompli leurs courses. La connaissance du Nom implique la connaissance du mystère suprême de la création.

Dans le troisième livre d'Hénoch⁴⁷², au chapitre 11, Dieu révèle à Métatron l'ensemble des secrets de la création. Puis au chapitre suivant, Métatron est revêtu d'une robe de gloire, sur sa tête est placée une couronne sertie de pierres précieuses et il reçoit le nom de « Yahvé, le jeune » car son nom est en Yahvé (3 Hén 12,5). Dans cet ouvrage, le pouvoir de Métatron s'étend sur l'ensemble de la création et les anges lui sont soumis.

S.D. Mackie⁴⁷³ évoque une autre hypothèse qui permet d'établir un lien entre le nom et la création. Pour lui, l'auteur de l'épître pourrait se référer au rituel du Yom Kippour où le Nom était acclamé. Or ce rituel avait comme objectif le renouvellement de la création. Le nom que reçoit le Fils témoignerait alors de son statut de grand-prêtre œuvrant au salut eschatologique.

L'héritage d'un nom est celui d'un titre. Nous avons souligné qu'il existe une tension entre la préexistence du Fils et la nouveauté de son statut après la session à la droite. Le Nom reçu renvoie à la supériorité sur les anges, à l'intervention en faveur de la création. Le don du Nom entraîne la seigneurie sur l'ensemble du cosmos et la connaissance du mystère de la création comme le suggère le passage d'Hénoch. Les versets suivants explicitent la suprématie du Fils.

4.2.1.4 Conclusion : à l'œuvre dans la création (He 1,1-4)

Dans les quatre versets qui forment l'exorde, le souci de l'auteur semble être d'asseoir la supériorité du Fils sur l'ensemble de la création. À deux reprises il mentionne l'action du Fils. En affirmant qu'à l'origine Dieu a fait le monde par lui (δι' οὗ) (v. 2) il rejoint la tradition déjà présente en 1 Co 8,6 et Col 1,16. Au verset 3 il continue à développer la description de l'agir du Fils. Une fois créé, le monde n'est pas laissé à l'abandon, il maintenu ensemble par la parole puissante du Fils. Le terme de « δύναμις » insiste sur le formidable pouvoir du Fils. L'intervention du Fils dans le maintien ou le gouvernement du cosmos se fait par la Parole. Comme Yahvé qui lors du « commencement » dit et cela est, le Fils dit et les choses s'ordonnent et ne se désagrègent pas. Le Fils agit de son propre chef. Entre les

⁴⁷²Le troisième livre d'Hénoch daterait selon les spécialistes du Vème ou VIème siècle. Pour nous l'unique intérêt de le mentionner est de montrer que la tradition du don du Nom en lien avec la puissance ou la création a continué à exister.

⁴⁷³ MACKIE, *Confession of the Son of God*, 449.

deux stiques qui évoquent la création originelle et la création continuée, l'auteur entreprend de décrire la relation d'intimité du Fils avec Dieu. L'un n'agit pas sans l'autre. Si le Fils porte l'univers c'est parce qu'il est « rayonnement de la gloire » et « empreinte de la substance ». L'unité entre eux est parfaite. Au motif de l'agir du Fils s'ajoute celui de l'héritage. Le Fils entre en possession de « tout ». Rien n'échappe donc à la gouvernance du Fils. Le Nom reçu est un titre qui comme nous l'avons vu est difficile à définir ; il indique cependant la seigneurie du Fils qui est évoquée de manière plus précise par la session à la droite. Assis « dans les hauteurs », comme Yahvé il domine la création tout entière, y compris les créatures célestes que sont les anges.

4.2.2 Dieu parle à son Fils maître de la création (He 1,5-14)

Au terme de l'exorde (He 1,1-4), la place et les qualités du Fils sont clairement établies. Dans les versets suivants (He 1,15-14), l'auteur s'emploie à apporter des preuves à ses affirmations au moyen d'une accumulation de citations de l'Ancien Testament. Le verset He 1,10, que nous avons retenu lors de notre choix de textes à étudier, appartient à la sous-unité He 1,10-12, comme nous l'avons souligné lors de la définition de la structure. Cependant, comme pour l'exorde, il nous semble nécessaire de parcourir l'ensemble des versets He 1,5-14. En conclusion, nous ouvrirons la perspective sur le chapitre 2 où l'auteur développe la thématique du Salut, conséquence de l'excellence du statut du Fils.

4.2.2.1 L'hommage des anges au Fils (He 1,5-6)

L'unité (5-6) approfondit le motif introduit en He 1,4 de la supériorité du Fils sur les anges. Ces versets concernent l'établissement d'une relation souhaitée par le Père entre lui et son Fils. Une des conséquences est l'ordre donné aux anges d'adorer le Fils.

Pour introduire son propos l'auteur de l'épître pose une question rhétorique « Auquel des anges a-t-il jamais dit ? » (v.5). La réponse est supposée être négative puisque Dieu n'a jamais appelé un ange son Fils. Mais dans l'Ancien Testament, occasionnellement, les êtres célestes sont appelés fils de Dieu (Gn 6,2 ; Ps 28,1 ; Ps 88,7). La LXX traduit parfois « fils de Dieu » par « anges de Dieu » (Jb 1,6 ; 2,1 ; 38,7 ; Dn 3,25). Cependant dans l'Écriture, l'expression « fils de Dieu » est toujours au pluriel. Aucun ange en tant qu'individu n'est appelé Fils de Dieu.

Auquel des anges, en effet, a-t-il jamais dit :
 Tu es mon Fils,
 moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.
 Et encore :
 Moi, je serai pour lui un père,
 et lui sera pour moi un fils.
 Et de nouveau, lorsqu'il introduit
 le Premier-né dans le monde, il dit :
 Et que tous les anges de Dieu
 l'adorent.
 He 1,5-6

La réponse à la question rhétorique de He 1,5 donne à entendre que c'est Dieu qui parle et que les textes choisis par l'auteur s'appliquent au Fils. Aucune proclamation de ce type n'a jamais été faite pour les anges. Le verset 5, avec deux citations, aborde le motif de la filiation et de la paternité. La première citation est un extrait du Psaume 2 : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Ps 2,7). La seconde « Je serai pour lui un père, et lui sera

pour moi un fils » (2 S 7,14)⁴⁷⁴ provient d'un oracle prononcé par le prophète Nathan. Le Psaume 2 est généralement considéré comme un psaume royal⁴⁷⁵ dans lequel Yahvé promet au roi, nouvellement intronisé, toutes les nations de la terre en héritage (Ps 2,8). Le texte propose une validation du titre de Fils employé dans l'exorde. Mais la proposition « moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (v. 5) provoque une tension par rapport à l'existence du Fils de toute éternité et soulève la question de l'interprétation de l'aujourd'hui de l'engendrement divin. En effet, l'auteur semble faire référence à un événement important qui, selon différentes hypothèses, pourrait être une référence à la génération éternelle du Verbe, à l'incarnation, au baptême, à la transfiguration, à la résurrection ou à l'intronisation⁴⁷⁶. Si l'on considère l'hypothèse de l'incarnation et que l'on désire maintenir la notion de préexistence, la proposition pourrait se lire « celui qui va devenir Fils ». L'interprétation de l'événement comme intronisation-exaltation⁴⁷⁷ semble la plus probable dans le contexte de ce chapitre. Il faudrait alors y voir l'engendrement, comme la reconnaissance définitive du statut de Fils⁴⁷⁸. La seconde citation 2 S 7,14 (v. 5b), oracle de Nathan à David, évoque la maison ou la dynastie que Dieu va établir à jamais (2 S 7,16). Le passage du livre de Samuel rassemble dans sa forme et dans son contenu les éléments établissant l'alliance entre Dieu et son peuple. Il n'est donc pas surprenant que la promesse faite à David ait été comprise comme l'annonce d'un roi-messie. Les deux psaumes mentionnés par l'auteur de l'Épître aux Hébreux ont connu une lecture messianique dans les milieux juifs⁴⁷⁹ (Ps Sal 17,4 ; 4QFlor 1,1-13). Le verset 5 comporte l'unique mention du terme « Père » en lien avec le Christ dans l'Épître aux Hébreux. Le verset He 1,5 a établi une relation filiale entre le Fils et Dieu dans un contexte qui met en jeu l'ensemble des forces du cosmos.

L'auteur poursuit sa démonstration de la supériorité du Fils par l'évocation de l'introduction du Fils premier-né⁴⁸⁰ dans le monde. Le terme « πρωτότοκος » renvoie à la qualité d'excellence du Fils. Il est le premier-né car il existe avant la création et toute la création est son héritage. Ce titre est donné à David dans le Psaume 89,27 lorsqu'il est proclamé le plus grand roi de toute la terre. À nouveau se pose la question de savoir quel est l'événement visé ici. Les chercheurs ont proposé le baptême⁴⁸¹, l'incarnation, la parousie ou l'exaltation. Les interprétations divergent en fonction du rôle attribué à l'adverbe « πάλιν » et

⁴⁷⁴ Le verset 5b pourrait également être une citation de 1 Ch 17,13.

⁴⁷⁵ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 111.

⁴⁷⁶ Pour la liste des auteurs partisans de l'une ou l'autre interprétation voir : ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 113.

⁴⁷⁷ Voir également Ac 13,32 ; Rm 1,3-4. La même analyse a été faite par C.R. Koester (KOESTER, *HEBREWS*, 191) ; ATTRIDGE, *Hebrews*, 45 ; MEIER, *Symmetry*, 105.

⁴⁷⁸ L'auteur utilise des matériaux provenant de traditions différentes qui ne peuvent s'intégrer facilement. De plus, dans ce chapitre, son objectif n'est pas de développer une christologie cohérente mais de démontrer la supériorité du Christ sur les anges pour le présent et le futur. Le modèle qui associe préexistence, incarnation, exaltation est supposé en He 2,8-11 ; 10,5 et des allusions à l'éternité du Fils se lisent en 7,3 ; 11,26 et 13,3.

⁴⁷⁹ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 111.

⁴⁸⁰ Cf. 70.

⁴⁸¹ Pour des arguments en faveur du baptême voir : BATEMAN, H.W., *Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13 : The Impact of Early Jewish Exegesis on the Interpretation of a Significant New Testament Passage*, Peter Lang, New York, 1997, 222.

de la portée du substantif « οἰκουμένη ». Lorsque « πάλιν » est associé à la particule « δέ » il peut prendre le sens adversatif de « par contre » et porter sur l'ensemble de la phrase ou signifier « à nouveau ». Dans ce dernier cas la proposition devrait se lire : « lorsque Dieu introduisit une nouvelle fois le premier-né » et ferait ainsi référence à la parousie. Une référence⁴⁸² à la parousie s'harmonise mal avec le contexte. De plus, « πάλιν » dans l'Épître aux Hébreux est une manière commune d'introduire les citations bibliques (He 1,5 ; 2,13 ; 4,5 ; 10,30). Aussi, malgré l'ordre inhabituel des mots il est préférable de conserver à « πάλιν » son rôle d'intermédiaire. Il n'est donc pas possible de s'appuyer sur « πάλιν » pour déterminer l'évènement dont il est question dans ce verset. La décision finale dépend du sens retenu pour « οἰκουμένη » et du contexte. « οἰκουμένη » peut signifier « univers », « monde », « humanité », « royaume ». Il ne se rapporte pas nécessairement au monde visible, mais peut renvoyer à la vie humaine organisée ou à l'Empire Romain. Pour ceux qui associent « monde habité » à « οἰκουμένη »⁴⁸³, l'évènement dont il est fait mention dans ce verset est l'incarnation qui représente le temps pendant lequel le Fils a été un moment inférieur aux anges. Le choix de l'incarnation a pour conséquence de mettre en évidence un lien supplémentaire avec l'exorde où l'auteur mentionne la purification des péchés. Mais l'emploi de citations relatives à l'exaltation dans le contexte de l'incarnation est peu probable. En He 2,5, « οἰκουμένη » est associé à l'expression « à venir » et devient une appellation du monde futur qui sera soumis au Christ. Il est raisonnable de penser que c'est ce monde parfaitement organisé qui est déjà visé en He 1,6. L'évènement dont il est question est l'accès du Fils à la gloire céleste lors de son intronisation-exaltation. La mention de psaumes royaux au verset 5 et l'adoration des anges semblent également favoriser l'interprétation intronisation-exaltation⁴⁸⁴.

Suite à l'intronisation du Fils, les anges reçoivent l'ordre d'adorer le Fils (προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ). La source de ce passage est incertaine. Les deux textes les plus fréquemment cités sont Dt 32,43b (LXX)⁴⁸⁵ et Ps 97,7⁴⁸⁶. Le Psaume 97 (LXX 96) a plusieurs points de contact avec l'Épître aux Hébreux. Il décrit le règne du Seigneur sur le monde (« οἰκουμένη » Ps 97,4 ; He 1,6a) au moyen de métaphores atmosphériques évoquées dans le verset He 12,18. Bien que non mentionné dans l'Épître, P. Ellingworth⁴⁸⁷ préfère retenir comme source du verset 6 le verset Dt 32,43b dans une forme non attestée mais à laquelle 4QDt donne un support indirect. Il établit une relation entre l'exaltation du Christ et l'entrée dans la terre promise. Dans la LXX, les trois quarts des occurrences de « προσκυνέω »⁴⁸⁸ (adorer) sont employées pour qualifier l'adoration du vrai Dieu ou des idoles. Les anges rendent au Christ un honneur réservé à Dieu seul. L'auteur

⁴⁸² BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 82.

⁴⁸³ ATTRIDGE, *Hebrews*, 56.

⁴⁸⁴ Selon F. Bruce, l'« οἰκουμένη » peut représenter le monde céleste de l'Apocalypse où l'Agneau apparaît devant les êtres célestes et où il reçoit les honneurs équivalents à ceux réservés à Dieu (BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 17). J.P. Meier penche également pour le monde à venir. Il s'appuie sur l'influence du Platonisme Moyen sur l'auteur et sur le fait que, lorsque l'auteur de l'Épître veut désigner le monde créé, il emploie le terme « κόσμος » (He 10,5). MEIER, *Symmetry*, 507.

⁴⁸⁵ Le verset 43b est absent du texte Massorétique.

⁴⁸⁶ Voir également Odes 2,43b (καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ).

⁴⁸⁷ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 118-119.

⁴⁸⁸ TDNT, 758,766

précise que ce sont tous (πάντες) les anges qui adorent le Fils (Ap 5,8-10 ; Asc Is, 11,23-25). L'ordre divin n'atteste pas seulement de la subordination des anges envers Dieu mais également de leur subordination au Fils. L'ordre vient de Dieu mais c'est pour enjoindre aux êtres célestes de rendre hommage au premier-né.

4.2.2.2 La royauté du Fils (He 1,7-8)

Pour expliciter un deuxième ensemble de dissemblances entre le Fils et les anges, He 1,7-12 propose un ordre inverse de celui de l'unité précédente (5-6). Une première citation concerne les anges (καὶ πρὸς) (v. 7) et affirme leur situation subordonnée, puis un ensemble de citations appliquées au Fils (πρὸς δὲ) affirment sa divinité et sa royauté. Cette unité peut se découper en 4 péripécopes : le verset 7 concerne les anges, les versets 8,9 affirment la royauté du Christ, le verset 10 a pour motif la création, les versets 11,12 décrivent l'immutabilité du Fils et son action à la fin des temps. Nous traiterons des versets 10-12 dans une section indépendante en raison de leur importance pour notre sujet.

Les anges des vents (He 1,7)

Suite au verset 6 qui évoque l'adoration du Fils par les anges le verset 7 décrit la condition de ces derniers. L'auteur, pour étayer sa description, cite le Psaume 104 dans lequel le psalmiste chante la louange du Dieu créateur qui a rempli l'univers de merveilles. Il fait en particulier référence au verset 4 qui mentionne les anges (ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα). Le terme « πνεύματα » est traduit par « vent »⁴⁸⁹ (TOB) ou par « esprit » (BJ). Le choix de « vent » semble préférable en regard du sens du Ps 104,4 (hébreu) et du parallélisme

Et concernant les anges il dit :
Il fait de ses anges des vents
et de ses serviteurs une flamme de feu

καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει·
ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα
καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,

He 1,7

avec le feu du deuxième membre qui donne également la faveur à une interprétation d'ordre naturel. Une fois ce choix posé, le premier membre (ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα), peut se traduire soit « qui fait des vents ses messagers (anges) » soit « qui fait de ses anges des vents ». La première traduction est soutenue par le texte massorétique du psaume qui propose de voir dans les vents des messagers et dans la flamme du feu des serviteurs. Le psaume est un hymne à la nature glorifiant Dieu le Créateur. Les éléments naturels obéissent aux commandements de Dieu. L'activité des anges se déploie dans l'univers (1 Hén 82 ; Jub 2,2). Les anges représentés par le vent, le feu sont les serviteurs du Dieu créateur (Ps 148,8). Ce qui peut correspondre au contexte de l'épître puisqu'en He 1,14⁴⁹⁰ les anges sont chargés d'un ministère.

⁴⁸⁹ K. Schenck propose également de traduire par vent en se référant à Jub 2,2 (SCHENCK, K. L., *Cosmology and eschatology in Hebrews : the Settings of the Sacrifice*, Society for New Testament Studies monograph series ; 143, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2007, 123).

⁴⁹⁰ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 120-121. BATEMAN, *Hebrews 1:5-13*, 227.

Cependant, la LXX ouvre la possibilité d'une interprétation différente en plaçant les articles avant « ἀγγέλους » et « λειτουργούς » ; il est alors possible de lire ces deux termes comme complément d'objet et de lire « qui fait de ses anges des vents ». Dans les hymnes de Qumran, dans un texte en partie abîmé, les vents sont transformés en anges : « Tu les as [créés] selon ta volonté ainsi que les vents puissants selon les décrets qui les régissent avant qu'ils ne devinssent [tes] anges de sa[nteté] » (1QH1,10-11). Dans le livre d'Esdras, où figure une prière au Dieu Créateur qui demeure à jamais, l'auteur mentionne la parole de Dieu qui « change en vent et en feu l'armée des anges » (4 Esd 8,21). L'interprétation est alors la suivante⁴⁹¹ : le Créateur peut faire des anges des éléments aussi changeants que le vent et le feu ; lui est implicitement au-dessus de tout changement. À l'instar de Dieu (le Père), le Fils est supérieur aux anges, qui sont sujets à changement, alors que lui est immuable. L'utilisation du verbe « ποιέω » dont le sujet est le Fils va dans le même sens et ajoute une nuance. Le Fils est celui qui crée ses anges comme des vents, et ses serviteurs comme des flammes de feu. Cette interprétation est plausible. En effet, au verset He 1,2 le verbe « ποιέω » a le sens de créer. Le verbe « ποιέω » conjugué au participe présent, permet de suggérer l'idée d'une création continuée. Et le Fils est celui par qui Dieu a créé « αἰῶνας » (le monde), dont les anges font partie. On peut comparer « πυρὸς φλόγα » à « κεκαυμένῳ πυρὶ » (feu ardent) (He 12,18). Cette dernière mention est liée au monde matériel qui sera ébranlé (He 12,27) et qui contraste avec le monde céleste non transitoire. Cette comparaison suggère que l'auteur voit les termes « πυρὸς φλόγα » comme appartenant à la création. Le Christ, contrairement aux anges, n'appartient pas au monde matériel. Dans l'Épître, leur condition transitoire les rend inférieurs au Christ. Les anges ne font pas qu'adorer le Fils, ils le servent en tant que leur Créateur et le Créateur de toutes choses, ce que le verset 10 va clarifier.

Ton trône subsiste (He 1,8-9)

Avant de retrouver un champ sémantique cosmologique, les versets 8 et 9 qui sont une citation de Ps 45,7-8 affirment la royauté du Fils et sa divinité. Par deux fois, Dieu parle à son Fils en lui donnant le titre de Dieu⁴⁹² (ὁ θεός) : « Ton trône, Dieu » (He 1,8) ; « Dieu, ton Dieu t'a oint » (He 1,9). Cette désignation est préparée, non seulement par les formules solennelles de l'introduction (« rayonnement de sa gloire » et « empreinte de sa substance »), mais aussi par le dernier mot de l'unité précédente : si les anges de Dieu (He 1,6) doivent se prosterner devant le premier-né, cela signifie qu'il partage la dignité de Dieu lui-même. Le Psaume 45,7-8 articule la relation de Dieu avec le Fils. Dans le cadre de ce verset, l'utilisation de « ὁ θεός » s'adressant au Fils est à prendre dans le contexte juif et non dans l'usage courant dans le monde romain de donner le titre de « dieu » à une divinité païenne. Le Fils est clairement désigné comme Dieu.

Le titre divin du Fils est complété par l'évocation de la royauté dont les symboles sont le trône⁴⁹³ et le sceptre. Le trône symbolise à la fois la demeure divine qui se situe au

⁴⁹¹ KOESTER, *HEBREWS*, 194,200. SCHENCK, *Cosmology and eschatology*,123. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*,18. MEIER, *Symmetry*, 512.

⁴⁹² KOESTER, *HEBREWS*, 194. SPICQ, *Hébreux*, 65. BÉNÉTREAU, *Hébreux*, 85.

⁴⁹³ Les autres occurrences du terme « trône » de l'Épître aux Hébreux renvoient au trône de grâce (He 4,16) et au trône de Dieu (He 8,1 ;12,2).

ciel, dans les hauteurs et le règne de Dieu sur l'ensemble de la création. En Sir 24,4, la Sagesse dont le trône « était une colonne de nuée » s'élance pour parcourir le cosmos. Le prophète Isaïe décrit Yahvé qui « trône au-dessus du cercle de la terre dont les habitants sont comme des sauterelles, il tend les cieux comme une toile, les déploie comme une tente où l'on habite (Is 40,22) ». Dans le Nouveau Testament, le trône est le lieu où siégera le Fils de l'Homme (Mt 19,28). Le plus grand nombre d'occurrences de ce terme se trouve dans l'Apocalypse. Au chapitre 4, le trône est celui de Dieu « Maître-de-tout » qui était, qui est et qui vient (Ap 4,8) et qui créa l'univers (Ap 4,11). Au chapitre, l'Agneau et Celui qui est sur le trône reçoivent les mêmes louanges : « À Celui qui siège sur le trône, ainsi qu'à l'Agneau, la louange, l'honneur, la gloire et la puissance dans les siècles des siècles ! » (Ap 5,13 ; cf. Ap 7,9.10). L'Agneau au milieu du trône (Ap 7, 17) le partage avec Dieu (Ap 22,1.2). Dans le livre de l'Apocalypse, le trône est le lieu à partir duquel le cosmos est gouverné, et il est le lieu de la création nouvelle puisque « le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau » (Ap 22,1). Dans l'Épître aux Hébreux, l'accent est mis sur la notion d'éternité du trône⁴⁹⁴ (εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος). Selon J.P. Meier⁴⁹⁵, la référence au trône éternel symbolise non seulement l'éternité à partir de l'événement intronisation/exaltation mais il englobe la préexistence même du Fils.

La citation du Ps 45 se prolonge au verset 9 par une description de l'excellence du pouvoir du Fils. Sa perfection morale, son amour de la justice et son rejet de la haine conviennent à un roi et, encore plus, à un souverain divin. Un lien causal « διὰ τοῦτο » (c'est pourquoi) est établi entre cette perfection morale et l'onction divine d'une huile d'allégresse, onction royale dans l'épître comme dans le Psaume. Contrairement aux rois terrestres, la royauté du Fils n'aura pas de fin et, siégeant sur le trône, il possède la puissance et l'énergie nécessaires pour mener à bien son projet pour la création. Le trône est toute à la fois le lieu d'exercice du pouvoir sur l'ensemble de la création et il symbolise l'éternité de ce pouvoir.

4.2.2.3 Le Fils et la Création (He 1,10-12)

Après avoir affirmé la souveraineté éternelle du Christ, l'auteur, par une longue citation du psaume 102, attribue au Fils une autre prérogative divine, à savoir le pouvoir sur

« Depuis longtemps tu as fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains; eux périssent, toi tu restes, tous comme un vêtement ils s'usent, comme un habit qu'on change, tu les changes; mais toi, le même, sans fin sont tes années. Les fils de tes serviteurs auront une demeure et leur lignée subsistera devant toi ».

Ps 102,26-29 (LXX Ps 101,26-29)

le commencement et la fin de la création. Le Psaume 102 est un psaume de lamentation. La première partie fait entendre le soupir, la requête et aussi l'espérance d'un malheureux ; les versets 26-29 terminent sur une note de ferme confiance dans le Dieu qui crée et qui demeure. Le lecteur de l'Épître aux Hébreux peut aisément découvrir dans ce psaume des éléments permettant d'en faire une lecture chrétienne, à savoir l'intronisation du Christ (Ps 102,13), le renouveau de Sion (Ps 102,14.17

⁴⁹⁴ Pour l'éternité du trône voir: Lm 5,19 « Mais toi, Yahvé, tu demeures à jamais; ton trône subsiste d'âge en âge! » ; Ps 55,20 ; Ps 93,2.

⁴⁹⁵ MEIER, *Symmetry*, 515.

et He 12,2), la libération de la mort (Ps 102,21 et He 2,15) et le verset « on écrira ceci pour l'âge à venir et un peuple nouveau louera Dieu »⁴⁹⁶ (Ps 102,19) peut être lu de manière messianique. Le passage du psaume cité par l'auteur peut être découpé en deux unités de tailles inégales concernant respectivement l'activité du Christ à l'origine (He 1,10) et à la fin des temps (He 1,11-12). Nous en donnerons un développement.

Le verset 10 introduit une nouvelle parole de Dieu adressée à son Fils, qui est une citation du Psaume 102,26 à partir de la LXX⁴⁹⁷. Le même procédé est employé. Un passage dont le sujet est Dieu s'applique, dans l'épître, au Christ. La phrase est toujours gouvernée par « πρὸς δὲ » du verset 8a et le vocatif⁴⁹⁸ « Seigneur » s'applique au Fils (He 2,3 ; 7,14 ; 13,20). Le titre de Seigneur est absent du Psaume ; son introduction permet de souligner le statut du Fils. L'auteur de l'Épître aux Hébreux, tout en citant la LXX, a modifié l'ordre des mots, plaçant le pronom « σύ » avant « κατ' ἀρχάς ». Cette modification permet de lier immédiatement cette citation au Fils et de la mettre en relation cette citation avec la précédente, levant ainsi toute ambiguïté sur le fait que le titre de Seigneur s'applique au Fils.

Et encore : Toi, Seigneur, aux origines
tu fondas la terre,
et les cieux sont l'ouvrage de tes mains

καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε,
τὴν γῆν ἐθεμελίωσας,
καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·
He 1,10

La création concerne la terre et les cieux, soit l'ensemble du créé. L'expression « κατ' ἀρχάς » peut être considérée comme une allusion au premier chapitre de la Genèse. Elle permet de situer temporellement l'action du Fils à l'origine du monde. Le verbe « θεμελιόω » (fonder) dans le grec des LXX renvoie dans la plupart des occurrences à la construction du temple ou d'un bâtiment et connote la stabilité. Il est cependant utilisé à plusieurs reprises⁴⁹⁹ dans le contexte de la création. Dans le livre des Proverbes il est écrit : « Le Seigneur a fondé (ἐθεμελίωσεν) la terre par la sagesse, affermissant les cieux par la raison » (TOB) (Pr 3,19). Dans le contexte de la création également, la notion de stabilité est parfois prépondérante : « Tu poses la terre sur ses bases, inébranlable pour les siècles des siècles » (Ps 104,5). La création possède une solidité. Quant à l'expression « œuvre de tes mains » elle est employée dans le Psaume 8⁵⁰⁰ qui est un psaume de la création. Le ciel, décrit par le psalmiste, est embelli de la lune et des étoiles. L'artisan de cette œuvre est Dieu lui-même.

Le Fils est ainsi qualifié de Seigneur du ciel et de la terre. Dans l'exorde la formulation Dieu a créé « par le Fils » pouvait encore, et bien que le contexte ne s'y prête pas, autoriser à considérer le Fils comme un instrument, un agent subordonné. En appliquant le Psaume 102 au Fils, l'auteur proclame que le Fils est lui-même le créateur. L'auteur dit du Fils ce qui est dit depuis des siècles de Yahvé : « c'est toi qui aux origines

⁴⁹⁶ Ce psaume n'a pas été interprété comme messianique dans le milieu juif (ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 126).

⁴⁹⁷ BATEMAN, *Hebrews 1:5-13*, 136.

⁴⁹⁸ Par rapport au texte massorétique, la LXX a choisi d'employer le vocatif pour souligner que dans le psaume 102,2, c'est de Yahvé qu'il s'agit.

⁴⁹⁹ Is 48,13 ; Jb 38,4 ; Za 12,1 ; Ps 89,12.

⁵⁰⁰ Le Psaume 8 est cité de manière plus explicite par l'auteur de l'Épître aux Hébreux au chapitre 2 ; 180.

fondas le monde ». On ne peut trouver d'expression plus forte dans le Nouveau Testament pour affirmer que le Fils est l'acteur de la création

La suite tourne le regard du lecteur vers la fin des temps. Les versets 11 et 12 se réfèrent au Psaume 102,27-28.

Ils sont construits en chiasme autour du motif de l'immutabilité du Christ. Le verset 11 souligne le contraste entre la fragilité de l'univers, appelé à disparaître un jour, et l'éternité du Créateur. Comment comprendre le verbe « ἐλίσσω » ? L'auteur veut-il insister sur l'importance de l'univers ou sur la destruction volontaire de celui-ci ? Le texte massorétique lit « חָלַף » qui est régulièrement traduit par « changer ». Cette idée est présente dans l'Ancien Testament où l'univers est décrit comme vieillissant (Is 51,6 ; Jb 14,12). L'insistance est mise sur le caractère transitoire de la création. Mais si l'on conserve l'image du manteau, la fin de l'univers est un acte volontaire : « tu les enroulas, comme un vêtement » (He 1,12). Le verbe « ἐλίσσω » rappelle Isaïe 34,4 où les cieux s'enroulent (ἐλίσσω) comme un document (voir également Ap 6,14)⁵⁰¹.

Eux périront, mais toi tu demeures,
et tous ils vieilliront comme un vêtement.
Et comme un manteau tu les rouleras,
et comme un vêtement ils seront changés.
Mais toi, tu es le même
et tes années ne s'achèveront point.

αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις,
καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,
καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς,
ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται·
σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ
καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.
He 1,11-12

Le Fils maîtrise également la fin du monde. Il change l'ordre de la création aussi facilement qu'un humain change de manteau. L'auteur reviendra sur l'idée de la destruction de l'univers en He 12,25-28, au milieu d'un passage parénétique. Il est cependant inutile de lire les versets 11 et 12 comme une catastrophe eschatologique. La distinction entre le changement qui est inhérent au cosmos, et l'immutabilité de la divinité était déjà présente dans le texte du Psaume 102. Mais le psalmiste indiquait de manière métaphorique que Dieu régit la création. Introduisant ce texte dans le contexte d'exaltation, l'auteur de l'Épître introduit un cadre spatial⁵⁰². Il met en évidence un contraste entre ce qui est visible et invisible, entre ce qui est présent sur la terre et la Jérusalem céleste. L'auteur envisage la destruction du monde. La théorie de l'auteur est que Dieu va remplacer le monde terrestre par un royaume céleste. Il fait la différence entre les choses qui doivent être changées et celles qui subsistent, dont le Royaume à venir. Il mentionne « le vrai tabernacle » qui n'appartient pas à cette création, la tente non faite de main d'homme (He 9,11). Les hommes sont pèlerins sur la terre (He 11,13) et leur pérégrination les emmènera jusqu'à une cité céleste (He 11,16). La fin d'He 1,12 souligne à nouveau l'éternité du Fils et son immuabilité. L'auteur développera ce motif dans le contexte du sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédech. Ce sacerdoce est éternel (He 5,6 ; He 7,24) et immuable (He 7,24). Le Christ

⁵⁰¹ L'idée semble exister également chez Philon où la Parole de Dieu est dite se vêtir avec le monde symbolisé par les vêtements du grand prêtre (Fug 110).

⁵⁰² L'argumentation rappelle l'idée du platonisme moyen qui distingue cette création en devenir et le monde des formes (THOMPSON, J., *The beginnings of Christian philosophy: the Epistle to the Hebrews*, Catholic Biblical Association of America Washington, 1982, 135).

est rendu parfait pour l'éternité (He 7,28). Il résume sa conviction en He 13,8 : « Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais ».

Le Fils créateur a également la maîtrise sur l'avenir de l'univers, destiné à être « enroulé comme un manteau ». Déjà l'exorde reconnaissait le rôle du Fils dans l'origine et l'organisation du monde (He 1,2.3). Cette conviction préparait à la citation du psaume 102 pour affirmer que le Fils est tout à la fois le créateur et celui qui préside à la fin de la création.

La Seigneurie du Fils apparaît dans son caractère universel et transcendant. Il se situe au-dessus de l'univers créé et changeant. Son être dépasse l'ordre cosmique. Ce qui est affirmé dans ces versets est l'activité cosmique à travers les âges. L'accent est mis sur l'immutabilité du Fils. La supériorité du Fils sur les anges est ainsi affirmée de la manière la plus complète : il est à l'origine de la création et il est présent à la fin de ce monde.

4.2.2.4 Siègne à ma droite (He 1,13-14)

La chaîne de citations se poursuit par une nouvelle question rhétorique dont la réponse, grâce à la citation du Ps 110,1⁵⁰³, affirme la domination du Fils et sa royauté. Siéger à la droite de Dieu est un privilège auquel aucun ange n'a jamais été convié ; au mieux, les anges se tiennent devant ou au-dessus du trône (1R 22,19, Is 6,1-2). Contrairement à He 1,3, où le Fils s'asseyait lui-même aux côtés du Père, le verset 13 reprend les termes exacts du psalmiste et présente l'intronisation au passif, comme décision divine, à la suite d'un « oracle du Seigneur ». L'image des ennemis placés sous les pieds souligne la victoire complète du Fils sur toutes les forces démoniaques. Quant aux anges (He 1,14), ce sont des serviteurs envoyés en mission auprès des hommes qui « doivent hériter du salut ». Le verset 14 permet de faire la transition avec le chapitre 2. Dans le chapitre 1, l'auteur s'est appliqué à définir le statut du Fils aux côtés de Dieu, supérieur aux anges et possédant tout pouvoir sur la création.

4.2.2.5 Conclusion : l'Écriture au service de la grandeur du Fils

Les versets He 1,5-14, au travers de nombreuses citations de l'Écriture rendent témoignage au Fils. Les chrétiens n'hésitent pas à appliquer au Fils des passages de l'Écriture dont le contexte proclame la transcendance du Dieu unique. Au fil des citations la nature du Fils se dévoile. Les symboles de la royauté soulignent sa puissance. Son pouvoir s'exerce sur l'ensemble de la création, y compris sur les créatures célestes que sont les anges. Rien ne peut échapper à son autorité, puisqu'il fonda l'univers et présidera à sa fin. Ces versets donnent au Fils des titres distinctifs, lui confèrent un statut élevé et lui attribuent des fonctions dans l'ordre de la création et de la rédemption. Dans cet éloge, le verset 8, citation du Ps 45 apporte une contribution particulière. Appliquant le terme « θεός » au Fils il affirme sa nature divine. Le Fils est ainsi mis à part. Au verset 10, le titre de Seigneur

⁵⁰³ Le Psaume 110 est cité dans l'Épître aux Hébreux : Ps 110, 1 : He 1,3 ; He 8,1 ; He 10,12 ; He 12,12 et Ps 110,4 en He 5,6 ; He 7,1.21 ainsi qu'une allusion en 6.20.

renforce l'affirmation du verset 8. Les titres de « θεός » et « κύριός » pouvaient être juxtaposés dans les premières communautés chrétiennes. La nature particulière du Fils est soulignée à plusieurs reprises au moyen de références au temps. L'ensemble des êtres et des choses se dégradent, seul le Fils est immuable. Le Fils ne peut être assimilé à un ange, aussi grand soit-il ; il est du côté de Dieu. Son action en faveur du cosmos ne peut donc pas être comparée à celle des anges. Ayant partagé avec son lecteur sa vue sur la haute qualité du Fils, l'auteur peut maintenant enchaîner avec sa démonstration qui débute par les mots « c'est pourquoi » (He 2,1).

4.3 Anges et cosmologie dans l'Épître aux Hébreux

Au terme de l'étude de ce premier chapitre où le Fils est clairement qualifié de créateur, deux thèmes, même s'ils ne sont pas directement en lien avec l'origine de la création, nous semblent intéressants à mentionner. Le premier concerne les anges. L'ensemble des premiers versets semble parfois n'avoir qu'un seul objectif à savoir celui de démontrer la supériorité du Fils sur les anges ; il est nécessaire de tenir compte de la suite du texte pour en comprendre les raisons. Le second thème concerne la vision de la cosmologie telle qu'elle est exposée dans l'épître. En effet, le premier chapitre présente à la fois des notions temporelles et spatiales.

*Le Fils et les anges*⁵⁰⁴

La croyance en la médiation des anges s'est accrue dans la deuxième moitié du premier siècle. Grâce à la démonstration du chapitre 1, les destinataires sont supposés être d'accord avec l'auteur sur le fait que le Fils est supérieur aux anges. Mais rien dans ce chapitre ne peut révéler la réelle intention de l'auteur concernant les anges et le Fils. Dans le chapitre 2, la raison en devient claire⁵⁰⁵. Le message du Fils est premier par rapport à celui des anges et seul ce dernier peut apporter le Salut.

Un petit passage He 2,1-4 sert de charnière entre le chapitre 1 et la suite du chapitre 2 (He 2,5-18). Dans ces versets l'auteur oppose la parole des anges à celle du Fils. La teneur d'un message se mesure à l'excellence du messager. La parole prononcée par les anges est celle de l'Ancienne Alliance, la parole annoncée par le Fils est celle de la Nouvelle Alliance. Si toute infraction à la révélation mosaïque est strictement punie (Dt 13,7-12 ; 1 Co 10,6 He 3,17 ; 10,28) combien serait plus sévère le châtement pour celui qui dédaigne la parole du Christ. À cette parole s'ajoute le témoignage de Dieu, témoignage qui est manifesté par des signes, des prodiges et des œuvres de puissance. Aussi les chrétiens doivent-ils être fidèles à cette Nouvelle Alliance.

La deuxième partie du chapitre 2 (He 2,5-14), introduit le motif du Salut qui est l'œuvre du Christ et non des anges. Le Salut a été rendu possible par l'abaissement (He 2,7.9) provisoire du Fils au-dessous des anges. Par contre, l'auteur insiste que le fait que

⁵⁰⁴ Pour d'autres éléments sur le possible danger que représente le culte des anges, voir 326.

⁵⁰⁵ Nous avons déjà noté qu'à partir du chapitre 3, il est fait mention des anges uniquement en He 12,22 dans le cadre de la liturgie céleste et He 13,22 dans un passage sur l'accueil fraternel.

« tout est soumis au Fils dans le monde à venir » (He 2,5.8) et non aux anges. En He 2,5 le « monde à venir » désigne l'ordre nouveau dans lequel s'effectue le Salut (He 1,14 ; He 2,2-3 ; He 9,28) qui a commencé à l'incarnation et n'aura sa consommation plénière que dans le monde céleste. Le texte présente une tension entre présent et futur. L'auteur, en He 2, 6-8, interprète d'une manière originale le Psaume 8,5-7. Le Psaume loue le pouvoir et la majesté de Yahvé créateur qui fit l'homme à peine « moindre qu'un dieu ». La LXX conserve la signification générale de l'hébreu, mais elle ouvre à l'ambiguïté en traduisant « מְעַט » par « βραχύ τι » qui peut signifier à la fois « un petit peu » ou « pour quelque temps ». Quant à « אֱלֹהִים » il a été traduit par « ἄγγέλους ». L'auteur exploite ces changements et transforme une louange à Dieu en une prophétie qui concerne le Fils. Les termes « ἄνθρωπος » et « υἱός » ne se réfèrent pas à l'humanité en général, mais au Fils qui, pour une courte période de temps, c'est à dire pour la durée de sa vie sur la terre, a été fait inférieur aux anges, mais qui maintenant, après son ascension au ciel, est couronné de gloire et d'honneur. Ainsi, le verset évoque les deux étapes temporelles du ministère du Fils. Comme ressuscité, tout est soumis au Fils (v. 8). L'auteur utilise le terme technique « τὰ πάντα » pour signifier l'ensemble de la création. Rien ne demeure en dehors de la juridiction du Fils. Si cette souveraineté n'est pas visible, le regard de foi la découvre (He 10,25) ; il voit Jésus couronné de gloire.

Au verset 9, le motif de l'abaissement du Fils au-dessous des anges sert d'argument (ὅτι) pour souligner à la fois la gloire du Fils et l'universalité de son action. Comme le Fils est supérieur aux anges, que tout lui est soumis, il peut en raison de son humanité guider tout homme vers le Salut. Il libère ceux qui sont tenus en esclavage (He 2,16). Dans le premier chapitre, seule la mention « par le sang de la croix » pouvait laisser entrevoir la visée sotériologie de l'auteur. Mais les allusions à la création, à la préexistence du Fils préparaient l'argumentation du second chapitre ; seul celui qui a présidé à la création du monde a le pouvoir de le sauver.

Le Fils et l'espace-temps

Dans le premier chapitre, nous avons relevé un certain nombre d'expressions et de termes appartenant au champ sémantique de l'espace-temps : jadis (πάλαι) (v.1), en ces derniers jours (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) (v.2), le monde (τοὺς αἰῶνας) (v.2), toutes choses (τὰ πάντα) (v.3), dans les hauteurs (ἐν ὑψηλοῖς) (v.3), aujourd'hui (v. 5), dans le monde (εἰς τὴν οἰκουμένην) (v. 6), pour les siècles des siècles (εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος) (v. 8), aux origines (κατ' ἀρχάς) (v.10) , la terre (τὴν γῆν) (v.10), les cieux (οἱ οὐρανοί) (v.10), les années (v. 12), à ma droite (ἐκ δεξιῶν μου) (v. 13). Or l'ensemble de ces termes, repris tout au long de l'épître, dessine une vision du cosmos propre à l'auteur. Sans approfondir la question et en nous appuyant sur des études récentes⁵⁰⁶, nous nous proposons d'établir les principales caractéristiques de la représentation de l'univers dans l'Épître aux Hébreux.

⁵⁰⁶ En particulier DESILVA, D.A., *Perseverance in gratitude – A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle « to the Hebrews »*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000 ; SCHENCK, K. L., *Cosmology and eschatology in Hebrews : the Settings of the Sacrifice*, (Society for New Testament Studies monograph series ; 143), Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2007 ; Portalatin, A., *Temporal Oppositions as Hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.

Au niveau des catégories spatiales, l'Épître aux Hébreux divise la réalité en deux royaumes distincts. Tout d'abord, il y a le monde physique qui est le lieu de l'expérience quotidienne. Dans ce monde, le Fils est entré pour un temps (He 2,9). Il a agi en son sein et certains l'ont entendu (He 2,3). Le royaume visible se compose de la terre et des cieux⁵⁰⁷. Ce monde a été créé par une parole de Dieu ; il a été fondé par le Fils. Il est transitoire (He 1,11-12). Les réalités créées disparaîtront pour que subsistent celles qui ne le sont pas. Au-delà du visible est un autre domaine qui est supérieur, même si pour l'instant il est invisible.

L'auteur a ce royaume à l'esprit quand il mentionne le « ciel lui-même » (He 9,24) qui est le lieu dans lequel Jésus est entré après avoir « traversé les cieux » (He 4,14). Le ciel est employé comme synonyme des « hauteurs » (He 1,3). Il est au-delà de la création temporaire et au-delà de ce qui peut être vu. La dimension verticale laisse entendre que le monde d'en haut est meilleur que ce monde-ci. Le ciel est le lieu du tabernacle, de la vraie tente qui n'est pas de cette création (He 9,11). Ce n'est pas un royaume qui existera seulement à la fin, mais il est le seul qui demeurera une fois que la création cessera d'exister. Il est le royaume de la demeure de Dieu dès avant la création du visible, du matériel. Il est le lieu où Dieu a toujours été et où sa présence est connue dans toute sa plénitude. Il est le royaume où le Fils entra, et pour les nombreux fils et filles qui le suivent, il est le royaume « à venir ». C'est là, dans le royaume de Dieu, que les croyants trouveront « une richesse meilleure et stable » (He 10,34). Ils pourront demeurer dans la ville (He 11,16) que Dieu a préparée pour eux.

Les éléments spatiaux ne suffisent pas à définir la cosmologie de l'auteur. Les royaumes sont impliqués dans un processus dynamique à travers le temps. Dans l'Épître aux Hébreux le temps peut être divisé de manière classique entre passé, présent et futur. À cette division se superposent les catégories d'eschatologie présente et future.

Le passé de l'histoire a un commencement, l'origine de la création. À un instant Dieu a fait le monde (He 1,2) par son Fils. Le temps est considéré comme une succession d'âges. Les temps jadis sont opposés au présent. Durant cette ère passée Dieu a parlé par les prophètes (He 1,1) ; il a donné la Loi (He 2,2). Sur la Loi repose le sacerdoce lévitique (He 7,11) qui tout comme la Loi ne possède pas la perfection (He 8,4-5). Dans le passé fut également conclue une alliance entre Dieu et son peuple. Or ce dernier n'est pas demeuré dans cette alliance (He 8,9). Ceux qui restent dans la foi reconnaissent qu'ils sont étrangers sur la terre et voyageurs à la recherche d'une patrie (He 11, 13-14). Le premier temple et le sacerdoce lévitique servent d'indication pour ce qui doit venir.

Le présent est le temps de la communauté qui a adhéré à la foi en la résurrection de l'homme Jésus crucifié (He 6,6 ; 12,2 ; 13,12) à Jérusalem. Le présent de l'épître est celui des « derniers jours » car Jésus, qui a expié les péchés du peuple (He 2,7), a été assis à la droite de Dieu (He 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2) avec ses ennemis placés sous ses pieds (He 10,13). Il est devenu grand prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech (He 5,6). Un homme a ouvert le passage vers une vie éternelle ; il est ainsi le guide pour les hommes. Il a inauguré une voie et a assuré l'accès au sanctuaire (He 10,19-20). Ainsi peut-on parler d'une eschatologie présente. La période actuelle n'a pas encore complètement disparu (He 9,9) ; les jours sont encore ceux de la chair (He 5,7). La vision finale n'est pas encore possible

⁵⁰⁷ Nous devons distinguer entre les deux usages du terme « ciel ». Il y a d'une part le ciel ou plutôt les cieux qui font partie de la création temporaire et le ciel, lieu de la demeure de Dieu.

« Actuellement, il est vrai, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis » (He 2,8). Le présent est le point de l'âge définitif mais il n'est pas encore le futur. Il existe un processus de transformation vers le futur qui exige des chrétiens de la fidélité dans les épreuves. Les chrétiens attendent le second retour du Christ (He 9,28). La foi des chrétiens les tourne vers le futur (He 12,22-24)

Le futur n'appartient pas à ce monde. Au moment du retour du Christ, le feu dévorant qui est Dieu (He 12,29) fera trembler les cieux et les réalités créées seront ébranlées et il ne subsistera que celles qui sont inébranlables (He12, 26-27). La destruction de la première tente permettra d'ouvrir le passage au peuple de Dieu (He 9,8) vers le repos et vers la Jérusalem qui se différencie des cités terrestres par son intemporalité. La marque du futur eschatologique est son éternité.

L'ensemble de l'histoire du cosmos est unifié par le Fils, Parole de Dieu. En effet, le Fils n'est pas soumis au changement contrairement à toute autre créature. Présidant à la fondation du monde, il maintient sa cohérence. Pendant un certain laps de temps, il se rend présent dans le monde sensible inaugurant par la Croix / la résurrection / l'intronisation glorieuse un temps nouveau dont la caractéristique est l'éternité. Le sacrifice offert est unique et donc incomparable avec le sacrifice des prêtres lévites qui est toujours à renouveler. Le Fils est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech. Il est parfait éternellement.

4.4 Conclusion : le Fils Dieu et créateur

Le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux entraîne le lecteur dans un voyage spatial et temporel à la suite du Fils. De l'origine à la fin des temps, des hauteurs du ciel à l'histoire de l'humanité, l'auteur dévoile peu à peu l'identité du Fils⁵⁰⁸. Rédigé probablement dans la deuxième moitié du premier siècle, ce texte met en évidence une pensée chrétienne qui, à la fin du premier siècle, commence à dépasser les conceptions purement historiques et narratives pour entrer dans une démarche spéculative et comprendre les implications philosophiques de ses affirmations sur Dieu, le Christ et l'humanité.

L'introduction de l'Épître s'attache entre autres, à établir la supériorité du Fils sur toute créature. Cette thématique est ensuite développée, dans la suite de l'Épître aux Hébreux selon différents axes. Le Fils est comparé aux Pères, aux prophètes, à Moïse, aux prêtres lévites et aux anges. Un premier développement concerne le motif de la royauté et du gouvernement. Le Fils assis à droite de la Majesté (He 1,4) règne avec droiture et justice (He 1,8-9). Ce gouvernement concerne l'ensemble de la création (He 1,2.3.10-12) et inclut les êtres célestes que sont les anges. Les anges⁵⁰⁹, dans le judaïsme de l'ère chrétienne, sont perçus comme étant plus proches de Dieu que les hommes. Ils assurent la médiation entre les hommes et Dieu, participent à la liturgie céleste et ont pouvoir sur le

⁵⁰⁸ Le terme « υἱός » apparaît en He 1,2.3.5.8.

⁵⁰⁹ La mention de Melchisédech pourrait suggérer que le risque d'un culte rendu n'est pas éloigné de la pensée de l'auteur. Une question se pose alors de savoir si l'Épître aux Hébreux a été adressée à une communauté désireuse de rendre un culte aux anges. Nous tenterons une réponse à cette question ultérieurement cf. 326.

monde créé. Malgré leur appartenance au peuple céleste, tous les anges reçoivent l'ordre d'adorer le Fils qui a reçu un nom bien supérieur au leur. La supériorité que possède le Fils pourrait simplement en faire un être exceptionnel, une sorte de « super archange » bénéficiant d'une dignité inégalée puisqu'il est « héritier de toutes choses » (He 1,2).

Pourtant, dès l'exorde, les expressions « rayonnement de sa gloire » et « empreinte de sa substance » (He 1,3) laissent entrevoir une nouvelle dimension. Le Fils est inséparable du Dieu créateur ; il en est la représentation exacte. La nature du Fils n'est pas celle des anges. La suite des versets (He 1,5-14) grâce à des citations tirées des psaumes affirme la divinité (He 1,8) et la seigneurie du Fils (He 1,10). La divinité du Fils est illustrée par les allusions à l'immutabilité et à l'éternité. Le Fils, qui n'est pas soumis au changement et au temps, se trouve hors de l'ensemble des créatures soumises au changement. La préexistence du Fils est affirmée par son action dans la création.

La christologie haute professée dans ce chapitre semble être celle des auditeurs de l'Épître aux Hébreux puisqu'aucune mise en cause n'est perceptible. L'insistance sur la supériorité du Christ ne refuse pas leur valeur aux êtres auxquels il est comparé, mais il indique que la foi est mal placée si elle a pour objets des êtres, certes célestes, mais pas le Fils. Étant supérieur à tous et comme l'exorde le suggère par la mention de la purification des péchés il est l'unique médiateur dans l'ordre du Salut.

Dès l'exorde la thématique de l'origine de la création est abordée. La médiation créatrice du « par » le Fils suit la tradition déjà rencontrée dans la Première Épître aux Corinthiens et l'Épître aux Colossiens. Cependant, l'auteur de l'Épître aux Hébreux fait un pas supplémentaire puisqu'il énonce en He 1,10 qu'en sa qualité de Seigneur le Fils fonda le monde. Le Fils n'est plus seulement considéré comme médiateur mais il est confessé comme le Créateur.

Une fois advenue, la création n'est pas abandonnée. Sa cohérence est maintenue par la puissante parole du Fils. Comme héritier de la création, il est celui qui mettra un terme à ce monde-ci, qui est transitoire et changeant. Il instituera une ville nouvelle, un tabernacle nouveau, des réalités nouvelles, qui ne sont pas de cette création. Grand prêtre des biens définitifs (He 9, 11), médiateur d'une meilleure alliance (He 8, 6) qui est éternelle (He 13, 20), le Fils remplace les réalités instables du monde présent par la parfaite stabilité du règne de Dieu. Si les choses de ce monde doivent être changées, c'est, précisera plus loin notre auteur, « parce que ce sont des réalités créées » (He 12, 27). Il présidera à la fin de cette création.

Du début à la fin de la création, le Fils qui est le créateur est présent, actif et immuable. Toutes les étapes de création ont été mentionnées dans le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux.

5 « Sans lui rien ne fut » (Jn 1,3)

Parmi les écrits retenus dans notre corpus, un seul évangile, le Quatrième, celui de Jean, présente le Logos comme acteur à l'origine de la création. Les deux versets que nous avons conservés appartiennent aux premières lignes de l'Évangile : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » (Jn 1,3)⁵¹⁰ et « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu » (Jn 1,10). Dans le prologue (Jn 1,1-18) qui, par son style poétique, se détache du corps de l'Évangile, le motif de la création est évoqué dès la première phrase. La question se pose de savoir si ce motif se développe dans l'ensemble du Prologue. Pour y répondre nous nous proposons dans une première étape d'aborder les questions de genre littéraire et de structure. Selon les résultats obtenus nous orienterons notre étude détaillée dont l'objectif, rappelons-le, est d'appréhender la médiation du Christ dans la création.

Le Quatrième Évangile : contexte d'écriture

L'étude de la genèse du Quatrième Évangile a suscité de nombreux travaux de recherche. Les commentateurs du XX^{ème} siècle distinguent plusieurs étapes dans la composition de l'Évangile qui aurait été écrit au sein d'une communauté johannique qui elle-même se serait construite peu à peu. Dans son livre « La communauté du disciple bien-aimé », R.E. Brown⁵¹¹ propose une l'histoire de la communauté en quatre phases pendant lesquelles auraient été rédigés le Quatrième Évangile et les Épîtres Johanniques. La première phase « préévangélique » s'étendrait sur plusieurs décennies entre les années 50 et 70. Pendant cette période, plusieurs groupes auraient rejoint un groupe originel. Parmi eux se trouvaient probablement des Juifs en conflit avec le temple qui professaient une christologie haute. La seconde phase autour des années 80 a vu la communauté quitter la Palestine pour la région d'Éphèse ; elle a été rejointe par l'arrivée de fidèles de culture grecque. L'Évangile aurait été écrit pendant cette période ; le Prologue est considéré comme le dernier écrit de l'Évangile. Durant les années qui suivirent, que R.E. Brown nomme phases 3 et 4, des conflits seraient survenus au sein de la communauté. Comme notre propos n'est pas de faire l'état de cette question, nous nous fions à l'hypothèse de R.E. Brown⁵¹² et nous nous contentons de situer la rédaction finale de l'Évangile autour des années 80-90, tout en ayant à l'esprit de possibles additions jusqu'à la fin du premier siècle. La communauté à laquelle l'auteur, un inconnu, appartenait avait développé une christologie haute qui, comme nous le verrons, repose entre autres sur la confession du Logos comme unique médiateur de la création.

⁵¹⁰ Pour le verset 3, la traduction que nous employons est celle de la BJ. Nous reviendrons sur les questions de critique textuelle ultérieurement et proposerons une traduction.

⁵¹¹ BROWN, R.E., *La communauté du disciple bien-aimé*, (Lectio Divina 115), Les Editions du Cerf, Paris, 1983.

⁵¹² Pour d'autres éléments sur la communauté johannique voir 330.

5.1 Le Prologue (Jn 1,1-18)

Le Prologue du Quatrième Évangile relate l'histoire du Logos de son origine avant la création du monde jusqu'à son incarnation. Cet écrit esquisse les thèmes majeurs de l'Évangile, mais certains concepts tels la plénitude et la grâce ne sont pas développés dans la suite. La dénomination de Logos est propre au Prologue. Ces constatations nous amènent à considérer, dans une introduction générale, le Prologue dans son ensemble. Dans une première étape nous aborderons son genre littéraire et sa fonction dans l'Évangile. Pour le composer, l'auteur a probablement utilisé des matériaux existants. Sans détailler cette hypothèse, nous suivrons les tentatives de plusieurs commentateurs sur la reconstruction d'un hymne originel en étant particulièrement attentif à la présence ou non des versets Jn 1,3 et Jn 1,10 dans l'hymne primitif. Dans une seconde étape, considérant le texte tel que nous l'avons reçu, nous donnerons un aperçu des structures afin de tenter de déterminer les péripécies à étudier. Concernant notre travail, la question du moment de l'incarnation est importante car cet événement permet certainement de définir quels sont les versets ayant ou non une connotation cosmologique.

5.1.1 Le genre littéraire

Le Prologue, par sa place comme introduction de l'Évangile et par son style, a suscité de nombreux débats. Nous nous arrêterons sur deux questions. La première concerne la problématique de l'existence d'un hymne primitif que l'auteur aurait adapté. La seconde porte sur la fonction du Prologue par rapport à l'ensemble de l'Évangile et à la communauté destinataire du texte.

5.1.1.1 La nature hymnique du Prologue

La plupart des commentateurs actuels s'accordent pour dire que l'auteur a utilisé un hymne primitif pour rédiger le Prologue. Les raisons avancées sont nombreuses : changement de rythme, références à Jean-Baptiste (Jn 1,6-8.15), similitudes avec les hymnes de Sagesse (Sg 9,9-12 ; Pr 8,22-26). Par contre, aucun consensus n'a été trouvé sur le contenu de l'hymne primitif ni d'ailleurs sur son origine. Pour certains, l'hymne est préchrétien, et pour d'autres il a été écrit par l'une des premières communautés chrétiennes d'Asie Mineure et utilisé comme chant, puis retravaillé par l'évangéliste. Nous citerons, pour exemple, les travaux de M.-E. Boismard et ceux de R.E. Brown qui, avec d'autres, ont tenté d'isoler un hymne originel. Puis nous évoquerons la possibilité que le Prologue soit une composition propre à l'auteur, de nature hymnique ou non.

Une première hypothèse, défendue par M.-E. Boismard⁵¹³, considère que les premiers versets du Quatrième Évangile, proviennent d'un hymne préchrétien au Logos

⁵¹³ BOISMARD, M.-E., *Moïse ou Jésus : Essai de christologie johannique*, University press: Peeters, Leuven, 1988, 91-95. L'hypothèse de M.-E. Boismard a été reprise par E.L. Miller. MILLER, E.L., « The Logic of the Logos Hymn », NTS 29, 1983, 552-561.

créateur développé dans une perspective sapientielle. Pour retrouver l'hymne primitif la démarche de M.-E. Boismard consiste à exclure du Prologue toute nouveauté chrétienne. Il considère uniquement les cinq premiers versets. Parmi ces derniers, il convient de ne pas conserver le verset v.1c (« Le Verbe était Dieu ») qui est d'origine chrétienne ainsi que le verset v. 2 qui est une reprise dont l'objet est justement de faciliter l'introduction du verset v. 1c. De plus, le rythme de ce verset rompt avec les versets 1 et 3-5 qui l'entourent. M.-E. Boismard retient finalement pour l'hymne primitif 4 versets qui forment 8 propositions:

1	Au commencement était le Logos et le Verbe était auprès de Dieu.
3	Tout est devenu par lui, et sans lui rien n'est devenu.
4	Ce qui est devenu en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes,
5	et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas vaincue

Pour corroborer son hypothèse de lire ces versets comme un hymne au Logos créateur, M.-E. Boismard propose une interprétation en référence au récit de la création du livre de la Genèse (Gn 1-2,4). Ce récit s'ouvre sur ces mots : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre ». L'expression initiale se lit également au début du Prologue de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le Logos ». L'emprunt au récit de la Genèse est d'autant plus certain que le rôle du Logos dans la création sera affirmé dès le verset 3. Au commencement du monde créé, le Logos « était ». Il existait avant même la création, « auprès de Dieu », puisque le monde fut créé par lui (Jn 1, 3). L'idée est proche de celle exprimée à propos de la Sagesse « Le Seigneur m'a créée au commencement de ses voies (...) avant le monde il m'a établie » (Pr 8,22-30). De plus, dans la Genèse, il suffit que Dieu profère un ordre, une parole, pour que la lumière vienne à l'existence : « Dieu dit que la lumière soit et la lumière fut » (Gn 1,2). La suite du récit enchaîne les paroles créatrices. Dieu dit et cela « fut ainsi » (Gn 1,6). Déjà, dans la littérature sapientielle, la création par la Parole est résumée en une phrase : « toi qui par ta parole a fait toute choses (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου) » (Sg 9,1). Cette affirmation préfigure celle du Prologue.

Dans le récit de la Genèse, la lumière est créée le premier jour pour s'opposer aux ténèbres : « et il sépara la lumière d'avec les ténèbres » (Gn 1,3-4). Au sixième jour, Dieu créa l'homme. Ces motifs apparaissent en ordre inverse dans le Prologue aux versets Jn1,4-5. Dans le Logos était la vie (Jn 1,4), et l'opposition entre la lumière et les ténèbres est mentionnée en Jn 1,5. En conclusion, selon M.-E. Boismard, les premières phrases du Prologue forment un hymne au Logos créateur, relisant le récit de la Genèse dans une perspective sapientielle.

D'autres commentateurs, dont R.E. Brown⁵¹⁴, proposent de considérer que l'hymne sous-jacent est un hymne écrit dans l'une des premières communautés chrétiennes et qui

⁵¹⁴ BROWN, R. E., *The Gospel according to John* (29), Doubleday & Company Inc., New York, 1970, 21-23.

aurait par la suite subi plusieurs relectures dont la dernière consisterait en une adaptation au Quatrième Évangile. R.E. Brown exclut de l'hymne les versets Jn 1, 6-9.12.13.15.17.18 et aboutit à un hymne primitif en quatre strophes:

Strophe A v1-2 :	Le Logos avec Dieu
Strophe B v3-5 :	Le Logos et la Création
Strophe C v10-12b :	Le Logos dans le monde
Strophe D v14.16 :	Le Logos dans sa relation à la communauté.

L'hymne au Christ ainsi défini se termine sur la vision de la gloire et le don de la plénitude de la grâce. À cet hymne originel, pour aboutir au texte du Prologue, deux types de correction ont été apportés. Les versets concernant Jean-Baptiste (Jn 1,6-9.15), qui étaient probablement l'introduction initiale de l'Évangile, ont été intercalés. Des explications se sont ajoutées à la fin de la seconde strophe pour exposer comment les hommes deviennent enfants de Dieu (Jn 1,12-13) et à la fin de la quatrième strophe pour développer la finale du verset 16 « grâce pour grâce » (Jn 1,17-18)⁵¹⁵.

Hormis les deux exemples présentés, plus d'une dizaine⁵¹⁶ d'autres compositions ont été proposées. La plupart des commentateurs acceptent comme appartenant à l'hymne les versets 1-5, 10-11, donc les versets 3 et 10 retenus par notre corpus. Et pour nombre d'entre eux, les versets 14 et 16 seraient également à conserver dans l'hymne primitif car le verset 14 est de nature poétique et le verset 16 le prolonge. De plus, le verset 14 comprend la dernière mention du Logos et de ce fait se trouve en lien avec les versets 1-5. Dans le cadre d'un écrit chrétien, l'hymne au Logos créateur rejoint l'événement incarnation.

Une troisième hypothèse propose de considérer le Prologue comme rédigé entièrement par l'auteur du Quatrième Évangile. Ainsi, J. Irigoin⁵¹⁷, spécialiste de la poésie grecque, considère que l'ensemble du Prologue est de nature hymnique. Dans son étude⁵¹⁸ sur la composition du Prologue, il analyse le texte en suivant les règles de composition de la

⁵¹⁵ Voir également ZUMSTEIN, J., « Le Prologue, Seuil du Quatrième Évangile », (RSR 83/2), 1995, 223. D. Deeks propose deux sources pour le Prologue : une source comprenant les versets 1ab, 3-5, 9-12 qui serait un poème issu de la gnose chrétienne, la seconde avec les versets 14abcd et 16a.18 dont l'origine serait une confession de foi chrétienne. DEEKS, D. G., « The Prologue of St. John's Gospel », (BTB Vol. VI), 1976, 62-76.

⁵¹⁶ LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome I, Edition du Seuil, Paris, 1997, 41.

MILLER, E.L., *Salvation-History in the Prologue of John, The significance of John 1:3/4*, E.J. Brill, Leiden – New York, 1989, 6.

On trouvera des précisions sur l'histoire de la recherche dans THEOBALD, M., *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (Neutestamentliche Abhandlungen), Munster, 1988, 16-155.

Voir également l'état de la question dans ROCHAIS, G., « La formation du Prologue (Jn 1,1-18) (I) », ScEs, XXXVII/1,1985, 5-44.

DETTWILER, A., « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) », dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990, 185-203.

⁵¹⁷ IRIGOIN, J., « La composition rythmique du Prologue de Jean (I, 1-18) », RB, 1971, 514.

⁵¹⁸ Voir également 199.

poésie et précise le caractère hymnique du Prologue. Il montre que le texte grec, sous la forme et dans l'état où il est attesté dès le deuxième siècle, loin d'être une simple refonte d'un hymne ancien, est une composition originale répondant à des règles précises. Pour lui, le Prologue contient les germes d'un genre poétique qui se développera plus tard sous une forme strophique plus élaborée à l'origine des canons byzantins. Le texte a donc pu être composé pour l'occasion.

Bien que la majorité des commentateurs postulent la nature hymnique du Prologue et de l'existence d'un hymne originel, certains proposent une option opposée, à savoir que le Prologue n'est pas de nature hymnique. En effet, certains arguments en faveur de l'identification du texte comme hymne ne sont pas, en eux-mêmes, des preuves concluantes. Ainsi, le fait que le Prologue comporte des parallélismes comme en hébreu affirme simplement la dépendance de ce texte avec des textes bibliques et ne présuppose pas d'un lien avec la poésie hébraïque. Se baser sur le style n'est pas un argument suffisant pour déterminer qu'un écrit est un hymne⁵¹⁹. T.L. Brodie⁵²⁰ souligne, par exemple, que le fait de passer de la poésie à la prose pourrait simplement mettre l'emphasis sur le fait que le Verbe s'est fait chair, et l'alternance des styles reflète le mélange entre le divin et le monde. Une autre raison souvent avancée en faveur de l'hymne est la proximité avec les hymnes de Sagesse. Cependant, pour des raisons de forme, le Prologue n'est pas vraiment semblable aux hymnes à la Sagesse car ces derniers sont pour la plupart des discours où la Sagesse personnifiée parle d'elle-même.

D. Boyarin⁵²¹, qui réfute la nature hymnique du Prologue, émet l'hypothèse que cet écrit est une homélie synagogale⁵²². Les cinq premiers versets forment un ensemble cohérent dont le sujet est le Logos préexistant. Ces versets composent une préface pour l'ensemble du Prologue et sont probablement un midrash existant de Gn 1,1-5. L'auteur du Quatrième Évangile aurait alors transformé le midrash existant en une nouvelle forme de midrash dont le sujet est l'incarnation. Les versets Jn 1,6-18 commentent la préface en indiquant la raison de l'incarnation. Nous sommes en présence d'un récit, avec un ordre chronologique qui comble l'écart temporel entre le Logos préexistant et le Logos incarné dont les actes et les paroles sont rapportés dans la suite de l'Évangile. Si cette approche peut être intéressante elle ne semble pas avoir été suivie.

En conclusion, retrouver l'hymne primitif est une entreprise qui semble impossible. Cependant, le Prologue comprend des éléments de nature hymnique. Lors de notre étude de l'Épître aux Colossiens⁵²³, nous avons défini que, selon les critères de la rhétorique, l'hymne

⁵¹⁹ Voir par exemple la discussion de W. Paroschi. PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, 173-191.

⁵²⁰ BRODIE, T.L., *The Gospel according to John: a literally and theological commentary*, New York, 1993. 134.

⁵²¹ BOYARIN, D., « The Gospel of the Memra: Jewish. Binitarianism and the Prologue to John », HTR 94, 2001, 243-284; 262-265.

⁵²² Une des formes caractéristiques du midrash est une homélie sur une péricope du Pentateuque qui est ensuite interprétée. BOYARIN, « The Gospel of the Memra », 262-268.

⁵²³ Cf. 54.

qui est un éloge à un Dieu comprend les éléments suivants : 1) la vénération de la majesté de la nature divine 2) la description du pouvoir de la divinité 3) les bénéfices pour l'humanité obtenus grâce à l'agir de la divinité. Or dans le Prologue, comme le note M. Morgen, l'auteur fait un éloge du Christ Logos. Le Logos était là au commencement (Jn 1,1), il est Dieu. Il possède la puissance créatrice, puisque tout fut par lui (Jn 1,3) et il agit en faveur de l'humanité en étant « lumière des hommes », en « venant dans le monde », en « faisant connaître le Père » (Jn 1,4.9.10a.11a.12-13.14.16-18). M. Morgen⁵²⁴ qualifie le Prologue d'hymne nouveau qui se fait commentaire. Le lecteur est invité à voir dans le Logos créateur, le Fils qui a fait connaître le Père. En résumé, le Prologue comporte des éléments hymniques, il fonctionne comme un éloge du Logos. Dans l'état actuel, il introduit à la narration proprement dite. Il possède également un caractère didactique⁵²⁵ Aussi, les exégètes se sont interrogés sur la raison de la place de ce texte en introduction du Quatrième Évangile.

5.1.1.2 Le Prologue dans son rapport à l'Évangile

Si, comme le suppose la majorité des chercheurs, l'auteur a retravaillé des matériaux hymniques existants pour en faire l'ouverture de l'Évangile, la question se pose du rapport entre le Prologue et l'Évangile. Ce sujet est débattu et trois hypothèses⁵²⁶ ont été proposées. Une première hypothèse, qui n'a pas trouvé beaucoup de défenseurs, et que nous ne développerons pas, conçoit l'Évangile comme un commentaire ultérieur du Prologue qui est ainsi un texte antérieur au corps de l'Évangile. Une deuxième hypothèse considère le Prologue comme un commentaire de l'Évangile et la dernière comme une ouverture sur la suite.

Le Prologue peut être lu comme un commentaire postérieur à l'Évangile, telle est la proposition de M. Theobald⁵²⁷. Il avance trois arguments principaux en faveur de cette thèse⁵²⁸. En premier lieu, le Prologue argumente à un autre niveau que l'Évangile lui-même. Il élève la réflexion et se signale par un degré supérieur d'abstraction et de généralisation. En second lieu, on ne saurait passer sous silence les décalages de nature théologique qui existent entre le Prologue et le corps de l'Évangile. Par exemple, l'accentuation de la théologie de la création et de la thématique de l'incarnation dénote un nouveau point de vue dans le développement de la théologie johannique. En troisième lieu, l'Évangile dans sa version primitive peut très bien avoir existé sans le Prologue⁵²⁹. La conclusion qui s'impose

⁵²⁴ MORGEN, M., « Eloge et Célébration du Logos : Etude des versets en « nous » dans le Prologue du Quatrième Évangile (Jn 1,1-18) » dans *L'hymne antique et son public / textes réunis et édités par Yves Lehmann, Brepols, Turnhout, 2007, 35.*

⁵²⁵ SEVRIN, J.-M., « Le poème du Logos comme prélude au récit du Fils », dans GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, LeDiv 225, Cerf, Paris, 2009, 309.

⁵²⁶ ZUMSTEIN, J., « Le Prologue, Seuil du Quatrième Évangile », *RSR* 83/2, 1995, 223-224.

⁵²⁷ THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos*, 296-399.

⁵²⁸ THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos*, 372-373.

⁵²⁹ Excepté quelques compléments rédactionnels tels que Jn 6,51c-58 ou Jn 12,44-55.

pour M. Theobald est que le Prologue commente l'Évangile⁵³⁰ et qu'il est de fait son plus ancien commentaire. Selon lui, en écrivant le Prologue le rédacteur voulait combattre une christologie du Logos aux traits gnosticiants⁵³¹. Pour l'auteur du Prologue, le Logos n'est pas une créature mythique, d'où l'insistance sur la création et sur l'incarnation. Le Logos est au côté de l'homme dans le monde.

J. Zumstein soutient une troisième hypothèse, à savoir que c'est l'évangéliste lui-même qui a opéré la mise en contexte d'un hymne primitif. Dans cette perspective le Prologue est compris comme un texte d'ouverture à valeur programmatique. Il défend son point de vue à partir de l'analyse du genre littéraire du prédiscours⁵³². Le genre littéraire du prédiscours est une catégorie classique de la littérature antique grecque et latine. La préface doit instruire l'auditoire sur la finalité de l'œuvre, elle doit lui donner les moyens d'en comprendre l'objet et le déroulement. Avec cette définition, il doit être possible de considérer le Prologue johannique comme une préface. Le Prologue est un instrument mis en place pour diriger la lecture du récit qu'il introduit. Il s'appuie sur des références à l'Ancien Testament. Les premiers mots renvoient au récit de la Genèse (« Au commencement »). Le don de la Torah, élément constitutif d'Israël, est rappelé en Jn 1,17. La suite de l'Évangile doit être lue dans ce cadre. La fonction d'un prologue est également de mettre en place le héros, Jésus de Nazareth, le Logos fait chair. Le Logos est tour à tour mis en relation avec Dieu (vv. 1-2.18), avec la création (vv. 3-4.10), avec Moïse (v. 6), avec Jean-Baptiste (vv. 6-8.15), avec le monde hostile (vv. 5.10-11) et avec les croyants (v.12-13.16). Le Prologue permet de définir un cadre spatio-temporel dans lequel le récit évangélique va se déployer. L'histoire qui va se jouer en Galilée et en Judée est en fait une histoire à l'échelle de la création et qui concerne l'ensemble de l'humanité. L'auteur du Prologue expose certains des thèmes qu'il développera par la suite comme la vie, la lumière, la gloire ou la vérité. Une autre des fonctions d'un prédiscours est de susciter une attente. L'hymne au Logos arrache son lecteur du monde de la quotidienneté pour le plonger dans un univers mystérieux. De par le cadre posé par le Prologue, Jésus de Nazareth doit être saisi dans son intimité avec Dieu et dans sa puissance créatrice.

Nous adopterons l'hypothèse de J. Zumstein, à savoir que le Prologue fonctionne comme une préface à l'Évangile. Cette proposition ne remet pas en cause l'idée que le Prologue a probablement été écrit après le reste de l'Évangile dont il est une porte d'entrée. Les affirmations fortes auxquelles les lecteurs sont invités à adhérer conditionnent la compréhension des actes du Fils relatés dans l'Évangile. Le Prologue est une invitation à entreprendre la lecture de la suite. Mais, au fur et à mesure que le lecteur découvre le Fils dans son ministère terrestre, un retour au Prologue lui permettra d'appréhender la grandeur et l'objectif final de la mission de Jésus.

⁵³⁰ Les critiques de J. Zumstein envers cette approche sont les suivantes : 1) le commentaire doit être second dans l'ordre de lecture ; 2) le Prologue n'est pas un résumé des épisodes à venir.

⁵³¹ Dans sa description de l'histoire de la communauté johannique, R.E. Brown indique qu'au moment de la scission de la communauté ceux qui rejoindront la Grande Eglise apportent avec eux le Prologue et la doctrine de la préexistence. BROWN, R. E., *La communauté du disciple bien-aimé*, 222.

⁵³² ZUMSTEIN, J., « Le Prologue, Seuil du Quatrième Évangile », RSR 83/2, 1995, 225-234.

5.1.2 Le Prologue : traduction et structure

Pour entreprendre notre délimitation des péripécies concernant le Fils médiateur de la création, nous nous proposons dans un premier de temps de discuter de la critique textuelle des versets 3c.4. En effet, le verset 3 est un verset important pour notre travail et le choix de ponctuation entre 3c et 4 conduit à des interprétations différentes. Ensuite, nous donnerons une traduction possible et nous opterons pour une structure. Finalement, nous examinerons la question du moment de l'incarnation qui nous permettra de délimiter les passages dont le contexte est celui de la création.

La ponctuation des versets 3c-4

Le verset 3 renvoie sans conteste à l'acte créateur et le verset 4 aborde des motifs en lien avec la création comme la vie ou la lumière. Mais la délimitation de ces deux versets est un sujet de débat. La ponctuation était inexistante dans les anciennes éditions des textes grecs, en particulier dans les manuscrits P66⁵³³ et P75⁵³⁴. Selon la césure qui est choisie, le sens du passage diffère ; les Ariens ne s'y sont pas trompés quand ils ont utilisé ces versets comme argument dans leur controverse. Que ce soit parmi les Pères de l'Église ou parmi les exégètes modernes, les deux hypothèses les plus souvent citées se résument à insérer les mots « ὃ γέγονεν » (ce qui a été fait/ce qui est advenu) à la fin du verset 3 en modifiant « ἔν » ou à placer « ὃ γέγονεν » en introduction du verset 4. Ils aboutissent ainsi aux hypothèses suivantes :

<u>Hypothèse 1</u>	<u>Hypothèse 2</u>
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut de ce qui fut . En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes.

Durant les premiers siècles, les Pères de l'Église ont utilisé l'une ou l'autre ponctuation entre les versets 3 et 4 selon ce qu'ils voulaient faire partager dans leurs écrits.

⁵³³ Le manuscrit P66 date du II^e siècle, voire peut-être avant. MILLER, E. L., « P⁶⁶ et P⁷⁵ on John 1:3/4 », ThZ, 1985, 440-443, 440.

⁵³⁴ Le manuscrit P75 (fin II^e siècle) possède un point en haut avant « ὃ γέγονεν » et aucune ponctuation après. Aussi peut-on imaginer une pause dans la lecture. Bien que le point en haut ne puisse être une preuve de l'existence d'une ponctuation, E.L. Miller émet cependant l'hypothèse que la communauté chrétienne lisant le texte avait pris l'habitude de faire une pause dans la lecture. MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John*, 35 ; MILLER, « P⁶⁶ et P⁷⁵ on John 1:3/4 ».

Il semble que la plupart des Pères aient hésité à prendre position. P. Lamarche⁵³⁵ mentionne, parmi d'autres, Épiphane qui, lorsqu'il fait référence au verset 3, s'arrête à « οὐδὲ ἔν » (hypothèse 2), mais lorsqu'il combat ceux qui nient la divinité de l'Esprit Saint commence le verset 4 par les mots « ἐν αὐτῷ » (hypothèse 1). Cette indécision est partagée par d'autres Pères. Lorsqu'ils citent le verset 3, comme Épiphane ils s'arrêtent après « οὐδὲ ἔν » et évitent de citer le verset 4. A contrario, la plupart des écrits hérétiques des premiers siècles présentent l'hypothèse 2. À la suite de son étude, P. Lamarche ébauche quelques conclusions. Dans les premiers temps il semblerait que les Pères et les copistes aient eu une préférence pour l'hypothèse 2⁵³⁶. L'indécision domine ensuite. Elle est, selon lui, créée par le conflit entre l'impératif littéraire qui impose la coupe après « οὐδὲ ἔν » et la réflexion théologique qui n'arrive pas à donner de sens satisfaisant au verset 4a. Du coup, la ponctuation après « οὐδὲ ἔν » semble moins utilisée à partir du IV^e siècle, en particulier avec Alexandre d'Alexandrie qui préfère rattacher « ὁ γέγονεν » au verset 3 (hypothèse 1).

Dans l'exégèse moderne les deux hypothèses trouvent leurs partisans⁵³⁷ qui avancent des arguments linguistiques ou stylistiques en faveur de l'une ou l'autre.

Comme argument en faveur de la première hypothèse où « ὁ γέγονεν » modifie « ἔν » au verset 3, nous pouvons citer le fait que l'évangéliste utilise souvent « ἐν » en début de phrase⁵³⁸ associé à un pronom démonstratif⁵³⁹. De plus, Jean use tout au long de l'Évangile de répétitions pour faire évoluer sa pensée⁵⁴⁰. Aussi, « ὁ γέγονεν » peut préciser le verset 3 en insistant sur le fait que rien n'échappe à la création du Logos. Au niveau de la signification il est certainement plus johannique de dire que le Logos était Vie que de dire que l'univers créé était vie en lui et que cette vie était lumière des hommes. Des passages comme Jn 5,26 ont un sens approchant : « καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ » (de même a-t-il donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même).

⁵³⁵ LAMARCHE, P., « Le Prologue de Jean », RSR LII, 1964, 497-537, 514-523. Sur les Pères de L'Église voir également LOISY, A., *Le Quatrième Évangile*, E. Nourry, Paris, 1921, 91.

⁵³⁶ Les anciennes traductions évangéliques : vieille latine, vieille syriaque, Sahidique (égyptienne), qui toutes sont l'écho d'une tradition remontant au II^e ou III^e siècle mettent un point avant « ὁ γέγονεν ». BOISMARD, M.E., *Le prologue de Saint Jean*, Les Editions du Cerf, Paris, 1953, 26.

⁵³⁷ En faveur de l'hypothèse 1) la traduction de la TOB ; BARRETT, C. K., *The Gospel according to St. John*, London, 1956, 130-131 ; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006, 35. CARSON, D., A., *The Gospel According to John*, InterVarsity Press, Leicester, 1991, 118. SIMOENS, Y., *Selon Jean – 2. Une interprétation*, Édition de l'institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1996, 33-34.

En faveur de l'hypothèse 2) Nestle-Aland ; la traduction de la BJ ; BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 26 ; BROWN, *The Gospel according to John*, 6. ; LAMARCHE, « Le Prologue de Jean », 523. Pour une liste des auteurs et des manuscrits en faveur de l'une ou l'autre hypothèse voir MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John*, 17-18. THEOBALD, M., *Das Evangelium nach Johannes – Kapitel 1 -12*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg, 2009, 112.

⁵³⁸ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 130. PAROSCHI, *Incarnation and Covenant*, 35.

⁵³⁹ E.L. Miller souligne cependant qu'il est difficile d'en faire une caractéristique stylistique du Quatrième Évangile. En effet, l'emploi de « ἐν » en début de phrase se compte 18 fois sur un total de plus de 200 occurrences de « ἐν ». MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John*, 23.

⁵⁴⁰ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 157.

Aux arguments en faveur de cette interprétation il a été opposé que « ὁ γέγονεν » est redondant avec « ἐγένετο » et change peu la compréhension du verset. Cependant, comme nous l'avons mentionné, cet argument est également utilisé en faveur de cette ponctuation. Au niveau stylistique, si « ὁ γέγονεν » est rattaché au verset 3, la deuxième partie de ce verset est surchargée par rapport à l'ensemble. En conservant « ὁ γέγονεν » dans le verset 3 le substantif « vie » doit être le sujet de la phrase du verset 4 ce qui est improbable car « ζωή » n'est pas précédé par un article et est vraisemblablement un attribut. Il est donc préférable d'inclure « ὁ γέγονεν » au verset 4⁵⁴¹.

La seconde hypothèse rattache « ὁ γέγονεν » au verset 4. Pour conforter cette hypothèse, différents arguments peuvent être avancés. Au niveau du style plusieurs éléments peuvent être relevés. L'hymne au Logos utilise la technique de « l'escalier⁵⁴² » où le mot qui termine une clause est repris dans la clause suivante. Cette technique est utilisée de manière stricte au verset 1 (λόγος, λόγος -> θεόν, θεός) et aux versets 4 et 5 (->ζωή, ζωή -> φῶς, φῶς -> σκοτία, σκοτία). Aux versets 3 et 4, « ἐγένετο » et « ὁ γέγονεν » peuvent jouer le même rôle. Par contre, bien que le verbe soit identique, le temps est modifié. Aussi, si l'argument est recevable, il n'est pas une preuve absolue de ce choix de ponctuation. La longueur des clauses plaide également en faveur du rattachement de « ὁ γέγονεν » au verset 4. En effet, ajouté au verset 3, il déséquilibre ce verset qui ne serait plus formé de deux clauses de taille équivalente. Le parallélisme serait rompu. A l'opposé, le verset 4 serait introduit par une clause trop courte. De plus, lorsque l'on emploie « οὐδὲ ἔν » à la place de « οὐδέιν » pour clore une phrase, c'est généralement pour marquer une insistance⁵⁴³. Rien de ce qui existe ne peut exister sans l'action du Logos.

Ceux qui penchent pour la première hypothèse soulignent que considérations syntaxiques et sémantiques semblent rendre la ponctuation entre « οὐδὲ ἔν » et « ὁ » hautement problématique⁵⁴⁴. Au niveau de la syntaxe, pour que le parfait « γέγονεν » soit sujet, il faudrait que le temps du verbe soit au présent (ἔστιν), plutôt qu'à l'imparfait (ἦν). La lecture du verbe « être » au présent apparaît dans certains manuscrits qui sont cependant peu nombreux et elle n'est certainement pas la plus probable. Sémantiquement, la difficulté de relier « ὁ γέγονεν » à ce qui suit provient du fait que cette ponctuation « ne permet pas de parler du Logos ». Si « ὁ γέγονεν » est placé au début du verset 4, comme sujet de « ἦν » la tendance du Prologue à l'emploi du Logos comme sujet de « ἦν » (Jn 1,1a-c ; 2 ; 4b ; 9 ; 10 ; 15b-c) est rompue.

En résumé, nous faisons le choix de conserver l'hypothèse 2 qui propose de mettre une césure après « οὐδὲ ἔν » et de rattacher « ὁ γέγονεν » au verset 4. Bien que certains comme C.S. Keener⁵⁴⁵ jugent que l'argument sémantique est plus important que l'argument syntaxique, il nous paraît important de conserver le parallélisme du verset 3⁵⁴⁶. D'autres

⁵⁴¹ BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 94.

⁵⁴² BROWN, *The Gospel according to John*, 6.

⁵⁴³ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 131.

⁵⁴⁴ PAROSCHI, *Incarnation and Covenant*, 34.

⁵⁴⁵ KEENER, *The Gospel of John*, 382.

⁵⁴⁶ Y. Simoens note que l'argument sur le parallélisme est affaibli par le fait que nous avons « οὐδὲ ἔν » et non « οὐδέιν » ; SIMOENS, *Selon Jean -2*, 34.

points sont encore à discuter, en particulier celui qui concerne la ponctuation du verset 4. Pour l'instant nous laissons la question ouverte de savoir si « ὁ γέγονεν » est sujet de « ζῶ ἦν » ainsi que la discussion concernant l'antécédent de « ἐν αὐτῷ »⁵⁴⁷.

Traduction

Pour traduire les premiers versets du Prologue, nous avons fait le choix de conserver, quand cela était possible, l'ordre des mots. Pour le verbe « γίνομαι » qui peut suppléer le verbe être et, lorsqu'il s'agit d'existence, être traduit par « fut », nous avons préféré, puisque l'auteur a employé deux verbes, maintenir cette différence en français. Nous traduirons « γίνομαι » par « advenir » plus proche de son sens habituel de « devenir », « surgir ». Nous reproduisons le Prologue avec la ponctuation telle qu'elle est donnée dans Nestle-Aland.

1a	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,	1a	Au commencement était le Logos,
1b	καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,	1b	et le Logos était auprès de Dieu,
1c	καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	1c	et le Logos était Dieu.
2	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	2	Celui-ci était au commencement auprès de Dieu.
3a	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,	3a	Tout par lui advint,
3b	καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν	3b	et sans lui n'advint rien ⁵⁴⁸ .
3c	ὃ γέγονεν	3c	Ce qui est advenu
4	ἐν αὐτῷ ζῶ ἦν,	4	en lui était ⁵⁴⁹ [la] vie,
	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·		et la vie était la lumière des hommes
5	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,	5	et la lumière dans les ténèbres brille,
	καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.		et les ténèbres ne l'ont pas saisie.
6	Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ,	6	Est advenu un homme envoyé de Dieu ;
	ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·		son nom était Jean ;
7	οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ	7	il vint en témoin, pour rendre témoignage à la
	περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν		lumière, afin que tous crussent
	δι' αὐτοῦ.		par lui.
8	οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ	8	Celui-là n'était pas la lumière, mais [il parut]
	περὶ τοῦ φωτός.		afin de rendre témoignage à la lumière.
9	Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα	9	Il ⁵⁵⁰ était la lumière véritable,
	ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.		qui illumine tout homme,

⁵⁴⁷ Cf. 219.

⁵⁴⁸ Au niveau de la critique textuelle « οὐδὲ ἓν » est remplacé par « οὐδέν » (rien) dans certains manuscrits comme le P66.

⁵⁴⁹ S'appuyant sur l'existence de témoins en faveur du premier verbe « être » au présent et pour garder une cohérence dans la phrase, M.-E. Boismard propose la traduction : « Tout ce qui est devenu en Lui est vie, et la vie est la lumière des hommes ». Cependant, il n'a pas été suivi dans cette démarche. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 25. BROWN, *The Gospel according to John*, 7.

⁵⁵⁰ Bien qu'il soit possible de choisir « lumière » comme sujet du verbe, la plupart des commentateurs et des traductions (BJ, TOB) retiennent comme sujet « le Logos ».

10	ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	10	venant ⁵⁵¹ dans le monde. Dans le monde il était, et le monde advint par lui, et le monde ne l'a pas reconnu.
11	εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.	11	Vers les siens il est venu et les siens ne l'ont pas reçu.
12	ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,	12	Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom,
13	οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.	13	lesquels sont nés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu.
14	Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	14	Et le Logos chair est advenu et il a habité ⁵⁵² parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.
15	Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρωτός μου ἦν.	15	Jean lui rend témoignage et il clame : " C'est de lui que j'ai dit : Celui derrière moi vient, le voilà passé devant moi parce qu'avant moi il était. "
16	ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·	16	Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce.
17	ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.	17	Car la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont advenues par Jésus Christ.
18	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	18	Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique Dieu ⁵⁵³ , qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître.

La structure du Prologue

En cherchant à définir la structure du Prologue, les commentateurs essayent de rendre compte des ruptures de style ou des incohérences grammaticales. Ils tentent également de résoudre certaines énigmes à savoir : pourquoi les versets 6-8,15 ne sont-ils

⁵⁵¹ La question se pose de l'identité de « celui qui vient dans le monde ». Soit « ἐρχόμενον » comme accusatif masculin détermine l'expression « tout homme » et doit se rendre par une périphrase : « chaque homme qui vient dans le monde », soit comme nominatif neutre il se rapporte à lumière. L'idée de la lumière qui vient dans le monde correspond mieux à la pensée johannique où le Christ est appelé « celui qui vient dans le monde » (Jn 4,25 ; 6,14 ; 11,27 ; 16,28 ; 18,37). En Jn 12,46 la venue du Christ est mise en relation avec la lumière (« moi lumière je suis venu dans le monde pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres »). Nous conserverons l'idée que c'est le Logos lumière qui vient dans le monde.

⁵⁵² Pour la traduction nous retiendrons « il a habité parmi nous », le verbe « demeurer » ne rend à notre avis pas assez compte de l'aspect transitoire.

⁵⁵³ « θεός » est omis dans certains manuscrits dont P75. Pour R. Bultmann, bien que « θεός » soit bien attesté il est préférable de retenir la leçon « μονογενής ». BULTMANN, *The Gospel of John*, 81.

pas conjoints, ou quand le Logos peut-il être dit incarné ? Plus de 40 structures différentes⁵⁵⁴ ont été mises en évidence. Mais les exégètes se partagent en deux courants principaux : ceux qui proposent pour le Prologue une structure en forme de parabole ou d'hyperbole et ceux qui proposent un plan linéaire classique. Ces deux types de structures relèvent de philosophies différentes, l'une axée sur la répétition, l'autre sur la progression. Le lecteur est tiraillé entre tenir compte de l'incrustation des versets sur Jean Baptiste dans le texte final ou suivre l'évolution du Logos.

Les compositions qui donnent lieu à une structure de forme parabolique se basent sur la parenté entre les versets 6-8 et le verset 15 qui mettent en scène le personnage de Jean Baptiste. Les partisans de ces compositions relèvent également une correspondance entre les versets 1 et 18 qui forment une sorte d'inclusion. Au verset Jn 1,1b, l'auteur mentionne le Logos avec Dieu et au verset Jn 1,18b, le Fils tourné vers le sein du Père. Pour M.-E. Boismard⁵⁵⁵, qui retient cette hypothèse, la structure en parabole résulte de la convergence de deux faits principaux : d'une part, Jean a voulu reprendre, en l'appliquant au Verbe de Dieu, le rythme de certains hymnes à la Sagesse qui se lisent dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament ; d'autre part, il s'est conformé à certains schèmes littéraires assez couramment utilisés par les prophètes ou les poètes de l'Ancien Testament. Dans les hymnes à la Sagesse, nous retrouvons le même mouvement. La Sagesse décrit ses rapports avec Dieu et son antériorité par rapport à la création ; puis la part qu'elle a prise à l'œuvre créatrice. Ensuite elle relate comment elle fut envoyée sur la terre pour habiter au milieu du peuple élu. Pour finir, elle décrit les bienfaits innombrables qu'elle est venue apporter aux hommes. Dans le Prologue de son Évangile, Jean aurait reproduit le mouvement des hymnes à la Sagesse en le transposant et en l'adaptant au Verbe de Dieu. Les versets du Prologue se répondent deux à deux ou par groupes, et une structure en parabole peut être dégagée :

a) v1-2 : Le Verbe avec Dieu (<i>affirme la présence du Verbe avec Dieu et sa divinité</i>)	a') v18 : le Fils dans le Père (concept de Fils unique qui inclut celui de sa divinité tourné vers le sein du Père)
b) v3 : rôle du Verbe Créateur (<i>tout fut par Lui</i>)	b') v17 : rôle de la re-crédation (la grâce et la fidélité fut par Jésus Christ)
c) v 4-5 : don aux hommes (<i>le Verbe comme la source de vie et de la lumière des hommes</i>)	c') v : 16: don aux hommes (tous nous recevrons de la plénitude du Fils)
d) v 6-8 : témoignage de Jean Baptiste	d') v 15: témoignage de Jean Baptiste
e) v 9-11 : venue du Verbe dans le monde antérieur à l'incarnation	e') v 14 incarnation, ultime venue du Verbe
f) v 12-13 : par le Verbe incarné nous devenons enfants de Dieu	

⁵⁵⁴ MEYNET, *Analyse Rhétorique*, 484.

⁵⁵⁵ BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 99-106.

La pensée part de Dieu pour faire un retour à Dieu, après avoir touché la terre. Le Verbe est avec Dieu, puis il vient vers nous les hommes. Il semble se détacher du Dieu qui l'envoie selon un mouvement progressif, comme s'il voulait habituer les hommes, peu à peu, à sa présence. Venu sur la terre, il nous communique cette vie divine qui nous constitue enfants de Dieu : c'est le centre du Prologue, le nœud de l'Alliance nouvelle que le Verbe est venu établir entre Dieu et les hommes. Puis le Verbe, qui va s'appeler désormais le Fils unique, remonte vers le sein du Père, en nous entraînant dans son sillage pour nous conduire à Dieu. C'est le développement de ce que le Christ disait de lui-même : « je suis sorti du Père » (Jn 16,28). C'est la réalisation de la prophétie d'Isaïe concernant le geste de la Parole de Dieu qui fut peut-être à l'origine de la pensée johannique (Is 55,10). Dans la proposition de M.-E. Boismard, le verset 3 se trouve isolé entre les versets 1 et 2 qui affirment la préexistence du Verbe et sa divinité et les versets 4 et 5 qui évoquent le Verbe comme source de vie. Quant au verset 10 il fait partie d'une péricope comprenant les versets de 9 à 11 qui décrivent la venue du Verbe dans le monde.

D'autres propositions de structure de type parabole ont été faites⁵⁵⁶ ; elles diffèrent par le nombre de versets de l'élément central et insistent soit davantage sur le don (« devenir enfant de Dieu »), soit sur l'opposition entre le peuple de l'Ancienne Alliance et celui de la Nouvelle Alliance. Les structures de forme parabolique intègrent facilement le lien entre les versets 6-8 et 15 concernant Jean Baptiste. Ce type de composition souligne un développement circulaire de la pensée et indique les motifs en relation dans les deux branches de la parabole. Ces constatations nous pousseraient à considérer l'ensemble du Prologue pour notre étude. En effet, les versets 1 et 2, qui affirment la préexistence du Logos sont à mettre en parallèle avec le dernier verset évoquant le Fils auprès du Père. Quant au verset 3, qui relate l'origine du monde, il trouve un écho au verset 17 dont le motif est selon M.-E. Boismard celui de la recreation.

D'autres commentateurs aboutissent à une structure linéaire soit en cherchant à dégager une progression dans le propos, soit en relevant les ruptures. Nous présenterons cinq propositions. Les deux premières s'appuient principalement sur les versets concernant Jean-Baptiste ; la troisième prend comme point de départ les règles de la poésie grecque et les deux dernières tentent d'articuler l'histoire du Logos.

Une première démarche pour déterminer la structure consiste à tenir compte des versets sur Jean-Baptiste. Certains commentateurs⁵⁵⁷ relèvent que le Prologue présente de

⁵⁵⁶ P. Lamarche distingue trois unités principales (avec des sous-unités). Par rapport à M.-E. Boismard il déplace un peu le centre. Pour lui l'unité centrale comprend les versets 10 à 13. Les premiers versets (Jn 1,1-9) s'adressent aux païens car le vocabulaire est majoritairement composé d'expressions hellénistiques. Les derniers versets (Jn 14,18) s'adressent aux juifs. La première et la dernière partie comprennent des éléments qui sont en lien les uns avec les autres. P. Lamarche aboutit finalement à une structure en W. LAMARCHE, « Le Prologue de Jean », 530-533. Pour d'autres exemples de structures concentriques ou en parabole voir M. Girard. GIRARD, M., « Analyse Structurale de Jn 1,1-18 : L'unité des deux testaments dans la structure bipolaire du Prologue de Jean », ScEs XXXV/1,1983, 6-11.

⁵⁵⁷ CALLOUD, J., GENUYT, F., R. E., *L'Evangile de Jean (I) Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6*, (Lectio Divina 115), CADIR, Lyon, 1989, 9.

façon dédoublée le récit sur le Logos et le témoignage de Jean. Nous pouvons ainsi constater une alternance des séquences entre celles relatives au Logos et celles relatives à Jean, ce qui permet d'obtenir la distribution suivante :

- Une première séquence concernant le Verbe (1-5) suivie du premier témoignage de Jean (6-8).
- Une seconde séquence concernant le Verbe (9-14) suivie d'un second témoignage de Jean relayé par les déclarations du narrateur, désigné par « nous » (15-18).

Une telle organisation ne souligne pas assez les différentes situations du Logos. En particulier le moment de l'incarnation n'est pas mis en évidence.

Toujours à partir des versets sur Jean Baptiste mais s'appuyant également sur les inclusions du Prologue, Y. Simoens⁵⁵⁸ propose une structure en trois parties. Pour la mettre en évidence il relève les inclusions. Nous reproduisons ses résultats sous la forme du tableau ci-dessous.

v. 1	Trois fois « ἦν » il était	« ὁ ὢν » - celui qui est	v. 18
	« πρὸς » + accusatif - auprès	« εἰς » + accusatif - vers	
	Deux fois « θεός » -Dieu	Deux fois « θεός » -Dieu	
	Au commencement	Jamais (en contraste)	
vv. 6-8	Jean	Jean	v. 15
	Témoigner au sujet de (+ témoignage)	Témoigner au sujet de	
	« ὅτι οὐκ ἦν » - il n'était pas « Ἐγένετο » -devint	« γέγονεν » - il est devenu « ἦν » - il était	
vv. 9-10	« et le monde à travers lui devint et le monde ne le reconnut pas »	« et le Verbe devint, chair, devint et il dressa-la-tente en nous »	v. 14
	la véritable	vérité	
	Double attribution de « venant dans le monde » soit à tout homme, soit à la lumière.	Double attribution possible d' « accompli de grâce et vérité » soit au Monogène, soit à la gloire	

⁵⁵⁸ SIMOENS, *Selon Jean* -2, 58-77.

En tenant compte de ces inclusions, et en étudiant les parallélismes Y. Simoens aboutit à la structure en trois parties suivante.

	A	B	A'
A	1-3 Le Verbe était Dieu Tout devint à travers Lui Hors de lui, rien de devint	9-10 Le Verbe était la lumière Le monde devint à travers Lui	15 Jean parle de celui qui était avant et est devenu devant
B	4-5 La ténèbre ne saisit pas la lumière	11-13 Ses gens propres ne l'accueillirent pas, tous ceux qui le reçurent deviennent enfant de Dieu.	16 Nous tous nous reçûmes
A'	6-8 Devint un homme : Jean Il n'était pas celui-là, la lumière	14 Le Verbe chair devint Monogène Père Grâce et vérité	17-18 Grâce et vérité à travers J.-C. devint Monogène Celui qui est Père/Celui-là entraîna

Avec une telle organisation, le premier passage sur Jean délimite le premier volet. Le deuxième passage sur Jean assigne ses limites au troisième volet. Les deux passages enserment l'élément central où se noue le message. Selon Y. Simoens, le témoignage du Baptiste est essentiel. « Le Prologue dépeint cette facette de l'économie historique du dessein de Dieu dans les termes d'une parole de Jean, de type prophétique et apocalyptique qui allient constamment deux perspectives : une perspective chronologique où Jésus succède à Jean et une perspective ontologique où le même Jésus, comme Logos à l'origine, précède radicalement Jean »⁵⁵⁹. La lecture horizontale permet de souligner d'autres motifs. La première unité horizontale met en évidence le registre de la Parole. Elle engage Dieu depuis la création et dans son action pour le monde ainsi que l'homme qui témoigne. La seconde sous unité a comme motif la vie qui ne se laisse pas vaincre par les puissances de mort. La troisième sous unité est une sorte d'entraînement de la Parole devenue chair vers le Père. Y. Simoens propose une organisation matricielle du Prologue qui prend en compte les éléments des structures en forme de paraboles tout en conservant une structure linéaire. Il donne une place importante au Baptiste dont la parole humaine est mise en parallèle avec le Logos.

Une manière originale d'aborder l'étude de la structure est de s'appuyer sur la poésie. X. Léon-Dufour⁵⁶⁰ fait ce choix et prend le parti d'adopter l'approche de J. Irigoin⁵⁶¹ dont la méthode se base sur le rythme du texte. Cette démarche a l'avantage de ne rien supposer quant au contenu. J. Irigoin subdivise le Prologue en strophes d'après le nombre de syllabes toniques selon les règles de la poésie grecque et obtient ainsi une structure qui se compose de deux parties subdivisées en trois strophes.

⁵⁵⁹ SIMOENS, *Selon Jean* -2, 72.

⁵⁶⁰ LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome 1, 62-63

⁵⁶¹ IRIGOIN, « La composition rythmique du Prologue », 501-514.

Partie I		Partie II
Strophe A = 1-3a (20 toniques / 75 Syllabes)		Strophe C = 9-13 (40/138)
Mésode B = 3b-5 (14/22)		Mésode D = 14 (14/50)
Antistrophe A' = 6-8 (20/75)		Antistrophe C' = 15-18 (41/139)

Le résultat obtenu est tout compte fait similaire à la première proposition qui prenait comme critère principal le témoignage de Jean Baptiste.

Une proposition de M. Girard⁵⁶² prend en compte l'organisation temporelle et découpe le Prologue en deux parties : le temps avant la création (1-5) et le temps de la fin (6-18). Pour étayer son choix, il note avec d'autres des liens entre les versets 1-2 (A) et 14-18 (A'), entre 3-4a (B) et 10-13 (B') et entre 4b-5 (C) et 6-9 (C'). À partir de cette constatation il définit une structuration interne en deux volets. Le premier volet comprend les versets 1-5 qui se présentent comme une relecture de Gn 1,1-5. Il entraîne le lecteur à l'origine du monde où le Logos est déjà en relation avec Dieu. Le second volet Jn 1,6-18 situe le lecteur au début du temps de la fin inauguré par la prédiction de Jean le Baptiste. Le premier volet se rapporte au stade alpha de l'histoire et le second volet au stade omega.

La bipolarité permet de mieux saisir les rapports entre les mini-structures. Le thème du Logos fait le lien entre les versets 1-2 (A) et 14-18 (A'). Les versets 1-2 situent le Logos au début du temps et même au-delà : il préexiste. Il est en Dieu et tout orienté vers lui ; il est Dieu. Les versets 14 à 18 présentent le Logos au point de départ de la phase eschatologique du temps historique : lui qui auparavant « était », il se soumet aux lois du devenir ; il se fait chair sans rien perdre de sa relation unique avec Dieu. Le thème de la cosmogénèse fait le lien entre 3-4a (B) et 10-13 (B'). Les versets 3,4a affirment la médiation du Logos dans l'œuvre de création et les versets 10-13 affirment la même médiation envers la création nouvelle. D'une part, il est question du Logos qui donne la vie d'en bas (3-4a), de l'autre, il est question du Logos qui donne la vie d'en haut (10-13), celle que saint Jean appelle ailleurs la « vie éternelle », la seule en fait qui soit stable, « véritable ».

Dans la théologie johannique, la création de l'univers n'est que le point de départ du processus de la cosmogénèse ; la cosmogénèse ne peut s'achever que dans la création (et le rassemblement) d'un peuple de fils croyants. Ce monde nouveau n'est plus d'en bas (né de la chair et du sang), mais d'en haut (né de Dieu). Ce n'est qu'au terme de ce processus, dans et par Jésus Christ, que Dieu complète son oeuvre de création.

Le thème de la lumière, enfin, fait le lien entre 4b-5 (C) et 6-9 (C'). Au stade de la protogénèse, la lumière (vv. 4b-5) est d'abord et avant tout physique, comme dans Gn 1, 3-5. Au stade de la nouvelle création, la Lumière (6-9), n'est plus physique, mais essentiellement symbolique. Elle représente le salut, ou mieux, le Sauveur.

Cette manière d'approcher le texte a l'avantage de ne pas être gênée ni par les versets concernant Jean Baptiste ni par la problématique de l'incarnation. Elle souligne

⁵⁶² GIRARD, M., « Analyse Structurale de Jn 1,1-18 : L'unité des deux testaments dans la structure bipolaire du Prologue de Jean », ScEs XXXV/1,1983, 5-31. Cette structure est également celle retenue par D. Boyarin. BOYARIN, « The Gospel of the Memra ».

l'ensemble du plan de Dieu mais suppose que les versets 6 à 18 soient lus dans le cadre de la création continuée.

La dernière proposition de structure que nous citons prend en compte le critère du Logos et son dévoilement progressif. Cette approche aboutit à une composition en trois parties⁵⁶³. Le premier mouvement est cosmologique (Jn 1,1-5) : le Logos agent de la création est source de lumière et de vie pour les hommes. Ces cinq versets forment une sorte de Prologue dans le Prologue. Puis l'auteur poursuit par la description (Jn 1,6-13) de la venue de la lumière dans le monde et de la conséquence de cette venue pour l'humanité. Le Prologue se termine (Jn 1,14-18) par l'incarnation du Logos qui révèle le Père.

Une fois les trois parties délimitées, M. Theobald note que la bipartition est cependant la structure plus profonde du Prologue (1-13; 14-18). Dans les versets 1-13 le Logos est perçu dans son exigence universelle concernant la création et toute l'humanité. À partir du verset 14, le langage est celui de la confession de foi. La transition se fait au verset 12 où « ceux qui croient en son nom » anticipent ceux qui parleront dans les versets 14-18. Souligner que les parties 1 et 2 sont en fait proches permet également de mettre en évidence le schéma suivant. Au verset 1 le Logos est face à Dieu, au verset 14 le Logos devient le Fils Unique. Le Prologue met en œuvre une christologie descendante, passage du vertical à l'horizontal, du ciel à la terre, de l'éternel au temporel, du Logos à l'incarnation.

Suite aux cinq propositions de structure, quelques constatations s'imposent. Entre les deux dernières structures en deux parties proposées, à savoir Jn 1,1-5 / Jn 1,6-18 et Jn 1,1-13 / Jn 14-18, une des différences majeures correspond à l'interprétation des versets 9-11. La question débattue est de savoir si le contexte est encore celui de la création inaugurale ou si le contexte est celui de la création continuée. De plus, l'approche linéaire ne peut être le seul fil conducteur pour une étude du Prologue. En effet, elle ne permet pas d'appréhender les liaisons à distance telles que par exemple le motif de la lumière qui apparaît aux versets Jn 1, 3-5a (lumière des hommes) et au verset Jn 1,9 (lumière qui éclaire tout homme), celui de la préexistence (Jn 1,1c et 18) ou les mentions de Jean Baptiste. Proposer une structure risque de figer le texte et lui retirer sa dynamique.

Pour notre part, entre autres en raison du fait que notre étude porte sur le Logos, nous conservons une approche linéaire qui révèle son action dans la création et optons une structure en trois parties : Jn 1-5 (le Logos et la création), Jn 6-13 (le Logos et le monde) ; Jn 14-18 (le Logos parmi les hommes). Avant d'en entreprendre l'étude détaillée, il nous faut encore considérer la question du moment de l'incarnation, car la structure en trois parties que nous avons retenue considère que les versets 1-5 ont un contexte cosmologique et que

⁵⁶³ Cette organisation a par exemple était proposée par THEOBALD, M., « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) et ses lecteurs implicites », RSR, (83/2), 1995, 202. C.K Barrett structure le Prologue en 4 parties. Il découpe la partie 6-13 en deux : 6-8 et 9-13. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 125. T.L. Brodie propose une structure en trois parties : vv. 1-5 (le Logos avec Dieu et les conséquences pour le monde) ; vv. 6-13 (le Logos et son action dans l'Ancien Testament), vv. 14-18 (la description de l'incarnation). BRODIE., *The Gospel according to John*, 135.

le verset 14 est le pivot du texte. Or, certains auteurs proposent une chronologie différente et envisagent l'incarnation dès le verset 4.

Moment de l'incarnation

En lisant le Prologue, le lecteur découvre peu à peu le Logos qui est avant l'origine du monde et dont l'histoire se poursuit au milieu de l'humanité. Les versets qui nous intéressent principalement sont ceux qui témoignent de l'action du Logos dans le cosmos. Aussi la réponse à la question de savoir à partir de quel verset l'auteur fait référence au Logos incarné nous permettra de mieux délimiter notre travail. Cette question ne semble pas avoir trouvé une réponse consensuelle parmi les chercheurs. Les uns voient une mention de l'incarnation dès les versets 4 ou 5, d'autres à partir des versets 9 à 12, d'autres seulement à partir du verset 14.

Pour certains auteurs, dès le verset 3c.4⁵⁶⁴, le Logos est présent dans l'histoire humaine. En effet, selon eux, le témoignage de Jean-Baptiste au verset 6 implique l'incarnation qui doit donc être présumée aux versets précédents. Le passage de « ἔγενετο » (Jn 1,3b), un aoriste, à « ὁ γέγονεν », un parfait, souligne un changement dans la pensée de l'auteur et « ὁ γέγονεν » pourrait déterminer le temps de l'incarnation. Le Logos fait irruption dans l'histoire humaine. Un autre argument⁵⁶⁵, qui se base sur le substantif « vie », a été avancé. La « vie » dont il est question au verset 4 peut s'entendre, non pas comme la vie naturelle, mais comme la vie spirituelle⁵⁶⁶. Or, le Fils possède la vie en lui-même (Jn 5, 26) tout au long de son ministère et cette vie est lumière des hommes (Jn 8,12 ; Jn 9,5). Aussi la mention de la « vie » peut renvoyer à l'action de Jésus dans le monde. De plus, la pensée se restreint à la sphère humaine car, au verset 4, il est fait mention des hommes. Le propos passe du contexte de la création à celui de la sotériologie. L'interprétation qui fait du verset 4 le moment de l'incarnation envisage l'ensemble du Prologue comme relatant les actes du Logos incarné.

Les commentateurs qui soutiennent l'existence d'un hymne préchrétien au Logos, ou qui distinguent dans ces versets un midrash de la Genèse n'envisagent pas que les versets 1-5 mentionnent l'incarnation. Les motifs de la lumière et des ténèbres développés en vv. 4-5 sont présents dans le livre de la Genèse. Ainsi ces versets sont à rapprocher du verset 3 et du contexte de la création⁵⁶⁷. Ils évoquent le Logos qui est « vie » et « lumière » dès l'origine du monde.

D'autres chercheurs considèrent que l'incarnation est suggérée dès les versets⁵⁶⁸ 9-11 qui énoncent la venue du Logos dans le monde. Les arguments en faveur de cette options tiennent à nouveau à la présence du témoignage de Jean-Baptiste (Jn 1,6-8) ainsi

⁵⁶⁴ MOLONEY, F.J., *The Gospel of John*, Daniel J. Harrington Editor, Minnesota, 1998, 36.

⁵⁶⁵ DODD, C.H., *L'Interprétation du Quatrième évangile*, (LeDiv 82), Cerf, Paris, 1975, 283-284.

⁵⁶⁶ Nous reviendrons sur les différents sens possibles pour le mot « vie » ultérieurement.

⁵⁶⁷ BROWN, *The Gospel according to John*, 26. CARSON, *The gospel according to John*, 119.

⁵⁶⁸ Hypothèse retenue par BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 53.

qu'à la présence du verbe « venir ». Selon R.E. Brown⁵⁶⁹, le passage Jn 1,9-11 évoque le Logos incarné et le ministère de Jésus et ne renvoie pas à la période de l'Ancien Testament. Les versets Jn 1,9-11 font écho aux actions de Jésus dans l'Évangile : il est venu dans le monde (Jn 3,19), il est dans le monde (Jn 9,5) ; sa présence est rejetée (Jn 3,19) et les hommes ne le reconnaissent pas (Jn 14,7 ; Jn 16,3). De plus, le verset suivant (Jn 1,12) ne peut se comprendre dans les cercles johanniques que comme une naissance d'en haut. Les versets 11 à 13 pourraient s'appliquer au ministère historique du Logos.

M.-E. Boismard⁵⁷⁰ avait, en son temps, posé l'hypothèse de l'incarnation aux versets 9-11 pour la rejeter. En effet, bien qu'il soit question au verset précédent de Jean Baptiste, il pense qu'il est préférable d'entendre dans ce verset les diverses manifestations du Logos antérieures à l'incarnation. Le participe présent « venant » désignerait difficilement le moment précis de l'incarnation ; il implique plutôt une action qui se répète ou qui dure. Quant au verset 11, M.-E. Boismard souligne que ce serait trop restreindre la pensée de l'évangéliste que de voir seulement l'incarnation dans cette venue du Logos. L'auteur pensait avant tout à ces différentes manifestations de la Parole divine au peuple élu que furent le don de la Loi, les oracles, les prophètes. La mention explicite de l'incarnation se trouve finalement en Jn 1,14 qui contient également la dernière occurrence du terme « λόγος ».

La lumière/Logos est présente dans le monde dès le verset 9. Cependant Jean ne précise pas sous quelle forme il entend cette venue du Logos dans le monde. Le verset 10 insiste sur la présence du Verbe dans le monde « il était dans le monde ». La référence à la création, qui suit immédiatement, invite cependant à comprendre cette présence dans le monde comme une conséquence de son activité créatrice. Dès lors, le monde ne désigne pas spécialement les hommes placés en face du fait de l'incarnation mais, d'une façon plus générale, le monde païen placé en face du fait de la création et qui aurait dû reconnaître le Créateur à partir de l'œuvre créatrice.

L'interprétation des versets 12 et 13 pose également une difficulté. Est-il question de croire au Fils incarné comme ce sera le cas tout au long de l'Évangile ou peut-on encore voir ici le Logos pré-incarné ? La plupart des commentateurs comprennent l'expression : « enfant de » (Jn 1,12) de la manière qui suit : avant la venue du Christ, il y avait dans le monde des hommes en qui le Logos était présent et qui en conséquence avaient le « droit » d'être enfants de Dieu. Pour le verset 13, il existe deux variantes, l'une au singulier l'autre au pluriel. La variante au singulier pourrait être traduite de la manière suivante : « Lui qui n'a été engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme mais de Dieu », et serait ainsi une allusion à l'incarnation et à la naissance virginale du Christ ; c'est l'option choisie par plusieurs Pères⁵⁷¹ et par certains commentateurs modernes. Cependant, la leçon plurielle, qui est celle de la plupart des manuscrits, semble continuer à garder la préférence (« eux qui ne furent »). Ainsi, il n'est pas nécessaire d'envisager une mention de l'incarnation avant le verset 14.

Le verset 14 affirme sans ambiguïté que « le Logos chair est advenu ». Ce verset présente à la fois une continuation et une rupture avec ce qui précède. La rupture est soulignée par la présence de la conjonction « καί » et l'apparition du pronom « nous ». Le

⁵⁶⁹ BROWN, *The Gospel according to John*, 29.

⁵⁷⁰ BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 49.53.

⁵⁷¹ LÉON-DUFOUR, *Lecture de L'Évangile selon Jean*, (Tome1), 110.

lien avec le début se fait grâce à la mention du Logos. Le Logos qui s'est fait chair est celui dont le verset Jn 1,1 dit qu'il est Dieu. Ce verset contient la dernière mention du Logos et la première mention du Père ainsi que celle du « Fils Unique ». Le verset 14 tient une place à part dans le Prologue. Avant, il y a « le ciel » avec le Logos auprès de Dieu, après, il y a « la terre » avec le Logos devenu chair. Le verset 15 qui le suit met en scène Jean Baptiste rendant témoignage à l'événement dont il est fait mention au verset précédent à savoir l'incarnation.

En définitive, faire un choix pour l'interprétation de Jn 1,4-13 est difficile comme le reconnaît C.H. Dodd⁵⁷². Il admet pourtant qu'une audience pour laquelle le Prologue aurait été « la première introduction à la foi chrétienne » ne pouvait concevoir avant le verset 14 que l'ensemble de ce passage puisse décrire les « événements d'une vie historique ». En résumé, les versets 1 à 13 entraînent peu à peu le lecteur de l'origine des temps à l'annonce inouïe du Logos devenu chair⁵⁷³. L'humanité mentionnée dès le verset 4 est un des lieux d'action du Logos. Mais son agir ne se résume pas à un temps précis de l'histoire. Il englobe le temps depuis l'origine, puisqu'il fonda le monde. Le contexte des premiers versets est dans l'ordre de la création. Avec le verset 14 la situation change, le Logos devient chair. Son action prendra pour un temps une autre forme. Le Fils est devenu un personnage historique. Jn 1,14 est ainsi un verset de transition entre création et incarnation.

5.1.3 Conclusion : les péripécies à retenir

L'étude des structures, de la fonction du Prologue par rapport au Quatrième Évangile, du verset qui le premier fait référence à l'incarnation nous a amené à considérer le Prologue dans sa globalité. Si nous considérons le motif de la création, les trois parties (Jn 1,1-5 ; Jn 1,6-13 ; Jn 1,14-18) qui, selon nous, structurent le Prologue, décrivent chacune une situation du Logos par rapport au monde. Les versets 1-5 qui sont un hymne au Logos créateur se détachent aisément. Nous sommes à l'origine aux côtés du Logos préexistant. Le Logos est source de Vie et il est Lumière. Ce dernier terme est un mot crochet qui fait le lien avec Jn 1,6-13. Tout en rappelant l'acte créateur (v.10), le motif développé dans ces versets est la présence du Logos dans le monde. La création advenue, elle n'est pas abandonnée. La dernière partie (Jn 1,14-18) de notre structure semble s'écarter de notre sujet. En effet, le contexte est celui de l'histoire ; le Logos s'est incarné dans Jésus de Nazareth. Pourtant, certains éléments renvoient à ce qui précède. Le terme de gloire du verset 14 peut, dans certains contextes, être rapproché du terme lumière et de la création. Par son action dans la création, Dieu montre sa gloire au peuple d'Israël. Nous avons également noté que pour le verset 17 M.-E. Boismard avait employé le mot de re-création, ce qui n'est pas sans rappeler l'idée de création nouvelle que nous avons rencontrée dans l'Épître aux Éphésiens. Le dernier verset 18, qui évoque la préexistence, nous renvoie au Logos auprès de Dieu (v.1). La création dont l'humanité fait partie est l'objet de la préoccupation du Logos.

⁵⁷² DODD, *Interprétation*, 283-284.

⁵⁷³ Également la position de SIMOENS, *Selon Jean* -2, 38-39.

De la discussion sur le rôle du Prologue, nous avons fait le choix du prédiscours. Il est une introduction incitant à la lecture de l'histoire du Logos préexistant qui est devenu chair et qui est partie prenante de l'histoire humaine. Par sa différence de style, par sa présence en tête de l'Évangile, il est un écrit original vers lequel le lecteur pourra revenir. Et lorsque le Christ dira « je suis la lumière » (Jn 9,5), il pourra se remémorer le Logos créateur qui donne la vie et est lumière. Nous pourrions dire que le Prologue fonctionne, non comme un commentaire, mais plutôt comme une référence qui permet de rattacher l'histoire à la création.

À la vue de cette conclusion, l'ensemble du Prologue sera l'objet de notre attention. Nous insisterons plus particulièrement sur les versets Jn 1,1-5 et Jn 1,9-11 qui mentionnent la création originelle. Il nous faudra, outre l'étude de la préexistence du Logos, de son agir lors de la création du monde nous interroger sur l'articulation entre le motif de la Vie et celui de la Lumière (vv. 4.5). Pour l'unité Jn 1,9-11 nous focaliserons sur le rapport du monde et du Logos. Pour la dernière unité (vv. 14-18), nous analyserons les liens avec la partie cosmologique.

5.2 Le Logos à l'origine de la création (Jn 1,1-5).

Les premiers versets du Quatrième Évangile (Jn 1,1-5) nous entraînent avant la création du monde. Jn 1,1-5 peut se subdiviser en trois unités à savoir deux unités complexes Jn 1,1-2 et Jn 1,3c-5 qui entourent le verset Jn 1,3ab. La première unité présente le Logos dans sa relation à Dieu, la deuxième son agir dans la création. La dernière associe le motif du Logos à celui de la lumière. La figure principale de ces versets est le Logos. Aussi, avant d'en entreprendre l'étude détaillée, nous donnerons quelques traits caractéristiques de la figure du Logos telle que pouvait la percevoir un membre de la communauté johannique à la fin du premier siècle.

Le Logos

Lorsqu'il a écrit le Prologue, son auteur a dû chercher un terme qui lui permettrait de décrire l'expérience que les premiers chrétiens ont faite de Jésus Christ. Le terme devait avoir une relation avec ce qu'il essayait de dire, sinon il n'aurait pas pu se faire comprendre de ses contemporains. Or, sans autre forme d'explication, dans l'introduction de son Évangile, Jean mentionne le Logos (Jn 1,1.14). Aussi peut-on supposer qu'il partageait avec ses auditeurs la même définition du terme. « λόγος » est un mot grec qui signifie à la fois parole/discours et pensée. Le Logos⁵⁷⁴ au sens de parole n'était jamais compris comme un pur et simple assemblage de sons mais comme une parole porteuse de sens. On a pris l'habitude de traduire Logos par Parole, mais négliger le sens de « pensée » constitue un contresens. La parole est l'expression d'une pensée. Elle permet de manifester aux autres ses idées, ses volontés ou ses sentiments. Le Logos est un terme commode pour décrire toute forme d'auto-expression⁵⁷⁵. Pour déterminer ce qu'un auditeur du Prologue pouvait

⁵⁷⁴ DBS, T. V., 425-496.

⁵⁷⁵ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 127.

comprendre en entendant le terme « Logos » les paragraphes⁵⁷⁶ suivants tentent de mettre en évidence les similitudes et les différences entre le Logos Johannique et celui des philosophes grecs, de Philon ou tel qu'il est présenté dans l'Écriture et dans le Nouveau Testament.

L'auteur du Quatrième Évangile avait à sa disposition des traités cosmologiques grecs, qui dès le IV^{ème} siècle av. J.-C., mentionnaient le Logos. Il a pu y puiser l'idée que l'une des attributions principale du Logos est le gouvernement de l'univers. La notion stoïcienne d'un Logos qui est immanent au monde ne correspond pas au Logos johannique qui est présenté transcendant au monde. De plus en faisant de l'incarnation l'évènement principal de son introduction l'auteur s'éloigne du principe abstrait de la philosophie grecque.

La doctrine grecque du Logos a influencé la diaspora juive à laquelle appartient Philon d'Alexandrie, qui a associé au récit biblique de la création la réflexion philosophique du Logos universel. La figure du Logos dans l'œuvre de Philon n'est pas homogène. Dans un commentaire sur la création du monde, le Logos sera assimilée au monde intelligible (κόσμος νοέτος) (Opif 24). Ailleurs, il est le médiateur de la création du monde et de son gouvernement divin (Cher 125-127). Philon lui attribue le titre de Dieu (Somn 1.228-230). Des similitudes sont facilement repérables entre le Quatrième Évangile et le Logos philonien. L'identification du Logos au « κόσμος νοέτος » peut à première vue paraître étrangère au quatrième Évangile ; pourtant on se rappellera que le Christ est désigné comme lumière véritable, vrai pain, vraie vigne. D'où il s'ensuit que la réalité éternelle qui se révèle dans notre expérience de lumière, de pain, de la vigne est dans chaque cas le Logos. Ceci n'est pas si différent de la doctrine de Philon selon laquelle le Logos en tant que « κόσμος νοέτος » comprend en soi toutes les idées. Le Quatrième Évangile semble donc bien présupposer tout un registre d'idées dans la lignée de celles du judaïsme hellénistique représenté par Philon. Le traitement de ces idées est en revanche radicalement différent. La différence décisive est que le Logos s'incarne et demeure non seulement comme « νοῦς » dans tous les hommes, mais qu'il vit et meurt véritablement sur la terre comme un homme. Il occupe une place dans l'histoire. L'intérêt dominant de Philon est la métaphysique, il fait une méditation sur la création alors que le Quatrième Évangile s'intéresse à la vie éternelle pour l'humanité.

La tradition hellénistique n'a pas été l'unique source d'inspiration du Quatrième Évangile qui s'appuie à maintes reprises sur l'Écriture. Aussi, doit-on s'interroger sur le fait que son emploi du terme Logos pourrait se comprendre à partir des développements concernant la Parole de Dieu, la Sagesse, la Loi dans la littérature juive. La création par la Parole qui est le reflet de la puissance et de l'autorité divines est abondamment attestée. Dans certains textes, la Parole semble posséder une existence autonome distincte de Dieu (Sg 18,14-1 ; Is 55,10-11) et s'élance du ciel pour agir sur la terre. Dans le Quatrième Évangile, le Christ dira qu'il est sorti du Père (Jn 8,42 ; 16,28 ; 17,8) et envoyé sur la terre. La littérature sapientielle décrit la Sagesse⁵⁷⁷ comme une figure divine, présente lors de la création. Les qualités prêtées à la Sagesse sont à la fois celles du Logos dans le Prologue et celles du Christ dans la suite de l'Évangile. La Sagesse a été créée avant le monde. Par

⁵⁷⁶ Dans ce paragraphe nous nous référons à des résultats obtenus dans le chapitre traitant de la présence de la Parole ou de la Sagesse lors de la création du monde; 242.

⁵⁷⁷ C.S. Keener émet l'hypothèse que Jean aurait préféré le Logos à la Sagesse car ce dernier terme était féminin et associé à des images féminines (Sir 15,2 ; Sg 8,2-3). KEENER, *The Gospel of John*, 353.

contre, Jean précise que le Logos, lui, n'a pas été créé ; le Logos était Dieu (Jn 1,1). La Sagesse, contrairement au Logos, reste une créature. Le judaïsme semble s'être détourné de la figure de la Sagesse⁵⁷⁸ au profit de la Torah qui rassemble les commandements de Dieu. La Parole de Dieu peut être conçue comme présente, d'une manière concrète et permanente, dans la Torah⁵⁷⁹. Jésus incarne la Torah et en achève la révélation. Dès le Prologue Jean affirme la supériorité du Logos incarné sur Moïse (Jn 1,17-18). La personnification de la Torah en Jésus va plus loin que tout ce qui aurait pu être trouvé dans les sources juives⁵⁸⁰. La grâce et la vérité, présentes dans la Loi, furent complètement révélées par le Logos fait chair. Si Jean n'a pas choisi le terme de Torah⁵⁸¹, c'est probablement qu'un terme moins en lien avec le judaïsme lui permettait d'atteindre un plus grand public et de recouvrir différents concepts. Le Logos johannique possède les qualités de la Parole, de la Sagesse et de la Loi mais plus encore ; non créé, il est Dieu.

En dernier lieu, nous pouvons nous demander si les écrits du Nouveau Testament peuvent nous aider à déterminer le sens du mot « λόγος » choisi, par l'auteur du Quatrième Évangile. Dans les écrits johanniques, en dehors du Prologue (Jn 1,1.14), seuls deux versets (1Jn 1,1 et Ap 19,13) mentionnent le Logos. Dans les deux cas le Logos est qualifié par un génitif. En 1Jn 1,1 il s'agit de la Parole de Vie, c'est-à-dire de Jésus qui, par sa Parole, apporte la Vie aux hommes. Dans le livre de l'Apocalypse, en Ap 19,13 il est question de la Parole de Dieu à savoir la parole du jugement, symbolisée par l'épée (cf. Sg 18,15). Dans les évangiles synoptiques, le terme « λόγος » renvoie au message évangélique. La parole de Jésus est une parole d'autorité (Lc 4,32) ; elle est une puissance qui provoque des actes de guérison. Jésus « dit les paroles de Dieu » (Jn 3,34), il sème la Parole (Mc 4,15 ; Lc 8,1). En conclusion, l'emploi du terme « λόγος » de manière absolue se limite donc aux premières lignes du Quatrième Évangile. Les autres occurrences de « λόγος » dans le corpus néotestamentaire ne permettent pas d'approfondir son sens dans le Prologue.

L'auteur du Quatrième Évangile a finalement choisi un terme, « λόγος », qui tout en véhiculant les significations vétéro-testamentaires associées à la Parole-Sagesse-Torah, a également un sens proche de celui qu'il possède dans le stoïcisme. Le Prologue affirme que le Logos est le principe créateur, qu'il est source d'énergie et de vie et qu'il éclaire le monde. Dans ces affirmations, il est possible de déceler des influences de la tradition sapientielle et des similitudes avec la pensée de Philon et même avec la philosophie stoïcienne. Plus grand que Moïse, le Logos accomplit la Loi. La nouveauté johannique vient de l'énoncé « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο » pour lequel il ne faut pas s'attendre à trouver des antécédents puisque, par hypothèse, l'évangéliste décrit un phénomène unique, sans précédent. Le choix du terme « Logos » permet finalement à des personnes de cultures différentes d'aborder le Prologue. L'étude détaillée du Prologue va nous permettre d'approfondir les sources utilisées par Jean, en particulier concernant la dimension cosmique du Logos.

⁵⁷⁸ BULTMANN, *The Gospel of John*, 23. Pour D.A. Carson, le manque de vocable relatif à la Sagesse dans le Quatrième Évangile suggérerait que les parallèles entre Logos et Sagesse viendraient de leur origine commune à savoir la Parole dans l'Ancien Testament. CARSON, *The Gospel according to John*, 115.

⁵⁷⁹ Is 2,3, par exemple, mentionne la Loi et la Parole côte à côte : « de Sion vient la Loi et de Jérusalem la parole de Yahvé ».

⁵⁸⁰ KEENER, C.S., *The Gospel of John: A Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2005, 361.

⁵⁸¹ Le terme grec de « νόμος » (loi) et le terme hébreu de Torah avaient tout compte fait des sens différents. Aussi employer le terme grec n'aurait pas permis de rendre compte de toute la richesse du Logos.

5.2.1 Le Logos préexistant (Jn 1,1-2)

Les deux premiers versets du Prologue introduisent le Logos auprès de Dieu. Le premier comprend trois propositions reliées par « καί », construites sur le même modèle et composées d'un sujet identique « le Logos », du verbe « être » et d'un complément. Les termes semblent à peine varier, cependant la pensée s'élève peu à peu. Le verbe « être » souligne un état insensible au changement. Le verset 2 reprend tous les termes du verset 1a, en remplaçant le sujet Logos par le pronom « οὗτος ».

1a	<i>Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,</i>	<i>Au commencement était le Logos,</i>
1b	<i>καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,</i>	<i>et le Logos était auprès de Dieu,</i>
1c	<i>καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.</i>	<i>et le Logos était Dieu</i>
2	<i>οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.</i>	<i>Celui-ci était au commencement auprès de Dieu.</i>

Les versets Jn 1,1-2 sont construits en chiasme autour de la proposition affirmant l'identité du Logos et de Dieu (Jn 1,1c) qui occupe la place centrale de cette petite unité. La proximité du Logos avec Dieu est exprimée à la fois en terme de temporalité (au commencement) et de spatialité (auprès).

Le Logos, au commencement (Jn 1,1a)

Avec une courte proposition - « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » - l'auteur invite son lecteur à un voyage avant le temps. « ἀρχή », selon le contexte, désigne le commencement, l'origine, la première cause ou l'autorité, le chef. Ce terme figure dans les premiers versets des Évangiles de Marc (Mc 1,1) et de Luc (Lc 1,2) en référence au début du ministère de Jésus. Mais dans le Quatrième Évangile, le « λόγος », immédiatement associé à « ἀρχή », renvoie au livre de la Genèse. Le premier axe d'interprétation est tout naturellement à chercher en se référant à la littérature hébraïque. Une deuxième démarche pour interpréter ce verset serait de lire l'expression « Ἐν ἀρχῇ » dans le contexte du corpus johannique ; c'est ce que nous nous proposons de faire. Dans un troisième temps, une lecture dans la perspective de la culture grecque s'impose car certains lecteurs ou auditeurs du Quatrième Évangile appartenaient à cette civilisation.

« Ἐν ἀρχῇ » évoque très clairement le premier verset de la Genèse : « ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν » (Au commencement Dieu créa les cieux et la terre) (Gn 1,1). Les affirmations des versets 1 à 5 rappellent d'autres éléments du récit de la création, comme le rôle joué par la Parole dans la création « Dieu dit (...) et cela fut ainsi » qui est évoqué en Jn 1,3 ou l'allusion à la lumière et aux ténèbres (Jn 1,5) qui renvoie à la séparation du jour et de la nuit. Si « Ἐν ἀρχῇ » fait écho au récit de la Genèse, nous pouvons nous demander, dans un premier temps, comment la mention de « commencement » nous dit quelque chose de Dieu ou de la Sagesse, de la Parole et de la Torah. Dans une deuxième étape, nous tenterons d'appliquer les résultats obtenus au Logos.

« Au commencement » rappelle ainsi les premiers instants du cosmos, l'origine du monde. Dans les textes juifs concernant la création, lorsque les termes « Ἐν ἀρχῇ »⁵⁸² sont employés c'est avant tout pour affirmer la souveraineté de Dieu. Le chapitre 6 du livre du IVème Esdras, qui commence par ces mots « Et il (le Seigneur) me dit : Au commencement du monde » se poursuit quelques versets plus loin par « Tout fut par moi, non par un autre, tout finira par moi pas par un autre » (4 Esd 6,6). Dieu est le seul Créateur. Dans ce contexte, les idées de « Au commencement » et « seul créateur » sont également essentielles pour décrire l'identité unique de Dieu⁵⁸³. Dans le livre des secrets d'Hénoch, l'auteur, qui rappelle l'identité unique de Dieu, mentionne une parole du Seigneur concernant la création : « (...) et moi je t'expliquerai, du début avant que tout cela n'existât, tout ce que j'ai formé du néant à l'être et de l'invisible au visible » (2 Hén 24,2). Le commencement marque une frontière absolue en deçà de laquelle seul Dieu « est ».

« Ἐν ἀρχῇ » est parfois employé dans des passages qui concernent la Sagesse, la Parole ou la Torah. Dans la tradition sapientielle, la Sagesse est plusieurs fois évoquée dans le contexte de l'origine. En Pr 8,22-30, l'auteur insiste sur la présence de la Sagesse avant les œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité, dès le principe (ἐν ἀρχῇ), avant l'origine de la terre (Pr 8,23) elle fut établie. Elle était présente à la création du monde (Sg 9,9) car elle a été créée dès le commencement (ἀπ' ἀρχῆς) (Si 24,9), avant toutes les choses (Si 1,4). La Parole est, comme nous l'avons déjà mentionné, présente lors des premiers versets du livre de la Genèse. 4 Esd 6,38 mentionne également la parole en lien avec le commencement : « Ô Seigneur tu dis entendre ta voix au début de la création ». Chacune de ses Paroles est une œuvre (1 Hén 14,22). Quant à la Torah⁵⁸⁴, à partir du deuxième siècle, dans la littérature rabbinique elle a pris la place de la Sagesse. Et parmi les 5 ou 6 choses que Dieu créa d'abord, la Torah est citée en premier. Si la Sagesse (ou la Torah) existe avant la création, l'affirmation demeure sur le plan temporel.

Comme pour la Sagesse, l'existence mystérieuse du Logos est comprise en fonction de la création évoquée en Jn 1,3. Cependant, à la différence de la Sagesse/Torah, le Logos n'est jamais dit créé ; il est même précisé qu'il « était » et donc qu'il existe avant le monde créé. Au lieu de lire comme dans la Genèse un verbe à l'aoriste désignant un acte passé (« Dieu créa » ou « Dieu dit »), nous trouvons ici l'affirmation d'un état marqué par « ἦν ». L'utilisation de l'imparfait est importante car elle place le Logos hors des limites du temps. Dès ce commencement, « il y avait » ou « il existait » le Logos. L'éternité de ce dernier est insinuée parce qu'il échappe au devenir de la création et qu'il demeure dans l'exister. Il n'est donc pas le commencement de ce qui est apparu dans le monde, tel un premier chaînon entre Dieu et le monde ou le premier d'une série temporelle ; il est commencement, de façon absolue. Il ne peut donc être rangé parmi les créatures. Comme Dieu il est au-delà du temps ; en cela le Logos peut être dit préexistant.

⁵⁸² Lorsque « Ἐν ἀρχῇ » est employé dans d'autres contextes que celui de la création, l'expression prend différentes significations : le début de la moisson (2S 21,9), le début de veille de minuit (Jg 9,10), le début du règne (Esd 4,6), la tête du peuple (1 R 20,9) ou Dieu chef (2 Ch 13,12).

⁵⁸³ ENDO, M. , *Creation and Christology, A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, 207.

⁵⁸⁴ KEENER, *The Gospel of John*, 367-368.

Pour interpréter « Ἐν ἀρχῇ » , plutôt que de considérer les traditions juives, E.L. Miller⁵⁸⁵ propose d'examiner le corpus johannique où le terme « ἀρχή » est employé à plusieurs reprises « ἐν ἀρχῇ » (Jn 1,1.2), « ἐξ ἀρχῆς » (Jn 6,64 ; 16,4) « ἀπ' ἀρχῆς » (Jn 8,44 ; 15,27 ; 1Jn 1,1 ; 2,7.13.14.24 ; 3,8.11) et « ἀρχή » (Jn 2, 11; 8,25). Pour certaines de ces occurrences, une simple interprétation temporelle ou historique semble être insuffisante. Si Jn 6,64 « Jésus savait en effet dès le commencement (ἐξ ἀρχῆς) qui étaient ceux qui ne croyaient pas », Jn 15,25 « Mais vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » et Jn 16,4 « Je ne vous ai pas dit cela dès le commencement, parce que j'étais avec vous » peuvent se référer au début du ministère terrestre de Jésus, il est possible d'y déceler également un temps se situant avant ce ministère. Ceci est plus clair dans les deux exemples du chapitre 8. Au verset Jn 8,25 alors que Jésus est questionné sur son identité il répond « Dès le commencement ce que je vous dis (τὴν ἀρχὴν⁵⁸⁶ ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν) ». Le contexte de ce verset est celui de la préexistence : « moi je suis d'en haut » déclare Jésus au verset 23. Aussi « τὴν ἀρχὴν » peut s'interpréter soit de manière temporelle, soit de manière absolue. Bien que le verset Jn 8,44 concerne le diable, il peut servir à montrer qu'une double interprétation est possible. Ce verset énonce à propos du diable qu'« il était homicide dès le commencement (ἀπ' ἀρχῆς) et n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il profère le mensonge, il parle de son propre fond, parce qu'il est menteur et père du mensonge ». Le lecteur de cette phrase songe probablement au meurtre d'Abel par Caïn ou à l'incitation à la désobéissance d'Adam et d'Ève. Mais l'expression « ἀπ' ἀρχῆς » est également à considérer par rapport à ce qui suit, à savoir une référence à la nature du diable qui « n'était pas établi dans la vérité ».

Dans les épîtres aussi, les expressions « ἐν ἀρχῇ » et « ἐξ ἀρχῆς » peuvent être lues comme référence à un moment historique mais parallèlement elles laissent entrevoir un au-delà de l'histoire. Ainsi, en 1 Jn 3,8, « ἀπ' ἀρχῆς » renvoie en premier lieu à la nature du diable qui est pécheur depuis l'origine. Dans le contexte de ce verset. Aux versets 1 Jn 2,13.14 « ἀπ' ἀρχῆς » évoque l'origine absolue du Père : « Celui qui est au commencement ». Lorsque « ἀρχή » est employé dans un cadre christologique il peut renvoyer au motif de la préexistence. Dans le Quatrième Évangile ainsi que dans les épîtres les termes « ἀπ' ἀρχῆς » transcendent l'histoire. Ils désignent une nature donnée plus qu'un instant dans le passé. Aussi, comme selon E.L. Miller, le Prologue a été écrit après l'Évangile et les épîtres, l'intention de l'auteur en employant le terme « ἀρχή » est d'enraciner l'histoire du Salut dans le Logos préexistant. Le motif de la préexistence est développé tout au long de l'Évangile et il concerne Jésus-Christ qui est le Logos incarné. Au premier chapitre, Jean-Baptiste témoigne à deux reprises que Jésus était avant lui (Jn 1,15 ; Jn 1,30). Le verset Jn 1,15 appartient encore au Prologue et relie l'être de chair Jésus au Logos qui était au commencement. Au verset Jn 1,30 Jean-Baptiste, qui vient de désigner Jésus comme Agneau de Dieu, précise « qu'avant lui il était ». Dans le corps de l'Évangile l'auteur

⁵⁸⁵ Voir en particulier MILLER, « In the Beginning : A Christological Transparency », NTS 45, 1999 587-592.

⁵⁸⁶ X. Léon-Dufour donne différentes traductions possibles : Je suis le principe, moi qui vous parle (Vulgate) ; je suis absolument ce que je vous ai toujours dit ; Ce que je vous ai dit dès le commencement ; D'abord ce que je vous ai dit ; Absolument ce que je vous dis ; Dès le principe ce que je vous dis ; Faut-il seulement que je vous parle ? LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome II, Edition du Seuil, Paris, 1990, 272.

reprend cette thématique. En Jn 8,58, l'auteur met dans la bouche de Jésus les paroles suivantes : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι). Le verbe « γίνομαι » est à l'aoriste infinitif, ainsi le devenir d'Abraham s'oppose à la présence de Jésus. Jésus est avant qu'Abraham fût né. Et à la fin de son ministère terrestre, dans le cadre d'une prière qu'il adresse à son Père, Jésus dit : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que fût le monde » (Jn 17,5). La gloire, déjà mentionnée dans le Prologue, est une qualité divine que possède le Logos fait chair (Jn 1,14). Et cette gloire appartient de toute éternité au Christ. Ce rapide survol devrait être complété par une étude du motif de l'envoyé, celui qui a vu le Père (Jn 8,38) et qui a été envoyé dans le monde. Mais cela nous entraînerait loin de notre sujet. L'étude de E.L. Miller met l'accent sur la préexistence du Logos qui de tout temps était avec Dieu.

Il n'est pas possible d'examiner le terme « ἀρχή » sans se pencher au moins de manière succincte sur son sens dans les discussions philosophiques⁵⁸⁷. Au temps de l'Iliade, « ἀρχή » prend le double sens de commencement ou commandement. Ce sens évoluera au cours des siècles. Déjà, son emploi chez Thalès pose des problèmes de traduction. En général, il est traduit par principe. L'eau est ce principe ; l'eau pour lui est plus qu'un élément c'est ce qui entretient la vie. Tout vient de l'eau, mais l'eau n'est pas seulement le commencement, tout vient tous les jours de l'eau⁵⁸⁸. Anaximandre (610 av. J.-C. – vers 546 av. J.-C.) donne au mot « ἀρχή » un sens nouveau qui va subsister pendant des siècles, concurremment avec les sens anciens. Pour Anaximandre, l'« ἀρχή » n'est pas seulement le commencement mais encore ce dont tout vient, ce qui est à l'origine de tout, pas seulement au commencement mais de manière perdurable ; tout dérive perpétuellement de l'« ἀρχή ». Aetius rapporte ainsi les propos d'Anaximandre « Anaximandre dit que l'origine (ἀρχή) des êtres est l'infini (ἄπειρων) car de lui toutes choses naissent et en lui toutes choses se résolvent »⁵⁸⁹. Dans cette phrase, il est difficile de traduire « ἀρχή » par commencement et « ἄπειρων » ne peut être un simple point de départ. Il faut penser « ἀρχή », non comme un point de départ, mais comme un commencement perpétuel. Quant à l'infini il ne peut engendrer tous les êtres une fois pour toutes. Il a donné naissance à tout ce qui était et donnera naissance à tout ce qui sera ; il est la source de tout le réel. L'infini est toujours là.

Étudiant les emplois du Logos, en particulier chez Héraclite, et considérant le mythe de la Caverne chez Platon, A. Jeannière écrit : « Quand le logos est tourné vers Dieu, *pros ton theon*, il est Dieu, mais quand, en sens inverse, il est tourné vers le monde il est aussi 'la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde', une lumière que les ténèbres ne peuvent pas étouffer, il est celui que les siens ne reçoivent pas, tournés qu'ils sont vers les ombres. Mais *o gegonen en autô zoé ên*, le devenir, le dynamisme de la physis en sa perpétuelle luxuriance est vie en lui »⁵⁹⁰. Si la traduction de « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » pose

⁵⁸⁷ Voir en particulier l'article JEANNIÈRE, A., « EN ARKHE EN O LOGOS », RSR, 83/2, 1995, 241-247.

⁵⁸⁸ Aristote résuma la démarche de Thalès ainsi : « Thalès, le fondateur de cette manière de philosopher, prend l'eau pour principe, et voilà pourquoi il a prétendu que la terre reposait sur l'eau, amené probablement à cette opinion parce qu'il avait observé que l'humide est l'aliment de tous les êtres, et que la chaleur elle-même vient de l'humide et en vit ; or, ce dont viennent les choses est leur principe. C'est de là qu'il tira sa doctrine, et aussi de ce que les germes de toutes choses sont de leur nature humides, et que l'eau est le principe des choses humides. » Métaphysique, A.3, 983b.

⁵⁸⁹ ANAXIMANDRE, *Fragments et Témoignages*, 57 (Aetius, Placita, I,3,3).

⁵⁹⁰ JEANNIÈRE, EN ARKHE EN O LOGOS, 247.

problème, son sens pour un Grec du II^e siècle ap. J.-C., éduqué dans l'ambiance stoïcienne, familier du livre d'Héraclite qui n'est pas encore perdu, connaissant bien l'allégorie de la Caverne, pourrait être : « le Logos est dans l'arkhê, il inaugure et pilote le devenir ». La lecture que propose A. Jeannière pour « Ἐν ἀρχῇ ἣν ὁ λόγος » pourrait se rapprocher des notions déjà rencontrées de la création originelle et la création continuée.

En résumé, alors que « au commencement », dans le livre de la Genèse, marque le début du ciel et de la terre, dans le Quatrième Évangile la désignation est plus qualitative que quantitative, plus qualitative que temporelle. La première clause n'enseigne rien sur l'origine du monde, mais elle présente le Logos hors de la sphère du monde. Le commencement est le temps de Dieu. « ἐν ἀρχῇ » ne marque pas le début de quelque chose mais quelque chose sans début⁵⁹¹. Il n'existe aucun instant où le Logos n'était pas présent. Le premier membre du premier verset indique déjà que le Logos est Dieu⁵⁹². Le lecteur est invité à se projeter au-delà de l'histoire.

Le Logos et Dieu (Jn 1,1bc.2)

Le Logos existait, était depuis toujours. La question suivante qui vient à l'esprit du lecteur concerne sa relation au Dieu Unique. L'auteur entreprend d'y répondre par trois courtes propositions (Jn 1,1bc.2).

Après avoir proclamé la préexistence du Logos, l'auteur affirme maintenant sa présence auprès de Dieu. La formulation du stique Jn 1,1b (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν) est peu courante en grec classique, puisque le datif est en général préféré pour les verbes d'état.

Plusieurs hypothèses d'interprétation ont été avancées. Une première explication s'attache à l'idée de mouvement que suggère l'emploi de l'accusatif. Dans ce cas on est conduit à caractériser le Logos comme un « être vers ». Le Logos, en relation permanente avec Dieu, est « tourné » vers lui. Cette lecture correspondrait à l'orientation que le verset 18 du Prologue attribue au Fils, le disant « [tourné] vers le sein du Père ». Cependant, en ce verset final, la préposition n'est pas la même ; nous trouvons « εἰς » et non « πρὸς ». De plus, il s'agit là du Logos incarné. Si l'on admet que, dès le début du texte johannique, le Logos est Jésus-Christ même, l'assimilation des deux formules va de soi. Si, au contraire, il s'agit en Jn 1,1b du Logos avant son incarnation, on doit plutôt hésiter à identifier l'une et l'autre expression. La deuxième hypothèse prend comme point de départ la donnée grammaticale suivante : le grec de la *koine*⁵⁹³ emploie « πρὸς » au sens de « παρὰ » suivi du datif. Dans le premier verset, le sens serait le même qu'en Jn 17,5 où Jésus parle à son Père en disant : « la gloire que j'avais auprès (παρὰ) de toi avant que le monde fût ». Comme la gloire est

⁵⁹¹ BROWN, *The Gospel according to John* (29A), 4.

⁵⁹² LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome 1, 68. SADANANDA, D. R., *The Johannine Exegesis of God – An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Walter de Gruyter, Berlin – New-York, 2004, 173.

⁵⁹³ BDF § 239.

d'ordre divin, cela implique que les deux êtres sont en communion, tout en demeurant distincts. Cette hypothèse a le mérite de reposer sur une base que l'on peut dire objective. Cependant aucun autre passage chez Jean n'atteste la tendance à confondre ou à assimiler les deux prépositions.

Si l'on suppose que l'auteur du Prologue avait probablement à l'esprit la figure de la Sagesse, la relation que cette dernière entretient avec Dieu peut aider dans le choix d'une interprétation. Dans le livre des Proverbes (Pr 8,22-30), la Sagesse souligne le rôle qu'elle a joué dans l'œuvre créatrice aux côtés de Dieu. Au verset 30, la Sagesse dit d'elle-même : « J'étais auprès (παρά) de Lui comme le maître d'œuvre ». Le parallèle de Jn 1, 1ab et Jn 1, 3 avec ce texte des Proverbes enlève toute ambiguïté à l'interprétation du verset 1 : « Au commencement était le Logos et le Logos était auprès de Dieu ». D'autres textes décrivent la Sagesse comme siégeant à côté (πάρεδρον) de Dieu (Sg 9,4). La Sagesse est celle par qui Dieu combine tout (2 Hén 33,1), et la Parole est acte (2 Hén 33, 3). Sagesse et Parole⁵⁹⁴ sont en relation étroite avec Dieu. L'hypothèse qui fait de « πρὸς » suivi de l'accusatif l'équivalent de « παρά » suivi du datif semble avoir la préférence des commentateurs⁵⁹⁵.

Pourtant, l'auteur emploie « πρὸς » et non « παρά » et, ce faisant, désire peut-être marquer une différence entre la Sagesse et le Logos. Il vise une relation du Logos avec Dieu plus constitutive encore que celle de la Sagesse avec son créateur. La construction de « πρὸς » avec l'accusatif incline à entendre ici plus qu'une sorte de juxtaposition du Logos et de Dieu. Dieu est éternel ; mais avant la création Dieu n'était pas seul, il avait auprès de lui le Logos. La relation implique une intimité⁵⁹⁶ entre le Logos et Dieu⁵⁹⁷ qui va au-delà de la proximité spatiale. Pour autant, l'évangélise ne dit pas qu'il était autre que le Dieu unique, ou qu'il était un autre Dieu. La relation dont il est question dans le verset 1 n'implique pas directement une filiation⁵⁹⁸ même si cette lecture rejoint des versets comme : « je suis sorti de Dieu et je suis venu dans le monde » (Jn 8,12), « je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde » (Jn 16,28). Si le Christ est sorti de Dieu, du Père, c'est bien parce que d'une certaine façon il était en lui. L'action de sortir souligne également une distinction entre lui et le Père. Ainsi Jn 1,1b indique tout à la fois la communion entre le Logos et Dieu et leur différenciation.

Après ce constat, le stique suivant, dans une apparente contradiction, affirme la divinité du Logos : « et il était Dieu le Logos » (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) (Jn 1,1c). Le mot « θεός » est le même que dans le stique précédent, mais sans article⁵⁹⁹ et placé devant le

⁵⁹⁴ Nous pouvons faire la même remarque que précédemment ; dans la littérature rabbinique la Sagesse est remplacée par la Torah et entretient la même relation d'intimité avec Dieu. ENDO, *Creation and Christology*, 209.

⁵⁹⁵ LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, (Tome 1), 72 ; BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 25.

⁵⁹⁶ CARSON, *The Gospel according to John*, 116.

⁵⁹⁷ 1 Jn 1,2 propose une formulation proche « nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père ». R.E. Brown souligne qu'il est cependant difficile d'expliquer Jn 1,1 par 1Jn 1,2 car les mêmes termes peuvent avoir des significations différentes. BROWN, *The Gospel according to John* (29A), 5.

⁵⁹⁸ Pour C.S. Keener nous pouvons retenir la notion de relation filiale ; KEENER, *The Gospel of John*, 370.

⁵⁹⁹ Selon C.K. Barrett, si l'auteur avait écrit « ὁ θεός », cela aurait signifié qu'il n'existait pas d'autre personne dans la trinité que le Logos (BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 130). Il est courant dans le

verbe, une nuance qu'il n'est guère possible de rendre en français, mais qui en grec marque une certaine emphase. Dans le Nouveau Testament, « ὁ θεός » signifie en général le Père, donc dans ce verset nous pouvons supposer que l'auteur ne fait pas allusion au Père⁶⁰⁰ mais à Dieu sans précision de personne. L'absence d'article permet différentes interprétations⁶⁰¹. « θεός » peut être considéré comme indéfini. Dans ce cas, la proposition se traduirait par « le Logos était un dieu ». Dans le même ordre d'idée, « θεός » pourrait prendre le sens de divin (le Logos était divin). Mais, encadré par deux mentions de « près de Dieu », il est peu probable que l'on puisse traduire, en affaiblissant le sens, par « divin ». Le Quatrième Évangile affirme l'unicité de Dieu (Jn 5,44 ; 17,3). Il est tout aussi difficile de mettre sous cette affirmation l'idée d'une divinité à la mode gréco-romaine⁶⁰². Une autre option serait de considérer que « θεός » est le sujet du verbe : « Dieu était le verbe ». Il n'y aurait alors pas de différence entre « ὁ θεός » et « θεός ». Dans le contexte du prologue il est préférable de conserver le Logos comme prédicat.

La proposition décrit donc de manière qualitative le Logos. Pour tenter de rendre la nuance, certains auteurs⁶⁰³ proposent la paraphrase suivante : « Ce qu'était Dieu le Logos l'était aussi »⁶⁰⁴. L'idée est de montrer que le Logos et Dieu conservent leur identité propre malgré leur unité qui découle de leur parfaite intimité. L'auteur évite de dire que Dieu et le Logos sont une seule et même personne.

Les informations à la disposition du lecteur laissent une marge d'interprétation. Mais elles conditionnent la suite du Prologue et de l'Évangile. Affirmer au verset 14 que le Logos se fait chair revient à confesser Jésus non seulement comme Messie mais comme Dieu. Et effectivement Jn 1,1 forme une inclusion avec Jn 20,28 où Thomas reconnaît la divinité de Jésus (ὁ θεός μου⁶⁰⁵). Ces affirmations représentent la réponse johannique à ceux qui reprochent à Jésus de se faire Dieu (« parce que toi, n'étant qu'un homme, tu te fais Dieu » Jn 10,33). L'ensemble de l'Évangile doit être lu à la lumière de Jn 1,1. Les actes et les paroles de Jésus sont les actes et les paroles de Dieu.

Au verset 2, comme pour refermer sa pensée sur elle-même, l'auteur (il était au commencement avec Dieu) reprend l'enseignement des deux premières affirmations⁶⁰⁶ qui s'enchaînaient au verset 1. Le verset 2 est introduit par le pronom « οὗτος » (celui-ci) qui souligne l'apparente contradiction. Le Logos est Dieu et le Logos est près de Dieu. Cette

Nouveau Testament de trouver des prédicats sans sujet, aussi il n'est pas nécessaire de chercher une signification à l'absence d'article (CARSON, *The gospel according to John*, 117 ; BDF § 273) ; KEENER, *The Gospel of John*, 373.

⁶⁰⁰ BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 20.

⁶⁰¹ SADANANDA, *The Johannine Exegesis of God*, 176-177.

⁶⁰² BULTMANN, *The Gospel of John*, 33; KEENER, *The Gospel of John*, 372.

⁶⁰³ MOLONEY, *The Gospel of John*, 35; BROWN, *The Gospel according to John* (29A), 5.

⁶⁰⁴ La paraphrase a été reprise dans des traductions récentes de la Bible : « What God was the Word was » (New English Bible).

⁶⁰⁵ Cette affirmation pourrait être considérée comme affaiblie à cause du possessif. Thomas reconnaît Jésus comme Dieu pour lui.

⁶⁰⁶ Pour G. Rochais « ἐν ἀρχῇ » dans le verset 2 renvoie, non seulement à l'instant des origines comme au verset 1, mais également au point de départ de la révélation (v. 14). ROCHAIS, « La formation du Prologue (Jn 1,1-18) (I), 11.

manière de dire le lien entre le Logos et Dieu sera reprise dans l'ensemble de l'Évangile pour exprimer la relation entre le Père et le Fils. Le texte insiste sur la situation du Logos par rapport au commencement de l'univers et son existence auprès de Dieu. En employant à nouveau le mot commencement, Jean oriente le lecteur vers la création, préparant ainsi l'affirmation du verset 3.

Conclusion : le Logos préexistant

Les notations d'ordre temporel « au commencement », d'ordre spatial « auprès de Dieu », d'ordre qualitatif « il était Dieu » permettent de distinguer le Logos du monde. Parce que le Logos était à l'origine, on doit supposer que le Logos était près de Dieu ou n'était rien de moins que Dieu lui-même. L'évangéliste insiste sur le fait qu'il était à la fois les deux. M-E Boismard⁶⁰⁷ résume ainsi le début du Prologue : « Au commencement, tandis que le monde devenait, passait du non-être à l'être, le Verbe, lui durait dans l'existence... ». Ces premiers versets sont une invitation à la contemplation du Logos dans sa relation avec Dieu.

5.2.2 Par lui tout advint (Jn 1,3ab)

Le Logos préexistant, qui est dans l'intimité divine, peut entreprendre son œuvre créatrice que le verset 3ab, reproduit ci-dessous évoque de façon concise.

πάντα	Tout
δι' αὐτοῦ ἐγένετο,	<u>par lui advint,</u>
καὶ	et
χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο	<u>sans lui n'advint</u>
οὐδὲ ἓν	rien.

Le verset central (v. 3) de Jn 1,1-5 comprend deux membres reliés par la préposition « καί » dont les termes extrêmes « πάντα » et « οὐδὲ ἓν » forment une inclusion antithétique. De manière positive, et puis par une négation de négation, les deux propositions insistent sur le rôle essentiel du Logos dans la création. Ce type de parallélisme antithétique était employé dans la littérature juive ; nous en donnerons quelques exemples avant de nous intéresser au vocabulaire. En effet, malgré la concision de ce verset, chaque mot a donné lieu à des explications variées.

La formulation du verset 3 qui oppose « tout » et « rien » était utilisée dans la littérature juive. Les passages qui s'en rapprochent le plus se trouvent dans les manuscrits de la Mer Morte. Dans la Règle de la Communauté, à deux reprises, l'auteur use de ce parallélisme antithétique. Le premier passage évoque la justification qui est l'œuvre de Dieu et non des hommes. Après avoir rappelé que c'est à Dieu qu'appartient la justification, l'auteur énonce la souveraineté divine : « Et par Son intelligence (ובדעתו) tout (כול) a été

⁶⁰⁷ BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 17.

amené à l'être, et tout être par sa pensée (בְּמַחְשַׁבְתּוֹ) il l'affermir ; et sans lui rien ne se fait (לֹא יַעֲשֶׂה) » (1QS 11,11). Quelques versets plus loin, dans une section évoquant la toute-puissance de Dieu, il décrit son agir sur le monde : « Car hors de toi nulle voie n'est parfaite, et sans ta volonté (רְצוֹנְכָה) rien ne se fait. C'est toi qui as enseigné toute Connaissance, et tout ce qui a été amené à l'être existe par ta volonté » (1QS 11,17-18). Dans un passage assez détérioré des hymnes nous retrouvons également une formulation avoisinante. Le psalmiste loue le Dieu créateur : « [c'est toi qui a créé toutes choses], et sans ta volonté rien n'existe » (1QH 10,2). Le terme de Logos recouvre, rappelons-le, les notions de Parole mais aussi de pensée, de raison dans le sens d'intelligence. Le verset Jn 1,3 use des mêmes artifices littéraires (tout opposé à rien) pour signifier la toute-puissance du Logos hors de qui rien n'existe.

Bien que le verset Jn 1,3 soit bref, et que le vocabulaire ait déjà été discuté dans les chapitres précédents, il nous semble nécessaire de resituer les différents termes « πάντα », « ἐγένετο », « δι' αὐτοῦ », « χωρὶς αὐτοῦ », « οὐδὲ ἓν » dans le contexte du Prologue, car chacun a reçu différentes interprétations.

À la différence des autres passages déjà étudiés (1 Co 8,6, Col 1,16) l'auteur du Quatrième Évangile emploie « πάντα » sans article au lieu de « τὰ πάντα ». La question est de savoir s'il existe une nuance de sens entre les deux approches. Le sens de « πάντα » varie selon son usage, qu'il soit ou non précédé d'un article. Avec article ou sans article il peut signifier « tout » ou « toutes les choses » et représenter « l'univers » ou « toutes les choses créées par Dieu ». Aussi le sens de « πάντα » ne doit pas être déterminé par la forme lexicale mais plutôt par le contexte⁶⁰⁸.

Pour certains, si Jean avait voulu se référer à l'univers, il aurait utilisé « τὰ πάντα » comme dans les autres textes du Nouveau Testament. Dans le Prologue, un autre sens est donc à chercher pour le terme « πάντα » sans article. Il ne désignerait pas « toutes choses » qui furent créées mais « tout » ce que le Logos a accompli dans le processus de Révélation et de Salut⁶⁰⁹. En effet, dans le Quatrième Évangile, le mot « πάντα » se trouve ordinairement dans un contexte de Révélation et de Salut. Selon R.E. Brown⁶¹⁰, l'argument qui consiste à dire que « tout » englobe toutes les actions de Dieu dans l'histoire du Salut, car le Quatrième Évangile ne s'intéresse pas à la cosmologie, n'est pas justifié. En effet, l'histoire du Prologue diffère de celle du reste de l'Évangile et il ne développe donc pas forcément la même théologie.

De plus, les arguments en faveur d'une identité sémantique entre « πάντα » et « τὰ πάντα » ne manquent pas. De manière générale, il n'est pas possible d'affirmer que « πάντα » ne représente pas l'univers⁶¹¹. En effet, pour traduire כָּל/כָּל־הַכֹּל, la LXX utilise « τὰ πάντα » ou « πάντα » sans distinction. Dans les Psaumes 8,7 et 103,22 ou en Is 44,24 (« c'est moi, Yahvé, qui ai fait toutes choses (πάντα) »), « כָּל », traduit par « πάντα » signifie clairement l'ensemble de l'univers. Ce qui est également le cas pour « לְכָל » dans le Ps 145,9. Il n'y a

⁶⁰⁸ TDNT 5, 886-890.

⁶⁰⁹ LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome 1, 77-78 ; LA POTTERIE, I., *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, Rome, 1977, 163.

⁶¹⁰ BROWN, *The Gospel according to John*, 6.

⁶¹¹ PAROSCHI, *Incarnation and Covenant in the Prologue*, 26-27.

donc pas de raison *a priori* de considérer que « πάντα » ne représente pas l'ensemble du monde créé. Dans le verset 3, il n'y a pas vraiment de discussion sur le contenu de « πάντα ». Les versets 1 et 2 qui précèdent, comme nous l'avons mentionné, renvoient au livre de la Genèse avec l'expression « au commencement » et le motif de la Parole. Le Logos est celui par qui l'univers est advenu. Aucune raison ne semble devoir limiter le sens de « πάντα » dans ce verset.

Le verbe choisi pour énoncer la venue à l'existence est « γίνομαι ». Comparé au verbe « être » des 2 premiers versets du Prologue qui exprime un état stable, « γίνομαι » (v. 3) annonce un passage à la narration et l'aoriste indique un acte situé dans le temps passé qui contraste avec l'imparfait « ἦν » (v. 1). À la différence du Logos qui « était » au commencement, tout « devint existant ». Traduire « ἐγένετο » par « il fut » comme dans la BJ ou la TOB est certainement restrictif ; le risque est de limiter la compréhension au « passage à l'être ». En effet, la signification de « γίνομαι » est très large. Aussi son sens doit être discuté par rapport au contexte du Prologue et à l'interprétation des versets précédents ou de « πάντα ».

Le verset 3 par sa forme pourrait susciter une interprétation prenant appui sur la philosophie grecque. R. Bultmann⁶¹² évoque cette possibilité et la rejette. Selon lui, « ἐγένετο » exclut à la fois l'idée d'émanation et l'idée d'une dualité originelle selon laquelle le monde aurait été formé par une tragique collision entre la lumière et les ténèbres. L'emploi de ce verbe écarte également la vision grecque, qui voudrait comprendre le monde comme une corrélation entre forme et matière, comme un arrangement du chaos. Le verset 3 évoque à sa manière une création *ex nihilo*.

Certains comme nous l'avons mentionné, interprètent « πάντα » comme synonyme de « tous les événements de l'histoire du Salut ». Dans ce cas, limiter « ἐγένετο » à une action unique dans le passé est trop limitatif. Ce point de vue se défend en partant de la constatation que, dans la tradition juive, la création ne se borne pas au surgissement de l'univers, elle est toujours en action. Sans doute Dieu a-t-il cessé de créer au septième jour, mais son acte créateur demeure efficace jusqu'à la fin du monde. La Parole du Dieu créateur est présente et active tout au long de l'histoire par des révélations progressives de son dessein et de son mystère. Le sens « devenir/survenir » pour « γίνομαι » signale un événement inattendu comme le montre son usage en Ap 1,19; 4,1; 22,6 où l'ange désigne « ce qui doit arriver bientôt ». Dans le cours de l'histoire qui s'achemine vers le salut final, tout événement survient par le Logos. Si le verbe est à l'aoriste, ce n'est pas seulement pour indiquer un temps du passé, mais pour récapituler la série des événements qui ont lieu (aoriste « complexif »). Selon ce raisonnement, la thématique abordée au verset 3 est celle du Salut plutôt que celle de la Création. Pour autant, énoncer le fait que la création ne se limite à un moment passé ne commande pas forcément une interprétation sotériologique qui est prématurée à ce stade du Prologue.

L'action du Logos est explicitée au moyen de deux expressions prépositionnelles antithétiques. Le premier syntagme prépositionnel, « δι' αὐτοῦ », rappelle sans nul doute les autres passages que nous avons déjà étudiés (1 Co 8,6 ; Col 1,16 ; He 1,2). Mais doit-on lire ici que le Logos est la cause exemplaire, le Créateur lui-même, ou un assistant ? Dans le

⁶¹² BULTMANN, *The Gospel of John*, 38.

livre de la Genèse, Dieu crée, mais dans le Prologue, la phrase « δι' αὐτοῦ ἐγένετο » rend les choses moins claires. En évitant un langage trop direct, en usant d'un concept moins concret l'auteur laisse la place à plusieurs lectures. Certains peuvent dire que derrière le terme de Logos se trouve le principe actif qui est derrière toutes choses plutôt que le Créateur de l'univers, ce que pourraient entendre les chrétiens d'origine grecque. D'autres, puisqu'il n'est pas dit explicitement « le Logos créa », peuvent conserver l'idée que derrière le Logos, Dieu est à l'origine de la création. L'affirmation du verset Jn 1,1, « le Logos est Dieu », empêche de considérer le Logos comme un simple subalterne. Il est l'acteur de la création, ce que va confirmer la suite.

Le second syntagme prépositionnel « χωρὶς αὐτοῦ οὐδὲ ἓν », renforce la première partie du verset. La préposition « χωρὶς » signifie « sans », « séparée de », « à part de ». L'idée première exprimée est celle d'une chose séparée d'une autre chose ou une chose extraite d'une autre chose à laquelle elle appartenait primitivement. La même construction se trouve dans la parole de Jésus concernant les sarments du cep de vigne : « (...) celui-là portera du fruit en abondance car, en dehors de moi (χωρὶς ἐμοῦ), vous ne pouvez rien faire » (Jn 15 ,5). Séparé de Jésus, le sarment ne reçoit pas de sève, il se dessèche. L'idée générale de la parabole est qu'il faut demeurer dans le Christ pour porter beaucoup de fruit. Dans le passage sur la vigne, l'expression « sans moi » s'oppose au « demeurez en moi ». Le verset 3 du Prologue exprime la même idée, avec la même préposition mais dans l'ordre de la création⁶¹³. De même que surnaturellement il faut demeurer dans le Christ parce que hors de lui nous ne pouvons rien faire, de même rien n'est venu à l'existence sinon par la présence active du Logos. Tout affaiblissement est exclu. « οὐδὲ ἓν ⁶¹⁴ » (pas même un), plus fort qu' « οὐδέιν » clôt le verset et contrebalance « πάντα » Tout sans exception a été créé par le Logos.

En résumé, le verset 3 énonce le rôle du Logos préexistant dans la création. Sa concision renforce son impact sur le lecteur ou l'auditeur. Certes, il n'est pas dit que le Logos est le Créateur. Mais il ne peut pas être simplement considéré comme un médiateur entre le monde et la transcendance divine. L'ensemble de la création lui doit l'existence. Il n'est rien de ce qui existe qui ne porte l'empreinte du Logos. Il est Dieu lui-même, dans la mesure où il se révèle. Le verset 3 prépare le verset suivant, car c'est dans le Logos que sont créés tous les êtres.

5.2.3 Le triomphe de la lumière (Jn 1,3c-5)

Dans une troisième unité de la première partie (Jn 1,1-5), l'auteur poursuit son propos concernant le Logos à l'origine de la création en mentionnant les conséquences de son intervention.

3c ὃ γέγονεν

Ce qui est advenu

⁶¹³ BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 23.

⁶¹⁴ « οὐδὲ ἓν » est à préférer à « οὐδέιν » (rien) du manuscrit P66.

4a	ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ⁶¹⁵ ,	en lui était [la] <i>vie</i>
4b	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·	et la <i>vie</i> était la <i>lumière</i> des hommes
5a	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,	et la <i>lumière</i> dans les <i>ténèbres</i> brille
5b	καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	et les <i>ténèbres</i> ne l'ont pas saisie.

Jn 1,3c-5, que nous avons reproduit ci-dessus, comprend quatre propositions reliées par « καί ». Chacune, suivant la technique de l'escalier, commence par le mot qui termine la proposition précédente (vie – vie – lumière – lumière – lumière – ténèbres). Les destinataires de la vie sont les hommes. L'insistance est sur la « lumière ». La vie s'oppose aux ténèbres par l'intermédiaire de la lumière.

5.2.3.1 La lumière et la vie (Jn 1, 3c.4)

Lors de notre discussion sur la ponctuation, nous avons choisi de lier « ὃ γέγονεν » au verset 4. Ce choix ne facilite pas l'interprétation du verset et de nombreuses questions restent en suspens: « ὃ γέγονεν » est-il sujet de « ἦν » ? que choisir comme antécédent de « ἐν αὐτῷ » ? ou quel sens donner à « γίνομαι » ? Hormis ces interrogations, nous pouvons nous questionner sur la signification du terme « ζωή ». Ce mot renvoie-t-il uniquement à l'existence humaine et à la simple vie naturelle, ou englobe-t-il la vie spirituelle en relation avec Dieu ? Il n'est pas évident de savoir si Jean mentionne ici le Logos comme lieu dans lequel préexistent toutes les idées (interprétation métaphysique) ou si le Logos est celui par qui toute la création existe (interprétation existentielle). En se rappelant que le Prologue est une interprétation de la Genèse, il est possible d'imaginer que Jean se réfère à la vie naturelle (interprétation naturelle) ou qu'il a à l'esprit que nous avons été créés « à l'image de Dieu » (Gn 1,27) (interprétation spirituelle). Il peut également être légitime de se poser la question de la révélation plus spécifique de la venue du Fils de Dieu (interprétation incarnationnelle). Nous allons présenter ces différentes interprétations puis, pour bâtir notre conclusion, nous évoquerons le motif de la vie et de la lumière dans l'Ancien Testament et la littérature intertestamentaire.

Interprétation de type métaphysique

Une première interprétation que l'on pourrait qualifier, selon E.L. Miller, de métaphysique⁶¹⁶, prend appui sur une ponctuation qui associe « ὃ γέγονεν » et « ἐν αὐτῷ » et qui se traduit alors par « Ce qui est advenu en lui (Logos), était la vie ». L'idée défendue serait, alors, que tout ce qui a été créé préexistait dans le Logos lui-même. Cette opinion, proche de ce qu'exprime Philon, a été partagée par des auteurs chrétiens comme Saint Augustin et Thomas d'Aquin.

⁶¹⁵ S'appuyant sur l'existence de témoins en faveur du premier verbe « être » au présent et pour garder une cohérence dans la phrase, M.-E. Boismard propose la traduction : « Tout ce qui est devenu en Lui est vie, et la vie est la lumière des hommes ». Cependant, il n'a pas été suivi dans cette démarche. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 25. BROWN, *The Gospel according to John*, 7.

⁶¹⁶ MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John*, 53-56.

Pour Philon, « le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu (τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον) déjà en acte de créer » (Opif 24). Les versets 3 et 4 pourraient alors montrer la distinction que faisait Philon entre le monde ordinaire (πάντα) créé par le Logos (Jn 1,3) et le monde des archétypes (ὃ γέγονεν) créé dans le Logos (Jn 1,4). Encore et toujours dans le *De Opificio Mundi*, il écrit « Ainsi donc, le monde incorporel fondé dans le Logos divin était désormais arrivé à son terme. Quant au monde sensible, il fut créé en perfection selon ce modèle » (Opif 36). L'interprétation de Jn 1,4, selon les propos de Philon, est donnée comme hypothétique par R. Bultmann⁶¹⁷.

Pourtant, des auteurs chrétiens, et en particulier Saint Augustin, ont commenté ce verset selon une approche presque semblable à celle de Philon. Dans son commentaire de l'Évangile de Jean (Traité sur Saint Jean, 16), Saint Augustin se penche sur la ponctuation du verset Jn 1,4 et rejette la lecture « Ce qui a été fait en lui, est vie » car elle signifierait « tout a été fait en lui, tout est vie », ainsi toute la création posséderait la vie divine comme le suggèrent certains hérétiques (entre autres les manichéens). Il conseille à ses lecteurs de lire le début du verset « Ce qui a été fait » puis de faire une pause ensuite de continuer « est vie en lui ». Il suggère ainsi une distinction entre la création et la vie divine et donne ensuite l'interprétation suivante : « La terre a été créée, mais cette terre, qui a été créée, n'est pas vie : au sein de la Sagesse se trouve l'archétype immatériel d'après lequel la terre a été faite, et cet archétype est vie ». Pour tenter de faire comprendre cette idée à ses lecteurs, il prend l'image d'un menuisier fabriquant un coffre. Le « plan » est dans la pensée de l'ouvrier, quand il est réalisé, il est « œuvre », sans pour autant cesser d'être plan. Il y a donc « deux coffres, l'un en idée, l'autre en œuvre. Le coffre en œuvre n'est pas vie, le coffre en idée est vie, parce qu'il vit dans la pensée de l'ouvrier, où tout ce qu'il fait existe avant d'être produit au dehors ». Pour finir il conclut : « Pareillement, mes frères, la sagesse de Dieu, par laquelle toutes choses ont été faites, possède en elle-même l'archétype de tous les êtres antérieurement à leur création; d'où il suit que ce qui se fait d'après cet archétype n'est pas vie pour cela. Mais tout ce qui a été fait est vie en Dieu. Tu vois la terre, cette terre existe aussi dans l'idée de Dieu ; tu vois le ciel, le ciel existe aussi dans la pensée de Dieu ; tu vois le soleil et la lune, ils y existent aussi. Mais tels que tu les vois au dehors, ils sont des corps ; tels qu'ils se retrouvent dans la pensée de Dieu, ils sont vie ».

Cette interprétation n'est pas propre à Saint Augustin mais était commune au Moyen Âge. Saint Thomas d'Aquin, dans son commentaire de l'Évangile de Jean, transcrit les interprétations de Jn 1,4 d'Origène, d'Hilaire, de Chrysostome et de Saint Augustin. Il relève que ce dernier considère les réalités de deux manières, selon qu'elles existent en elles-mêmes et ne sont pas vivantes ou selon qu'elles existent dans le Verbe. « Non seulement elles sont vivantes, mais encore elles sont Vie. Car les idées qui existent de manière spirituelle dans la Sagesse de Dieu et par lesquelles les réalités ont été faites par le Verbe, sont vie ». La pensée d'Augustin est encore présente au XIII^e siècle.

L'interprétation métaphysique, selon le modèle de Saint Augustin, identifie « ὃ γέγονεν » comme le monde créé en parallèle du monde des idées « ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ». Il s'appuie sur la ponctuation « ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ». Cette interprétation n'a cependant pas reçu beaucoup d'écho parmi les commentateurs⁶¹⁸ modernes qui lui

⁶¹⁷ BULTMANN, *The Gospel of John*, 39.

⁶¹⁸ BROWN, *The Gospel according to John*, 23. MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John*, 56.

reprochent d'être trop éloignée du Quatrième Évangile qui, tout compte fait, ne montre que très peu d'intérêt pour la métaphysique.

Interprétation de type existentiel

R. Bultmann⁶¹⁹ défend une interprétation de type existentiel. Pour lui, le verset 4 à la suite du verset 3 indique qu'à la fois l'origine de la création et son existence continuée doivent être attribuées au Logos. Au niveau de la ponctuation et de la traduction, il propose de lire le verset 4 « Ce qui est advenu, en lui était la vie (pour cela) » ou « Ce qui est advenu, en cela il [le Logos] était la vie »⁶²⁰. La création ne contient pas en elle-même le principe de vie mais la possède en vertu du Logos créateur. La vitalité de toute la création a son origine dans le Logos. La vie en référence au Logos ou à Jésus n'est pas la vitalité en elle-même mais le pouvoir qui crée la vie. La vie quand elle est possédée par le Logos ou Jésus consiste dans le don qu'il en fait aux hommes (Jn 5,21 ; Jn 10,21) ou au monde (Jn 6,33). Selon R. Bultmann, la vie n'est pas inhérente à la créature en tant que créature. Le verset 4b affirme que la révélation est possible car le monde est la création du Logos. Le pouvoir vitalisant qui donne la stabilité et la permanence à la création est la lumière. Le mot lumière est à prendre au sens figuratif, à savoir ce qui permet de trouver son chemin dans la vie. Ce terme en est venu à désigner la sphère divine, avec une connotation de salut eschatologique. Ainsi, « φῶς » a le même sens que « ζωή » et peut être utilisé comme une alternative au terme « vie ». L'illumination définitive est au-delà des possibilités humaines ; elle ne peut être qu'un don de Dieu. Et le Logos peut se décrire comme lumière ou comme celui qui donne la lumière. Dire que le Logos était la lumière en tant que Créateur ou en tant que Vie revient à dire que la Révélation est inhérente à la Création, et cela depuis l'origine du monde. Celui qui révèle en étant la lumière donne la vie. De la même manière, il est la lumière du monde (Jn 8,12 ; 9,5), il est celui qui vient dans le monde comme lumière (Jn 12,46). La vie au verset 4 est le pouvoir qui appelle toute la création à l'existence et cette existence possède la vitalité car la vie est la lumière, la vie possède en elle-même la nécessité et la possibilité d'illuminer l'existence.

Dans cette interprétation comme dans la précédente « ὃ γέγονεν » se réfère au monde créé et à « πάντα ». Les reproches qui ont été faits à cette interprétation est qu'elle rend équivalentes la lumière et la vie.

Interprétation se fondant sur le milieu naturel

Dans l'approche d'ordre naturel, la vie mais aussi la lumière doivent être comprises dans leur sens le plus habituel, à savoir la vie biologique et la lumière émanant du soleil, des étoiles. La lumière peut également être interprétée dans un sens métaphorique se rapportant à des facultés possédées par les créatures, telles la raison ou le sens moral. M.-E.

⁶¹⁹ BULTMANN, *The Gospel of John*, 38-45.

⁶²⁰ « what has come to be – in him (the logos) was the life (for it) » or « what has come to be – in it he (the logos) was the life », BULTMANN, *The Gospel of John*, 39.

Boismard⁶²¹, traduisant « Ce qui est devenu en Lui (le Logos) était (est) vie », a défendu l'hypothèse naturelle. Il comprend la première proposition du verset 4 de la manière suivante⁶²² : « Tout ce qui est devenu en Lui est vie, c'est-à-dire : tout ce qui a été créé est vie dans le Verbe, vient puiser sa vie dans le Verbe; et si le Verbe est appelé Vie, c'est précisément parce qu'il est la source de la vie pour tout ce qui vit au sein de la création ». Cela signifie qu'en une phrase Jean emploie le terme « vie » avec deux sens différents. Il parle de la vie comme de la vie participée ou créée des créatures et dans le second membre, de la vie non créée du Logos. Cette sorte de transition peut être trouvée ailleurs dans la littérature johannique en 1 Jn 1,2 et 1 Jn 5,11-12. La vie fut répandue dans le monde au moment de la création. Toute la création a son origine et sa source dans le Logos. La vie des créatures a sa cause permanente dans le Logos qui est immanent à elle ; les créatures participent à la vie du Logos lui-même. La phrase suivante serait alors à interpréter de manière naturelle également. La lumière serait alors la lumière naturelle et non le Logos-lumière. À cette lumière naturelle serait opposé le Christ Lumière Véritable (Jn 1,9). L'intérêt de cette lecture est de maintenir les premiers versets dans la ligne du récit de la Genèse. Le parallélisme avec la Genèse est encore accentué par l'idée de la vie que Dieu infuse aux hommes (Gn 1,24-31).

Le principal reproche fait à cette interprétation est de prendre le terme de vie dans son sens naturel. Jean emploie « ζωή » 36 fois sur un total de 135 occurrences dans le Nouveau Testament. Le Quatrième Évangile peut être appelé l'Évangile de la vie⁶²³ : « Ceux-là ont été mis par écrit (...) pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,31). Jean, dans son Évangile, ne se réfère pas à la vie naturelle. Le terme « ζωή » renvoie à la vie spirituelle en relation avec Dieu ou à la vie éternelle accessible en Jésus Christ (« Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6)). Lorsqu'il désire parler de la vie naturelle, Jean utilise le terme « ψυχή ». Ce qui est particulièrement frappant dans le verset Jn 12, 25 qui affirme : « Celui qui aime sa vie (ψυχήν) la perdra, et celui qui hait sa vie dans ce monde la conservera pour la vie (ζωήν) éternelle ». Il est possible pour une personne d'exister sans avoir la vie (ζωή) (Jn 6 53), et inversement d'avoir la vie (ζωή), ou au moins l'assurance de « ζωή » alors que l'on n'existe plus (Jn 11, 25). Et quand Jean évoque la vie du Père et du Fils il emploie le même terme : « le Père en effet a la vie en lui-même, de même a-t-il donné au Fils, d'avoir aussi la vie en lui-même » (Jn 5,26). Au chapitre 10, Jésus déclare qu'il est venu apporter la vie en abondance (ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν). Sa mission terrestre est tout entière tournée vers ce don. Le mot « vie » retenu dans le Prologue vise donc, dans l'Évangile, non seulement le maintien dans l'être, mais la relation vivante, existentielle avec Dieu par le Logos. Car avoir la vie éternelle entraîne la connaissance du Père (Jn 17,2).

Le même type de démonstration peut être fait pour le terme « φῶς ». Hormis en Jn 11,9-10 où il désigne la lumière naturelle, dans les autres instances il désigne la lumière spirituelle et salvifique : « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (Jn 9,5). Jean articule ainsi le lien entre lumière et vie : « Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie » (Jn 8,12).

⁶²¹ BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 29-31.

⁶²² BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 31.

⁶²³ BROWN, *The Gospel according to John*, 505.

En conclusion, il est peut-être préférable de lire dans le Prologue, comme dans le reste de l'Évangile, le terme « vie » avec une connotation spirituelle, bien que ce soit probablement la vie naturelle qui a suscité l'utilisation du terme « vie » comme symbole de la relation à Dieu.

Interprétation où « ζωή » est synonyme de « vie spirituelle »

Puisque le verset 3 a pour objet la création, le verset 4 avec sa référence à l'humanité peut être vu comme un rétrécissement. Dans la première partie du verset 4, la vie est attribut de « ce qui est devenu », elle est encore certainement de l'ordre du créé. Cependant, même si le passage parle de création, le sens de vie naturelle est trop restrictif comme nous l'avons montré dans le paragraphe précédent, puisque, dans le Quatrième Évangile, la « vie » recouvre une réalité spirituelle. Le verset ne fait pas référence à toute la création mais à « une création spéciale dans le Logos »⁶²⁴. Le Logos ne crée pas seulement, mais ce qu'il crée a la qualité de « vie ». De même, en Gn 2,7, après l'avoir créé, Dieu donne le souffle à Adam, il lui insuffle la vie. « ὃ γέγονεν » se référerait non plus à la simple création mais au don de la vie.

R.E. Brown, tout en conservant le sens de vie éternelle, a également tenté une interprétation à partir du livre de la Genèse. Dans les premiers chapitres de la Genèse il est question d'abord de vie naturelle mais les fruits de l'arbre de vie (Gn 2,9 ; Gn 3,22) permettent à l'homme de vivre éternellement. L'homme s'est coupé de cette vie par le péché, mais, comme nous le montre Ap 22,2, la vie éternelle est la préfiguration de la vie donnée par Jésus aux hommes. Dans le chapitre 6 de l'Évangile de Jean, Jésus parle du pain de vie qui, lorsqu'il est mangé, permet à l'homme de vivre éternellement. Par conséquent, le pain a les mêmes qualités que le fruit de l'arbre de vie. Le verset Jn 8,44 mentionne la perte de la vie éternelle car l'homme a comme père le démon. Et donc, le verset 4 du Prologue se situe toujours dans le contexte de la narration de la création du livre de la Genèse. Ce qui est advenu dans le Verbe créateur est le don de la vie éternelle. Cette vie était la lumière des hommes car l'arbre de la vie était associé avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Si l'homme avait réussi le test, il aurait possédé la vie éternelle et l'illumination.

Le verbe « γίνομαι » qui était à l'aoriste au début du verset 3 est au parfait en 3c. L'évènement qui a commencé dans le passé lors de la création se poursuit au présent. Les créatures sont dites « vie » parce qu'elles ont toute leur vie dans le Logos et qu'ainsi elles participent à la vie de celui qui est la Vie par excellence.

Interprétation de type incarnationnel.

La dernière ligne d'interprétation propose de lire « ce qui est advenu » comme l'évènement de la révélation du Logos en tant qu'homme Jésus. E.L. Miller⁶²⁵ propose de traduire le verset 4 comme « Ce qui est advenu en lui, était la vie et la vie était la lumière des hommes » et ce verset signifierait la foi de Jean dans la vie salvifique et dans la lumière qui

⁶²⁴ BROWN, *The Gospel according to John*, 7.

⁶²⁵ MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John*, 80-89.

sont apparues aux hommes dans l'évènement de l'incarnation. Pour soutenir son approche, E.L. Miller propose un ensemble d'arguments dont nous allons énumérer les principaux. Le parfait « ὃ γέγονεν » reflète plutôt un présent qu'une action ponctuelle du passé. Il y a donc au verset 4 un changement de perspective. De même nous passons de la préposition « δι' αὐτοῦ » à « ἐν αὐτῷ ». Si Jean avait voulu rappeler le verset précédent, il aurait utilisé la même préposition, ou alors il faudrait comprendre « ἐν αὐτῷ » avec une connotation instrumentale, ce qui semble peu probable. Ce verset pourrait être compris à la vue d'autres versets où la lumière et la vie sont représentées comme étant « dans » le Logos (Jn 5,26 ; Jn 8,12 ; Jn 14,6). Le changement de perspective est également souligné par une première allusion à l'humanité. La scène se réduit de l'ensemble de la création à l'humanité. L'introduction des motifs de la lumière et de la vie introduit l'idée de Salut. Le thème passe de la création à l'idée de Salut. Le verset 4 affirme que la vie et la lumière eschatologique sont apparues aux hommes dans le Logos incarné. « Ce qui est advenu » ne doit pas être lié à quelque chose de créé, mais à un évènement. Le verset 4 affirme ainsi la venue du Logos et la vie qu'il possède. Il peut être rapproché des versets Jn 1,10-11 où l'auteur affirme que le Logos est venu dans le monde, parmi les siens. Cette interprétation pourrait se justifier si la combinaison vie et lumière était à ce point inattendue qu'elle puisse suggérer quelque chose de totalement nouveau comme l'incarnation. Or, comme nous le montrons brièvement dans le paragraphe suivant, le couple lumière/vie est présent dès que l'on évoque la création. De plus, lors de notre discussion sur le moment de l'incarnation dans le Prologue nous avons considéré que le contexte des 5 premiers versets était celui de la création. Aussi, il ne nous semble pas qu'il faille retenir cette interprétation et les motifs de la vie et de la lumière sont souvent corrélés à celui de la création.

Création, lumière et vie

Parmi les différentes hypothèses d'interprétation, il semble difficile de faire un choix. Avant de tenter de nous prononcer, il nous faut prendre en considération la littérature vétéro ou intertestamentaire, peut-être source d'inspiration du Prologue. Il semble intéressant de donner quelques exemples du couple vie – lumière car les notions de « vie » et de « lumière » se complètent ou s'enrichissent.

Dieu mais également les attributs divins que sont la Sagesse, la Torah, la Parole sont source de vie et de lumière. L'enseignement de l'Ancien Testament est résumé dans le Psaume 36 qui chante l'amour de Dieu en ces termes : « en toi est la source de vie, par ta lumière nous voyons la lumière » (Ps 36,10). Dieu est celui qui donne la vie (4 Esd 3,5 ; 6,47.48) ; il est le vivant. Il est source de lumière et de sagesse (Ps 119,130). La Sagesse divine est elle-même « reflet de la lumière éternelle » (Sg 7,26). Celui qui la trouve obtient la vie (Pr 8,35) et ceux qui viendront vers elle auront l'immortalité (Sg 8,13.17). La même approche peut être faite pour la Torah. La Torah est également source de vie (Si 17,11). Les commandements sont comme une lampe (Pr 6,23). La vie dont il est question est non seulement la vie naturelle mais également la vie spirituelle et éternelle.

La création est production de lumière et de vie. Dans le récit de la Genèse où Dieu produit la « vie » par sa Parole, une grande place est donnée à la lumière (Gn 1,14-19). Ce constat est identique pour les récits intertestamentaires (Jub 2, 1-16 ; 1 Hén 69, 13-25). La création de la lumière est une manifestation du pouvoir de Dieu (Ap Abr 9,2). Dans le

deuxième livre d'Hénoch, la lumière tient une place toute particulière dans l'ordre de la création. Le Seigneur dit à Hénoch : « avant que ne fussent toutes les choses visibles la lumière s'ouvrit et moi au milieu de la lumière, je parcourais l'espace comme le soleil » (2 Hén 20,4). Ailleurs la parole tire des trésors une éclatante lumière (4 Esd 6,40).

Lumière et vie ont également des connotations apocalyptiques. Le monde présent est ténèbres et mort. Ce monde est nuit (4 Esd 14,20) mais le monde à venir est lumière et vie (2 Ba 48,50). Dans ce monde où il n'y a pas de fin, chacun recevra la lumière (Ps Sal 16,6 (10)). Les concepts de vie et de lumière dépassent le cadre naturel.

Conclusion : vie naturelle et spirituelle

L'auteur du Prologue, dans le verset 4, a probablement souhaité maintenir une certaine ambiguïté et jouer sur deux tableaux sémantiques. La lumière et la vie peuvent être comprises comme appartenant à l'ordre naturel et à l'ordre spirituel. Le contexte immédiat est celui de la création. Dans le récit de la Genèse, la lumière créée le premier jour a permis à la vie d'apparaître. Aussi dans le Prologue, s'agit-il d'abord de la vie organique. Cependant cette vie est puisée dans le Logos qui est détenteur et dispensateur de vie (ἐν αὐτῷ). La vie était l'énergie primordiale de la Parole. La Parole signifie la communication de la connaissance de Dieu, d'où l'idée que la vie était la lumière des hommes, elle leur a donné la vraie connaissance et en brillant au milieu d'eux les a soumis à jugement. Or, au chapitre 17 qui est le pendant du Prologue, la connaissance du Père est vie éternelle (Jn 17,2). L'ensemble de la mission du Logos est d'apporter la vie au monde. Le Quatrième Évangile est une narration du ministère du Logos fait chair. Jésus n'aura cessé d'enseigner et de donner la vie. Vie biologique et vie spirituelle sont en quelque sorte indissociables. Nous pouvons laisser le résumé de l'interprétation du verset 4 à M. Girard⁶²⁶ : « L'univers entier participe à la vie du Logos éternel et pour les humains, le cadeau de vie biologique est déjà le signe de la promesse d'un cadeau encore plus merveilleux de la vie même de Dieu ».

5.2.3.2 La lumière et les ténèbres (Jn 1,5)

L'opposition ténèbres / lumières est inévitable lorsque l'on use du mot lumière comme motif théologique et le verset 5 (« et la lumière dans les ténèbres brille et les ténèbres ne l'ont pas saisie ») ne fait pas exception. La pensée fait un bond : elle quitte l'état antérieur indiqué par l'imparfait « était » pour énoncer un fait présent (φαίνει) qui, à son tour, est appuyé par un aoriste du passé (κατέλαβεν) dont on peut se demander s'il désigne une tentative spécifique des ténèbres⁶²⁷ de combattre la lumière ou si nous devons y voir un

⁶²⁶ GIRARD, M., « Analyse Structurale de Jn 1,1-18 : L'unité des deux testaments dans la structure bipolaire du Prologue de Jean », 19.

⁶²⁷ Si l'on pense que ce passage fait écho à Gn 3 et au péché originel, la référence à une action passée est possible. R.E. Brown l'a interprété ainsi. Il y a eu une tentative de l'obscurité pour vaincre la lumière, à savoir la chute de l'homme. Notez que l'aoriste, « surmonté », reçoit donc un sens normal comme se référant à une seule action passée. Mais la lumière continue à briller. Si l'homme a péché, une lueur d'espoir lui a été donnée. En Gn 3, 15 il est dit que Dieu a mis l'inimitié entre le serpent et la femme et que le serpent n'est pas

aoriste complexif⁶²⁸ qui résume une série de tentatives ou un aoriste gnomique⁶²⁹, c'est-à-dire atemporel, que les écrivains classiques utilisaient pour donner plus de relief au récit, ou pour exprimer des vérités d'ordre très général, s'appliquant à tous les temps. Dans ce dernier cas, l'aoriste indiquerait que les ténèbres essaient toujours de vaincre la lumière. Quant au verbe « καταλαμβάνω », il peut signifier soit « accueillir, recevoir, comprendre », soit « saisir, empêcher, arrêter, s'emparer, vaincre ». Ces différentes constatations ont donné lieu à trois types d'interprétations. La première suppose le Logos déjà incarné, la seconde reste dans le contexte de la création ; quant à la troisième, elle considère que ce verset comporte une mention du combat entre ténèbres et lumière.

Dans la perspective où l'incarnation est déjà énoncée au verset 4 et où concrètement, la Lumière représenterait le Logos incarné, les ténèbres désigneraient alors les hommes qui n'ont pas voulu comprendre l'enseignement apporté par le Logos en croyant en lui. Dans ce cas, le verbe « καταλαμβάνω » pourrait signifier « comprendre » ou « accueillir ». Le premier sens insisterait sur l'incapacité à saisir le sens de la présence du Christ. Le Christ qui est Lumière a brillé parmi les hommes, mais ces derniers n'ont pas compris par leur intelligence le sens de cette lumière. La deuxième lecture s'appuie sur les versets 10 et 11 « le monde ne l'a pas connu (...) les siens ne l'ont pas reçu ». L'explication se base sur la foi. Les ténèbres n'ont pas accueilli la lumière, elles ne se sont pas laissées illuminer par elle, elles ne l'ont pas reçue en croyant en elle »⁶³⁰. Cette interprétation nécessite que les « ténèbres » désignent les hommes. Or, il ne semble pas que cette identification soit commune dans le Quatrième Évangile dans lequel il est écrit que les hommes marchent dans les ténèbres (Jn 8,12), qu'ils demeurent dans les ténèbres (Jn 12,46), que les ténèbres risquent de les surprendre (Jn 12, 35), mais jamais il n'y est dit que les hommes eux-mêmes sont les ténèbres ; les ténèbres apparaissent plutôt comme un milieu mauvais dans lequel les hommes peuvent être plongés. En résumé, par le terme de ténèbres, il ne faut pas penser aux hommes incroyants, mais au monde, opposé à Dieu, d'où la proposition suivante qui est de lire Jn 1,5 dans le contexte de l'origine du monde.

Les premiers versets du Prologue renvoient au récit de la création du monde où Les ténèbres couvraient l'abîme. « Et Dieu dit : « Que la lumière soit et la lumière fut. » Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière et les ténèbres. » Gn 1,2-4). Dieu a fait le monde, dont les ténèbres : « Je forme la lumière et je crée la ténèbre » (Is 45,7). Le couple lumière/ténèbres est primordial, mais Dieu, par sa Parole, les a séparées. Il a imposé une limite aux ténèbres ; au chaos succède le cosmos ordonné. Et cependant la lumière n'a pas pour autant éliminé les ténèbres. Le verset 5 peut être interprété selon cette perspective à savoir uniquement dans un contexte de l'origine du monde et donc sans arrière-plan moral. La lumière et les ténèbres ne sont pas simplement opposées. En fait, les ténèbres sont l'absence de lumière. La description de l'univers n'est pas celle d'un univers dualistique,

destiné à vaincre la progéniture de la femme. En particulier, la semence de la femme qui, pour le Nouveau Testament, est Jésus, obtiendrait la victoire sur Satan. En Ap 12, la victoire de Jésus sur le démon est représentée en utilisant l'image de la victoire de l'enfant de la femme sur le serpent. BROWN, *The Gospel according to John*, 7.

⁶²⁸ BDF §332.

⁶²⁹ BDF §333.

⁶³⁰ BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 34.

dans lequel lumière et ténèbres sont antinomiques, comme le bien et le mal. Le verset énonce l'expansion de la lumière. Aucune manifestation particulière de la lumière n'est supposée. C'est une qualité éternelle de la lumière de briller dans la nuit. La lumière ne peut disparaître sans cesser d'être lumière. Devant ce spectacle de la nature que l'homme peut contempler de ses yeux de chair, il peut découvrir la réalité plus profonde du triomphe de la lumière. Le verbe « καταλαμβάνω » peut se traduire par « saisir » ou « arrêter ». Les ténèbres n'arrêtent pas la lumière. Cette interprétation qui s'appuie uniquement sur des phénomènes naturels omet, nous semble-t-il, de tenir compte de la tension sous-jacente au couple lumière/ténèbres. Cette constatation nous conduit à une troisième interprétation qui s'appuie sur l'idée de l'existence d'une lutte entre la lumière et les ténèbres.

Le couple lumière/ténèbre est souvent employé comme métaphore pour illustrer le combat du bien et du mal. Bien que le motif du mal ne soit pas présent dans les 4 premiers versets, nous ne pouvons ignorer cette interprétation, car ce combat est présent dans le corps de l'Évangile. Le verset 5 pourrait être vu comme une anticipation de la suite et présager de la dualité lumière/ténèbres qui domine le reste de l'Évangile. Les ténèbres ne sont pas une absence de lumière mais le démon (Jn 3,19 ; 8,12 ; 12,35.46). La lumière n'est pas seulement liée à la création mais aussi au salut. Malgré la lumière apportée par le Logos, les hommes aiment les ténèbres car leurs actions sont mauvaises (Jn 3,19).

Cette opposition est présente dans l'Ancien Testament. La lumière triomphera des ténèbres, mais seulement à la fin des temps, quand disparaîtra la nuit qui les symbolise (Is 60,19s), quand la lumière continuera même au temps du soir (Za 14,7). D'ici là, comme la lumière du matin triomphe de la nuit, ainsi la lumière maîtrise les ténèbres sans les abolir.

Pour comprendre le verset 5, le livre de la Sagesse peut fournir des indications utiles. Dans ce livre, au chapitre 7, la Sagesse est comparée à la lumière du soleil (Sg 7,30). Elle est bien supérieure à cette lumière naturelle ; en effet, par l'alternance du jour et de la nuit, la lumière doit céder sa place à la nuit, elle semble vaincue par la nuit ; la Sagesse, au contraire, brille toujours d'une lumière égale. Contre elle, le mal ne saurait prévaloir. Dans le Prologue, la Parole a remplacé la Sagesse, mais l'idée demeure essentiellement la même. La Parole est la lumière par excellence, parce que jamais le mal, les ténèbres, ne sauraient la vaincre, c'est-à-dire prendre sa place et l'empêcher de briller de tout son éclat.

Dans un sens très général, il s'agirait du combat livré par les ténèbres contre la lumière, par les puissances mauvaises contre Dieu, et dans lequel la lumière ne saurait être vaincue. Dans le Prologue, la pensée est cosmologique mais sera reprise de manière sotériologique par la suite. En effet, à plusieurs reprises dans l'Évangile, lorsque l'auteur évoque la lumière, il lui oppose les ténèbres ou l'obscurité (Jn 8,12 ; Jn 12,35.46). Il y a ici une allusion à la donnée théologique reçue dans le judaïsme du combat du Messie (Logos) contre Satan. Le combat est bien là mais la promesse de la victoire également. Dans ce contexte, « καταλαμβάνω » prend le sens de « vaincre ».

Ayant rejeté l'interprétation qui s'appuie sur l'évènement « incarnation », nous retenons que les versets 4 et 5 ont d'abord un sens créationnel et physique. Cependant, il est également possible d'y déceler un arrière-plan au sens symbolique. Dans l'enchaînement de ces deux versets, le Logos est celui qui donne la Vie. Mais la vie dans ce monde est aux prises avec les ténèbres. Le conflit demeure mais le triomphe est assuré.

5.2.4 Conclusion : le Logos atemporel

Les premiers mots du Prologue (Ἐν ἀρχῇ) semblent renvoyer à une origine temporelle. Après ceux-ci, le lecteur s'attend comme dans le livre de la Genèse à une action. Or il n'en est rien, la suite du verset énonce « l'être de la Parole ». Le Logos existe donc avant toute idée même de commencement. Avec une concision extrême, la permanence du Logos est affirmée. Il échappe au temps. La suite du verset 1 ainsi que le verset 2 définissent le Logos dans sa relation à Dieu. Il est à la fois de même essence que Dieu tout en étant distinct de lui (v. 1bc). Le verset 3 envisage le Logos dans son rapport au monde. Nous assistons à un glissement entre le monde supra-naturel et la création, entre l'atemporel et le temporel. Par le Logos la création est advenue. La Parole est agissante dans le monde. Tout ce qui existe est en relation avec la Parole, puisque « sans elle rien ne fut ». Au verset 4, l'auteur inclut l'humanité dans sa réflexion. Elle reçoit la vie du Logos. Toute vie passée et à venir est en relation avec lui. La mention des ténèbres qui ne peuvent empêcher la lumière de luire laisse entrevoir la victoire du Logos/lumière. Le Logos atemporel a fait advenir la création dans laquelle il est maintenant sa présence. La suite du texte explicite cette présence dans le monde.

5.3 Le Logos et le monde (Jn 1,9-11)

Le verset Jn 1,10, retenu lors de notre définition du corpus, appartient à la seconde partie du Prologue (6-13) qui s'organise autour de trois unités. Les versets 6-8 forment une unité séparée car ils relatent le témoignage de Jean-Baptiste. Les versets 12 et 13 se détachent des versets qui précèdent par la conjonction « δέ » qui marque un contraste avec ce qui précède ainsi que par l'introduction d'un nouveau développement concernant la dignité d'être enfant de Dieu. Aussi les versets 9-11 forment une petite unité qui est celle qui nous intéresse plus particulièrement. La question qui nous préoccupe est de savoir si la proposition « et le monde advint par lui » fait référence à l'origine de la création. Pour tenter de donner une réponse, nous commencerons par donner une composition de Jn 1,9-11 dans laquelle les termes se répètent et se répondent et dont le vocabulaire rappelle celui des 5 premiers versets. Ensuite, nous avons choisi d'aborder cette étude de manière thématique. La première interrogation concerne le sens du mot « κόσμος ». Nous examinerons ensuite l'agir du Logos et la réponse de l'humanité avec comme objectif de préciser le rôle du Logos et son rapport au monde.

Structure de Jn 1,9-11

Pour mettre en évidence la composition des versets 9 à 11, la première tentative est d'essayer de faire correspondre les versets 9c et 11a (« venant dans le monde » / « il est venu ») et les versets 10c à 11b (« le monde ne l'a pas reconnu » / « les siens ne l'ont pas reçu »). Mais cela entraîne une structure entrelacée qui ne rend pas bien compte des versets

10ab. R. Meynet⁶³¹, propose une structure concentrique qui, selon lui, rend mieux compte de la construction du texte. Nous reproduisons sa proposition :

9a	Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,	Il était la lumière véritable,
9b	ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,	qui illumine tout <i>homme</i> ,
9c	<u>ἐρχόμενον</u> εἰς τὸν κόσμον .	<u>venant</u> dans le monde .
10a	ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,	dans le monde il était,
10b	καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,	et le monde advint par lui,
10c	καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	et le monde ne l'a pas reconnu.
11a	εἰς τὰ <u>ἴδια</u> ἦλθεν,	Vers les <i>siens</i> <u>il est venu</u>
11b	καὶ οἱ <u>ἴδιοι</u> αὐτὸν οὐ παρέλαβον.	et les <i>siens</i> ne l'ont pas reçu.

Dans cette proposition, les versets 10c-11b forment une petite structure concentrique : ni le monde (v. 10c) ni les siens (v. 11b) n'ont reconnu/reçu le Logos. Cette structure peut être reliée aux différents membres du verset 9. Ainsi le verset 9c et 11a se correspondent et les versets 10c et 11b s'opposent au verset 9b. Le Logos/lumière n'a pas été reconnu/reçu par tout homme (le monde, les siens) à qui il était destiné. La position du verset 10ab au centre de la construction rappelle que, si le Logos est venu dans le monde, il ne faut pas oublier qu'il y était déjà puisque c'est par lui que le monde advint. La structure proposée par R. Meynet nous invite à avoir une attention particulière pour les versets 9c-10. Dans cette approche, le verset 10, qui par son style rappelle les 5 premiers versets, est coupé en deux.

Pour notre part, nous proposons une composition linéaire qui regroupe les stiques contenant le terme « monde ». Les versets 9ab évoquent le Logos lumière et son action pour les hommes, les versets 9c-10 montrent le Logos dans son interaction avec le monde, le verset 11 explicite la réponse des hommes au Logos.

*Le lieu où agit le Logos : le monde*⁶³²

Le lieu de la présence du Logos est le monde. Dans le contexte des versets 9 et 10, la question de la signification du terme « κόσμος » se pose. Doit-on comprendre l'univers ou le monde humain ? Une première remarque s'impose ; la proposition « le monde ne l'a pas reconnu » n'entraîne pas forcément l'identification du monde à l'humanité. En effet, le mot « κόσμος » comprend parfois la nuance d'un monde capable d'agir (« il armera la création (τὴν κτίσιν) et l'univers (ὁ κόσμος) ira au combat » Sg 5,17.20⁶³³). La meilleure source pour l'explication du terme (78 occurrences) est probablement le Quatrième Évangile lui-même.

Le terme « monde » dans l'Évangile renvoie à différentes notions. Il ne désigne pas d'abord l'ensemble du monde créé, mais le monde en référence aux hommes. Le mot est parfois (Jn 8,23 ; Jn 9,39; 11,9 ; Jn 12,25.31 ; Jn 13,1 ; Jn 16,11; Jn 18,36) défini comme « ὁ κόσμος οὗτος » (ce monde). Cette expression marque non seulement un contraste avec un

⁶³¹ MEYNET, R., « Analyse Rhétorique du Prologue de Jean », RB T 96-4, 1989, 481-510, 494-495.

⁶³² BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 161-162. BROWN, *The Gospel according to John*, 508-509.

⁶³³ « Car le monde entier était éclairé par une lumière étincelante et vaquait librement à ses travaux » (Sg 17,21) ou « Cieux écoutez, terre prête l'oreille, car Yahvé parle » (Is 1,2).

monde futur mais également un contraste avec un monde autre qui existe déjà. « Ce monde » est un monde terrestre auquel correspond un monde au-dessus. L'évangéliste semble délibérément combiner ces idées, afin que Jésus apparaisse à la fois comme celui par lequel un avenir eschatologique est possible (comme dans les évangiles synoptiques) et aussi comme un envoyé du monde céleste. L'existence de « ce monde » et du monde céleste implique parfois une dualité fortement exprimée (Jn 7,7 ; Jn 14,17.22.27.30 ; Jn 18,18). Le monde hait Jésus (Jn 7,7) et ses disciples. Pourtant, le monde est également la scène de la mission salvifique de Jésus et sa mission est enracinée dans l'amour de Dieu pour le monde (Jn 3,16). Or Jn 3,19 rappelle que jugement il y a, car « la lumière est venue dans le monde », et « les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière ». C'est ce processus qui représente des choses apparemment contradictoires à propos de la relation entre le Christ et le monde. D'une part, il est le Sauveur du monde (Jn 4,42) et il est répété avec insistance qu'il n'est pas venu pour juger le monde (Jn 3,17 ; Jn 12,47), d'autre part, Jésus viendra juger le monde (Jn 9,39, Jn 12,31) et il a vaincu le monde (Jn 16,33). L'ennemi est renversé. Mais ceux qui choisissent de rester en son pouvoir convertissent le Salut en jugement.

Les occurrences de « κόσμος » en Jn 11,9; 17,5.24 ; 21.25 désignent la totalité de la création⁶³⁴ et sont synonymes de « τὰ πάντα » . Mais qu'en est-il pour le verset 10 ? Le rappel évident du verset 3 laisse penser que l'auteur se réfère à la création. Pour R.E. Brown⁶³⁵, en Jn 1,3.10 Jean est l'héritier de la pensée biblique et de ce fait « κόσμος » est équivalent au ciel et à la terre à savoir l'univers tout entier⁶³⁶ . La structure proposée par R. Meynet fait clairement le même choix. Le monde créé par le Logos est un monde capable de connaître ou de ne pas reconnaître son Créateur. Aussi, nous pouvons considérer que le verset 10 propose encore une vue plus large que celle de la seule humanité. Dans le verset 11 nous assistons à un glissement du monde à l'humanité désignée par « les siens ». Cette évolution était préparée par l'affirmation du Logos éclairant tout homme (v. 9).

L'action du Logos

L'intervention du Logos dans le monde se situe à plusieurs niveaux. Il œuvre à la création, il est présent au monde en tant que lumière, sa présence est la conséquence de sa venue.

Son action concerne la création puisque le monde advint par lui (v. 10b). La question débattue concernant ce stique est de savoir si ce verset est ou non une répétition du verset 3. Pour M.-E. Boismard⁶³⁷, qui voit dans ce verset une référence à l'œuvre créatrice tout entière, la réponse est clairement oui. Pour ceux qui considèrent que le sens du mot « monde » ne correspond pas à l'ensemble de l'univers mais seulement à l'univers organisé

⁶³⁴ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 132.

⁶³⁵ BROWN, *The Gospel according to John*, 508-510. Contre l'équivalence avec « τὰ πάντα » BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 133.

⁶³⁶ PHILLIPS, P.M., *The Prologue of the Fourth Gospel – A sequential reading*, Library of New Testament Studies 294, T&T Clark International, New-York, 2006, 186.

⁶³⁷ BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 51.

humain, la réponse est différente. Puisque le Logos a « tout » créé, il a forcément créé l'humanité. Selon nous, le rappel du terme lumière et l'emploi de verbe « γίνομαι » à l'aoriste sont suffisants pour considérer que le verset fait référence à l'origine et à l'ensemble de la création.

Le Logos n'agit pas uniquement, il est la lumière véritable (v.9). Le verset 9 entend préciser une qualité du Logos/lumière. Le Logos est dit « la lumière véritable » (τὸ ἀληθινόν). Par cette épithète, le Logos est situé non seulement par rapport à Jean-Baptiste, qui n'était que témoin de la lumière (Jn 1,8), mais aussi par rapport à toutes les fausses lumières qui seraient apparues dans le monde. Elles ne sont que des idoles fallacieuses, tandis que seul le Dieu vivant est « véritable ». Dans le Quatrième Évangile, « véritable » s'oppose toujours à ce qui ne l'est pas : les croyants véritables sont ceux qui adorent le Père (Jn 4,23) ; le vrai pain est celui qui vient du ciel (Jn 6,32). Le motif de la lumière divine est une donnée biblique permanente, comme le montrent les invocations des psaumes (ainsi Ps 4,7; 119,105) et maints textes de l'Ancien Testament, dont l'annonce d'Isaïe 9,1 de la pleine manifestation de la lumière divine lors de la venue du Messie. Le Logos est dit lumière véritable car il possède en lui toutes les caractéristiques essentielles de la lumière et qu'il est le seul à les posséder.

Alors qu'au verset 5 la lumière brillait dans les ténèbres, au verset 9 elle éclaire les hommes, ce qui suppose que les hommes bénéficient de la lumière et de son rayonnement. L'évangéliste ne semble pas restreindre le rayonnement du Logos à un groupe humain particulier, qu'il s'agisse des Juifs ou des chrétiens. Par l'emploi du singulier il ne vise pas l'humanité en général (il eût employé le pluriel), mais chaque homme en sa singularité.

Le Logos illumine⁶³⁸ (au présent) déjà tout homme. Des textes judéo-chrétiens affirmaient qu'aux derniers jours la lumière éclatera parvenant jusqu'aux extrémités de la terre (Mt 4,16; Lc 2,32). Cependant, il reste que déjà la lumière de Dieu est avec les hommes. Dans l'Ancien Testament, la présence de Dieu auprès de l'homme est plutôt représentée par la Sagesse. Celle-ci enseigne tout homme depuis toujours, elle révèle les mystères divins, Dieu par elle inspire les sages et les justes, leur donnant l'intelligence de sa volonté (Dt 34,9 ; 1 R 3,11). La Sagesse de Dieu est avec les humbles (Pr 11,2), elle est source de vie (Pr 16,22) ; ne pas l'acquérir, c'est s'exposer à la mort (Jb 4,21) ; elle demeure avec l'homme (Dn 2,21), car Dieu la donne à celui qui lui est agréable (Qo 2,26). Ainsi le rayonnement dans le monde de la lumière véritable a son modèle dans la Sagesse de Dieu qui pénètre les cœurs fidèles et les enseigne du dedans. Jean a opté pour le vocabulaire de la « lumière ».

Le verset 9 a reçu deux interprétations principales qui s'appuient sur les sens possibles du verbe « φωτίζω » qui peut signifier « pour éclairer » ou « pour rendre visible ». Dans ce deuxième sens, ce qui est en jeu, c'est la révélation objective, à savoir la lumière qui entre dans le monde avec l'incarnation du Logos. Elle brille sur chaque homme et divise le monde en deux. Parmi les hommes, il y a ceux qui détestent la lumière et répondent comme le monde le fait (Jn 1,10) : ils fuient, de peur que leurs actes ne soient exposés à cette lumière (Jn 3,19-21), et ceux qui l'accueillent et deviennent enfant de Dieu (Jn 1,11). Mais si, comme nous le pensons, dans ce verset, il est encore question du Logos/lumière et

⁶³⁸ Quand le prologue est interprété selon la religion grecque, et le Logos vu à la manière stoïcienne, il est naturel de voir dans le verset une illumination de tout homme par la raison divine. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 132.

non du Logos incarné, l'idée s'apparente à la révélation générale. La vraie lumière brille sur le monde et continue de le faire. Elle éclaire chaque homme, qu'il la reçoive ou pas. Le verbe « φωτίζω » signifie alors « illumine intérieurement ». Cette interprétation rejoint la tradition sapientielle.

Pour qu'il puisse se manifester dans le monde, le Logos lumière vient (Jn 1,9.11) dans le monde. La conséquence de cette venue est qu'il est dans le monde (Jn 1,10a). À deux reprises le verbe « ἔρχομαι » est employé pour dire la venue du Logos dans le monde. Au verset 9, il est au participe présent et au verset 11 à l'aoriste. Au verset 10, c'est la présence du Logos au monde qui est signifiée. La référence à la création du verset 10 invite à comprendre cette présence du Logos dans le monde comme une conséquence de son activité créatrice⁶³⁹. Le monde ne représente pas seulement l'humanité placée devant l'incarnation, mais de façon plus générale la création qui aurait dû reconnaître son créateur (Sg 13,1 ; Rm 1,19-13). Le monde n'a pas été capable de reconnaître le Logos ; ce qui est précisé en Jn 1,10.11.

Les versets 10 et 11, avec un discours qui semble se répéter, explicitent la réaction à la venue dans le monde (v. 9) et parmi les siens (v.11). Le monde ne l'a pas connu (γινώσκω), les siens ne l'ont pas reçu (παραλαμβάνω). Une première interrogation concerne « les siens » qui désignent soit le monde du verset précédent soit les membres du peuple juif. Une deuxième question interroge le sens des verbes « γινώσκω » et « παραλαμβάνω » dans la réponse qui est faite.

Les critiques se divisent sur la catégorie des personnes désignées par « les siens ». Pour la plupart, il s'agirait exclusivement d'Israël, vers qui Yahvé est « venu » tout au long de son histoire. Après avoir évoqué le « monde » en général, Jean rappellerait ici le comportement spécial de Dieu à l'égard du peuple élu, particulièrement infidèle. Cependant, dans la mesure où elle restreindrait à Israël la venue du Logos « chez les siens », cette interprétation ne s'impose pas. En effet, le monde créé par lui est à coup sûr « sien », et l'expression peut désigner l'humanité entière, y compris Israël, le peuple médiateur.

Le monde ne l'a pas reconnu. Dans la pensée grecque, la connaissance implique l'observation et l'objectivité. Le mot « γινώσκω » est connecté à la vision, qu'il s'agisse des yeux du corps ou de ceux de l'âme. Dans l'Ancien Testament, le terme connaissance est moins intellectuel. La connaissance de Dieu implique une humble obéissance et une grande confiance. Cette conception de la connaissance est certainement celle de Jean. Jésus lui-même connaît son Père au travers d'une relation d'amour, d'obéissance. Quand les hommes ont la connaissance du Père par Jésus, une relation similaire existe (Jn 8,32 ; Jn 17,8.25). Quand Jean dit que ce que confère la connaissance de Dieu, c'est la vie éternelle (Jn 17,3), il fait se rejoindre les traditions grecque et juive. Le Logos était dans le monde puisque le monde fut créé par lui ; les hommes auraient pu reconnaître Dieu dans son Logos créateur. Il s'agit d'une méconnaissance collective. Le verbe « accueillir » correspond mieux à une démarche personnelle de « tout homme ». De toute manière, les hommes se refusent à répondre positivement à l'appel du Logos. L'humanité, bien que créée à l'image de Dieu et participant à son Logos, n'a pas reçu sa parole.

⁶³⁹ BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 51.

Le « κόσμος » est le lieu particulier où se déroule l'action du Logos/Lumière. Aux versets 9 et 10, quatre courtes propositions décrivent la relation du Logos et du monde : « il venait dans le monde », « il était dans le monde », « le monde fut par lui » et « le monde ne l'a pas reconnu ». Le monde est le domaine du Logos. L'ordre des propositions peut paraître étrange. Nous nous attendrions à ce que la proposition concernant la création soit en tête de l'énumération. Le texte tel que présenté dans le Prologue semble ainsi insister sur le fait que la présence du Logos dans le monde n'oublie aucun lieu car tout lui est connu puisque c'est lui qui a fait le monde. Le Logos est venu dans le monde, pour que le monde puisse le reconnaître ; ce qu'il n'a pas fait. En fait, ces quatre propositions résument toute l'histoire du Logos.

5.4 Du Logos créateur au Logos fait chair (Jn 1,14-18)⁶⁴⁰

Lors de l'étude des structures du Prologue, nous avons noté des liaisons à distance entre les versets 1 à 5 et 14 à 18. La gloire peut être rapprochée de la lumière et de la création. Le Fils unique tourné vers le Père (v. 18) évoque le Logos près de Dieu (v. 1). En outre, certains commentateurs mentionnent la thématique de la recreation dans leur interprétation du verset 17. À la suite de ces constations, et bien que le contexte de la dernière partie soit celui de la communauté destinataire désignée par le pronom « nous », nous avons décidé, sans faire une étude détaillée, de relever dans Jn 1,14-18 les éléments qui concernent le Logos. Jn 1,14-18 s'organisent autour de trois unités. La première (v. 14) affirme l'incarnation du Logos qui était auprès du Père. Au verset 15, le témoignage de Jean-Baptiste confirme cette proclamation. À la suite de ce dernier viennent les croyants (vv. 16-18) qui confessent leur foi et attestent des dons reçus. Nous relèverons en particulier les informations qui concernent le devenir du Logos et bienfaits accordés à l'humanité.

5.4.1 Le devenir du Logos

Dans les derniers versets du Prologue la perspective change, le Logos se trouve confronté à l'histoire, il est devenu chair (v. 14), il a habité parmi nous, il est le Fils Unique et

⁶⁴⁰ Lors de la soutenance de la thèse il a été relevé que les versets Jn 1,12-13 (« Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, lesquels sont nés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu ») n'avaient pas été suffisamment traités. En effet, ces versets qui décrivent la constitution d'un peuple de croyants pourraient renvoyer à l'origine du monde en raison de l'aoriste « ἐγεννήθησαν ». C'est l'interprétation choisie par P. Lamarche (LAMARCHE, « Le Prologue de Jean », 1964, 510-513). La filiation divine de l'humanité est alors à rapprocher avec le motif de l'élection traité en Ep 1,4-5. La filiation se réalise au moment de l'adhésion au Christ mais « cela n'est possible qu'en vertu du dessein salvifique universel grâce auquel nous avons été élus dans le Christ et constitués *fili in Filio* ». Ainsi l'agir créateur et salvifique sont intimement liés. Cette explication est cependant discutée en particulier par ceux qui considèrent que le verset 13 est une glose (THEOBALD, « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) et ses lecteurs implicites », 196 ; ROCHAIS, G., « La formation du Prologue (Jn 1,1-18) (I) », 19-23). G. Rochais lit les versets 12c et 13 comme une explication de 12a et 12b. Selon lui l'aoriste n'a pas de valeur temporelle mais « sert simplement à exprimer un fait : « être enfant de Dieu » suppose que l'on soit « engendré par Dieu ».

son nom est Jésus Christ (v. 17). En tant que Fils Unique il est tourné vers le sein du Père (v.18).

Le verset 14, qui introduit la dernière partie du Prologue, comporte la dernière mention du Logos. Le Logos explicitement désigné, alors qu'il était sous-entendu depuis le verset 3 est devenu chair (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Le verbe « ἐγένετο » est le même que celui employé en Jn 1,3 (« Tout advint par lui »). Il marque la nouveauté et annonce un changement dans la manière d'être du Logos, de « il est » à « il devient ». Le Logos est devenu chair (σὰρξ). La chair désigne l'ensemble de la nature humaine⁶⁴¹. Hormis Dieu, toute créature est chair. Le Prologue ne dit pas que le Logos est « entré dans la chair » ou « s'est conformé à la chair » mais « est devenu chair », c'est-à-dire qu'il est entré dans l'histoire. Le Logos qui est Dieu, lumière et vie appartient à l'humanité, il est maintenant un homme périssable. Le Logos éternel, immuable, s'est soumis au devenir.

La suite du verset précise la demeure du Logos. Devenu chair, le Logos a habité parmi nous (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Cette affirmation n'est pas nouvelle. Dieu ou la Sagesse habitent parmi le peuple d'Israël (Es 43,7 ; Si 24,23). Pendant l'Exode, Dieu, voulant marquer sa présence parmi son peuple, demanda à Moïse de lui construire une tente, le Tabernacle qui serait sa demeure (Ex 33, 9-10). Dieu demeure avec son peuple et comme lui habite sous une tente. Aussi le verbe « σκηνώω » dérivé du mot tente est souvent employé pour désigner l'habitation divine (Nb 35,3). Le Logos demeure parmi « nous ». Cette demeure, contrairement à la demeure de la Sagesse (Si 24,23), ne se limite pas à Israël. Le pronom « nous »⁶⁴² renvoie aux hommes en général car le Logos « illumine tout homme » (Jn 1,9). Il existe une tension entre le Logos préexistant et l'incarnation, présence de Dieu, qui est située dans le monde à une période donnée et pour un temps fini.

En devenant chair, le Logos est maintenant désigné par le terme « μονογενής », traduit par Fils-Unique ou Unique-Engendré et parfois par Monogène. Suivant le sens donné à « γένος », deux visions se dégagent : soit Jean décrit ici la nature du Fils qui est la même que celle du Père (Unique-Engendré), soit il insiste sur la qualité du Fils qui est l'unique envoyé du Père⁶⁴³. Le terme de « μονογενής » associé à Jésus le place, quant à sa relation avec Dieu, dans une situation privilégiée, unique par rapport aux hommes. De tous les justes et des rois, on peut dire qu'ils sont « fils de Dieu » ; mais Jésus seul est le Fils-Unique de Dieu. Le Prologue se termine par une deuxième mention de « μονογενής » et une affirmation de la divinité du Fils : « Dieu, personne ne l'a jamais vu, le Fils Unique Dieu qui est tourné vers le sein du Père, lui l'a fait connaître » (v. 18)⁶⁴⁴. En Jn 1,1 le Logos était auprès de Dieu, dans un mouvement de descente il s'est fait chair (v. 14) et le dernier verset nous ramène au Père. Le Fils-Unique peut voir Dieu, face à face, ce qui est impossible aux hommes (Ex 33,20) et ainsi le révéler.

Le Logos, celui par qui « tout est advenu » est maintenant désigné comme « Fils Unique ». Son nom est Jésus Christ. En quelques versets, le Prologue nous entraîne de

⁶⁴¹ BROWN, *The Gospel according to John*, 13.

⁶⁴² BROWN, *The Gospel according to John*, 13.

⁶⁴³ LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile de Jean*, (tome 1), 120.

⁶⁴⁴ Cf. pour une discussion sur le verset 18.

l'atemporel à l'histoire. Le Logos devenu Fils Unique continue de posséder des qualités divines il est «πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (plein de grâce et de vérité⁶⁴⁵). Il possède une surabondance de grâce et de vérité. Sa relation privilégiée avec le Père est conservée et ainsi il peut mener à bien son ministère en faveur de l'humanité.

5.4.2 Les dons du Logos

Les versets 14 à 18 présentent les conséquences pour le monde de l'incarnation. En devenant chair, le Logos permet aux hommes de voir sa gloire, il leur fait don de la grâce et de la vérité et les introduit à la connaissance du Père. Bien que l'histoire du Logos ait rejoint celle des hommes, son action et sa présence permettent d'entrevoir le monde divin.

Une première conséquence de l'incarnation est de rendre sensible la gloire divine. Le verset 14 mentionne à deux reprises le terme gloire : « nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père ». Le terme gloire est une qualité divine qui peut être vue. Dans différents textes, la gloire apparaît en relation avec la création. Pour interpréter le terme « gloire » dans le Prologue, un détour par l'Ancien Testament et la littérature intertestamentaire s'impose. En effet, ce terme est très employé (près de 300 occurrences) et il apparaît pour décrire des situations proches du Prologue⁶⁴⁶.

La gloire « δόξα » traduit le mot hébreu כְּבוֹד qui signifie « être lourd », « avoir du poids ». Associé à Dieu, ce terme signifie ce qui fait que Dieu est impressionnant et distinct de l'être humain. Yahvé, le souverain suprême, est qualifié de « roi de gloire » (Ps 24,7-10) et la gloire est une qualité de Yahvé, qui est souvent liée à sa puissance et à son pouvoir (Ps 63,2 « Oui, au sanctuaire je t'ai contemplé, voyant ta puissance et ta gloire. »). Si le terme de puissance n'apparaît pas dans le Prologue, la mention de la gloire que possède le Fils se manifestera dans l'Évangile au travers de signes⁶⁴⁷ qui montrent sa puissance.

La création est le lieu de la manifestation de la gloire ; le psalmiste évoque la « Voix de Yahvé sur les eaux le Dieu de gloire tonne ; Yahvé sur les eaux innombrables » (Ps 29,3). Dans les manuscrits de la Mer Morte les motifs de gloire et de création sont développés conjointement. La gloire est liée à la puissance créatrice de Dieu : « Qui donc pourrait contenir sa Gloire » (1QS 11,20). « Car ta puissance est insondable et ta gloire immense » (1QH 5 20-21). La création a été menée à bien grâce au « plan glorieux » de Dieu (1QS 3,16). La gloire « remplit le ciel et la terre ». (1QH 16,2). La gloire décrit le travail de Dieu dans la création (1QH 1,10) « Et c'est toi qui a déployé les cieux pour ta gloire [et] toutes [leurs armées] tu les as [créées] selon ta volonté », 1QH 10,12 « C'est seulement pour ta gloire que tu as créé toutes ces choses », 1QH 13,6). Dans les hymnes, les hommes

⁶⁴⁵ BARRETT, *The gospel according to st John*, 139 ; BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 75 ; (voir aussi note de la BJ).

⁶⁴⁶ La gloire est un motif très développé pour décrire l'avènement du règne de Dieu ou sa présence parmi les hommes. Dans les psaumes et les écrits prophétiques, la délivrance future est marquée par une nouvelle révélation de la gloire (Nb 14,21, Ps 72,19). Nous ne développerons pas cette thématique car elle est sans rapport direct avec la création.

⁶⁴⁷ Jn 2,11 : « Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui ».

sont invités à raconter la gloire : « Constamment je bénirai ton nom et je raconterai ta gloire » et à proclamer les merveilles de la création, les œuvres de vérité et la justice. La gloire de Dieu se manifeste dans la création, son œuvre.

Dans la création la gloire peut être vue par tout le peuple. Elle se manifeste à travers des phénomènes visibles, comme les nuages ou le feu. L'auteur du livre de l'Exode décrit la gloire de Yahvé qui apparaît « au milieu de la nuée » (Ex 1,10), qui ressemble à un phénomène lumineux (Ex 24, 15) ou qui a l'aspect d'une « flamme dévorante » (Ex 24,17). Dans le Prologue également, la gloire est quelque chose de visible. Le verbe « θεάομαι » signifie d'abord voir avec les yeux du corps (Jn 1,38 ; Jn 6,5). Mais il peut aussi évoquer une perception spirituelle car les réalités divines ne sont pas l'objet d'un regard physique. Le Logos s'est révélé sensiblement, du moins en partie, mais sa puissance divine est perceptible à ceux qui croient.

Dans le Prologue, le Logos est celui par qui tout est advint (Jn 1,3). En cela il possède la puissance divine dont la gloire est une manifestation. Aussi, lorsque le verset 14 affirme que le Fils-Unique possède la gloire, il rappelle qu'il possède le pouvoir sur le cosmos. La gloire est une qualité du Fils Unique qui convient aussi au Logos créateur. L'incarnation permet aux hommes de voir cette gloire, en particulier au travers de signes. Cependant, la percevoir nécessite la foi.

La venue dans la chair du Logos conduit au don de la grâce et de la vérité. Dans le verset 16, le nom « πλήρωμα » se rapproche de l'adjectif « plein » du verset 14. La plénitude est une qualité de Dieu, et Jésus est rempli de cette plénitude. La plénitude⁶⁴⁸, c'est la gloire du Fils qui s'est révélée dans le Logos fait chair. Le don fait aux hommes est la grâce. L'expression « χάριν ἀντὶ χάριτος » a été interprétée de différentes manières. En tenant compte du verset 17, elle peut se traduire ainsi : la grâce à la place de la grâce. L'idée de remplacement domine. La fidélité à la nouvelle alliance remplace la fidélité à l'ancienne alliance. La révélation définitive de Jésus est venue chronologiquement après le don de la Loi, bien qu'il y ait un lien entre les deux étapes. La Loi est une grâce imparfaite qui cède la place à une grâce meilleure. Si l'on préfère la traduction « grâce pour grâce », alors le sens de « correspondance » domine. L'idée sous-jacente est que la grâce qui constitue la part de l'homme correspond à la grâce du Logos. « χάριν ἀντὶ χάριτος » peut être expliquée à partir de l'idée d'accumulation et rendue par des expressions telles que « grâce sur grâce » ou « grâce après grâce ».

L'expression « ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια » au verset 17 fait allusion à la conclusion de l'Alliance (Ex 33,34) où la Loi fut donnée à Moïse. La deuxième partie du verset peut être comprise de la même manière que le verset 14 c'est-à-dire comme attributs divins que Dieu avait révélés à Moïse dans la scène de l'Exode, à savoir « bonté et fidélité ». Par l'incarnation, la bonté et la fidélité divines auraient touché les hommes d'une façon beaucoup plus parfaite que dans le régime de l'ancienne Loi ; c'est donc par Jésus Christ que les hommes obtiennent le plein effet de la bonté et de la fidélité divines.

D'autres interprétations ont été proposées. En supposant qu'« ἐγένετο » est employé ici comme un passif du verbe « faire »⁶⁴⁹, on peut penser, en tenant compte des versets 14

⁶⁴⁸ Voir Col 1,19.

⁶⁴⁹ BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 86.

et 16, que le verset exprime l'idée que Dieu habite en plénitude dans le Christ et que les chrétiens reçoivent en eux participation à la vie divine dans et par le Christ (Col 2, 9-10). La Divinité (grâce et fidélité) réside en plénitude dans le Logos incarné et nous recevons tous sa plénitude, de sorte que la grâce et la fidélité de Dieu sont venues en nous par Jésus Christ. X. Léon-Dufour⁶⁵⁰ propose d'interpréter ceci en tenant compte du fait que « χάρις » peut signifier don. Il voit un parallélisme entre « La loi fut donnée par Moïse » et « La vérité est venue par la grâce (le don) ». A la Loi succède la Vérité, il n'y a pas de contradiction, mais une progression.

Bien que les interprétations des versets 16 et 17 soient nombreuses, nous pouvons toutefois déduire que le don du Fils surpasse celui de Moïse. De plus, comme « ἐγένετο » rappelle le verset 3 qui mentionnait la création par le Logos, ce qui advient par le Fils est une nouveauté qui concerne en premier l'humanité.

Finalement, l'incarnation introduit dans le monde une expression sensible du Logos créateur. Le verset 14 forme une inclusion avec le verset 18 qui clôt le Prologue. Dans les deux versets il est question du Fils Unique. L'envoi dans la chair (v. 14) ne rompt pas la relation filiale puisque le Fils est « tourné vers le sein du Père » (v.18). Le dessein du Fils est de révéler le Père en manifestant « sa gloire » (v. 14) et en faisant connaître le Père (v. 18). Son action a une visée sotériologique, puisque le Fils est « plein de grâce et de vérité » (v. 14). Le verset 18 clôt le Prologue et ouvre l'Évangile en annonçant son but ultime : la connaissance du Père et, de ce fait, la vision de la gloire. Tout ce que le Fils va réaliser dans le récit, par ses paroles, ses actes n'a pour seul objectif que la connaissance du Père car « connaître le véritable Dieu c'est avoir la vie éternelle » (Jn 17,4).

5.4.3 Le Logos : création et incarnation

Les premiers versets du Prologue en présentant l'action du Logos dans le monde préparent l'affirmation inouïe : « Le Logos chair est advenu ». Si le verset 5 dévoile la présence de la lumière divine dans le monde, le verset 14 témoigne de la manifestation de Dieu dans l'homme Jésus. L'épiphanie divine se fait à travers un homme. Le verset 1 célébrait son égalité avec Dieu, le verset 14 témoigne de son humanité. Il n'est pas un être céleste situé entre Dieu et sa création. Il est la Parole de Dieu qui s'exprime de toute éternité, qui s'est exprimée lors de la création et qui s'exprime aujourd'hui sur la terre de Galilée. La suite, par la mention de la Loi donnée à Moïse, nous ancre dans l'histoire. Pourtant, par l'énumération des qualités du Fils Unique que sont la possession de la gloire, de la grâce et de la vérité, l'auteur maintient la possibilité d'identification avec le Logos « par qui tout fut ». Le verset 18 renvoie au verset 1 et ouvre la porte de l'Évangile. Car le Logos/Fils Unique est dans la relation de Dieu/Père, il peut faire connaître ce dernier à l'humanité. Le Logos par qui fut le monde a le souci de son avenir.

⁶⁵⁰ LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean (tome 1)*, 130.

5.5 Conclusion : avant l'origine

L'étude du Prologue nous a à la fois montré sa richesse qui en fait l'un des textes majeurs du Nouveau Testament et les difficultés à l'interpréter. Choisir un axe d'interprétation semble enfermer le texte. Écrit à la fin du premier siècle, il est le témoin d'une christologie haute. Porte d'entrée de l'Évangile, il révèle de la façon la plus fondamentale l'identité des protagonistes du drame à venir. Il informe le lecteur que Jésus Christ est l'incarnation du Logos préexistant qui est vie, lumière et créateur. Les actes et les paroles de Jésus sont les actes et les paroles du Logos qui est auprès de Dieu et qui est Dieu. « Ἐν ἀρχῇ ἦν » donne au Quatrième Évangile un cadre théologique pour tous les faits et gestes de Jésus⁶⁵¹.

En effet, les premiers mots du Prologue « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » tournent le regard vers l'origine de l'univers et même au-delà. Cette proposition se place sur le plan de l'être et affirme non seulement la préexistence mais la permanence du Logos. Partant de cet état atemporel, le Prologue expose un mouvement « descendant ». Le Logos qui est « auprès » (v. 1) de Dieu devient homme (v.14). Celui qui « descend » est plus grand que Moïse puisqu'il apporte au monde la grâce et la vérité. Il n'est pas un être céleste quelconque mais il est Dieu (v.1). La mission du Logos concerne le monde. Le Logos est tourné vers le monde. Il n'est pas une manifestation de Dieu parmi d'autres, il est la Parole Unique et dernière par laquelle Dieu s'exprime. Le Logos est la Lumière véritable qui illumine tout homme. Aucun homme ne reste hors de la lumière. En cela le Logos, de tout temps, exprime Dieu. Le verset 18 rappellera que la relation n'est pas rompue en raison de l'incarnation mais que le Fils est toujours tourné vers le sein du Père (v. 18).

Dans le livre de la Genèse, Dieu a créé par la Parole. Le Prologue se situe dans la même tradition lorsqu'il confesse la création par le Logos. Il ne s'attarde pas sur le « comment » la création a eu lieu, ni sur le contenu de cette dernière. Le verset Jn 1,3 par sa concision ne laisse pourtant rien hors de l'acte créateur. La mention « sans lui rien ne fut » relie l'ensemble du cosmos à son créateur. Il n'est rien qui existe qui ne porte l'empreinte du Logos.

Une fois le monde créé, le Logos ne se désintéresse pas de son œuvre. La perspective est cependant plus restreinte que dans l'Épître aux Colossiens car l'auteur du Quatrième Évangile s'attache d'abord à l'humanité. Le Logos est tourné vers le monde. Le concept même de Logos nous indique que nous avons affaire à un événement de la Parole. Ce mouvement irrépressible du Logos en direction des hommes, cette dynamique ne se laissant arrêter ni par le rejet, ni par l'échec, dévoilent la figure de Dieu. « Tous les gestes imputés au Logos dans le Prologue sont effectués au bénéfice des hommes : Le Logos appelle le monde à l'existence (v. 3) ; il est vie et lumière pour le monde (v. 4) ; sa venue signifie l'illumination de l'existence humaine (v. 9) ; il visite les siens (v.11) et leur donne la possibilité de devenir enfants de Dieu (v. 12) ; il se fait proximité absolue et manifeste sa gloire ; par là même, il offre la grâce et la vérité en plénitude (v. 14.16) ; il fait connaître Dieu

⁶⁵¹ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 149.

(v. 18) »⁶⁵². Le monde est le lieu où le Logos/lumière agit ; il vient dans le monde et il est dans le monde (v. 10). D'une certaine manière il continue son œuvre de création.

La réconciliation de la création n'est pas affirmée de manière aussi nette que dans d'autres passages déjà étudiés. Cependant, au verset 4, le Logos est celui qui donne la vie, vie qu'il faut certainement comprendre comme vie éternelle. Les versets 12 et 13 du Prologue que nous n'avons pas détaillés sont lus par certains commentateurs comme une « nouvelle création ». À ceux qui l'ont accueilli, « il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». La création n'est pas une fin en soi, mais comme une étape portant en elle-même le Salut.

⁶⁵² ZUMSTEIN, « Le Prologue, Seuil du Quatrième Evangile », 238.

Partie II : Un message chrétien sur la création

Les cinq écrits (1 Co, Col, Ep, He, Jn) analysés précédemment ont, chacun à leur manière, présenté l'action du Fils dans la création. Ils sont presque unanimes sur le fait que « toutes choses » sont « par lui ». Mais ensuite, leurs propos, ou tout au moins la façon dont ils expriment le rôle du Fils, diffèrent. Le « par lui » se décline en « en lui » (Ep 2,10) ou dans une affirmation plus directe telle que « le Seigneur fonda le monde » (He 1,10). Au motif de la création originelle s'ajoutent ceux de la création continuée (en particulier Col 1,17 et He 1,3) et réconciliée (en particulier Col 1,20, Ep 1,10). Les affirmations sur le Fils créateur se précisent mutuellement et donnent une tonalité nouvelle au message chrétien. Pour tenter de mettre en évidence cette originalité, un retour sur les sources dont disposaient des auteurs néotestamentaires s'impose. De plus, puisque les traditions qui ont transmis un discours sur la création sont diverses, un examen du contexte socio-religieux des groupes destinataires peut fournir matière à réflexion sur la nécessité des déclarations qui concernent la médiation du Fils. Penser le rôle du Fils entraîne de fait un questionnement sur son rapport au Père.

Mentionner une « figure » à l'activité créatrice peut faire référence à différentes théories dont l'existence « d'agents » à côté d'une divinité suprême. Philosophes grecs et théologiens juifs ont proposé, selon leur courant ou leur tradition d'appartenance, une vision de l'origine du monde. Les univers philosophique et religieux ne sont pas disjoints et certains auteurs bibliques ont subi l'influence des discussions sur le cosmos. Le vocabulaire utilisé pour aborder le motif du Christ créateur dans le Nouveau Testament s'appuie sur des expressions qui définissent les figures de la « Sagesse » et de la « Loi » ainsi que sur des qualités propres aux « êtres célestes » en charge des phénomènes naturels. Dans un même temps, les termes techniques sont issus de débats sur l'univers. S'attarder sur les sources qui ont influencé les auteurs chrétiens permet à la fois de préciser la portée des textes, d'affiner leur compréhension et de mettre en évidence l'apport des auteurs du Nouveau Testament. Le dossier sur les sources est un des éléments de réponse à la question de savoir comment des auteurs ont pu affirmer la médiation créatrice du Fils, sans provoquer des dissensions parmi les groupes destinataires. L'analyse de l'originalité du propos chrétien par rapport aux écrits est en partie réalisée dans le dernier chapitre de cette étude.

Les écrits qui abordent le motif du Christ, créateur étaient destinés à cinq groupes chrétiens, dont il est parfois difficile de déterminer les contours. Corinthe, Colosses, Éphèse, Rome ont été citées, parmi d'autres, comme villes où ils s'étaient établis. Pour s'affirmer, ces groupes de chrétiens ont dû définir la position à tenir face à la société civile et aux religions indigènes. S'intéresser aux destinataires des écrits et aux difficultés qu'ils ont eu à affronter offre, si ce n'est une réponse à la question du pourquoi d'un discours sur le Fils créateur, tout au moins un éclaircissement sur les raisons qui ont poussé des auteurs chrétiens à introduire une dimension cosmique dans leurs réflexions pastorale et théologique.

L'étude des sources, suivie de l'examen des contextes socio-culturels, introduit la discussion sur la nouveauté chrétienne. La nécessité de se démarquer du judaïsme et du monde gréco-romain implique l'affirmation d'une christologie haute, basée sur la comparaison du Fils et des êtres célestes. Aussi, la confession de foi au Fils créateur suppose de se positionner par rapport à la conception du monothéisme dans le judaïsme.

1 Des intermédiaires pour créer le monde

Dans les chapitres précédents, pour expliquer certaines expressions, nous avons évoqué des traditions qui, à côté de Dieu, placent, au moment de la création, des « figures » aussi diverses que le démiurge, la Parole, la Sagesse, la Torah, les Anges ou les Puissances. Parmi les écrits relatifs à l'origine du monde nous nous proposons de répertorier les fonctions occupées par les différentes « figures », d'examiner quelles sont les qualités qui leur sont prêtées. À partir de ces éléments, nous tenterons de déterminer si les auteurs les perçoivent comme des « figures » autonomes. En d'autres termes nous tenterons de déterminer si l'un ou l'autre attribut est personnifié. Nous ne pouvons examiner de manière détaillée toutes les traditions préchrétiennes du bassin méditerranéen, cependant nous allons tenter de montrer quels matériaux les auteurs du Nouveau Testament avaient à leur disposition pour penser la création du monde en plaçant côte à côte Yahvé et des acolytes. Pour ce faire nous allons dans un premier temps donner un aperçu de certains courants philosophiques grecs (hors judaïsme). Nous aborderons ensuite la tradition juive avec les livres de l'Ancien Testament, la littérature intertestamentaire et les écrits de Philon d'Alexandrie. Avant de conclure et en guise d'ouverture nous évoquerons au travers d'exemples la manière dont certaines traditions se sont approprié et ont fait évoluer l'idée que des êtres célestes participent à la création et au gouvernement du cosmos.

1.1 La création et l'agencement du cosmos vus par les Grecs

Les discussions sur la création et la marche de l'univers ont occupé les philosophes grecs pendant de nombreux siècles. En recherchant des explications sur les phénomènes naturels et en développant la notion d'univers ordonné, certains courants philosophiques ont expliqué la création de l'univers par le biais de principes ou de causes et par la présence d'« intermédiaires ». Ces discussions ont très certainement influencé Philon d'Alexandrie, mais également dans une moindre mesure les auteurs des textes de Sagesse et ceux du Nouveau Testament qui, comme nous l'avons déjà souligné, ont usé d'un vocabulaire proche de celui employé lors des disputes philosophiques sur le cosmos. Nous commencerons notre parcours à partir de l'île de Milet au VI^{ème} siècle av. J.-C., ensuite nous évoquerons les grandes figures de Platon et d'Aristote ; nous terminerons par un aperçu des deux courants philosophiques dominants au début de l'ère chrétienne à savoir le platonisme moyen et le stoïcisme.

Les philosophes ioniens (VI^{ème} – V^{ème} siècle av. J.-C.) : les premiers principes

Entre le VI^{ème} et le V^{ème} siècle av. J.-C., sur l'île de Milet située dans la mer Égée, plusieurs penseurs - Thalès (début du VI^{ème} siècle av. J.-C.), Anaximène (milieu du VI^{ème}), Anaximandre (vers 575) – se préoccupèrent du fonctionnement de l'univers. Ils observèrent la nature et s'interrogèrent sur le devenir des choses. À partir de leurs recherches, ils enseignèrent que le monde est issu naturellement d'un principe matériel unique, que la

matière est vivante et, ajoutent certains, intelligente et divine. Le principe premier est l'eau selon Thalès ou l'air selon Anaximène. Thalès émet l'hypothèse qu'au premier principe il faut adjoindre l'âme du monde qui est le moteur de l'univers. C'est en tout cas la position que lui prêtent les philosophes qui l'ont suivi.

Anaximandre, disciple et associé de Thalès, appelle déjà le premier principe « ἀπείρων » qui signifie illimité, indéfini ou indéterminé⁶⁵³. L'intuition d'Anaximandre est que, pour expliquer la complexité du monde, il est utile de postuler l'existence de quelque chose, qui n'est aucune des substances de notre expérience directe (eau, air, terre, feu), mais qui peut faire fonction d'élément unificateur de toutes celles-ci⁶⁵⁴. Le premier principe, source de tout, n'a pas pu commencer d'exister ; il est l'existence éternelle qui elle-même est exigée par toutes les existences éphémères. Or, si tout a dû commencer, rien n'a pu commencer ; il faut donc au moins un éternel. Le monde est né quand de l'« ἀπείρων » se sont séparés le chaud et le froid. Les démonstrations d'Anaximandre vont à l'encontre de l'interprétation traditionnelle qui suppose que la création nécessite l'intervention d'une réalité extra-naturelle et divine. Aussi, son approche sera jugée incertaine par les philosophes qui lui succéderont.

À peu près à la même époque, à Éphèse, Héraclite (vers 500 av. J.-C.), dont seuls des fragments⁶⁵⁵ de son œuvre nous sont parvenus, désigne le feu comme premier principe. Il conçoit le monde comme une lutte constante de principes contraires (« le conflit est le père de toute chose, roi de toute chose »⁶⁵⁶). Il imagine le monde comme un « devenir » perpétuel, venant du feu « intelligent et vivant »⁶⁵⁷ et y retournant. Frappé par les transformations du monde, Héraclite ne voit de réel que le changement ; il enseigne que tout est flux, que rien n'est permanent, mais que tout devient sans cesse quelque chose d'autre. Le Logos est un principe selon lequel toutes les choses changent ; il est ce qui détermine la nature des flux et ce qui réside dans tous les êtres humains⁶⁵⁸. L'affirmation selon laquelle « toutes les choses se produisent en fonction de ce Logos »⁶⁵⁹ peut être interprétée comme signifiant qu'il est le principe de l'organisation de l'ensemble des choses en mouvement⁶⁶⁰. Ainsi, à côté du premier principe, le feu, Héraclite fait intervenir le Logos/pensée qui ordonne le cosmos.

En résumé, aux VI^{ème} – V^{ème} siècles avant notre ère des philosophes ioniens discutent des principes et du gouvernement de l'univers. Ils définissent l'existence d'un premier principe parmi les quatre éléments (eau, terre, air, feu). Cela sera l'eau pour Thalès

⁶⁵³ ROVELLI, C., *Anaximandre de Milet ou la naissance de la pensée scientifique*, Dunod, Paris, 2009, 40.

⁶⁵⁴ ROVELLI, *Anaximandre de Milet*, 72.

⁶⁵⁵ Diogène Laërce cite Héraclite en 9.1.1. KEENER, *The Gospel of John*, 341. Ensemble de fragments : <http://antinomies.free.fr/textes/Heraclite.pdf>.

⁶⁵⁶ Fragment 53.

⁶⁵⁷ « il a toujours été, et il est, et il sera un feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure », Fragment 30.

⁶⁵⁸ Fragment 2.

⁶⁵⁹ Fragment 50.

⁶⁶⁰ Cf. également : « Il n'y a qu'une chose sage, c'est de connaître la pensée qui peut tout gouverner partout ». Fragment 41.

et le feu pour Héraclite. Pour le gouvernement du cosmos, Thales évoquera l'âme du monde et Héraclite le Logos/Pensée. Les réflexions d'Anaximandre s'écartent de celles de Thalès et d'Héraclite car il postule que le premier principe est l'indéfini dont l'existence est éternelle. Ces discussions ont posé les bases pour de futurs développements que nous considérerons au travers de Platon et d'Aristote.

Platon (427-347 av. J.-C.) : le démiurge

Platon, Athénien de haute naissance, disciple de Socrate, est connu pour sa théorie des Idées ou théorie des Formes Intelligibles, qui postule que tous les êtres du monde sensible ont été formés à partir de modèles éternels qui sont l'unique vraie réalité. Vers la fin de sa vie, dans le *Timée*, Platon expose sa vision du cosmos.

Cet ouvrage, outre un prologue, se divise en deux parties. La première développe une dissertation sur le cosmos. La seconde est entièrement consacrée à l'homme, sa constitution, ses maladies, sa « santé » et ses réincarnations. Dans la première partie, par la bouche de Timée, Platon présente sa conception de l'univers. Pour ce faire il s'appuie sur la théorie des Idées. Selon lui, la première question à se poser est la suivante : en quoi consiste ce qui existe toujours, et ce qui devient toujours et n'est jamais ? Ce qui existe toujours, ce sont les Idées, et ce qui devient toujours est l'univers, qui ne peut être connu que par conjecture. L'univers est né car il est visible, tangible et corporel (Tim 28b). Aussi peut-on chercher sa cause, puisque tout ce qui naît doit avoir une cause (αἰτία) (28a). Si l'univers est né, il est également possible de chercher son Père, celui qui l'a fait (28c). L'artisan (δημιουργός) du monde construit l'univers par rapport au modèle immuable qui est compris par le raisonnement et l'intelligence et qui est toujours identique à lui-même (27b). Or, comme le monde est la plus belle des choses, alors son auteur est la meilleure des causes (28a, 29a). L'intervention de la cause première met en ordre les éléments du monde. Attribuer une cause à une chose doit permettre d'expliquer pourquoi cette chose est ce qu'elle est mais également de comprendre sa raison d'être. La raison d'être de l'univers est la bonté de celui qui l'a formé (« Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même » (29d)). Le modèle embrasse et contient en lui-même tous les animaux (29e). L'univers créé est la copie du modèle.

En Tim 48, Platon amorce une discussion sur les principes. Il précise cependant que définir ce qu'est un principe est incertain : « Le principe ou les principes de toutes choses, ou quel que soit le nom qu'on préfère, je n'en parlerai pas à présent, pour la simple raison qu'il me serait difficile d'expliquer mon opinion » (48c). Platon propose deux critères pour caractériser un principe : la génération et les propriétés dans le temps. Un principe est inengendré donc non composé et éternel. Platon ne reconnaît pas aux éléments tels le feu, l'eau, l'air, la qualité de principe. Les principes ne sont connus que de Dieu et des hommes qu'il favorise (53d). Platon introduit comme principe la matière réceptacle en tant qu'entité nécessaire à la création du monde. Le réceptacle est pour ainsi dire la nourrice de tout ce qui naît (49a). Pour expliciter ce qu'il appelle les trois genres « ce qui devient, ce en quoi il devient et le modèle sur lequel ce qui devient est produit » Platon utilise l'image de la famille : « on peut justement assimiler le réceptacle à une mère, le modèle à un père et la nature intermédiaire entre les deux à un enfant » (51a). Le réceptacle est « une espèce invisible et sans forme qui reçoit tout et qui participe de l'intelligible ». Il fournit un lieu où les

choses viennent à l'être. Platon conclut sa démonstration par « Prenez donc ceci pour le résumé de la doctrine que j'ai établie d'après mon propre jugement : l'être, le lieu, la génération sont trois principes (τρία τριχῆ) distincts et antérieurs à la formation du monde » (52c). Si l'on suit la définition de Platon, le modèle et le réceptacle ont le rang de principe. Le modèle est « toujours et n'a pas de naissance » (Tim 27d), il ne reçoit rien en lui d'étranger et ne périra pas (52a). Le réceptacle est le lieu « qui n'admet pas de destruction » (52b). Le troisième élément, « la génération », ne correspond pas à la définition stricte que Platon a lui-même donnée. Une théorisation aboutie du concept de principe ne se trouve pas dans l'œuvre de Platon et il est probable que tout compte fait Platon n'ait défini que deux principes⁶⁶¹ : le modèle et le réceptacle.

Pourtant, la tradition antique, fortement influencée par Aristote, a ajouté à ces deux principes, le démiurge. Bien que Platon n'ait jamais affirmé clairement que le démiurge soit un principe, cette idée n'est pas absente dans le *Timée* puisque l'artisan du monde est désigné comme « le dieu qui est toujours » (Tim 34a) et comme « le meilleur des êtres qui sont éternellement ». Le démiurge prendra le nom d'architecte (τεκταίνόμενος) (28c) qui, contemplant le modèle intelligible, s'applique à réaliser l'image dans la matière. Le démiurge est l'agent qui transforme la matière en suivant le modèle (les Idées ou le monde Intelligible). Il s'adjoindra des dieux secondaires (69c) pour l'aider dans sa tâche. Le démiurge (le dieu selon Platon) ne fait pas partie du monde, il le crée en mettant de l'ordre dans la matière. Ainsi, dans le *Timée*, Platon envisage à l'œuvre dans l'univers le démiurge qui a le rang de principe et des assistants choisis par ce dernier.

Aristote (384-322 av. J.-C) : les causes

Dans « *Métaphysique* », Aristote développe notamment une science de l'être en tant qu'être et une théologie. Il commence par exposer, en les critiquant, les diverses doctrines philosophiques depuis Thalès jusqu'à son maître Platon. Il montre qu'elles ont eu le tort de considérer comme les seules causes des êtres celles qui entrent sous la raison de la matière. Or la matière est sans doute nécessaire, mais inconcevable séparée de toute forme. Au chapitre Δ, Aristote donne sa propre définition du « principe » et des « causes ». Le terme de « principe » a plusieurs acceptions. Lorsqu'il concerne un mouvement, il est le point de départ. Pour une chose, il renvoie à l'élément intrinsèque et premier du devenir de la chose (*Métaphysique* V,1,3). Le principe renvoie également à la cause initiale qui fait naître une chose (V,1,4). Un caractère commun à tous les principes, c'est d'être le primitif qui fait qu'une chose est, ou qu'elle se produit ou qu'elle est connue (V,1,9). Certains principes sont intrinsèques et dans la chose elle-même alors que d'autres sont en dehors d'elle.

Ensuite, Aristote⁶⁶² définit ce qu'est une « cause ». Une cause est ce qui est responsable d'une chose, d'une propriété, d'un état de fait. La cause pour Aristote se dit de quatre façons :

⁶⁶¹ C'est en tout cas l'avis de J. Pépin qui souligne cependant que la tradition des trois principes platoniciens est fermement établie à la fin du III^e siècle. PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne* : (Ambroise, "Exameron" I, 1, 1-4), Presses universitaires de France, Paris, 1964 ;19-23.33.

⁶⁶² En particulier : *Le vocabulaire des philosophes*, 124-126.

- La « cause matérielle » (ύλη) est ce dont une chose est faite (V,II,1). La matière est ce qui peut devenir ceci ou cela, mais n'est pas encore déterminée ; elle est donc, par excellence, l'être en puissance. Aristote donne comme exemples l'airain de la statue ou l'argent de la coupe.
- La « cause formelle » (εἶδος) est l'essence de la chose, ce qui la rend définissable (V,II,2). Elle est ce qui détermine un être, une chose, l'achève, ce qui fait l'être en acte, c'est-à-dire ce qui fait qu'un être est ce qu'il est, et non pas autre chose à savoir la forme de la statue, l'empreinte du cachet, l'espèce d'un animal, l'âme d'un corps vivant.
- La « cause motrice » ou « efficiente » (ποιοῦν) est le principe initial d'où vient le changement des choses ou leur repos (V,II,3). Ce qui change une chose ou ce qui donne une forme à une matière est cause du changement. Par exemple : le père est la cause de l'enfant, le sculpteur est la cause efficiente de la statue.
- La « cause finale » (τέλος) est le but en vue duquel une chose est réalisée (V,II,4)⁶⁶³. Nous pouvons par exemple dire que la santé est le but de la promenade ou que la finalité de la statue est la célébrité, la beauté ou la piété. Chez l'homme, la cause finale apparaît comme mobile ou comme motif ; dans la nature, elle est raison d'être. Mais elle est toujours une certaine perfection.

Souvent les causes formelle et finale fusionnent, l'essence de quelque chose c'est sa fonction ; la fin de l'homme ne se distingue pas de son essence. Aussi a-t-on suffisamment rendu raison d'une chose lorsque l'on en a déterminé la matière, la forme et le moteur. Causes et principes sont souvent associés, voire synonymes « attendu que toutes les causes sont des principes⁶⁶⁴ aussi ». Les commentateurs d'Aristote auront alors tendance à utiliser l'un ou l'autre terme presque indifféremment.

Une autre question se pose, à savoir : existe-t-il, pour l'ensemble des mouvements de la nature, une cause efficiente première, un premier moteur ? Commencement absolu, ce premier moteur devrait contenir en lui toute la puissance du mouvement ; il ne saurait la recevoir d'ailleurs et devrait donc être « immobile ». Mais s'il n'existait pas de premier moteur immobile, il faudrait remonter, de moteur en moteur, de cause en cause, à l'infini. Or cela est impossible, car l'infini (que les Grecs comprennent presque toujours dans le sens de l'« indéfini ») est une notion fautive, contradictoire, et l'on ne peut pas expliquer toute la nature, qui renferme quelque chose de réel, par cette imperfection. Il faut donc s'arrêter et conclure qu'il existe un « premier moteur » immobile, cause efficiente de toute chose, divin. Aristote, en prouvant ainsi que le mouvement a une cause unique, affirme l'unité d'un Dieu moteur qui ne crée cependant pas la matière même.

⁶⁶³ Pour illustrer les quatre causes d'Aristote, Sénèque (Epistulae ad Lucilium 65,4-6) donne l'exemple suivant : « Comment ? je vais vous l'expliquer : la première cause de la statue, c'est l'airain, car elle n'eût jamais été faite sans une matière fusible ou ductile. La seconde cause est l'ouvrier, car jamais une masse d'airain n'eût pris la forme d'une statue sans le secours d'une main habile. La troisième cause, c'est la forme : cette statue ne s'appellerait pas Doryphore ou Diadumène, si on ne lui en avait donné le visage. La quatrième cause, c'est le but qu'on s'est proposé, car sans cela elle n'eût pas été faite. Maintenant quel est-il, ce but ? Celui qui a décidé l'artiste, et que celui-ci a voulu atteindre. Ce peut être l'argent, s'il a travaillé dans l'intention de vendre son ouvrage ; la gloire, s'il n'a cherché qu'à se faire un nom ; la religion, s'il n'a songé qu'à enrichir un temple ».

⁶⁶⁴ Il n'est cependant pas dit que les principes sont des causes.

Platonisme moyen (Ier av. J.-C. IIème ap. J.-C.)

Les débats autour des doctrines platoniciennes reviennent au premier plan vers le premier siècle av. J.-C et les philosophes qui adhèrent au Platonisme Moyen conçoivent la création du cosmos à partir de trois principes. Le premier principe incorporel et transcendant est parfois désigné comme « dieu ». À l'autre extrémité se trouve la matière. L'introduction d'un principe intermédiaire est le point le plus discuté entre les philosophes. Deux options sont à considérer. Le principe intermédiaire peut être vu comme une entité unique (le Logos) ou comme une entité multiple (les idées ou les formes). Il semble clair que l'entité intermédiaire relie le premier principe transcendant au principe matériel.

Nous prenons comme point d'appui Alcinoüs⁶⁶⁵ (IIème siècle ap. J.-C.). Ce dernier développe la notion de principe intermédiaire qu'il nomme « l'âme du monde » : « De plus, si le monde tel qu'il est n'existe point par lui-même, non seulement il a été fait de quelque chose, mais encore par quelque chose ; et non seulement cela, mais encore il a été fait pour une certaine fin » (Alcinoüs 9)⁶⁶⁶. Le premier principe est transcendant, il est éternel, parfait. Il est également impliqué dans l'action de faire advenir le cosmos. Pour l'aider dans cette tâche, il fait advenir l'âme du monde. « Il a tout rempli de lui-même à son gré : auteur de l'âme du monde, il l'a dirigée vers lui-même ; il lui a donné l'intelligence ; et celle-ci, composée et ordonnée par le père, compose et ordonne toute la nature dans cet univers » (Alcinoüs 10). L'âme du monde « s'étend sur tout le monde, et ainsi elle l'enveloppe, le maintient, et le conserve, d'autant que ses parties extérieures commandent à ses parties intérieures » (Alcinoüs 14)⁶⁶⁷.

Le platonisme moyen a postulé un Dieu créateur à l'origine de l'ordre du cosmos. L'ordonnancement de l'univers est réalisé au moyen d'un intermédiaire. La notion d'instrument, ou d'intermédiaire noétique, est nécessaire pour le système « platonisme moyen », car il maintient la transcendance de Dieu. Ce en quoi il peut être attractif pour le judaïsme et le christianisme.

Les stoïciens (IV av. J.-C.- IIIème ap. J.-C.)

Zénon (335-264 av. J.-C), Cléanthe (331-232), Chrysippe (280-204), furent les trois premiers chefs de l'école stoïcienne, ou « Portique », que le premier avait fondée à Athènes. À cet « ancien stoïcisme » très rigoureux se mêleront, au IIème et au Ier siècles avant J.-C., d'autres doctrines, désignées sous le nom de « stoïcisme moyen ». Après J.-C., la doctrine

⁶⁶⁵ Alcinoüs est également connu sous les dénominations d'Alcinoos ou d'Albinos de Smyrne.

⁶⁶⁶ Les citations sont extraites de : « Introduction à la philosophie de Platon, par le philosophe Alcinoüs », <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/albinos>.

⁶⁶⁷ Voir également Cicéron, *Secondes Académiques*, livre I,7 « Les parties du monde sont tout ce qu'il renferme, et qui est contenu par une nature animée, douée d'une raison parfaite et qui vit éternellement ; car il n'est rien de plus puissant qui puisse la faire périr. C'est cette force vivante qu'ils nomment l'âme du monde, et qu'ils appellent aussi un esprit et une sagesse parfaite ; c'est leur dieu, et en quelque façon la providence du monde entier, qui lui est soumis ; providence qui gouverne surtout les corps célestes, et sur cette terre les choses humaines ».

stoïcienne s'assouplit et devient plus humaine. Parmi les stoïciens des premiers siècles de notre ère nous pouvons citer Sénèque (4 av. J.-C. – 65 ap. J.-C.) et l'empereur Marc Aurèle (121-180). Nous ne sommes pas spécialiste de la théologie stoïcienne mais puisque ce courant de pensée a probablement influencé les auteurs chrétiens, il nous a paru important de relever, à partir de certains textes originaux et du travail de chercheurs⁶⁶⁸ contemporains, les aspects de leur position au sujet du cosmos.

Les stoïciens attachaient une grande importance à la théologie qui est la doctrine dans laquelle culmine la physique. Dieu est l'un des deux principes par lesquels les stoïciens s'efforcent de rendre compte du monde dans son ensemble. Si l'on se réfère à Diogène Laërce, doxographe du début du III^e siècle qui expose les principes stoïciens, il existe deux principes ultimes, un principe actif et un principe passif (Diogène Laërce⁶⁶⁹ VII,134).

Le principe passif identifié à l'essence (οὐσία) ou substance des choses est dépourvu de toute qualité ; il renvoie donc à la matière ultime (ύλη). Le principe actif est identifié au Logos (raison immanente de Dieu) présent dans cette matière. À propos de ce Dieu, il est dit éternel et créateur de tout ce qui existe dans le monde dans lequel nous vivons. L'addition de cette précision supplémentaire à propos du Dieu qui est le principe actif n'est pas sans portée. Car, parmi les nombreux êtres qu'il crée, il y a d'autres êtres qui, selon les stoïciens, méritent le nom de « dieu » ou le qualificatif de « divin » comme par exemple le monde où nous vivons et les êtres qui s'y trouvent ou comme les étoiles. Mais ces êtres ne sont pas éternels. Et c'est pourquoi seul le principe actif est appelé « le Dieu » comme l'écrit Sénèque : « Qu'est-ce que le Dieu ? L'âme du monde. Qu'est-ce que le Dieu ? Tout ce que l'on voit et tout ce que l'on ne voit pas. Ainsi, sa grandeur, qui dépasse toute imagination, lui est seulement donnée parce que seul il est tout, parce qu'il maintient son œuvre à la fois de dedans et de dehors »⁶⁷⁰.

Pour les stoïciens, Dieu est un intellect qui sait et comprend tout ce qu'il y a à savoir faire et il agit en conséquence. Étant donné le caractère inerte de la matière, celle-ci ne met aucune limite à ce que Dieu peut en faire. Aussi peut-il la transformer comme il le désire. Quand les stoïciens disent que le principe actif est présent dans la matière, ils entendent par là qu'il s'étend à travers toute la matière. Le principe démiurgique et le monde ne font qu'un. Il n'y a pas de dualisme entre l'âme du monde et son corps. Ce qui agit est le Logos présent dans la matière, à savoir Dieu ; étant en effet éternel, il produit chaque chose par l'intermédiaire de toute cette matière. Quand les stoïciens disent que Dieu est un corps, ils veulent dire que Dieu ne peut pas exister indépendamment du corps ou de la matière dans laquelle on peut le trouver. Dieu et la matière sont un seul corps⁶⁷¹ mais caractérisé par un double pouvoir. Pour autant qu'il est actif et productif, il est Dieu ; pour autant qu'il est passif et transformé en quelque chose, il est matière. Les stoïciens emploient le terme de Dieu tantôt pour se référer au principe actif, tantôt pour se référer au corps constitué par les deux

⁶⁶⁸ Voir en particulier FREDE, M., « La théologie Stoïcienne », dans *Les stoïciens* (sous la direction de ROMEYER DHERBEY, G.), J. Vrin, Paris, 2005, 214-232.

⁶⁶⁹ « Ils établissent deux principes de l'univers, dont ils appellent l'un *agent* (τὸ ποιῶν), et l'autre *patient* (τὸ πάσχον). Le principe patient est la matière, qui est une substance sans qualités. Le principe qu'ils nomment agent est la raison qui agit sur la matière ; savoir Dieu, qui, étant éternel, crée toutes les choses qu'elle contient » . DIOGÈNE DE LAËRCE, *Vies et doctrines des Philosophes de l'antiquité*, VII,134.

⁶⁷⁰ Sénèque, Questions naturelles, I,13.

⁶⁷¹ FREDE, « La théologie Stoïcienne », 224.

principes. Or ce corps d'un ordre supérieur⁶⁷², dans la mesure où il est constitué par les deux principes éternels, est lui-même éternel. En ce sens on peut parler de cosmos éternel. Mais si le cosmos est le monde dans lequel nous vivons, le cosmos est créé par Dieu et disparaîtra. Les stoïciens imaginent la création du monde par conflagration totale et périodique.

La recherche de l'origine du cosmos a été un sujet de discussion passionné pendant des siècles. L'évocation des premiers penseurs grecs, de Platon et d'Aristote ainsi que des écoles philosophiques du platonisme moyen et du stoïcisme a permis de montrer la diversité des approches en ce qui concerne la marche de l'univers. Les auteurs juifs et chrétiens des premiers siècles avaient accès à ces connaissances. Ils pouvaient ainsi emprunter au platonisme moyen la notion de réalité intermédiaire entre Dieu et le monde qui permettait de conserver la transcendance divine. Quant à la représentation stoïcienne de l'univers qui jouit d'une cohésion vitale grâce au souffle divin qui l'anime, elle a pu servir de postulat à l'existence d'une entité qui parcourt le cosmos pour en prendre possession. Nous verrons dans les sections suivantes les emprunts d'auteurs juifs à la philosophie grecque.

1.2 Yahvé, le créateur solitaire ?

Pour chaque Israélite, Yahvé est l'unique créateur. Cependant, durant les siècles qui précèdent l'ère chrétienne, divers auteurs ont adjoint à Yahvé, pour créer et gouverner le monde, des aides tels la Parole, la Sagesse, la Torah et les anges. Chaque ouvrage, selon le courant auquel il appartient et la théologie qu'il développe, présente l'une ou l'autre de ces figures en insistant sur telle ou telle qualité. La Parole, la Sagesse, la Torah qui, à première vue, semblent éloignées les unes des autres, ont de nombreux points communs⁶⁷³ que nous détaillerons dans la suite. Pour notre étude, nous considérerons uniquement les passages qui présentent des « êtres » à l'œuvre dans la création, et nous avons choisi de travailler par corpus : l'Ancien Testament (hors des livres de Sagesse), la littérature sapientielle, la littérature intertestamentaire et Philon d'Alexandrie.

Les auteurs juifs ont introduit, dans les récits de la création du monde, des « figures » aux traits anthropomorphiques et aux qualités quasi divines. Ces représentations de l'origine des temps ont amené les commentateurs à se pencher sur la notion de « personnification » ou d'« d'hypostase ». La personnification est une figure littéraire qui confère à des entités abstraites ou à des êtres inanimés des traits de comportement, des sentiments ou des pensées propres aux êtres humains. Le terme de personnification recouvre plusieurs nuances⁶⁷⁴. La personnification poétique ou métaphorique se rapporte à

⁶⁷² FREDE, « La théologie Stoïcienne », 226.

⁶⁷³ Au fil des ouvrages nous pouvons lire des phrases telles que « La Sagesse donne la lumière au monde » (Bar 4,2) ; « la Parole est la lumière » (Ps 118,105) ; « la Torah illumine l'humanité » (Job 33,30b).

⁶⁷⁴ Dodson, J.R., *The 'Powers' of Personification: Rhetorical Purpose in the 'Book of Wisdom' and the Letter to the Romans*, Walter de Gruyter, New-York, 2008, 29-39.

une figure de style. Elle reconnaît des traits humains à un « être » sans supposer qu'il représente une personne réelle. La personnification peut également représenter un attribut, une passion d'une personne ou d'un pouvoir suprahumain et renvoyer à une figure plus ou moins indépendante en particulier au moyen de verbes d'action. Le terme d'« hypostase », plus fort que celui de « personnification » est défini ainsi par C. Larcher⁶⁷⁵ : « Tantôt il [le terme d'« hypostase »] adresse l'histoire des religions, où il désigne plutôt une énergie divine en action, plus ou moins détachée de sa source pour exercer une activité semi indépendante, mais susceptible de se fondre de nouveau en elle, ou, au contraire, d'évoluer vers une divinité distincte ; tantôt il est ramené à une notion philosophique de la personne et il caractérise une entité (qualité ou vertu) divine qui subsiste et agit avec une plus ou moins grande autonomie, devient le sujet personnel d'attributions propres parce qu'elle possède intelligence et volonté ou que le moi personnel de son centre divin se prolonge en elle d'une façon distincte ». Dans la suite, nous tenterons de saisir le degré de « personnification » des « figures » au côté de Yahvé. En d'autres termes, pour chaque texte, nous nous interrogerons sur la possibilité ou non de parler d'« hypostase ». Il nous paraît important de déterminer si, dans les siècles avant notre ère, certains auteurs représentaient des « figures » autonomes aux qualités surnaturelles à côté de Dieu. Pour cela, nous examinerons l'agir de la Parole, de la Sagesse, de la Torah et des anges dans le monde ainsi que les qualités qu'ils possèdent. Nous chercherons à déterminer quel est le lien entre eux et Yahvé.

1.2.1 Les livres de l'Ancien Testament (hors des livres sapientiaux)

Yahvé, l'unique créateur, interagit avec sa création. Dans l'histoire d'Israël, par sa Parole, il se manifeste au peuple soit par les prophètes, soit par une action directe dans le monde. Il agit avec Sagesse et donne la Loi à Israël. Le Dieu d'Israël est un Dieu qui parle. Pour autant, le Pentateuque, les livres historiques, les livres des Prophètes, le Psautier ne comportent que peu de passages où la question de l'autonomie de la Parole, de la Sagesse, de la Loi se pose. La présence d'anges à l'œuvre dans la création est un motif peu développé. Les seuls écrits retenus sont le Livre de la Genèse, le Livre d'Isaïe et le Psautier.

Le livre de la Genèse s'ouvre avec ces mots « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1). Ainsi il proclame que Dieu est le commencement et l'origine de toutes choses. La création ex-nihilo relatée par le premier verset de nos Bibles est un acte divin ; seul Dieu possède la puissance et le pouvoir nécessaires pour le réaliser. L'action de Dieu ne s'arrête pas au fait de faire advenir le ciel et la terre. La suite du récit de la Genèse décrit l'ordonnement du monde que Dieu réalise au moyen de sa Parole. L'insistance sur la Parole est réelle puisque, dans le premier chapitre de la Genèse, nous trouvons neuf occurrences de la proposition « Dieu dit », deux occurrences de la proposition « Dieu bénit et dit » et trois occurrences de la proposition « Dieu appela ». Cette accentuation du motif de la Parole, non seulement souligne la puissance divine, mais confère à Dieu des traits anthropomorphiques. Dans le récit de la création du premier livre de la Genèse, la Parole est

⁶⁷⁵ LARCHER, C., *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, J. Gabalda, Paris, 1969, 399.

à considérer comme un attribut divin et, tout en étant performative, elle ne possède aucune autonomie⁶⁷⁶. L'importance de la création par la Parole est cependant soulignée.

Un deuxième livre, le Deutero-Isaïe (Is 40 – 55) évoque l'efficacité de la Parole dans la création. Dans ces versets, le prophète s'emploie à convaincre le peuple d'Israël de retourner vers Yahvé sans se décourager. Dans ce contexte il rappelle la toute-puissance de Dieu face aux nations et aux idoles, face aux rois et aux astres. Dans certains passages, le Second Isaïe se rapproche de la célébration hymnique, en particulier lorsqu'il aborde le motif de la création. Il s'attache à montrer que la création tout entière est l'œuvre de Dieu et de lui seul (Is 40, 25-26). Sans avoir besoin de consulter un autre que lui et sans éprouver le besoin de se reposer (Is 40,28) le Seigneur fait surgir tout ce qui existe (Is 45,7). Sans reprendre de manière évidente le thème de la création par la Parole, le Second Isaïe connaît l'efficacité de cette dernière. L'efficacité infaillible de la Parole est suggérée par celle de la pluie (Is 44,14). L'eau qui descend du ciel est censée y remonter puisqu'elle en descend continuellement, permettant aux plantes de grandir et à l'homme de manger (Ps 104,13-15). La pluie atteint toujours son but. Il en va de même de la Parole. La Parole est comparée à un envoyé (Is 55,11)⁶⁷⁷ toujours disponible, elle ne revient jamais en arrière, elle fait aboutir ce qui plait au Seigneur. La Parole est ici personnifiée, mais elle est toujours reliée à sa source. Il est difficile de la considérer comme une figure totalement autonome.

Le Psautier est probablement le corpus qui contient les plus nombreuses références à la création. Les Psaumes rappellent les hauts faits de Dieu à l'origine et au sein de la création (Ps 115,15 ; 121,2 ; 124, 8 ; 134,3 ; 146,6), ils célèbrent le Dieu qui gouverne avec justice et sagesse le monde créé. La question que nous nous posons est de savoir si, dans le contexte des psaumes de création, les figures de la Loi, de la Sagesse ou de la Parole sont présentées avec un certain degré d'indépendance par rapport à Yahvé.

Dans les psaumes, la Loi du Seigneur est célébrée comme une source de joie et de vie (Ps 19,8 ; 119,77). Parmi les 36 emplois du terme dans le psautier, 25 sont rassemblés dans le Psaume 119, dont le titre dans la BJ est « Éloge de la loi divine ». Ce psaume est aussi bien un psaume de la Parole qu'un psaume de la Torah ; il a une visée didactique. La Loi y est présentée comme l'enseignement divin. La création est évoquée avec les termes « cieux » et « terre ». Ce qui permet au monde de subsister, ce sont les jugements (BJ) de Yahvé, les décisions (TOB), les lois (LSG) (Ps 119, 91). Le terme hébreu « מִשְׁפָּט » a été traduit en grec par « διάταξις » (disposition). Les jugements de Dieu régissent l'univers entier, ainsi le Psaume 119 avance l'idée que l'univers est gouverné par la Loi divine. La Loi dans ce psaume, ainsi que dans l'ensemble du psautier, est considérée comme la Loi de Dieu ; elle n'est pas décrite comme un être autonome doté du sens de l'initiative.

Le terme « Sagesse », quant à lui, apparaît peu dans les psaumes. Sur les 8 occurrences, deux seulement sont relatifs au motif de la création (Ps 104,24 ; 136,5). Dans

⁶⁷⁶ Le Targum de la Genèse accentuera le rôle de la Parole en lui conférant une certaine visibilité ; cf. 287.

⁶⁷⁷ « ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission » (Is 55,11).

le Psaume 104, le psalmiste loue les splendeurs de la création ; il exhorte à rendre grâce pour la providence que Yahvé exerce dans le monde et pour ses œuvres : « Que tes œuvres sont nombreuses, Yahvé ! toutes avec Sagesse tu les fis, la terre est remplie de ta richesse » (Ps 104,24). La Sagesse est célébrée comme qualité divine nécessaire pour créer la beauté et l'abondance. Dans le Psaume 136, qui est un psaume d'action de grâce, le psalmiste évoque également les merveilles de la création, qui sont autant de témoins de l'amour et de la Sagesse de Dieu (« Il fit les cieux avec sagesse car éternel est son amour ! (Ps 136 BJ) » ou « A celui qui met en œuvre les cieux avec intelligence, car pour toujours est son amour »⁶⁷⁸). Dans le psautier, grâce à sa Sagesse, Yahvé crée avec amour un monde d'abondance. La Sagesse divine est une qualité indispensable à l'œuvre créatrice mais les auteurs ne la conçoivent pas comme un « être » doué d'autonomie.

En accord avec la Genèse, les psaumes reconnaissent à la Parole éternelle une activité créatrice au commencement du monde (Ps 33 ; Ps 147). Dans le Psaume 33⁶⁷⁹, après une invitation à glorifier Dieu en criant de joie, le psalmiste évoque la création par la Parole : « Par la Parole de Yahvé les cieux ont été faits, par le souffle de sa bouche, toute leur armée » (Ps 33,6) » et « il parle et cela est, il commande et cela existe ». La Parole de Yahvé opère avec une grande efficacité. Elle est le moyen par lequel Yahvé gouverne la création (Ps 33,11). Dans le Psaume 147, qui est un hymne de louange au Tout-Puissant, l'auteur admire la Parole de Dieu venant sur terre se manifester par son action. Cette Parole, qui exerce son autorité sur les manifestations météorologiques, la neige, la grêle, le froid, intervient aussi pour guérir. Elle est rapide (Ps 147,15), efficace (Ps 147,18). L'auteur présente la Parole comme l'envoyé de Yahvé sur la terre (Ps 147, 15). Elle est révélée à Jacob et ses lois le sont à Israël (Ps 147,19). Le Psaume 147 célèbre la révélation de Dieu dans la nature et dans la Loi. Le Dieu créateur est aussi celui qui sauve son peuple. Le Psaume 147 laisse percevoir une certaine personnification de la Parole.

Les psaumes, hymnes de louange au Créateur, évoquent la splendeur du monde et la puissance indispensable à la création. Yahvé crée par sa Parole et avec sagesse ; la Loi régit le monde. L'intention du psalmiste, dans ces psaumes qui forment un sous-ensemble des psaumes de création, est la louange. La façon dont l'univers a été formé est tout compte fait secondaire. Dans le psautier, les attributs de Yahvé employés pour créer et gérer l'univers ne sont pas personnifiés. Seul le Psaume 147 laisse entrevoir une évolution avec le motif de la Parole qualifiée de rapide et d'efficace et envoyée sur terre.

Cet examen rapide des livres du Pentateuque dont seuls les premiers versets de la Genèse ont retenu notre attention, des prophètes avec le Deutero-Isaïe, et du Psautier nous a permis de voir dans quelle mesure la Parole, la Sagesse et la Loi sont en rapport avec l'acte créateur. La Sagesse est une qualité de Yahvé nécessaire pour créer un monde beau et bon. La Parole est le moyen utilisé pour créer le monde. Dans le livre d'Isaïe, elle est comparée à un envoyé (cf. Ps 147,15) et dans le Psaume 147, elle est qualifiée de rapide, d'efficace. Une timide personnification semble sous-jacente à ces deux textes. Quant à la Loi, elle a été mise en œuvre pour gouverner l'univers. D'autres écrits nous révéleront

⁶⁷⁸ Traduction de J.L. Vesco ; VESCO, J.-L., *Le psautier de David : traduit et commenté (Tome 2)*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006.

⁶⁷⁹ Pour une étude plus détaillée de ce psaume voir 51.

probablement d'autres aspects de la Parole, de la Sagesse et de la Loi. Nous continuerons notre exploration par la littérature sapientielle de l'Ancien Testament.

1.2.2 La littérature sapientielle

Lorsqu'ils mentionnent la littérature sapientielle dans l'Ancien Testament, les commentateurs évoquent comme ouvrages principaux : le Livre des Proverbes, le Livre de la Sagesse, le Siracide, Job et Qohélet. Pour notre étude, nous nous limiterons au livre des Proverbes, au Siracide et au Livre de la Sagesse, car ils possèdent de larges passages concernant la création. Dans ces ouvrages la figure principale est celle de la Sagesse, même si, comme nous le verrons, la Parole et la Loi sont également mentionnées. Dans la LXX, « σοφία » est le terme préféré pour traduire « חָכְמָה » qui désigne un ensemble de qualités ou d'aptitudes. « חָכְמָה » renvoie non seulement à l'habileté manuelle, au savoir-faire ou au savoir-vivre, mais encore à la perspicacité, au jugement, à l'intelligence. La sagesse d'Israël est celle que Dieu révèle par des hommes privilégiés et qui se concentre dans la Loi. Aussi, avec un même mot, la Bible nous parle tour à tour de la Sagesse en affaires, de celle des hommes, telle qu'on la trouve en Israël et dans les nations et de la Sagesse de Dieu. Les auteurs bibliques ont développé l'idée d'une Sagesse transcendante possédée en propre par Dieu⁶⁸⁰ et inaccessible à l'homme ; c'est sur celle-ci que se portera notre attention.

1.2.2.1 Le livre des Proverbes

Dans le livre des Proverbes, le principal passage concernant la création figure au chapitre 8 qui appartient à une longue introduction (Pr 1 – 9) ajoutée postérieurement aux différents recueils de stances par des éditeurs postexiliques⁶⁸¹. Au chapitre 8 la Sagesse se poste à la croisée des chemins (Pr 8,1-3) au milieu des hommes, puis elle prend la parole. Après avoir vanté les qualités de son enseignement (Pr 8,4-10), après s'être présentée comme conseiller royal (Pr 8,12-21), elle révèle son origine et son action lors de la création du monde (Pr 8,22-31). La Sagesse conclut en exhortant les hommes à l'écouter et à devenir sages (Pr 8, 32-36). Aux versets 22 à 31, l'auteur applique à la Sagesse un hymne de création. Il remonte aux origines mêmes de la Sagesse qu'il présente comme une réalité antérieure au monde. Ce poème a suscité de nombreuses discussions quant au sens à donner à certains termes. Nous l'aborderons de manière linéaire, tout en gardant à l'esprit deux points. Le premier concerne la participation de la Sagesse à l'activité créatrice. Le second est relatif à la personnification de la Sagesse. Nous nous demanderons si nous sommes en présence d'un simple procédé littéraire ou si l'auteur comprenait la Sagesse comme une entité distincte de Dieu.

Le passage (Pr 8,22-31) décrit l'évolution de la Sagesse. La Sagesse est la première des œuvres de Yahvé (Pr 8,22-23) ; elle fut enfantée avant la terre (Pr 8,24-26) ;

⁶⁸⁰ LARCHER, C., *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, J. Gabalda, Paris, 1969 ; 330.

⁶⁸¹ GILBERT, M., *Les Cinq livres des Sages : Les Proverbes de Salomon, le livre de Job, Qohélet ou l'Ecclésiaste, Le livre de Ben Sira, La Sagesse de Salomon*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, 19.

puis, à côté de Yahvé, elle assista à la création de la terre (Pr 8,27-30a) avant de se retrouver parmi les hommes (Pr 30b-31).

Déjà, la première proposition « le Seigneur m'a créée », « יְהוָה קָנָנִי » (hébreu) ou « κύριος ἔκτισέν » (grec) a donné lieu à diverses interprétations. En hébreu la racine « קנה » peut être associée à « קָנָנִי » et renvoyer à « acquérir », « acheter une terre, du bétail » ou à « créer », « concevoir ». Dans le Livre des Proverbes, les autres occurrences de ce verbe prennent le sens d'« acquérir »⁶⁸². Si l'on retient ce premier sens, cela sous-entend que Dieu ne possédait pas la Sagesse et qu'il l'a trouvée et acquise⁶⁸³. Les auteurs de la LXX ont choisi de traduire « קנה » par « κτίζω » (créer). Les commentateurs proposent plusieurs autres nuances et parmi les propositions de traduction nous pouvons citer « créer »⁶⁸⁴, « engendrer »⁶⁸⁵, « concevoir »⁶⁸⁶, « procréer »⁶⁸⁷. L'idée défendue par ceux qui évitent l'utilisation du terme « créer » est que la Sagesse provient de l'être essentiel de Dieu. Contrairement au reste de la création, elle est « connectée » à Dieu. La Sagesse a été créée « prémices de son œuvre ». Cette première expression peut aussi sous-entendre qu'elle est le prototype de toute créature. La Sagesse est à part, elle se distingue du reste de la création. Au verset 23, la Sagesse précise « je fus établie ». Le verbe « נִסְכַּחַי » a lui aussi été traduit de différentes manières : « j'ai été fondée » (LXX), « je fus établie » (BJ), « j'ai reçu l'investiture » (TOB). M. Gilbert⁶⁸⁸ note que « נִסַּךְ » renvoie en Is 25,7 et 30,1 au verbe « tisser ». Il propose de garder ce sens en Pr 8,23. Après la procréation ou l'engendrement vient le tissage des nerfs et des os comme l'embryon dans le sein de sa mère⁶⁸⁹. Cette traduction « tissée » indique en outre le lien entre la Sagesse et Yahvé⁶⁹⁰. A. Lelièvre et A. Maillot⁶⁹¹, quant à eux, retiennent le sens d'investiture⁶⁹². Dieu fit de la Sagesse une princesse régnante et chargée

Yahvé m'a créée, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus établie, dès le principe, avant l'origine de la terre.

Pr 8,22.23

⁶⁸² En Pr 1,5 ; 4,5.7 ; 16,16 ; 17,16 ; 18,15 ; 23,23 il est question d'« acquérir » la sagesse ou la connaissance. En Pr 15,32 ; 19,8 le verbe est employé dans l'expression « acquérir du sens ». A une reprise il est utilisé dans le cadre d'une acquisition commerciale (Pr 20,14).

⁶⁸³ Cf. Job 28, 20-27. Philon d'Alexandrie conserve le sens d'acquérir : « Dieu m'a acquise la première de toutes ses œuvres, il m'a fondée avant les siècles » (De Ebrietate, 31).

⁶⁸⁴ Choix de la BJ.

⁶⁸⁵ Choix de la Tob, de P.-E. Bonnard (BONNARD, P.-E., *La Sagesse en personne annoncée et venue – Jésus Christ*, Les Editions du Cerf, Paris, 1966, 18), de M. Gilbert car le sens premier du terme en hébreu est « acquérir » (GILBERT, *Les Cinq livres des Sages*, 45 ou GILBERT, M., « Le discours de la Sagesse en Proverbes 8 », dans GILBERT, M. (sous la direction de), Leuven University Press, Leuven, 1990, 210).

⁶⁸⁶ A. Lelièvre et A. Maillot optent pour la traduction « m'a conçue » plus précise que « m'a créée » et qui est employée pour désigner la filiation de la déesse égyptienne Maât dont l'auteur du livre de la Sagesse se serait, selon eux, inspiré. LELIÈVRE, A. – MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. Tome III, Chapitres 1-9*, LeDiv 8, Cerf, Paris, 2000,117.

⁶⁸⁷ En Genèse 4,1 « קָנָה » a le sens de « procréer » (Traduction de la TOB). WALTKE, B. K., *The book of Proverbs, chapters 1-15*, W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids – Cambridge, 2004.

⁶⁸⁸ GILBERT, M., *Le discours de la Sagesse*, 210.

⁶⁸⁹ Voir également Jb 10,11 « Tu m'as revêtu de peau et de chair, Tu m'as tissé d'os et de nerfs ».

⁶⁹⁰ WALTKE, *The book of Proverbs, chapters 1-15*, 411.

⁶⁹¹ LELIÈVRE – MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, 178.

⁶⁹² Cf. Ps 2,6.

d'une fonction royale, mais cette image de la Sagesse considérée comme une princesse n'est pas reprise par les commentateurs. Pour résumer l'idée directrice de Pr 8,22.23, nous pouvons dire que l'origine de la Sagesse est en Yahvé dès avant la fondation du monde. L'auteur insiste sur cette précéden- ce et le rappel du récit de la création se trouve dans le terme « ἀρχή ».

La deuxième unité (Pr 8,24-26) insiste plus encore sur l'antériorité de la Sagesse par rapport à l'ensemble du cosmos. La Sagesse préexistait au chaos primordial. Pour souligner la nouveauté de l'être qui va surgir, l'auteur indique les éléments du cadre qui n'existe pas encore et dans lequel cet être déploiera son activité. Le verset 24 décrit ce qui est en bas (aucune source d'eau n'était puisque l'Océan⁶⁹³ souterrain n'existait pas), puis le verset suivant évoque ce qui est en haut sur la terre.

Au verset 25 l'utilisation de l'adverbe « טָרַם » (πρό) souligne la préexistence de la Sagesse. La suite (v. 26) est encore plus précise : aucune poussière n'existait, pas la moindre partie du monde où l'homme habitera n'existait quand la Sagesse fut enfantée. À deux reprises, la Sagesse dit d'elle-même qu'elle fut enfantée (vv. 24.25). L'enfantement entraîne une certaine visibilité.

Quand les abîmes n'étaient pas, je fus enfantée, quand n'étaient pas les sources aux eaux abondantes. Avant que fussent implantées les montagnes, avant les collines, je fus enfantée avant qu'il eût fait la terre et la campagne et les premiers éléments du monde.

Pr 8,24-26

Puisque la Sagesse est antérieure au monde, elle était à côté de Yahvé (Pr 8,27-30a) lorsque celui-ci passa à l'action en mettant de l'ordre dans le « tohu-bohu » (Gn 1,2).

La création est décrite comme l'établissement d'un ordre et d'un équilibre cosmiques. La mention du travail organisateur de Yahvé est encadrée par une double mention de la présence de la Sagesse : en 8,27b « j'étais là » et en 8,30a « j'étais là auprès de lui ». Au verset 30 la Sagesse aux côtés de Dieu est nommée « חָכְמָה ». Des générations d'exégètes se sont penchées sur ce mot⁶⁹⁴

Quand il affermit les cieux, j'étais là, quand il traça un cercle à la surface de l'abîme, quand il condensa les nuées d'en haut, quand se gonflèrent les sources de l'abîme, quand il assigna son terme à la mer - et les eaux n'en franchiront pas le bord -, quand il traça les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme le maître d'oeuvre,

Pr 8,27-30a

pour tenter de résoudre le problème de savoir quelles voyelles sont associées avec quelles consonnes :

- « חָכְמָה » a été lu « 'âmôn » qui se traduit par « maître d'œuvre »⁶⁹⁵. La Sagesse est le maître d'œuvre du cosmos. Gardant la même traduction, P.-E. Bonnard⁶⁹⁶ associe le mot à Yahvé qui selon lui est celui qui, depuis le verset Pr 8,22, agit. C'est

⁶⁹³ LELIÈVRE – MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, 178.

⁶⁹⁴ LARCHER, *Etudes*, 334-336. LELIÈVRE – MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, 180-181. GILBERT, M., *Le discours de la Sagesse*, 213-214. WALTKE, *The book of Proverbs, chapters 1-15*, 417-418.

⁶⁹⁵ Choix de la TOB, de la BJ.

⁶⁹⁶ BONNARD, P.-E., « De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau », dans Gilbert, M. (sous la direction de), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, (collectif), : Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990, 120.

Yahvé qui assure la solidité de l'univers ; la Sagesse est sa collaboratrice. La notion « d'artisan » pourrait rejoindre Pr 3,9 où il est dit : « Le Seigneur a fondé la terre par la Sagesse ». Mais dans ce dernier verset la Sagesse semble être un instrument dans les mains du créateur, plutôt qu'un architecte qui conseille et conduit le travail. De plus, dans les versets précédents il n'est pas fait mention d'un rôle actif de la Sagesse dans la création, aussi, malgré sa postérité, cette traduction a été discutée.

- D'autres exégètes lisent, pour « אִמּוֹן » (« 'âmûn » qui signifie « nourrisson, pupille, petit enfant ». La Sagesse est alors présentée comme un bébé qui prend ses ébats sur la terre nouvellement créée. Cette interprétation permet la continuité des images. Puisque la Sagesse est enfantée (Pr 8,23), il n'est peut-être pas si surprenant qu'elle soit présentée ensuite comme un nourrisson⁶⁹⁷ La Sagesse encore toute petite, assista à l'activité organisatrice de Yahvé. Cependant, les versets 22-29 insistent avant tout sur le fait que la Sagesse est une réalité qui existait longtemps avant la création.
- Le terme « 'emûn », qui signifie fidélité ou fidèle, a également été évoqué. La Sagesse est alors dépeinte comme un « être » fidèle à Yahvé.
- Les auteurs de la LXX ont interprété « אִמּוֹן » comme le participe actif « 'omen ». Aussi l'ont-ils traduit avec le terme « ἁρμόζω » qui signifie « unir », « se marier » avec l'idée d'harmonie. La Sagesse aurait mis un ordre harmonieux dans le monde, elle est le principe qui unit toutes choses⁶⁹⁸. « ἁρμόζω » est également employé dans le cadre de la musique ou de la danse de David devant Yahvé (2S 6,5 ; 2 S6,14).
- C. Larcher cite l'étude de R. Stecher, qui, à partir de la traduction de la LXX, propose de restituer « אִמּוֹן » par un infinitif niphâl « himmôn » dont le sens est « jouer d'un instrument à cordes ». La traduction de Pr 8,30a est alors rendue par « j'étais à ses côtés jouant d'un instrument à cordes ». Cette interprétation est en harmonie avec ce qui précède : la Sagesse assiste en spectatrice à la création de l'univers et elle y applaudit par ses accords de musique. Néanmoins le verbe restitué n'est pas attesté en hébreu et il n'est pas certain que « ἁρμόζω » de la LXX y renvoie. Cette interprétation, bien qu'improbable, correspond bien aux versets suivants qui dépeignent les ébats de la Sagesse parmi les enfants des hommes.

Pour tenter de rendre compte des différents sens, A. Lelièvre et A. Maillot⁶⁹⁹ ont fait le choix de traduire par « jeune artiste » qui peut renvoyer d'une part à « architecte, artisan, artiste » de l'autre à « enfant » tout en tenant compte des versets suivants qui laissent voir la danse de la Sagesse. Quelle que soit l'option choisie, la Sagesse est témoin de la création ; elle est partout et toujours présente.

⁶⁹⁷ Choix de M. Gilbert ; pour lui en effet seul « nourrisson » est en accord avec le contexte. En effet le passage Pr 8,22-31 montre l'évolution de la Sagesse : v. 22 « Yahvé m'a engendrée », v. 23 « j'ai été tissé », vv. 24-25 « j'ai été enfanté », v. 27 « j'étais là », v. 30 « j'étais à ses côtés petit enfant »., *Les Cinq livres des Sages*, 47. GILBERT, *Le discours de la Sagesse*, 214.

⁶⁹⁸ Dans cette traduction l'influence de l'Égypte est évidente. C'est le rôle de la déesse Maât de mettre de l'ordre dans le monde. Or la LXX a été rédigée à Alexandrie, carrefour de différentes cultures. LELIÈVRE – MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, 181.

⁶⁹⁹ LELIÈVRE – MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, 181.

Cette présence est évoquée dans les versets Pr 8,30b-31 qui achèvent la péricope Pr 8,22-31. La Sagesse s'ébat devant la création jour après jour. Une fois le monde bien organisé, la Sagesse laisse éclater sa joie et se met à jouer et à danser en présence de Yahvé sur la terre des hommes. La joie de la Sagesse atteint son comble dans la compagnie des hommes. Sur la terre elle bâtit sa maison (Pr 9,1), elle invite les hommes à sa table (Pr 9,2) et indique le chemin de l'intelligence qui conduit à Yahvé (Pr 9,6).

Les commentaires de Pr 8,22-31 laissent entrevoir des avis contradictoires quant au rôle de la Sagesse lors de l'origine du monde. Son identité et l'autonomie qu'elle possède sont discutées.

La Sagesse est l'œuvre de Yahvé, elle a précédé et de loin toute autre créature, elle se trouvait près de lui lorsqu'il ordonnait le monde. Pour A. Lelièvre et A. Maillot, qui ont rendu « אֵחָד » par jeune artiste, l'insistance de la présence avant la création et durant cette dernière laisse entrevoir une Sagesse qui participe à la création et au développement du monde ; elle n'est pas simplement spectatrice mais également cocréatrice. Cependant, ils notent qu'aucune mention n'est faite de la création de l'homme⁷⁰⁰. M. Gilbert, quant à lui, précise que la Sagesse enfant assiste à la création du monde⁷⁰¹ et il souligne que tout compte fait, l'idée d'une participation active de la Sagesse à l'œuvre créatrice ne semble pas affleurer nettement en Pr 8. L'objectif est avant tout de lui donner des titres éminents, de manière qu'elle ait tout pouvoir pour assurer aux hommes les plus grands biens. Dans ce but, l'auteur affirme sa présence lors la création à une place unique près de Dieu ; elle connaît les secrets de l'univers et elle a autorité pour en dispenser les richesses. Sa fonction principale, comme le souligne le verset 31, est d'être l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. En conclusion, nous pouvons peut-être dire que la Sagesse est plus inspiratrice qu'actrice dans le grand ordonnancement du cosmos.

La présentation de la Sagesse comme une « figure » autonome est à chercher dans l'introduction du Livre des Proverbes. En effet, la Sagesse s'y trouve personnifiée sous divers aspects. Elle enseigne sous les traits d'un prophète qui va au-devant des hommes (Pr 1,20-33). Elle parle à la première personne du singulier et elle se présente comme l'inspiratrice par excellence des princes et des rois (Pr 8,12-21). Dans ces exemples, la Sagesse semble jouir d'une certaine indépendance. Pour autant, la Sagesse est-elle représentée comme une figure autonome en Pr 8,22-31⁷⁰² ?

Une première approche est de considérer que l'auteur a, avec la Sagesse, usé d'un artifice poétique pour évoquer un attribut de Yahvé. En effet, la Sagesse est une qualité divine. Cependant, l'auteur de Pr 8 décrit la Sagesse d'une manière plus explicite et plus vivante que ne le sont Vérité et Justice dans le Psaume 85 (Ps 85,11-12). Certains de ses traits tendent à faire de la Sagesse une réalité créée (Pr 8,22). Elle n'est présentée ni comme un attribut divin, ni comme un caractère ou une capacité propre de Yahvé. La Sagesse tend à devenir une

Amour et Vérité se rencontrent, Justice et Paix s'embrassent; Vérité germera de la terre, et des cieux se penchera la Justice (Ps 85,11-12)

⁷⁰⁰ LELIÈVRE – MAILLOT, *Commentaire des Proverbes*, 182.

⁷⁰¹ GILBERT, *Le discours de la Sagesse*, 215.

⁷⁰² LARCHER, *Etudes*, 338. GILBERT, *Les Cinq livres des Sages*, 49.

réalité distincte de Dieu et inférieure à lui. Son identité personnelle est davantage marquée lorsqu'elle apparaît chargée d'une mission permanente à l'égard des hommes. La Sagesse ne semble pas posséder, par nature, l'éternité divine, puisqu'elle a été « acquise » ou « créée » par Dieu (Pr 8,22) et que, seule sa préexistence par rapport à tout l'univers créé est affirmée directement. Elle est issue de Yahvé, elle l'accompagne lorsqu'il organise l'univers. La Sagesse n'est pas présentée comme un intermédiaire obligé entre Dieu et le monde et elle ne prétend pas être une divinité. Rien dans le texte de Proverbes 8 ne va dans ce sens. Pour l'auteur de ces chapitres elle semble être considérée comme une personne féminine indépendante et vivante. Finalement, le discours de la Sagesse sur la création sert d'introduction à ce qui suit. Si nous ne devons rien faire sans la Sagesse c'est parce que Dieu lui-même n'a rien fait sans elle.

1.2.2.2 Le Siracide

Parmi les sages dont l'Ancien Testament conserve les écrits, le seul dont le nom nous est connu par son œuvre elle-même est « Jésus fils de Sira » d'où Jésus Ben Sira (Prologue verset 7 ; Si 50,27). Quant à la période de composition du Siracide, on peut penser que Ben Sira a rédigé son œuvre en hébreu dans le premier quart du II^e siècle av. J.-C.⁷⁰³. Son œuvre a ensuite été traduite en grec dans le dernier quart du même siècle. Ben Sira attribue la création du soleil, de l'arc en ciel, des hommes à Yahvé (Si 15,4) car il a créé toutes choses (τὰ πάντα) ensemble (Si 18,1), lui le maître de la création (Si 18,1-6). Dans son œuvre, les concepts de Parole, de Sagesse, de Loi semblent parfois interchangeables : « La Source de la Sagesse, c'est le verbe de Dieu dans les hauteurs, et ses cheminements, ce sont les commandements éternels »⁷⁰⁴. Ce verset combine de manière explicite la Sagesse et le Logos, et, comme il mentionne également les commandements nous pouvons y entrevoir les prémices du rapprochement Parole-Sagesse-Torah. Nous pouvons donc revenir ici sur la question posée précédemment à savoir la manière dont Ben Sira associe ces trois figures au cosmos.

La première métaphore utilisée par Ben Sira pour expliciter la création du monde est celle de la Parole. En cela il reprend la tradition du livre de la Genèse pour proclamer que la Parole est l'instrument de la création. En Si 42,15, il déclare « par ses paroles le Seigneur a fait ses œuvres ». L'action de la Parole ne s'arrête pas à la création initiale, mais elle s'étend au-delà de celle-ci. Sur la Parole du Saint les astres se maintiennent à leur place (Si 43,10a) et les eaux s'amassent (Si 39,17). Par l'ordre de Yahvé, la neige tombe (Si 43,13). En Si 43,24-26, Ben Sira présente différents éléments de la nature qui, comme messagers, accomplissent la volonté de Yahvé. Une fois disposées dans la création, les œuvres de Yahvé ne peuvent désobéir à sa Parole (Si 16,28 ; Cf. 39,31). Donc, selon Ben Sira, Yahvé régit le fonctionnement de la nature au moyen de sa Parole. Le cosmos est soumis à l'autorité de la Parole.

⁷⁰³ GILBERT, *Les Cinq livres des Sages*, 156-157.

⁷⁰⁴ Si 1,5 absent de la version grecque et retranscrit par P.-E. Bonnard ; BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue – Jésus Christ*, 54-55.

À l'époque de Ben Sira la conception grecque de la sagesse s'était répandue en Palestine. Bien que probablement influencé par la philosophie grecque, Ben Sira reste, cependant et avant tout, un Juif qui exalte la Sagesse révélée à Israël. Sous sa plume le mot « Sagesse » désigne une réalité complexe. Tantôt il voit dans la Sagesse un attribut divin que Dieu possède en propre (Si 1,8) ; tantôt il la présente comme une réalité mystérieuse et inaccessible à l'homme ; tantôt il la personnifie soit sous des traits féminins, soit en lui faisant prononcer son propre éloge (Si 24). Pour le sujet qui nous occupe nous avons retenu les versets Si 1,1-10 et qui évoquent la genèse de la Sagesse (Si 1,1-10) et son action dans la création (Si 24,1-22). L'étude de ces versets nous introduira à la question de la personnification.

Si l'on exclut le prologue du traducteur, le Siracide débute par un passage qui fait allusion à l'origine de la Sagesse (Si 1,1-10). Les premiers mots « Toute sagesse vient du Seigneur » (Si 1,1a) semblent faire de la Sagesse l'expression d'un attribut divin⁷⁰⁵. Pourtant la suite du verset « elle est avec lui pour l'éternité » (Si 1,1) pose la question de la nature de la Sagesse. Dans les versets suivants qui décrivent l'immensité de l'univers, non mesurable par l'homme, la création de la Sagesse est mentionnée à deux reprises (Si 1,4.9). En effet « avant toutes choses fut créée la Sagesse (προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία) » (Si 1,4). « Le Seigneur lui-même l'a créée (ἔκτισεν), il l'a vue et mesurée, il l'a répandue sur toutes ses œuvres »⁷⁰⁶ (Si 1,9). Dans Si 1,1-10 l'idée d'une participation active de la Sagesse à l'oeuvre créatrice est absente et la mention de la création de la Sagesse laisse entrevoir une existence propre de cette dernière.

Dans le chapitre 24, second passage qui a retenu notre attention, la Sagesse descendue du ciel, fait son propre éloge au milieu de l'assemblée du peuple. Après avoir introduit son discours (Sg 24,1-2), la Sagesse décrit son évolution au sein du cosmos (3-6). Elle évoque ensuite ses relations privilégiées avec Israël (7-11). Puis elle dépeint sa croissance avec des images issues du monde végétal 12-18). Dans les versets 19 à 22 elle invite ses auditeurs à un banquet. La fin du chapitre 24 concerne la relation de la Sagesse à la Loi.

La Sagesse prend la parole au milieu de l'assemblée (ἐν ἐκκλησίᾳ) du Très Haut, devant la Puissance (δυνάμεως) (BJ). Pour C. Fletcher-Louis⁷⁰⁷, ces deux versets renvoient à Gn 2,1 aussi faut-il lire « δυνάμεως » en fonction de « חַיִל » qui signifie armée des cieux, à savoir le soleil, la lune, les astres. Ces éléments seront à nouveau mentionnés dans la suite.

⁷⁰⁵ Voir également « il n'y a qu'un être sage » (Si 1,8).

⁷⁰⁶ Ce verset n'est pas sans rappeler la notion stoïcienne d'âme du monde, force divine qui imprègne l'univers ainsi que les humains.

⁷⁰⁷ Pour l'étude de Si 24, nous nous appuyons souvent sur les travaux C.H.T Fletcher-Louis qui s'est attaché à souligner tous les aspects cosmologiques du poème Si 24,3-6. FLETCHER-LOUIS, C. H. T., « The Cosmology of P and Theological Anthropology in the wisdom of Jesus Ben Sira », dans EVANS, C.,A. (sous la direction de), *Of Scribes and Sages : Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, T & T Clark International, London New York, 2004, 80.

Ainsi les deux premiers versets anticipent le thème du chapitre à savoir l'éloge de la Sagesse par elle-même au milieu d'une communauté à la fois cultuelle⁷⁰⁸ et cosmique.

Les versets suivants (Si 24,3-6) décrivent la Sagesse qui parcourt l'univers. Au v. 3, comme la Parole, la Sagesse « sort de la bouche du Très-Haut » pour agir dans le monde. La ressemblance avec la Parole s'arrête là car la « sortie de la bouche » n'implique pas forcément une activité créatrice. La Sagesse se répand ensuite « comme une nuée », un trait qui rappelle Gn 1,2⁷⁰⁹. Mais les deux conceptions ne se recouvrent pas. Si le Souffle de Dieu plane

« Je suis issue de la bouche du Très-Haut et comme une vapeur j'ai couvert la terre. J'ai habité dans les cieux et mon trône était une colonne de nuée. Seule j'ai fait le tour du cercle des cieux, j'ai parcouru la profondeur des abîmes. Dans les flots de la mer, sur toute la terre, chez tous les peuples et toutes les nations, j'ai régné »

Si 24,3-6

sur les eaux, c'est semble-t-il pour y préparer la vie, alors que le rôle attribué à la Sagesse est de régner, comme l'indique le verset 6. La Sagesse sort plutôt, d'après la suite du texte, pour prendre possession, en souveraine, d'un univers déjà créé. La Sagesse est d'abord une présence. Dans ce sens, on peut comprendre la comparaison initiale de la Sagesse (v. 3) à une brume qui se répand sur la terre comme Yahvé qui « remplit » l'univers (Jr 23, 24). Le lieu propre de la Sagesse est le ciel le plus élevé et les nuées forment son trône ou plutôt servent de colonne à celui-ci (v. 4). À partir de sa demeure, la Sagesse parcourt tout l'univers, comme Dieu qui « circule au pourtour des cieux » (Jb 22, 14). Son trajet va du ciel à l'abîme dans une dimension verticale, puis de la mer à la terre habitée dans une dimension horizontale. La Sagesse « a fait le tour du cercle des cieux » (Si 24,5). Les commentateurs se sont interrogés sur le sens de cette expression en lien avec une activité créatrice. Dans certains textes qui relatent les exploits de Yahvé dans le cosmos, des formulations proches de celles du Siracide (« πρόσταγμα ἐγύρωσεν » (il a tracé un cercle) (Jb 26,10 ; cf. Pr 8,27)) évoquent l'établissement de limites. Cependant, la signification de ce verset est probablement à chercher dans un autre verset du Siracide où le cercle est assimilé à l'arc-en-ciel : « Il forme dans le ciel un cercle de gloire (ἐγύρωσεν οὐρανὸν ἐν κυκλώσει δόξης), les mains du Très-Haut l'ont tendu » (Si 43,12). L'arc en ciel souligne la victoire sur les inondations. En Gn 9,13-16 il est le signe de l'Alliance entre Noé et Yahvé. Pour Ézéchiël, la gloire de Dieu est évoquée sous la forme d'un arc-en-ciel (Ez 1,26-28). Ainsi, la Sagesse est représentée comme un arc-en-ciel qui symbolise la séparation permanente entre les eaux qui sont en haut et les eaux qui sont en bas. Les versets 3-5 renvoient ainsi au deuxième jour de la création. Le verset 6 rappelle la séparation de la mer et de la terre (Gn 1,9-10). Mais alors que les versets de la Genèse rapportent l'acte de séparer, Si 24,6 énonce le fait que la Sagesse gouverne. Le motif est donc plutôt celui du maintien de la création. Le verset 6b mentionne les peuples et les nations. La Sagesse qui régit la mer et la terre règne également sur les nations.

En Si 24,7-11, le Siracide élabore le discours prêté à la Sagesse sur le thème d'une habitation privilégiée de Dieu en Israël. Le verset 7 peut renvoyer au dernier jour de la création puisque comme Yahvé une fois son œuvre achevée la Sagesse cherche le repos.

⁷⁰⁸ M. Gilbert considère que l'assemblée dont il est question est une assemblée cultuelle dans le temple de Jérusalem. GILBERT, *Les Cinq livres des Sages*, 195.

⁷⁰⁹ Selon C.H.T. Fletcher-Louis, Ben Sira aurait rassemblé dans ce verset deux traditions : Gn 1,2 « un vent de Dieu tournait sur les eaux » et Gn 2,6 où « un flot montait de la terre et arrosait toute la surface du sol ». FLETCHER-LOUIS, *The Cosmology of P and Theological Anthropology*, 80.

Au verset 8 le Seigneur créateur de l'univers, qui de fait est le créateur de la Sagesse, désigne à cette dernière Israël comme lieu de villégiature.

Elle demeure dans la tente sainte (v. 10) où elle officie et exerce son gouvernement. Le motif développé dans cette unité est manifestement culturel⁷¹⁰. Au verset 9 qui précède les versets décrivant l'activité cultuelle l'auteur rappelle l'origine de la Sagesse et son éternité. Celle qui célèbre le culte a toute autorité puisque sa création a eu lieu avant celle de l'univers.

πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με
καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω
Avant les siècles, dès le commencement il
m'a créée, éternellement je subsisterai.
Si 24,9

Les versets Si 24,12-17 évoquent la croissance de la Sagesse en terre d'Israël⁷¹¹. Les images sont issues du monde végétal. Le motif est toujours celui de la création. Au verset 15 sont mentionnés des éléments nécessaires au culte. Création et culte sont intimement mêlés. Par le culte, le grand prêtre porte la création vers son accomplissement⁷¹².

Dans la conclusion de son éloge (Si 24,1-22) la Sagesse convie les hommes à un banquet composé des dons de la création. Au verset 19 elle invite les mortels à manger à leur faim de ses produits. Dans le contexte présent, le banquet est composé des bienfaits de la création qui viennent d'être décrits précédemment. Or ce banquet peut être vu comme l'offre de l'immortalité⁷¹³. La Sagesse invite ses auditeurs à revenir dans le jardin d'où ils ont été bannis. La promesse de l'immortalité peut également être entendue dans la douceur du miel. Dans le monde antique et dans le judaïsme de cette période, le miel est considéré comme la nourriture des dieux (ou des anges) et, par conséquent, symbole d'incorruptibilité. Ce sentiment d'un retour à l'Éden est développé dans le dernier verset. Celui qui obéit à la Sagesse n'aura pas honte contrairement à Adam et Ève qui, après avoir mangé le fruit de l'arbre, ont eu honte de leur nudité. Au contraire les fruits offerts par la Sagesse rendent sage. Le banquet dont il est question dans cette unité est le banquet eschatologique. Les hommes invités sont recréés à l'image de Dieu.

Ainsi, Siracide 24,1 à 22 est une méditation sapientielle soigneusement élaborée sur le récit de la création sans qu'en soient mentionnées toutes les étapes. Il relate également l'histoire de la Sagesse qui est, clairement, une créature (v. 9) étroitement associée à l'ordre créé (vv. 13-17), qui règne sur l'univers et conduit les hommes vers une nouvelle création.

⁷¹⁰ Le chapitre Si 24 peut se lire en parallèle avec le chapitre 50. Les allusions au culte au chapitre 24 laissent entrevoir la Sagesse qui officie dans le temple. Quant au chapitre 50, qui décrit les charges du grand prêtre, il reprend des images de la création. Le sanctuaire peut être perçu comme un micro-cosmos ; son entretien, sa liturgie et son personnel sont une copie de l'univers dans toutes ses parties. En tant que tel, le culte d'Israël entraîne la création vers son accomplissement. La Sagesse agissant dans l'ensemble de l'univers a établi sa résidence parmi le peuple d'Israël et dans le temple. Elle peut être dite « incarnée » dans le grand-prêtre d'Israël. Lui, comme elle, est tourné à la fois vers le créateur et vers la créature. Simon, le grand prêtre idéal, imite le créateur en suivant dans tous ses détails essentiels l'ordre de la création. L'auto-éloge de la Sagesse en Si 24 est actualisé en Israël par le « culte » du grand prêtre en Si 50 comme le montre FLETCHER-LOUIS, *The Cosmology of P and Theological Antropology*, 94-113

⁷¹¹ C. Fletcher-Louis relève dans ces versets des allusions aux jours 3,4 et 5 du récit de la création. FLETCHER-LOUIS, *The Cosmology of P and Theological Antropology*, 88-89.

⁷¹² FLETCHER-LOUIS, *The Cosmology of P and Theological Antropology*, 85.

⁷¹³ FLETCHER-LOUIS, *The Cosmology of P and Theological Antropology*, 90-91.

Dans les deux passages étudiés Si 1,1-10 et Si 24,1-22 nous avons relevé les caractéristiques que Ben Sira prête à la Sagesse dans son rapport à Dieu et au cosmos. Cet examen nous permet-il d'apporter une réponse quant à savoir si la Sagesse est considérée par Ben Sira comme un attribut divin ou comme une entité séparée de Dieu ? Certains exégètes en restent à l'idée de personnification poétique et considèrent que la Sagesse est un attribut divin. Selon eux, les mêmes activités sont prêtées indistinctement à la Sagesse et à Dieu (cf. 17, 5-16). Une autre interprétation accorde plus d'importance au relief très spécial que prend la personnification de la Sagesse au chapitre 24. Tout en éprouvant de la peine à préciser leur intention et en émettant des opinions diverses, les partisans de ce système d'interprétation reviennent sans cesse à la notion d'hypostase. C. Larcher exprime ainsi la difficulté d'interprétation : « la personnification est comme flottante entre la métaphore et l'hypostase ; la Sagesse n'est pas une pure abstraction, bien qu'elle ne soit pas très nettement et très distinctement présentée comme une hypostase ; les limites entre la personnification poétique et l'hypostase sont franchies, en sorte que la Sagesse apparaît comme une réalité divine intermédiaire entre Dieu et le monde »⁷¹⁴. Tout cela n'est pas très clair, sans doute parce que le problème ne s'est pas posé sous cette forme à la pensée de Ben Sira, habitué comme les hommes de son temps à voir toute influence divine s'exercer d'une façon concrète, enclin à lui conférer certains traits personnels et à la considérer comme une entité réelle. La description qu'il fait de la Sagesse semble aller dans ce sens, en particulier lorsqu'il accentue la distinction de la Sagesse avec Dieu. La Sagesse tend à devenir une réalité inférieure à Dieu, une réalité « créée », dans la mesure même où son relief personnel s'accuse davantage. À plusieurs reprises, en effet, Ben Sira emploie le mot « créer » à son sujet (Si 1,4. 9a ; 24, 8b.9a). Il a certainement voulu affirmer la préexistence de la Sagesse ; or il se l'est représentée comme formée par Dieu avant toutes choses et il a assimilé cette œuvre à une création. La Sagesse réside en Dieu de toute éternité, et c'est pourquoi elle peut « sortir » de lui (v. 3). Ce verset souligne la séparation d'avec Dieu. Lorsqu'elle a pris possession du monde, elle l'a parcouru seule (Si 24,5). Cet adjectif souligne l'indépendance de la Sagesse. Elle est antérieure à la création de l'univers (v. 9), où éclatent divers aspects d'une sagesse transcendante. Bien avant d'élire domicile en Israël, elle a pris possession de l'humanité tout entière et exercé son influence sur celle-ci. Par certains traits la Sagesse est moins un attribut divin qu'une sorte de « figure » divine en action. Mais nous ne pensons pas que nous puissions la qualifier d'hypostase puisqu'elle n'a pas tous les traits requis d'une réalité intermédiaire ; elle ne fait que prolonger, « incarner une influence divine », et Dieu peut agir sans elle.

Après les considérations sur la Parole et la Sagesse examinons à présent le rapport de la Loi à la création⁷¹⁵. L'association croissante de la Sagesse avec la Torah est un développement important dans les écrits juifs de l'époque hellénistique, et le Siracide est

⁷¹⁴ LARCHER, *Etudes*, 346.

⁷¹⁵ GILBERT, *Les Cinq livres des Sages*, 201-202. ROGERS, J., « It overflows like the Euphrates with Understanding : Another look at the relationship between Law and Wisdom », dans EVANS, C., A., (sous la direction de), *Of Scribes and Sages : Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, (Volume 1), T & T Clark International, London New York, 2004, 114-121.

généralement identifié comme occupant une position clé dans ce développement. En effet, au verset Si 24,23 qui suit l'éloge de la Sagesse par elle-même, Ben Sira déclare : « Tout cela n'est autre que le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut, la Loi promulguée par Moïse, laissée en héritage aux assemblées de Jacob ». Le Siracide semble ramener la Sagesse à la Loi et faire, en réalité, l'éloge de celle-ci. « Tout cela » que l'auteur associe au livre de l'Alliance de Dieu, à la loi de Moïse, renvoie probablement au discours de la Sagesse qui précède immédiatement ce verset. La législation de l'Ancien Testament est une authentique sagesse, qu'il s'agisse de celle du Deutéronome ou même du Pentateuque. En Dt 4,6 nous pouvons lire que le code deutéronomique sera « aux yeux des peuples, votre sagesse et votre intelligence ». Ben Sira aborde son interprétation concernant la Loi en mentionnant le livre de l'alliance (Si 24 23a) qui pourrait se référer au Pentateuque. Pourtant, le discours de la Sagesse déborde le Pentateuque qui se conclut avec la mort de Moïse en Moab (Dt 34). Ben Sira fait commencer le discours de la Sagesse par une allusion à Genèse 1, donc bien avant l'épisode du Sinaï. Et à partir de Si 24,10, la Sagesse décrit sa croissance dans la terre que les Hébreux ne conquièrent qu'après le décès de Moïse. Ainsi, dans l'éloge de la Sagesse, Ben Sira raconte une histoire qui ne correspond pas à celle du Pentateuque mais qui fournit le point de vue de la Sagesse sur ces événements.

À partir de Si 24,23, les images concernant les fleuves illustrent la grande sagesse de la Loi. La Loi est assimilée à de grands cours d'eau qui débordent de sagesse. L'implication de cette métaphore est que la Loi contient la Sagesse en abondance, mais que la Sagesse n'est pas circonscrite par la Loi.

L'association étroite entre la Loi et la Sagesse est, dans Siracide, étroite mais il serait exagéré de parler d'identité. Pour Ben Sira, la Loi semble être une actualisation de la Sagesse universelle dans la vie d'Israël, mais elle n'exprime pas totalement la Sagesse⁷¹⁶. La Loi est l'expression de la Sagesse, et est donc dans son intégralité caractérisée par elle. Mais la Sagesse existe avant et au-delà du droit, et n'est pas totalement épuisée par la Loi. La Loi et la Sagesse sont liées de façon asymétrique ; ceci est corroboré par le reste du livre⁷¹⁷. L'identification proposée au v. 23 concerne directement la Sagesse communiquée à Israël par révélation. La Sagesse est la Présence. Elle habite avant tout en Israël et plus particulièrement dans le temple à partir duquel elle rayonne. Enfin, si Ben Sira affirme la préexistence ou l'éternité de la Sagesse, dans son écrit éternité et préexistence ne conviennent pas à la Loi⁷¹⁸. Dans le Siracide, la Loi n'est pas présentée comme agissante hors du monde.

⁷¹⁶ ROGERS, *It overflows like the Euphrates with Understanding* , 117.

⁷¹⁷ La Loi de Moïse n'a pas une position dominante dans l'enseignement éthique de Ben Sira. Son éthique en général suit la tradition de la littérature sapientielle. Il apparaît donc que, même si Ben Sira donne un contenu aux « commandements », son enseignement est conforme à l'éthique sapientielle des Proverbes. L'observance des commandements est généralement liée à l'acquisition de la Sagesse (Si 1,26 ; 6,37 ; 15,1). L'obéissance à la loi de Dieu est en soi la marque de la vraie Sagesse (Si 33,2.3). La personne qui accomplit la Loi et craint le Seigneur agit avec sagesse ainsi en Si 19,20 l'auteur exprime la relation entre la Sagesse et la Loi en termes de catégorie : « Toute sagesse est crainte du Seigneur, et en toute sagesse il y a l'accomplissement de la loi ».

⁷¹⁸ LARCHER, *Etudes*, 345. D'après certains critiques, en effet, le Siracide aurait simplement personnifié, sous une forme imagée et poétique, la révélation dont bénéficie Israël et qui se résume dans la Torah.

L'examen des différents passages du Siracide a permis d'établir que Ben Sira considère que la Sagesse est la première des créations de Yahvé (« avant toutes choses la Sagesse fut créée » (Si 1,4 également Si 1,9 ; 24,9). L'origine de la Sagesse dans la bouche de Yahvé indique le lien étroit entre la Sagesse et la Parole. Pour aborder le thème de la création, Ben Sira combine deux traditions distinctes, toutes deux connues de la Bible hébraïque. La première correspond à l'affirmation de la création par la parole divine (Gn 1, 1-2.4a). La seconde développe l'idée que Yahvé a créé le monde « en sagesse » selon les témoignages de Pr 3,19 (voir aussi Pr 8,30 ; Ps 104,24). Ben Sira ne cite pas directement ces textes bibliques, mais ses références à la création par la Parole divine et la Sagesse suggèrent qu'il est familier avec des traditions similaires qu'il emploie en les fusionnant. Ce faisant, il a ouvert la voie à l'identification de la Sagesse avec la Parole et fait pressentir, inconsciemment, la possibilité d'une incarnation beaucoup plus réelle au sein d'un peuple privilégié. Si la Torah est étroitement corrélée à la Sagesse, nous ne pouvons cependant pas parler d'identification. Et dans le Siracide, la Loi ne prend pas une part active dans la création.

1.2.2.3 Le Livre de la Sagesse

Le troisième ouvrage qui intéresse notre propos sur les « figures » au côté de Yahvé lors de la création est le livre de la Sagesse qui a été écrit directement en grec, probablement au sein de la diaspora juive. Chronologiquement, ce livre est le dernier de notre Ancien Testament. Il a été rédigé au début de la domination romaine de l'Égypte, le lendemain de la victoire navale d'Auguste en 31 avant notre ère⁷¹⁹, voire plus tard pour d'autres auteurs. Lorsqu'il aborde le thème de la création, l'auteur désigne Yahvé comme le créateur et comme celui qui tient unies toutes choses (Sg 1,7). La Sagesse, telle qu'elle est présentée dans le livre de la Sagesse, a comme fonction principale l'instruction de l'humanité. Au chapitre 7, l'auteur fait l'éloge de la Sagesse (Sg 7,22 - 8,1) et il la considère comme celle qui gouverne l'univers. Les versets qui précèdent rappellent l'essentiel de la prière de Salomon pour obtenir la Sagesse. Par cette Sagesse, Dieu communique à Salomon un savoir universel (Sg 7,17-21a) qui englobe l'ensemble du temps (Sg 7,18), les mécanismes qui régissent les saisons, la nature des êtres vivants et les choses visibles et invisibles. Le verset 21b « car c'est l'ouvrière de toutes choses qui m'a instruit, la Sagesse ! » introduit l'éloge qui va suivre. Le contexte est celui de la création puisque le début du verset énumère les éléments naturels ainsi que les choses cachées et visibles, et en 21b il est fait mention de « toutes choses ». Sg 7,12 présente la Sagesse comme la mère (γενέτις) de tous les biens que sont les qualités de l'âme et du corps. En Sg 7,21, la figure féminine de la mère cède la place à celle « d'artisanne de toutes choses » (πάντων τεχνίτις)⁷²⁰. Le lecteur est maintenant averti que les versets suivants le mèneront à la contemplation de l'œuvre de la

⁷¹⁹ GILBERT, *Les Cinq livres des Sages*, 228.

⁷²⁰ La fonction principale de la Sagesse est l'enseignement. Dans son commentaire du verset Sg 7,21, A. Leproux précise qu'à côté du motif de la création il n'est pas dénué de sens d'envisager que ce terme (τεχνίτις) se réfère également à un autre type de construction que celui du monde. Architecte du monde, la Sagesse pourrait être également architecte d'un discours. Il se peut cependant que l'ambivalence de ce terme, comme celle des autres qualificatifs qui suivent (Sg 7,22), justifie une perspective éducative. Leproux, A., *Un discours de sagesse : étude exégétique de Sg 7-8*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 2007, 200.

Sagesse au sein de l'univers. L'éloge (Sg 7,22 - 8,1) évoque tour à tour les qualités de la Sagesse (22b-24), sa relation à Dieu (25-26) et ce qu'elle réalise dans le monde et auprès des humains 7,27-8,1). Ces versets nous donneront à nouveau l'occasion de nous interroger sur le rôle de la Sagesse au sein de la création ainsi que sur la manière dont l'auteur la conçoit. Nous avons choisi de nous appuyer sur C. Larcher et A. Leproux pour notre étude de Sg 7,22 - 8,1, car ils interprètent de manière différente voire opposée le degré de personnification de la Sagesse.

La première unité (22-24) répertorie les qualités que possède la Sagesse. Avant de les énumérer, l'auteur évoque l'esprit qui habite la Sagesse (v. 22) et ainsi, en Sg 7,22 il introduit un élément qui une certaine personnification⁷²¹. En effet, comme tout être vivant, la Sagesse possède un esprit, un principe essentiellement dynamique qui en fait une personnalité vivante et agissante. Une certaine distinction entre la Sagesse et l'esprit est ainsi supposée. Mais elle tend à se résoudre, car les propriétés de l'esprit deviennent celles de la Sagesse et leurs activités se confondent⁷²².

En Sg 7, 22b-23, l'esprit qui habite la Sagesse reçoit vingt et un attributs ; un chiffre, trois fois sept, qui pourrait indiquer la perfection. Les attributs se suivent selon un certain ordre. Pour définir la nature supérieure de l'esprit, deux adjectifs ouvrent la série : intelligent (νοερός) et saint (ἅγιος). L'adjectif « νοερός »⁷²³ signifie intelligent, doué de la faculté de penser. Pour les stoïciens, l'adjectif désigne l'état le plus élevé du Souffle ; il s'applique par excellence au Pneuma cosmique. Plus tard, il désignera l'activité intellectuelle de la substance immatérielle. Sans conteste, « νοερός » renvoie à l'activité cosmique. Quant à « ἅγιος » il est employé dans la Bible pour Dieu ou pour les êtres qui l'approchent. L'accent porte sur l'appartenance à la sphère divine et sur la distinction avec l'ensemble du créé. L'adjectif signifie, non pas une simple relation d'appartenance à Dieu, mais une affinité de nature avec le Dieu transcendant. Deux autres adjectifs complètent cette définition initiale ; cet esprit est à la fois unique (μονογενής) et multiple (πολυμερής), c'est-à-dire incomparable et pourtant aux mille facettes. L'unicité de l'esprit s'accompagne d'une richesse interne. Viennent ensuite six qualificatifs permettant de comprendre que l'action de cet esprit est souverainement efficace ; il est subtil et mobile, net et sans tache, clair et inaltérable. Au centre de la série se lit l'adjectif « aimant le bien » ; il ouvre la seconde moitié de l'énumération qui s'attache alors à définir les qualités de l'agir de cet esprit dans le gouvernement de l'univers. Il est prompt à faire le bien, incoercible, bienfaisant et ami de l'homme. Sa constance est indiquée par trois adjectifs « ferme », « inébranlable » et « serein ». En outre, son savoir et son pouvoir n'ont aucune limite. En effet, il peut tout et veille à tout. Bref, il pénètre tous les esprits, même les plus subtils.

⁷²¹ Voir LARCHER, C., *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon (II)*, J. Gabalda, Paris, 1984, 480.

⁷²² L'auteur avait déjà exprimé la corrélation entre Esprit et Sagesse, en présentant brièvement cette dernière comme thème de son discours : « La Sagesse est un Esprit qui aime les humains » (Sg 1, 6) et au verset suivant « L'Esprit du Seigneur remplit l'univers et tient unies toutes choses » (Sg 1, 7). En Sg 9, 17 (Et ta volonté, qui l'a connue, sans que tu aies donné la Sagesse et envoyé d'en haut ton esprit saint ?), Sagesse et Esprit sont mis en parallèle synonymique. Cette explication de ce qu'est la Sagesse est neuve dans la Bible.

⁷²³ LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon (II)*, 482.

L'énumération des propriétés et activités de son esprit nous renseigne sur la nature transcendante de la Sagesse.

Au verset 24, la Sagesse revient au premier plan. L'auteur y compare la Sagesse au mouvement. Elle se meut plus vite que tout mouvement et elle s'étend (χωρέω) à tout l'univers⁷²⁴. « L'auteur a voulu exprimer de la sorte non seulement la causalité universelle de la Sagesse mais encore sa présence instantanée à tous les êtres, une présence active et personnelle »⁷²⁵. Le verset se clôt par la mention de la pureté de la Sagesse.

La seconde unité (25-26) explicite la nature de la Sagesse et son origine divine. Pour décrire la relation unique entre la Sagesse et Dieu l'auteur procède à nouveau au moyen d'images. Il évoque tout d'abord la dynamique de la relation ; la Sagesse « est en effet un effluve de la puissance de Dieu », « une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant » (v. 25). Elle n'a de réalité propre qu'en raison de sa source dont elle se distingue pourtant. Une seconde série d'expressions renvoie à des comparaisons statiques : « elle est un reflet de la lumière éternelle », « un miroir sans tache de l'activité de Dieu », « une image de sa bonté » (v. 26). La Sagesse est active parce qu'elle reproduit l'action lumineuse et bienveillante de Dieu. Les différentes métaphores ont donné lieu à des commentaires variés. Nous nous proposons de donner les interprétations contradictoires de C. Larcher⁷²⁶ et d'A. Leproux.

Elle est en effet un effluve de la puissance de Dieu, une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant; aussi rien de souillé ne s'introduit en elle.

ἀτμὶς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει

Car elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté.

ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ

Sg 7,25-26

C. Larcher commente les deux versets (Sg 7,25-26) en se concentrant sur la représentation de la relation entre la Sagesse et Yahvé. Le terme « ἀτμὶς » (v.25), dont le sens effluve ou émanation vaporeuse renvoie à une idée de légèreté, s'oppose à « δυνάμεως » (Puissant). « ἀτμὶς » permet à la fois d'affirmer une dépendance très étroite entre la Sagesse et la Puissance et d'évoquer une réalité infiniment pure. La Sagesse demeure en relation immédiate avec la Puissance de Dieu imaginée comme source. Dans la seconde métaphore, le terme « ἀπόρροια » (émanation) désigne une réalité détachée de la substance qui l'émet et qui mène ensuite une existence distincte ou qui exerce une activité propre. Ce terme était employé dans la littérature gréco-égyptienne pour expliquer l'origine de telle ou telle divinité et il servait à expliquer des phénomènes sensibles ou la

⁷²⁴ Certains commentateurs ont rapproché la description de la Sagesse de celle de l'âme du monde que l'on trouve dans le *Timée*. Le monde est un animal doué d'une âme et d'une intelligence (Tim 30c). L'âme est placée au centre (Tim 34b) ; à travers le corps elle s'étend à l'ensemble du monde (Tim 34b). L'âme est antérieure au corps (Tim 34c) et elle est un seul tout (Timée 35a) au milieu du divisible et de l'indivisible.

⁷²⁵ LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon (II)*, 495.

⁷²⁶ LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon (II)*, 495-506.

manière selon laquelle une influence divine s'exerce sur la terre (sous forme d'effluve détaché). Selon C. Larcher l'emploi est, ici, original car il illustre la nature transcendante de la Sagesse en la rattachant le plus possible à Dieu ; la présenter comme une émanation limitée ou partielle de la substance divine irait à l'encontre du but visé. En relation avec la gloire de Dieu, le terme « ἀπόρροια » renvoie à l'éclat ou au rayonnement de la nature divine. A la façon du rayonnement émis par le soleil ou les astres, la Sagesse resterait en union constante avec son foyer transcendant. Le verset 26 s'attarde sur les motifs du reflet et de la lumière⁷²⁷. La lumière éternelle que Dieu possède en propre (Is 60,19) caractérise sa nature. Il est ainsi possible d'assimiler la Sagesse à Dieu⁷²⁸. Le mot « ἀπαύγασμα » peut avoir le sens actif de rayonnement ou, passif, de reflet. En Sg 7,26, le terme est à mettre en relation avec « ἑσοπτρον » (miroir) et « εἰκών » (image) qui désignent des réalités statiques. La Sagesse n'est que « reflet, transparence ». Bien que le terme même de reflet suppose habituellement une atténuation, un affaiblissement, le contexte tend à présenter la Sagesse comme le reflet parfait de la lumière divine ; ou, si l'on veut, tout l'éclat de celle-ci rejaillit en celle-là. En résumé, selon C. Larcher, tout dans le développement des versets 25 et 26 va dans le sens, non d'un dédoublement, mais d'une identification poussée aussi loin que possible⁷²⁹. La Sagesse est à la fois si intimement unie à Dieu et si pure que la vertu active de Dieu se refléchit parfaitement en elle ; en outre, elle n'est que dépendance, son « énergie » n'a d'autre réalité que celle de son foyer. Le verset 26 ne suffit pas à conférer à la Sagesse une personnalité réelle et distincte. Il introduit un lien de dépendance entre celle qui sort et celui dont elle sort. Ainsi, la série d'affirmations des versets 25 et 26 ne permet pas « de conférer à la Sagesse une personnalité réelle et distincte ».

Pour sa démonstration, A. Leproux⁷³⁰ part de l'hypothèse que l'ensemble de l'éloge a pour contexte la création et les éléments naturels. Ainsi, pour le terme « ἀτμός » il maintient l'image de la brume. De plus, rien, selon lui, n'oblige à supposer que « ἀπόρροια » soit une allusion aux émanations célestes capables de changer les saisons ou les marées. En effet, l'auteur du Livre de la Sagesse montre un grand intérêt pour les phénomènes physiques, l'air, les souffles, le lever du soleil, la pluie ou la grêle (Sg 13,2 ; 16,16.22). « L'auteur n'entend pas montrer une transcendance qui rattacherait le plus possible la Sagesse à Dieu, mais plutôt une sortie de celle-ci qui viendrait, comme les émanations des divinités chez les païens, illuminer ou obscurcir le cours de l'histoire des hommes »⁷³¹. Le terme « ἀπαύγασμα » indique une distinction par rapport à une source originelle, qu'il s'agisse d'un « reflet » ou d'une « émanation ». Le préfixe « ἀπο » marque un mouvement de distanciation, de sortie, d'éloignement et non d'identification. Rien ne laisse percevoir chez la Sagesse une activité qui serait différente de celle de Dieu et la métaphore, tout en marquant la similitude d'action, maintient une juste distinction⁷³². L'image du « miroir » suggère un « face à face ». Quant au terme « image », il évoque non seulement l'imitation, mais aussi la participation à la réalité même du modèle. La Sagesse est l'image vivante de la bonté de Dieu. La bienveillance de Dieu passe en quelque sorte en elle avant de s'écouler vers les créatures. Le terme image a

⁷²⁷ Voir Sg 7,29-30.

⁷²⁸ LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, II, 506.

⁷²⁹ LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, II, 503.

⁷³⁰ LEPROUX, *Un discours de sagesse*, 227.

⁷³¹ LEPROUX, *Un discours de sagesse*, 230.

⁷³² LEPROUX, A., *Un discours de sagesse*, 231.

l'avantage de dire que la Sagesse a son origine en Dieu et qu'elle s'en distingue. En résumé, pour A. Leproux, la Sagesse est une créature bien distincte de Dieu et pourtant irréductible aux autres créatures du fait de son origine singulière.

Les deux commentaires de Sg 7,25-26 montrent deux interprétations opposées quant à la nature de la Sagesse. Pour l'un la Sagesse ne possède pas de réalité distincte, pour l'autre elle se détache clairement de la divinité.

La dernière partie (Sg 7,27 - 8,1) de l'éloge de la Sagesse évoque la double action de cette dernière. D'une part, elle renouvelle l'univers (v. 27b) en s'y déployant d'un bout à l'autre et en lui assurant une direction empreinte de bonté (v. 8, 1). D'autre part, elle fait des hommes des amis de Dieu (v. 27cd). Bien qu'agissant, la Sagesse ne s'épuise pas ; elle y demeure égale à elle-même (v. 27ab).

La Sagesse agit au sein de la création. L'expression « τὰ πάντα καινίζει » peut se

traduire en français aussi bien par « elle innove toutes choses » que par « elle renouvelle toutes choses ». Les interprétations proposées alternent donc entre l'idée d'une création continue et celle d'une rénovation spirituelle ou morale. Le verbe « καινίζω » signifie « faire une chose pour la première fois, inaugurer » (Eschyle, *Agamemnon* 1071), ou encore « faire quelque chose de nouveau, d'usité, d'étrange » (Sophocle, *Trachiniennes* 867). Selon cet usage, qui exclut toute idée de répétition le verbe « innover » devrait être préféré. Dans la LXX, « καινίζω » est peu usité (Is 61,4 ; 1M 10,10 ; 2M 4,11). Son emploi en 1M 10,10 comme en Is 61,4 montre qu'il peut désigner la « re-construction » ou la « restauration » d'une ville détruite. 2M 4,11 atteste un sens plus proche de l'usage classique « (...) détruisant les institutions légitimes, Jason inaugure des usages contraires à la Loi ». Dans ce passage des Maccabées, l'idée de nouveauté est mise en avant. Contrairement à la majorité des commentateurs⁷³³, A. Leproux⁷³⁴ choisit de traduire « καινίζω » par innover. Il justifie sa traduction par deux arguments. Dans un premier temps il souligne que dans le verset Is 61,4⁷³⁵, le verbe « καινίζω » est employé parallèlement à des verbes qui indiquent la création d'une œuvre nouvelle, bien que celle-ci soit érigée sur un lieu ancien. L'insistance sur la situation de désolation donne à la reconstruction un caractère de construction nouvelle plutôt que de restauration. Dans une seconde étape il étudie les verbes composés « ἀνακαινίζω » et « ἐγκαινίζω ». Dans le verset Ps 104,30 (« Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvelles (ἀνακαινίζω) la face de la terre ») reconnu comme source possible de Sg 7,27, le psalmiste envisage le « retour » à la vie de ceux à qui Dieu a retiré son esprit (Ps

Bien qu'étant seule, elle peut tout, demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers et, d'âge en âge passant en des âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes.

μία δὲ οὐσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφῆτας κατασκευάζει

Sg 7,27

⁷³³ La BJ et la TOB ont choisi de traduire par « elle renouvelle ».

⁷³⁴ LEPROUX, A., *Un discours de sagesse : étude exégétique de Sg 7-8*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 2007 ; 220-227.

⁷³⁵ « Ils rebâtiront (οἰκοδομήσουσιν) les ruines antiques, ils relèveront (ἐξαναστήσουσιν) les restes désolés d'autrefois ; ils restaureront (καινιοῦσιν) les villes en ruines, les restes désolés des générations passées » (Is 61,4).

104,29). Ce qui justifie le choix du verbe « ἀνακαλινίζω » en grec (plutôt que « καλινίζω ») et de sa traduction française « renouveler ». Le contexte de Sg 7,27 n'est pas celui de la mort ; le verset renverrait au don originel de l'esprit (cf. Gn 2,7). Sg 7,27 indiquerait une innovation plutôt qu'un retour à la vie. Quant au verbe composé « ἐγκαλινίζω » il marque le commencement d'un usage, l'acte d'inauguration d'une maison ou d'un temple. (Dt 20,5 ; 1 R 8,63 ; 2 Ch 7,5 ; 15,8) et la racine hébraïque « כָּנַן » souligne la nouveauté.

Le second verbe de Sg 7,27 « κατασκευάζω », d'usage fréquent en grec, peut signifier « organiser », « préparer un navire », « construire », « fabriquer ». Dans le livre de la Sagesse il prend le sens de créer, former, construire (Sg 7,27 ; 9,2 ; 11,24 ; 13,4. 11 ; 14,2). En Sg 9,2, le verbe renvoie de manière claire à la création de l'homme. Il convient de rappeler que l'acte de création n'implique pas qu'il soit *ex nihilo*. Il peut être conçu par analogie au travail de l'artisan. Façonner une sculpture pour la première fois, bien que la matière première soit présente, est une chose, la retoucher ou la restaurer en est une autre. L'auteur, avec une certaine audace, décrit la Sagesse comme un acteur principal⁷³⁶, la « πάντων τεχνίτις » (Sg 7,21) qui « façonne » les amis de Dieu (v. 27). Le verset 27 s'inscrit donc dans la tradition qui rapporte que Dieu créa par la Sagesse.

Les versets Sg 7,29-30 comparent la Sagesse à des objets célestes ; « sa supériorité éclate » (TOB). L'adjectif « πρότερος » est traduit généralement par « supérieur ». Mais l'auteur se réfère-t-il à une supériorité spatiale (au-dessus), une supériorité de qualité (la Sagesse serait plus belle ou plus éclatante), une supériorité de nature⁷³⁷ (dans la cour céleste, la Sagesse, tiendrait le premier rang), ou encore une supériorité temporelle⁷³⁸ (la Sagesse serait trouvée en premier). Peut-être est-il possible de conserver une certaine ambiguïté. En effet, l'adjectif « εὔπρεπής » reçut, dans la Bible, une connotation d'éclat divin, de splendeur et de majesté. L'auteur unirait ainsi les différentes significations, brochant un portrait majestueux de la sagesse. La dernière précision que fournit Sg 7,30 n'est sans doute pas la moindre. Alors que la lumière alterne avec la nuit « contre la Sagesse le mal ne prévaut pas ». L'origine divine implique qu'aucune ombre ne vienne la cacher.

Elle est, en effet, plus belle que le soleil, elle surpasse toutes les constellations, comparée à la lumière, elle l'emporte (πρωτέρα) ; car celle-ci fait place à la nuit, mais contre la Sagesse le mal ne prévaut pas. Elle s'étend (διατείνει) avec force d'un bout du monde à l'autre et elle gouverne (διοικεῖ) l'univers (τὰ πάντα) pour son bien. Sg 7,29-8,1

À nouveau C. Larcher et A. Leproux proposent des interprétations divergentes de ce verset. Pour le premier, la déclinaison du motif de supériorité de la Sagesse sur la lumière perceptible par les sens impliquerait un caractère « spirituel ». Ainsi il affirme : « En réalité, l'auteur se place sur un plan métaphysique et parle de la Sagesse divine transcendante »⁷³⁹. Comme pour les versets précédents, A. Leproux préfère envisager une possibilité liée à

⁷³⁶ LEPROUX, A., *Un discours de sagesse*, 227.

⁷³⁷ Choix de C. Larcher.

⁷³⁸ A. Leproux propose quant à lui de considérer la perspective temporelle. En effet, la référence aux astres du ciel, en écho à Gn 1,14-19, ainsi que l'allusion à l'alternance du jour et de la nuit, suppose une certaine conception des temps et des moments. Le sens premier du verbe « εὕρισκω » est « trouver » mais il peut également renvoyer au fait que la Sagesse précède la lumière du jour⁷³⁸. L'allusion à la lumière créée le premier jour (Gn 1,3), première par rapport aux astres créés le quatrième jour (Gn 1,14-19), est possible. LEPROUX, A., *Un discours de sagesse*, 235.

⁷³⁹ LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, II, 514.

l'ordre naturel pour rendre compte de cette Sagesse dont l'éclat ne s'éteint pas (Sg 7,10). Il se base sur l'interprétation du « jour unique » (Gn 1,5) qui suggère un jour qu'aucune nuit ne suivit. En indiquant qu'il n'y a pas d'alternance possible une fois que la Sagesse est apparue, l'auteur évoquerait une lumière originelle, distincte des luminaires créés le quatrième jour. L'auteur indiquerait qu'une bonté originelle (Gn 1,4 TM) ou mieux, une beauté (Gn 1,4), domine toute forme possible d'influence néfaste (Sg 1,14).

Le verset 8,1 présente la Sagesse comme celle qui gouverne l'univers. Le verbe « διατείνω » signifie « tendre de toutes ses forces », « soutenir énergiquement ». La Sagesse désigne bien une réalité qui « s'étend avec vigueur » d'une extrémité à l'autre de l'univers pour enserrer entièrement celui-ci. Elle est représentée comme une réalité essentiellement dynamique et énergique. En recourant à cette conception l'auteur a voulu signifier d'abord qu'elle exerce sur l'univers une maîtrise totale et irrésistible et maintient celui-ci dans l'unité. La Sagesse n'est pas seulement une force qui unifie le cosmos, elle le gouverne ou l'administre (διοικέω). Dans son œuvre de gouvernement, la Sagesse ne poursuit que des œuvres de bonté, ce que souligne l'adverbe « χρηστῶς ».

Le commentaire de l'éloge de la Sagesse (Sg 7,22 – 8,1) nous a amené à présenter les positions de C. Larcher et A. Leproux qui défendent deux visions presque opposées quant à l'autonomie de la figure de la Sagesse. C. Larcher⁷⁴⁰ constate que, ce que la Sagesse réalise, Dieu le fait également. Elle n'est pas là à titre d'intermédiaire pour exercer des fonctions indignes de Dieu. En effet, le livre de la Sagesse n'hésite pas à montrer Dieu directement à l'œuvre dans les événements et certaines actions sont attribuées indistinctement à Dieu ou à la Sagesse. Aussi, l'auteur n'a nullement songé à remplacer Dieu par la Sagesse ou à faire de celle-ci un intermédiaire pour éviter à Dieu le contact du monde. Il s'applique, au contraire, à la rattacher davantage à Dieu. Les images tendent à la situer dans le rayonnement propre de l'essence divine. Il la montre qui exerce dans tous les domaines une activité proprement divine, à tel point que son agir dans le monde, dans l'histoire ou dans l'homme, recouvre entièrement celui de Dieu. La Sagesse reste en relation avec Dieu, elle n'a pas d'existence indépendante ; elle n'est pas une hypostase. Pourtant, C. Larcher trouve l'expression « personnification littéraire » ou « poétique » insuffisante pour rendre compte de l'effort de pensée déployé par l'auteur. Il propose d'autres expressions telles que celles de « personnification doctrinale » ou « révélatrice ». A. Leproux se base sur la connaissance des phénomènes naturels par l'auteur du Livre de la Sagesse. Aussi interprète-t-il certains termes en considérant leur sens naturel plutôt que leur sens spirituel. Il arrive ainsi à la conclusion que la Sagesse est une entité séparée de Yahvé qui, tout en restant en lien avec sa source, agit de manière indépendante. La Sagesse est un « être » indépendant de Dieu ; elle est personnifiée.

L'auteur du livre de la Sagesse présente la Sagesse avec des qualités qui en font une figure à part. Il n'évoque pas sa création et insiste sur sa relation à Dieu. Dans l'éloge il n'est pas fait mention de son rôle à l'origine du monde. Dans l'univers créé, elle est présente et active partout et sa charge consiste à renouveler l'univers et à le gouverner. Son action se situe ainsi dans la création continuée, voire dans la « nouvelle création » pour peu que l'on insiste sur sa faculté d'innovation. Ainsi, supposer que l'auteur se limite à employer un artifice littéraire pour décrire la Sagesse nous paraît trop restrictif. Bien que son autonomie

⁷⁴⁰ LARCHER, *Etudes*, 403-407.

ne soit pas aussi clairement établie que dans le Siracide et dans le Livre des Proverbes, la figure de la Sagesse ne peut pas être simplement qualifiée de qualité divine.

1.2.2.4 À l'œuvre dans la création : Yahvé et sa Sagesse

La Sagesse est d'abord un attribut divin et P.-E. Bonnard⁷⁴¹, par exemple, ne la conçoit qu'ainsi : « Cette Sagesse qu'ils exaltent n'est autre que la Sagesse même de Yahvé, vue non pas comme une personne distincte de Dieu, mais comme la personnification d'une qualité de Dieu, distinguée de ses autres attributs et détachée en un puissant relief ». Cette opinion ne rend pas suffisamment justice à la manière dont les Israélites de cette époque concevaient le monde d'en haut peuplé d'être célestes. Les descriptions de la Sagesse, dans le Livre des Proverbes, le Siracide ou le Livre de la Sagesse la montrent sous de nombreux aspects qui cadrent mal avec une simple personnification littéraire. Elle se fait prophète lorsqu'elle se tient aux carrefours animés ou au milieu de la foule, elle se fait prêtre lorsqu'elle officie dans le Temple, elle est la conseillère des rois. Elle est bien souvent décrite sous les traits d'une femme - fillette, épouse, mère, hôtesse – et présentée de manière très vivante.

Dans le cadre des textes relatifs à la création, l'insistance est mise sur l'une ou l'autre qualité, sur l'une ou l'autre action de la Sagesse. Elle est créée ou engendrée ; mais elle est là avant l'origine du monde et son existence est sans fin. Ainsi, elle peut participer à la création du monde. Sa présence à côté de Yahvé semble acquise pour les différents commentateurs mais le degré de sa participation fait débat. En tant qu'artiste ou que maître d'œuvre dans le livre des Proverbes elle prend part à la création. Dans le Siracide et le Livre de la Sagesse son rôle premier est de remplir l'univers de sa présence et d'en assurer le gouvernement. Les auteurs insistent sur ses qualités qui reflètent celles de Yahvé et qui lui donnent l'autorité dans sa médiation avec l'humanité à qui elle est chargée de communiquer la vie qui vient de Dieu. La Sagesse vient aux hommes sous les traits familiers de la Loi. Sagesse et Loi sont porteuses de la lumière divine. Elle est décrite comme une figure autonome. À deux reprises les auteurs insistent sur le fait qu'elle agit de sa propre initiative : « seule j'ai fait le tour du cercle des cieux (Si 24,5), « Bien qu'étant seule, elle peut tout » (Sg 7,27). Pour les auteurs bibliques, la Sagesse est quelque chose de réel, qui vient de Dieu et habite l'homme et ne peut se réduire ni à l'un ni à l'autre ; elle n'est pas une manière poétique de désigner l'omniscience divine ou la perspicacité humaine. Mais il est également difficile de parler « d'hypostase » à cause de l'insistance qui est mise sur sa relation avec Dieu. Nous pourrions dire que la présence agissante de Dieu se réalise au travers de la Sagesse.

Les textes présentés évoquent également la Parole avec des expressions proches de celles employées pour la Sagesse. Cependant, le motif de la Parole est bien moins développé. La Parole est celle par qui Dieu a fait l'Univers (Sg 9,1-2). Dans certains passages, il est également possible de noter une certaine personnification de la Parole ; elle est décrite comme s'élançant du trône. Mais la personnification dont elle est l'objet dans ce corpus ne se compare pas à celle de la Sagesse. Quant à la Loi, si dans le Siracide elle est mentionnée en relation avec la Sagesse, la question de la personnification ne se pose pas.

⁷⁴¹ BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue – Jésus Christ*, 121.

Dans les siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, d'autres écrits ont abordé la thématique de la création. Nous nous proposons de continuer l'examen des « auxiliaires » de Yahvé par les textes classés sous le titre de littérature intertestamentaire.

1.2.3 La littérature intertestamentaire

Différents écrits intertestamentaires, de genres littéraires variés et destinés à des communautés diverses, renvoient fréquemment aux questions de l'origine du monde et décrivent l'agencement de l'univers au moyen de figures allégoriques ou de calculs sur le cycle des saisons et sur les calendriers. Situer ces textes de manière précise nous éloignerait de notre propos, aussi l'unique question que nous nous poserons est la suivante : parmi ces écrits, peut-on mettre en évidence le rôle d'êtres célestes, d'agents dans la création comme auxiliaires de Yahvé ? Nous évoquerons en suivant l'ordre chronologique supposé : « 1 Hénoc », « Le livre des Jubilés », « Le règlement de la guerre » et « les Hymnes » écrits au sein de la communauté essénienne, « 4 Esdras », « 2 Baruch », « 2 Hénoc ».

1 Hénoc (III^{ème} siècle av. J.-C.)

Dans 1 Hénoc, la connaissance est révélée à Hénoc au travers de visions ; sa mission sera de transmettre cette connaissance, dont les secrets de l'univers, à son fils et

Structure de 1 Hénoc:

Chap 1 – 36 : description de la rébellion et de la chute des anges déchus suivie de voyages visionnaires d'Hénoc au ciel et aux enfers en compagnie des archanges qui lui font diverses révélations.

Chap 37 – 71 : paraboles et visions concernant la fin des temps et le Jugement dernier.

Chap 72 – 82 : traité d'astronomie et de météorologie.

Chap 83 – 90 : recueil de songes visionnaires.

Chap 91 – 107 : ensemble d'exhortations et d'annonciations.

aux générations futures. Cet ouvrage comprend 107 chapitres⁷⁴², dont certains font référence à la création et à l'organisation du cosmos. Dieu a créé le monde (« C'est un Dieu vivant à tout jamais qui a fait toutes ces œuvres » (1 Hén 5,1)) et il l'a ordonné selon des lois présentées dans un traité d'astronomie et de météorologie où sont décrits les dimensions du soleil, les phases de la lune, les cycles des mois, les vents et autres phénomènes naturels. Les visions

d'Hénoc relatent l'existence d'un pacte sur lequel repose l'ordonnancement de l'univers ; elles mettent en scène de nombreux êtres célestes qui agissent en faveur ou contre l'ordre établi. 1 Hénoc mentionne également la Sagesse dans un développement proche de celui de la littérature sapientielle.

L'univers décrit par 1 Hénoc est un univers dont l'ordre n'est jamais modifié (1 Hén 2,1). Chaque phénomène naturel accomplit ce pour quoi il a été conçu. « Leurs œuvres ne changent pas (ne s'écartent pas) de Sa Parole⁷⁴³ » (1 Hén 5,3). La Parole divine maintient le fonctionnement de l'univers. Elle est créatrice puisque « chacune de ses paroles est une

⁷⁴² Nous considérerons les chapitres tels que présentés dans La Pléiade et ne discuterons pas leur origine.

⁷⁴³ « Sa Parole » version araméenne selon DUPONT-SOMMER A. – PHILONENKO M (sous la direction de), La Bible - Écrits Intertestamentaires, (La Pléiade), Gallimard, Paris, 1987.

œuvre » (1 Hén 14,22). Le motif de la Parole qui ordonne est complété par celui du pacte. En effet, tout est réglé de manière précise et les astres suivent l'accord mutuel. « Ils n'allongent ni n'écourtent leur course et gardent l'accord mutuel conforme au pacte qu'ils [ont juré] » (Hén 41,3). Le chapitre 69 (13-25) relate l'initiative de Kasbe'ël qui fit prononcer le pacte aux Saints. Le serment a été prêté par le nom imprononçable de Dieu. L'idée de « serment divin » émis par la bouche de Dieu produit un destin ou une ordonnance de l'univers qui de toute évidence trouve son origine dans le motif de la création « par la Parole ». En effet, à partir du verset Hén 69,16, un passage rythmé par l'expression « grâce au pacte » relate les différentes étapes de la création. Grâce au pacte, le ciel a été suspendu, la terre établie sur les eaux, la mer créée, les abîmes affermis. Le souci premier de l'auteur est de montrer que, grâce au pacte, l'ensemble de l'univers est stable pour l'éternité. Les astres ne peuvent transgresser les lois ; leurs courses ne peuvent être déviées. Le pacte indique la puissance de l'autorité divine de l'Éternel, à travers laquelle le ciel et la terre ont été créés et sont maintenus. L'idée qui revient avec force dans les visions d'Hénoch est la stabilité.

Le monde des visions d'Hénoch est peuplé d'êtres célestes qui ont chacun un rôle à jouer « car sur toute chose il a établi un prince » (Hén 41,9). Lors d'un de ses voyages célestes, Hénoch est accompagné par un ange qui lui montre les arcanes de la création, lui indique le principe et la fin de ce qui est dans le ciel. Les éléments sont soumis à des esprits. Il y a l'esprit de la mer, mâle et vigoureux (1 Hén 60,16). L'esprit de la neige est un ange, celui de la grêle un ange favorable, et le gel apaisé par la puissance de Dieu a un ange pour lui tout seul (1 Hén 60,17-18). Les anges se chargent de tous les phénomènes naturels. En 1 Hén 82,13, des anges désignés par leur nom gouvernent les saisons, les mois, les jours ainsi que la tiédeur, la chaleur. Ils sont source de vie pour la terre. Parmi la myriade d'êtres céleste se dégage la figure d'Ouriel qui est préposé au monde (1 Hén 20,2). « Les signes, les temps, les années et les jours m'ont été montrés par Ouriel, l'ange que le Seigneur de Gloire a préposé pour toujours à tous les luminaires célestes dans le ciel et dans le monde (...) » (1 Hén : 75,3). Les astres suivent une loi et le Seigneur a donné à Ouriel toute autorité sur la nuit et sur le jour, dans le ciel, pour que le soleil, la lune, les astres et toutes les puissances célestes qui reviennent avec leur disque fassent apparaître la lumière sur les hommes (1 Hén 82, 7-9). Ainsi 1 Hénoch présente un peuple du ciel, hiérarchisé, qui collabore à la création.

Parmi les figures rencontrées par Hénoch, il nous faut également mentionner le Fils d'homme. Dans l'une de ses visions, Hénoch voit Celui qui détient le Principe des jours⁷⁴⁴ ; ce dernier est le Fils d'homme dont le nom fut prononcé devant le Principe des Esprits (1 Hén 48, 3). « Avant que soient créés le soleil et les signes, avant que les astres du ciel soient faits, son nom a été proclamé devant le Seigneur des Esprits » (1 Hén 49,3). Il sera la lumière des nations, révélé aux saints et aux justes. Il est l'Élu, sa gloire est éternelle, et en lui réside « l'esprit de sagesse, l'esprit d'instruction, l'esprit de science et de puissance ». La puissance du Fils d'homme est grande mais 1 Hénoch ne fait pas référence à un agir créateur et ceci bien que sa préexistence soit attestée.

La Sagesse personnifiée est un motif connu, mais peu développé par l'auteur de 1 Hénoch. Un court chapitre (chap. 42) évoque le désir de la Sagesse de demeurer parmi les

⁷⁴⁴ Selon la traduction des écrits intertestamentaires dans la Pléiade, le personnage ainsi désigné correspond au vieillard de Daniel 7,9 ; 515.

hommes. Pour ce faire, elle a quitté le ciel pour la terre. N'ayant point trouvé de place, elle est retournée au milieu des anges, remplacée par Violence qui a établi son habitation parmi les hommes. Le contexte n'est pas celui de la création mais, comme dans d'autres écrits que nous avons déjà rencontrés, la Sagesse se meut entre le ciel et la terre.

En conclusion, 1 Hénoc met en scène pour s'occuper de la création un ensemble d'êtres célestes organisés, hiérarchisés. Leur tâche principale est de faire en sorte que l'univers fonctionne selon les plans initiaux du Seigneur des Esprit. Parmi les anges certains, comme Ouriel, ont des rôles importants, ils sont en charge du gouvernement de l'univers. Ils sont présentés comme des êtres autonomes par rapport à Dieu. 1 Hénoc mentionne également le « Fils de l'Homme » qui préexiste à la création. La Parole divine sous-jacente au pacte est à l'origine de la création et est la garante de la stabilité de l'univers créé. 1 Hénoc connaît la tradition de la personnification de la Sagesse⁷⁴⁵.

Le livre des Jubilés (fin du II^e siècle av. J.-C.)

Le livre des Jubilés entend présenter l'histoire de la division des jours de la Loi, des événements, des années, des années-semaines et des jubilés tels qu'ils auraient été révélés en secret à Moïse, en même temps que la Loi, lorsque celui-ci demeura sur le Mont Sinaï pendant 40 jours. Le chapitre 2 relate la création du monde en 6 jours. La création du premier jour inclut celle des anges du vent, des anges-esprits des nuages, des ténèbres, de la neige,... Le texte ne précise pas le rôle des anges, bien que l'on puisse supposer qu'ils sont préposés aux phénomènes naturels. Dans ce récit, le créateur est Yahvé et « Le sixième jour tout son ouvrage est achevé, tout ce qui est dans les cieux et sur terre, dans la mer et dans les abîmes, dans la lumière et dans les ténèbres, partout » (Jub 2,16 ; 2,25).

Les chapitres 11 et 12 relatent l'histoire d'Abram. En Jub 12,2, Abram rappelle l'inutilité de l'adoration des idoles qui n'ont pas de souffle et sont faites de la main des hommes et il exhorte les hommes à adorer le Dieu du ciel qui « produit tout sur la terre, qui a tout créé par Sa parole et de qui procède toute vie » (Jub 12,4). Les idoles ne sont rien devant le créateur. L'agent de la totalité de la création est la Parole. Le renvoi au livre de la Genèse est évident, mais la tournure concise de la phrase ne permet pas de préjuger d'une autonomie de la Parole.

Des manuscrits de la communauté essénienne (I^{er} siècle av. J.-C.)

Parmi les textes de la communauté essénienne, certains abordent le thème de la création. Nous citerons deux ouvrages : le « Règlement de la Guerre » postérieur à 63 av. J. -C.⁷⁴⁶ et les « Hymnes » datés entre 100 et 63 av. J.-C. qui laissent entrevoir des figures auprès du Dieu créateur.

⁷⁴⁵ Dans 1 Hénoc nous trouvons une seule référence à la Torah (1 Hén 93,6).

⁷⁴⁶ Écrits intertestamentaires, La Pléiade 188.

Le « Règlement de la Guerre » décrit la guerre eschatologique des fils de la Lumière contre les fils des Ténèbres. Avant le combat, le grand prêtre exhorte les fils de Lumière à se souvenir du Dieu qui les a choisis, qui est tout puissant, et qui est le créateur (1 QM 10). L'auteur a inséré dans l'exhortation un hymne qui évoque le travail de Dieu dans la création (1 QM 10,11b-15). L'hymne peut être divisé en trois unités. La première concerne le domaine céleste (10,11b-12a), la seconde la terre (10,12b-14 a) et la dernière renvoie à l'histoire des nations (14a-15a). Dans la première partie, des vents ou des esprits (רוחות משא) sont présentés comme des agents météorologiques. L'expression parallèle « l'empire des saints » (ממשלת קדושים) semble mentionner le transfert de la responsabilité de la gestion divine des phénomènes météorologiques aux anges. Cette expression est similaire à l'expression « les trésors de la gloire » (אוצרות כבוד) (cf. 1QS 10,2-3) qui fait également allusion à des agents météorologiques. Ainsi, au sein de la communauté essénienne, des écrits attestent du fait que certaines des règles qui régissent le cosmos sont sous la responsabilité d'anges.

Dans le livre des hymnes, certains sont des louanges au Créateur (1 QH 1 ; 1 QH 9 ; 1 QH 13). Le Seigneur a fondé l'univers dans sa sagesse (1 QH 1,7) et dans les Mystères de son intelligence il a divisé toutes ces choses (1QH 13,13). Les divers éléments célestes ont été créés avec leurs lois. La ligne 1 QH 13,8 mentionne l'armée des esprits et la congrégation [de tes Saints] en rapport avec la création, mais sans qu'il soit possible de déterminer leur rôle exact.

Dans les découvertes de Qumram figure un petit ouvrage nommé Psaumes pseudo-davidiques (11QPs^a) qui comprend également un hymne au Créateur (11QPs^a 26, 9-15). Les qualités personnifiées dans ce texte sont Grâce et Vérité et, Droit et Justice. La création du monde a nécessité d'immenses facultés qui sont résumées en 11QPs^a 26,14. Il [Dieu] a fondé l'aurore et déployé les cieux « par son intelligence », il a fait la terre « par sa force », il a fondé le monde « par sa sagesse ». On ne peut parler de personnification pour la Sagesse⁷⁴⁷.

Malgré une angéologie très présente au niveau de la liturgie céleste, les écrits propres à la communauté qui vivait sur les bords de la Mer Morte ne nous ont pas permis d'approfondir la présence d'intermédiaires lors de la création. Tout au plus, comme dans d'autres traditions, retiennent-ils l'idée de l'existence d'agents météorologiques. La Sagesse est traitée comme une qualité divine nécessaire à l'acte créateur.

4 Esdras (fin du 1er siècle ap. J.-C.)

La principale préoccupation de 4 Esdras est de comprendre pourquoi Israël devrait être remis à l'injuste et pourquoi le salut devrait être retardé. Au chapitre 6, Esdras s'interroge sur le fait qu'Israël n'est pas encore entré en possession du monde créé en sa faveur (4 Esd 6,59). Il introduit sa requête en rappelant la création de l'univers telle que décrite dans le livre de la Genèse. 4 Esd 6,38 renvoie à Gn 1,1 qui décrit le début de la

⁷⁴⁷ Au chapitre 11, le psalmiste évoque sa recherche de la Sagesse divine. Il la qualifie de nourrice ; elle l'enseigne. Aucune personnification n'est cependant perceptible.

création : « Ô Seigneur tu fis entendre ta voix au début de la création, au premier jour : « Que le ciel et la terre soient » et ta parole accomplit cette œuvre ». Ensuite, Esdras précise « Et à peine ta parole était-elle prononcée que l'œuvre était aussitôt accomplie » (4 Esd 6,43). Les verbes qui mettent en évidence l'action de la parole sont variés : « au quatrième jour tu ordonnas », « tu enjoignis », « tu dis » (4 Esd 6,45). Il est possible de lire une certaine personnification de la parole dans ces versets. En effet, elle accomplit un travail (4 Esd 6,38 ; 6,43). Son action provoque un résultat immédiat. Deux derniers exemples décrivent Dieu qui produit des êtres vivants à partir des objets inanimés (4 Esd 6,48 « l'eau qui est sans parole et sans âme produisit selon ton ordre des êtres animés » ; 4 Esd 6,53 « tu commandas à la terre de produire devant toi des bête de trait »). En d'autres termes, la parole de Dieu est « présentée » comme celle qui fait éclore la vie à partir de matière inerte.

Esdras relate la création du monde par l'action de la Parole. Plus encore que dans le livre de la Genèse, la parole est présentée comme une réalité dynamique. Le vocabulaire lui donne une certaine épaisseur. Pourtant, elle n'a pas de réalité autonome. Elle est pour ainsi dire le bras agissant de Dieu lors de la création du monde. Le Quatrième Esdras se rattache ainsi à la fin du premier siècle à une tradition de la Parole créatrice.

2 Baruch : fin du 1er siècle av. J.-C. ou au début du IIème siècle av. J.-C.

Baruch est un texte juif pseudépigraphique qui se compose de deux parties distinctes. La première est connue sous le nom d'Apocalypse Syriacque de Baruch (Chap 1 – 77), la seconde consiste en une lettre envoyée aux « neufs tribus et demie ». Dans les premiers chapitres, Baruch reçoit différentes révélations sur Jérusalem, sur les nations, sur le sort de l'humanité. À diverses reprises, lorsqu'il s'adresse à Dieu, Baruch souligne son activité créatrice, soit au travers de réflexions qui suivent des révélations divines, soit dans des prières.

Au cours d'une de ses réflexions, Baruch affirme que les hommes ne pourront jamais atteindre la connaissance du Créateur. Et il poursuit ainsi: « Quand le monde, au commencement, n'existait pas avec ses habitants, tu as pensé et dit une Parole et aussitôt les œuvres de la création se tinrent devant toi » (2 Bar 14,17). Tout le processus de création est résumé en une seule phrase qui associe la pensée et la parole. Deux prières reprennent le motif de la création par la Parole. L'introduction de la première (chap. 21) est un hymne au Dieu créateur. Baruch loue l'agir de Dieu en ces termes : « Toi qui as fixé le firmament par ta Parole (...), toi qui dès l'origine du monde, as appelé ce qui n'était pas et ils t'obéissent, toi qui as commandé à l'air (...), toi qui gouvernes devant toi les puissances présentes en une grande pensée » (2 Bar 21,4-8). La pensée peut être considérée comme une analogie de la Sagesse. La Parole divine ainsi que l'esprit et la pensée (dans le sens de Sagesse) donnent une image vivante de Dieu Créateur. La seconde prière, dans la partie centrale de l'Apocalypse (chap. 48), montre Baruch plein d'humilité devant la majesté de Dieu, qui évoque diverses activités divines dont un certain nombre réalisées grâce à la Parole. La Parole divine régit le cours des périodes : « tu appelles la venue des temps » (2 Bar 48,2). Elle est puissante puisqu'elle commande aux flammes » (2 Ba 48,8). En 2 Bar 48,9 elle est

mise en parallèle avec la force : « Tu fais surgir par ta parole⁷⁴⁸ et tu maintiens par ta grande force ». La parole crée ce qui n'existait pas. Le rôle dévolu à la Sagesse/Intelligence est celui de l'instruction : « Tu instruis les créatures par ton intelligence et rends sages les sphères pour servir selon leur rang ». Répondant à la prière de Baruch, Dieu décrit la fin des temps. La Loi est l'espérance d'Israël pour le salut (2 Bar 48,22) et la sagesse son soutien.

En résumé, dans 2 Baruch, Baruch en dialogue avec Dieu affirme la souveraineté du Seigneur, le créateur du monde. Dieu est présenté comme celui qui a accompli le travail de création avec sa Parole. L'immédiateté de l'acte de Dieu est fortement soulignée. La Parole n'est cependant pas personnifiée. Le motif de la Sagesse est un motif sous-jacent à celui de la pensée. La Sagesse est un attribut du Dieu créateur.

2 Hénoch (ou Hénoch Slave) : dates proposées entre le premier siècle av. J.-C. et le Xème siècle ap. J.-C.

Aucun manuscrit original de 2 Hénoch ne nous est parvenu, et comme la datation de la composition est imprécise et probablement postérieure au Nouveau Testament, cet écrit ne peut pas être considéré comme une source d'inspiration pour les auteurs du

Structure de 2 Hénoch:

Chap 1 – 21 : au travers des sept cieux guidé par deux anges

Chap 22 – 37 : vision du Seigneur (face à face) et ordre d'écrire tout ce qui est connaissable dont les secrets de la création.

Chap 38 – 68 : envoyé sur la terre pour 30 jours pour enseigner à son fils.

Chap 69 – 87 : succession sacerdotale d'Hénoch, la naissance miraculeuse de Melchisédech et son nouveau sacerdoce.

Nouveau Testament. Il peut tout au plus témoigner de l'existence d'une tradition qui associe la Parole et la Sagesse à la création. Au cours d'une vision d'Hénoch, le Seigneur prend la parole et lui dit : « et moi je t'expliquerai du début, avant que tout cela n'existât, tout ce que j'ai formé du néant à l'être et de l'invisible au visible » (2 Hén 24,2). Le Seigneur relate ensuite à Hénoch l'ensemble de la création, à savoir la création des choses d'en haut et de celles d'en bas, la création des anges, des plantes, des

animaux. Comme dans d'autres récits, la création par la Parole est exprimée par des expressions telles que « je dis » ou « je commandai ». En conclusion du passage sur la création, le Seigneur précise à Hénoch : « Tout ce que tu as vu dans les cieux et tout ce que tu as vu sur la terre, et tout ce que tu as écrit dans tes livres c'est par ma Sagesse que j'ai combiné de faire tout cela » (2 Hén 33,1). Et il déclare « ma Pensée immuable est mon conseiller, ma Parole est acte (...) » (2 Hén 33, 3). La Sagesse préside à l'œuvre créatrice et conçoit les plans que la Parole réalise. Cet ouvrage ne nous apporte pas de nouvelles données quant aux agents en charge de la création.

⁷⁴⁸ Cf. 2 Bar 54,1-3. Le contexte est également celui d'une prière. Voir également dans le contexte de la création d'Adam : « car autrefois tu commandas à la poussière de produire Adam » (2 Bar 48,46).

Conclusion : dans les écrits intertestamentaires, des anges en charge du cosmos

Les écrits rassemblés sous la dénomination « intertestamentaires » ont été composés sur plusieurs siècles et appartiennent à différents genres littéraires. Les récits de création ainsi que les louanges au Dieu créateur y sont bien représentés. Le recours au thème de la création a comme but premier de témoigner de la grandeur de Dieu. Ces textes abordent comme dans l'Ancien Testament la création par la Parole. La Parole n'est pas présentée comme une figure autonome bien que certains passages insistent sur son dynamisme, sur sa puissance à maintenir la cohérence de l'univers. L'effet de l'action de la Parole est instantané. En ce qui concerne la littérature sapientielle, nous nous sommes interrogé sur le fait de considérer la Sagesse comme une hypostase. Rien de tel dans la littérature intertestamentaire où la sagesse est une qualité du Dieu créateur et l'univers est régi par des lois.

En fait, la particularité des écrits intertestamentaire est l'importance donnée à des êtres célestes lors du processus de création. Certains anges ont des attributions spécifiques. Le monde céleste est organisé de manière hiérarchique. Dieu n'est pas seul, il est entouré d'êtres célestes dont les fonctions sont définies selon leur rang. Outre le contrôle des éléments naturels, ils font office de messagers, d'intermédiaires avec les nations et participent à la liturgie céleste. Certains « grands » anges tel Ouriel dirigent les « êtres célestes » à l'œuvre dans le cosmos. Parmi les figures évoquées, certaines, comme Melchisédech ou le Fils de l'Homme, préexistent à la création du monde. Ils ne semblent, cependant, pas y avoir participé de manière active. Le concept d'êtres divins près de Dieu a probablement ouvert la voie à une évolution de la pratique, tout en restant ferme sur la théorie monothéiste, puisque Yahvé reste le seul créateur.

1.2.4 Philon (vers 12 av. J.-C. – 54 ap. J.-C)⁷⁴⁹

Philon d'Alexandrie, philosophe juif hellénisé a écrit de nombreux ouvrages alimentés à la fois par sa culture biblique dans la traduction des Septantes et sa connaissance des systèmes philosophiques grecs. Dans les différents courants de pensée⁷⁵⁰, il recherche une philosophie qui lui fournisse une expression raisonnée des rapports qu'un Dieu unique doit entretenir avec le monde et l'homme. Son œuvre littéraire est immense et à maintes reprises il revient sur la fondation du monde. Cependant, il ne semble pas intéressé par l'élaboration d'une cosmologie cohérente⁷⁵¹ et complète. Philon est

⁷⁴⁹ KEENER, *The Gospel of John*, 343-346 ; DODD, *Interprétation*, 77-102 ; PHILON d'ALEXANDRIE, *De Opificio Mundi*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 1), introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Editions du Cerf, Paris ,1961 (116-138) ; ENDO, *Creation and Christology*, 166-178 ; NIKIPROWETZSKY, V., *Etudes philoniennes*, Cerf, Paris ,1996.

⁷⁵⁰ Philon emprunte aux stoïciens (il existe deux causes, l'une passive, l'autre active (Opif 1,8)), à Platon (le monde des idées précède le monde sensible), aux pythagoriciens par une utilisation des nombres (par exemple le nombre sacré 7) qui sont pour Philon des perspectives ouvertes sur la nature des choses. NIKIPROWETZSKY, *Etudes philoniennes*, 77.

⁷⁵¹ Philon « ne répugne pas à présenter côte à côte des explications multiples voire contradictoires d'un même passage scripturaire. Toutes sont également vraies, en quelque sorte puisque l'Écriture semble les

un théiste, il croit en un Dieu transcendant et créateur qu'il ne peut pas identifier au monde, ni à une partie du monde. Il affirme l'unicité et la transcendance de Dieu. Pour lui, Dieu est la cause active⁷⁵² de la création et, en tant que tel, « l'intellect universel absolument pur et sans mélange supérieur à la science et à la vertu, supérieur au Bien et au Beau mêmes » (Opif 8). Observant le cosmos, l'homme doit, s'il détient quelque sagesse, remonter avec admiration vers le grand ordonnateur. Sa quête⁷⁵³ le mène à concevoir l'existence d'un Dieu unique, créateur d'un univers unique qui est régi par sa providence. Cette recherche le mène au bonheur parfait.

À côté de Dieu le Père, Philon évoque à de nombreuses reprises le Logos⁷⁵⁴ et dans une moindre mesure les Puissances et la Sagesse. Nous nous proposons de brosser les principaux traits du Logos philonien. Nous évoquerons ensuite les attributs essentiels que Philon confère aux Puissances et à la Sagesse.

Philon emploie le terme de Logos avec des sens variés. Selon ses écrits la notion de Logos renvoie à des concepts différents voire contradictoires. Le Logos philonien a suscité de nombreuses études et le dossier est bien trop important pour le traiter en détail. Par contre, puisque Philon est contemporain du début de l'ère chrétienne, il nous a paru essentiel de relever certains passages où le Logos est présenté comme agent dans et pour la création. Pour ce faire, nous examinerons d'abord « De Opificio Mundi » dans lequel Philon se penche sur la création du monde. Puis, pour le reste de son œuvre, nous évoquerons brièvement les qualités qu'il prête au Logos et nous chercherons à déterminer dans quelle mesure le Logos a un rôle de médiateur et comment il intervient dans le cosmos.

L'ouvrage « De Opificio Mundi » est un commentaire des deux premiers chapitres de la Genèse. Il traite de la Loi de Moïse. Ce dernier a fondé sa législation sur la révélation de l'univers car « le monde est en accord avec la Loi et la Loi avec le monde » (Opif 3). D'où la nécessité d'expliquer la création et de célébrer sa beauté. Philon consacre une partie de cet ouvrage à louer la bonté du Dieu créateur et à chanter l'harmonie de ses réalisations. À l'origine toute la création est bonne et l'univers est harmonieux. Dieu est Père et Créateur (Opif 7.172). Il a réglé les mouvements du ciel et du monde sublunaire et n'a besoin d'aucune aide (Opif 23) pour réaliser son œuvre.

La création eut lieu en six jours, non que Dieu ait eu besoin de temps mais parce que les choses qui naissent réclament un certain temps (Opif 13). Le jour « Un » est différent des autres jours. En effet, le monde qui apparaît le premier jour de la création n'est pas l'univers matériel mais le monde intelligible (κόσμος νοέτος). À plusieurs reprises Philon insiste sur ce point. En effet, Dieu « fit le ciel incorporel et la terre invisible » (Opif 29) et « alluma la lumière intelligible » (Opif 33). Ce monde intelligible, unité parfaite et archétypale de tous les êtres qui seront créés, est le Logos. « Le monde constitué d'idées ne saurait avoir lui non plus d'autre lieu que le Logos divin qui a organisé ces sortes de réalités. Quel

autoriser également et que, surtout, elles sont, chacune à sa manière, le véhicule d'un enseignement philosophique qui les justifie » NIKIPROWETZSKY, *Etudes philoniennes*, 48.

⁷⁵² Conception stoïcienne.

⁷⁵³ NIKIPROWETZSKY, *Etudes philoniennes*, 46.

⁷⁵⁴ Plus de 1400 occurrences selon PHILLIPS, P.M., *The Prologue of the Fourth Gospel*, 107.

autre lieu y aurait-il en effet que les puissances de Dieu, qui se trouva capable de recevoir et de loger, je ne dis pas toutes mais une seule idée, quelle qu'elle soit » (Opif 20). « Par conséquent le monde intelligible n'est que le logos de Dieu déjà en acte de créer le monde » (Opif 24). Par le Logos, Philon désigne le monde des idées conçu non comme une réalité autonome, mais comme l'expression de l'esprit du Dieu unique. Le Logos de Philon n'est pas simplement oracle ou commandement de Dieu, il est la pensée de Dieu qui a pris forme dans l'Intelligence éternelle. Il est la pensée de Dieu en train de procéder à la création. Le Logos remplit une fonction de discrimination ; il distingue et met en place, dans le lieu intelligible qu'est sa pensée, les différents étages de l'univers. La terre, l'eau sont moins des éléments au sens physique du terme que des régions élémentaires destinées à être peuplées par des êtres auxquels elles imposeront des caractères particuliers. Philon place au-dessus du Logos son Père, c'est-à-dire la cause première.

R. Arnaldez résume la vision philonienne du lien entre Dieu et le monde selon une hiérarchie ontologique⁷⁵⁵ : « Dieu, Père et Créateur ; le Logos, intelligence et monde intelligible qui contient les Idées, puis les genres : spécification des Idées en vue de l'information des êtres sensibles ; enfin le monde sensible proprement dit qui fut créé en perfection selon le modèle du Logos (Opif 36) ». Dans « De Opificio Mundi » le Logos, « lieu des Idées », se confond avec l'esprit de Dieu qui a planifié le monde. En ce sens, il est coéternel à Dieu et donc incréé.

Après nous être intéressé à « De Opificio Mundi », nous nous proposons de répertorier quelques-unes des nombreuses mentions du terme Logos dans l'œuvre de Philon. Nous avons regroupé les occurrences selon deux axes. Le premier concerne le motif du Logos médiateur entre Dieu et l'humanité et entre Dieu et la création. Le second présente les qualités nécessaires au Logos pour exécuter sa mission dans le cosmos.

Dans les écrits de Philon, le Logos assure, sous différentes apparences, la médiation entre Dieu et les hommes. Nous avons retenu des exemples qui évoquent le Logos en même temps que d'autres figures célestes. En All Leg 3,177, lorsqu'il commente Gn 48,15-16 Philon distingue la responsabilité de Dieu qui nourrit le peuple avec la manne de celle des anges et du Logos qui délivrent le peuple du mal. Philon donne aux anges et au Logos que la LXX ne mentionne pas une tâche différente de celle de Dieu. Le Logos revêt ainsi la figure du médiateur qui libère le peuple du mal en lieu et place de Yahvé. Dans son exégèse de Gn 16,8-11 qui relate la rencontre d'Hagar et de l'ange, Philon associe « ange » et « Logos » (Fug 1,5a). À Hagar qui s'est enfuie, le Logos/ange prodigue réconfort et conseil. Le Logos est, dans ce texte, présenté comme le consolateur. Un passage de « Quis rerum divinarum heres sit » (Her 203-205) évoque la nuée de l'épisode de l'Exode (Ex 14,19). Elle est une protection pour le peuple d'Israël et une arme contre les Égyptiens. L'eau qui tombe de la nuée est sagesse pour les esprits vertueux et apporte la destruction aux esprits tournés vers le mal. En Her 205, Philon réunit les figures d'« archange » et de « Logos ». Le Logos est présenté comme l'ambassadeur dont la fonction est de se tenir entre l'humanité et Dieu⁷⁵⁶. À bien des égards, le Logos est le médiateur des relations entre

⁷⁵⁵ PHILON d'ALEXANDRIE, *De Opificio Mundi*, 136.

⁷⁵⁶ Selon M. Endo, dans ce passage et même si cela n'est pas mentionné explicitement, le Logos divin peut être associé à la figure d'Aaron porte-parole qui se tient entre Dieu et son peuple (ENDO, *Creation and Christology*, 173).

Dieu et le monde. Il est tour à tour celui qui libère du mal, qui console, qui joue le rôle d'ambassadeur. Pour éviter de présenter le Dieu transcendant en relation directe avec les hommes, Philon a développé, comme d'autres, la figure du Logos médiateur. Dans ce rôle il occupe une place proche de celle des anges.

La médiation que le Logos exerce en faveur de l'humanité s'étend à la création. Dieu a créé le monde par la Parole (« le Créateur a produit l'univers grâce à sa Parole » Fug 95; Sac 8). Le Logos, apparaît aussi parfois comme un trait d'union entre deux qualités divines que sont la bonté et la puissance ; ces qualités sont présentes lors de l'acte créateur (Cher 27). En Cher 125-127⁷⁵⁷, Philon, dans une discussion sur la création, distingue le rôle de Dieu et [celui] du Logos. Selon lui, Dieu est la cause et non l'instrument (ὄργανον) et ce qui a été créé l'a nécessairement été par un instrument. La création peut venir à l'existence quand sont rassemblés l'origine, le matériel et l'instrument. L'instrument est la parole de Dieu (Cher 127). En Fug 12, la même idée est développée : « Car l'univers a été créé et assurément a été créé par une certaine cause. La Parole même du Créateur est le sceau grâce auquel chacun des êtres a reçu sa forme ». Le Logos philonien exerce un rôle actif lors de la création.

Toujours dans un contexte cosmique, Philon présente le Logos sous différents traits. Le Logos est encore comparé au couteau sacrificiel du prêtre, car il « tranche » et « répartit » toutes choses dans l'univers. Cet « universel diviseur » (Her 130) est l'instrument qui préside à la séparation des contraires dans toutes les parties de l'univers. C'est ainsi que Dieu, ayant aiguisé son Logos diviseur de toutes choses, partageait la substance universelle, sans forme et sans qualité, et les quatre éléments du monde discernés en elle, et les créatures constituées avec ces éléments, animaux et plantes (Her 140). Or ce partage est un partage « par le milieu ». Le Logos est donc à la fois ce qui sépare et ce qui unit : les réalités qu'il divise inlassablement n'en forment pas moins un tout cohérent et harmonieux. C'est lui qui donne au tout sa cohésion, qui unifie tout. Le Logos infini du Dieu éternel est le soutien le plus puissant et le plus stable de la totalité du monde. C'est lui qui, tendu du centre aux frontières et des extrémités au centre, assure tout au long la course de la nature et la rend invincible, rassemblant toutes les parties et les tenant strictement unies ; car le Père qui l'avait engendré faisait de ce Logos le lien de l'univers, un lien que l'on ne peut briser (Plant 8-10). Le Logos est le lien entre les choses ; il tient toutes les choses ensemble et les empêche de se séparer (Fug 112 : « La Parole de Celui qui est, sert de lien universel, comme il a été dit, elle tient toutes les parties ensemble et les attache étroitement, les empêchant de se désagréger et de se séparer »). Il est le timonier, le gouverneur de l'univers (ὁ δίοπος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός λόγος θεῖος (Cher 36)). Il est le cocher du

⁷⁵⁷ « τί δήποτε; ὅτι ὁ θεὸς αἷτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γινόμενον γίνεσθαι δι' ὀργάνου μὲν ὑπὸ δὲ αἰτίου πάντως γίνεται. πρὸς γὰρ τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ· καὶ ἔστι τὸ μὲν ὑφ' οὗ τὸ αἷτιον, ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη, δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλείον, δι' ὃ δὲ ἡ αἰτία » (Comment ? Parce que Dieu est une cause, non un instrument, et que dans tous les cas, ce qui existe existe par l'intermédiaire d'un instrument, mais par une cause. Pour aboutir à une existence, la convergence de nombreux éléments est nécessaire : le « par quoi », le « de quoi », le « avec quoi » et le « pour quoi ». Le « par quoi » est la cause. Le « de quoi » la matière. Le « avec quoi » l'outil. Le « pour quoi » le motif).

char de l'univers⁷⁵⁸. En tant que tel, il participe au monde et s'y trouve directement engagé⁷⁵⁹. La Parole porte comme vêtement l'univers : « La Parole très auguste de Celui qui est porte l'univers comme habit ; elle s'enveloppe, en effet, de terre, d'eau, d'air, de feu et des dérivés de ces éléments » (Fug 110). Philon associe aux vêtements du grand prêtre une signification cosmologique⁷⁶⁰. La longue robe figure les quatre éléments, l'éphod le ciel, les deux pierres qui y sont fixées, les deux hémisphères, les douze pierres du « pectoral », le zodiaque : enfin le « pectoral » représente le principe de cohésion et d'organisation⁷⁶¹. Dans sa fonction cultuelle, le grand prêtre est la figure du Logos qui a un rôle cosmique. Le Logos est à tous égards le médiateur des relations entre Dieu et ce monde. Il établit aussi une relation entre le monde et Dieu. Ainsi, il assure Dieu que le monde créé ne se rebellera pas en préférant le désordre à l'ordre et il donne à la création la belle espérance que jamais le Dieu favorable n'abandonnera son oeuvre propre.

Le Logos philonien possède des qualités qui en font une « créature » à part, incomparable à toute autre. Philon parle du Logos comme de la créature la plus ancienne, créée cependant différemment du reste de l'univers (Her 206). Un passage de « De Confusione » (Confus 146-147) résume une partie des dénominations du Logos employées par Philon. Le Logos est « le fils premier-né de Dieu »⁷⁶², « l'image invisible » de Dieu (Confus 147, Fug 101), « le plus ancien des anges, et d'une certaine manière le chef des anges » (Confus 146, Her 205). « Il a bien des noms : on l'appelle : Commencement, Nom de Dieu, Logos, l'Homme à l'image de Dieu, le Voyant, Israël ». La multitude des désignations permet d'approcher l'essence du Logos. En tant que premier né ou comme « l'aîné et le genre suprême de tout ce qui est né » (Leg III, 175), il est le plus générique des êtres créés, il est la première manifestation de Dieu. Quand on parle des anges il s'agit de puissances immanentes. Le Logos est ainsi le chef des anges⁷⁶³. Le « commencement »⁷⁶⁴ doit être pris ici dans son sens philosophique de principe, le monde archétypal qui précède le monde créé. Pour Philon, il ne faut pas prendre l'expression « au commencement » comme une expression temporelle, car il n'y a pas de temps avant la création. Dans de nombreux passages de son oeuvre, Philon dit que le Logos est éternel, ou plutôt incorruptible. « La Parole divine demeure sans changement » (Fug 13). Avec des termes tels que Nom de Dieu, Image de Dieu, Philon veut parler de cette réalité spirituelle, identique à l'essence divine. En Fug 101, il souligne la transcendance du Logos et sa proximité avec Dieu : « La Parole divine n'a pas pris de forme visible, puisqu'elle ne ressemble à rien qui relève de la sensation : elle est elle-même l'image de Dieu, elle est la plus vénérable de tout l'ensemble des intelligibles, elle est établie le plus près du seul Être qui existe véritablement sans qu'aucune distance ne les sépare (...) ». Dans une réflexion sur le « Lieu de Dieu », Philon

⁷⁵⁸ « La Parole est la conductrice des puissances, Celui qui parle est porté par le char et donne à la conductrice les directives qu'il faut pour conduire l'attelage » (Fug 101).

⁷⁵⁹ PHILON d'ALEXANDRIE, *De Fuga et Invention*, 178, note 3.

⁷⁶⁰ PHILON d'ALEXANDRIE, *De Fuga et Invention*, 244, note 1.

⁷⁶¹ Le symbolisme du vêtement apparaît dans Sagesse 18,24.

⁷⁶² Voir également Agric 51.

⁷⁶³ Philon fait probablement référence à Mikaël car dans les passages où le Logos est désigné comme chef des anges, c'est toujours en lien avec Israël. PHILON d'ALEXANDRIE, *De Confusione Linguarum*, 179.

⁷⁶⁴ Voir également Leg III, 96.

n'hésite pas à qualifier le Logos de Dieu (Somn 1,228-230 : « et Elle appelle Dieu son Verbe ») ; le contexte reste cependant monothéiste puisque « le vrai Dieu est un » (Somn 1,229). L'affirmation de Philon porte avant tout sur la proximité du Logos et de Dieu.

Le Logos créé antérieurement aux œuvres divines, formé dès l'éternité, a présidé à la division des éléments du monde, il a joué le rôle d'architecte auprès de Dieu. La fusion des conceptions juive et grecque fait apparaître le Logos sous des aspects différents : Sagesse, Verbe, Idées, Puissances, chef des anges. Le Logos chez Philon est une notion unique qui frôle l'hypostase sans jamais le devenir.

Outre le Logos, Philon, lorsqu'il aborde le sujet de la création de l'univers ou celle de l'homme, mentionne des « Puissances » (δύναμις). Ces êtres ont des fonctions particulières qui diffèrent selon les ouvrages.

Dans « De Opificio Mundi », Philon introduit des Puissances à côté de Dieu, car la création de l'homme n'est pas l'œuvre d'un artisan unique mais de plusieurs (Opif 72). Comme preuve, il évoque la nature mixte de l'homme qui est vertu et vice et il constate : « Que Dieu ait pu créer des êtres c'est en partie concevable et en partie inconcevable. Aussi est-ce à propos de la seule création de l'homme que, selon Moïse, Dieu prononça cette parole « faisons » ce qui indique qu'il s'adjoignit d'autres artisans pour l'aider afin que les actions irréprochables de l'homme de bien soient attribuées à Dieu, guide de l'univers et leur contraire à d'autres subordonnés » (Opif 75)⁷⁶⁵. Les Puissances sont chargées de façonner la partie mortelle de l'âme alors que Dieu se réserve de façonner la partie rationnelle. La mention des Puissances résout à sa manière le problème du mal. Cependant, même lorsqu'il mentionne les puissances, Philon continue à affirmer que Dieu est « à lui seul créateur, père et maître » (Confus 170). Dans certains de ses écrits les Puissances, parfois de anges, sont une armée au service de Dieu. « Dieu qui est unique a autour de Lui d'innombrables Puissances qui toutes assistent et protègent ce qui est créé ; parmi elles il faut aussi compter les Puissances punitives⁷⁶⁶ ». Les Puissances sont ainsi préexistantes à la création. Ce sont des réalités incorporelles créées par Dieu.

Mais, lorsque pour sa démonstration, il lui est nécessaire de s'appuyer sur la philosophie grecque, alors le terme « Puissances » renvoie aux Idées de Platon. Les Puissances (δύναμις) de Dieu donnent figure à ce qui n'en avait pas et sont appelées « Idées », c'est-à-dire « Formes » puisqu'elles donnent forme à tout ce qui existe, ordonnant ce qui est désordonné, limitant, définissant, structurant ce qui est illimité, indéfini, non structuré, et, de façon générale, transformant le moins bien en mieux (Spec 1, 47-48). Les « Idées », comme cause deviennent ainsi les auxiliaires de la création. Selon la doctrine des Idées, Dieu a créé l'univers, mais sans se consacrer toutefois lui-même à cette tâche, car, détenteur de la félicité parfaite, il ne pouvait pas entrer en contact avec la matière illimitée et inorganisée. Il eut recours à des Puissances incorporelles dont le nom authentique est « Idées » (c'est-à-dire formes), afin que chaque catégorie assumât la forme qui lui était appropriée (Spec. I, 329).

⁷⁶⁵ Voir également Confus 169-170 ; Fug 68.

⁷⁶⁶ Il revient aux Puissances de châtier (Fug 65-66) sur le commandement de Dieu.

En résumé, il n'y a pas de cohérence dans la manière dont Philon se réfère aux Puissances ; parfois anges et créatures célestes et parfois Formes et Idées.

Comme d'autres Philon évoque la Sagesse, mais elle est, tout compte fait, peu mentionnée dans son œuvre. Philon identifie la Sagesse au Logos (Leg 1,65, Her 191). Comme le Logos, il lui a donné des dénominations multiples : « principe », « image et vision de Dieu » (Leg 1,43). Philon reprend certaines définitions grecques de la sagesse et il précise sa relation à la vertu ou à la philosophie. Il distingue entre sagesse humaine et sagesse supérieure ou céleste (Leg 1,43-45) qu'il renvoie avec la science divine antérieure à la création des êtres (Migr 42, Ebr 39). Il fait d'elle le second membre de la triade père, mère, fils (Leg 2,49 ; Fug 109 ; Deter 54). Elle est l'épouse du Créateur (Cher 49) et la mère de toutes choses (Leg 2,49), car « elle reçut la semence de Dieu, et, au terme de ses douleurs, mit au monde son seul fils chéri qui soit sensible, notre univers » (Ebr 30-31). En même temps il précise que cette génération n'a rien de commun avec une génération charnelle ; en effet la Sagesse est « la science du Créateur (Ebr 30) » qui assume la fonction de la mère de l'univers. Elle reste vierge en s'unissant à lui et elle est aussi sa fille, une fille « sans mère ». Lorsque la Sagesse s'unit à l'âme, c'est pour la féconder d'une façon aussi mystérieuse et aussi pure. Philon se souvient certainement des triades de la mythologie hellénique et des interprétations symboliques de celles-ci proposées par différents cercles. Enfin, il s'accorde à la fois avec la Bible et avec la philosophie morale commune pour faire de la sagesse la maîtresse par excellence de la vie morale. Par opposition au Logos, la Sagesse n'exerce chez lui aucune fonction cosmique stable ou bien définie.

Dans ce qui précède, nous n'avons retenu que quelques traits de la pensée philonienne sur les « figures » en charge de la création. Parmi elles, celle qui possède la place la plus importante est le Logos. Philon a construit sa propre idée du Logos autour des trois concepts que sont le monde des idées, la pensée et la médiation. Avant la création, Dieu conçut dans son esprit le « κόσμος νοέτος » c'est-à-dire le monde intelligible qui est son Logos. Par le Logos, Philon désigne le monde des idées conçu non comme une réalité autonome, mais comme l'expression de l'esprit du Dieu unique. Le Logos de Philon n'est pas simplement oracle ou commandement de Dieu, il est la pensée de Dieu qui a pris forme dans l'Intelligence éternelle. Le Logos, c'est la puissance de Dieu en action aussi bien que sa pensée. En conséquence, le Logos est Dieu lui-même en tant qu'il se révèle. Mais le Logos n'est pas seulement une image ou un paradigme selon lequel l'univers a été ordonné, il est le médiateur de la création. Par la Parole, l'univers a été créé et son action lui évite de sombrer dans le chaos. Elle gouverne et maintient le monde. La Sagesse est, quant à elle, identifiée au Logos, mais elle occupe une place moins importante que le Logos dans l'œuvre de Philon. Les Puissances sont mentionnées soit lorsqu'il s'agit préserver la transcendance divine et de résoudre le problème l'existence du mal soit comme synonyme des idées de Platon. Diverses influences sont reconnaissables dans l'œuvre de Philon. Le platonisme est repérable lorsque le Logos ou les Puissances sont comparés au monde intelligible. Le platonisme moyen transparaît lorsqu'il s'agit de préserver la transcendance de Dieu en postulant l'existence d'intermédiaires. Lorsqu'il interprète les textes bibliques, Philon emprunte à la philosophie grecque ses explications sur l'origine du monde. Pour le besoin de

son argumentaire, il attribue au Logos et aux Puissances des caractères anthropomorphiques, qui, comme nous l'avons mentionné, introduisent la question de la personnification. Les lecteurs de Philon se trouvaient ainsi face à différents concepts dont la sémantique variait suivant les ouvrages.

1.2.5 À côté de Yahvé

Pour aborder la thématique de la création dans la littérature juive, nous nous étions posé la question de la présence à l'origine au côté de Yahvé d'êtres célestes. Dans les différents corpus nous avons examiné, parmi les textes de création, uniquement ceux qui présentaient près de Dieu des « figures » ou des « concepts personnifiés ». Pour ces figures nos interrogations ont porté sur leur agir lors de l'origine du monde, sur leur rôle dans le gouvernement de l'univers et sur leur autonomie, tant dans la prise de décision que dans l'action. Le premier enseignement de ce parcours concerne la richesse de la documentation et la diversité des figures évoquées. Pendant des siècles, des auteurs ont décrit des êtres célestes, des facultés telles la Parole ou la Sagesse ou encore la Loi qui ont préexisté au monde et participé à sa création.

Les personnages qui suscitent le moins de questions sont les anges. Quand ils sont mentionnés, ils ont des rôles bien définis. Dans la littérature intertestamentaire, ils participent à l'ordonnancement de l'univers ; ils sont en particulier en charge de tous les phénomènes météorologiques. Si parfois ils se confondent avec ces phénomènes, d'autres textes en font des êtres créés, collaborateurs de Dieu. Les anges sont organisés de manière hiérarchique et certains d'entre eux possèdent des qualités presque divines. Chez Philon, outre le fait que dans certains écrits le terme est synonyme d'idées, les Puissances participent à la création de l'homme. Ce choix permet à Philon de donner une explication de l'existence du mal et ainsi de préserver la transcendance divine. Les anges sont donc des figures autonomes, mais qui ne rivalisent pas avec la puissance de Dieu.

La création par la Parole est le motif le plus représenté dans les textes étudiés. Par la Parole Dieu crée, ordonne, gouverne, commande. Dès qu'une parole de Yahvé est émise, la chose ordonnée se réalise. La plupart des évocations de la Parole la présentent comme le moyen utilisé par Yahvé pour interagir avec le monde. Lorsque certains auteurs développent la qualité d'envoyé de la Parole, elle prend une certaine autonomie et semble se détacher de son origine. Philon est l'auteur qui traite de manière approfondie du motif du Logos en charge de la création. Il présente le Logos qui exécute diverses tâches dans l'univers. Les qualités qu'il lui attribue sont des qualités divines et il le qualifie de Dieu. L'insistance est mise sur sa proximité avec Dieu, ce qui introduit la question de la personnification. Lorsqu'il puise dans la pensée grecque, Philon établit une équivalence entre le Logos et le monde intelligible ; il est d'une certaine façon la pensée de Dieu. En résumé, la Parole personnifiée se laisse découvrir, en particulier sous les traits de l'envoyé, et dans le corpus philonien où elle joue le rôle de médiateur.

La figure de la Sagesse a pris tout son relief dans la littérature sapientielle. La Sagesse est d'abord un attribut divin nécessaire entre autres à la création du monde. Les auteurs du courant sapientiel la présentent comme une figure féminine. Nous avons vu que selon les textes, le degré de personnification et le niveau d'autonomie étaient discutés. Nous avons conclu qu'en rester à un simple artifice littéraire pour rendre compte de la richesse

des descriptions de la Sagesse nous éloignait des civilisations où ces traditions avaient pris forme. La figure de la Sagesse, créée ou engendrée, a présidé à la création, puis a habité l'univers. Malgré le relief donné à la Sagesse, il n'est pas possible de la considérer comme une divinité à la manière des divinités égyptiennes. Une possibilité serait peut-être de la qualifier « d'énergie divine »⁷⁶⁷. La Sagesse, même lorsqu'elle est présentée possédant une certaine autonomie, ne peut évoluer détachée de sa source ; elle ne réalise rien d'autre que ce que Yahvé aurait pu réaliser.

Au cours de notre étude, nous avons également mentionné la Loi. Si celle-ci est mise en lien avec la Sagesse dans le Siracide, elle ne prend pas de part active à la création. Le cosmos une fois créé est, toutefois, soumis à des lois divines. La loi n'est pas décrite avec des traits anthropomorphiques.

La Parole/Pensée et la Sagesse/Intelligence sont des qualités divines propres à Yahvé, essentielles pour l'acte de créer. Des auteurs n'ont, cependant, pas hésité à évoquer ces qualités comme des « figures » autonomes. Présentes avant la création du monde, elles assistent Yahvé ou contemplent son œuvre. L'autonomie de ces figures est plus facilement décelable une fois le monde créé qu'à l'instant de sa création. Les anges, à côté de Yahvé sont en charge de la mécanique céleste. La question du monothéisme strict est ainsi posée. Ce qui nous amène à la section suivante sur l'émergence de tradition où le monde céleste se peuple de nombreuses autres « figures ».

1.3 Au début de notre ère dans le judaïsme et la gnose

Les sections précédentes nous ont permis de repérer auprès de Yahvé un certain nombre de figures qui préexistent à la création du monde. Dans les premiers siècles de notre ère, dans certains milieux la tendance semble s'accroître. Pour le montrer, nous considérerons le milieu juif et certains écrits gnostiques. Comme ces traditions sont postérieures au Nouveau Testament, nous ne ferons qu'effleurer le sujet dans le but de montrer comment la notion d'agence céleste évolua. Les textes bibliques ont été traduits en araméen ; lors de cette traduction certaines additions y ont été introduites. Nous nous intéresserons à l'apparition de la figure du « Memra »⁷⁶⁸ dans les Targums. Toujours en ce qui concerne le judaïsme, nous aborderons un sujet controversé, à savoir l'évolution de la place de la Loi. En effet, dans ce qui précède, nous avons mentionné la Torah qui, bien que comparée à la Sagesse, n'a pas le même relief. Or la Loi semble peu à peu supplanter la Sagesse et participer à la création. L'idée que, près de Dieu, un ensemble d'acolytes collaborent à la création ou la prennent en charge semble s'imposer dans les écrits gnostiques. Ces écrits qui connaissent la Genèse développent leurs propres mythes sur la création.

⁷⁶⁷ Expression proposée par C. Larcher pour la Sagesse.

⁷⁶⁸ Une étude similaire aurait pu être faite sur la figure de la Shekinah.

Les targums et le « Memra »

L'existence de traductions araméennes de la Bible remontent à avant l'ère chrétienne. Cependant, la datation de ces ouvrages fait l'objet de nombreuses discussions et la composition finale des targums qui nous intéressent est postérieure à l'ère chrétienne⁷⁶⁹. L'intérêt est, cependant, d'observer comment au cours des premiers siècles les auteurs ont présenté le Memra (מִמְרָא)⁷⁷⁰, la Parole de Yahvé dotée d'une certaine autonomie. Nous nous limiterons à l'observation du traitement de l'expression « la Parole de Yahvé » dans le Targum de Néofiti et à la présentation du point de vue de F. Manns.

Dans la reprise du récit de la création de Genèse 1 le Targum de Néofiti amplifie le rôle de la Parole. Loin d'être seulement un attribut de Yahvé, elle est traitée comme un être personnel qui est sujet de verbes d'action. Les premiers versets⁷⁷¹ de la Genèse en sont un bon exemple. « Dès le commencement, <la Parole> de Yahvé, avec sagesse, créa <et> acheva les cieux et la terre » puis au verset 3 « La Parole de Yahvé (מִמְרָא דִּיִּי) dit (...) et il y eut de la lumière selon la décision de sa Parole » (Targ Neof Gn 1,3) et dans la suite du récit de la création : « La Parole de Yahvé créa les bêtes sauvages » (Targ Neof Gn 1,25). Dans les versets (Targ Neof Gn 1,1 – 1-31), les termes de Yahvé et de « la Parole de Yahvé » sont interchangeables. La Parole de Yahvé « dit » (ou appelle, bénit v. 1.2.5.6.8.9.10.11.20.22.24.27.28), la Parole de Yahvé « crée » (v. 1.16.25), la Parole de Yahvé « sépare » (v.4), Yahvé « dit » (v. 14.21.26), Yahvé « crée » (v.7). Le « Memra »⁷⁷² effectue les mêmes actes que Yahvé lors de la création du monde. Dans la suite du livre de la Genèse, outre le fait qu'elle « dit », la Parole de Yahvé apparaît (vv. 12,7 ; 16,13), se manifeste (v. 13,14) ; elle est présence (« par ma Parole je serai avec toi » dit Yahvé à Abimelech ; 26,4). La Parole de Yahvé agit (« elle réalise », v. 18,19 ; « elle fit descendre » v. 19,24). Les fonctions de la Parole de Yahvé se cantonnent principalement aux secteurs de la création et de la révélation de Dieu. Le « Memra » crée, illumine et il est le médiateur de la révélation.

F. Manns⁷⁷³, dans son étude sur l'influence du judaïsme sur le Quatrième Évangile, reprend le dossier de la Parole dans les Targums. Il cite, en particulier, un texte difficile à traduire qui met en scène Moïse, le Messie et le « Memra » côte à côte : « Moïse montera du milieu du désert et le roi Messie viendra d'en haut. L'un marchera à la tête du troupeau et l'autre marchera à la tête du troupeau et son Memra marchera entre les deux » (Targ Neof

⁷⁶⁹ Le Targum Onkelos a été composé entre 70 et 135 ap. J.-C. (LE DEAUT, R, *Targum du Pentateuque 1- Genèse*, SC 245, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978, 21) ; La composition finale du Targum Jonathan est datée du VII^e siècle, bien que certains passages soient probablement plus anciens, LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, 37 ; Le Targum Néofiti date du II^e ou III^e siècle ap. J.-C. mais représente une mise par écrit de traditions plus anciennes, LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, 40.

⁷⁷⁰ Les études réalisées sur le « Memra », dans le cadre du Nouveau Testament l'ont été dans le cadre de la recherche sur l'arrière-plan du Prologue du Quatrième Évangile. C.A. Evans donne une liste des parallèles possibles ; EVANS, C., A., *Word and Glory: Theological Background of John's Prologue*, JSOT Press, Sheffield, 1993, 114-121.

⁷⁷¹ À partir de la traduction de LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, 74-83.

⁷⁷² À trois reprises le premier chapitre de la Genèse mentionne le terme Gloire de Yahvé. La Gloire possède les mêmes attributs que la Parole : la Gloire de Yahvé les plaça au firmament (v. 17), la Gloire de Yahvé les bénit (v. 28), la Gloire de Yahvé dit (v. 29).

⁷⁷³ MANNs, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 41.

Ex 12,42)⁷⁷⁴. Dans ce passage on pourrait voir le Memra comme une hypostase indépendante. Les caractéristiques associées au « Memra » dans les différents Targums sont proches de celles du Logos. Le « Memra » habite parmi l'humanité (Targ Neof 29,42b-45), parle aux hommes⁷⁷⁵, les conduit lors de l'Exode⁷⁷⁶ et la gloire du « Memra » peut être vue (Targ Isa 6,1.5). Par contre, F. Manns souligne que le Targum Onqelos a été systématiquement épuré de toutes les traces de « Memra », à cause de la crainte de représenter la Parole de Dieu comme une entité réelle existant à côté de Dieu. Cette représentation aurait constitué un danger pour le monothéisme.

Parfois la Parole de Yahvé semble apparaître sous la forme d'une figure autonome capable d'action. Cependant, la plupart des commentateurs⁷⁷⁷ pensent que ce n'est pas le cas. Le terme⁷⁷⁸ « Memra » a probablement servi uniquement à éviter les anthropomorphismes concernant Yahvé. En effet, celui qui traduit la Bible en araméen⁷⁷⁹ cherchera toujours à parler de Dieu avec des termes qui respectent sa transcendance.

La prédominance de la Torah

La figure de la Sagesse⁷⁸⁰ n'a, tout compte fait, pas connu une grande postérité dans le judaïsme. Une des hypothèses émises et très discutée aujourd'hui est que la Sagesse n'est qu'une approche poétique de la Loi. Dans le Siracide, la Loi est identifiée à la Sagesse, ou tout au moins est à rapprocher de celle-ci (Si 34,8 ; 39,1). La Torah est source de Sagesse (Si prologue ; Si 15,1 ; 19,30 ; 39,1). Cette tendance semble aller en s'accroissant dans la littérature rabbinique⁷⁸¹. Le peuple juif scrute la Torah, qui contient

⁷⁷⁴ À partir de LE DEAUT, R, *Targum du Pentateuque 2- Exode et Lévitique*, SC 256, Les Éditions du Cerf, Paris, 1979

⁷⁷⁵ KLEIN, *Fragment-Targums*, 1,45-46.

⁷⁷⁶ KLEIN, *Fragment-Targums*, 1,74.

⁷⁷⁷ BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 128. EVANS, *World and Glory*, 121. BULTMANN, *The Gospel of John*, 22. D. Boyarin ne partage pas l'avis de la majorité des commentateurs. Pour sa démonstration outre les exemples déjà cités, il s'appuie sur l'interprétation de la théophanie du Sinaï (Ex 3,12-14) telle qu'elle est présentée dans le Targum Palestinien, conservé dans MS Neofiti 1. A la place de « Je serai avec toi » le Targum Palestinien lit « Je, mon « Memra » sera avec toi. Si les autres targums conservent « je serai avec toi », ils ajoutent une précision : « mon « Memra » sera un soutien. En Ex 3,14, Moïse reçoit la fameuse phrase « Je suis celui qui Je suis ». Le Targum Palestinien glose ce verset. La formule d'introduction met en scène le « Memra » : « et le « Memra » du Seigneur dit (וְאֵמֶר מִימְרָא דִּיִּי). « Je suis » est remplacé par une allusion à la Genèse « Je suis celui qui « soit » et « cela fut ». Le « Memra » est celui s'adresse à Moïse. Ainsi le « מִימְרָא » peut être selon D. Boyarin considéré comme une hypostase. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 258-260.

⁷⁷⁸ Le terme Memra n'apparaît hors de la littérature targumique que très tardivement : KEENER, *The Gospel of John*, 350.

⁷⁷⁹ R. Le Déaut donne des exemples des transformations opérées. Certaines expressions sont modifiées « Dieu vient en aide à quelqu'un » à la place de « Dieu avec » ou « pour le nom » à la place de « pour Dieu ». L'emploi d'« Elohim » est remplacé par « idoles » chaque fois qu'il s'agit de faux dieux. LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, 60-61.

⁷⁸⁰ Bultmann, *The Gospel of John*, 23. Pour D.A. Carson, le manque de vocabulaire relatif à la Sagesse dans le Quatrième Évangile suggérerait que les parallèles entre Logos et Sagesse viendraient de leur origine commune, à savoir la Parole dans l'Ancien Testament. CARSON, *The gospel according to John*, 115.

⁷⁸¹ KEENER, *The Gospel of John*, 355. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 130.

l'ensemble des commandements de Dieu. La Torah est étudiée, transmise aux générations suivantes. Elle est lumière et la base de toute la vie⁷⁸². Souvent, dans des textes tardifs, la Torah, fille de Dieu⁷⁸³ est fiancée à Israël (la fille de Dieu est fiancée à son fils), et parfois le don de la Loi au Sinaï est présenté comme une noce. Lorsque Dieu dit : « Faisons l'humanité », le pluriel a été mis pour Dieu et sa Torah⁷⁸⁴. Dans certains commentaires, la création de la Torah précède de 2000 ans la création du monde. Elle est ainsi préexistante⁷⁸⁵. Puisqu'elle était censée faire un avec la Sagesse, comme elle, elle a participé à la création du monde. Vers 135, R. Aqiba écrit : « Israël est aimé de Dieu, car c'est à lui qu'a été donné l'instrument par lequel a été créé le monde : n'abandonnez pas ma Loi »⁷⁸⁶. Le contexte de cette explication est le Pr 4,2. Un autre développement du motif de la Loi et de la création est donné en Gen R. I,1. La Loi dit d'elle-même qu'elle était l'instrument d'un architecte. Et quand Dieu créa le monde il avait le regard fixé sur la Loi. Et la Loi dit : « Dans un commencement, Dieu créa le monde. Mais il n'y avait pas de commencement si ce n'est la Loi ; à preuve ce passage, Dieu m'a enfanté au début de ses desseins »⁷⁸⁷. La plupart des descriptions rabbiniques présentant la Torah comme personnifiée ne peuvent être prises littéralement⁷⁸⁸. La personnification de la Torah fonctionne comme la personnification d'autres attributs divins telle la justice. Le développement de la figure d'une Torah dont l'existence est antérieure à l'œuvre de la création, est identifiée alors à la Sagesse ou à la Parole semble être relativement tardif, postérieur au premier siècle⁷⁸⁹ ; l'objectif des auteurs juifs serait de juguler les figures divines qui précèdent pour signifier la place primordiale de la Loi.

Des écrits gnostiques⁷⁹⁰ : Séthien et Valentinien

Dans les premiers siècles de notre ère, à côté du judaïsme et du christianisme, se développent des mouvements gnostiques dont les écrits mettent l'accent sur une ou des figures en lien avec la divinité qui ont contribué à faire venir « toutes choses » à l'existence. Le cosmos est déterminé autour d'une structure dualiste. Il y a le monde d'en bas qui est un monde matériel, fini, soumis au changement. Face à lui, il y a l'univers d'en haut, immuable, incorruptible et spirituel. La plupart des écrits gnostiques placent à la racine du Plérôme un Être simple et invisible, source du Tout. Dans ces systèmes, le salut est conçu comme la restauration de l'unité perdue, le retour vers l'en haut, la réintégration du Plérôme. Pour

⁷⁸² Le Deut. R. sur Dt 33,2 explique : « De même que la lumière est vie pour le monde ainsi les paroles de la Torah sont vie pour le monde ».

⁷⁸³ Lev.R 20,7 ; Exod.R 29,4 ; Song R. 8,11.

⁷⁸⁴ KEENER, *The Gospel of John*, 359. (Tanhuma Pekudei 3).

⁷⁸⁵ Sept choses ont été créées avant la création du monde dont la Torah ; Pesahim 54a.

⁷⁸⁶ P. Aboth 3, 14-15. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 130.

⁷⁸⁷ BRAUN, F.M., Jean le théologien – Les grandes traditions d'Israël - l'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile, Gabalda, Paris, 1964, 145.

⁷⁸⁸ KEENER, *The Gospel of John*, 360.

⁷⁸⁹ PERROT, C., Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens : une christologie exégétique, Desclée, Paris, 1997 ; 281

⁷⁹⁰ En particulier à partir de Cox, *By the Same Word*, 17-21.

retourner à son moi originel, l'homme a besoin de retrouver la connaissance parfaite. L'initiative d'en haut est nécessaire pour apporter à l'homme le Salut. Lorsqu'il s'agit de gnosticisme chrétien, Jésus est celui qui endosse la fonction de Sauveur⁷⁹¹. Pour illustrer l'orientation prise par les mouvements gnostiques, nous nous proposons de considérer deux courants à travers différents ouvrages. Pour le gnosticisme séthien nous donnerons un aperçu de « Poimandres » écrit autour du II^{ème} siècle ap. J.-C. Pour le courant valentinien nous évoquerons l'« Apocryphe de Jean » découvert à Nag-Hammadi, ainsi que différents fragments d'ouvrages commentant le Prologue du Quatrième Évangile.

Le concept séthien de la création est présenté dans Poimandres, le premier traité du Corpus Hermeticum⁷⁹². Ce traité est un ensemble de textes philosophiques et religieux dont un des thèmes majeurs est l'obtention du salut par la connaissance. Poimandres relate une révélation divine sur la création du cosmos qui insiste en particulier sur l'origine divine de l'humanité et dont le but est d'éclairer l'humanité sur sa véritable nature. Une analyse attentive de la révélation du Poimandres montre que, si elle n'est ni juive ni chrétienne, elle s'appuie cependant sur la cosmogonie et l'anthropogonie biblique trouvées en Genèse 1. Toutefois, la version hermétique implique une complexité plus grande. Un nombre important d'intermédiaires, de forces suprasensibles font exister le cosmos et l'humanité. Parmi ceux-ci se trouve le Logos, qui est fils de Dieu (CH 1,6) qui est le modèle dans lequel Dieu contemple la beauté (CH 1,8). La création du monde physique revient (apparemment) à un autre intermédiaire « δημιουργός Νοῦς » (la pensée créatrice / l'artisan). Poimandres se réfère à celui-ci, qui est aussi né de Dieu, comme « le dieu du feu et l'esprit » (CH 1,9). Le « δημιουργός Νοῦς » s'entoure de ministres pour gouverner le monde. Un autre intermédiaire (ὁ ἄνθρωπος), responsable de la création de l'humanité, est aussi né de Dieu et il a été créé à son image (εἰκόν) (CH 1,12). Nous avons donc dans Poimandres le motif familier de l'agence cosmologique avec un certain nombre d'intermédiaires. Cette œuvre a également conservé l'existence d'un archétype entre Dieu et la création.

La doctrine valentinienne nous est connue par l'existence d'ouvrages découverts à Nag Hammadi et par les controverses avec les Pères de l'Église qui portaient en particulier sur la compréhension du Prologue johannique.

Le document connu sous le nom d'Apocryphe de Jean (ou Livre des secrets de Jean)⁷⁹³ est un document censé comporter une révélation à l'apôtre Jean par le Sauveur et dans lequel ce dernier détaille l'origine divine de l'humanité. Le cœur de ce texte est un remaniement en deux parties de l'histoire biblique de la création. Le récit contenu dans la première partie se déroule avant la Genèse et il relate comment l'univers à la fois céleste et sa copie terrestre sont venus à l'existence. La seconde partie évoque les cinq premiers chapitres de la Genèse. Ce qui rend ce récit intéressant pour notre discussion est que

⁷⁹¹ Il ne peut s'agir d'un Sauveur incarné, car il aurait à son tour besoin d'être sauvé et ne pourrait apporter aucune révélation. Ainsi l'incarnation est ignorée ou on lui fait subir un traitement de type docète en affirmant qu'il y a plusieurs Christs - matériel, psychique, spirituel - subordonnés les uns aux autres.

⁷⁹² Appartient aux 14 écrits « séthiens » trouvés à Nag Hammadi.

⁷⁹³ Ouvrage du corpus valentinien.

l'Apocryphe positionne une sphère intermédiaire élaborée entre une divinité hyper-transcendante - la Monade - et la réalité terrestre. La Monade est Père de toutes choses (BG 20 -21), elle est Esprit. Cet Esprit est éternel ; il n'a pas besoin de quoi que soit. Il n'est pas le créateur, ni celui qui gouverne le monde. L'expression ultime de la réalité intermédiaire est une figure féminine connue sous le nom de Barbélô. Elle est un produit de l'auto contemplation de la Monade et, en tant que telle, elle est la parfaite Providence du tout, la lumière, l'image de l'invisible, la puissance parfaite, l'éon parfait de gloire (BG 27,10-15, 223). Et ensuite le Fils fut engendré (BG 30,5 – 225). Puis « l'invisible Esprit voulut faire une œuvre au moyen d'une parole » (BG 31,12 – 227). « Sa Volonté devint une œuvre, elle se manifesta et se tint avec intellect (...) la parole suivit Volonté, car c'est par une parole que le Christ a créé toutes choses lui le Dieu autogène » (BG 31,15 – 227). Le Fils de Barbélô, Dieu autogène fut établi par l'Esprit comme Dieu sur toutes choses. Et alors furent manifestées les quatre grandes lumières (Grâce, Compréhension, Perception et Intelligence) ainsi que les douze éons pour assister le Fils (228-229). Parmi les éons se trouve Sophia. Sans se soucier de l'assentiment de l'Esprit, elle donne naissance à l'Archonte, une œuvre imparfaite à face de serpent. Sophia chasse l'Archonte et lui donne le nom Yaldabaôth. Yaldabaôth s'auto-proclame seigneur, se crée alors son propre éon, avec ses anges et ses autorités. Et l'Archonte finit par créer l'homme. Se repentant de cela, Sophia vise à réparer les dégâts, devenant ainsi un agent du salut.

D'autres écrits permettent de saisir comment Valentin et ses disciples ont construit leur doctrine du plérôme des « éons » divins. Ils ont élaboré leur doctrine à partir d'une exégèse allégorique⁷⁹⁴ de l'Écriture. Les disciples de Valentin ont, comme dans d'autres milieux gnostiques⁷⁹⁵, interprété le prologue du Quatrième Évangile. Les écrits valentiniens nous sont parvenus sous forme de fragments dans les ouvrages des Pères de l'Église. Une des œuvres majeures de cette école est le « commentaire du Quatrième Évangile »⁷⁹⁶ par Héracléon (autour de 170). À côté de cet ouvrage majeur, nous possédons des extraits du « Commentaire du Prologue » de Ptolémée, la « Lettre à Flora » du même Ptolémée, transmise par Épiphane, les « Extraits de Théodote » réunis par Clément. Selon les

⁷⁹⁴ La méthode valentinienne d'interprétation de l'Écriture est allégorique selon une méthode commune à toute l'époque. Les évangiles ne doivent pas seulement être lus comme un compte-rendu d'événements historiques, mais comme une révélation de réalités supérieures, spirituelles, situées au-delà du temps et de l'espace. Ainsi l'exégète opère une distinction entre un sens simple, littéral, immédiat, et un sens symbolique, spirituel, caché. Un exemple en est donné dans l'interprétation de Jn 4,17. La réponse de la Samaritaine : « Je n'ai pas de mari » signifie au sens littéral qu'elle avait honte de dire qu'elle avait un amant et au sens spirituel qu'elle ne connaît pas son véritable mari, son « plérôme », c'est-à-dire son conjoint céleste, descendu du monde spirituel pour s'unir à elle et la faire retourner à sa patrie originelle.

⁷⁹⁵ SEVRIN, J.-M., « Le quatrième évangile et le gnosticisme, question de méthode », 251-268 ;

POFFET, J.-M., « Indices de réception de l'évangile de Jean au II^e siècle, avant Irénée », 305-321 ;

KAESTLI, J.-M., « L'exégèse valentinienne du Quatrième Évangile », 323-356

dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990.

⁷⁹⁶ Il nous est parvenu sous la forme de 48 fragments conservés dans le commentaire de Jean que publia Origène, au début du III^e siècle, précisément pour réfuter la lecture d'Héracléon.

ouvrages, le Prologue est lu sous différentes perspectives⁷⁹⁷ dont le choix dépend de l'exégète et du but de son enseignement.

Ptolémée dans son commentaire du Prologue, décrit comment selon lui Jean a voulu exposer la genèse de toute chose. Les premiers versets présentent la première Ogdoade constituée de quatre couples d'éons (ou syzygies) à savoir le Père ineffable et sa compagne la Grâce, le Fils (ou Monogène ou Principe) et la Vérité, le Logos et la Vie, l'Homme et l'Église. Le premier éon issu du Père est le Principe (Jn 1,1-2), qu'il nomme également « Fils » et « Monogène », parce qu'il a été engendré par Dieu en premier. Le Principe (Fils) a émis à son tour le Logos et, en lui, la substance entière des éons. Le Logos est devenu, pour tous les éons qui viennent après lui, « cause de formation et de genèse » (Jn 1,3). Mais, alors que les autres éons ont été faits « par lui », la Vie - l'éon féminin qui est sa compagne - a été faite « en lui » (Jn 1,4). Elle fait un avec lui et fructifie grâce à lui. Le verset 4b indique que Logos et Vie émettent le quatrième couple d'éons (Homme et Église), désigné ici par un seul terme (hommes), pour mieux souligner la communion qui les unit. Dans la suite, en Jn 1,14, Ptolémée va découvrir les deux éons féminins que sont la Grâce, compagne du Père suprême et la Vérité, compagne du Monogène. Ptolémée distingue le Logos d'en-haut et le Logos-Sauveur. En effet, le Logos formateur des éons du plérôme, compagnon indissociable de la Vie, ne peut en aucun cas être identifié avec le « Logos fait chair » (Jn 1,14). Il introduit donc une nouvelle figure, celle du Sauveur « fruit de tout le Plérôme », par qui tout ce qui est hors du Plérôme a été formé. À partir de là Ptolémée peut distinguer deux degrés de connaissance, le niveau du Plérôme, le monde divin des éons de qui procède tout ; d'autre part, celui de la sphère extérieure au plérôme, où s'est exercée l'activité du Sauveur.

Une exégèse étonnamment proche du Commentaire de Ptolémée se retrouve chez Théodote. Cependant, Jn 1,3 est interprété en référence à la venue du Sauveur hors du Plérôme, afin de libérer Sagesse de ses passions. Le Sauveur est envoyé en dehors du Plérôme par le Père pour guérir de ses passions la Sophia déchue, pour lui apporter « la formation selon la gnose ». Le Sauveur est le Créateur premier, universel, et la Sagesse est créatrice en second. À la différence du commentaire de Ptolémée, Jn 1,3 ne se rapporte plus aux éons du plérôme, mais aux éléments « extérieurs ». Le « par lui » ne s'applique plus au Logos-éon, mais au Logos-Sauveur.

Dans le commentaire du Quatrième Évangile par Héraclon, Jn 1,3 est interprété en référence à la création du cosmos et à l'intervention d'un démiurge, agissant sous l'impulsion du Logos-Sauveur. Héracléon comprend le « tout » de Jn 1,3 comme désignant « le monde et son contenu ». Il affirme que « ni l'Éon, ni ce qui est dans l'Éon n'ont été fait par le Logos » car il croit que ces réalités ont existé avant le Logos. Seule donc la création du cosmos au sens strict est l'œuvre du Logos : tout ce qui est supérieur au monde et à son contenu en est exclu. De plus ; le Logos n'est pas l'auteur immédiat de la création. Il ne faut pas comprendre l'expression « par lui » « dans le sens que le Logos créait sous l'impulsion d'un autre, mais bien dans le sens qu'un autre créait sous son impulsion ».

Les écrits⁷⁹⁸ gnostiques tels que Poimandres, l'Apocryphe de Jean, les commentaires du Quatrième Évangile se déplacent le long des mêmes courants conceptuels

⁷⁹⁷ KAESTLI, « L'exégèse valentinienne du Quatrième Évangile », 341-348.

que la Sagesse hellénistique et les écrits du Nouveau Testament. Cependant, ils diffèrent de ces écrits en ce sens qu'ils fournissent des descriptions encombrées et une représentation dramatique des origines du cosmos, en donnant le sentiment que leurs auteurs étaient convaincus que le monde et/ou l'humanité ont vu le jour non par une volonté divine mais par la volonté d'intermédiaires dont les intentions n'étaient pas bienfaisantes. L'entité suprême qu'ils hésitent à nommer Dieu, se tient hors du monde et sans contact avec celui-ci.

1.4 Conclusion : un intérêt pour le Nouveau Testament ?

Dans les siècles qui ont précédé l'ère chrétienne les hommes ont cherché à appréhender l'univers. Notre étude nous a permis d'aborder des textes issus de traités philosophiques et des ouvrages de différents courants du judaïsme. Dans cet ensemble disparate, pouvons-nous identifier des caractéristiques communes sur la manière de concevoir la création et la conservation du cosmos ?

Dans leurs recherches sur le monde, les philosophes grecs ont déterminé un ensemble de causes et de principes dont le nombre a évolué pendant des siècles. Parmi les causes ont été citées la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice, la cause finale. Aux alentours des débuts de l'ère chrétienne le platonisme moyen et le stoïcisme proposent leur propre vision de la création. Le platonisme moyen postule trois principes dont un principe transcendant et un principe matériel. Entre les deux les philosophes ont placé un principe intermédiaire dont ils discutent de savoir s'il est une entité unique (le Logos ou le démiurge) ou une entité multiple (les idées ou les formes). Pour les stoïciens, il existe deux principes ultimes, un principe passif représenté par la matière dépourvue de toute qualité dans laquelle est présent un principe actif. Ainsi, les stoïciens développent l'idée d'un Dieu maître de toute chose et âme du monde qui maintient ce dernier car il est à la fois dedans et dehors. Deux orientations sont ainsi présentes dans ces discussions. La première concerne l'existence d'un intermédiaire dans un souci de préserver la transcendance divine de toutes atteintes du monde. Alors un démiurge, des dieux ou le Logos sont amenés à jouer le rôle d'intermédiaire. La personnification est le résultat d'un certain décalage opéré entre l'être et l'agir. Dieu ne saurait se compromettre directement dans le monde, et les mains se distinguent de la tête. La seconde orientation proposée imagine un Dieu présent à l'ensemble de la création ; rien ne peut se trouver en dehors de Dieu.

Les auteurs juifs sont, dans l'ensemble, moins concernés par la compréhension de la nature du cosmos que par la connaissance de Yahvé. La création œuvre de Yahvé est source de louanges. La présentation de l'origine de la création n'est cependant pas homogène à travers tous les courants du judaïsme. Nous avons considéré les textes qui mentionnaient par quels moyens Yahvé créait et gouvernait le monde. Nous nous sommes interrogé sur le degré de personnification de ces moyens. Le motif de la création par la

⁷⁹⁸ D'autres ouvrages valentiens utilisent le même vocabulaire et énoncent des idées voisines de l'Apocryphe de Jean. Dans l'« Exposé du Mythe Valentinien », daté du III^{ème} siècle, à côté du Tout, de la Pensée identifiée au Monogène, une multitude de Puissances dont Horos qui agit à la fois à l'intérieur du plérôme et à l'extérieur de celui-ci. L'ouvrage « La pensée à la triple forme », daté du III^{ème} siècle, met en scène des entités dont il n'est pas toujours facile de déterminer les contours. La Prôtennoia est la première émanation du Père, de l'invisible ; et de ce fait le point de départ du déploiement du divin. Le monde inférieur finit par être créé par le Grand Démon et ses archontes.

Parole traverse les différents courants. Yahvé est un Dieu qui parle et sa Parole régit l'univers. Des auteurs, comme le Deutero Isaïe ou l'auteur du Psaume 147, tentent une timide personnification de la Parole. Elle est envoyée sur terre où elle agit mais elle reste reliée à sa source. Avec Philon, la question de la personnification de la Parole est réellement posée. Cependant, nous ne pouvons en déduire que pour la majorité du judaïsme la Parole était considérée comme une hypostase. Après les débuts de l'ère chrétienne les targums accentueront l'importance de la Parole et elle sera présentée comme une figure indépendante. La figure de la Sagesse est dans la littérature sapientielle décrite avec des traits anthropomorphiques. Elle établit sa demeure au milieu des hommes. Dans les passages sur l'origine du monde, elle est présente, et dans le cosmos elle « agit » seule. Lorsque des auteurs mentionnent sa création elle acquiert une certaine indépendance. Les qualités qui lui sont prêtées sont des qualités divines. La personnification de la Sagesse est limitée aux écrits appartenant à la littérature sapientielle. Accentuer la place et l'autonomie de la Sagesse aurait probablement conduit à un risque pour le monothéisme. Dans les écrits n'appartenant pas au courant sapientiel, la Sagesse désigne une qualité divine nécessaire à la création d'un monde bon, beau et stable. Yahvé crée avec Sagesse. Dans les visions d'Hénoch relatées en 1 Hénoch, de nombreux êtres peuplent le ciel. Parmi tous ces êtres certains prennent part à l'organisation du cosmos. Pour les humains ils ont des qualités divines et servent d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Philon leur reconnaîtra une participation à la création de l'humanité, en particulier pour éviter que Dieu soit l'unique créateur de l'humanité imparfaite⁷⁹⁹. Dans le judaïsme, le créateur est et reste Yahvé mais il existe des tentatives pour lui adjoindre des aides aux capacités supraterrrestres et presque divines.

En résumé, pour penser la création du monde, les premiers chrétiens avaient à leur disposition les concepts et le vocabulaire des discussions sur le cosmos soit directement par les écrits des philosophes grecs, soit au travers d'auteurs juifs comme Philon ou comme l'auteur du Livre des Proverbes, comme celui du Siracide ou celui du Livre de la Sagesse. Ils connaissaient la tradition juive où ils pouvaient lire que la Parole a été envoyée sur la terre et que la Sagesse a régné sur le monde et l'humanité. Nous avons déjà noté que les auteurs du Nouveau Testament, lorsqu'ils évoquaient le rôle du Christ dans la création, citaient explicitement ou faisaient référence aux écrits sapientiels, aux Psaumes. Et nous avons fait référence à Philon, pour expliciter certaines expressions du Nouveau Testament. Les auteurs chrétiens ont donc utilisé les matériaux à leur disposition. Avant de considérer comment la christologie s'est emparée des réflexions théologiques et philosophiques il est important de considérer l'environnement des communautés chrétiennes et d'envisager la question des défis auxquels elles devaient faire face tant au plan théologique qu'au plan social.

⁷⁹⁹ La gnose puisera dans les concepts de Logos, Sagesse, puissance pour décrire une création qui trouve son explication dans l'action de divers éons.

2 Des communautés proclament le Fils créateur

Les textes qui abordent le rôle du Christ dans la création sont adressés à des groupes chrétiens dispersés autour du bassin méditerranéen. Ces communautés⁸⁰⁰ sont parfois traversées par des luttes internes et en proie à des tiraillements avec la société civile. Le monde gréco-romain dans lequel elles sont établies est en pleine évolution. Les religions traditionnelles perdent du terrain au profit de pratiques diverses et de cultes venus d'Asie Mineure ou d'Égypte. En parallèle, le culte impérial se développe et Domitien (empereur de 81 à 96) se désigne lui-même comme « Seigneur et Dieu ». Les philosophes comme Sénèque (4 av. J.-C - 65 ap. J.-C.) ou Plutarque (46-125 ap J.-C.) sont à la recherche d'une divinité unique et spirituelle. Vivant au milieu de cette effervescence philosophique et religieuse, côtoyant des pratiques magiques et des temples somptueux, les premiers chrétiens sont amenés à répondre à de nombreux défis tant sur le plan sociétal que religieux.

L'agir créateur du Christ est évoqué dans des écrits néotestamentaires qui proviennent de traditions variées. Dès les années 50, Paul, dans sa lettre à destination des Corinthiens, mentionne le Fils « par qui tout est » (1 Co 8,6). Des auteurs post-pauliniens, dans les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, souligneront la dimension cosmique du Christ pour des communautés d'Asie-Mineure. Un auteur de ligne paulinienne écrira l'Épître aux Hébreux dans laquelle il affirme que « le Seigneur fonda le monde » (He 1,10). Le Quatrième Évangile à destination de la communauté johannique proclame que le Logos/Fils est le créateur. Ainsi, dans différentes situations, des auteurs ont confessé la médiation du Christ lors de l'origine du monde. La question que nous nous posons est de savoir si les contextes socio-religieux ont influencé ces auteurs chrétiens. Une interrogation corollaire concerne la faculté à adapter la nouveauté chrétienne à la culture du premier siècle. En effet, bien que les nouvelles communautés chrétiennes ne soient pas homogènes, chacune proclame « Christ et Seigneur » un homme mort sur une croix dans une société où le religieux imprègne chaque aspect de la vie.

Les auteurs chrétiens utilisent la confession de foi au Christ créateur comme argument selon leurs propres besoins pastoraux. Aussi, nous nous proposons pour chaque communauté destinataire de donner un aperçu de son contexte social et religieux. Nous nous attacherons à relever les indices qui mettent en évidence des tensions. Une fois cet arrière-fond dessiné, il s'agira de déterminer la portée des textes pour la communauté destinataire. Une orientation spécifique peut déjà être mentionnée, à savoir que, dans notre partie analytique, nous avons pu noter que les différents auteurs faisaient allusion à la croix ou à l'incarnation. Nous essaierons donc de comprendre comment s'est élaborée

⁸⁰⁰ Dans la suite du chapitre nous emploierons le terme « communauté » plutôt que celui « d'église locale ». Nous reconnaissons avoir été influencé par le terme choisi par R.E. Brown dans ses travaux sur la communauté johannique. La définition que nous retenons est la suivante : une communauté est un ensemble de personnes unies par des liens d'intérêt, des habitudes communes. La dimension chrétienne de la communauté se manifeste dans la confession de foi en Jésus mort et ressuscité.

l'articulation entre création et incarnation, et comment le motif cosmique est évoqué dans les discussions polémiques. Dans une conclusion, nous tenterons de répertorier les similitudes et peut-être les différences entre les diverses situations.

2.1 À Corinthe : des repas qui divisent

À l'époque de Paul, Corinthe était une ville riche et cosmopolite, comme le faisait remarquer Strabon (57 av. J.-C. – 21 ou 25 ap. J.-C.) : « Corinthe doit son qualificatif d'opulente à sa place de commerce maritime ; située sur l'Isthme, elle commande à deux ports, l'un est à portée de l'Asie, l'autre de l'Italie (...) et elle facilite les échanges de marchandises entre ces deux régions si éloignées l'une de l'autre »⁸⁰¹. Corinthe⁸⁰², cité romaine⁸⁰³, était au milieu du premier siècle une ville multiculturelle ; elle attirait les artistes et les philosophes de diverses écoles. Les dieux grecs et romains côtoyaient des divinités égyptiennes ou orientales, comme en témoignent les nombreux temples. Était également présente dans la ville une communauté juive. Le culte impérial était en pleine expansion. En fait, la religion imprégnait tous les aspects de la vie quotidienne. Dans cet environnement, les chrétiens nouvellement convertis étaient confrontés aux usages religieux de leurs concitoyens. Ils connaissaient bien ces usages car il n'y a pas si longtemps ils étaient les leurs et il était difficile de les abandonner. La pratique qui semblait la plus problématique était celle qui consistait à manger de la viande sacrifiée aux dieux (1 Co 8,4). Les chapitres 8 à 10 de la Première Épître aux Corinthiens reflètent les tensions à propos de cette question. Pour comprendre les enjeux de la consommation des idolothytes, nous donnerons un aperçu des cultes où l'on pratiquait des sacrifices, puis nous indiquerons la signification que pouvait prendre la participation des membres de la communauté de Corinthe aux repas sacrés⁸⁰⁴. Nous exposerons ensuite les principaux arguments de la réponse de Paul. Pour finir, nous nous poserons la question de savoir comment les versets 1 Co 8,4-6 interviennent dans l'argumentation de Paul.

Donc, pour ce qui est de manger des viandes immolées aux idoles, nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique. Car, bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux - et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs, pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. (1 Co 8,4-6)

⁸⁰¹ STRABON, *Géographie, Tome 5, Livre VIII*, traduction par Raoul Baladié, Les Belles Lettres, Paris, 2003, 181.

⁸⁰² Pour une étude de Corinthe au temps de Paul : MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de Saint Paul : l'archéologie éclaire les textes*, (Initiations bibliques), Les éditions du Cerf, Paris, 2004. J. Murphy-O'Connor y rassemble des textes d'auteurs antiques qui décrivent la ville de Corinthe avec ses temples, ses ports, son agora, ses théâtres et donnent un aperçu de la vie quotidienne.

⁸⁰³ La cité grecque a été détruite en 146 av. J.-C.

⁸⁰⁴ Pour traiter de cette question nous nous appuyons spécialement sur : THEISSEN, G., *The social setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, T&T Clark Edinburgh, 1982 ; WILLIS, W. L., *Idol Meat in Corinth : The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, (SBL Dissertation Series 68), Scholars Press, Chico, California, 1985 ; RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe: Eglise et société selon 1 Corinthiens : Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève, 1997 ; NEWTON, D., *Deity and Diet : The Dilemma of Sacrificial Food at*

2.1.1 Culte et sacrifices

Les pratiques cultuelles du monde gréco-romain pouvaient inclure des sacrifices d'animaux, lesquels étaient mangés lors de repas sacrés qui sont des actes sociaux et religieux⁸⁰⁵ essentiels aux relations entre concitoyens. Les paragraphes qui suivent peuvent sembler s'éloigner du sujet de cette étude sur le Christ et la création. Mais il nous paraît essentiel d'appréhender les religions présentes à Corinthe afin de saisir la portée de la référence à la création au chapitre 8 de l'Épître aux Corinthiens.

Des chercheurs de différentes disciplines ont rassemblé des preuves archéologiques et scripturaires de l'existence de repas sacrés lors de cultes qui se tiennent à Corinthe au premier siècle. Dans leurs travaux, ils citent principalement le culte d'Asclépios⁸⁰⁶, les Mystères d'Éleusis⁸⁰⁷ et les cultes de Sérapis et d'Isis⁸⁰⁸. D'autres pratiques religieuses sont également mentionnées, mais sans preuves concluantes quant à leur existence dans la région de Corinthe à l'époque de Paul.

La pratique des sacrifices est attestée dans le culte d'Asclépios qui est le fils d'Apollon et d'une mortelle. Asclépios employait ses pouvoirs divins pour guérir les malades et ressusciter les morts. Ce faisant, il provoqua la colère de Zeus qui le tua en le foudroyant. Monté au ciel, il acquit parmi la population grecque un statut divin. A Corinthe le temple d'Asclépios, construit au II^e siècle av. J.-C., comprenait une source pour les bains rituels et trois salles à manger, d'une capacité de 11 personnes, au centre desquelles se trouvait un foyer. Ces salles étaient probablement encore utilisées à l'époque romaine. Les sacrifices faisaient partie du culte. Ils étaient offerts par des prêtres en faveur de la divinité, par des personnes privées en remerciement d'une guérison ou en préparation du rite « d'incubation » (médecine par les songes). La viande sacrifiée était mangée dans le temple ou à la maison. Les chrétiens qui consommaient de la viande dans l'enceinte du temple ou à proximité de la source devaient probablement être considérés comme mangeant de la viande sacrifiée aux idoles⁸⁰⁹. Les chrétiens, invités par leurs connaissances païennes,

Corinth, JNTS.S 169, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998; CHEUNG, A.T., *Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy*, JSNT.S 176, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999; FOTOPOULOS, J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth : a social-rhetoric reconsideration of 1 Corinthians 8:11-11:1*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003; DUTCH, R. S., *The Educated Elite in 1 Corinthians: Education and Community Conflict in Graeco-Roman Context*, JSNT.S 271, T & T Clark international, London - New York, 2005; PHUA, R.L.-S., *Idolatry and Authority: A Study of 1 Corinthians 8.1-11.1 in the Light of the Jewish Diaspora*, Library of New Testament Studies 299, T&T Clark International, New-York, 2005. SHEN, M., L.-T., *Canaan to Corinth – Paul's Doctrine of God and Issue of Food Offered to Idols in 1 Corinthians 8:1 – 11:1*, Studies in Biblical Literature 83, Peter Lang, New York, 2010.

⁸⁰⁵ FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 158.

⁸⁰⁶ FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 49-70 ; NEWTON, *Deity and Diet*, 96-99 ; MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe*, 250.

⁸⁰⁷ FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 71-92; NEWTON, *Deity and Diet*, 91-96; WILLIS, *Idol Meat in Corinth*, 22.

⁸⁰⁸ FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 93-128

⁸⁰⁹ FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols*, 67. D. Newton fait une différence entre la consommation de viande autour du sanctuaire, près des bains rituels, et dans le temple (NEWTON, *Deity and Diet*, 96-99)

prenaient part à de tels repas offerts à l'occasion d'actions de grâce après une guérison, de mariages, d'anniversaires ou de funérailles autant d'événements qui rythment la vie quotidienne.

Des repas sacrés avaient également lieu lors de rituels associés au culte de Déméter et de sa fille Korê. Alors qu'elle se promenait, Korê se fit enlever par Hadès. Dans sa douleur, Déméter empêcha toute récolte sur la terre jusqu'à l'intervention de Zeus pour lui rendre sa fille. Finalement, elle restaura la fertilité de la terre et apprit au peuple d'Éleusis ses rites et ses Mystères. Le culte comportait des manifestations publiques, comme des bains rituels ou des processions. Des pièces de théâtre étaient présentées tout au long de l'année. Cependant, le rite central, pendant lequel des sacrifices étaient pratiqués, était accessible aux seuls initiés et il est peu probable que les chrétiens de Corinthe y aient participé.

Enfin, comme troisième lieu de pratique de repas sacrés, nous pouvons mentionner le culte d'Isis et de Sérapis qui s'est répandu dans tout le bassin méditerranéen. Un mythe raconte la quête d'Isis qui chercha Osiris jusqu'au royaume des morts ; le récit de leurs retrouvailles et de leur union a donné naissance à des rites d'initiation. Ces rites ont pour objectif l'expérience du divin au travers de différentes étapes dont l'approche de la mort et la vision du Soleil suivi du retour dans le monde des vivants. Là encore les repas faisaient partie des actions cultuelles. Des papyrus du II^e siècle rapportent des invitations à des agapes, dans le temple de Sérapis, à l'occasion de mariages et d'anniversaires. Une part de la nourriture était placée sur un autel ou devant la statue du Dieu. Les convives mangeaient alors en présence de la divinité. L'existence de salles à manger dans les lieux de cultes d'Isis et de Sérapis n'est pas attestée à Corinthe. Cependant, la similitude entre le vocabulaire des invitations⁸¹⁰ et la première Épître aux Corinthiens permet de penser que le contexte culturel dans lequel évoluaient les chrétiens de Corinthe était proche du culte d'Isis et de Sérapis.

D'autres temples étaient présents dans les environs de Corinthe. Mais à ce jour peu de salles à manger ont été découvertes. Toutefois, près du temple d'Apollon, ainsi qu'aux alentours des temples où se pratiquait le culte impérial⁸¹¹, des emplacements de marchés ont été mis à jour. Comme le mentionne 1 Co 10,25, la viande issue des sacrifices y était vendue et l'origine de cette viande devait être connue de tous. Il existait donc une certaine hypocrisie à opposer temples et marché.

Bien qu'il soit impossible d'affirmer leur présence à Corinthe au premier siècle nous citerons les cultes de Dionysos et de Mithra en raison de la place significative du repas sacrificiel dans leurs rituels. Le culte de Dionysos est répandu dans toute la Grèce. Dans sa pièce de théâtre « les Bacchantes », Euripide (V^e siècle av. J.-C.) met en scène un repas pendant lequel le dieu lui-même, incarné en un animal sauvage, est mangé. Cependant, cela ne peut être une preuve d'une pratique cultuelle temporellement et géographiquement constante. Le culte de Dionysos a évolué au cours des siècles, et les repas culturels au premier siècle ont perdu une part de leur signification sacramentelle, pour devenir un culte

⁸¹⁰ W.L. Willis donne une liste d'invitations à des repas. Il cite par exemple P. Oxy 110 : « Antonius fils de Ptolemeus vous invite à dîner avec lui à la table du Seigneur Sérapis dans la maison de Claudius le 16 à 15 heures ». WILLIS, *Idol meat in Corinth*, 40-42. Voir 1 Co 11,20-34.

⁸¹¹ L'hommage aux empereurs fut amplifié par le patronage impérial accordé aux Jeux isthmiques *pan hellènes* tenus tous les deux ans au printemps (dont celui de l'année 51) ; l'Épître aux Corinthiens a probablement été écrite en 54 (cf. 15).

parmi d'autres, où les fidèles réunis en association se rassemblaient pour festoyer en l'honneur du dieu⁸¹². Le culte de Mithra, quant à lui, était intimement lié au sanctuaire où se retrouvaient les adeptes ; aucune cérémonie n'avait lieu à l'extérieur. Le rituel principal comprenait des sacrifices d'animaux. Il commémorait et réactualisait le sacrifice du taureau par Mithra : celui-ci avait reçu l'ordre du soleil de tuer le taureau dont le sang redonnerait au monde la force vitale. La nourriture prise lors du culte permettait une régénération aussi bien physique que spirituelle. Aucun document n'atteste de la présence des cultes de Mithra ou de Dionysos à Corinthe dans les années 50⁸¹³.

En définitive, les occasions de manger de la viande immolée ne manquaient pas dans la cité de Corinthe. Mais que représentaient ces repas pour les habitants et pour les chrétiens ?

Pour tenter de comprendre la perception que pouvaient avoir les chrétiens des idolothytes, nous nous appuierons sur les catégories suggérées par W. L. Willis⁸¹⁴ qui classe les repas selon le type sacramentel, le type « communion » et le repas comme acte sociétal.

Pour W.L. Willis, un repas cultuel de type sacramentel est un repas où les fidèles consomment leur déité contenue (réellement ou symboliquement) dans la viande sacrifiée. Le fidèle s'approprie pour lui-même une partie des qualités et de la puissance de la divinité et établit de ce fait une union la plus intime possible avec celle-ci. Cette conception semble avoir été assez rare. Le seul exemple cité par W.L. Willis est le culte de Dionysos mais, comme nous l'avons mentionné précédemment, il aurait évolué et perdu sa signification sacramentelle au premier siècle de notre ère.

Selon une interprétation de type « communion », le repas est partagé avec la divinité. Dans cette optique, le repas cultuel est une occasion solennelle dans laquelle le dieu et les fidèles consomment ensemble le sacrifice. La part réservée au dieu est brûlée ou déposée sur la « table du dieu ». Comme les dieux et les hommes partagent le même repas, le bénéfice du sacrifice les atteint également.

Dans l'approche sociétale, le repas est consommé en présence de la déité. La différence avec le type précédent peut paraître subtile. Lorsqu'il est de type « communion » le repas est une occasion de culte conscient dans lequel les fidèles considèrent le repas comme sacré parce qu'il est pris « en commun avec la déité ». Dans une définition de type sociétale, alors que l'hommage est rendu à la déité et qu'une part du sacrifice lui revient, l'accent est mis sur le lien social entre les fidèles. La divinité est alors davantage envisagée comme un observateur que comme un participant.

Donc, selon W.L. Willis, le repas sacrificiel peut signifier pour l'adepte une union mystique avec la divinité (type sacramentel), un partage avec la divinité dans l'objectif d'en tirer des bénéfices (type « communion ») ou un acte social.

Les repas de nature religieuse qui suivaient des sacrifices étaient fréquents à l'époque de Paul et avaient une grande importance. Aussi peut-on se demander à quels types, parmi les trois proposés par W.L. Willis, les chrétiens de Corinthe étaient invités à participer.

⁸¹² WILLIS, *Idol meat in Corinth*, 28-32.

⁸¹³ RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, 36.

⁸¹⁴ WILLIS, *Idol meat in Corinth*, 18-21.

Il est peu probable que les repas sacrés dont il est question dans l'Épître aux Corinthiens soient de nature sacramentelle. De tels repas, s'ils existaient, avaient lieu au cours de parcours initiatiques et il est certainement abusif d'imaginer que les chrétiens aient pu y prendre part⁸¹⁵. W. L. Willis, dont nous avons cité l'étude, émet l'hypothèse que les repas cultuels à Corinthe sont en premier lieu des actes sociaux essentiels à la vie quotidienne. De nombreuses associations civiles, professionnelles ou religieuses suivaient cette tradition et il est presque impossible que les chrétiens aient pu l'éviter. Si ces repas étaient des occasions de rencontres sociales⁸¹⁶, la volonté des Corinthiens de s'y associer est compréhensible, particulièrement pour ceux qui étaient capables de voir dans les divinités païennes des idoles sans consistance (1 Co 8,4). Les repas servaient à entretenir des relations entre les membres de la cité. Ces repas, auxquels on assistait sur invitation, se déroulaient dans les temples ou dans les habitations privées. Ils pouvaient rassembler des personnes de différentes classes sociales, voire des esclaves. Ils étaient l'occasion de manger de la viande, ce qui pour les plus pauvres était une occasion rare que l'on ne voulait pas manquer. Les sacrifices permettaient non seulement d'accomplir les devoirs religieux, mais également de s'assurer une alimentation carnée. En résumé, W.L. Willis⁸¹⁷ et d'autres considèrent que les repas qui se tenaient dans les temples de Corinthe appartenaient au type sociétal.

Malgré tout, il n'est pas possible d'évacuer la connotation cultuelle⁸¹⁸. Le sacrifice était la cérémonie principale de tout culte hellénistique, qu'il soit domestique, civil ou religieux. Aussi semble-t-il difficile de distinguer le repas du sacrifice qui le précède. Lors de ces célébrations, les dieux destinataires du sacrifice étaient invoqués dans les prières et des libations étaient versées. Quand ils participaient à de tels événements, les chrétiens devaient au moins assumer le respect dû à la divinité et le fait qu'une part des offrandes lui était réservée. Donc, s'en tenir à un aspect uniquement social est discutable.

La tendance de l'époque était au syncrétisme et il n'était pas rare de rendre des cultes à plusieurs divinités. La communauté de Corinthe se trouvait donc confrontée à l'idolâtrie et plus particulièrement à la consommation d'idolothytes. Pour être en mesure de participer aux sacrifices et aux repas cultuels, expressions caractéristiques de la vie publique grecque, auxquelles ils désiraient être associés, les chrétiens corinthiens devaient définir ce qui leur était permis. Certains membres de la communauté de Corinthe ont tenté de relativiser leur conduite idolâtre en se basant sur une prétendue connaissance. Pour eux, partager de tels repas ne risquait pas de remettre en cause le monothéisme, ni la suprématie

⁸¹⁵ Ceci est par exemple l'avis de W.L. Willis (WILLIS, *Idol meat in Corinth*, 44-45) ainsi que celui de J. Fotopoulos.

⁸¹⁶ W.L. Willis cite Aristote : « les sacrifices et les festivités étaient célébrés en même temps pour rendre honneur au dieux et offrir des jours de congé agréables aux participants » (WILLIS, *Idol meat in Corinth*, 53 citant Aristote, *Ethique à Nicomaque* 8,9,5) ainsi que Dion Chrysostome : « Quel sacrifice est acceptable aux dieux dans les participants à la fête ? » (WILLIS, *Idol meat in Corinth*, 54 citant Dion Chrysostome, *Orations*, 3,97).

⁸¹⁷ Les cités avaient un système de distribution alimentaire pour les plus pauvres. Ces distributions ne comprenaient pas de viande qui était de fait exclue du régime de base. De la viande était parfois distribuée en relation avec un événement extraordinaire comme des célébrations de victoire ou des sacrifices lors de cérémonies religieuses. (THEISSEN, G., *The social setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, T&T Clark Edinburgh, 1982, 125-128).

⁸¹⁸ NEWTON, *Deity and Diet*, 33.

du Christ. La demande transmise à Paul, par ceux « qui ont la connaissance »⁸¹⁹, devait porter sur le fait que participer à ces repas était avant tout un acte social et qu'un tel comportement n'était pas un risque pour la foi au Christ

2.1.2 Le point de vue de Paul

La communauté de Corinthe n'est pas homogène et, dans sa réponse, Paul la divise en deux groupes, les « forts » et les « faibles ». Son souci pastoral va vers les plus faibles de la société. Les « faibles » font partie de classes sociales inférieures qui mangent peu de viande. Quand ils sont conviés à en manger, il est probable qu'elle provient de sacrifices. Les « forts » sont ceux qui « savent », ceux qui possèdent la connaissance. Ils font partie des classes supérieures et sont de ce fait plus en contact avec l'idolâtrie, puisqu'ils cultivent les relations avec les païens⁸²⁰ pour leur activités commerciales ou politiques. Pour les plus riches, le lien avec la viande n'était pas le même. En effet ils pouvaient consommer de la viande plus fréquemment. Dans leur question à Paul, les « forts » font appel à leur connaissance, à savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu, donc il ne peut y avoir de viandes sacrifiées aux idoles (1 Co 8,4).

Dans une certaine mesure, Paul⁸²¹ n'interdit pas aux Corinthiens la consommation de la viande sacrifiée à condition qu'elle provienne des marchés ou que l'on en ignore la provenance. En ce sens il semble prendre des distances avec le décret apostolique (Ac 15,19-29 ; 21-25 ; cf. 1 Co 5,9-10) qui stipulait « Quant aux païens qui sont devenus croyants, nous leur avons écrit nos décisions: se garder de la viande de sacrifices païens, du sang, de la viande étouffée, et de l'immoralité »⁸²². Il émet cependant deux restrictions. La première concerne les « faibles ». Considérant que la consommation de telles viandes peut perturber les « faibles » dans leur foi, il vaut mieux s'en abstenir. Dans une communauté il doit exister une mutuelle responsabilité des chrétiens entre eux. La seconde, au chapitre 10, porte sur le fait que derrière les idoles qui ne sont rien, se cachent les démons et il est impossible de participer à la table de Seigneur et en même temps à celle des démons (1 Co 10,21). La fidélité au Christ demande de ne pas prendre part aux libations païennes car le risque existe d'entrer en communion avec les démons (1 Co 10,20). L'argumentaire développé par Paul au chapitre 8 nous intéresse plus particulièrement car il s'appuie sur la nature du Christ. Les chrétiens sont appelés à s'abstenir de participer au culte sacrificiel car

⁸¹⁹ Paul se réfère à la lettre des Corinthiens en 1 Co 8,1 : « nous avons tous la science, c'est entendu ».

⁸²⁰ THEISSEN, *Social Setting*, 131. Certains commentateurs font cependant remarquer qu'il est difficile de délimiter clairement ces deux groupes.

⁸²¹ Paul exérait l'idolâtrie. En Ga 4,8, il dépeint la situation passée « jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas ». Le temple de Dieu ne peut être celui des idoles (1 Co 6,16).

⁸²² Les quatre interdictions du décret reprennent de manière synthétique les chapitres 17,1 – 18,23 du Lévitique. Ces interdictions sont liées à la théologie de la création. L'interdiction de l'idolâtrie tire son origine du fait que Dieu est l'unique créateur. Il ne peut donc y avoir d'autres dieux. Comme Dieu est le créateur, il est source de vie or le sang est la vie qui appartient à Dieu d'où la défense de la consommation de sang. En tant que créateur Dieu a ordonné des normes définissant les relations entre les créatures d'où les règles éthiques. SHEN, M., L.-T., *Canaan to Corinth – Paul's Doctrine of God and Issue of Food Offered to Idols in 1 Corinthians 8:1 – 11:1*, (Studies in Biblical Literature ; 83), Peter Lang, New York, 2010, 105.

le Christ est le frère de tous, même du plus « faible » et il est l'unique médiateur de la création et du salut.

Dans son développement, pour convaincre les Corinthiens de ne pas consommer de la viande sacrifiée, Paul rappelle l'exclusivité divine et la puissance du Christ « par qui tout est ». Nous avons indiqué lors de notre étude le rapprochement entre 1 Co 8,4-6 et le Shema Israël⁸²³. Le Dieu des chrétiens est un Dieu unique. Le verset 1 Co 8,6⁸²⁴, introduit par l'adversatif « ἀλλά », et dont la forme parallèle est remarquable, accentue les affirmations « Dieu est un » et « le Seigneur est un » et précise la qualité de la relation entre Dieu, le Père et Jésus-Christ le Seigneur. La Seigneurie du Christ n'est pas l'usurpation ou le remplacement de l'autorité de Dieu, mais l'expression de celle-ci. La création tout entière a sa source en Dieu le Père et elle est advenue par le Christ. Donc, l'homme créé par Dieu doit se tourner vers l'unique Seigneur pour découvrir le sens de son existence et recevoir de lui son salut. Participer aux repas sacrificiels implique, si l'on ne retient pas uniquement l'aspect sociétal, d'attendre des bienfaits de la part de la divinité en échange de la viande immolée. Or « toutes choses » appartiennent au Créateur donc toute forme d'idolâtrie doit être bannie ; ce que Paul redira au chapitre 10 : « ne soyez pas idolâtres » (1 Co 10,6). La participation au festin des démons peut être considérée comme un affront au Seigneur aussi est-il préférable de s'en abstenir. En partageant le repas du Christ, les chrétiens reconnaissent l'unicité du Seigneur et l'unicité de la communauté (« Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps; car nous participons tous à un même pain. » 1 Co 10,17). L'unicité est le fondement de l'Église et elle a son origine dans le repas de l'unique Seigneur.

La mention de la puissance du Christ, conséquence de son agir dans la création, lui confère la supériorité vis-à-vis de toutes les divinités. Les Corinthiens utilisent cet argument pour rendre insignifiantes les divinités des religions indigènes. Paul, tout en les approuvant leur rappelle que le Seigneur est également celui qui est mort sur la croix.

L'évènement de la croix requiert des responsabilités différentes pour ceux qui suivent le Christ. Lorsque nous lisons les versets 1 Co 8,4-6 hors de leur contexte, seul le nom « Jésus Christ »⁸²⁵ peut nous donner une indication quant à l'identité de celui qui est médiateur de la création. Ce n'est qu'un peu plus loin, dans sa réponse pastorale (1 Co 8,7-13) aux interrogations sur les idolothytes, que Paul rappellera que le Christ est mort (1 Co 8,11) pour le frère.

Le « Seigneur Jésus Christ » de 1 Co 8,6 est de ce fait celui dont Paul évoque la mort au verset 11. Dans l'épître, l'importance de la croix pour la foi chrétienne est rappelée à

⁸²³ Cf. 29.

⁸²⁴ « pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ».

⁸²⁵ Le nom de « Jésus Christ » est mentionné dans le premier et le dernier verset de l'Épître. Paul se définit comme apôtre de « Jésus Christ » (1 Co 1,1) et il termine sa lettre par « Je vous aime tous dans le Christ Jésus » (1 Co 16,1). Au nom « Jésus Christ » est accolé le titre de Seigneur en 1 Co 1,3.7.8.9.10 ; 6,11 ; 8,6 ; 9,1 ; 11,23 ; 15,31.57 et, à plusieurs reprises, Paul emploie « Seigneur Jésus » (1 Co 5,4 ; 13,2 ; 16,23) sans qu'il y ait une différence de sens avec « Seigneur Jésus-Christ ». Dans sa lettre, Paul mentionne 27 fois le nom de Jésus. Il n'y a donc aucun doute possible quant à l'identité de celui qui est mis en parallèle avec Dieu le Père en 1 Co 8,6.

différentes reprises. Dès le début, Paul le dit avec force : « nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,23). La croix est pour Paul scandale car « elle se présente comme la révélation de Dieu, qui met par terre les édifices de la connaissance religieuse juive ou païenne, de la vérité »⁸²⁶. Au chapitre 15, Paul⁸²⁷ retrace les événements fondateurs de la foi chrétienne : « le Christ est mort pour nos péchés » (...) « Il a été mis au tombeau » (...) « il est ressuscité » (...) « est apparu » (1 Co 15,3-5a).

Dans sa réponse aux Corinthiens, aux versets 1 Co 8,11-12, Paul porte contre les « forts » une accusation grave. Leur faute est d'entraîner les faibles vers un acte que leur conscience désavouerait. Or le Christ est mort pour le frère (1 Co 8,11) qui est aimé de Dieu. Quelle que soit leur affirmation sur le Fils, grandiose, maître de la création ils ne doivent pas oublier la mort sur la croix qui fait du « faible » leur « frère » dans le Christ. Pour Paul, il n'est pas possible de dissocier le Christ cosmique de Jésus mort sur la Croix pour nos péchés.

Dans l'Épître aux Corinthiens, la référence au rôle du Christ dans la création se trouve au début des trois chapitres qui concernent la question de la manducation de viande immolée. Le Christ se doit d'être supérieur aux idoles. La confession de foi au Christ unique médiateur de la création est commune à Paul et aux Corinthiens, elle ne fait pas débat. Dans le contexte polythéiste, la surenchère prévaut, d'où la mention de la création de « toutes choses ». Par le rappel de l'évènement de la croix, Paul propose une synthèse entre incarnation et création.

2.2 Colosses et les philosophes

Le deuxième écrit qui évoque, et de façon magistrale, l'agir du Christ dans la création est l'Épître aux Colossiens. Avec le même objectif que pour l'Épître aux Corinthiens nous nous proposons d'examiner la situation socio-culturelle de la communauté à qui la lettre est destinée et les possibles raisons qui ont poussé l'auteur à y introduire, dès le premier chapitre, un hymne christologique.

La ville de Colosses, dans la vallée du Lycus, était située sur une route commerciale qui, au travers des montagnes de Phrygie, reliait Éphèse, sur la côte occidentale d'Asie Mineure, à Iconium et Tarse au sud-est. À peu de distance de Colosses se trouvaient les villes d'Hiérapolis et de Laodicée. À l'époque romaine, Laodicée était devenue la plus importante de ces trois cités alors que Colosses était la plus petite. Leur population était majoritairement d'origine phrygienne et grecque, mais des familles juives de Babylone s'y étaient établies aux environs de 200 av. J.-C. Au premier siècle, la population juive dans la

⁸²⁶ SENFT, *Épître aux Corinthiens*, 43.

⁸²⁷ Dans l'épître, le motif de la mort du Christ est encore abordé en : 1 Co 2,2 ; 1 Co 5,7. La prédiction de Paul se place sous le signe de « Jésus Christ crucifié » (1 Co 8,2). La communauté de Corinthe doit se purifier en expulsant le vieux levain afin de devenir une pâte nouvelle. La vie est nouvelle car le Christ a été immolé (1 Co 5,7). Aux références de la mort sur la Croix nous pouvons également rattacher le récit de l'institution de l'Eucharistie. En 1 Co 11,23, Paul mentionne « la nuit où il fut livré » qui replace l'évènement dans l'histoire humaine.

région de Laodicée s'élevait à plus de dix mille personnes⁸²⁸. Le paiement de l'impôt au temple manifeste que ces communautés étaient soucieuses de préserver leurs liens avec Jérusalem. Les communautés juives d'Asie Mineure ont tenté de maintenir le droit de vivre selon leurs propres règles, avec des références particulières à la nourriture, au sabbat et à la loi. La communauté chrétienne de Colosses comptait probablement parmi ses fidèles des membres issus du judaïsme. Elle était à la croisée des routes, au milieu de diverses traditions religieuses. Parmi ses membres, les « docteurs » avaient, selon l'auteur de l'épître, développé une doctrine qui s'écartait du noyau de la foi chrétienne. Un aperçu des différentes positions⁸²⁹ sur la nature de l'erreur apporte quelques éclaircissements quant au milieu où a été reçu l'hymne christologique (Col 1,15-20) et nous permet ainsi de mieux appréhender l'intérêt de l'hymne comme argument dans le débat sur le « vain leurre de la philosophie » (Col 2,8).

2.2.1 Une controverse à Colosses

L'Épître aux Colossiens laisse transparaître l'existence d'une erreur théologique (Col 2,8) dont les caractéristiques ne sont pas aisées à identifier car il n'est pas toujours possible de déterminer la nature d'une hérésie à partir du discours de ceux qui s'y opposent. Devant le nombre d'hypothèses⁸³⁰ avancées, J.-N. Aletti⁸³¹ estime qu'il faut reconnaître, si ce n'est l'impossibilité, du moins l'inutilité d'une détermination précise de l'erreur. Quant à J. Dunn⁸³², il souligne qu'employer des termes tels que « hérésie » ou « erreur » entraîne des interprétations excessives. En effet si, lors de la rédaction de l'Épître aux Colossiens, le cœur du christianisme était défini autour du baptême et de la confession du Christ comme Seigneur, ses frontières n'étaient pas encore clairement dessinées. De plus, l'importance de la polémique semble souvent exagérée, étant donné que les éléments qui la concernent se trouvent rassemblés au chapitre 2 et que le ton de la finale de la lettre est plutôt apaisé. Sans être exhaustif, nous citerons les hypothèses les plus courantes en nous référant à l'un de ses défenseurs. La philosophie des docteurs de Colosses a été envisagée comme une forme de gnosticisme juif. L'apport de concepts philosophiques grecs pourrait être à l'origine de cette déviation (R.E. DeMaris 1994). Certains y ont décelé un syncrétisme entre le judaïsme et les religions locales (C.E. Arnold 1995). D'autres la considèrent comme une forme hétérodoxe du judaïsme (I.K. Smith 2006).

⁸²⁸ O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, XXVII : En 61,62 av. J.-C., le gouverneur romain Flaccus aurait interdit aux juifs de la région de Laodicée d'envoyer l'argent récolté pour le temple à Jérusalem. Le montant de cette somme aurait permis d'estimer à environ 11 000 le nombre d'hommes de religion juive (les esclaves, les femmes et les enfants étant exempts de la taxe). Voir également DUNN, *The colossian Philosophy*, 155.

⁸²⁹ Pour l'état de la question voir: FURTER, *Colossiens*, 50-64, DEMARIS, *Controversy*, 18-40, SMITH, *Heavenly perspective*, 19-38.

⁸³⁰ I. K. Smith rappelle que plus de 40 hypothèses ont été émises concernant l'erreur de Colosses. (SMITH, *Heavenly perspective*, 19).

⁸³¹ ALETTI, *Colossiens*, 20.

⁸³² DUNN, *Colossians*, 24-26.

Une forme de gnosticisme juif ?

À la fin du XIX^{ème} siècle⁸³³, J.B. Lightfoot évoque une double origine pour la philosophie qui s'est développée à Colosses. Elle aurait des racines juives avec ses références au Sabbat et à la circoncision mais elle se rapprocherait surtout d'une forme de gnosticisme. Le langage relatif à la sagesse (Col 1,26-28 ; 2,2-4.23 ; 3,16), les spéculations cosmologiques avec des termes comme « πλήρωμα » (Col 1,19 ; 2,9.10), le culte des anges qui laisse entrevoir une hiérarchie d'êtres divins entre Dieu et les hommes que le mystique peut approcher (Col 2,18) en pratiquant l'ascétisme rituel, seraient des aspects à relier au gnosticisme.

Cette hypothèse a été peu à peu délaissée. Les travaux de recherche autour de la gnose ont établi que ce mouvement était plus tardif. De plus, les termes et expressions donnés pour avoir une origine gnostique peuvent avoir leur racine, soit dans la tradition juive, soit dans les traités de la philosophie grecque. En outre, avec la découverte des manuscrits de la Mer Morte, des similitudes ont été mises à jour entre la théologie de Qumran et la philosophie de Colosses. Les éléments qui permettent ce rapprochement sont les allusions au calendrier, la problématique du jeûne, l'accès à la sagesse, l'angélologie et la vision dualiste du monde. Si des rapprochements peuvent être faits entre Qumran et Colosses, il est cependant peu probable, vu la distance géographique, d'imaginer une influence directe.

Délaissant l'idée que l'erreur de Colosses est une forme de gnose, les chercheurs ont proposé comme arrière-plan la philosophie grecque ou une forme de judaïsme plus ou moins teintée de religion locale.

Un arrière-plan philosophique ?

La perspective que l'erreur de Colosses soit une tentative d'appliquer les concepts du platonisme moyen à la religion chrétienne a fait l'objet d'études. Un des derniers à avoir défendu cette hypothèse est R.E. DeMaris en 1994. R.E. DeMaris trouve les racines de la philosophie dans le stoïcisme antiochien qui est une branche du platonisme moyen. Les partisans de la philosophie auraient été attirés intellectuellement par la communauté juive, puis par la communauté chrétienne, à cause d'idées proches de leur vision du monde⁸³⁴. Leur préoccupation première serait la poursuite de la connaissance divine et l'obtention de la sagesse. Ce but leur semblait atteignable au moyen de pratiques ascétiques afin de libérer l'esprit. À celles-ci s'ajoutait un culte rendu aux anges (génitif objectif)⁸³⁵ et aux démons de la tradition gréco-romaine que venait compléter la contemplation des « éléments du monde » à savoir les quatre éléments (terre, air, eau, feu) considérés comme des principes cosmiques qui constituent et régissent l'univers⁸³⁶.

Bien que les habitudes alimentaires et le calendrier des fêtes soient clairement d'origine juive, l'ascèse sévère va au-delà de la pratique juive et aurait un arrière-plan

⁸³³ FURTER, *Colossiens*, 53. DEMARIS, *Controversy*, 19, SMITH, *Heavenly perspective*, 21-24,

⁸³⁴ DEMARIS, *Controversy*, 16.

⁸³⁵ Le terme « anges » désigne les héros grecs ; DEMARIS, *Controversy*, 61.

⁸³⁶ DEMARIS, *Controversy*, 55.

philosophique⁸³⁷ dont le but serait un contrôle du corps. En outre, « ἐμβατεύω » (Col 2,18) ne se réfère pas à des visions ou à des rites d'initiation, mais devrait être traduit à partir de 2 M 2,30 par « qui a été vu suite à un examen attentif »⁸³⁸. Ainsi la connaissance pourrait être atteinte par une recherche approfondie en lien avec certaines pratiques ascétiques.

L'approche selon la philosophie grecque, en particulier le platonisme moyen, aussi séduisante soit elle, ne prend peut-être pas assez en compte les éléments relatifs à la religion juive. Elle a trouvé peu de défenseurs. Toutefois, la tonalité cosmique de Col 1,15-20 permet aux philosophes ayant rejoint le christianisme de célébrer le Christ comme celui qui a amené la paix à l'ordre cosmique (Col 1,20).

Un syncrétisme entre judaïsme et paganisme phrygien ?

Un autre axe de recherche est apparu dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Les racines de l'erreur de Colosses seraient à chercher dans les religions d'Asie Mineure. Dans cette approche, « θρησκεία τῶν ἀγγέλων » (un culte des anges) (Col 2,18) désignerait un culte rendu aux anges, l'expression « ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων » (Col 2,18) qui évoque des visions indiquerait un lien entre la philosophie et les cultes à mystères et le syntagme « τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου » (les éléments du monde) (Col 2,8) se rapporterait non à des lois juives ou à des principes élémentaires, mais à des divinités cosmiques puissantes.

L'hypothèse que la dérive des docteurs de Colosses proviendrait d'un syncrétisme entre judaïsme et religion indigène a été défendue par C.E. Arnold⁸³⁹ qui reconnaît dans la « philosophie de Colosses » des éléments d'origine juive (sabbat), d'autres d'origine païenne (initiation, mystère, pratique extatique), d'autres qui s'expliqueraient par la croyance populaire et la magie (l'invocation d'anges).

Dans sa démonstration, C.E. Arnold affirme que le génitif objectif « τῶν ἀγγέλων »⁸⁴⁰ fait référence à l'invocation des anges pour la protection contre les mauvais esprits. La vénération des anges existait dans la magie phrygienne à laquelle les docteurs de Colosses auraient eu recours. Il est cependant difficile de savoir si à cette vénération était associé un aspect cultuel. Des noms juifs ont, dans certains cas, remplacé les noms des divinités païennes. Ainsi invoque-t-on Gabriel, Ouriel, Raphaël, Michaël⁸⁴¹ à la place de la divinité avec des expressions telles que « protège-moi », « donne-moi ». Ils ont les attributs de la divinité et sont parfois appelés dieux ou seigneurs. Êtres surnaturels, quelquefois associés aux étoiles, ils sont des intermédiaires entre le monde supraterrestre et les hommes. Les textes magiques ne sont pas liés au salut final, leur premier objectif est d'améliorer la vie sur terre et d'aider les hommes à surmonter les difficultés. La pratique des

⁸³⁷ DEMARIS, *Controversy*, 56.

⁸³⁸ DEMARIS, *Controversy*, 65.

⁸³⁹ ARNOLD, *The Colossian syncretism*.

⁸⁴⁰ « θρησκεία » suivi du génitif est peu courante : 4 occurrences dans la LXX (4 M 5,7.13; Sg 14, 18.27); 5 chez Philon dont seule l'occurrence Spec 1,315 est suivi du génitif. C.E. Arnold en recense quelques autres dans la littérature intertestamentaire et dans des textes relatifs aux divinités locales qui lui permettent de choisir le génitif objectif.

⁸⁴¹ C.E. Arnold utilise pour son étude des papyrus écrits entre le I^{er} et le V^{ème} siècle ap. J.-C., des amulettes datées du II^{ème}, des inscriptions funéraires. Il souligne lui-même l'importance d'être attentif à la datation du matériel utilisé afin d'éviter les anachronismes.

Colossiens implique l'affaiblissement de la relation directe avec Yahvé (et maintenant avec le Christ) remplacée par la place croissante des anges. En dépit de la vénération des anges, le monothéisme subsiste, par contre Dieu devient de plus en plus lointain, au-dessus de tous les anges.

Un lien entre la « philosophie » et les cultes à Mystères est repérable grâce à l'emploi de l'expression « ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων » (Col 2,18)⁸⁴² qui serait à rattacher aux rites d'initiation pratiqués dans ces cultes comme le confirment plusieurs inscriptions⁸⁴³. Dans ce contexte le terme « ἐμβατεύω » renverrait à la dernière étape du rite d'initiation et marquerait l'entrée définitive. En se référant à ce sens, C.E. Arnold⁸⁴⁴ paraphrase Col 2,18 ainsi : « Que personne ne te condamne, en insistant sur les pratiques ascétiques ou en invoquant des anges, du fait qu'il soit « entré » dans les choses qu'il a vues (sous-entendu : il a fondé son autorité et ses connaissances de l'expérience visionnaire lors de l'étape finale de son initiation aux mystères) ». Les visions sont des expériences extatiques. Quant aux « pouvoirs des ténèbres » (Col 1,13), ils sont pour les adeptes de la philosophie des pouvoirs néfastes qui agissent dans les affaires du monde et que les rituels magiques et l'invocation des anges peuvent tenir éloignés. Ces pouvoirs sont hostiles à la religion et les règles imposées pour les combattre sont inutiles, seul le Christ peut libérer l'homme de leur ascendant.

Afin d'établir le syncrétisme entre judaïsme et magie phrygienne, C.E. Arnold répertorie les usages qui proviennent plutôt du judaïsme et ceux qui sont issus du monde de la magie ou des religions à Mystères. Si la pratique du sabbat provient évidemment du judaïsme, le jeûne, l'ascèse ainsi que les festivals et les célébrations de « nouvelle lune » peuvent être soit d'origine juive, soit d'origine indigène. Du côté de la magie et des cultes à Mystères il place les références à la sagesse, à l'honneur et même à la « philosophie », expliquée comme connaissance ésotérique. De même, les prescriptions alimentaires renverraient plutôt à la préparation du rite d'initiation. Parce que nous sommes dans le domaine de la religion populaire, il reconnaît cependant qu'il existe d'importants recouvrements dans les pratiques de personnes qui viennent d'horizons différents.

Dès la proclamation de l'Évangile à Colosses et l'établissement d'une communauté chrétienne comprenant juifs et païens convertis, une controverse est née à propos des pratiques et des croyances trop syncrétistes. Plutôt que de renoncer à leurs cultes passés, les « docteurs de Colosses » tiennent à conserver leurs croyances et leurs rituels, y compris les rites initiatiques. L'auteur de l'Épître aux Colossiens considérerait cette philosophie comme dangereuse pour la santé de l'Église, car elle rabaissait la personne du Christ. En effet, ce dernier n'était plus l'unique médiateur puisque la « philosophie » proposait des moyens pour combattre les esprits démoniaques et s'attirer par la pratique de la magie des bienfaits dans la vie quotidienne.

La principale faiblesse de la thèse de C.E. Arnold est qu'elle ne s'appuie pas assez sur l'exégèse de l'Épître aux Colossiens. Son association de la magie avec la sagesse n'est pas corroborée par le texte, qui associe plutôt la sagesse avec le comportement (Col 1,9.14; 3,16; 4,5). De plus, C.E. Arnold préfère rapprocher certains éléments comme « les nouvelles

⁸⁴² « Que personne n'aille vous en frustrer, en se complaisant dans d'humbles pratiques, dans un culte des anges : celui-là donne toute son attention aux choses qu'il a vues, bouffi qu'il est d'un vain orgueil par sa pensée charnelle ».

⁸⁴³ ARNOLD, *The Colossian syncretism*, 109-115. La plus vieille inscription connue à ce jour date de 132 après J.-C.

⁸⁴⁴ ARNOLD, *The Colossian syncretism*, 123.

lunes » de la religion indigène, alors que cette expression peut aussi s'expliquer à partir du judaïsme. C'est donc à partir des courants qui existaient au sein du judaïsme que des commentateurs ont cherché les influences à l'arrière-plan de la vaine philosophie.

Une origine à chercher dans certains courants du Judaïsme ?

Au premier siècle, les pratiques dans le judaïsme étaient variées et la « philosophie » que dénonce l'auteur de l'Épître aux Colossiens trouverait, selon certains commentateurs, son origine dans le milieu juif. C'est l'hypothèse retenue par I.K. Smith qui la développe selon l'axe de la mystique juive. Avant de proposer son hypothèse, il fait un état de la question.

I.K. Smith résume les études de différents chercheurs sur la question de l'erreur de Colosses. Dans l'ordre, il discute des travaux de S. Lyonnet, F.O. Francis, C.A. Bandstra, F.F. Bruce. Nous en donnerons un résumé, de manière à préciser entre autres les différents sens possibles de l'expression « les éléments du monde ».

Une première hypothèse consiste à chercher l'erreur de Colosses au sein d'un judaïsme légaliste. S. Lyonnet⁸⁴⁵, qui défend cette hypothèse, a souligné que les termes « ἀρχαι » et « ἐξουσίαι » ont une origine juive, comme d'ailleurs « στοιχεῖα » (Gal 4,3.9). Il a en outre rejeté l'idée que le vocabulaire de Colossiens ait pu avoir un arrière-plan gnostique ; des mots tel que « πλήρωμα » et « σῶμα » sont d'usage courant dans le judaïsme. S. Lyonnet met en avant le retour à un légalisme. Les interprètes juifs assignaient à la Loi un rôle dans la justification des hommes et dans la création du monde. S. Lyonnet fait valoir que le « culte des anges » désigne l'honneur réservé aux anges grâce auxquels la loi de Moïse a été donnée et qui sont censés veiller à son respect. La loi mosaïque aurait acquis une telle place parmi les Colossiens que l'expression « θρησκεία τῶν ἀγγέλων » se référerait, non pas à un culte consacré aux anges, mais aux pratiques morales et religieuses que la Loi prescrit.

Toujours à partir des termes « culte » et « anges », certains commentateurs ont insisté sur l'importance de la liturgie céleste. F.O. Francis⁸⁴⁶, par exemple, défend une proposition au centre de laquelle se trouve l'hypothèse que « τῶν ἀγγέλων » (Col 2,18) est un génitif subjectif, et l'expression « θρησκεία τῶν ἀγγέλων » ne signifie pas le culte envers les anges, mais le culte que ces derniers rendent au Créateur et auquel les fidèles sont conviés. Il traduit « θρησκεία τῶν ἀγγέλων » par la « religion des anges ». Par conséquent, la pratique a pour but de favoriser l'ascension mystique de l'âme, son entrée dans le ciel et sa participation aux liturgies célestes. Cette vision peut être atteinte grâce à des pratiques ascétiques qui sont résumées dans le mot « ταπεινοφροσύνη » (Col 3,12), terme qui, bien que très répandu dans le monde hellénistique pour signifier l'humilité, ne reçoit une connotation ascétique que parmi les juifs et les chrétiens, en particulier dans certains écrits apocalyptiques. Dans ce cadre, la réponse de Paul est un enseignement christologique. Bien que la prééminence du Christ soit reconnue par les Colossiens, ceux-ci ne comprennent pas

⁸⁴⁵ SMITH, *Heavenly perspective*, 33-34.

⁸⁴⁶ SMITH, *Heavenly perspective*, 34-35.

entièrement ce que le Christ a accompli. Comme le Christ a pris sa place au-dessus de toute puissance et de toute autorité, il n'est plus nécessaire de lutter ni de poursuivre des pratiques ascétiques pour entrer dans le royaume céleste. En s'y adonnant ils ne peuvent accéder qu'à l'ombre des choses à venir (Col 2,17).

Une autre proposition envisage la possibilité d'accéder au ciel sans intermédiaire. Ainsi, certains chercheurs, dont un représentant est C.A. Bandstra⁸⁴⁷, avancent l'hypothèse que l'erreur des « docteurs » de Colosses consiste à nier la nécessité de la médiation du Christ. La pratique de l'ascétisme, sans l'aide d'un médiateur, permettrait un accès direct aux « trésors de la sagesse ». Cette expression peut être rapprochée de 2 Bar 44,14 (ceux qui se sont préparés des trésors de sagesse) où elle est mise en relation avec le trône de Dieu (2 Bar 46,4). En se référant à Qumran, C.A. Bandstra postule que les Colossiens auraient affirmé qu'aucun intermédiaire divin n'était nécessaire pour réaliser leurs expériences mystiques, et que Dieu, personnellement, par une action immédiate et sans intermédiaire, ayant créé le monde, leur permettait une compréhension directe des mystères cosmiques. Les anges seraient importants dans un tel système, comme messagers de Dieu donnant des instructions concernant les conditions de participation à l'expérience visionnaire. Ce serait alors la raison pour laquelle Paul a souligné que le Christ Seigneur est le médiateur de la création et de la rédemption. Il est celui par lequel les puissances ont été créées et qui est à leur tête.

Toujours, dans la ligne des interprétations selon le judaïsme, F.F. Bruce⁸⁴⁸ relie l'ascétisme des opposants à Colosses à l'influence du mysticisme de la Merkabah (מֵרֻכָּבָה). Cette voie mystique est ainsi désignée parce qu'elle était préoccupée par la vision du char céleste décrit comme une sorte de trône royal avec des roues (Ez 1,4-28). Afin d'obtenir cette vision, le respect de la loi mosaïque, une période d'ascétisme et la médiation des anges étaient nécessaires. Une description d'une ascension mystique liée à cette tradition peut être trouvée en 1 Hén 14,8-23. Hénoch y décrit sa trajectoire ascendante vers la demeure de Dieu, qui est présenté comme la Gloire assise sur le trône, en présence de chérubins. L'un des objectifs de la communauté de Qumran est la participation à la liturgie céleste des anges afin de voir le trône-chariot de Dieu entrer dans le Temple céleste. Le chant 12, des chants pour l'holocauste de Sabbat, commence par une longue description de l'aspect et du mouvement du trône divin (4Q405). L'apparition du trône suscite la louange et la bénédiction de l'assemblée des anges (4Q405 20-22). Il semble que, grâce à ces treize Sabbats, la communauté qui récite les chants est menée vers le temple, jusqu'à ce que les adorateurs expérimentent la sainteté de la Merkabah et le sacrifice du Sabbat. Bien que nous n'ayons pas de preuve que le mysticisme Merkabah était pratiqué et encouragé parmi les chrétiens dans la vallée du Lycus, nous connaissons des précédents à ces pratiques par les écrits d'Hénoch, antérieurs à Paul, et qui étaient connus au premier siècle dans le monde juif.

⁸⁴⁷ SMITH, *Heavenly perspective*, 35-36.

⁸⁴⁸ SMITH, *Heavenly perspective*, 36-37.

Parmi toutes les positions présentées, I. K. Smith s'intéresse particulièrement à la thèse de F.F. Bruce et défend l'idée que la philosophie dont il est question dans l'Épître aux Colossiens a vu le jour au sein du judaïsme ou au sein même de la congrégation chrétienne. Des éléments grecs ou païens se sont cependant introduits dans cette philosophie, comme par exemple un certain dualisme. Le monde céleste est considéré comme déterminant pour les pratiques terrestres. Pour I. K. Smith, il faut rejeter l'idée que l'erreur consistait en une adoration des anges. En effet, une telle pratique aurait été considérée comme idolâtre et condamnée dans des termes beaucoup plus violents que ceux de l'épître. Sa démonstration prend en compte deux paramètres. Le premier est la pratique de la vision mystique et le second la crainte des esprits mauvais. Au cœur d'une vision du monde dominé par la présence des mauvais esprits, un dualisme qui déprécie le monde physique est observable au sein de la philosophie. Cette représentation dualiste du monde a abouti à la mise en œuvre de pratiques ascétiques qui, en mortifiant la chair, permettaient la libération de l'esclavage du monde et l'entrée au paradis. À l'époque de Paul, des textes de la littérature juive décrivaient des ascensions célestes où les protagonistes pouvaient se joindre ou assister au culte céleste. Certains Juifs étaient tentés par l'idée d'une ascension céleste mystique par laquelle ils espéraient pouvoir être témoins du (et peut-être même participer au) culte des anges dirigé vers Dieu. En deuxième lieu, la crainte des esprits mauvais conduit les Juifs à être légalistes et à mettre en œuvre des pratiques telles que la circoncision, le sabbat et le respect des règles alimentaires. Ces moyens permettaient aux fidèles de se libérer par leurs propres forces des pouvoirs des démons. De telles pratiques les aidaient à surmonter les puissances du mal.

De ce fait, pour l'auteur de Colossiens, ceux qui sont dans l'erreur ne sont pas associés avec des êtres angéliques mais avec les anges déchus. L'ascétisme pratiqué par les Colossiens résulte en une servitude à la réglementation et rend le participant assujéti à la chair et esclave des « éléments du monde ». Ceux qui participent à une ascension céleste n'accèdent pas à la réalité, mais à une ombre. La plénitude se trouve dans le Christ seul et la philosophie est trompeuse. La plénitude ne dépend pas d'une ascension céleste, mais d'une descente divine. La Seigneurie du Christ n'a pas seulement des ramifications dans le royaume céleste, mais aussi sur terre. Les chrétiens sont appelés à mener leurs vies à la lumière de la libération des puissances du mal et de la réconciliation cosmique. Cette réconciliation doit être considérée en premier lieu à l'intérieur même de l'Église. En effet l'image de L'Église est l'assemblée céleste. C'est au travers de cette assemblée que Dieu est présent, il n'y a pas besoin de liturgie céleste.

Selon I.K. Smith, Paul ne devait pas corriger une déviance venant du gnosticisme ou du paganisme, mais d'une forme de mysticisme juif qui prévalait au premier siècle. Cette mystique a conduit certains membres de l'Église de Colosses à avoir un sentiment de supériorité, ce qui a entraîné une division au sein de la congrégation. Paul donne la correction de cette erreur dans son enseignement christologique autour de Col 1,15-20 et dans la pratique des exhortations.

Une mauvaise compréhension de l'évènement Christ

Les positions concernant l'erreur de Colosses sont variées, mais tout compte fait il est difficile d'y voir autre chose que des hypothèses. Les approches voyant dans l'enseignement des docteurs de Colosses un enseignement gnostique ne semblent pas avoir été suivies. Tout au plus pourrions-nous émettre l'hypothèse que l'auteur de Colossiens a eu une intuition d'un courant hétérodoxe qui prendrait quelques décennies plus tard la forme du gnosticisme. De même, la proposition de voir dans l'erreur une branche de la philosophie grecque n'a pas trouvé beaucoup d'écho. L'idée que la philosophie est à rapprocher d'un mouvement juif hétérodoxe semble celle qui, aujourd'hui, a le plus la faveur des chercheurs. Pourtant, la définition précise de la nature de ce courant juif ne semble pas faire l'unanimité. Il faut probablement relier les docteurs de Colosses à un groupe de juifs non-conformistes. Leur enseignement mêlait des éléments juifs et hellénistiques, voire des emprunts à la religion locale. Mais quels que soient ses contours exacts, la philosophie, telle qu'elle est présentée, révèle une mauvaise compréhension de l'évènement Christ. Ceux qui sont dans l'erreur continuent à adopter leur propre pratique, à cultiver leur propre spiritualité, à craindre « les éléments du monde ». Or, toute « philosophie », de quelque nature qu'elle soit, qui n'accorde pas au Christ l'unique place, est une « hérésie » car le Christ est celui « dans lequel se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ! » (Col 2,3). La personne du Christ n'est pas appréciée à sa juste valeur par ceux qui suivent les « docteurs » de Colosses.

2.2.2 Un hymne pour proclamer la Seigneurie du Christ

Malgré la difficulté à préciser la nature exacte de la « vaine philosophie », le combat contre celle-ci est, semble-t-il, un des objectifs de la lettre. Or, les passages polémiques du second chapitre (Col 2,8 ; Col 2,15-19) sont interrompus par une explication de l'hymne (Col 2,9-14). Aussi l'hymne christologique (Col 1,15-20) doit-il être interprété comme argument dans cette polémique. Sa place dans l'Épître aux Colossiens et la christologie cosmique qu'il développe lui donnent un statut remarquable et il est une réponse aux philosophes⁸⁴⁹. Il est certainement important de noter le rappel à la mort sur la croix.

Les versets Col 1,15-20 proviennent probablement d'un hymne plus ancien⁸⁵⁰ que l'auteur a introduit dans sa lettre, avec sans doute quelques ajouts dont l'adjonction de « (à savoir) de l'Église ». Si l'utilisation de matériaux préexistants est avérée, l'enjeu est important. En effet, cela signifie que l'auteur se réfère à une tradition connue. De ce fait, l'hymne fonctionne comme un rappel de convictions partagées avec ses lecteurs. Selon A. Dettwiler⁸⁵¹, en intégrant une tradition hymnique au début de son argumentation, l'auteur met en avant une théologie de la mémoire en rappelant à la communauté en quoi consiste sa

⁸⁴⁹ Selon N.T. Wright, le poème n'a pas été écrit pour répondre à une erreur des philosophes de Colosses, mais pour avertir la jeune Église contre les tromperies de la synagogue. WRIGHT, « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 », 462.

⁸⁵⁰ Cf. 59.

⁸⁵¹ DETTWILER, A., « Démystification céleste », 329.

véritable identité religieuse, sa foi et son contenu, à savoir le Christ, « principe » du cosmos. En procédant ainsi l'auteur rappelle à la communauté de Colosses ce qu'elle sait déjà, à savoir que le Fils est Seigneur. Le positionnement de l'hymne dans la partie introductive favorise la réception du message contenu dans l'ensemble de la lettre ; il donne du poids à la lettre. Même les personnes pour lesquelles l'hymne est inconnu ne pouvaient rester indifférentes à la lecture de ces versets. Aussi, dans la suite du texte, en particulier dans l'analyse de la situation conflictuelle, l'auteur renvoie à Col 1,15-20.

Le vocabulaire de Col 1,15-20, qui rappelle les discussions des philosophes sur le cosmos, permet à l'auteur de se positionner comme quelqu'un de qualifié pouvant sans conteste argumenter avec les savants de Colosses. Si l'auteur parle de manière négative de la philosophie à laquelle il s'oppose, il ne diminue en rien l'importance de la réflexion. Il est ainsi quelqu'un de compétent pour parler du Christ et du cosmos.

L'hymne célèbre le rôle cosmique du Christ. Le Christ règne sur les êtres visibles, invisibles et sur l'ensemble de la création. Il est « commencement » de tout et source de cohésion pour tout l'univers. Une bonne compréhension de l'œuvre du Christ dans la création libère de l'esclavage et de la peur. La situation des chrétiens est sécurisée car le Christ n'est pas seulement le créateur mais celui qui maintient la création. L'hymne christologique qui précède les principales allusions aux observances liées à la philosophie donne une réponse aux chrétiens de Colosses. Le Fils désarme toutes les puissances. Ayant foi dans le Christ les baptisés peuvent se passer de tous les rituels qui n'ont plus de fondement et la peur des démons (des puissances) ne doit pas les atteindre puisqu'ils sont avec le Christ ressuscité. Par lui et lui seul, ils ont accès à la puissance divine pour les protéger.

Dans l'examen de la nature de l'erreur, nous avons répertorié différentes influences dont, parmi les plus souvent citées, celle de la mystique juive et celle des religions indigènes. L'hymne christologique fonctionne de la même manière pour l'une ou l'autre approche. Le poème⁸⁵² transfère au Christ les qualités qui étaient dans le judaïsme associées à la Sagesse et la Torah. Tout ce que le judaïsme avait espéré gagner par la croyance en un seul Dieu, à savoir être le peuple de l'Alliance à qui la Sagesse avait été donnée sous la forme de la Torah, peut désormais être acquis par la foi au Christ. Pour lui, et non pas pour Israël, tout a été fait. Avec le Christ, la vraie Sagesse de Dieu, l'Église de Colosses possède tout ce dont elle a besoin. Contre le paganisme, l'hymne fonctionne exactement de la même manière. Le Christ est l'unique créateur et rédempteur. Il est l'unique médiateur, aussi le polythéisme est-il présenté comme une métaphysique incorrecte puisqu'il propose de nombreuses médiations. L'hymne possède donc une fonction ecclésiologique évidente. Au niveau sociologique il donne aux chrétiens des arguments pour ne pas accéder à certaines pratiques. Derrière les questions de forme, de fond et de théologie, une communauté qui croit au Fils proclamé par l'hymne se distinguerait de ses voisins juifs et païens.

Col 1,15-20 relate l'action du Christ dans la création, et pourtant la finale mentionne l'évènement de la croix. L'étude sur les essais de reconstruction de l'hymne de Colossiens original, a montré que le syntagme « par le sang de la croix » (Col 1,20) a probablement été

⁸⁵² WRIGHT, « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 », 464.

introduit⁸⁵³ dans un but précis. Cette expression semble avoir été placée à cet endroit comme un rappel. En effet, Col 1,20 qui clôt l'hymne insiste sur la médiation salvifique du Fils. Par lui a été rendue possible la réconciliation cosmique de l'ensemble de la création. Cette réconciliation a comme fondement la paix et elle est obtenue grâce au sang de sa croix (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ [δι' αὐτοῦ]). L'ajout de « δι' αὐτοῦ »⁸⁵⁴ souligne la référence au Fils et accentue l'idée que lui seul apporte la Paix. La médiation du Fils s'étend du début de la création jusqu'à la rédemption finale. Les versets (Col 1,21-23) qui suivent l'hymne opèrent un glissement du contexte cosmique à la communauté des croyants et soulignent le motif de la réconciliation. Contrairement à l'hymne, ces versets insistent sur l'état passé des fidèles : « vous étiez des étrangers et des ennemis par vos œuvres mauvaises » (Col 1,23). L'acte de réconciliation est mis en lien avec la Croix : « Il vous a réconciliés dans son corps de chair, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant Lui : saints, sans tache et sans reproche » (Col 1,22). Pour ne pas rester dans l'ambiguïté du mot « corps » qui est employé dans l'hymne en rapport avec l'Église, l'auteur précise « son corps de chair ». Le résultat de la réconciliation est de paraître « sans tache et sans reproche. » (Col 1,22).

Une dernière mention de la Croix (Col 2,14) appartient à l'unité Col 2,9-15 dans laquelle l'auteur réaffirme l'identité religieuse de la communauté. Le croyant est associé à la plénitude du Christ. Il possède ainsi une nouvelle vie caractérisée par le pardon des péchés (Col 2,13). L'effacement de la dette a été réalisé par le Christ. « il l'a supprimée en la clouant à la croix » (Col 2,14). Les mesures des faux docteurs ne sont pas nécessaires car la mort et la résurrection du Fils ont changé la manière de concevoir l'univers.

En résumé, au sein de la communauté de Colosses existaient des questionnements spirituels qui risquaient d'entraîner les chrétiens vers une mauvaise compréhension de l'être du Christ et de son action en leur faveur, d'où certainement la nécessité pour l'auteur d'introduire un passage hymnique comme « antidote à l'erreur »⁸⁵⁵. L'hymne (Col 1,15-20) souligne le rôle cosmique universel du Christ et, par la mention du sang de la Croix, son rôle de sauveur universel. Il n'est pas possible de dissocier celui qui est mort sur la Croix de celui qui est l'image de Dieu. L'Épître aux Colossiens ne fait pas de distinction entre le Christ préexistant et le Christ crucifié ; il célèbre dans un même mouvement le Christ cosmique et rédempteur. Ainsi, le chrétien qui lit l'Épître aux Colossiens et qui adhère aux affirmations de l'hymne ne doit plus ressentir le besoin d'invoquer des anges ou de pratiquer le jeûne en vue d'obtenir des bienfaits ; il reconnaît que son seul appui c'est le Christ. Si l'hymne est un argument utile dans le débat contre les futilités philosophiques⁸⁵⁶ il fonctionne également comme introduction à la manière dont la foi doit être vécue au quotidien.

⁸⁵³ Cf. 59.

⁸⁵⁴ « δι' αὐτοῦ » est présent dans des manuscrits importants comme P⁴⁶, **ℵ**, A, C, D¹, Y.

⁸⁵⁵ SMITH, *Heavenly perspective*, 147.

⁸⁵⁶ M.E. Gordley émet une autre hypothèse. Rappelant la progression du culte impérial il souligne que l'hymne de Colossiens renvoie aux valeurs romaines que sont la puissance, l'honneur, l'universalité. Le langage de Col 1,20 emprunterait au langage lié à l'empereur qui est celui qui fait la paix. En insistant sur le pouvoir du Fils, l'auteur placerait l'empereur sous l'autorité de celui-ci. Colossiens ne dénie pas le pouvoir à l'empereur. Il

2.3 Éphèse : une ville multi culturelle

Les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens présentent de nombreuses similitudes. Lors de l'étude de ces deux écrits nous avons cependant noté qu'il n'existait pas de correspondance de l'hymne christologique (Col 1,15-20) au sens strict dans l'Épître aux Éphésiens. Cette dernière propose un développement du motif du Christ cosmique qui lui est propre malgré l'emploi d'un vocabulaire proche de Colossiens. L'Épître aux Éphésiens ne mentionne pas de « vaine philosophie », malgré cela cet écrit laisse paraître des difficultés auxquelles la communauté doit faire face, d'où les mêmes interrogations que pour les écrits précédents quant au milieu culturel et aux raisons qui ont amené l'auteur de la lettre à donner une si grande place au Christ cosmique.

Les contours de la communauté destinataire de l'Épître aux Éphésiens sont difficiles à fixer puisqu'aucun élément ne permet de relier le document à un événement historique déterminé. La situation géographique elle-même reste floue, mais une majorité de commentateurs évoque une ville d'Asie Mineure et leur attention se porte en premier lieu sur Éphèse. Ses membres sont certainement en majorité d'origine païenne. En effet, l'auteur les apostrophe ainsi : « Rappelez-vous donc qu'autrefois, vous les païens » (Ep 2,11 ; cf. Ep 3,1 ; 4,17-19). L'auteur de l'Épître aux Éphésiens, profondément préoccupé par l'identité de l'« ἐκκλησία », tente de la définir par rapport à ses deux composantes juive et païenne. Notre premier point consistera à examiner les possibles tensions au sein de cette communauté, dues aux origines diverses de ses membres et à son implantation en Asie Mineure. Dans le second point de cette section, nous nous interrogerons sur la portée des passages qui décrivent le Christ comme Seigneur du cosmos et sur l'apport des allusions à la Croix.

2.3.1 La communauté chrétienne d'Éphèse

Deux dangers pouvaient guetter la jeune église d'Éphèse. Les nouveaux convertis étaient issus du judaïsme et du paganisme. Ils possédaient donc des repères philosophiques et religieux propres à chacun des groupes, et cette hétérogénéité risquait de provoquer des tensions internes. Le danger provenant de l'extérieur de la communauté existait également. En effet, plongés dans un monde religieux où le culte d'Artémis et les invocations magiques dominaient, les chrétiens n'étaient pas à l'abri de la tentation de succomber à la pratique de rituels qui les auraient éloignés du christianisme.

Les mentions de Juifs et de païens dans l'Épître aux Éphésiens laissent entendre une diversité parmi les membres de la communauté. En Ep 3,6, le Mystère révélé à Paul est que les païens appartiennent au même Corps que, sous-entendu, les Juifs. La création de ce Corps, l'Homme Nouveau, a été réalisée par le Christ (Ep 2,15). Le passé païen de la communauté est opposé à celui du peuple de l'Alliance. L'épître développe une vision extrêmement négative du monde païen, alors qu'Israël est présenté comme un élément central de l'identité des croyants (Ep 2,11-22). Le passé de la communauté est obscur :

souligne juste qu'il existe quelqu'un de supérieur à l'empereur. GORDLEY, M. E., *Teaching through Song in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011 ; 295-296.

« vous qui étiez morts par suite des fautes et des péchés » (Ep 2,1). Les païens sont « non circoncis », « étrangers aux alliances », « exclus des promesses de Dieu ». Plusieurs lectures sont possibles. Une première part de l'hypothèse d'une communauté constituée de Juifs et de Gentils. Une seconde lecture défend l'idée que l'Épître aux Éphésiens est un texte chrétien dont l'objectif est de se différencier du judaïsme.

Dans l'hypothèse d'une communauté mixte, l'auteur s'appuierait sur son passé juif dans le but de le dépasser. Selon ce point de vue, « le Christ a aboli la loi » signifierait un rejet de la division ethnique exprimée dans les symboles culturels de l'appartenance, comme la circoncision. En conséquence, par la croix, le Christ a permis l'inclusion des païens et des Juifs. La nouvelle identité des païens se déterminait par l'appartenance à la famille de Dieu ; les bénédictions d'Israël sont maintenant étendues aux païens. Cette lecture permet l'intégration d'identités diverses au sein du peuple de Dieu, tandis que la « nouveauté dans le Christ » fournit un dénominateur commun.

M. Shkul⁸⁵⁷ propose une autre explication pour les mentions de Juifs et de païens. Sa réflexion part de l'hypothèse que l'objectif de l'auteur d'Éphésiens était de créer un nouveau modèle pour remplacer le judaïsme. L'évocation de Jésus-Christ comme celui qui a apporté la réconciliation ethnique, agréant des non-Israélites dans le peuple de Dieu, et qui a aboli la Loi (Ep 2,15) sert de ciment à la communauté. Ainsi, l'Épître aux Éphésiens peut être considérée comme un texte chrétien engagé dans le processus de différenciation avec le judaïsme. Il semble que l'auteur, conscient de sa culture israélite et de son patrimoine, élabore un modèle qui met en cause l'alliance de Dieu avec Israël et qui envisage l'élection des nations dans le Christ avant la fondation du monde. Une telle définition entraîne pour la communauté une certaine forme d'inhabitation en Dieu. À l'extérieur de la communauté se trouvent les païens avec leur vie conduite par le péché ainsi que le groupe de la circoncision avec son particularisme et son exclusivisme social.

Que l'Épître aux Éphésiens soit vue comme un écrit en continuité avec le judaïsme ou comme marquant une nouveauté radicale par rapport à celui-ci, il n'est pas possible d'y relever un conflit entre chrétiens d'origine païenne ou d'origine juive. Cet écrit pose sa propre définition et est une invitation pour tous à rejoindre la communauté. L'ancrage de la communauté se fait dans le Christ. La question qui se pose alors est de savoir si la communauté doit se soucier d'un danger venant de la culture dominante. Tel est le point que nous allons discuter maintenant.

La société dans laquelle évolue la communauté d'Éphèse est polythéiste. Sans faire une étude approfondie des traditions religieuses en Asie Mineure, nous aimerions cependant relever deux éléments qui semblent se détacher de la vie spirituelle au premier siècle à savoir la pratique de la magie et le culte d'Artémis⁸⁵⁸.

À Éphèse, la pratique de la magie était bien établie au début de l'ère chrétienne. La première caractéristique de cette pratique à travers le monde hellénistique est la conscience de l'existence d'un monde des esprits qui exerce une influence sur tous les aspects de la vie.

⁸⁵⁷ SHKUL, M., *Reading Ephesians – Exploring Social Entrepreneurship in the Text*, Library of New Testament Studies ; 408, T&T Clark, New York, 2009, 243 (pour un résumé).

⁸⁵⁸ ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 13-51. Les sources concernées rapportant les pratiques magiques sont des papyrus qui datent du III^e et du IV^e siècles, mais quelques-uns sont plus anciens et remontent aux I^{er} et II^e siècles.

Le but de celui qui exerce les arts se rapportant à la magie est d'obtenir la connaissance de ce monde. Il s'agit de distinguer les esprits utiles des esprits néfastes et de connaître les forces en jeu dans le monde supranaturel. Grâce aux connaissances obtenues, il est possible d'établir des moyens - des formules, des amulettes, etc. - pour influencer les esprits dans l'intérêt de la personne qui demande un recours à la magie. Avec la bonne formule, un malade peut être guéri, une course de chars gagnée, etc. Inversement, des sorts pouvaient provoquer le malheur. La peur du monde des esprits entraînait le recours à la magie. Aussi la majorité des formules et des amulettes servait à se protéger. Il ne fait aucun doute que des êtres spirituels étaient perçus comme agissant derrière les formules magiques. Celui qui, par la magie, commandait les esprits s'attendait à un résultat. Ceux qui y faisaient appel étaient essentiellement, mais de manière non exclusive, des personnes peu éduquées. La magie appartenait à l'environnement de la jeune Église qui était de fait confrontée à des pouvoirs et à des puissances surnaturelles.

Au niveau religieux, Éphèse est un centre important pour le culte d'Artémis⁸⁵⁹. Son temple était renommé dans toute l'Asie Mineure et sur l'ensemble du pourtour méditerranéen. Il est mentionné dans la liste des 7 merveilles du monde. L'influence de ce temple débordait le cadre religieux⁸⁶⁰. Artémis était une déesse puissante qui dominait les esprits de la nature, les démons de toute sorte. Elle possédait également le contrôle du monde souterrain. Elle était invoquée lors de rituels magiques et était vénérée comme Sauveur et comme Reine du cosmos et possédait le pouvoir de ressusciter les morts⁸⁶¹. Dans la littérature chrétienne⁸⁶², dans le livre des Actes au chapitre 19, Luc mentionne le culte d'Artémis et les pratiques de la magie qui lui sont associées. Il cite à deux reprises les acclamations dont elle était l'objet : « Grande est Artémis » (Ac 19,28.34). Les convertis qui s'étaient adonnés à la magie brûlent leurs livres devant les membres de la communauté (Ac 19,19). Les premières communautés chrétiennes, notamment en Asie Mineure comprenaient des membres familiarisés avec la magie et certains avaient vraisemblablement fréquenté le temple d'Artémis.

Si les nouveaux convertis provenaient du judaïsme, la magie ne leur était certainement pas inconnue, puisque, dans le monde juif, des pratiques similaires à celles du monde grec étaient apparues. Aussi, l'auteur de l'Épître ne peut ignorer la crainte des nouveaux convertis et leur besoin d'être rassurés sur la puissance du Christ. L'Épître aux Éphésiens s'adresse donc à des personnes qui vivent dans un contexte pluri-religieux, où des forces étaient à l'œuvre au ciel et sur la terre. Ceci explique peut-être la multitude de désignations des êtres célestes dans l'Épître aux Éphésiens.

⁸⁵⁹ Diane pour les romains.

⁸⁶⁰ Il était par exemple un lieu de transactions financières.

⁸⁶¹ C. E. Arnold cite une prière à Artémis où l'orant lui demande, à elle qui gouverne le monde (τὰ πάντα), de montrer son pouvoir en ressuscitant un jeune homme (ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, 22).

⁸⁶² « Les Actes de Jean » un écrit apocryphe du II^e siècle relate la visite de Jean au temple d'Artémis à Éphèse (Ac Jn 37-45). Dans le temple, Jean provoque les Éphésiens « Vous êtes tous à dire que vous tenez Artémis pour une déesse : priez donc que je meure (39) » ; puis il prie « O Dieu toi qui es Dieu au-dessus de tous les prétendus dieux (...) toi dont le nom met en fuite toute idole et tout démon (...) manifeste ta miséricorde en ce lieu car ils sont tous égarés ». L'autel d'Artémis se brisa en plusieurs morceaux. Et Jean de terminer son discours par ces paroles : « Où est la puissance de la démons, où sont les sacrifices, où sont les célébrations anniversaires (...) Où est la puissante magie, et sa sœur, la sorcellerie ? » (43).

2.3.2 Un écrit qui bâtit une identité

Aucune preuve directe ne permet d'affirmer que les croyants de la communauté destinataire étaient persécutés par les autorités⁸⁶³ et il y a tout lieu de penser que l'Épître aux Éphésiens était adressée à une communauté intégrée au sein du tissu urbain de la société. L'abandon de l'existence ordinaire ne semble pas être envisagé. Pourtant, certains éléments qui définissent la communauté vont dans le sens d'une mise à part, et ceci bien que l'Épître conserve une vue universaliste du Salut (par exemple Ep 3,8-13). La description très négative de l'état passé des chrétiens reflète l'opinion de l'auteur sur la société environnante. L'identification de la communauté se fait « en Christ » qui est mort sur la croix.

L'Épître aux Éphésiens donne à la communauté un nouveau cadre de référence où Dieu et le Christ règnent ; ainsi la communauté peut relativiser l'environnement socio-politique dans lequel elle évolue. En effet, la définition d'un univers symbolique⁸⁶⁴ fondé sur les réalités spirituelles est la réalité ultime. La construction d'un tel univers peut être motivée par des raisons sociales, comme par exemple la résolution de conflits ou la nécessité d'expliquer pourquoi certains comportements sont louables et d'autres ne le sont pas. La construction d'un univers symbolique peut être fondamentale pour la survie d'un groupe qui est en train de définir son identité, comme dans le cas de la communauté dont il est question dans l'Épître aux Éphésiens. La communauté ne possédait pas les structures et les avantages de la religion juive et de plus elle évoluait dans l'environnement diversifié et polythéiste de la culture gréco-romaine. Les païens sont ceux qui sont séparés ; ils sont livrés à la débauche (Ep 4,17-19). Au moment où les fondements sociaux de la communauté étaient encore faibles et la communauté socialement instable, il était d'autant plus important de se forger une idéologie commune. Ainsi le langage de la légitimation divine aurait été particulièrement convaincant. La conclusion est que les fidèles du Christ sont avec lui dans les cieux (Ep 3,21) et que le Christ domine les idoles et les Puissance de toutes sortes. La vie dans le monde nécessite de se conduire en fidèle du Christ dans tous les aspects du quotidien. L'approche éthique trouve sa justification dans le Christ ; elle est cependant conservatrice et ne remet pas en cause l'ordre social de l'époque. La transformation spirituelle est probablement plus importante ; elle est ancrée dans l'élection.

Le premier chapitre de l'Épître aux Éphésiens nous donne quelques caractéristiques qui définissent la communauté. Les membres de la communauté sont définis comme « saints et fidèles dans le Christ Jésus » (Ep 1,1). Le lieu de l'identification est la foi en Jésus. L'Épître ne semble pas s'attarder sur les réunions communes ni sur les rituels, hormis une mention du baptême. Mais les chrétiens ont des relations privilégiées avec la sphère divine puisque le Père « les a bénis de toutes sortes de bénédictions spirituelles aux cieux » (Ep 1.3). La réponse appropriée est la prière qui cimente le lien entre Dieu et ses fidèles. Les fidèles sont assurés d'avoir une destinée qui a été voulue avant la création du monde (Ep

⁸⁶³ Le langage guerrier d'Ep 6,10-20 pourrait être un indice d'un certain type d'hostilité envers les croyants. Si les flèches du Malin en Ep 6,16 sont clairement celles du diable, elles se manifestent probablement par des actes concrets. MACDONALD, Y., M., « The Politics of Identity in Ephesian », JSNT 26.4, 2004, 419-444,426.

⁸⁶⁴ Le terme « univers symbolique » est employé par SHKUL, M., *Reading Ephesians – Exploring Social Entrepreneurship in the Text*, Library of New Testament Studies, 408, T&T Clark, New York, 2009, 39.

1,4). Les membres ont été choisis pour « être saints » (Ep1,4). La communauté se crée un mythe d'origine dans le fait d'être « choisi et appelé par Dieu »⁸⁶⁵ (Ep 1,4.5).

Avant la réconciliation finale les Éphésiens seront confrontés à des défis éthiques (Ep 4,17-5,20). Bien que les chrétiens dans leur vie quotidienne soient amenés à faire du commerce, à travailler avec et pour des païens, ils doivent se rappeler qu'ils n'ont rien de commun avec eux (Ep 4,17). Ils doivent également se tenir à distance des « Puissances ». En Ep 1,21, le Christ est présenté comme triomphant « de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie ». Ce verset prépare les croyants au combat spirituel évoqué par le passage Ep 6,10-20 qui, dans sa forme rhétorique, renvoie au style des discours des généraux avant la bataille. Cet « appel au combat »⁸⁶⁶ rappelle aux soldats qu'ils possèdent une force supérieure à leurs ennemis et les encourage pour qu'ils obtiennent la victoire. Ces versets décrivent avec une attention particulière les ennemis qui sont clairement à l'extérieur de la communauté et qui assiègent cette dernière. Les ennemis n'appartiennent finalement pas au monde terrestre, mais ils sont présentés comme capables de corrompre la société dans laquelle les croyants vivent. Pour les croyants, il y a une issue parce que Dieu les a rendus vivants avec le Christ et les a fait asseoir avec lui dans les cieux. Ceux qui sont en-dehors de l'Église restent condamnés. Ep 6,10-20, avec son langage militaire, devait faire forte impression lorsqu'il était lu au sein de la communauté. Les jours sont mauvais (Ep 5,16) et, même si elles seront un jour vaincues, les forces spirituelles continuent de menacer et les croyants se doivent de les combattre. L'armement est l'une des vertus éthiques et spirituelles (Ep 6.14 à 17).

L'auteur ne recommande pas la fuite ni la dissimulation, mais une vie éthique, le chant de psaumes (Ep 5,18-20). En d'autres termes, il préconise une vie en pleine lumière (Ep 5,14-15).

Le langage de l'Épître souligne à la fois la cohérence de la communauté et le fossé qui la sépare de la société civile. Le vocabulaire renvoie à l'unité, à l'union. Les membres de la communauté appartiennent à un même corps. Ils sont marqués par le sceau de l'Esprit (Ep 1,13-14). Ce discours d'identité est bâti sur le fait incontestable que Jésus est le Messie. Il est présenté comme un souverain cosmique (Ep 1, 20-23) et il est l'agent de Dieu pour établir ses plans éternels.

L'accent, dans l'Épître aux Éphésiens, est mis et ceci de façon indéniable, sur la puissance du Christ. Les rares mentions de l'incarnation ou de la mort sur la croix renseignent-elles sur un éventuel rapprochement entre le motif de la création et celui de l'incarnation ?

L'incarnation est évoquée de manière non explicite en Ep 4,8 « il est monté, qu'est-ce à dire sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? ». Parmi les hypothèses évoquées, nous avons choisi de voir dans ce verset une allusion à l'incarnation⁸⁶⁷. Mais il faut bien avouer que ce choix peut être contesté. De plus, la pointe du texte était non l'action terrestre du Christ mais l'inhabitation du cosmos par ce dernier.

⁸⁶⁵ L'élection n'est pas sans rappeler la notion de peuple élu qui est fondamentale pour l'identité juive « Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu ; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la terre. » (Dt 7,6).

⁸⁶⁶ MACDONALD, « The Politics of Identity in Ephesian », 425.

⁸⁶⁷ Cf. 122.

À deux reprises (Ep 1,7 ; Ep 2,13-16), l'Épître fait allusion à la mort sur la croix. Dans la bénédiction inaugurale, le verset 7 (« En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce ») rappelle la mort du Christ. Le terme de rédemption⁸⁶⁸ renvoie à la tradition de l'exode et exprime la délivrance à la fin des temps (cf. Ep 1,14) ou a le sens de rémission des péchés qui est à retenir pour ce verset. Notre libération a été obtenue au prix de la vie du Christ. La seconde référence à la croix avec la mention « grâce au sang du Christ » (Ep 2,13), appartient à un passage sur l'intégration de deux peuples en un seul. Ce rapprochement est réalisé « grâce au sang du Christ » (Ep 2,13) qui renvoie à l'évènement concret de la croix. « Le sang, parce qu'il est celui du Christ, révèle toute sa valeur par rapport au sang de l'alliance et au sang de la circoncision auquel il a été fait allusion. Cette valeur, vient non du sang versé, mais de la personne qui répand son sang : le Christ »⁸⁶⁹. Les versets suivants, Ep 2,14-18, seraient, selon M. Bouttier⁸⁷⁰, une célébration cosmologique à laquelle la mention « par la croix » aurait été ajoutée. L'auteur d'Éphésiens transforme le sens initial du passage en l'insérant dans l'histoire par l'évènement de la croix. Les versets 14-18 décrivent l'agir salvifique du Christ. Le Christ identifié avec la Paix a « en sa chair » aboli la haine. L'expression « en sa chair » renvoie probablement au corps du Christ en croix. Le verset 16 précise que l'intégration des deux en un seul Corps a été réalisée « par la Croix ». Ainsi le Corps ecclésial prend naissance à partir du corps crucifié. Le Christ réconcilie les deux composantes de l'humanité « en un seul corps » et supprime la division. La mort du Christ est l'évènement historique qui donne naissance à l'Église.

Dans une culture où le recours à la magie est fréquent et où Artémis règne en maître à partir de son temple somptueux, la figure du Christ dont l'amour ne peut être mesuré par des dimensions humaines et qui domine, par sa position dans les hauts cieux, les êtres visibles et invisibles pour tous les temps est l'unique recours nécessaire aux chrétiens. Avec lui, ils n'ont rien à craindre des esprits supraterrrestres. De plus, les charismes que « celui qui remplit l'univers » offre à la jeune Église lui permettent de grandir. La vie éthique, le combat spirituel sont pour elle le moyen de prendre part au plan cosmique de Dieu, à savoir la réconciliation de la création au travers de l'unité. L'exigence de différenciation avec la vie antérieure n'entraîne pas forcément une séparation d'avec la société civile puisqu'elle aussi est concernée par le Salut universel. Les allusions à la mort du Christ, peu nombreuses dans l'Épître aux Éphésiens, permettent de situer l'évènement fondateur de la création de l'Église dont la mission concerne l'ensemble de la création.

2.4 L'Épître aux Hébreux : pour une communauté en évolution

L'auteur de l'Épître aux Hébreux étaye l'introduction de son sermon, à destination d'une communauté dont il est difficile de définir les contours, avec des affirmations sur le Christ créateur. Un de ses objectifs est probablement de raffermir la communauté face aux

⁸⁶⁸ ALETTI, *Éphésiens*, 64 ; BOUTTIER, *Éphésiens*, 66.

⁸⁶⁹ REYNIER, *Éphésiens*, 95.

⁸⁷⁰ BOUTTIER, *Éphésiens*, 116.

épreuves qu'elle traverse ; pour confirmer cette hypothèse, dans un premier temps nous nous proposons de retracer un bref historique de la communauté en soulignant les possibles sources de tensions. Puis nous examinerons l'impact sur les lecteurs des déclarations du premier chapitre qui concernent le Fils qui régit l'univers. Notre objectif est toujours le même, à savoir tenter de cerner les caractéristiques des communautés destinataires des écrits qui évoquent le Christ créateur.

2.4.1 Tensions avec la société et avec le judaïsme

Peu d'indices permettent de déterminer qui étaient les premiers auditeurs de la lettre et, si les anciens manuscrits ont comme titre « Aux Hébreux », cette mention n'est pas totalement explicite⁸⁷¹. Le plus probable est que cet écrit ait été destiné à une communauté judéo-chrétienne. Le seul point de départ possible pour déterminer le contexte social de ce groupe de chrétiens est l'épître elle-même. Cet écrit comporte des allusions à des dangers qui guettent la communauté destinataire. Ces dangers sont relatifs à la culture dominante mais aussi au judaïsme dont l'influence se fait sentir dans la lettre.

Une communauté judéo-chrétienne au sein de l'empire romain

La communauté chrétienne destinataire de l'Épître aux Hébreux est un groupe constitué depuis un certain temps déjà. À plusieurs reprises l'auteur se réfère à son histoire, ce qui permet de discerner plusieurs phases. Après une étape d'évangélisation, le groupe a subi des attaques venant de l'extérieur qui, au bout d'un certain temps, se sont transformées en conflits moins violents mais tout aussi dangereux. L'hypothèse d'un développement en trois phases a, en particulier, été défendue par C. R. Koester⁸⁷² que nous suivrons ici. Nous nous référerons également aux travaux de D.A. DeSilva⁸⁷³. La découpe proposée par C. R. Koester peut certainement s'appliquer à différents groupes chrétiens. L'intérêt de la démarche est qu'elle permet la classification des difficultés que traverse la communauté mais aussi des éléments de cohésion interne.

La formation d'un groupe de chrétiens autour de missionnaires ayant séjourné assez longtemps dans un même lieu peut être considéré comme une première phase dans le développement de la communauté. Les prédicateurs ont annoncé un message⁸⁷⁴ tout en accomplissant des miracles. Leur enseignement, axé sur le « salut » (He 2,3), laissait

⁸⁷¹ Les deux propositions qui ont eu le plus la faveur des commentateurs sont la Palestine et Rome. Mais la Samarie, les villes d'Antioche, de Corinthe, d'Éphèse et de Colosses ainsi que la région de Bithynie sont également citées.

⁸⁷² KOESTER, C. R., *HEBREWS: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, New York London, 2001, 64-79.

⁸⁷³ DESILVA, D., A., *Perseverance in gratitude – A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle « to the Hebrews »*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000.

⁸⁷⁴ Le message proclamé par Jésus « a été garanti par ceux qui l'ont entendu » (He 2,3), ce qui implique que ni l'auteur ni son public n'ont été les témoins oculaires du ministère de Jésus, mais ils en ont reçu le témoignage par des disciples.

entrevoir la délivrance des puissances du mal et l'assurance de la vie dans le Royaume de Dieu. Ils confirmaient de manière visible leurs dires en effectuant « des signes, des prodiges, des miracles de toutes sortes » (He 2,4). La croyance et l'expérience se renforçaient mutuellement de façon positive. Dans la première phase de la vie de la communauté, le message des missionnaires a éveillé l'espoir d'une place dans le royaume de Dieu ; les miracles et un vif sentiment de l'activité de l'Esprit (He 2,4 ; 6,4-5 ; 10,29) ont confirmé le message de manière sensible. Ceux qui viennent à la foi sont ceux qui « ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit Saint, qui ont goûté la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir » (He 6,4-5). Cette manière de rapporter la foi à l'expérience deviendra un problème dans les phases ultérieures de l'histoire de la communauté, lorsque la réception du don céleste sera accompagnée par la perte des biens terrestres, lorsque partager l'Esprit entraînera la souffrance. Socialement, prendre le parti de la foi implique un déplacement intérieur et un changement dans ses relations sociales. Il s'agit de passer des croyances d'une société non chrétienne aux croyances d'une communauté chrétienne. La confession de foi (He 3,1 ; 4,14 ; 10,23) avait la double fonction d'unir le groupe, puisque la foi était ce que ses membres avaient en commun, et de le distinguer de groupes qui ne partageaient pas sa foi. Par ailleurs, pour les premiers chrétiens, le baptême n'était pas un rite de passage au sein d'une communauté établie, mais une frontière⁸⁷⁵ entre la communauté chrétienne et la société civile. En se détournant de certains modèles de croyance, le converti posait un jugement négatif, soit explicitement soit implicitement, sur les croyances et les valeurs qui continuaient à être celles de ceux qui ne possédaient pas la même foi. Ceci a pu conduire à un ressentiment de la part du groupe que les convertis quittaient. À deux reprises, l'Épître aux Hébreux utilise comme synonyme du terme conversion le mot « illumination » (He 6,4 ; 10,32). Ainsi, dans l'esprit de l'auteur, celui qui ne se convertit pas reste dans l'obscurité, avec ses connotations de péché, d'ignorance et de mort. De plus, la dévotion au Dieu Unique, héritée du judaïsme et accompagnée du refus de reconnaître les autres divinités, les amène à adopter un style de vie qui les éloigne de leurs concitoyens. Les graines d'un conflit étaient plantées.

La deuxième phase du développement de la communauté aurait été marquée par des conflits avec ceux de l'extérieur et par une solidarité très développée en son sein. Dans un passage clé, l'auteur s'exprime ainsi : « Mais rappelez-vous ces premiers jours, où après avoir été illuminés, vous avez soutenu un grand assaut de souffrances, tantôt exposés publiquement aux opprobres et aux tribulations, tantôt vous rendant solidaires de ceux qui étaient ainsi traités. Et, en effet, vous avez pris part aux souffrances des prisonniers ; vous avez accepté avec joie la spoliation de vos biens, sachant que vous étiez en possession d'une richesse meilleure et stable » (He 10,32-34). S'il est impossible de définir la durée que représentent « ces premiers jours » nous pouvons cependant dire que la communauté a subi une période de rejet et d'humiliations. Les dénonciations conduisaient certains chrétiens à l'emprisonnement (He 10,32-34) et leurs propriétés étaient saisies. L'Épître aux Hébreux se réfère probablement à un déchaînement de violence sporadique⁸⁷⁶ et non à une persécution

⁸⁷⁵ Être baptisé ne signifiait pas seulement être purifié, mais le baptême permettait l'identification à un groupe de personnes à part de la société civile (He 10,22.25 ; Ga 3,28 ; 1 Co 12,13).

⁸⁷⁶ D'autres sources rapportent des persécutions locales contre les chrétiens au tournant du premier siècle. KOESTER, *HEBREWS*, 68.

systématique. Pour emprisonner les chrétiens, les fonctionnaires ont dû être persuadés qu'ils constituaient une menace pour l'ordre social⁸⁷⁷. L'animosité du public semble avoir été suscitée par la foi distinctive de la communauté. Utilisant la figure de Moïse, l'auteur souligne que les chrétiens ont renoncé à leurs biens dans l'espoir d'un héritage céleste (He 10, 34), et qu'ils supportent la « dénonciation » pour le Christ (He 13,13). De plus, l'Épître aux Hébreux oppose l'appartenance à la communauté de foi à l'appartenance à la société civile. Appartenir au peuple de Dieu implique de se tenir à l'écart la société pécheresse⁸⁷⁸. Parce qu'ils n'honoraient pas les divinités gréco-romaines, les chrétiens ont été accusés d'être une « race adonnée à une superstition nouvelle et coupable » (Suétone, Néron, 16). Les mesures prises contre eux avaient un double objectif. Le premier était de faire pression afin qu'ils renoncent à leur croyance. En effet, une dénonciation publique déshonore et prive les individus du sentiment de valeur personnelle. La souffrance et la perte de biens sont physiquement et émotionnellement douloureuses. Alors, certains auraient préféré renoncer à leur croyance afin d'échapper à de telles difficultés. La deuxième intention de ceux qui ont perpétré ces actions aurait été de marginaliser ceux qui persistaient dans leur foi et ainsi de dissuader d'autres de les rejoindre. Cependant, l'effet réel de la persécution a été de galvaniser la solidarité au sein de la communauté. Il existe des modèles sociaux dans lesquels un conflit avec l'extérieur contribue à établir et à réaffirmer l'identité distinctive du groupe, tout en favorisant sa cohésion interne. Les attaques par des étrangers aident à définir ses loyautés et à mobiliser les énergies au sein du groupe afin de se soutenir mutuellement. Tel a probablement été le modèle suivi par la communauté destinataire de l'épître dans la deuxième phase de son développement.

Plus tard, dans une troisième phase, la persécution ouverte a fait place à un conflit larvé durant lequel les non-chrétiens ont continué à harceler verbalement les chrétiens. L'Épître aux Hébreux a été écrite à ce moment de son histoire⁸⁷⁹. L'explosion d'hostilités a cédé la place à des frictions continues, mais non moins intenses. L'Épître suggère que les membres de la communauté pouvaient s'attendre à une poursuite des attaques verbales et même à des emprisonnements (He 13,3). Soutenir les prisonniers était décourageant pour ceux qui attendaient leur libération. De plus, être connu pour avoir des liens avec les prisonniers apportait à la fois une stigmatisation sociale et la possibilité de perdre sa propre liberté. Dans cet environnement, certains chrétiens ont continué la pratique de l'altruisme (He 6,10 ; 13,1), mais d'autres montraient des signes de malaise. L'auteur met en garde contre un détachement progressif de la foi (He 2,1) et de la communauté (He 2,3 ; 10,25). L'apostasie est alors une menace réelle (He 3,12; He 6,4-6; 10,26; 12, 16-17). L'auteur de l'Épître aux Hébreux reconnaît que l'une des réponses aux attaques serait de quitter (He 10,39) la communauté chrétienne dans l'espoir d'obtenir un jugement plus favorable de la société. Si la confession de foi en Christ signifiait la perte de ses biens, la tentation pouvait être de rechercher une plus grande sécurité économique en abandonnant sa foi. Si la réunion avec les chrétiens entraînait le fait d'être traité avec mépris, quitter la communauté laissait espérer un traitement plus honorable (He 10, 25). Le désir de jouir à nouveau des

⁸⁷⁷ Cf. Ac 16,21 ; 18,12-17.

⁸⁷⁸ Les chrétiens au milieu du premier siècle étaient considérés coupables « de haine pour le genre humain » (Tacite, Annales XV, 44,4).

⁸⁷⁹ KOESTER, *HEBREWS*, 65.

biens et de l'estime de leurs compatriotes était fort parmi les chrétiens et impliquait des tensions. Le danger⁸⁸⁰ était réel pour le groupe chrétien destinataire de l'épître.

Finalement, les tensions avec l'extérieur renforcent la cohésion interne. En effet, la foi en un avenir, qui non seulement est invisible (He 11,1) mais qui est contredit par l'expérience, a besoin du soutien d'une communauté. Les contacts sociaux au sein d'un groupe soutiennent les croyances et les espoirs de ses membres ; ils permettent de maintenir des convictions fortes face à l'opposition rencontrée. Conscient que, sans support, les gens cèdent plus facilement à l'incrédulité, l'auteur a encouragé les auditeurs à s'exhorter les uns les autres afin de maintenir un haut niveau de la foi (He 3, 12-13). L'appartenance à une communauté impliquait un partage de vie en même temps qu'un partage d'idées ; se rassembler fournissait des occasions d'encourager les œuvres d'amour (He 10,5) et apportait soutien moral et matériel. Se réunir constituait des occasions d'offrir à Dieu des louanges (He 13,15), de pratiquer la prière commune (He 4,16 ; 10,22) et de confesser sa foi (He 3,1; 4,14; 10,23). L'Épître aux Hébreux aide les chrétiens à définir leur identité⁸⁸¹. Il semble clair que les auditeurs ne se sont pas encore trop éloignés de la foi, puisque l'auteur peut supposer qu'ils affirment encore les bases de la croyance chrétienne et qu'ils professent une christologie « haute ». La confession de la foi était apparemment centrée sur la conviction que « Jésus est le Fils de Dieu », d'où l'importance du premier chapitre.

Des tensions théologiques

Les tensions avec la société gréco-romaine sont facilement identifiables même s'il n'est pas possible d'en définir exactement l'intensité. Mais ce ne sont pas les seules difficultés auxquelles les destinataires de l'épître sont confrontés. En effet, les nombreuses références au judaïsme suggèrent l'existence de dissensions avec ce dernier. Aussi se pose la question du rapport de la communauté destinataire à la synagogue. À cause de la place importante qu'occupent les anges dans l'épître, nous nous interrogerons également sur le danger possible d'un culte rendu aux anges.

⁸⁸⁰ DESILVA, *Perseverance in gratitude*, 284-285; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 12, SALEVAO, I., *Legitimation in the Letter to the Hebrews, The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe*, (JSNT.S 219), Sheffield Academic Press, New-York, 2002, 141.

⁸⁸¹ Pour définir l'identité de la communauté chrétienne, l'auteur de l'Épître aux Hébreux développe le motif de la maison. L'image de la « maison » est utilisée pour désigner la communauté chrétienne (He 3,6). L'auteur appelle ses auditeurs fils et filles de Dieu (He 2,10), et s'adresse à eux comme à des frères (He 3,1 ; He 13,22), ce qui implique qu'ils font partie de la famille. Cette pratique renforce la loyauté et le soutien mutuel comme envers les membres de sa famille (He 13,1). Théologiquement, la « maison » à laquelle appartiennent les auditeurs diffère des autres maisons en ce que ses fils et filles sont identifiés, non par la parenté naturelle, mais par leur relation à Dieu. Les « enfants » dans le foyer chrétien sont le peuple que Dieu a donné à Jésus (He 2,13) et qui peuvent être considérés comme ses frères et sœurs (He 2,11). Depuis qu'ils sont mis à part pour Dieu, par la mort du Christ, ces frères et sœurs sont saints (He 3,1) et appartiennent à une « maison » qui est dirigée par celui qui est à la fois le Fils et le grand prêtre (He 10,1). D'ailleurs, I. Salevao a défendu l'hypothèse que la communauté destinataire serait une maison-église de Rome. SALEVAO, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, 131.

L'abondance de citations ou d'allusions à l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux souligne une dépendance certaine avec le judaïsme⁸⁸². Aussi, la question de la composition de la communauté est discutée. Comme son titre semble l'indiquer, cet écrit est-il destiné à un groupe dont les membres sont majoritairement issus du judaïsme ou bien comprend-il des païens convertis ? Quelle que soit la réponse à la question précédente, il semble que la synagogue attire une partie de la communauté et que l'auteur exhorte les chrétiens à résister à la tentation de la rejoindre.

Le groupe décrit par l'Épître aux Hébreux possède des traits communs avec les communautés juives et pourrait donc être composé essentiellement de chrétiens d'origine juive. Les Juifs utilisaient comme lieu de rassemblement la synagogue et les chrétiens désignaient par le terme proche « ἐπισυναγωγὴ » leurs propres rassemblements (He 10,25). Les synagogues étaient des lieux de prière où l'Écriture était lue et commentée. L'Épître aux Hébreux fait une large part à l'utilisation de ces mêmes textes et emploie les techniques d'interprétation du judaïsme. Ces constatations, en particulier l'utilisation de l'Ancien Testament pour soutenir les engagements du groupe, ont amené certains auteurs⁸⁸³ à affirmer que les chrétiens d'origine païenne ne sont pas la cible de cet écrit et que les chrétiens sur le point de quitter la communauté étaient tentés de revenir au judaïsme. Celui-ci pouvait, en tant que religion établie depuis longtemps dans le monde romain, offrir un abri aux persécutés. Une variante de cette hypothèse aurait été l'attraction d'une communauté juive à l'identité bien établie et aux pratiques religieuses claires. L'auteur aurait alors mis en garde ses auditeurs contre le fait de chercher refuge dans le « camp » du judaïsme et de ses enseignements sur la nourriture (He 13,9-13). Ces avertissements restent cependant assez généraux et il est possible que la communauté destinataire soit une communauté mixte.

Ceux qui penchent pour l'hypothèse d'une communauté aux origines diverses soulignent que les mentions de certaines pratiques issues du judaïsme le sont à titre de comparaison. Les chrétiens qui vivent de la Nouvelle Alliance ne sont pas tenus par des obligations ethniques et ne se définissent pas par l'adhésion à des pratiques alimentaires (He 9,9-10; He 13,09). De plus, l'Épître aux Hébreux ne mentionne pas la circoncision ou le jour de repos hebdomadaire. Le terme « sabbat » est employé pour désigner l'éternel Sabbat dans le Royaume de Dieu (He 4,9). Le statut de la Loi est considéré comme peu important. Avant et après la destruction du Temple, le respect pour le sacerdoce lévitique était une marque de l'identité juive. Au lieu d'accepter la primauté de la prêtrise lévitique, l'Épître aux Hébreux affirme que les chrétiens ont un unique grand prêtre : Jésus. Son sacerdoce est basé sur une promesse qui se trouve dans les Écritures d'Israël (Ps 110,4), mais il surpasse le sacerdoce lévitique et établit une Nouvelle Alliance. De même, les Juifs s'identifient avec le Temple de Jérusalem et ses sacrifices, et considèrent la Judée comme leur domicile. Par conséquent, il n'y aurait aucune raison de lire l'Épître aux Hébreux comme un sermon pour des Juifs venus au christianisme, il n'y aurait aucune raison de pousser dans la direction

⁸⁸² De manière générale, après la perte du Temple en 70, le judaïsme subit un ensemble de restructurations, comme par exemple des lois de pureté, qui ont comme conséquence la séparation entre judaïsme et christianisme ; SALEVAO, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, 182-193.

⁸⁸³ BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 6.

opposée qui suggère que les chrétiens Gentils⁸⁸⁴ sont particulièrement ciblés. D.A. DeSilva, note cependant que pour tous les chrétiens, d'origine juive ou non juive, l'entrée dans la communauté impliquait à la fois l'acceptation de l'Ancien Testament comme une attestation de la révélation divine et le rejet de la validité de l'alliance et du sacerdoce qui y étaient décrits. Le fait que l'enseignement ait été fait par des chrétiens issus du judaïsme peut suffire à expliquer l'introduction de certains traits judaïsants, en particulier sur la méthode d'interprétation de l'Écriture. Les travaux de D.A. DeSilva ont l'intérêt de montrer que la lecture de l'Épître aux Hébreux peut avoir du sens pour des chrétiens qui ne sont pas issus du judaïsme. Pour notre part, nous pensons cependant que la compréhension de cet écrit est plus accessible à des judéo-chrétiens⁸⁸⁵.

Quelle que soit l'hypothèse retenue, il faut reconnaître que l'Épître aux Hébreux forme l'identité chrétienne à partir des sources juives qu'elle réinterprète et auxquelles elle emprunte des notions symboliques⁸⁸⁶. Celui qui entrait dans la communauté héritait des titres et des promesses du peuple d'Israël. L'Écriture était présentée comme « les oracles de Dieu » (He 5,12). Elle était lue et interprétée de manière chrétienne. L'Épître aux Hébreux est fortement marquée par la comparaison entre Jésus et les « médiateurs » de l'Ancienne Alliance. Dans le passé Dieu a parlé à Israël par les prophètes ; le même Dieu parle aujourd'hui à la communauté chrétienne par le Fils. Dans son argumentation, l'auteur oppose ce qui est ancien/premier et à présent obsolète à ce qui est nouveau/second. Pour distinguer le christianisme du judaïsme, il insiste, à la manière bien connue des sectes pour légitimer leur existence, sur les défaillances de ce dernier⁸⁸⁷. Lorsqu'il met en garde les chrétiens qui auraient l'intention de se détacher du Christ, l'auteur prend en exemple le cœur endurci, l'infidélité et la désobéissance des Hébreux dans le désert (He 3,12-19 ; He 4,6.11). Toujours, selon l'auteur d'Hébreux, le judaïsme est imparfait, avec son culte qu'il est nécessaire de réitérer tous les jours (He 7,26-28) et avec sa Loi faible, inutile et impuissante (He 7,18.19 ; He 10,1). L'Alliance elle-même n'est pas irréprochable (He 8,7). L'insistance sur l'imperfection de l'Ancien Testament fonctionne comme critique du judaïsme contemporain. La dénonciation du judaïsme permet également la définition du statut de la communauté chrétienne.

Comme l'identité chrétienne s'affirme et que le fossé entre la Synagogue et l'Église s'agrandit, avoir une réponse canonique peut légitimer l'existence de la communauté. Les écrits chrétiens des premiers siècles attestent de tentatives de se définir contre le judaïsme. Comme la communauté grandit, l'auteur s'engage dans cette sorte de guerre idéologique contre le judaïsme et le paganisme. Les membres d'une religion ont besoin d'être assurés que leur approche de Dieu est la plus efficace, la plus valide, la plus sûre, et c'est précisément sur ce point que l'Épître aux Hébreux insiste. Une double allégeance n'est pas souhaitable pour la survie de la communauté. Le premier chapitre qui expose une christologie haute est un point important pour soutenir la démarche de l'auteur ; nous y

⁸⁸⁴ Il n'est pas nécessaire de supposer que, si les chrétiens Gentils sont en fait parmi les destinataires de l'épître aux Hébreux, ils seraient nécessairement soumis à la tentation de se convertir au judaïsme pour que le message de l'auteur soit pertinent.

⁸⁸⁵ Voir par exemple : SALEVAO, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*.

⁸⁸⁶ Pour cette raison, certains comme D.A. DeSilva émettent l'hypothèse que l'inscription « Aux Hébreux » pourrait avoir une motivation idéologique ; DESILVA, *Perseverance in gratitude*, 2.

⁸⁸⁷ SALEVAO, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, 219-221.

reviendrons. Mais avant, pour clore la question des dissensions, il reste à nous interroger sur l'existence d'un culte rendu aux anges.

Les premiers versets de l'Épître aux Hébreux mentionnent de façon insistante les anges. Aussi la question se pose de savoir si l'Épître contient une mise en garde voilée contre une valorisation excessive, voire d'un véritable culte rendu aux anges. Dans le cas contraire, l'auteur évoquerait-il les anges uniquement en termes de comparaison, ou l'insistance à développer ce motif souligne-t-elle une intention plus large ?

La conviction que Dieu était entouré par des êtres spirituels qui le servaient faisait partie du patrimoine religieux d'Israël depuis les premiers récits du Pentateuque et des Psaumes. Ces êtres constituaient l'entourage de Dieu, comme les courtisans et les serviteurs dans la cour d'un grand roi, et les fonctions qui leur ont été attribuées au début de l'histoire d'Israël ont persisté pendant toute la période intertestamentaire. Les anges rendent un culte à Dieu (Ps 103,20-21; 148,2; Is 6,1-3; Ap 4,1-5,14) et servent ses desseins de diverses manières.

Durant la période intertestamentaire, les anges deviennent de plus en plus présents dans la cosmologie juive, leur rôle de médiation se développe et l'idée émerge qu'ils ont servi de médiateurs dans le don de la Torah (Jub 1,27-29; 2,1). La vision extatique des anges augmente avec le développement de la littérature apocalyptique. Les apocalypses sont écrites principalement en termes de prédictions sur la fin des temps, mais elles incluent des visites des royaumes habituellement au-delà du monde humain comme le ciel et l'enfer et la rencontre de leurs habitants (cf. 1 Hénoc ; Testament de Lévi ; Apocalypse d'Abraham). Particulièrement pertinent pour l'étude de l'Épître aux Hébreux est le développement de l'office de médiation. Les anges sont plus proches de Dieu que les êtres humains. Les archanges se tiennent en présence de Dieu (Tb 12,15; Test Lévi 3,4-8, Lc 1,19; Ap 4,5; 8,2), d'où leur désignation comme « les anges de la Face » (Jub 2,2). Ces créatures sont bien placées pour obtenir des faveurs de Dieu pour les êtres humains. Ils dirigent les prières des justes vers Dieu (Tb 12,12; 1 Hén 9,1-11; Ap 8,3-4), et leurs fonctions sacerdotales se sont étendues en même temps que la tendance à envisager la demeure de Dieu comme un temple céleste (1 Hén 14; 4Q400). Les anges sont des prêtres⁸⁸⁸ et le ministère de Lévi est un reflet du leur (Jub 30,18; 31,14). L'expression la plus frappante de cette évolution se trouve dans le Testament de Lévi. Lévi a une vision des cieux, il passe des cieux inférieurs – lieux de châtiments des pécheurs par les anges, lieux des défaites des forces démoniaques par les armées angéliques – aux cieux supérieurs où « se tiennent les anges de la Face du Seigneur qui officient et intercèdent auprès du Seigneur pour les péchés d'ignorance des justes. Ils offrent au Seigneur un parfum de bonne odeur, un sacrifice en parole et non sanglant » (Test Lévi 3,5-6). Les anges sont étroitement associés aux interventions et aux révélations divines, au point que l'accès à Dieu se fait de plus en plus par leur médiation. On veille, toutefois, à ce qu'aucune atteinte ne soit portée à la souveraineté de Dieu. Les anges sont, au sein de l'univers, garants de l'ordre des choses, présents derrière

⁸⁸⁸ La présence angélique reste très dense chez Philon. Il n'hésite pas à qualifier les anges de « prêtres » (De Specialibus Legibus, 1, 66).

les astres et les phénomènes naturels. Ils veillent au respect des lois de l'univers. Les anges sont des agents de Dieu et des intermédiaires entre Dieu et la création.

Le Nouveau Testament poursuit la tradition. Les anges sont les compagnons du Fils de l'homme (Mc 8,38, Mt 25,31) ; ils agissent comme messagers du salut ou comme acteurs du jugement (Mc 13,27 ; Mt 13,41). Le plus frappant peut-être, est la manière dont le Christ est régulièrement exalté au-dessus des anges. Les anges sont alors comptés parmi les êtres inférieurs qui lui sont soumis et qui se prosternent devant lui dans le culte (Ph 2,9 -11, Col 1,16 ; 2,8-10 ; 1P 1,12 ; 3,22 ; Ap 5,11.14) ; l'exaltation⁸⁸⁹ a introduit le Fils près de Dieu, lui donnant tout pouvoir sur tous les êtres, anges compris.

Les mentions des anges dans l'Épître aux Hébreux reflètent un intérêt particulier de l'auteur et probablement de la communauté à leur rencontre. Leur champ d'activité correspond en grande partie à celui des autres écrits bibliques ou intertestamentaires. He 1,7 confirme leur statut de créatures, qui les place dans une stricte dépendance de Dieu et du Fils auquel ils rendent un culte (He 1,6). Malgré leur action dans la création⁸⁹⁰ (He 1,7), tout a été soumis au Fils et non aux anges (He 2,5). Les anges servent à faire valoir le Fils. Cependant, vu l'importance de leur présence il ne semble pas que cela soit l'unique raison de l'auteur. He 13,2 est selon toute vraisemblance, une allusion à Gn 18,1-5 où des messagers rendent visite à Abraham et à l'idée largement répandue de missions exceptionnelles confiées à certains anges auprès des humains. L'activité cultuelle des anges est un motif également développé dans l'Épître. Les « myriades d'anges en réunion de fête » dans la Jérusalem céleste (He 12,22) accomplissent le devoir le plus élevé que leur reconnaît le judaïsme : l'exaltation du nom divin et la proclamation de sa gloire. Enfin, on ne peut sous-estimer un autre rôle, leur intervention dans le don de la loi⁸⁹¹ (He 2,2). La clé de l'Épître aux Hébreux est peut-être à chercher dans les versets du chapitre 2. Ce qui est en jeu est le passage de l'Ancienne Alliance à la Nouvelle Alliance, le passage de l'ancienne parole, de l'ancienne Loi et du culte qui leur est associé (cf. He 7,11) à la parole parfaite et définitive qui retentit par le Fils. La transition, selon la structure fondamentale de l'Épître, permet de passer non du mauvais au bon, mais de l'imparfait au meilleur. Les anges ont eu, dans le passé, un rôle utile mais limité en dévoilant l'« ombre » des réalités permanentes. Leur service actuel, en particulier en relation avec le pèlerinage du peuple de Dieu vers l'héritage, est précieux, mais il pâlit devant la personne et l'œuvre du Fils. Leur ministère trouve son achèvement dans l'unique service du grand prêtre.

Il n'est pas possible de conclure à un danger relatif au culte des anges. Les membres de la communauté ne semblent pas avoir été tentés par ce type de contestation. Les anges font cependant partie du paysage religieux, où ils tiennent des places importantes. L'intention de l'auteur s'avère être double. Il utilise les anges comme point de comparaison pour dire la Seigneurie du Fils et comme acteurs majeurs de la transmission de la Loi qui est maintenant accomplie par ce dernier.

⁸⁸⁹ Il serait possible de penser que lors de l'exaltation le Fils revêt une nature angélique. Mais il n'y a aucune preuve que les auteurs du Nouveau Testament l'aient perçu ainsi.

⁸⁹⁰ Cf. 1P 1,7.

⁸⁹¹ Cf. Ga 3,19, Ac 7,38 .53.

2.4.2 Une christologie haute

Le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux développe une christologie haute. Parmi un ensemble de motifs qui évoquent la création, le monde supra-humain des anges ou les cieux, une proposition étonne : « ayant accompli la purification des péchés par / en lui-même (He 1,3) ». Avant de nous intéresser à l'intérêt du premier chapitre pour l'ensemble de la lettre nous nous proposons de considérer le rappel de la croix au verset (He 1,3).

Dans l'exorde, au milieu d'expressions qui célèbrent la majesté et le pouvoir du Fils la proposition⁸⁹² « καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος » surprend. Bien que la terminologie « purification des péchés » ne renvoie pas de manière explicite à la croix, une fonction essentielle du Christ grand prêtre est esquissée dans cette phrase.

Diverses suggestions⁸⁹³ ont été faites pour déterminer la signification de la voix moyenne du participe (ποιησάμενος). Une première proposition se base sur le fait que la voix moyenne sert à souligner l'avantage ou le désavantage qui revient à l'auteur de l'action. Bien qu'il soit téméraire d'affirmer que l'emploi de la voix moyenne dans Hébreux renvoie au sens le plus classique de « à l'avantage de l'acteur » cela reste une option possible pour un certain nombre de raisons. Tout d'abord, l'avantage acquis est immédiatement décrit comme la session à la droite de Dieu. Dans cette hypothèse le Christ aurait accepté sa mort sacrificielle avec une certaine « joie » en vue de cette session (cf. He 12,2). De plus, la mort de Jésus est présentée dans des termes qui rappellent des discussions sur le courage dans le monde gréco-romain, dans lesquelles l'être humain endure les difficultés pour les buts à atteindre. Une telle lecture ne pourrait en aucun cas signifier que Jésus n'a pas agi dans notre intérêt, mais soulignerait simplement la conscience qu'il aurait eue de son sacrifice et des honneurs qui lui seraient associés. Une deuxième possibilité pour interpréter la voix moyenne repose sur l'existence d'un idiome grec dans lequel la voix moyenne de « ποιέω » suivi d'un nom verbal est un substitut pour le verbe causatif. Ce qui pourrait conduire à penser que l'expression « καθαρισμὸν ποιησάμενος » remplace simplement le verbe « ἐκαθάρισε » et se traduit par « il a effectué ou provoqué la purification ». L'idée que le Fils a donné sa propre vie pour apporter le Salut est développée en détail dans la suite de l'Épître en particulier en He 2,9-18; 7,11-10,18.

Le terme utilisé pour désigner cette action salvifique (καθαρισμός) est relativement rare dans le Nouveau Testament comme dénomination du sacrifice expiatoire du Christ⁸⁹⁴ (He 1,3 ; 2 P 1,9⁸⁹⁵). Le terme, commun dans la LXX pour décrire la purification cultuelle (Ex 29,36 ; Lev 15,13 ; Pr 14,9), apparaît dans la description du Yom Kippour (Ex 30,10) : « Une fois l'an, Aaron fera l'expiation sur les cornes de l'autel ; avec le sang du sacrifice pour le péché, au jour de l'Expiation, une fois l'an, il fera l'expiation pour lui, pour vos générations (ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ καθαρισμοῦ τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ ἐξιλασμοῦ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ καθαριεῖ αὐτὸ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν) ; il est éminemment saint, pour Yahvé ». Contrairement au sacrifice pratiqué lors du Yom Kippour, le libre don de soi sur la croix a comme résultat une

⁸⁹² Cette proposition est probablement un ajout à l'hymne initial ; ATTRIDGE, *Hebrews*, 45.

⁸⁹³ DESILVA, *Perseverance in gratitude*, 10-11.

⁸⁹⁴ Les autres occurrences (Mc 1,44 ; Lc 2,22 ; 5,14 ; Jn 2,6 ; 3,25) renvoient à des pratiques de purifications dans la sphère du judaïsme.

⁸⁹⁵ Le verbe « καθαρίζω » (purifier) est plus fréquent.

purification durable du péché. Cette thématique est particulièrement développée dans les chapitres 9 et 10. Le Christ « entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle » (He 9,12). L'accent est mis sur l'unicité du sacrifice du Christ « pour enlever les péchés d'un grand nombre » (He 9,28)⁸⁹⁶.

La proposition « ayant accompli la purification des péchés » permet d'annoncer des thématiques qui seront développées dans le corps de l'Épître aux Hébreux. Et si elle renvoie implicitement à l'évènement de la croix, elle semble davantage insister sur l'honneur qui a suivi cette offre de purification, à savoir la session à la droite de Dieu et la puissance qui en résulte. De plus, la purification est unique, renforçant ainsi l'idée de l'unicité du médiateur qu'est le Fils. Hormis la question que posait ce verset, le premier chapitre est entièrement dédié à la célébration du Fils.

La fonction du premier chapitre de l'Épître aux Hébreux est d'attirer l'attention de ses lecteurs sur le Fils. L'objectif premier est de conforter les membres de la communauté dans leur engagement, et surtout d'encourager ceux qui hésitent et reculent. Il exhorte les siens à « prêter attention » au message délivré par le Fils et à ne pas négliger la promesse de la « délivrance », ceci de façon à ne pas « être entraînés à la dérive » (He 2,1). Il leur offre les justifications pour renforcer leur cohésion et pour affirmer leur identité par rapport au judaïsme mais également par rapport à la société civile. Pour étayer son propos, il développe une dialectique de la supériorité du christianisme et de l'infériorité du judaïsme⁸⁹⁷ et insiste sur la perfection du premier.

La foi chrétienne a pour objet Jésus mort et ressuscité. L'Épître aux Hébreux évoque la supériorité du Fils sur les prophètes, sur Moïse, sur Melchisédech et même sur les anges. Le premier chapitre concentre les assertions sur la prééminence du Fils qui est la parole définitive du Père (He 1,1). Comme co-créditeur (He 1,2) il est de fait supérieur⁸⁹⁸ à tous. Il est celui qui maintient la création par la puissance de sa Parole et il instaure des réalités nouvelles. La description de l'univers dans le premier chapitre suit un axe vertical au sommet duquel se trouvent le Père et le Fils immuable (He 1,12) et corégent. Viennent ensuite les anges, qui s'inclinent devant le Fils et le servent comme envoyés auprès des hommes (« ceux qui sont sur le point d'hériter du salut » (He 1,14)). Ainsi, les membres de la communauté font partie de l'univers au sommet duquel se tient le Fils.

Par sa mort, Jésus a libéré les croyants de l'esclavage de la peur de la mort et, maintenant exalté à la droite de Dieu, il est devenu leur assurance. Grâce à leur attachement, ils seront conduits vers la gloire (He 2,10) qui est l'accomplissement du plan divin pour l'humanité. Pour l'auteur, les auditeurs ont besoin d'être amenés à « considérer Jésus » (He 3,1). Aussi est-il primordial de rappeler son rôle à l'origine du monde, son œuvre pour la préservation de ce monde et son action en faveur de la rédemption. La lecture du premier chapitre permet aux membres de la communauté de se sentir armés face aux défis de la vie quotidienne.

⁸⁹⁶ Cf. He 10,17-20.

⁸⁹⁷ SALEVAO, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, 339-410.

⁸⁹⁸ Voir l'étude analytique pour l'affirmation de la supériorité du Fils, 167.

En définitive, le christianisme, tel que présenté dans l'Épître aux Hébreux est une religion qui se suffit à elle-même. Dans l'Exorde, le Fils, parole définitive du Père, donne l'autorité nécessaire au reste de l'écrit. Il n'est pas possible de dissocier le Fils ayant purifié par son sang de celui devant lequel les anges se prosternent et qui, assis à la Droite, maintient l'univers par la Puissance de Sa Parole. La communauté destinataire de l'Épître aux Hébreux trouve dans le Fils l'unique médiateur. Le monde a prononcé un jugement négatif envers Jésus en le mettant à mort (He 12,2), mais Dieu a annulé le verdict en le ressuscitant d'entre les morts (He 2, 8-9). Ce que Dieu a fait pour son Fils, il le fera pour son peuple. Les chrétiens peuvent espérer la gloire (He 2, 10). Les difficultés rencontrées par la communauté ont donné l'occasion d'approfondir et de clarifier les traits distinctifs du christianisme. Cette démarche a conduit à la définition d'une christologie haute.

2.5 Le Quatrième Évangile : un prologue pour une communauté constituée

Parmi les évangiles, seul le Quatrième confesse dès les premiers versets la création par le Logos/Fils. L'accent cosmique du Prologue interroge sur les raisons qui ont poussé l'auteur à placer cet hymne en introduction. Afin de découvrir ce qui a motivé ce choix, à nouveau nous nous pencherons sur le contexte socio-culturel de la communauté destinataire et examinerons son influence possible

L'existence d'un groupe, nommé selon les auteurs milieu johannique, communauté, école, secte, au sein duquel auraient été écrits le Quatrième Évangile, les trois Épîtres Johanniques et l'Apocalypse, est reconnue par la majorité des exégètes. L'histoire de la constitution de cette communauté fait l'objet de nombreuses recherches que nous ne pouvons pas rapporter dans ce travail. Il nous semble cependant essentiel de mentionner quelques faits chronologiques qui ont fondé la communauté où le Prologue, probablement un des derniers écrits du Quatrième Évangile, a été écrit et reçu. Nous observerons les tensions qui traversent cette histoire pour comprendre comment elles se reflètent dans le Prologue.

2.5.1 L'histoire d'une communauté

Pour retracer l'histoire de la communauté johannique, les chercheurs considèrent en priorité les différentes couches littéraires décelables dans le Quatrième Évangile et les similitudes et les disparités qui existent entre les trois épîtres Johanniques et l'Évangile. De nombreuses études ont été menées sur le sujet. Nous avons choisi de présenter deux approches. La première, déjà ancienne mais qui a fait date dans la recherche sur la communauté johannique, est celle de R.E. Brown. Pour la deuxième nous avons choisi de résumer de manière très succincte les travaux de U. C. Von Wahlde, car il s'est intéressé à l'évolution de la christologie selon les éditions successives du Quatrième Évangile.

*Le modèle de R.E. Brown*⁸⁹⁹

⁸⁹⁹ BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*.

R.E. Brown, reconnu comme l'un des meilleurs spécialistes contemporains de la littérature johannique, propose en 1979 dans son ouvrage « The Community of the Beloved Disciple » une reconstitution de l'histoire de la communauté johannique en quatre phases.

Une première phase qui s'étalerait des années 50 aux années 80 se rapporterait aux origines de la communauté⁹⁰⁰ avant que l'Évangile ne soit écrit. Le noyau primitif de la communauté johannique était composé de Juifs d'horizons divers. Parmi eux se trouvaient des Juifs venus à Jésus lors de son ministère terrestre auxquels se seraient rajoutés des disciples de Jean-Baptiste ainsi que des juifs opposés au Temple⁹⁰¹ ; ces derniers auraient converti des Samaritains⁹⁰². Le fait que des opposants au Temple aient rejoint la communauté a entraîné un conflit avec les Juifs orthodoxes. L'élément majeur du conflit est la christologie haute que professe la communauté johannique. Jésus a vu Dieu, il est descendu sur terre pour le révéler. Les Juifs ne toléraient pas que les chrétiens présentent Jésus comme l'égal de Dieu. Avant la rédaction de l'Évangile, la communauté a accueilli des païens d'origine grecque. La pensée johannique a dû s'adapter à ce nouveau public. À cette époque, la communauté s'est probablement déplacée de la Palestine vers l'Asie Mineure.

La principale phase de la rédaction de l'Évangile daterait d'une période avoisinant l'année 90. L'insistance sur la christologie haute aurait affecté les relations de la communauté avec les autres groupes, que ce soit des groupes issus du judaïsme ou des groupes païens. Cette phase nous renseigne sur la place de la communauté dans le monde pluraliste du premier siècle. La communauté est confrontée à différents groupes (païens, Juifs, partisans de Jean Baptiste). Le rejet de l'Évangile johannique par les Juifs et le monde a provoqué un sentiment de séparation, la communauté devenait étrangère au monde. Le groupe johannique se distingue d'autres chrétiens que R.E Brown nomme « Église apostolique » qui, si elle remonte aux Douze, ne semble pas incarner la plénitude du groupe chrétien comme le soulignent les scènes où le disciple bien-aimé est comparé à Pierre. À nouveau les divergences trouvent leur origine dans la perception de la préexistence de Jésus et de son origine « d'en haut ». Les uns et les autres professent que Jésus est le Fils

⁹⁰⁰ Certains emploient le terme de « communauté proto-johannique » LEVIEILS, X. « Juifs et Grecs dans la communauté johannique », Bib. 82, Pontificio Instituto, Rome, 2001, 51-78, 56.

⁹⁰¹ O. Cullmann développe de manière approfondie l'idée que les membres de la première communauté johannique seraient issus du groupe des premiers chrétiens hellénistiques. Comme l'Évangile de Jean présente une parenté avec le judaïsme non conformiste, il se demande s'il n'existait pas dans l'Église primitive de Jérusalem un ou des groupes issus de ce judaïsme, qui, après leur conversion, se seraient distingués des autres partisans du Christ appartenant auparavant au judaïsme officiel. Or les Actes des Apôtres mentionnent les Hellénistes qui sont ouverts aux influences étrangères et adoptent à l'égard de la Loi juive et du Temple une attitude plus libre que les autres membres de la communauté primitive. Les parallèles entre le discours d'Etienne et l'Évangile de Jean permettent à O. Cullmann de déduire une grande proximité entre le « milieu johannique » et le groupe des Hellénistes de Jérusalem. Cullmann, O., *Le milieu johannique, Etude sur l'origine de l'évangile de Jean*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel – Paris, 1976. En particulier 64-66, 82-83.

⁹⁰² La Samarie est évoquée dans les Actes de Apôtres comme terre de mission, Philippe puis Jean et Pierre y furent envoyés. Une spécificité de l'Évangile de Jean est son intérêt particulier pour la Samarie. Le récit de la longue rencontre entre Jésus et la Samaritaine en Jn 4 contient à lui seul deux fois plus les mots Samarie/Samaritain que les trois autres évangiles réunis. D'après Jean, cette rencontre provoque non seulement la conversion de la femme, mais celle de son village où Jésus reste deux jours. Plus loin, Jésus est accusé par les Juifs d'être « un Samaritain et un possédé » (8,48). Il n'est donc pas étrange que des Samaritains appartiennent à la première communauté johannique.

de Dieu mais seuls les chrétiens johanniques sont parvenus à comprendre ce que signifie : il est toujours aux côtés du Père, il appartient au monde d'en haut. Les membres de « l'Église apostolique » admettent un Jésus Roi, Seigneur et Sauveur dès la naissance à Bethléem mais non un Jésus qui proclame « Avant qu'Abraham parût, Je suis » (Jn 8,58). Dans la communauté johannique il existe un risque de sectarisme. En effet, la christologie qu'elle professe est plus profonde et ses membres peuvent être assurés de posséder la vérité car ils sont guidés par le Paraclet. Cependant, il semble que les chrétiens johanniques n'ont pas suivi leur tendance exclusiviste et la présence de Pierre lors de la dernière Cène témoigne du fait que la communauté reconnaissait les chrétiens apostoliques comme des intimes de Jésus. Ainsi la porte n'est pas close et l'ensemble des chrétiens semble pouvoir recevoir la christologie haute de la tradition johannique.

Une troisième période peut être repérée autour de l'année 100 au moment où ont été écrites les épîtres. La communauté connaît maintenant des conflits internes. Les épîtres de Jean nous apprennent que la communauté était répartie dans plusieurs villes et la première épître mentionne le fait qu'un groupe, dont il semble bien difficile de définir les contours, est sorti des rangs de la communauté (Jn 2,19). L'enjeu du conflit semble être l'incarnation. Les opposants insistent tellement sur le principe divin en Jésus qu'ils en négligent son ministère terrestre.

Une dernière phase a vu la communauté se scinder en deux groupes. Au II^{ème} siècle la communauté a disparu. Les dissidents poussèrent trop loin leur christologie haute dans le sens d'un véritable docétisme. Pour eux, le ministère terrestre de Jésus n'avait plus de réelle importance pour le salut. Eux-mêmes se considéraient comme enfants de Dieu et ils commençaient à croire qu'ils appartenaient à la sphère divine par origine. Venus dans le monde, ils espéraient retrouver leur place dans le ciel, et le rôle du Fils était de leur montrer le chemin. En rejoignant des groupes docètes ou gnostiques les chrétiens amenaient avec eux l'Évangile de Jean qui connut dans ces milieux un vrai succès. Les autres membres de la communauté johannique semblent s'être peu à peu fondus dans ce qu'Ignace d'Antioche appelle l'Église catholique. Ce rapprochement est caractérisé par l'accueil croissant de la foi au Verbe préexistant par cette dernière. Toutefois cette fusion a dû être payée par l'acceptation d'une structure ecclésiale par la communauté johannique. Ayant reçu le Quatrième Évangile, la Grande Église défendit son orthodoxie contre toute interprétation gnostique.

L'étude de R.E Brown, si elle est discutée, reste une référence dans le monde de la recherche sur le mouvement johannique. Elle partage avec les travaux qui l'ont précédée, et avec ceux qui la suivront, un certain nombre d'hypothèses. L'étude de U. C. Von Wahlde en reprend les principaux éléments tout en marquant un désaccord sur certains points chronologiques.

U. C. Von Wahlde s'intéresse au nombre d'éditions du Quatrième Évangile. Pour chacune, il tente d'en déterminer le contenu, la théologie qu'elle développe ainsi que sa date d'écriture et les caractéristiques de la communauté où elle a été produite. Il délimite trois éditions et entre la seconde et la troisième il place la Première Épître de Jean. Pour identifier les éditions il se donne trois types de critères⁹⁰⁴ : la terminologie (linguistique), l'orientation narrative (caractéristiques idéologiques) et la théologie.

La première⁹⁰⁵ édition du Quatrième Évangile, composée avant 55-65⁹⁰⁶, relate les faits et gestes de Jésus durant son ministère terrestre, depuis la rencontre avec Jean-Baptiste jusqu'à sa résurrection. Au niveau linguistique, les autorités religieuses sont désignées par les termes de « grand prêtre » et de « pharisien ». L'intérêt se porte sur les signes de Jésus ; le terme « signe » est préféré à celui de « miracle ». Les signes accomplis par Jésus amènent à la foi ; les précisions apportées (l'infirmes de Bethesda est infirme depuis 38 ans (Jn 5,5), Lazare est dans la tombe depuis 4 jours (Jn 11,17)), soulignent le pouvoir de Jésus. Il n'y a aucune affirmation de la divinité de Jésus. Par contre, Jésus est présenté comme étant plus grand que les principaux personnages de l'histoire d'Israël (plus grand que Jacob (Jn 4,12), plus grand que Moïse (Jn 6,30-32), plus grand qu'Abraham (Jn 8,53) et la question est de savoir si Jésus est celui qui est annoncé dans la Loi et dont les prophètes ont parlé. Un début de conflit avec les autorités concerne le baptême (Jn 4,1). Jésus possède des qualités similaires à celles de Moïse mais les signes qu'il accomplit sont plus grands que ceux de Moïse. La christologie qui compare Jésus à Moïse reste dans la ligne du judaïsme ; elle peut encore être qualifiée de christologie basse. La communauté primitive était composée de Juifs et elle avait probablement des liens avec les disciples de Jean-Baptiste. Le centre du ministère de Jésus se trouvait en Judée avec un intérêt particulier pour Jérusalem et ses alentours immédiats (Jn 5,2; 9,7; 11,1.18.54; 18,1.28; 19,13. 17.20.41).

Pour la date de composition de la seconde édition⁹⁰⁷, U. C. Von Wahlde propose les années 60-66. Une caractéristique de cette édition est le discours par lequel Jésus justifie son action, comme par exemple son travail le jour du Sabbat. Le terme clé est celui d'« œuvre » qui, dans l'Ancien Testament, renvoie à l'activité de Dieu dans la création et l'histoire. Les œuvres que réalise le Fils lui rendent témoignage (Jn 5,36). Jésus ne fait plus des miracles de manière isolée mais il réalise l'œuvre du Père. La seconde édition introduit la représentation de Jésus qui se réfère à Dieu comme à son Père. La relation Père/Fils est soulignée par l'unité (« moi et le Père sommes un » (Jn 10,30) ; cf. Jn 14,10 (dans le Père)). Le Fils est l'envoyé du Père. Au niveau du vocabulaire, les autorités juives sont désignées par « les Juifs ». La seconde édition décrit le conflit entre la communauté et la Synagogue.

⁹⁰³ VON WAHLDE, U. C., *The Gospel and Letters of John; Introduction, Analysis, and Reference (Tome 1)*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2010.

VON WAHLDE, U. C., *The Gospel and Letters of John; Commentary on the Gospel of John (Tome 2)*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2010.

⁹⁰⁴ VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John (Tome 1)*, 23.

⁹⁰⁵ VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John (Tome 1)*, 55-135.

⁹⁰⁶ U.C. Von Wahlde note que toutes les dates qu'il mentionne sont spéculatives.

⁹⁰⁷ VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John (Tome 1)*, 137-227.

À trois reprises en effet (Jn 9,22; 12,42; 16,2), l'Évangile mentionne l'« exclusion des synagogues »⁹⁰⁸ qui est durement ressentie par la communauté et qui explique largement les paroles très dures à l'égard des Juifs⁹⁰⁹. Les Juifs veulent la mort de Jésus car il s'est fait l'égal de Dieu. Le conflit porte sur l'identité du Fils. De ce fait, cette édition est d'un grand intérêt christologique.

Avant la troisième édition de l'Évangile, la première Épître de Jean aurait été écrite. La communauté déboussolée est aussi en proie à des tensions internes comme le montrent les appels constants à l'amour entre les disciples. La crise porte sur l'interprétation du Quatrième Évangile, bien connu de la communauté et qui devait sceller l'unité de foi.

La christologie de la troisième édition⁹¹⁰ en réponse à la crise est une christologie encore plus « haute » que celle de la seconde. Avec les titres « Seigneur », « Jésus Christ » (Jn 1,17 ; Jn 17,3), « Monogène », l'auteur insiste sur la Seigneurie du Fils et sur sa relation privilégiée avec le Père. Le Fils peut donner l'Esprit sans mesure (Jn 3,33). Jésus est confessé préexistant, il est descendu du ciel et y est retourné après sa résurrection. Il est la Parole de Dieu. Jésus se proclame comme « ἐγώ εἰμι » (8,24.28.58 ; 13,19 ; 18,6). Il reste le Fils mais révèle le Père, ainsi voir Jésus revient à voir « Je suis ». Le Fils agit avec l'autorité du Père. L'auteur introduit des éléments apocalyptiques et un certain dualisme avec l'opposition entre la lumière et les ténèbres. Les développements de ces thématiques pourraient être dus à l'influence de Qumram ou au rapprochement avec la Grande Église. Les croyants sont désignés comme « enfants » et les membres de la communauté comme « frères ». Dans la troisième édition ces termes les relient à Jésus (Jn 20,17 ; 21,23)⁹¹¹. Le personnage du disciple bien-aimé est évoqué comme étant un proche de Jésus. Mais, probablement à cause du rapprochement avec la Grande Église, la troisième édition reconnaît la responsabilité de Pierre. Les passages de l'Évangile relatifs à cette édition sont le Prologue (Jn 1,1-18) avec entre autres la mention Logos, les références à Jésus lumière pour les chapitres Jn 1,19 – Jn 12, 50, le motif de personnification de l'amour pour les chapitres Jn 13,1 – Jn 20,31 et l'épilogue (Jn 21,1-25). L'essentiel du ministère de Jésus est résumé par la lumière qui brille dans les ténèbres. La communauté où est écrite la troisième version de l'Évangile n'appartient plus à la Synagogue, la tension avec le judaïsme a, à cette époque, disparu. La communauté a subi une seconde crise interne cette fois. L'édition finale de l'Évangile aurait été rédigée entre 88-92, probablement à Éphèse.

U. C. Von Wahlde, avec son hypothèse de trois révisions de l'Évangile, se situe dans une démarche voisine de celle de R.E. Brown. La différence majeure au niveau chronologique se situe dans le positionnement de l'écriture de la Première Épître avant la rédaction finale donc avant le Prologue. De plus, U.C. Von Wahlde propose une datation des éditions de l'Évangile plus proche de l'évènement Passion/Résurrection. Selon ses travaux seule la dernière édition confesse la divinité du Fils.

⁹⁰⁸ L'Évangile de Jean est le seul texte du Nouveau Testament à utiliser comme terme technique l'adjectif « ἀποσυναγώγος » (exclu de la synagogue).

⁹⁰⁹ La critique johannique à l'encontre des Juifs inclut leur lecture de l'Écriture. L'étude que les Juifs font de l'Écriture ne leur permet pas de découvrir ce que Dieu y avait révélé à propos de Son Fils (Jn 5,39-40.45-46).

⁹¹⁰ VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John (Tome 1)*, 229-393.

⁹¹¹ Les autres mentions de « frères » apparaissent dans les éditions précédentes.

2.5.2 Le Prologue, une réponse aux différentes tensions ?

L'un des textes les plus célèbres du Nouveau Testament est incontestablement le Prologue du Quatrième Évangile qui y a été ajouté en introduction alors que la communauté était en proie à des conflits externes et internes. Peut-être, comme le suggère A. Dettwiler, est-ce là le travail le plus important⁹¹² de l'évangéliste. Dans les paragraphes précédents nous avons évoqué l'existence de tensions avec les Baptistes, avec les Juifs, avec le monde ainsi que des problèmes internes à la communauté. Or le Prologue fait écho à ces diverses tensions. Faire du Prologue sa confession de foi impliquait de se situer à l'intérieur de la communauté johannique, clairement identifiée dans les derniers versets du Prologue par le pronom « nous ».

Écho d'une tension avec les disciples de Jean Baptiste

Les relations entre le mouvement issu de Jean-Baptiste et le milieu johannique sont caractérisées à la fois par l'influence et par la lutte ; l'influence date plutôt du premier stade de leur rencontre, et la dissension entre les deux groupes apparaîtra dans une deuxième période. La communauté johannique a sans doute été, à ses origines, proche du mouvement de Jean-Baptiste. En effet, pour le Quatrième Évangile, certains de ceux qui ont suivi Jésus avaient été des disciples de Jean-Baptiste (Jn 1,35-37). Dans l'Évangile, les versets qui mentionnent Jean-Baptiste affirment systématiquement la supériorité de Jésus sur ce dernier (Jn 3,23-30 ; 5,33-36 ; 10,40-42) et, au premier chapitre, Jean-Baptiste rend témoignage à Jésus (Jn 1,19-39).

Dans le Prologue certains versets, probablement ajoutés à un hymne primitif, évoquent Jean-Baptiste (Jn 1,6-8.15). Dans ces versets nous pouvons déceler une note polémique envers un mouvement dont Jean-Baptiste serait à l'origine. Le verset 8 souligne que Jean « Lui n'est pas la lumière »⁹¹³ (Jn 1,8) mais qu'il rend témoignage à celle-ci. Considérer que ce verset témoigne d'un conflit ouvert entre la communauté johannique et le mouvement baptiste est certainement aller trop loin et il serait sans doute plus judicieux de parler de stratégie d'intégration⁹¹⁴. La seule fonction de Jean-Baptiste est de rendre témoignage à la lumière afin que tous croient par lui. Au verset 15, Jean-Baptiste confesse la préexistence de Jésus. Il paraît important de ne pas confondre la priorité historique de Jean-Baptiste et la priorité absolue du Logos incarné. La fonction des versets 6-8.15 est de définir la relation entre le Baptiste et Jésus de sorte que la préséance de Jésus soit garantie. Le membre de la communauté, s'il peut reconnaître que Jean-Baptiste vient de Dieu, ne peut douter de la prééminence du Fils unique.

⁹¹² DETTWILER, « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) », 202.

⁹¹³ CULLMANN, *Le milieu johannique*, 93-94.

⁹¹⁴ DETTWILER, « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) », 194.

Le Prologue et le judaïsme

La christologie haute confessée dans le Prologue ne peut pas être partagée par les Juifs qui reprochent à Jésus de se faire l'égal de Dieu (Jn 5,18). Les affirmations de la divinité du Fils, de son incarnation et du don de la grâce sont certainement inenvisageables pour un Juif.

Les premiers versets du Quatrième Évangile racontent l'histoire de la Parole créatrice, qui préexistante devient chair pour manifester le Père au milieu des hommes. Ce mouvement du haut vers le bas, d'un hors de l'histoire à une communauté située dans le temps est certainement inaudible pour une partie de l'auditoire juif qui ne peut accepter l'idée de la Sagesse/Torah incarnée⁹¹⁵. Le verset 17 « Car la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » met en parallèle Moïse et Jésus ainsi que la Loi et le couple grâce et vérité. L'auteur, au seuil de l'Évangile, indique comment on est passé de la révélation fondatrice pour les Juifs, que Dieu avait solennellement communiquée à son peuple dans le désert, à la relation nouvelle en Jésus-Christ. Il n'est pas question de nier la légitimité de la Loi, mais de proclamer une économie nouvelle, fondée sur la personne de Jésus-Christ. Désormais, le salut ne dépend plus de la soumission aux exigences de la Loi, mais du don gratuit de Jésus-Christ d'où découle désormais tous les bienfaits. La Loi se trouve dépassée par la puissance de la grâce dont la portée est universelle, puisqu'elle ne prend pas en compte l'origine ethnique ou la tradition religieuse. La Loi de Moïse reste la Parole divine⁹¹⁶ mais ce n'est pas la même chose que la grâce divine. La Loi témoigne de Jésus. Aussi Moïse est-il subordonné à Jésus qui est le don ultime. L'incarnation du Fils remet également en cause un autre fondement du judaïsme « nul ne peut voir Dieu et vivre ». Or le Fils dans la chair a vu le Père et il est venu le révéler. Ainsi, celui qui fréquente la synagogue⁹¹⁷ peut difficilement adhérer au Prologue.

Le Prologue et le monde qui hait la communauté (Jn 15,19)

La communauté johannique est plongée, comme les autres communautés chrétiennes de la fin du premier siècle, dans la culture gréco-romaine. Une partie du vocabulaire utilisé, l'allusion première au Logos divin, puis son identification à Jésus-Christ, manifestent la volonté de l'auteur de rejoindre la culture religieuse et philosophique du temps⁹¹⁸. Nous pourrions presque parler d'inculturation. Le langage de référence n'est plus seulement le langage de l'Ancien Testament. Cette démarche ne semble cependant pas avoir été un succès total. La notion johannique de « monde » affirme le refus de Jésus par une grande partie de la population. Dans notre étude du terme « monde » dans le Prologue, nous nous étions posé la question de savoir s'il renvoyait au cosmos ou à l'humanité. Notre étude penchait plutôt pour le sens de cosmos. La tonalité du Prologue ne laisse cependant aucun doute sur l'existence d'un combat dans le monde. S'il est vrai que l'humanité tend à

⁹¹⁵ KEENER, *The Gospel of John*, 398.

⁹¹⁶ KEENER, *The Gospel of John*, 422.

⁹¹⁷ Dans Jn 1,11 « les siens ne l'ont pas accueilli », le terme « les siens » a parfois été interprété comme synonyme d'Israël. Dans ce cas la polémique du texte serait plus marquée.

⁹¹⁸ KEENER, *The Gospel of John*, 339.

refuser le Logos qui est lumière, en revanche rien ne saurait empêcher la lumière de se répandre dans le monde. Le chrétien de la communauté johannique est appelé à témoigner de cette lumière malgré l'hostilité qu'il rencontre autour de lui. Pour répondre à cela, la communauté doit rester dans l'unité or il semble que certaines tendances gnostiques et docètes se soient manifestées très tôt, mettant en danger la cohésion de la communauté.

Le danger interne

Le Prologue a probablement été ajouté alors qu'une crise interne relative à l'interprétation de l'Évangile traverse la communauté. Des arguments de nature gnostique sont apparus dans les discussions théologiques. Par « gnose », on désigne une spiritualité qui voit dans la connaissance de mystères célestes la voie du salut. La pensée gnostique est fondamentalement dualiste. Dans ce monde livré aux ténèbres, l'homme est aliéné de sa véritable nature qui le destinait au monde divin. Seule la « connaissance de la lumière d'en-haut » peut le libérer dans le but de retrouver sa patrie divine. Parmi les tendances gnostiques nous pouvons citer le docétisme qui, s'il n'est pas une hérésie constituée, est une tendance qui a affecté certains milieux chrétiens dès la fin du 1er siècle⁹¹⁹. Selon le docétisme, les souffrances et la mort de Jésus ne seraient qu'une apparence, le Fils de Dieu ayant été mystérieusement subtilisé, voire remplacé par un autre condamné. Or les écrits johanniques présentent un certain dualisme. Nous pouvons y relever des couples tels que Dieu et le monde (cosmos dans un sens déprécié) ; lumière et ténèbres (1,5 ; 8,12 ; 1 Jn 1,5) ; en-haut et en-bas / céleste et terrestre (3,12) ; vérité et mensonge (8,44 ; 1 Jn 2,21.27). Le thème de la « connaissance de la vérité d'en haut comme nouvelle naissance » peut également rejoindre la pensée gnostique. Pourtant, si le Quatrième Évangile utilise le vocabulaire et certains concepts gnostiques ou pré-gnostiques, il se distingue de cette pensée sur plusieurs points essentiels. Alors que le gnosticisme affirme que le monde est la création d'un démiurge mauvais, le Prologue de Jean affirme au contraire que le Logos rédempteur est aussi le Logos créateur du monde (1,1-18), et que celui-ci aime le monde (3,16). Dans les textes gnostiques apparaissent de nombreuses figures célestes, créant le monde ou apportant aux humains la connaissance nécessaire au Salut. Dans le Prologue, toutes ces médiations sont concentrées dans le Logos.

La venue dans l'humanité du Logos⁹²⁰, qui pour le chrétien est un événement majeur dans l'histoire du Salut, est impensable pour un adepte de la gnose. Ainsi, Jn 1,14⁹²¹ « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils Unique, plein de grâce et de vérité » est le verset qui empêche une lecture gnostique du Prologue. Certains aspects méritent d'être soulignés.

Les trois premières propositions de Jn 1,14 qui forment une inclusion avec le verset 1 soulignent le contraste entre le Logos éternel et sa venue temporelle dans le monde. En Jn 1,1 les verbes identiques soulignent la permanence, alors qu'en Jn 1,14, les verbes

⁹¹⁹ Les Lettres d'Ignace d'Antioche attestent l'importance du phénomène autour de l'année 110. Selon C.S. Keener une interprétation docète était inévitable dès que le christianisme a reconnu la divinité de Jésus ; KEENER, *The Gospel of John*, 407.

⁹²⁰ La première épître de Jean présente une certaine insistance sur la réalité de la mort de Jésus (1 Jn 1, 7 ; 2, 2 ; 3, 16 ; 4, 10 ; 5, 6).

⁹²¹ On pourrait lire dans le verset Jn 1,14 un trait anti-docète. CULLMANN, O., *Le milieu johannique*, 95.

différents renvoient aux actions dans le monde. Jn 1,14 forme, avec la mention du Fils unique, une deuxième inclusion avec le dernier verset du Prologue (Jn 1,18). Le Fils, en lien étroit avec le Père, est celui qui a été envoyé (Jn 1,14), mais cet envoi ne rompt pas la relation puisque le Fils est « tourné vers le sein du Père ». Le dessein du Fils est de révéler le Père en manifestant « sa gloire » (Jn 1,14) et de le faire connaître (Jn 1,18). Son action a un but sotériologique, puisque le Fils est « plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14) et apporte la connaissance du Père qui est vie éternelle (Jn 1,18). Création et incarnation sont intimement liées.

Le Logos est devenu « chair ». Ce terme désigne dans la pensée sémitique l'homme dans sa globalité et hormis Dieu, toute créature est chair. Il évoque des notions de finitude et de faiblesse vouée à la corruption. Aussi, en devenant « chair », le Logos a voulu devenir un homme véritable en ce monde-ci, avec ses limites. L'auteur associe deux réalités qui semblent s'exclure à savoir la majesté du Logos médiateur de la création et la faiblesse de l'homme. La vie de Jésus est par conséquent et essentiellement l'histoire du Logos incarné, et cette histoire doit nécessairement se produire dans les limites de l'existence temporelle. L'expression « dresser une tente parmi nous » signifie que dans l'humanité du Fils-Unique se trouve la présence de Dieu. L'humanité du Christ, sa chair, est en fait la tente, le temple qui symbolise la présence divine dans le monde. Le Père demeure en Lui et il est dans le Père (Jn 14,10). Il existe une tension entre le fait que Dieu demeure éternellement et l'incarnation, présence de Dieu qui, elle, ne dure pas, qui est située dans le monde à une période donnée. La conséquence de la venue dans la chair est la possible contemplation de la « gloire » du Logos qui est celle de Dieu. Or la gloire de Dieu est la manifestation de sa puissance, de sa sainteté, de son être. Le dessein du Fils est que cette gloire devienne perceptible, car « contempler la gloire », c'est approcher l'être même du Père (Jn 1,18). Cet énoncé annonce l'accomplissement du dessein de Salut du Dieu fidèle et bon. C'est par l'incarnation que sera menée à bien son œuvre de Salut.

La suite de l'Évangile montrera que Jésus est bien un être de chair et de sang qui meurt crucifié. Et si la royauté de Jésus éclate à l'heure de la croix, la cruauté du supplice n'est pas oubliée. Dans le Christ méconnu, refusé et rejeté par le monde, il s'agit bien de discerner le Logos préexistant, médiateur de la création. L'inverse est vrai également, Jésus est le Fils, le Logos préexistant. Confesser l'incarnation empêche toute lecture gnostisante.

L'usage du Prologue

Le Prologue, hymne en usage dans la communauté johannique, constitue un point d'accord entre l'auteur et ses lecteurs. Il présente, comme nous l'avons vu, des éléments pouvant aider la communauté qui se débat dans différents conflits. Il donne l'interprétation de la personne du Christ qui sera mise en récit dans les chapitres suivants. L'affirmation de la révélation de Dieu dans la vie du Logos incarné en Jésus Christ clôt le prologue pour ouvrir l'Évangile. Tout le mouvement du Prologue nous amène à cette révélation. Le Prologue situe le commencement au commencement primordial, avant même la création, c'est-à-dire en Dieu lui-même. La question de l'origine de Jésus est dévoilée et c'est peut-être là la fonction centrale du Prologue, au-delà des autres aspects énoncés. L'accent porte sur l'incarnation. Avec le Prologue le chrétien possède un texte de référence pour répondre aux

divers groupes qui font pression sur lui. Il sera d'ailleurs commenté et utilisé par tous les Pères de l'Église dans leur lutte contre les hérésies.

2.6 Un double défi

Dans la deuxième moitié du premier siècle, autour du bassin méditerranéen, différentes communautés chrétiennes se développent. La culture dominante est grecque mais les écrits chrétiens puisent dans l'Écriture juive. Ces communautés se trouvent face à un double défi. Le premier concerne la religion juive dont le mouvement chrétien était issu. Il s'agissait d'une certaine manière de se libérer de cette tutelle. Le second est relatif au monde gréco-romain où les religions polythéistes étaient omniprésentes. Les communautés destinataires des textes étudiés (1 Co 8,4-6 ; Col 1,15-20 ; Ep ; He 1,1-15 ; Jn 1,1-5 ;9-11) ont été plus ou moins confrontées à l'un ou l'autre de ces défis

Dans le judaïsme, Yahvé est honoré comme le Créateur, le Rédempteur et le Juge du monde entier. Compte tenu de l'étroite relation du christianisme au judaïsme, même pour les païens, il aurait probablement été plus simple de faire de Jésus un agent terrestre de Yahvé. Il serait dans ce cadre tout à fait possible à la fois de célébrer l'Éternel et de reconnaître le fait que Jésus a été crucifié et a été ressuscité. Mais en étant proclamé créateur, Jésus Christ est devenu Dieu. Nous sommes au point où nous pourrions dire que Yahvé en tant que Dieu a été remplacé par Jésus-Christ. Cependant, les textes du Nouveau Testament mentionnent toujours Dieu comme celui qui est à l'origine de la création. Si le Fils est à l'œuvre dans la création, il ne l'est pas par opposition au Père. Malgré cela, les textes qui évoquent l'agir du Fils dans la création ne sont probablement pas recevables pour un Juif, même pour celui qui aurait compris la Sagesse comme hypostase. Les différents écrits que nous avons étudiés trouvent leur origine dans le judaïsme. Ils s'en démarquent pour donner aux communautés une identité qui leur est propre. Il ne semble cependant pas que le positionnement par rapport au judaïsme soit leur objectif premier.

Les premières communautés mènent leur existence dans l'empire romain et ne semblent pas réclamer de changements politiques. Toutefois adhérer à la foi en Jésus-Christ entraîne une transformation sociale importante. Se mêler à certaines activités de la société devient impossible. La perte du statut de religion licite peut entraîner des soucis de toute sorte allant jusqu'à la perte des biens et l'emprisonnement. La proclamation « Jésus est Seigneur » renvoie à un homme mort sur une croix, que Dieu a ressuscité et qui est apparu aux apôtres. Les passages étudiés qui étaient lus, chantés ou proclamés dans les premières communautés font allusion à la croix ou à l'incarnation mais leur expression est avant tout cosmique. Le Christ que l'on célèbre gouverne l'univers. L'audace de ces textes est grande. Les églises locales, dont les membres sont encore peu nombreux et qui sont encore fragiles, ont développé rien de moins qu'une vision du cosmos. Chacune à sa manière a confessé que le Fils est Seigneur, il est l'unique médiateur de la création, il ne l'abandonne pas et œuvre pour elle de manière à l'amener aux derniers jours à la réconciliation finale. La participation du Christ à la création, son action pour maintenir la cohérence du cosmos soulignent sa suprématie vis-à-vis des idoles. Ainsi les croyants sont désormais intégrés dans une communauté avec une nouvelle vision cosmique. Le monde est à présent une

réalité bonne, dans laquelle on peut vivre et respirer librement. Les pouvoirs démoniaques et principautés qui régnaient sur le cosmos sont désormais détrônés, et seul le Seigneur Jésus-Christ règne. Dans le culte, les chrétiens peuvent exulter dans la confiance puisqu'ils ont un contact privilégié avec celui qui gouverne l'univers et qui est source du Salut. Dans cette nouvelle vue du cosmos les gens peuvent maintenant vivre leur vie avec une nouvelle confiance et dans la joie. Ceux qui appartiennent au Christ n'ont donc rien à craindre des êtres célestes. Les croyants sont appelés à participer à la gloire du Fils ressuscité et à siéger à la droite de Dieu. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours aux pratiques divinatoires, ni aux voyages mystiques, pour parvenir au salut. La médiation du Fils préexistant n'est pas différente de celle de celui qui est mort sur la croix.

En résumé, dans des situations de conflits ou tout au moins de tensions, les premières communautés chrétiennes ont confessé le Fils comme créateur. Puisant à la fois dans la littérature d'Israël et dans la philosophie grecque, elles ont affirmé que le Fils est celui « par qui tout est ». Assis à la droite de la Majesté, il gouverne le Cosmos jusqu'à la restauration finale. Tout cela est grandiose, libérateur. Que sont les idoles, les pratiques magiques à côté du Fils qui est l'alpha et l'omega ? Le mouvement chrétien s'est construit une forte identité, sinon il n'aurait pu se développer face au judaïsme et dans l'environnement polythéiste du monde méditerranéen de la fin du premier siècle. Cependant, la christologie haute qui s'est développée dans ces différentes communautés n'est-elle pas la cause d'un nouveau danger, en l'occurrence un di-théisme ?

3 Un nouveau modèle : le Fils et le Père

Le Dieu de l'Ancien Testament est maintes fois célébré comme celui qui crée et qui donc gouverne le monde. Cette tradition persiste dans certains passages du Nouveau Testament ; à titre d'exemple, on peut citer, dans la source Q, le début de l'hymne de jubilation : « Je te bénis, Père Seigneur du ciel et de la terre » (Q 10,24) en lien avec de nombreux parallèles vétérotestamentaires⁹²². Pourtant au cours de la deuxième moitié du premier siècle se développe un discours sur le « Christ créateur » qui affirme notamment sa présence lors de l'origine du monde. Cette réflexion s'appuie sur des idées véhiculées par les cultures juive et grecque. Ce constat nous a amené à examiner les théories philosophiques sur le cosmos et les représentations de la création⁹²³. Rappelons les données principales. Dans les écoles de pensées grecques, le platonisme-moyen reconnaît un principe intermédiaire, un démiurge en charge de la création, et le stoïcisme insiste sur l'intégration de Dieu au cosmos. Diverses traditions juives attribuent à la Parole et à la Sagesse des fonctions similaires. La description anthropomorphique de ces « figures » nous a amené à la question de la personnification sur laquelle il est difficile de conclure de façon générale et définitive. Toutefois, dans certains écrits, la Sagesse est le sujet de verbes d'action, elle a été créée et possède une autonomie certaine. Les textes étudiés présentent également un peuple céleste dont les membres sont dotés de qualités supraterrrestres.

Les auteurs chrétiens ont donc à leur disposition une variété de modèles lorsqu'ils confessent le Fils, « Seigneur de l'univers ». Le titre de Fils retenu et dévolu à Jésus dans les premières confessions de foi exprime, de manière nouvelle, la relation à la création du christianisme naissant. Dans un contexte où les communautés cherchent à définir leur identité ou sont à la recherche d'arguments pour régler des questionnements tant internes qu'externes, les auteurs ont été amenés à poser des affirmations christologiques parmi lesquelles le fait que le Fils a créé l'univers. Cette déclaration suppose-t-elle que le Fils assume les attributions et possède les qualités de la Sagesse, de la Parole et des anges en charge de la création ? Telle est la question à laquelle, à partir des travaux précédents, nous tenterons de répondre. À bien des égards, le rôle du Fils correspond à celui de Yahvé dans l'Ancien Testament. La question est alors posée d'une possible rivalité entre Dieu, le Père et le Seigneur, le Fils. Aussi, et toujours dans le contexte de la création, nous examinerons comment les textes néotestamentaires étudiés ont articulé la relation entre le Fils et le Père. Avant d'entrer dans ces discussions, il nous faut nous interroger sur l'importance du titre de Fils et sur la notion corrélatrice de Père dans le cadre de cette étude.

⁹²² Textes mentionnés par SCHLOSSER, J., *À la recherche de la Parole - Études d'exégèse et de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, 324 n.2.

⁹²³ Cf. 242.

Parmi diverses dénominations pour désigner Jésus telles que Messie, Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu⁹²⁴, nouvel Adam, le Prophète et d'autres encore, « Fils de Dieu » ou tout simplement de « Fils »⁹²⁵ est celle qui a eu la préférence des premiers chrétiens. Les textes du Nouveau Testament, qui évoquent à l'origine du monde un « être » auprès de Dieu l'identifient au Fils. Les passages examinés dans la partie analytique s'accordent sur le sujet avec cependant des nuances. 1 Co 8,6 ne mentionne pas directement le « Fils ». Quant à l'attribut de « Père » apposé à « Dieu », il n'implique pas de filiation entre le Christ et Dieu⁹²⁶. Il faut se référer au début de la lettre (1 Co 1,9)⁹²⁷ pour trouver la désignation de « Fils » appliquée au « Seigneur Jésus Christ ». Dans la même Épître Paul emploie la dénomination de Fils en lien avec la réconciliation finale : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tout » (1 Co 15, 28). Le verset précédent (v. 27) cite le psaume 8,7 (« tu as tout mis sous ses pieds ») qui est un hymne au Dieu créateur. Aussi, l'attestation du titre de Fils dans un contexte créationnel est attestée dans la Première Épître aux Corinthiens. Pour les autres passages, l'identification est pour ainsi dire immédiate. Celui « en qui toutes choses ont été créées » (Col 1,16) est le Fils-Aimé (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) (Col 1,13)⁹²⁸. Celui en qui Dieu avait formé un dessein bienveillant est le Bien-aimé (ἀγαπάω) (Ep 1,6)⁹²⁹. Dans Colossiens et Éphésiens, le terme « υἱός » est peu fréquent et dans le contexte de la création, l'insistance est sur la relation particulière qui unit le Père et le Fils. Nous y reviendrons. Le terme « υἱός » est au contraire massivement utilisé dans l'Épître aux Hébreux avec 4 occurrences dès le premier chapitre (He 1,2.3.5[2x].8). Ainsi, l'univers est maintenu par la parole du Fils (He 1,3). Bien que ce terme soit également très présent dans le Quatrième Évangile, la dénomination choisie pour identifier le Logos « sans qui rien ne fut » (Jn 1,3) est Fils unique (μονογενής) (Jn 1,14). De ces constatations, nous pouvons dire que parmi les différentes désignations du Christ, c'est l'identité du Fils – bien que le terme « υἱός » ne soit pas toujours employé - qui a été retenue par les auteurs du Nouveau Testament pour désigner celui qui était présent aux côtés de Dieu lors de la création du monde.

L'appellation de « Fils » dans le Nouveau Testament est corrélative à la désignation de Dieu comme « Père ». L'Évangile de Matthieu affirme à la fois le lien entre le Père et le Fils, la soumission du Fils et la connaissance réciproque des deux : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le

⁹²⁴ Dans l'Ancien Testament, le titre de fils est donné à l'homme juste ou à ceux qui appartiennent à Dieu (Si 4,10 ; Sg 2,13.16.18). Israël ou les anges sont nommés fils de Dieu. A Qumran, le Messie Davidique reçoit le titre de Fils (pour exemple : 4QFlor 1,10 ; l'identité du Fils de Dieu évoqué en 4Q 246 est quant à elle difficile à déterminer). En résumé, la désignation « Fils » ou « Fils de Dieu » exprime la proximité divine et souvent l'envoi par Dieu.

⁹²⁵ Le titre de Fils peut prendre des colorations différentes selon les traditions. « Si les titres de Fils ou de Fils de Dieu l'ont finalement emporté par rapport aux autres, c'est justement en raison de leur amplitude de sens qui permettait dans une même appellation de ramasser ce que la tradition postérieure exprimera avec des mots grecs en parlant de l'humanité et de la divinité de Jésus » : PERROT, C., *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens : une christologie exégétique*, Desclée, Paris, 1997 ; 233-239 ; 232.

⁹²⁶ Cf. 33.

⁹²⁷ « (...) vous avez été appelés à la communion de son Fils, Jésus Christ notre Seigneur » (1 Co 8,9).

⁹²⁸ Le terme de Fils, outre Col 1,13 apparaît uniquement en Col 1,22.

⁹²⁹ L'unique mention du Fils dans l'Épître aux Éphésiens se trouve en Ep 4,15.

Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11,27). Le Fils révèle le Père qui est maintenant connu⁹³⁰. Lorsque les passages qui évoquent la création mentionnent le Fils, ils font également référence au Père.

3.1.1 La création œuvre du Fils

Certains écrits néotestamentaires témoignent de l'existence de traditions qui reconnaissent l'activité créatrice du Fils. Au cours des siècles qui ont suivi la composition de ces écrits, les Pères de l'Église⁹³¹ ont identifié le Fils avec la Sagesse et avec la Parole. Aujourd'hui, de nombreux travaux analysent les motifs du Fils et de la Sagesse⁹³², du Fils et de la Parole⁹³³ ou du Fils et de la Torah⁹³⁴, dans la littérature néotestamentaire. Dans le cadre de cette étude, il nous a paru intéressant, à la lumière des chapitres précédents d'aborder cette question en rapport avec le rôle cosmique du Fils et de montrer comment les développements christologiques s'appuient et se différencient tout à la fois des traditions antérieures. Un premier point résumera l'intervention du Fils dans la création. Dans un deuxième temps, nous examinerons dans quelle mesure il possède les aptitudes attribuées à la Sagesse et à la Parole et dans quelle mesure il se distingue de ces « figures ».

3.1.1.1 L'agir du Fils

Dans la tradition judéo-chrétienne la création a un commencement et une fin. Entre ces deux instants, recréée, elle évolue toujours. Pour les premiers chrétiens, le Fils est à l'œuvre dans cette histoire. Son action concerne les trois états de la création que sont l'origine de celle-ci, la création continuée et la création réconciliée. En nous appuyant sur les résultats, précédemment obtenus nous soulignerons les ressemblances et les différences

⁹³⁰ Cf. 233.

⁹³¹ Comme exemple, nous pouvons citer Athanase d'Alexandrie (IV^e siècle) qui écrivait : « Il est le Fils véritable du Père, par nature et par génération, le propre de sa substance, Sagesse unique engendrée, seul et véritable Verbe de Dieu ; il n'est ni créature ni production, mais le propre engendré de la structure du Père. C'est pourquoi il est Dieu véritable, étant consubstantiel au Dieu véritable. (...) Depuis toujours il était et il est et jamais 'il n'était pas'. Car puisque le Père est éternel, éternel aussi est son Verbe et sa Sagesse » (Contre les Ariens, I,9 : Patrologia Graeca 26,28C-29A).

⁹³² De nombreux travaux portent sur l'étude du lien entre le motif de la sagesse et Jésus. Dans les récits de l'enfance, Luc mentionne : « il croissait en sagesse » (Lc 2,52). Quand débute sa vie publique ses auditeurs s'interrogent : « qu'est-ce que cette sagesse (Mc 6,2) ». En Lc7,35 (Mt 11,19) Jésus laisse entendre qu'il est la Sagesse en personne. Ailleurs il revêt certains attributs de la Sagesse. La littérature paulinienne développera le thème de l'identification du Christ et de la Sagesse (« le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu » 1 Co 1,24 ; « de par Dieu, pour nous Sagesse » 1 Co 1,30). L'auteur de Colossiens déclare que le Christ est celui dans lequel se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ! » (Col 2,3).

⁹³³ L'identification de Jésus au Logos est en particulier développée dans la tradition johannique (Jn 1, 1.14 ; 1 Jn 1,1 et Ap 19, 13). Dieu parle, et cette Parole est plus qu'un instrument que Dieu se donnerait.

⁹³⁴ Pour les chrétiens, Jésus accomplit la Loi (Mt 5,17) et en achève la révélation. L'auteur du Prologue du Quatrième Évangile ou celui de l'Épître aux Hébreux affirment la supériorité du Christ sur Moïse. Dans le Quatrième Évangile la grâce et la vérité, présentes dans la Loi, furent complètement révélées par le Logos fait chair.

significatives entre l'intervention du Fils et celles des « figures » des traditions grecques et juives.

L'acte inaugural

Avec des disparités, les philosophes et les théologiens qui précèdent l'ère chrétienne ont envisagé, chargés de la création, des agents ou des intermédiaires dont le Logos, la Sagesse et bien d'autres à côté de Dieu. Le « Logos », qui a une longue histoire dans les discussions sur le cosmos, renvoie pour le platonisme moyen au principe intermédiaire et pour le stoïcisme au principe actif, à savoir Dieu lui-même. Les auteurs juifs mentionnent l'existence d'êtres célestes et « d'entités » plus ou moins indépendants aux côtés de Yahvé. Les fonctions dévolues aux anges et aux diverses puissances sont celles de veiller à l'univers. Les anges participent à la création de l'homme afin de préserver la transcendance divine⁹³⁵. Quant à la Parole et à la Sagesse, elles ont, selon les traditions, un rôle actif dans le processus de création. Elles sont présentées comme sources d'inspiration ou comme moyens dont Dieu se sert pour créer. La création par la Parole est abondamment attestée dans l'Ancien Testament (Gn 1 ; Si 42,15 ; Sg 9,1 ; Ps 33,6 ; Ps 148,8 ; Jdt 16,14 ; Jub 12,4). Par elle, Dieu ordonne l'univers. La Parole de Dieu est le reflet de la puissance et de l'autorité divine. La Sagesse est le plus souvent présentée comme une qualité indispensable à la production du monde. Mais parfois, elle est décrite comme une réalité agissante : « Par la Sagesse Yahvé a fondé la terre » (Pr 3,19). Dans le processus Active dès l'origine, elle est l'inspiratrice (Pr 8,30) ou la technicienne (Sg 7,21-27 ; 8,1.5-6). Que ce soit sous forme personnifiée ou en tant que concept, la Parole et la Sagesse sont les médiations par lesquelles Dieu crée le monde.

En ce qui concerne l'acte inaugural, les analyses des passages néotestamentaires ont mis en évidence deux caractéristiques sur lesquelles nous voudrions revenir. La première concerne l'utilisation des prépositions pour énoncer l'action créatrice. La seconde est relative à la préférence du vocable « τὰ πάντα » comme synonyme de création.

Lorsqu'ils désirent exprimer que le Fils est l'agent de la création, la préférence des auteurs se porte sur la formulation « par qui » (δι' οὗ) (1 Co 8,6 ; Col 1,16 ; Jn 1,3.10 ; He 1,2). Seule, parmi les textes étudiés, l'Épître aux Éphésiens ne recourt pas à la préposition « par ». Donc, dès les années 50 et dans plusieurs communautés, la proclamation de création « par » le Fils est attestée. En parallèle de cette affirmation commune, selon les besoins de son développement christologique, chacun des auteurs précise l'action du Fils au moyen d'autres prépositions. La formule « par lui » est précisée par « tout a été créé en lui » (Col 1,16). « ἐν αὐτῷ » est également préférée par l'auteur d'Éphésiens lorsque, par exemple, il affirme que l'humanité a été créée « en » Christ (Ep 2,10). Nous nous sommes interrogé sur le fait de savoir si pour les deux écrits « ἐν αὐτῷ » était simplement synonyme de « δι' οὗ » et avons conclu par la négative⁹³⁶. L'usage « ἐν αὐτῷ » permet de souligner que l'univers entier puise sa vitalité dans le Fils. L'hymne christologique de Colossiens, avec l'emploi de la préposition « ἐκ » également associée au Père (Rm 11,36 ; 1 Co 8,6), introduit

⁹³⁵ Cf. 283.

⁹³⁶ Cf. 110.

encore un concept différent, à savoir que la finalité de la création se trouve dans le Fils. Le Quatrième Évangile use d'une formulation encore différente « χωρὶς αὐτοῦ » (Jn 1,3). Rien de ce qui existe n'a pu advenir hors de la juridiction du Logos. L'ensemble de l'univers porte l'empreinte du Logos. En d'autres termes, le recours aux prépositions permet d'affirmer de manière concise que la création est le résultat de l'agir du Fils, qu'elle trouve en lui sa raison d'être et son souffle vitale. L'action du Fils dépasse celui de la Parole, de la Sagesse ou des anges et aucun être hormis le Fils n'est indispensable au monde.

Dans le Nouveau Testament, contrairement à l'Ancien Testament ou à la littérature intertestamentaire, il n'y pas de récits de création ou de descriptions de la nature. Il n'est pas fait mention d'animaux, de végétaux, d'astres ou de phénomènes naturels. L'expression préférée pour nommer la création est l'expression grecque utilisée dans les discussions philosophiques sur le cosmos : « τὰ πάντα » (« δι' οὗ τὰ πάντα » (1 Co 8,6 ; Col 1,16), « ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα » (Co 1,16) « τὰ πάντα (...) εἰς αὐτὸν » (Col 1,16), « πάντα δι' αὐτοῦ » (Jn 1,3)). « τὰ πάντα » est également employée lorsqu'il est fait mention de la création continuée ou réconciliée. Le choix manifeste de formulations restreintes et non descriptives permet de construire une expression de foi au Fils créateur qui, seul, possède la puissance nécessaire pour créer et gouverner l'ensemble du cosmos. Comme nous l'avons déjà mentionné, les mêmes expressions s'appliquent à Dieu. Ce parallélisme donne au Fils un statut incomparable. Pourtant, l'affirmation la plus directe qui concerne le Fils créateur puise dans l'Ancien Testament en appliquant le Psaume 102 au Fils : « Toi, aux origines, Seigneur, tu fondas la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains » (He 1,10).

La création continuée

L'univers une fois créé n'est pas abandonné à son sort. Que cela soit au niveau du cosmos dans son ensemble, de la terre ou de l'humanité comme partie de la création, Dieu est présent. Les stoïciens ont théorisé cette présence à partir de la notion de Logos. Le Logos est un principe toujours actif dans la matière. La création est ainsi en perpétuelle évolution. Quant à la tradition juive, elle enseigne que la Parole, la Sagesse et les êtres célestes présents à l'origine sont toujours à l'œuvre. La Parole est « le soutien le plus puissant et le plus stable de la totalité du monde » (Plant 8) et elle est ce qui lie l'univers (Plant 9). La Parole de Dieu porte l'univers comme un habit (Fug 111) ; elle tient toutes les choses ensemble (Si 43,26 ; Her 188 ; Fug 112 ; Quaest Ex 2,118 ; Somn 1,241). La Parole est envoyée pour agir sur la terre (Is 55, 10-11) ; elle est lumière pour l'humanité (Ps 119,105) et s'exprime aussi dans les préceptes de la Loi (Ps 147,15-20). La Sagesse, quant à elle, tient unies toutes choses (Sg 1,7) ; elle « étend son pouvoir d'un bout du monde à l'autre et dirige tout de la meilleure façon » (Sg 8,1). Elle renouvelle toutes choses (Sg 7,27). Elle parcourt le monde (Si 24,5). Envoyée sur la terre (Sg 9,10), elle s'installe au milieu de l'humanité à qui elle communique la connaissance et la Loi (Si 17,11 ; Sg 10,10) ; elle illumine cette dernière (Sg 6,12) et elle la sauve (Sg 9 18 ; 10,1- 4). Les êtres célestes font en sorte que l'univers soit gouverné selon la Loi et de ce fait maintiennent sa stabilité. Faire tenir les choses ensemble est la caractéristique de l'action en faveur du cosmos. La présence dans le monde implique la présence au sein de l'humanité.

Les auteurs néotestamentaires ont conservé l'idée que Dieu ne se désintéresse pas du monde une fois celui-ci créé. Le Fils participe à l'intervention divine dans le cosmos. L'examen des différents versets concernant cette thématique a montré qu'elle était abordée selon deux orientations, à savoir l'action en faveur de la création et la présence au milieu de celle-ci.

À deux reprises, le Fils est présenté comme celui qui assure l'équilibre du monde. Il est celui qui maintient la cohérence puisque « toutes choses subsistent en lui » (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) (Col 1,17)⁹³⁷. Il assure une relation entre les choses en empêchant qu'elles se désagrègent et qu'elles retournent au désordre. De plus, il « porte toutes choses par sa parole puissante » (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) (He 1,3)⁹³⁸. Le verbe « porter » laisse transparaître l'idée de soutien de l'univers qui nécessite tout le pouvoir divin. Ainsi, le Fils, dont la parole a une portée cosmique, garantit la stabilité du monde. Il ouvre la possibilité d'une histoire orientée vers une fin vers laquelle il conduit l'humanité et la création.

Dans le contexte des passages sur le Fils médiateur de la création, la thématique de sa présence au monde est abordée suivant trois motifs. Le premier, celui qui rejoint le plus notre sujet, concerne l'inhabitation du cosmos. Le second aborde la notion du Fils lumière du monde et le troisième s'intéresse au Fils qui établit sa demeure au sein de l'humanité.

Le monde est le Royaume du Fils ; il en est l'héritier (He 1,2). Assis à la droite de Dieu, il règne (Ep 1,20 ; He 1,3.8) sur le ciel et la terre. Malgré sa position, le Fils interagit avec le monde dans un processus dynamique. Comme la Sagesse qui explore le monde (Si 24,5) le Fils, dans un mouvement de descente et de montée, parcourt l'espace entre le plus haut du ciel et les régions inférieures (Ep 4,8-10). L'objet ultime de ce déplacement entre haut et bas est de « tout remplir » (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα) (Ep 4,10). Le concept sous-jacent est celui de l'omniprésence du Fils dans son œuvre. Rien n'échappe à son action puisque l'univers est rempli par lui et ainsi, le monde tire son énergie du Fils.

La présence du Fils est révélée par la lumière. Une fois le monde créé, le Logos/lumière « brille dans les ténèbres » (Jn 1,5). Le monde n'est pas laissé dans l'obscurité. Les ténèbres ne peuvent saisir la lumière qui ainsi se propage dans la création. « Vraie lumière » (Jn 1,9) illumine l'humanité. L'incarnation rend perceptible la lumière d'une manière différente. Jésus dit de lui-même : « je suis la lumière du monde » (Jn 8,12 ; Jn 9,5). La révélation dépasse Israël pour englober les nations. Le motif de la lumière renvoie également aux récits de création, lorsque Dieu procéda à la séparation des ténèbres et de la lumière. Le Fils lumière imprègne le réel, de manière à ce que celui-ci ne sombre pas dans l'obscurité.

L'action du Fils s'étend à l'humanité qui appartient à la création. Celui « par qui toutes choses sont » est le même « par qui nous allons » vers le Père (1 Co 8,6). La période de son ministère terrestre où il est descendu sur la terre (Ep 4,10) et a demeuré au milieu des hommes (Jn 1,14) est tout entière tournée vers le salut de l'humanité. Le Fils, parole définitive du Père (He 1,2), est la tête de l'Église (Col 1,18 ; Ep 1,22). Il lui insuffle la vitalité. La mission de l'Église inclut les êtres invisibles (Ep 3,10). Les frontières de l'expansion de l'Église sont celles de la création. Ainsi, l'Église est associée à l'œuvre du Fils en faveur de la création.

⁹³⁷ Cf. 412, 80.

⁹³⁸ Cf. 161.

En ce qui concerne la création continue, le Fils assume les rôles de la Sagesse et de la Parole. Il assure la stabilité du monde. Depuis les origines, il contrôle l'univers. Sans lui, ce dernier sombrerait dans le chaos ou les ténèbres. Sa présence dans le monde participe à cette préservation du cosmos. Les textes néotestamentaires montrent un souci particulier envers l'humanité lieu de la mission terrestre du Fils. En résumé, le Fils n'abandonne pas le monde créé, il est le garant de sa stabilité et de sa marche vers sa finalité.

La création réconciliée⁹³⁹

Lors de notre analyse⁹⁴⁰ des traditions juives sur les actions attribuées à la Sagesse et la Parole dans le contexte de la création, nous n'avons rencontré aucun texte évoquant la réconciliation de l'ensemble de la création. Le rôle de la Sagesse et de la Parole est, si l'on peut dire, limité au Salut de l'humanité. Les textes du Nouveau Testament qui introduisent l'idée que la création dans son ensemble est réconciliée offrent une expression originale qui s'articule autour de « qui » est l'objet de l'attention du Fils et de verbes exprimant son action.

Le Fils est celui par qui l'humanité marche vers le Père (1 Co 8,6). Cependant, son action concerne « les cieux » (He 1,12), « tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux » (Col 1,20 ; dans une formulation proche Ep 1,10) ou « toutes choses » (τὰ πάντα) (Col 1,20, Ep 1,10). La même réconciliation s'appliquera à l'humanité et à des êtres supra-humains et par extension à toute la création (toutes choses).

Dans leur objectif d'annoncer l'état final du monde et le processus qui y conduit, les auteurs chrétiens ont eu recours à des verbes dont les nuances sont importantes et à des prépositions qui orientent vers le Fils. La réconciliation cosmique est énoncée avec le verbe « ἀποκαταλλάσσω » (Col 1,20)⁹⁴¹ composé avec le préfixe « ἀπό » qui renforce la notion de la force extraordinaire mise en œuvre. La réconciliation⁹⁴² exprime la restauration universelle d'un état d'harmonie. En étant « pour lui » (εἰς αὐτόν) elle est orientée vers le Christ. L'expression « récapituler toutes choses en Christ (ἐν τῷ Χριστῷ) » (Ep 1,10) évoque avec le verbe « ἀνακεφαλαιόω »⁹⁴³ l'idée de rassemblement. Le Fils est celui vers qui toutes choses convergent (ἐν τῷ Χριστῷ). À la fin des temps, il « repliera » l'univers (He 1,11-12)⁹⁴⁴. Ainsi, il fait passer la création d'un état à l'autre et la fin du monde lui appartient.

Hormis les textes examinés en détail, deux autres passages dans les lettres de Paul évoquent l'état final de la création. Dans l'Épître aux Romains, Paul relate le soupir de la création qui est en attente et qui aspire à la révélation des fils de Dieu (Rm 8,19).

⁹³⁹ Nous rappelons que nous abordons la thématique de la réconciliation uniquement dans la mesure où elle apparaît en lien avec l'origine de la création.

⁹⁴⁰ Cf. 249.

⁹⁴¹ Cf. 87.

⁹⁴² En Ep 2,14-18, le verbe « réconcilier » est employé dans le cadre la réconciliation entre juifs et gentils.

⁹⁴³ Cf. 104.

⁹⁴⁴ Cf. 177.

L'espérance dont il est question est d'être « libérée de la servitude de la corruption » (Rm 8,21). La création sera glorifiée avec les fils de Dieu cohérités du Christ (Rm 8,17). La finalité de la création a son aboutissement dans le Christ. Dans une autre de ces lettres où il développe la thématique de la réconciliation par le Christ, Paul affirme que « si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle » (2 Co 5,18). Il continue en élargissant son propos et il déclare que Dieu se réconcilie le monde par le Christ (2 Co 5,19). Le verbe « καταλλάσσω » au participe présent indique une action continue. Le processus se rapproche dans ce verset de l'idée de création continue tendue vers une réconciliation finale.

Le Christ donne un sens à la création. Les verbes soulignent l'idée d'une convergence de la création vers le Fils, en vue de partager sa gloire. En ce qui concerne la fin des temps, les attributions du Fils dépassent celles de la Sagesse ou des autres figures. Les êtres célestes sont, comme le reste de l'univers créé, inclus dans la réconciliation.

L'agir du Fils en ce qui concerne les trois états de la création que sont la création originelle, la création continuée et la création réconciliée englobe les actions réalisées par la Parole ou la Sagesse ou les êtres célestes. Ainsi il crée ; il conduit la création vers son terme. Sa participation à la création continue est exprimée avec des accents différents. Le Fils maintient la cohérence de l'univers, le porte, le remplit et est à l'œuvre partout, il en est la lumière. Il est Seigneur et possède la puissance indispensable à faire advenir toutes choses et à maintenir l'harmonie. En d'autres termes, il est l'unique médiateur de la création. Là où certaines traditions avaient pressenti différentes figures, les chrétiens n'ont conservé que celle du Fils. L'action du Fils concerne « toutes choses », à savoir la totalité du créé. Un seul est suffisant face à l'ensemble du cosmos. Les écrits du Nouveau Testament nous présentent le Fils avec un rôle cosmique. Agir à l'échelle du cosmos nécessite des aptitudes exceptionnelles.

3.1.1.2 La divinité du Fils préexistant et Seigneur

Dans les traditions juives et grecques, les cieux sont peuplés d'êtres célestes en charge du monde qui possèdent des qualités et des attributions dont certaines quasi-divines. Or, pour les premiers chrétiens, le Fils détient, seul, la maîtrise du cosmos, aussi doit-il logiquement bénéficier des aptitudes semblables à celles des êtres célestes et même les dépasser en tout. En nous appuyant en priorité sur les textes dont la thématique se rapporte à la création, nous évoquerons la question de la préexistence. En effet, pour assister à la naissance du monde il faut la précéder. Ensuite nous aborderons le motif de la Seigneurie du Fils sur l'ensemble de l'univers visible et invisible. En dernier lieu, nous nous pencherons sur les indices permettant d'affirmer la divinité du Fils.

Le Fils préexistant et éternel

La question de la préexistence du Fils peut être abordée en lien avec l'incarnation⁹⁴⁵ ou avec la création. Seul nous intéresse, dans cette étude, le rapport à la création. Il faut cependant distinguer le fait d'avoir été créé avant l'origine du monde et le fait d'exister depuis toujours et pour toujours. Pour participer à la création du monde, il est nécessaire de lui être antérieur. Ainsi, les anges sont créés pour être ensuite en charge des phénomènes météorologiques. La Sagesse, dans les récits où elle est fortement personnifiée, a été « créée » (Pr 8,22), « enfantée » (Pr 8,24) ; elle est sortie de la bouche du Très-Haut (Si 24,3). Par contre, lorsqu'elle est considérée comme un attribut divin, elle est coexistante à Dieu. Au moment de la création, la Parole était destinée à sortir de Dieu mais avant cet instant, elle se tenait en Dieu, distincte de lui, éternelle et immuable comme lui (« A jamais, Yahvé ta parole immuable aux cieux » Ps 119,89 ; Is 40,8). La Parole, plus que la Sagesse, semble avoir existé de tout temps. Toutefois elle est considérée plutôt comme un attribut divin que comme une entité indépendante. Si l'on considère la question selon le monde intelligible de Platon adapté au judaïsme par Philon, alors le Logos, considéré comme le monde des idées, existe depuis toujours en tant que reflet de la pensée divine.

Puisqu'il collabore à l'acte créateur le Fils existe avant la création. La question que nous pouvons nous poser est de savoir si les auteurs chrétiens⁹⁴⁶ envisageaient le Fils à côté du Père depuis toujours, éternel et immuable comme le Père, ou bien s'ils considéraient que le Fils avait été « créé » en vue de la fondation du monde.

Les Corinthiens croient en un seul Dieu et en un seul Seigneur. L'affirmation de 1 Co 8,6 ne nous renseigne pas immédiatement sur la préexistence éternelle du Fils et ce verset indique simplement la présence de ce dernier lors de la création du monde. Dans son ouvrage « Christology in the Making », J. Dunn⁹⁴⁷ soutient qu'il est possible que Paul n'ait pas voulu énoncer la préexistence du Fils. Paul dépendrait, plus ou moins consciemment, de la tradition sapientielle dont il est fait écho en 1 Co 8,1 pour évoquer à la fois Dieu le Père et

⁹⁴⁵ Dans ce cas, il faudrait prendre en compte le motif de l'envoyé. En effet, « Dieu envoya son Fils » (Ga 4,4 ; Rm 8,3). Dans les lettres de Paul, la venue est relative à l'incarnation qui est nécessaire pour communiquer aux hommes la manière de s'adresser à Dieu en l'appelant « Père » (Ga 4,6 ; Rm 8,15). Dans la tradition Johannique le thème de l'envoyé a été amplement développé (pour quelques éléments voir 370).

⁹⁴⁶ Outre les textes que nous avons étudiés, les commentateurs qui se penchent sur la question de la préexistence de Jésus citent d'autres versets en particulier Ph 2,6-11. Ce passage est toutefois contesté. J. Dunn, par exemple, interprète ce texte comme une christologie adamique qui ne nécessite pas d'aborder le sujet de la préexistence. D'autres, comme L. Hurtado, remarquent que l'expression « ἐν μορφῇ θεοῦ » n'est pas interchangeable avec « image de Dieu » et rien dans Philippiens 2,6-8 ne rattache ce texte à la Genèse. Dans le passage de Philippiens, « celui qui de condition divine » décide de ne pas tirer avantage de « son égalité avec Dieu » (HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 133-134). Dans ce contexte, le thème de la préexistence ne se rapporte pas à un intérêt spéculatif mais il sert à justifier les assertions sotériologiques.

⁹⁴⁷ DUNN, J.D.G., *Christology in the Making – An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London, 1980, 182.

Dans la seconde édition de son ouvrage (J.D.G., *Christology in the Making – An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Second edition, Biddles Ltd, Canterbury, 1989) J. Dunn entre en dialogue avec ses critiques. Il rappelle que son intention première est de montrer comment la christologie de l'incarnation a émergé au sein du mouvement chrétien. Mais il note que ce qui est essentiel dans la deuxième moitié du premier siècle est l'affirmation du monothéisme ce qui rend possible le fait que dans un souffle Paul confesse que Dieu est Dieu et Jésus, médiateur de la création, est Seigneur (xxxviii).

un agent, à l'œuvre dans la création. Le partage de la puissance créatrice qu'il fait entre Dieu, le Père et le Seigneur, le Christ est celle qui se trouve dans les écrits de Sagesse. La puissance créatrice de Dieu s'exprime dans le Fils qui est « la Sagesse de Dieu » (1 Co 1,24). Or la Sagesse n'est pas un être distinct de Dieu ; mais Dieu agit sagement. Ainsi le Christ incarnerait la puissance de Dieu. En d'autres termes, selon J. Dunn, le Christ ne serait pas pour Paul identifié à un être préexistant mais à la puissance créatrice de Dieu et à son action. Toutefois, il admet que pris hors de son contexte ou hors d'une lecture sapientielle, 1 Co 8,6 pourrait sous-entendre l'existence du Fils avant la création. L. Hurtado⁹⁴⁸ ne partage pas l'avis de J. Dunn. Selon lui la brièveté même de la déclaration de Paul implique l'idée de la préexistence de Jésus Christ. La foi en la préexistence du Fils s'est répandue très tôt dans la chrétienté. Un autre argument semble aller à l'encontre de l'hypothèse de J. Dunn. En 1 Co 8,11, Paul évoque la mort du Christ donc une figure historique. Il est de ce fait présenté comme un être distinct du Père. Aussi pensons-nous qu'il est difficile de suivre l'idée de J. Dunn selon laquelle le Christ est une simple représentation de la puissance divine. Le projet de Dieu triomphera et ce triomphe eschatologique correspond à son dessein créateur. « Les traditions qui se reflètent dans la croyance en la préexistence du Christ sont des traditions apocalyptiques ou eschatologiques bibliques et juives où la sagesse de Dieu participe à la création »⁹⁴⁹. Le Fils est partie prenante du plan de Dieu et ceci dès avant la fondation du monde. Le verset 1 Co 8,6 indique que le Fils préexistait à la création.

Il est difficile d'affirmer à partir de ce verset seul (1 Co 8,6) l'existence éternelle du Fils. Pourtant, d'autres indices de l'épître autorisent cette lecture. Le premier est à chercher aux versets 1 Co 2,6-9 qui évoquent la sagesse divine (v. 7). L'histoire du Fils dans le monde et sa crucifixion font partie d'un plan divin, autrement dit de la sagesse divine cachée aux princes de ce monde qui ont crucifié le « Seigneur de Gloire ». Cette dernière expression s'explique à partir du Fils de l'Homme préexistant dans le livre d'Hénoch (1 Hén 63)⁹⁵⁰. Or le Fils de l'Homme est le principe des jours, il révèle les mystères « car il a été élu par le Seigneur des Esprits pour l'éternité » (1 Hén 46). Bien qu'on ne puisse pas l'affirmer, 1 Co 2,7 pourrait sous-entendre l'existence éternelle du Fils. Un deuxième indice⁹⁵¹ se trouve dans le contexte élargi de 1 Co 8,6, à savoir les chapitres qui concernent la thématique de la viande sacrifiée aux idoles. Dans un passage sur l'histoire d'Israël, lors de la marche au désert, le Christ est présenté comme une source vive : les Hébreux « buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher c'était le Christ (ἡ δὲ πέτρα ἣν ὁ Χριστός) » (1 Co 10,4)⁹⁵². L'imparfait pourrait laisser penser que Paul a la notion de préexistence à l'esprit⁹⁵³. Le Christ qui soutenait les Hébreux est le même que celui qui soutient les Corinthiens. La préexistence du Fils apparaît comme l'affirmation universelle du rôle salvifique du Christ. Ainsi, il semble bien que déjà au milieu du premier siècle l'existence éternelle du Fils soit pressentie.

⁹⁴⁸ HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 137.

⁹⁴⁹ HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 137.

⁹⁵⁰ HAMERTON-KELLY, R. G., *Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 117.

⁹⁵¹ Pour la Première Épître aux Corinthiens nous pourrions également citer la mention de la venue du ciel du Christ second Adam (1 Co 15,49). Le Christ a existé avant sa manifestation terrestre.

⁹⁵² Jude 1,5 rapporte également la présence du Christ lors de la sortie d'Égypte.

⁹⁵³ HAMERTON-KELLY, *Pre-Existence*, 132; FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*, 105.

Dans l'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens, la préexistence du Fils est évoquée par un ensemble d'expressions. Il est le « premier né de toute créature » (Col 1,15)⁹⁵⁴, « il est, lui avant tout » (Col 1,17), il est « commencement » (Col 1,18), il est « premier-né d'entre les morts » (Col 1,18). Dans le texte grec, l'antériorité est soulignée par la répétition sonore « προ » (« πρωτότοκος » Col 1,15b.18, « πρὸ πάντων » Col 1,17, « πρωτεύων » Col 1,18). Le texte de Colossiens semble insister sur le fait que le Christ précède la création. Pourtant, comme pour Corinthiens, J. Dunn⁹⁵⁵ ne pense pas que l'auteur de Colossiens ait eu l'intention d'attribuer la préexistence au Fils en tant que tel. Pour lui, l'hymne exprime l'idée que le Fils manifeste le pouvoir qui se cache derrière le monde. La puissance de Dieu a été complètement et définitivement révélée dans le Fils, et en particulier dans sa résurrection. Ce pouvoir est le même que celui que Dieu a exercé lors de la création de « toutes choses ». Le Fils est ce qu'est la Sagesse, à savoir la puissance créatrice de Dieu ; il en est l'expression complète. En d'autres termes, selon J. Dunn, les expressions employées dans l'hymne indiquent la continuité entre la puissance créatrice de Dieu et le Fils sans impliquer que ce dernier ait été actif lors de la création. Le pouvoir créatif de Dieu est maintenant défini comme étant le Christ.

L'approche de J. Dunn suppose que l'on considère la Sagesse comme un pouvoir cosmique et que le Fils soit confondu avec celle-ci. J.-N. Aletti⁹⁵⁶, quant à lui, ne considère pas que la réalité de la préexistence du Fils dépende directement de celle de la Sagesse. Selon lui, la préexistence du Fils a d'abord une fonction différenciatrice : l'existence avant la création implique la non appartenance à l'ensemble des créatures. Parce qu'il a précédé dans l'existence l'ensemble des créatures, le Fils peut être l'artisan de leur création. De plus, parce qu'il n'est pas du monde, le Fils peut manifester pleinement Dieu. Toujours selon J.-N. Aletti, on ne peut cependant pas en conclure immédiatement que pour Col 1,15-20 l'antériorité du Christ à tout le créé est éternelle (depuis toujours) ; le Christ de l'hymne pourrait en effet avoir été créé sans médiateur avant tous les autres êtres et il serait alors la première des créatures comme la Sagesse (Pr 8,22 ; Si 1,4 ; Si 24,9). Cependant, certains indices comme les syntagmes « ἐν αὐτῷ » et « εἰς αὐτὸν » semblent lui conférer un caractère divin (cf. Rm 11,86 ; 1 Co 8,6). De plus, la préexistence est explicitement affirmée en Col 1,17a (Il est avant toutes choses). Il résume son propos ainsi : l'hymne « affirme que le Christ est « πρωτότοκος πάσης κτίσεως », « πρὸ πάντων », ce qui est en fait un passage à la limite des représentations temporelles, une façon de dire que les termes et les catégories du créé ne peuvent rendre compte de l'agir et de l'être du Christ. Il est ainsi suggéré que le Christ est de rang divin »⁹⁵⁷.

Nous avons noté⁹⁵⁸ que la formulation de Col 1,18b était proche de celle du Livre de l'Apocalypse où le Christ est présenté comme Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin (Ap 21,6 ; Ap 22,13). Il n'est donc pas improbable, bien que l'on ne puisse le certifier, que le terme « ἀρχή » soit utilisé en Col 1,18 dans le même sens qu'en Ap 3, 14 (le Principe de la

⁹⁵⁴ La signification de ce terme a été discutée ; nous avons retenu que le sens de « premier né » renvoyait à la prééminence plutôt qu'à une précérence dans le temps (cf. 70).

⁹⁵⁵ DUNN, *Christology in the Making*, 190-191. Il utilise les mêmes arguments que pour Corinthiens.

⁹⁵⁶ ALETTI, *Colossiens 1, 15-20*, 144-146.

⁹⁵⁷ ALETTI, *Colossiens 1, 15-20*, 146.

⁹⁵⁸ Cf. 83.

création de Dieu). L'éternité du Fils serait alors bien sous-jacente dans l'Épître aux Colossiens. Bien que l'expression de la préexistence ne soit pas totalement explicite, l'hymne christologique laisse entrevoir que les notions temporelles ne s'appliquent pas au Fils.

L'affirmation de la préexistence du Fils est dans l'Épître aux Éphésiens induite par sa participation au plan de Dieu. Dès les premières lignes, Ep 1,4 affirme que Dieu « nous a choisis en lui, dès avant la fondation du monde ». Ce verset, bien que certains exégètes le contestent⁹⁵⁹, peut mener le lecteur à concevoir l'existence du Fils avant la fondation du monde (cf. Ep 1,11). Il renvoie à l'origine divine de tout ce qui existe, dans la présence du Christ auprès du Père⁹⁶⁰. La décision de constituer un peuple correspond à un choix qui devance la création même. La préexistence du Fils n'est pas formulée de façon précise ; elle est une conséquence de la réalisation du dessein divin en lui.

Le Fils est celui « par qui le Père créa toutes choses », telle est l'affirmation du deuxième verset de l'Épître aux Hébreux. Mais cette déclaration suffit-elle à justifier la préexistence du Fils ? Prenons une nouvelle fois comme point de départ, pour cet écrit, la théorie de J. Dunn⁹⁶¹. Selon cet exégète, l'Épître aux Hébreux mêle les vues platonicienne et hébraïque du monde. Il emprunte au dualisme platonicien le contraste entre le royaume céleste qui est le monde des Idées et le monde terrestre celui des ombres et des copies imparfaites (He 8,5 ; 9,1.23 ; 10,1). Il fusionne ces concepts avec le dualisme judéo-chrétien qui oppose l'âge ancien et l'âge nouveau, l'ancienne alliance et la nouvelle alliance (He 8,6-3 ; He 9,8-12.15.26 ; 10,1.9.16). La première alliance avec son sacerdoce, le tabernacle et les sacrifices n'était pas seulement l'ordre ancien qui a été remplacé par le nouveau, elle est également l'ombre imparfaite du temple céleste où officie l'unique grand prêtre dont le sacrifice a ouvert la voie à la présence même de Dieu. Cette fusion de deux visions du monde pourrait expliquer les tensions dans les représentations du Christ. Le Christ est le médiateur de la Nouvelle Alliance selon un schéma eschatologique qui affirme que le Fils, grand prêtre choisi parmi les hommes (He 5,1) a atteint la perfection à travers la souffrance (He 2,10 ; He 5,9) et selon un schéma qui atteste que tout ministère sacerdotal et sacrificiel est imparfait et insuffisant face à la réalité céleste. Cette double origine permettrait d'expliquer l'exorde où d'une part, la filiation divine du Fils est présentée dans un contraste eschatologique par rapport aux prophètes, celui que Dieu a désigné (dans les derniers jours) héritier de toutes choses et d'autre part, celui par lequel Dieu a créé le monde, celui qui est le rayonnement de sa gloire. Ayant postulé ce double emprunt d'Hébreux, J. Dunn souligne que la préexistence du Fils peut, dans une certaine mesure, être le reflet de la cosmologie platonicienne. L'auteur de l'Épître aux Hébreux déclarerait en fin de compte que le Fils préexistait en tant qu'Idée dans l'esprit de Dieu. Ce concept autorise à la fois à conserver un monothéisme strict et en même temps permet de supporter un langage qui semble capable d'envisager un être divin indépendant de Dieu. En résumé, pour J. Dunn, le concept de préexistence est loin d'être clairement formulé, il semble avoir été développé plus comme un corollaire de l'idéalisme platonicien que comme une perception christologique. Pour lui, les

⁹⁵⁹ Cf. 100.

⁹⁶⁰ BOUTTIER, *Éphésiens*, 62.

⁹⁶¹ DUNN, *Christology in the Making*, 53-55.

éléments présents dans l'Épître aux Hébreux ne permettent pas d'affirmer que l'auteur ait pu postuler que le Fils de Dieu ait eu une préexistence personnelle. La préexistence est vue comme celle d'une idée dans l'esprit de Dieu plutôt que comme celle d'une personne divine.

L'approche de J. Dunn choisit de relier le Fils à la conception platonicienne des Idées. Pourtant, dans le texte tel qu'il nous est parvenu, le Fils aux responsabilités cosmiques est celui qui a « accompli la purification des péchés » (He 1,3). Le titre de Fils renvoie à la fois à une réalité cosmique et terrestre. He 1,10 précise que le cosmos fut fondé par le Fils, en référence au Psaume 102 qui précise l'éternelle existence de celui qui crée (He 1,12) : « Mais toi, tu es le même et tes années ne s'achèveront point ». La confirmation de la préexistence est à chercher dans l'immutabilité du Fils qui, outre le verset que nous venons de citer, est énoncée dans la comparaison avec Melchisédech qui est « sans père ou mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement et dont la vie n'a pas de fin (...) » (He 7,3 ; cf. He 7,17). L'immutabilité, qualité divine⁹⁶² et le fait que le Fils soit hors de toute généalogie, justifient sa préexistence. Le dernier chapitre de l'Épître aux Hébreux qui exhorte les fidèles à vivre dans la foi insiste encore : « Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (He 13,8). L'expansion du temps est maximale et il n'existe pas d'instant où le Fils n'était pas. Plus que sur la préexistence, l'Épître aux Hébreux insiste sur l'éternité du Fils.

Lorsque Jean écrit son évangile vers la fin du premier siècle, il affirme en quelques mots la préexistence du Logos. Il préexiste à la création puisque celle-ci est son œuvre mais la mention du commencement au premier verset nous ramène avant l'origine des temps⁹⁶³. Le verbe « être » suggère une existence intemporelle et éternelle du Logos, ainsi le Logos n'est pas la première et la plus belle des créatures de Dieu. Le devenir dans l'histoire (Jn 1,14) contraste avec l'éternité de la présence du Logos près de Dieu.

Comme le Prologue, l'ensemble du Quatrième Évangile présente une « christologie haute ». Le motif de l'envoyé⁹⁶⁴, très développé dans cet écrit, suppose une existence auprès du Père avant l'incarnation. Outre ce point, il est intéressant de noter la mise en parallèle de Jésus et d'Abraham et la mention de son existence avant la fondation du monde. Dans la discussion du chapitre 8 qui l'oppose aux juifs, Jésus, à deux reprises, proclame sa préexistence. Après avoir évoqué son origine d'en haut (Jn 8,38), Jésus proclame de manière solennelle : « Amen, Amen, je vous le dis : avant qu'Abraham existât, Je Suis » (Jn 8,58). Ce verset oppose un devenir d'Abraham (γενέσθαι) à l'être de Jésus. Cette parole affirme la préexistence de Jésus, non par un imparfait comme dans la bouche de Jean Baptiste (Jn 1,15.30) mais au présent. Jésus dit simplement qu'il existe ou plutôt qu'il est. Il est, alors que toutes les choses viennent à l'existence. L'affirmation de préexistence a la valeur d'une affirmation d'essence. Sa présence domine l'espace et le temps. Même si conclure qu'en affirmant « je Suis » Jésus s'identifie à Yahvé (Ex 3,14) est certainement aller trop loin, la formule ne peut qu'évoquer le nom divin. Les juifs ne se trompent pas sur la signification de cette déclaration puisqu'ils ramassent des pierres pour mettre Jésus à mort. À la fin de son ministère terrestre, au chapitre 17, le Fils demande le

⁹⁶² « Oui, moi, Yahvé, je ne varie pas, et vous, les fils de Jacob, vous ne cessez pas ! » MI 3,6 ; « chez qui [le Père] n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une variation » (Jc 1,17).

⁹⁶³ Cf. 208.

⁹⁶⁴ Cf. 373.

retour à la gloire, qualité divine, qu'il possédait avant la création : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que fût le monde » (Jn 17,5) et « afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (Jn 17,24). En faisant remonter la possession de la gloire avant la création, l'auteur du Quatrième Évangile réitère son affirmation du Prologue, à savoir que le Fils était avant le commencement auprès de Dieu. La préexistence dans le Quatrième Évangile est principalement exprimée grâce au verbe être.

La préexistence du Fils par rapport à la création est, dans les passages examinés, clairement affirmée. Nous avons vu que certains auteurs tels J. Dunn considèrent l'existence d'une évolution au cours du premier siècle. Entre 1 Co 8,6 et le Prologue du Quatrième Évangile, la foi en la préexistence se serait peu à peu affirmée. Selon L. Hurtado⁹⁶⁵ dans les passages (Col 1,15-20 ; He 1,2 ; Jn 1,1-3), l'attribution de la préexistence à Jésus se fonde sur la conviction qu'il est l'agent eschatologique du salut. Il continue ainsi : « Étant donné la conviction des premiers croyants que Jésus était l'envoyé de Dieu et que le salut final se réaliserait par son intermédiaire, il suffisait dans la logique de l'apocalyptique juive, d'un tout petit pas tout simple, pour en venir à penser qu'en quelque manière, il était là, avec Dieu et en Dieu, avant la création du monde ». M. Bouttier⁹⁶⁶ tient un raisonnement identique. Dans son commentaire de l'Épître aux Éphésiens, il écrit « l'extension de la présence et de la médiation du Christ vers les origines comme vers la fin des temps, puis même avant les origines et après la fin des temps ne procède pas de la spéculation de ce qui a précédé ou ce qui succédera à notre histoire, mais de la prise de conscience de ce qui, au cœur de l'histoire, englobe et déborde toute l'histoire, la récapitulation du monde en Christ (Ep 1,10) ». Au cours du premier siècle, les chrétiens ont affirmé de plus en plus clairement que le Fils transcende l'espace et le temps. Étant préexistant et éternel, le Fils se voit attribuer le titre de Seigneur.

La Seigneurie du Fils

Dès qu'ils ont pris la parole pour dire leur foi, les premiers chrétiens ont confessé que Jésus, mort et ressuscité, est « Seigneur ». Ce titre⁹⁶⁷ christologique important convient parfaitement lorsque l'on aborde la thématique de la création. Les juifs au premier siècle l'utilisaient pour désigner Dieu et dans la LXX, « κύριος »⁹⁶⁸ fonctionne comme un titre divin. Tout en conservant l'emploi du titre pour désigner Dieu, les chrétiens l'ont appliqué à Jésus⁹⁶⁹. Les passages qui abordent le motif de la création utilisent ce titre pour désigner le Fils (1 Co 8,6 ; Col 1,3.10 ; Ep 1,2.3.15.17 ; He 1,10). Outre le titre de Seigneurs, les écrits

⁹⁶⁵ HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 136.

⁹⁶⁶ BOUTTIER, *Éphésiens*, 63.

⁹⁶⁷ HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 120-130.

⁹⁶⁸ Dans son emploi courant le terme de « κύριος » était utilisé pour parler de personnalités importantes de la société civile et il servait, dans le cadre religieux, à exprimer une révérence envers une divinité.

⁹⁶⁹ Paul, par exemple, dans ses différentes lettres, utilise le terme de Seigneur pour le Père aussi bien que pour le Fils. Un exemple important se trouve en 2 Co 3,15-18 où l'affirmation selon laquelle « quand on se convertit au Seigneur le voile est enlevé » applique au Christ une formulation adaptée d'Exode 34,34. Il existe chez Paul un chevauchement conceptuel entre Dieu et le Christ. HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ*, 125.

néotestamentaires insistent sur les attributs de pouvoir et leurs conséquences. Ces écrits soulignent certains aspects. Ils expriment la Seigneurie du Fils parallèlement à celle du Père. Ils privilégient le motif de la session à la droite comme symbole du pouvoir et laissent transparaître la naissance de la dévotion envers le Fils.

À deux reprises dans les écrits analysés, le titre de « Seigneur » apposé au Fils est employé dans des expressions où Dieu et le Fils sont présentés de manière parallèle (1 Co 8,6 ; Ep 1,2). Le verset le plus important est probablement 1 Co 8,6 où Paul, après avoir évoqué des « quantités de dieux et quantités de seigneurs », énonce une confession de foi qui dans une même phrase réunit Dieu et le Seigneur Jésus-Christ. Le Fils est le Seigneur qui a supplanté tous les autres « seigneurs » et absorbé leur rôle en ce qui concerne le cosmos et la rédemption. Affirmer que le Fils est le « seul Seigneur », à l'exclusion de tous les autres, est l'adaptation chrétienne de la confession juive traditionnelle au Dieu unique. La désignation de Jésus Christ comme Unique Seigneur le place sur le même plan que Dieu le Père. De plus, la construction parallèle du verset lui donne un schéma binitaire qui associe le Père à l'origine de la création et le Christ médiateur de celle-ci. Bien que le contexte utilise la mention de seigneurs pour les divinités grecques (1 Co 8,5), considérer la confession de foi de Jésus Seigneur comme un simple cas particulier de la tendance syncrétique caractéristique de la religion gréco-romaine ne semble pas correspondre aux données chronologiques sur le début de la foi chrétienne⁹⁷⁰ car le titre de « Seigneur » était déjà employé en araméen (1 Co 16,22) dans les communautés palestiniennes. Dans le cadre de sa médiation créatrice, le titre de Seigneur attribué au Fils lui confère une dignité incomparable qui, dans une certaine mesure, le met à égalité avec Dieu le Père.

Un autre exemple qui inclut dans une même formule Dieu, le Père et le Seigneur, le Fils figure dans l'Épître aux Éphésiens : « À vous grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ » (Ep 1,2). Cette mention n'a rien de spécial puisqu'on la retrouve dans d'autres lettres⁹⁷¹, attribuées à Paul. Dans le contexte d'Éphésiens on peut tout au plus constater que cette introduction fonctionne de la même manière que le reste de l'épître, où le plan de Dieu se réalise dans le Fils.

Ainsi, en 1 Co 8,6 et en Ep 1,2, la Seigneurie du Fils est affirmée en même temps que celle du Père. Est-ce à dire que Jésus est identifié au Dieu unique ? Ce n'est pas certain car le titre de Seigneur peut signifier deux choses opposées, à savoir l'identité avec le Dieu Unique et la distinction d'avec celui-ci. Ainsi, le titre de Seigneur appliqué au Fils et le parallélisme des confessions de foi pourraient introduire une rivalité entre le Père et le Fils, nous reviendrons sur cette question ultérieurement. Mais auparavant, nous pouvons nous interroger sur ce que recouvre le titre de Seigneur.

La Seigneurie du Fils s'exprime évidemment par son geste créateur qui englobe la création du monde invisible (Col 1,16) ; nous ne reviendrons pas sur ce sujet déjà longuement abordé. Dans la littérature juive, les « figures » aux côtés de Yahvé évoluent dans un univers céleste et possèdent des attributs qui symbolisent le pouvoir comme par exemple, pour la Parole ou la Sagesse, un trône (Sg 18,15 ; Si 24,4). La Parole est un

⁹⁷⁰ HURTADO, *One God, One Lord*, 2-6. WAALER, *The Shema and The First Commandment in First Corinthian*, 425.

⁹⁷¹ 1 Co 1,3 ; 2 Co 1,2 ; Ga 1,3 ; Ph 1,2, 1 Th 1,1 ; 2Th 1,2.

guerrier impitoyable et combat les ennemis de Dieu (Sg 18,15). Parmi les anges, des « personnages » tels que Melchisédech, Ouriel, Michaël se détachent et possèdent de grands pouvoirs qu'ils exercent au ciel et sur l'humanité. Devant l'existence de cette « agence » céleste, il convient de s'interroger sur les procédés employés par les auteurs chrétiens pour distinguer le pouvoir du Fils. Au niveau des motifs traités, ils ont privilégié celui de l'héritage et celui de la session à la droite, au-dessus de tous⁹⁷². Comme technique d'expression ils ont choisi de citer des psaumes avec une préférence pour les psaumes 2⁹⁷³, 8 et 110⁹⁷⁴. Les psaumes 2 et 110 sont des psaumes royaux qui relatent le triomphe sur les nations et leurs dirigeants par l'oïnt de Dieu. Le Psaume 2 évoque la filiation de l'oïnt, le motif de l'héritage et la domination des nations et le Psaume 110 la session à la droite et la prêtrise éternel. Le psaume 8, psaume de louange au créateur, établit l'homme ou le Christ, quand il se réfère à lui, comme maître de la terre. Des cinq écrits analysés, trois (Col 1,3 ; Ep 1,20 ; He 1,3.15) font référence à ces psaumes pour énoncer l'une ou l'autre prérogative du Fils.

La mention de la session à la droite (Col 3,1)⁹⁷⁵ est certainement une allusion au Psaume 110. Le contexte n'est pas à proprement dit celui de l'hymne christologique (Col 1,15-20) mais plutôt celui de son utilisation comme argument contre la vaine philosophie (Col 2,8). Les versets qui précèdent Col 3,1 font référence à la résurrection du Fils par Dieu (Col 2,11) ; ils énumèrent la puissance du Christ par rapport aux forces invisibles puisqu'il est à la tête de toutes Principautés et Puissances (Col 2,10) et qu'il les a vaincues (Col 2,15). Ce passage met en relation les actes du Christ et leurs effets pour les croyants. Quant à la session à la droite, elle s'inscrit dans la participation au mystère du Christ. La situation est à la fois présente et eschatologique puisque la participation à la gloire implique la manifestation finale du Christ (Col 3,4). La session à la droite, pour le Fils, entraîne la possession de la gloire ; il n'y a plus rien d'autre à attendre pour lui. Sa situation est de ce fait incomparable.

Plus explicite que l'Épître aux Colossiens, l'Épître aux Éphésiens (Ep 1,20-22) combine les psaumes 110 et 8. Se référant à Ps 110,1, Ep 1,20 précise que la session à la droite se situe dans les « hauts cieux »⁹⁷⁶. La session à la droite n'entraîne pas seulement une domination de position (au-dessus de) ou temporelle (de tout temps), mais a également une implication dynamique, que cela soit comme principe vital pour l'Église ou dans le but de soumettre les Puissances dont les noms (Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie) suggèrent la difficulté de la tâche⁹⁷⁷. Ep 1,22, combine les versets Ps 110,1 et Ps 8,7 pour insister sur la seigneurie universelle du Fils. Si le Ps 8 s'applique aux humains en général, à qui le monde a été confié, a fortiori s'applique-t-il au Christ, vainqueur d'une mort symbole des puissances ennemies de l'homme et de Dieu. Ainsi est-il souverain du monde puisqu'il

⁹⁷² En particulier, GOURGUES, M., *A la droite de Dieu : résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le Nouveau Testament*, J. Gabalda, Paris, 1978 ; 57-110, 223-224 ; Wallace, D., « The Use of Psalms in the Shaping of a Text: Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1 », *RestQ*, 2003, 45-54.

⁹⁷³ Cité explicitement en Ac 13,33 et He 1,3 ; 5,5.

⁹⁷⁴ Le psaume 110 est le psaume le plus cité par le Nouveau Testament. De manière explicite il est mentionné en Mt 22,44 ; 26,64 ; Mc 12,36 ; 14,62 ; Lc 20,42-43 ; 22,69 ; Ac 2:34-35, et He 1,13 ; 5,6 ; 7, 7.21.

⁹⁷⁵ « Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu » (Col 3,1).

⁹⁷⁶ Cf. 114.

⁹⁷⁷ En Ep 6,12 les Puissances sont caractérisées comme des « adversaires » des chrétiens.

domine toutes les puissances nommées, non seulement dans ce monde, mais encore dans le monde à venir. Dans ce passage, la session à la droite implique une domination absolue et universelle.

Une des caractéristiques de l'Épître aux Hébreux est l'application de l'Écriture et en particulier d'un certain nombre de psaumes au Christ. Le premier chapitre de cette Épître comporte deux allusions au Psaume 110,1 (He 1,3.13). La session à la droite, mentionnée dès l'ouverture, joue un rôle essentiel dans le corps de l'Épître (He 8,1 ; 10,12; 12,2)⁹⁷⁸. Le Psaume 2 est cité explicitement en He 1,8 et implicitement en He 1,2 et le Psaume 8,7 est évoqué au chapitre 2.

Dans l'exorde (He 1,1-4) le motif de l'héritage (« qu'il a établi héritier de toutes choses », He 1,2) en lien avec la dénomination de « Fils » est un rappel du Psaume 2⁹⁷⁹. La portée de l'héritage du Fils est, cependant, étendue. En effet, « les nations » et « les extrémités de la terre » dont il est question dans le psaume ont été remplacées par « toutes choses ». Être héritier est l'une des qualités du Fils dont l'énumération s'achève par une référence de la session à la droite. Le stique 3b (« il s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » He 1,3) diffère de Ps 110,1 par le fait que la session à la droite est une action volontaire du Fils. Dans ce verset, le choix du mot « Majesté » qui est une véritable désignation de Dieu (Jude 25, Sg 18,24) rehausse l'éclat de la condition de Fils. La session à la droite est le lieu de la glorification du Christ et de « l'authentification » de son destin antérieur et de son œuvre rédemptrice ; le lieu d'entrée en possession de son héritage ; le lieu du partage des « conditions de vie », du « mode d'être » de Dieu. Être à la droite entraîne la proximité-communion⁹⁸⁰ par rapport à Dieu. Le Christ règne (session) à la droite de Dieu qui symbolise un pouvoir reçu et partagé. Dans l'exorde, la session à la droite, outre l'idée de royauté, exprime la supériorité du Fils sur les anges.

La fin du premier chapitre de l'Épître (He 1,5-14), construite à partir d'un enchaînement de psaumes, exprime la filiation au moyen du Psaume 2 et éclaire le motif de la royauté⁹⁸¹ du Fils grâce aux symboles du trône et du sceptre qui proviennent d'une référence au Psaume royal 45,7. La citation de Ps 110,1 en He 1,13 est introduite par une question : « auquel des anges a-t-il jamais dit ? ». Ainsi, la référence qui suit souligne la dignité inégalée du Fils. Siéger à la droite de Dieu est un privilège auquel aucun ange n'a été convié. La formule initiale de Ps 110,1 « le Seigneur dit à mon Seigneur » n'est pas mentionnée, mais il est possible qu'il y soit fait implicitement référence, puisque ce n'est pas à un ange que l'invitation est faite mais bien au Seigneur dont il a été question dans les versets précédents. La dernière partie du Ps 110,1 (« jusqu'à ce que je place tes ennemis comme un escabeau sous tes pieds ») insiste sur la domination du Fils qui sera encore développée au chapitre suivant avec, entre autres, une référence au psaume Ps 8,7⁹⁸² : « Tu as tout mis sous ses pieds. Par le fait qu'il lui a tout soumis, il n'a rien laissé qui lui demeure insoumis » (He 2, 8). Celui qui a pendant un temps été abaissé sous les anges est

⁹⁷⁸ L'Épître aux Hébreux cite aussi le Ps 110,4 « Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech » partiellement ou totalement en He 5,6.10 ; 6,20 ; 7,11.17.24.28.

⁹⁷⁹ WALLACE, D., « The Use of Psalms in the Shaping of a Text: Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1 », *RestQ*, 2003, 45-54. ; 49.

⁹⁸⁰ GOURGUES, A *la droite de Dieu*, 223-224.

⁹⁸¹ Le royaume est également mentionné dans l'Épître aux Colossiens : « le Royaume de son Fils » (Col 1,13).

⁹⁸² Autres citation de Ps 8 en Mt 21,16 ; 1 Co 15,27 et probablement en Ep 1,22 et Ph 3,21 ; 1 P 3,22.

couronné de gloire. Et l'ensemble de l'univers lui est soumis. L'usage des psaumes suggère que le Fils a pris possession de son règne. Ces psaumes véhiculent une réflexion sur la seigneurie, le pouvoir et la domination exercés par le Fils, auxquels sont associées les notions de gloire, d'honneur et de majesté.

En résumé, bien que l'accent soit mis sur l'un ou l'autre aspect, le recours aux psaumes et en particulier à Ps 110,1 dans des contextes cosmiques justifie la royauté et la supériorité du Fils et sa domination universelle. Les auteurs chrétiens revendiquent, pour le Fils, la plus haute distinction. Partageant les prérogatives et les « conditions de vie » de Dieu, le Fils en partage la condition transcendante et son identité profonde se voit manifestée. La Droite est le lieu d'affirmation de la condition de Fils, de Messie et de Seigneur (He 1,3.4). Il y exerce les fonctions de grand prêtre (He 8,1) et est dans la position idéale pour intercéder en faveur de l'humanité (Rm 8, 34). L'autorité du Fils s'étend des « hauts cieux » à l'ensemble de la terre, rien ni personne ne peut s'y soustraire. Une conséquence probable de l'affirmation de la Seigneurie du Fils est la naissance d'une attitude de dévotion envers lui, de la part des premiers chrétiens, mais également des créatures célestes.

Les communautés chrétiennes se posaient des questions quant à savoir s'il était possible de manger la viande immolée (Corinthe) ou s'il était judicieux d'adorer les anges (Colosses) ou encore de retourner vers le judaïsme (Hébreux). Dans cet environnement, les textes qui attribuent au Fils un rôle dans la création étaient probablement employés totalement ou partiellement lors de célébrations liturgiques⁹⁸³. Ils servaient à fonder une expression de foi commune. Trois situations sont repérables. La première montre le lien entre la confession de foi et les repas sacrés. La deuxième, induite par le genre littéraire, est l'emploi des textes dont le motif est la création dans la liturgie. La troisième concerne l'adoration du Fils par les anges.

Dans un contexte cultuel, celui des repas sacrés opposés au repas du Seigneur, 1 Co 8,6 affirme la double confession au seul Dieu, Père et au seul Seigneur⁹⁸⁴, Jésus-Christ. Ce verset, dont l'arrière-plan est le Shema Israël, contient la trace d'une acclamation liturgique. Dans les chapitres 10 et 11 de l'Épître aux Corinthiens, Paul donne des conseils pour célébrer le repas sacré des chrétiens. Il mentionne la « coupe du Seigneur » et la « table du Seigneur »⁹⁸⁵ qu'il différencie de celle des païens. En 1 Co 10,26, il précise « car la terre est au Seigneur et tout ce qui la remplit ». Si rien ne peut laisser penser que 1 Co 8,6 était proclamé lors du « repas du Seigneur », le fait que la seigneurie du Fils s'étende sur le monde permet à Paul d'étayer son argumentaire dans ses conseils prodigués aux Corinthiens. Confession de foi au Fils « par qui tout est » et Eucharistie se rejoignent.

⁹⁸³ Voir une proposition de liste de fragments liturgiques dans SCHLOSSER, J., « Christologie du Nouveau Testament et liturgie », dans A. PASSONI dell' ACQUA (éd.), *Il Vostro Frutto Rimanga*, (FS G. Ghiberti), Dehoniane, Bologne, 2005 ; 297-308, 299 ; HURTADO, *One God, One Lord*, 101.

⁹⁸⁴ L'acclamation « Jésus est Seigneur » était courante dès le milieu du premier siècle : Rm 10,9-10 ; 1 Co 3,12 ; Ph 2,11.

⁹⁸⁵ Les versets suivant 1 Co 11,23-27 rapportent l'institution de l'Eucharistie et retiennent le terme de Seigneur dans le cadre cultuel.

D'autres indices laissent penser que la fonction créatrice du Christ a suscité la production d'hymnes. Les chrétiens sont invités à chanter et à louer le Seigneur⁹⁸⁶ (Ep 5,19). L'étude des genres littéraires nous avait amené à introduire la question d'hymnes sous-jacents à Col 1,15-20⁹⁸⁷, He 1,3 et Jn 1-5⁹⁸⁸. Bien que la reconstitution des originaux soit impossible, il est fortement probable que des hymnes proches des textes du Nouveau Testament étaient utilisés dans le cadre liturgique. Les affirmations concernant la médiation du Christ dans l'ordre de la création et sa primauté en tout favorisent un mouvement de dévotion envers le Fils.

Les propos qui invitent les anges à adorer le Fils (He 1,6) sont autant d'encouragements à la liturgie chrétienne. L'évocation de l'adoration du Fils par les anges est à rapprocher de Ph 2,10 et du livre de l'Apocalypse. Dans l'hymne de Philippiens⁹⁸⁹, le Christ a été exalté afin de recevoir l'adoration et la reconnaissance de tout le créé sans exception. Ainsi, Ph 2,10-11⁹⁹⁰ veut faire entendre que Jésus, Seigneur, possède la même suprématie et la même primauté que Dieu. La louange au Fils implique une position d'adoration (le genou fléchi) et la proclamation (par la bouche). La reconnaissance est totale puisqu'elle inclut tout : le ciel, la terre, l'enfer et toutes langues. Le verset est une référence implicite à Is 45,23 dont le contexte insiste sur le monothéisme et rappelle que Dieu est celui devant lequel tout genou fléchira. La question du monothéisme est posée. Le Fils est loué en tant que Seigneur et « si dans aucun des stiques, le Christ n'est déclaré Dieu, si c'est Dieu, et lui seul, qui donne au Christ la seigneurie, et si la fin du v. 11 (« à la gloire de Dieu le Père ») indique aussi que cette seigneurie est orientée vers le Père, il faut néanmoins reconnaître l'audace avec laquelle Paul applique Is 45,23 au Christ »⁹⁹¹. La seigneurie du Christ a pour fonction de manifester la gloire de Dieu ; l'adoration du Fils par la création tout entière est orientée vers le Père. L'adoration du Fils par des êtres célestes est également attestée dans l'Apocalypse. Au chapitre 5, l'Agneau reçoit des hommages dont les caractéristiques sont les mêmes que les hommages envers Dieu au chapitre 4. En Ap 5,8 les vingt-quatre Vieillards se prosternent (πίπτω) devant l'Agneau. Le verset évoque les instruments de musique pour la louange, les coupes d'or qui sont des objets cultuels, symboles d'une liturgie céleste. Le chœur céleste entonne des cantiques nouveaux (Ap 5,9)⁹⁹². Les anges sont mentionnés explicitement en Ap 5,11 et en Ap 7,11 où Dieu et

⁹⁸⁶ Le contexte laisse supposer que le titre de Seigneur dans ce verset renvoie au Christ.

⁹⁸⁷ Cf. 59.

⁹⁸⁸ Cf. 185.

⁹⁸⁹ ALETTI, J.-N., *Saint Paul, Épître aux Philippiens*. Introduction, traduction et commentaire, J. Gabalda (Études bibliques NS 55), Paris, 2005; 169-173. DUNN, J.D.G., *The Partings of the Ways – Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, 2006, 249-250.

⁹⁹⁰ « pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est SEIGNEUR, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,10-11).

⁹⁹¹ ALETTI, *Saint Paul, épître aux Philippiens*, 172.

⁹⁹² L'expression « cantiques nouveaux » renvoie dans l'Ancien Testament à l'introduction de nouvelles compositions écrites pour des occasions spéciales. Pour exemple, nous pouvons citer un extrait d'Isaïe où Israël est invité à louer Yahvé « qui a créé les cieux et les a déployés, qui a affermi la terre et ce qu'elle produit, qui a donné le souffle au peuple qui l'habite, et l'esprit à ceux qui la parcourent » (Is 42,5) : « Chantez à Yahvé un chant nouveau, que chantent sa louange, des extrémités de la terre » (Is 42,10). Dans la littérature grecque, les chants nouveaux sont les meilleurs chants. AUNE, D.E., *Revelation 1-5*, Word Books Publisher (Word Biblical Commentary 52a), Dallas, 1997.

l'Agneau sont réunis dans une même acclamation. L'ordre, dans l'Épître aux Hébreux, d'adorer le Fils est ainsi clairement établi dans l'Apocalypse. Toutes les créatures célestes et terrestres sont ainsi incitées à louer le Fils, Seigneur et Créateur.

La dévotion au Fils ne semble pas faire débat dans les premières communautés chrétiennes. Cette attitude n'a pas de comparaison⁹⁹³ dans les traditions juives de l'antiquité. Il existait bien à cette époque des agents divins extrêmement puissants comme Melchisédech, mais aucun indice ne laisse supposer qu'ait émergé envers lui une attitude de dévotion semblable à celle qui s'est développée envers le Fils. Ainsi, dans les textes à connotation cosmique, le Fils est loué pour ses œuvres de puissance dans la création, comme l'était Yahvé dans l'Ancien Testament et il reçoit l'adoration de tous, êtres visibles comme êtres invisibles.

La divinité du Fils

Préexistant et immuable, le Fils exerce sa Seigneurie sur l'univers et même les anges l'adorent. La question qui reste en suspens concerne la confession du Fils comme Dieu. Certains passages, peu nombreux il est vrai, affirment la divinité du Fils. Le nombre même de ces passages fait débat. R.E. Brown⁹⁹⁴ répertorie les versets où le titre Dieu pourrait être appliqué à Jésus. Il relève 9 textes (Jn 1,18 ; Ac 20,28 ; Rm 9,5 ; Ga 2,20 ; Col 2,2-3 ; 2 Th1,1-12 ; Tt 2,13 ; Rm 9,5 ; 1 Jn 5,20 ; 2 P1,1) où cet emploi est incertain en raison de variantes textuelles ou de difficultés syntaxiques et 3 textes (Jn 1,1 ; Jn 20, 28 ; He 1,8-9) où l'emploi semble certain. Parmi les 9 passages qui prêtent à discussion, il en retient 5 (Jn 1,18 ; Rm 9,5 ; Tt 2,13 ; 1 Jn 5,20 ; 2 P1,1) où la probabilité est grande que Jésus ait été qualifié de Dieu. C. Perrot⁹⁹⁵, quant à lui, cite comme lieux scripturaires du Nouveau Testament usant du langage de la divinité pour le Fils Ph 2,6 et Rm 9,5⁹⁹⁶ et indirectement 1 Co 8,6, il mentionne Col 1,19 et 2,9 qui évoquent le Fils comme celui en qui habite la plénitude de la divinité et il retient Tt 2,13 et He 1,8. Dans le corpus Johannique, il indique les versets Jn 1,1 ; 5,18 ; 10,33 ; 20,28 ; 1 Jn 5,20 qu'il situe dans la ligne d'une « christologie haute ». Parmi l'ensemble des versets évoqués par ces deux auteurs, dans les contextes proches des textes retenus pour notre travail, figurent deux versets qui affirment de manière incontestée la divinité du Fils (Jn 1,1 et He 1,8-9) et un verset (Jn 1,18) qui est discuté. La participation du Fils à l'acte de création semble donc lui conférer le titre de Dieu.

Le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux laisse entrevoir à plusieurs reprises la divinité du Fils. Au verset He 1,6, le Père présente le Fils aux anges afin que ces derniers se prosternent devant lui ; cette invitation suppose un statut quasi-divin. Les versets He 1,8-9 précisent cette dignité au moyen du psaume Ps 45,7-8. Le verset He 1,8 fait intervenir le Père qui « dit à son Fils : Ton trône, ô Dieu, (ὁ θρόνος σου ὁ θεός) subsiste dans les siècles

⁹⁹³ HURTADO, *One God, One Lord*, 102.

⁹⁹⁴ BROWN, *Jésus et les quatre évangiles*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996 ; 237-273.

⁹⁹⁵ PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, 274.

⁹⁹⁶ Ph 2,6 pose des problèmes de traduction. Rm 9,5 est une bénédiction visant Dieu délibérément reprise et adaptée au cas précis de Jésus. Elle reste cependant imprécise et ne peut selon certains exégètes être une expression de la christologie paulinienne.

des siècles, et : Le sceptre de droiture est le sceptre de sa royauté ». Une première question peut se poser, à savoir : doit-on traduire « ὁ θεός » par un vocatif ou un nominatif ? Si Dieu est au nominatif, il faudrait traduire par Dieu est ton trône. Peu d'exégètes suivent cette approche et le substantif « Dieu » est donc bien employé pour le Fils. La lecture chrétienne du psaume royal 45 de l'Épître aux Hébreux peut être rendue par : le roi exalté comme « Dieu », c'est le Fils, vrai Dieu et vrai roi, à la domination éternelle. Au verset suivant, le Dieu oint par un autre « Dieu » est le Christ. Peut-on pour autant conclure que l'auteur énonce une confession de foi en la divinité du Fils ? Son objectif premier est, il est vrai, de démontrer la supériorité du Fils sur les anges et le fait d'attribuer à Jésus le titre de « Dieu » renforce le symbolisme de toute puissance. Il use d'ailleurs dans sa démonstration d'un ensemble de titres tels que Fils, Seigneur et Dieu⁹⁹⁷. Mais supposer que l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'ait pas voulu affirmer la divinité de Jésus est peut-être aller trop loin. En effet, il est probable que la formule de l'Ancien Testament ait été choisie précisément pour désigner Jésus comme un être divin⁹⁹⁸. Vers la fin du premier siècle, il semble acquis que la communauté destinataire de l'Épître aux Hébreux peut recevoir l'affirmation de la divinité du Fils, sans que cela ne suscite de controverses.

Dans le Prologue johannique à deux reprises le Fils est qualifié de Dieu (Jn 1,1 ; Jn 1,18). Le premier verset du Prologue comporte l'expression « θεὸς ἦν ὁ λόγος » (le Logos était Dieu). Il est très difficile d'explicitier cette phrase, certains s'y sont essayés en paraphrasant ce stique ainsi : « Ce qu'était Dieu, le Logos l'était ». L'auteur affirme la divinité du Logos qui au verset 14 sera identifié au Fils⁹⁹⁹. L'affirmation de la divinité au verset 18 est, quant à elle discutée, comme le montrent les traductions de la BJ et de la TOB. La BJ énonce le verset ainsi : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître », alors que la TOB écrit « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé ». Le choix de Nestlé-Aland est de conserver « μονογενὴς θεός » (le monogène Dieu). Cette lecture est attestée dans les principaux manuscrits. Ce syntagme peut être traduit de différentes manières selon que l'on construit comme un adjectif plus un substantif (le Dieu [Fils] unique) ou comme un substantif plus un substantif (« Dieu, le Fils unique » ou « le Fils unique qui est Dieu »)¹⁰⁰⁰. L'affirmation peut paraître étrange dans la mesure où elle signifie que Dieu révèle Dieu. Mais elle peut correspondre à la théologie johannique où le Fils divin révèle le Père. Aucun autre passage n'accorde les mots « μονογενὴς θεός ». Dans le Quatrième Évangile, lorsqu'en Jn 3,16.18 l'auteur emploie « μονογενής », il le relie à « υἱός » ; aussi, la transformation de « θεός » en « υἱός » pourrait être l'œuvre de copistes ayant eu pour objectif d'uniformiser le texte. Dans la littérature patristique il existe une tendance à employer « μονογενής » sans substantif. « μονογενής » renverrait alors au Fils. Mais il n'existe pas de témoins anciens de cette lecture pour le verset qui nous intéresse. Jn 1,18, selon l'avis d'un grand nombre d'exégètes, donne au Fils le titre de Dieu¹⁰⁰¹. Hormis le Prologue, l'ensemble de la tradition johannique professe une christologie haute. L'origine du Fils de Dieu se trouve dans le ciel ; il est celui qui est

⁹⁹⁷ GLASSON, T.F., « Plurality of divine persons' and the quotation in Hebrews 1.6ff », *New Testament Studies*, 12, University Press, Cambridge, 1966, 272.

⁹⁹⁸ BROWN, *Jésus et les quatre évangiles*, 260.

⁹⁹⁹ Cf. 233.

¹⁰⁰⁰ BROWN, *Jésus et les quatre évangiles*, 249. CARSON, *The gospel according to John*, 139.

¹⁰⁰¹ KEENER, *The Gospel of John*, 426.

venu « du ciel » (de Dieu) (Jn 3, 13.31 ; Jn 6, 31-62). Jésus « blasphème », disent ses adversaires, car il se fait l'égal de Dieu (Jn 5,18) ou parce que lui, qui est un homme, se fait Dieu (Jn 10, 33). La révélation de sa filiation divine entraînera Jésus à la mort. La confession de foi de Thomas couronne cet évangile: « mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20, 28)¹⁰⁰². Pour les Juifs en tout cas, les membres de la communauté johannique ont abandonné l'idée que Dieu est un et ont placé un deuxième pouvoir au ciel¹⁰⁰³.

De manière indirecte en 1 Co 8,6 et Col 1,19 selon C. Perrot et de manière explicite en He 1,8-9 et Jn 1,1.18, l'action cosmique du Fils implique l'affirmation de sa divinité. La christologie haute est corrélée avec le pouvoir sur la création. La question d'un possible antagonisme entre le Père et le Fils est posée.

3.1.2 Conclusion : une rivalité entre le Père et le Fils ?

Dans le processus de création les Grecs et surtout les Juifs ont fait intervenir de nombreux êtres supraterrrestres aux qualités presque divines et dont le degré de personnification est discuté. Dans le Nouveau Testament, rien de tel, un unique Seigneur le Fils est en charge de la création. Les qualités qui lui sont attribuées appartiennent à l'ordre du divin. Le Fils est éternel et immuable ; il a préexisté à la création. Il est le Seigneur de l'univers, puisqu'il surpasse tous les êtres visibles et invisibles et que les anges même l'adorent. Certains auteurs n'hésitent pas à affirmer qu'il est Dieu. La référence à la création a servi à fixer l'identité du Fils de Dieu.

Au concile de Nicée, en 325, on confessera que le Fils de Dieu est « vrai Dieu né du vrai Dieu », mais lors de l'écriture du Nouveau Testament, les formules trinitaires ne sont pas encore définies. De plus, l'environnement social et religieux est instable. Les communautés chrétiennes cherchent à se déterminer par rapport au judaïsme et aux religions indigènes. Dans ce contexte, les expressions qui donnent au Fils une réalité divine n'entraînent-elles pas une rupture avec le monothéisme ? Puisque deux « êtres » possèdent la puissance pour créer le cosmos, n'existe-t-il pas une possibilité de conflit entre le Père et le Fils ? N'est-on pas simplement en présence d'un di-théisme ?

La désignation de Fils que les auteurs ont choisi de privilégier dans les textes qui évoquent la création induit la désignation qui lui fait face, à savoir celle de Père. Aussi nous semble-t-il que pour répondre aux interrogations précédentes, il nous faille entreprendre l'étude de la représentation de la relation Père-Fils, en nous limitant bien évidemment aux contextes proches des versets qui relatent la création par le Fils.

3.2 La création réalisation du Fils et du Père

Le Fils possède la puissance nécessaire à la gestion du cosmos, mais les textes qui célèbrent le Fils créateur n'omettent pas de mentionner dans un contexte proche le Père. Le

¹⁰⁰² Dans la Première Épître de Jean également, un verset donne le titre de Dieu au Christ : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable. Nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus Christ. Celui-ci est le Dieu véritable et la Vie éternelle (1 Jn 5,20).

¹⁰⁰³ DUNN, *The Partings of the Way*, 299.

lien qui existe entre eux peut être corrélé avec leur agir créateur. Le Père est à l'origine de cette relation qui donne au Fils un statut unique. Ainsi, peut-il manifester le Père à l'ensemble du cosmos. Finalement, nous pouvons dire que la création est une œuvre commune au Fils et au Père.

3.2.1 Articulation de la relation entre le Père et le Fils

Lorsque dans le Nouveau Testament il est fait mention du cosmos et du Fils, les auteurs évoquent la relation qui l'unit au Père. Dans le Prologue du Quatrième Évangile, les dénominations sont transformées au moment de l'incarnation ; le couple Dieu/Logos devient le couple Fils/Père. Dans les premières lignes de l'Évangile, dont l'objectif est la révélation du Père par le Fils (Jn 1,18), les désignations sont établies de manière parallèle. Il en va différemment dans l'Épître aux Hébreux où le Père énonce le lien filial : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » et encore : « Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils » (He 1,5). La première partie du verset « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » est une citation du psaume messianique Ps 2,7 (cf. Mc 1,11 ; Lc 3,22, Ac, 13,3 et He 5,5) qui affirme le messianisme de Jésus. La seconde partie du verset est une référence à 2 S 7,14 où Dieu déclare à David par l'entremise de Samuel : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils ». Cette formule relève d'un rite d'adoption dans l'ancien Orient. La relation père/fils qui unit Dieu au roi issu de David exprime une véritable alliance : le roi devra agir en conformité avec la volonté de Dieu ; en contrepartie, Dieu s'engage à protéger le roi contre tous ses ennemis¹⁰⁰⁴, de façon à ce que son trône subsiste à jamais. La relation Père/Fils est ainsi, dans l'Épître aux Hébreux, établie par le Père. Les Épiîtres aux Éphésiens et aux Colossiens semblent tenir pour acquise l'existence d'une relation entre le Père et le Fils. La filiation est précisée par les propos sur l'agir du Père en faveur du Fils et par la description de leur proximité au moyen de prépositions et avec les désignations de « bien-aimé », de « monogène ».

La fonction de roi de l'univers attribuée par le Père

Lorsque nous avons analysé la Seigneurie du Christ, nous avons déjà noté qu'hormis en He 1,3 où le Fils s'assoit de sa propre autorité à la droite, c'est le Père qui est à l'origine de cette Seigneurie. Ainsi, le Père a ressuscité Jésus, lui a confié la royauté et l'a nommé héritier de toutes choses. Ces trois actions sont plus particulièrement mentionnées dans les Épiîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Hébreux.

Dieu a ressuscité le Christ (Col 2,12 ; Ep 1,20)¹⁰⁰⁵. L'action de relever des morts nécessite la mise en œuvre de forces comparables à celles mises en œuvre lors de la

¹⁰⁰⁴ Des développements voisins existent, dans le livre de la Sagesse, (Sg 2,16) où il ne s'agit pas de la relation entre Dieu et le roi, mais entre Dieu et le juste qui observe la loi divine et qui se trouve exposé à la haine des impies. Le juste peut se vanter d'avoir Dieu pour Père (Sg 2,16). Le titre de « fils de Dieu » implique ici aussi une protection divine. Dieu se doit de délivrer le juste des ennemis, puisqu'il est son « père ».

¹⁰⁰⁵ Cf. Col 2,12.

création¹⁰⁰⁶. Suite à sa résurrection, il possède un statut unique. Dans les professions de foi des premiers chrétiens, il reste des traces de l'idée que la résurrection a fait de Jésus « quelque chose » qu'il n'était pas précédemment : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Ac 2,36).

L'intronisation¹⁰⁰⁷ fait suite à la résurrection. Le choix des Psaumes 110,1 et 8,7, pour l'évoquer met en relief la volonté du Père. L'invitation contenue dans le Psaume 110, « assieds-toi », qui dans le Nouveau Testament est à l'adresse du Fils, signale l'intention du Père envers le Fils. La session à la droite souligne la relation fondamentale qui existe entre le Père et le Fils ; elle est le symbole d'une proximité-communion par rapport au Père. Ainsi, « ce qui est particulier au règne du Christ c'est qu'il est un co-règne, une participation à la seigneurie de Dieu. Le Christ règne (session) mais à la droite de Dieu : symbole d'un pouvoir, mais d'un pouvoir reçu et partagé »¹⁰⁰⁸. Les références à Ps 8,7 accentuent l'idée que la conséquence de l'intronisation est de dominer la création, de vaincre les ennemis, dans le but ultime de réaliser la plénitude des temps (Ep 1,9-10) et la réconciliation de la totalité du créé.

Le recourt au Psaume 2 permet de faire la liaison entre filiation, royauté et héritage. L'Épître aux Hébreux fait allusion à ce psaume, à travers le terme de « Fils » qui dans le psaume fait suite à un décret de Yahvé établissant la filiation royale. En Ps 2,8, le nouveau roi reçoit en héritage les nations. En He 1,2, le Père établit le Fils comme « héritier de toutes choses ». Dieu a constitué le Fils maître de tout ; il l'a associé pleinement au gouvernement de l'univers. Au verset He 1,4, le Fils hérite du Nom supérieur à tout nom. Ce Nom reste mystérieux. Il renvoie cependant aux épisodes où Dieu pour marquer une alliance avec un personnage lui donne un nouveau nom. Le changement de nom signifie également un changement de statut. La chaîne de citations en He 1,15-19 atteste de la supériorité du Fils sur les anges, en vertu de son exaltation. Les images employées renvoient au couronnement. Tout ce passage est ponctué par des mentions de la parole divine. Ainsi, l'ensemble du texte souligne la volonté de Dieu pour son Fils. Dieu partage sa Seigneurie avec le Fils qui de fait, règne sur le monde.

Le Père est à l'origine de la Seigneurie du Fils. Par l'exaltation, il lui a accordé un statut incomparable ; les différents auteurs insistent sur la totalité de ce qui est donné. Puisque le Fils a tout pouvoir sur le monde, il bénéficie d'une puissance égale au Père pour gouverner le cosmos.

Être Fils, une faveur unique

La session à la droite, voulue par le Père, aboutit à une proximité du Père et du Fils et à une co-royauté. Cependant, ces notions ne suffisaient pas à qualifier la relation entre le

¹⁰⁰⁶ Cf. 106.

¹⁰⁰⁷ Le judaïsme connaît ces catégories. La foi en la résurrection est partagée par la plupart des Juifs exceptés les saducéens. L'ascension au ciel de grands personnages est relativement bien attestée. Ainsi Hénoc et Élie montèrent au ciel (Gn 5,24 ; 2 R 2,11) mais aussi Esdras et Baruch (4 Esd 14,9 ; 2 Ba 13,3). L'ascension au ciel donne à ceux qui en bénéficient de nouvelles fonctions ou de nouveaux pouvoirs. Dans 1 Hénoc, Hénoc est identifié comme le Fils de l'Homme et Melchisédech jugera les saints (Melk 11).

¹⁰⁰⁸ GOURGUES, *A la droite de Dieu*, 223.

Père et le Fils. Aussi, les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé d'autres moyens pour exprimer l'intimité entre le Père et le Fils. Le premier consiste en un ensemble de prépositions établissant le rapport qui les unit. Le second est l'emploi des termes « bien aimé » et « monogène » pour désigner le Fils.

Dans l'Épître aux Éphésiens, l'ensemble du dessein de Dieu se réalise « en » Christ¹⁰⁰⁹. La répétition de la formule dans cet écrit souligne que rien de ce que fait le Père ne se fait sans le Fils. La formulation d'Éphésien n'apporte pas d'indication particulière sur la nature de la relation, sinon celle de son unicité et de sa solidité. Il faut examiner le Prologue du Quatrième Évangile pour découvrir des nuances différentes. La présence du Logos/Fils auprès de Dieu/Père est explicitée au moyen des prépositions « πρὸς » (Jn 1,1) et « εἰς » (Jn 1,18). Dans le corps de l'évangile, d'autres prépositions comme « μετὰ » ou « παρὰ » suggèrent l'intimité du Père et du Fils.

Les destins du Logos et de Dieu sont intimement liés puisque le Logos est auprès (λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν) de Dieu. En Jn 1,18, le Fils Unique dont il est question depuis le verset 14 est tourné vers le sein du Père (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς). « κόλπος »¹⁰¹⁰ est le terme qui sert à qualifier, lors du dernier repas, la relation qui existe entre Jésus et le disciple bien-aimé. Le disciple que Jésus aimait se trouve tout contre (ἐν τῷ κόλπῳ) lui (Jn 13,23) et il se penche sur sa poitrine. Dans le Prologue, la préposition est « εἰς » est non « ἐν », ce qui pourrait, sans que cela ne soit une certitude¹⁰¹¹, introduire une nuance dynamique et une notion de finalité. La relation est vivante ; elle unit de manière inséparable le Père et le Fils. L'Évangile est introduit par cette représentation du lien Père-Fils qui est précisée par les prépositions « μετὰ » ou « παρὰ ».

Dans un contexte difficile où il est question de son identité, Jésus atteste de sa relation au Père : « Celui qui m'a envoyé est avec (μετὰ) moi » (Jn 8,29 ; cf. 16,32) et il précise « il ne m'a jamais laissé seul ». Le Fils est en communion perpétuelle avec le Père. La seconde préposition « παρὰ » est employée en référence à une proximité qui précède l'incarnation. Dans un passage dont la thématique est l'envoi, Jésus évoque ce qu'il a vu chez (παρὰ) son Père (Jn 8,38). À la fin de son discours après la multiplication des pains Jésus l'exprime ainsi: « Personne n'a vu le Père, sinon celui qui est d'auprès de Dieu (ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ) : celui-là a vu le Père » (Jn 6,46). Une expression voisine se trouve dans le passage de l'aveugle-né: « Si celui-là n'était pas d'auprès de Dieu, il ne pourrait rien faire » (Jn 9,34). Être présentement « d'auprès de Dieu » suppose qu'avant de venir en ce monde, il était « auprès de Dieu ». L'action de Jésus se situe dans la relation au Père. L'emploi de « παρὰ » au chapitre 17 apporte d'autres précisions. En Jn 17,5, Jésus prie le Père ainsi : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi (παρὰ σεαυτῷ) de la gloire que j'avais auprès de toi (παρὰ σοί), avant que fût le monde ». L'amour du Père pour le Fils est à la base de la gloire possédée par le Fils avant la création (Jn 17,24). La gloire que Jésus demande n'est pas distincte de celle du Père, il n'a pas d'autre ambition que la gloire de Dieu (Jn 7,50 ; 12,43). L'heure venue, le Fils retournera auprès du Père et ensuite, lui et le Père

¹⁰⁰⁹ Cf. 110.

¹⁰¹⁰ Le terme grec « κόλπος » qui renvoie à la partie antérieure du thorax humain est, dans la Bible grecque, utilisé pour décrire un lien d'affection entre époux (Dt 13,7) ou entre une mère et son enfant. En Lc 16,22-23 il indique la place d'honneur dans le sein d'Abraham.

¹⁰¹¹ La préposition « εἰς » peut remplacer « ἐν » sans modification de sens. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 141.

posséderont la même gloire qui sera visible pour les croyants. L'acte de puissance qui rendra visible cette gloire, c'est-à-dire l'unité du Père et du Fils, sera le don de la vie éternelle à tous les croyants. Tout au long de son ministère, Jésus possédait la gloire. Dès le prologue, le Logos fait chair possède la gloire (Jn 1,14) qu'il tient de son Père. À Cana, Jésus révèle sa gloire (Jn 2,11) (cf. 11,4 12,28). La place « auprès de » est, dans la littérature johannique, celle du Fils. Elle lui donne accès à tout ce que le Père « est ». Elle est le lieu où se manifeste l'amour du Père. L'intimité, évoquée à plusieurs reprises au cours du ministère de Jésus, a sa source dans le Prologue. Le Logos « sans qui rien ne fut » est le Fils tourné vers le Sein du Père qui est le médiateur de la Révélation. L'accord entre le Père et le Fils permet à ce dernier d'agir dans le monde.

Plus que les prépositions, les désignations de « bien aimé » qui, sous des formes différentes, apparaît dans les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens et de « μονογενής » qui est le choix de l'auteur du Quatrième Évangile disent quelque chose du rapport entre le Père et le Fils.

Par deux fois dans les épîtres deutéro-pauliniennes, le Fils est qualifié de bien-aimé. L'hymne de l'Épître aux Colossiens a comme objet le « Fils bien-aimé » (Col 1,13) ou plus précisément « le Fils de son amour » (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) ; et dans la bénédiction de l'Épître aux Éphésiens l'élection de l'humanité se réalise « dans le Bien-aimé » (ἐν τῷ ἡγαπημένῳ) (Ep 1,6).

Dans les synoptiques, le qualificatif de bien-aimé est attribué par Dieu lui-même à son Fils aux moments clefs de la révélation, à savoir lors du baptême et de la transfiguration. Au début de son ministère et lors de son baptême, Jésus est proclamé Fils de Dieu par une ratification divine. Les cieux s'ouvrent et une voix fait entendre cette Parole : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection » (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα) (Mc 1,11 ; Mt 3,17 ; Lc 3,22). La qualité de « bien-aimé » est précisée par « εὐδόκησα » que la BJ rend par « qui a toute ma faveur » et que la TOB traduit par « celui qu'il m'a plu de choisir ». Cette précision insiste sur l'amour du Père envers le Fils. Lors de la transfiguration, alors que Jésus est déjà transfiguré une voix partie de la nuée proclame « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; écoutez-le » (Mc 9,7 ; Mt 17,5 ; Lc 9,35). Matthieu précise que le Fils bien-aimé est celui qui a toute la faveur de Dieu (ἐν ᾧ εὐδόκησα) et Luc ajoute qu'il a été élu (ὁ ἐκλεκτός). Lors de l'évènement de la transfiguration, Jésus relève du monde de la gloire, enveloppé dans la nuée de la présence divine. Dans la pensée juive habituelle, une telle transformation glorieuse doit suivre la résurrection des morts, et cela, après la fin des temps. Or, dans le cas de Jésus, tout est retourné. Sa transformation eschatologique est déjà là, avant sa résurrection, et cette résurrection, avant la fin des temps. Les temps sont bousculés et l'avenir est déjà là. Dans l'Évangile de Marc, le récit de la transfiguration est entouré par une annonce de la résurrection et de la parousie (Mc 8,38 ; Mc 9,9). L'utilisation du terme « bien-aimé » dans les récits des deux principales théophanies présentes dans les synoptiques qualifie une relation qui transcende l'espace-temps. Hormis ces deux évènements, les synoptiques emploient « bien-aimé » en Mt 12,18 dans une

citation d'Is 42,1-4 appliquée à Jésus et en Mc 12,6 dans la parabole des vignerons homicides. Dans cette parabole, l'auteur souligne le caractère unique¹⁰¹² du fils.

Lors de la transfiguration, la qualité de bien-aimé est visible dans le symbole de la lumière : « son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière » (Mt 17,2). Lorsque le Père nous arrache à l'empire des ténèbres, c'est pour nous transférer « dans le Royaume de son Fils bien-aimé » (Col 1,13). Le titre de « bien aimé » dit l'amour qui unit le Père et le Fils. Cet amour est nécessaire lorsque des forces cosmiques sont concernées, c'est-à-dire quand les cieux s'ouvrent (théophanie) ou lors de la création ou du maintien du cosmos ou encore pour combattre les ténèbres¹⁰¹³.

Le Quatrième Évangile n'attribue pas au Fils le titre de bien aimé ; l'évangéliste lui a préféré le terme de « μονογενής ». En Jn 1,14, verset charnière du Prologue du Quatrième Évangile, le Logos devenu chair est désigné par le terme « μονογενής ». La traduction de ce terme, composé de « μόνος » qui signifie « seul » ou « unique » et de « γενής », dépend du sens que l'on donne à « γενής ». « γενής » pourrait avoir comme origine le verbe « γεινάω » qui signifie « engendrer ». La traduction serait alors « Unique Engendré »¹⁰¹⁴. Ce choix insiste sur le fait que le Fils a été engendré et non créé. Cette interprétation a été retenue par Jean Chrysostome et Jérôme dans le contexte de la crise arienne de façon à contrer l'argument arien qui voulait que le Christ fut une créature, créé par le Père et non engendré. Selon un autre axe d'interprétation « γενής », pourrait être expliqué à partir de « γένος » dont le premier sens est « sorte », « espèce », « genre », « race » (Soph. « la race des dieux ») se traduire par « l'unique en son genre ». « γένος » peut également signifier « descendance ». Le mot « μονογενής » signifierait « seul descendant », sans frère ni sœur, c'est-à-dire « fils-unique ». Dans ce cas « μονογενής » insisterait sur l'unicité ; il n'y a pas eu et il n'y aura pas d'autres enfants. La BJ et la TOB ont traduit par « Fils Unique »¹⁰¹⁵.

Dans le Nouveau Testament seul le corpus johannique emploie « μονογενής » pour qualifier la relation de Jésus à son Père (Jn 1,14.18 ; Jn 3.16.18 ; 1 Jn 4,9). Une possibilité pour rendre compte de la signification de « μονογενής » serait de comparer ce terme à « ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ». M.-E. Boismard¹⁰¹⁶ explore cette option. Selon lui, l'expression « ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ » n'a pas de sens transcendant. Pour le démontrer, il considère les différentes occurrences de cette expression. Le titre « fils de Dieu » est donné à Jésus par Nathanaël « Rabbi tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël (Jn 1,49) ». Il est peu probable que Nathanaël ait confessé la divinité de Jésus dès leur première rencontre. De plus, le titre de « fils de Dieu » est à mettre en parallèle avec celui de roi d'Israël, il renvoie ainsi à une

¹⁰¹² Le caractère d'unicité est également présent dans la LXX où « ἀγαπητός » est employé dans le contexte du sacrifice d'Isaac (Gn 22,2.12.16).

¹⁰¹³ Un motif similaire existe dans le Prologue du Quatrième Évangile (Jn 1,5)

¹⁰¹⁴ Selon R.E. Brown il y a peu de raisons de retenir ce choix. BROWN, *The Gospel according to John*, 13.

¹⁰¹⁵ Dans la LXX, « μονογενής » est utilisé dans le sens « fils-unique », « fille-unique ». En Jug 11,34 il est dit de la fille de Jephté qu'elle est la « fille unique » pour lui, bien aimée et qu'il n'avait pas d'autre fils ou d'autre fille qu'elle. De même Sara, la fiancée de Tobie, peut dire « Je suis la fille unique (μονογενής) pour mon père, et il ne possède pas d'autres enfants (Tob 3,15) ». Dans le Nouveau Testament, le mot « μονογενής » est employé pour le fils unique de la veuve de Naïm (Lc 7,12), la fille unique de Jaïre (Lc 8,42) ou l'enfant épileptique (Lc 9,38). De même en He 11,17, Isaac est le fils unique d'Abraham.

¹⁰¹⁶ BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 108-111.

filiation adoptive telle qu'elle a été promise à David. Selon M.-E. Boismard, il n'y a aucune raison d'accorder une portée différente à la confession de foi de Marthe : « oui Seigneur je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu qui vient dans le monde » (Jn 11,27). Il existe cependant deux textes où il est possible de lire le titre « fils de Dieu » avec un sens transcendant. Ils se rapportent à des accusations portées par les Juifs (Jn 10,33 ; Jn 19,7). Dans sa réponse aux Juifs, Jésus en appelle d'abord à l'Écriture (Jn 10,35). Il se réfère au Ps 82,6 : « J'ai dit : Vous êtes des dieux et tous des fils du Très Haut ». L'argumentaire de Jésus se rapproche donc de la tradition existante sur le titre de « fils de Dieu » dans l'Ancien Testament, associé aux rois et aux justes. Ce titre n'implique pas une prétention à se faire Dieu au sens transcendant. Ainsi, puisque l'expression « Fils de Dieu » ne suffit pas à exprimer totalement la relation entre Jésus et le Père, l'auteur du Quatrième Évangile a eu recours à « μονογενής ». De tous les justes et des rois, on peut dire, nous l'avons vu, qu'ils sont « fils de Dieu » ; mais Jésus seul est le Fils-Unique de Dieu. Il est certain que l'emploi de « μονογενής » exprime un plus par rapport au titre de Fils. Par contre, il nous semble que l'expression « ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ » ne peut pas seulement être expliquée dans le Quatrième Évangile par le fait que des êtres exceptionnels sont appelés dans la littérature juive « Fils de Dieu ». En effet, « ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ » au singulier est réservée à Jésus. Quand Jean évoque les enfants de Dieu, il emploie les termes « τέκνα θεοῦ ». Aussi, le recours à une approche comparative ne permet pas de saisir complètement le sens de « μονογενής » et il nous paraît intéressant de considérer l'étude de « μονογενής » par M. Morgen dans son article « Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle »¹⁰¹⁷.

M. Morgen se propose d'étudier les nuances de l'emploi du terme « μονογενής » dans le corpus johannique lui-même (Jn 1,14.18 ; Jn 3,16.18 ; 1 Jn 4,9). Le Prologue, puisque dernier écrit de l'Évangile, viendra en conclusion de sa démonstration. Les mentions de 1 Jn 4,9 et Jn 3,16 sont à rapprocher car la mention du Monogène est intégrée dans la formulation de l'envoi par amour. L'amour de Dieu pour nous ou pour le monde est la raison de mission du Monogène. Tout en affirmant la priorité de l'amour de Dieu (« En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous »), 1 Jn 4,9 met en relief la figure du Fils qui exécute le projet divin en faveur des hommes auxquels il a été envoyé. Dans l'Évangile le don du Monogène (« il a donné son Fils unique », Jn 3,16) précède celui de l'envoi. Le but de la mission du Fils est le Salut du monde. Le terme « μονογενής » exprime à la fois la relation privilégiée du Fils à Dieu et au monde. Il souligne le caractère exceptionnel de l'action accomplie par l'envoyé. La progression va de la proclamation des compétences du Fils à la confession de l'unique médiateur du Salut. Les deux mentions de « μονογενής » en 1 Jn 4,9 et Jn 3,16 renvoient à l'idée de Fils bien-aimé¹⁰¹⁸. Le verset Jn 3,18 est marqué par la thématique du jugement mais également par l'évocation de la filiation divine comme élément de foi christologique. Jn 3,18 est bâti sur une antithèse qui exprime les impératifs du croire en lien avec le jugement (« Qui croit en lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) »). Déjà Jn 3,16 mentionnait la nécessité de croire en lui. La tournure de Jn 3,18 est

¹⁰¹⁷ MORGEN, M., « Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle », NTS 53, 2007, 165-183.

¹⁰¹⁸ L'option des écrits johanniques pour « μονογενής » plutôt que pour « ἀγαπητός » marque la distinction entre le Fils Unique et les membres de la communautés désignés comme « bien-aimés » ; MORGEN, « Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques », 170.

originale puisqu'elle associe les termes de « Nom », « Monogène » et de « Fils de Dieu ». Ce verset rappelle Jn 1,12 où ceux qui croient en son nom deviendront des fils de Dieu. Celui qui croit au « Monogène » aura la vie. Les mentions du jugement et du Nom ainsi que la juxtaposition du titre de « Monogène » à celui de « Fils de Dieu » insistent sur la notion de filiation divine. En filigrane se profile la nature divine du Fils. En Jn 3,18, le sens à donner au terme de « Monogène » se rapproche de « Fils de Dieu »¹⁰¹⁹ plutôt que de « Fils bien aimé du Père ». Les dernières mentions (Jn 1,14.18) du terme « μονογενής » sont à chercher dans le Prologue qui ne développe ni le thème de l'envoi ni le thème du jugement. Le Prologue annonce la manifestation du Fils dans l'incarnation. La présence du « Monogène » manifestera la gloire qui est un don du Père. Le verset 18 qui unit les termes de « μονογενής » et de « θεός » souligne les prérogatives divines du « Fils Unique ». L'impossibilité de voir Dieu est, en christianisme, comblée par le fait que le « Fils Unique », Dieu, manifeste le Père.

En conclusion, pour comprendre ce que Jean entend par « μονογενής » il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble de son œuvre. Quand il parle du « Fils Unique », il faut comprendre le « bien-aimé » préexistant, donné et envoyé dans le monde pour le sauver, le « Fils de Dieu » dont l'une des prérogatives est le jugement, « Dieu, le Fils » unique médiateur de la révélation et manifestation de l'amour du Père.

Face aux forces cosmiques : l'intimité d'une relation

Les forces mises en œuvre lors de la création et pour gouverner le cosmos sont considérables. De l'évocation du combat contre les êtres invisibles et contre les forces du mal se dégage une impression de puissance qui dépasse l'humanité. Face à ce débordement d'énergie, ce qui est en œuvre est l'amour symbolisé par la relation Père-Fils. En effet, à la fin de la section précédente, « La création œuvre du Fils », nous en étions restés à l'attestation de la divinité du Fils et de sa puissance propre. Toutefois, sa royauté cosmique, le Fils la tient du Père qui l'a institué roi et fait siéger à sa droite. La responsabilité de l'univers incombe donc au Père et au Fils. Dans les textes où il est question d'ordre cosmique, les titres de « Bien aimé » et de « Fils unique », attribués au Fils caractérisent sa relation au Père. De ces termes se dégage l'impression de communion entre deux êtres. L'amour est à la base de cette relation qui transcende l'espace-temps. C'est par et dans cette relation d'amour que le cosmos est advenu et qu'aujourd'hui la création se continue. L'énergie nécessaire à l'administration de l'univers prend naissance entre un Père et son Fils bien-aimé. Ce lien filial est à l'initiative du Père. Le Père par le Fils est concerné par l'œuvre de création et de Salut.

Le dernier verset du Prologue du Quatrième Évangile affirme que le Fils Unique fait connaître le Père ; il révèle le Père. Toujours à partir des textes dont la thématique est la création par le Fils, il s'agit maintenant de déterminer de quelle manière le Fils manifeste le Père.

¹⁰¹⁹ MORGEN, « Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques », 170.

3.2.2 Le Fils manifeste le Père

Les appellations de « Bien-aimé » et de « Fils Unique » expriment la relation d'amour entre le Père et le Fils. D'autres termes encore avaient retenu notre attention. Le Fils est « l'image du Dieu invisible »¹⁰²⁰ (Col 1,15) ; il est « resplendissement de sa gloire et empreinte de sa substance »¹⁰²¹ (He 1,3). Le Fils rayonne de la gloire du Père. Semblable au Père dont il peut donner à voir la puissance créatrice. L'union entre le Père et le Fils se réalise au niveau le plus profond. Hormis ces expressions déjà longuement étudiées, nous avons choisi de revenir sur les motifs de la plénitude du Fils et de la Parole car ils sont traités avec des particularités dans plusieurs écrits.

Le Fils, plénitude du Père

Quand, dans un contexte cosmologique, les auteurs néotestamentaires ont besoin de nommer l'abondance ou la totalité, ils emploient le substantif « πλήρωμα » ou des termes de la même famille. Ainsi, la fin des temps, la relation entre le Père et le Fils ou entre le Fils et l'Église sont explicités grâce au champ sémantique de la plénitude. Le Fils est la plénitude du Père et la conséquence pour les croyants est l'abondance de dons.

Plusieurs versets indiquent que le Fils est la plénitude divine. Dans l'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (Col 1,15-20), le verset 19¹⁰²² (« car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude ») évoque l'idée que selon la volonté de Dieu, la totalité de l'essence divine demeure dans le Fils. La révélation du Père se concentre dans le Fils dont la prééminence est ainsi affirmée. Toujours dans l'Épître aux Colossiens, le Christ est celui en qui « habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité » (Col 2,9). L'expression « ὁ πλήρωμα τῆς θεότητος » souligne l'unité parfaite entre Dieu et le Christ. L'affirmation de cette unité est un argument dans le débat contre la vaine philosophie (Col 2,8). Le verbe « κατοικέω »¹⁰²³, employé à deux reprises, désigne le mode d'inhabitation de la Plénitude divine et indique une certaine durée. Le fait que la Plénitude demeure dans le Fils est le résultat de la volonté divine.

Le Prologue du Quatrième Évangile dans sa dernière section (Jn 1,14-18) évoque à deux reprises (Jn 1,14.16), au travers de l'adjectif « πλήρης » et du substantif « πλήρωμα », le motif de la plénitude. Après l'incarnation, la demeure du Logos devenu chair se situe au sein de l'humanité (Jn 1,14). Il donne à voir la gloire qu'il tient du Père. Comme Fils Unique, il est « plein »¹⁰²⁴ (πλήρης) de grâce et de vérité ». L'adjectif « πλήρης » indique la qualité inhérente à quelqu'un, on dit qu'il est rempli de l'Esprit Saint (Lc 4,1 ; Ac 6,3), de Sagesse (Ac 6,3), de

¹⁰²⁰ Cf. 66.

¹⁰²¹ Cf. 162.

¹⁰²² Cf. 85.

¹⁰²³ « jurer par le sanctuaire, c'est jurer par lui et par Celui qui l'habite (ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν) » Mt 23,21.

¹⁰²⁴ Certains commentateurs rattachent l'adjectif « plein » au mot gloire et optent pour la traduction « gloire pleine de grâce et de vérité ». L'idée ainsi exprimée est que la gloire du Logos se manifeste dans le don qu'il fait aux hommes de la grâce et de la vérité. La gloire de Dieu serait pleine de grâce et de vérité. Mais dans cette hypothèse, il faudrait enjamber cinq mots pour associer l'adjectif à gloire, ce qui paraît peu acceptable.

Foi (Ac 6,8). Il souligne la surabondance de la qualité. Bien que l'expression « plein de grâce et de vérité » ait fait l'objet de nombreuses discussions¹⁰²⁵, le sens à retenir est que le Fils possède toute la plénitude de la grâce divine. Et quand il manifeste sa gloire, il révèle en même temps les qualités divines que sont la grâce et la vérité. En Jn 1,16 la plénitude du Fils Unique est source de dons.

Parce qu'il est pleinement rempli des qualités divines que sont la « grâce et la vérité » ou plus simplement de l'ensemble de la plénitude de Dieu, selon la volonté du Père, le Fils peut manifester le Père aux hommes et à la création.

La plénitude du Fils est source de plénitude pour les croyants. Ils ont reçu « et grâce pour grâce (χάριν ἀντὶ χάριτος) » (Jn 1,16). L'expression met en relief la surabondance de ce qui est donné ; elle pourrait se traduire par « grâce par-dessus grâce »¹⁰²⁶. Le verset suivant, avec la référence au don de la Loi, insiste encore sur le rôle du Fils qui accomplit la Loi et qui, par son incarnation, permet aux hommes de contempler sa plénitude qui n'est autre que la gloire qu'il tient de son Père. Le chrétien sera associé à la plénitude du Fils (« vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude » ; Col 2,10). Le propos d'Éphésiens est un peu différent. Paul prie pour que le Christ habite le cœur des croyants (Ep 3,17) afin qu'ils connaissent l'amour du Christ et participe à la Plénitude divine (Ep 3,19). Les dons ne se limitent pas aux croyants mais atteignent l'Église dans son ensemble.

À la fois corps du Christ et plénitude du Christ (Ep 1,23) l'Église¹⁰²⁷ est appelée à participer à la mission du Christ, à construire le corps du Christ « et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,13). En Ep 4,10, qui fait suite à un passage sur les dons à l'Église le Christ est monté au-dessus de tous les cieux « afin de remplir (πληρώω) toutes choses ». Il prend possession de l'ensemble de l'espace. L'Église qui tire son énergie du Fils est appelée à devenir la plénitude de ce dernier. Le rapport du Christ à l'Église semble complètement déterminé et en même temps faire partie d'un processus dynamique dont la réalisation sera achevée lors de la plénitude des temps (« pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres », Ep 1,10).

Plénitude du Père, le Fils est médiateur de la création et du salut. En d'autres termes nous pourrions dire qu'il est médiateur de la révélation. La relation induit le fait que le Fils est complètement habité par le Père et cette unité profonde rejaillit sur l'humanité et la création qui sont appelées à y être associées.

¹⁰²⁵ M.-E. Boismard, par exemple, rapproche l'expression « plein de grâce et de vérité » de l'expression « riche en bonté et en fidélité » (Ex 34,6). Cependant, il ne semble pas que remplacer « vérité » par « fidélité » soit possible dans la littérature johannique. (BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, 75 ; LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 222).

¹⁰²⁶ MORGEN, « Éloge et célébration du Logos », 41 ; KEENER, *The Gospel of John*, 421.

¹⁰²⁷ R. Hermas défend une idée différente de celle de la majorité. Pour lui « τὸ πλήρωμα » se rapporte au Christ et il traduit le début du verset ainsi : « le Christ est la plénitude ». Il argumente son choix à partir de Col 2,9 et sur le fait que dans l'ensemble de l'Épître, tout le plan de Dieu s'exécute en Christ qui, de ce fait, ne peut être que la plénitude du Père. Il interprète ce verset comme le don que Dieu fait à l'Église. HERMANS, R., « La christologie d'Ephésiens », *FiloNT* Vol. 92, 2011 ; 411-426. BOUTTIER, *Éphésiens*, 89-90. ; J.-N. Aletti recense 12 traductions différentes. ALETTI, *Éphésiens*, 104-109.

Le Fils, Parole du Père

Par une Parole, Dieu a fait exister quelque chose en dehors de lui. Il a créé le monde, l'a organisé et le soutient. Tout cela est bon. Le Fils révèle le Mystère (Ep 3,3) par son Évangile. Deux écrits néotestamentaires insistent sur le motif du Fils/Logos pour énoncer la manifestation de Dieu dans le monde. Le Fils est la Parole, le Discours, la Pensée de Dieu personnifiés. Dans l'Épître aux Hébreux, le Père parle par le Fils (He 1,2) et dans le Quatrième Évangile, le Logos est devenu le Fils Unique (Jn 1,14).

Le Dieu de la Bible est un Dieu qui parle et le Fils qui, dans l'Épître aux Hébreux, est présenté par ces mots « En ces jours qui sont les derniers, [Dieu] nous a parlé par le Fils » (He 1,2) est la Parole définitive du Père.

De tout temps, Dieu a parlé sous diverses formes à son peuple (He 1,1), par exemple au travers d'oracles (He 5,12). Les porte-paroles de Dieu ont été les prophètes (He 1,1). La Parole de Dieu est un don que l'on « goûte » (He 6,3). Elle est présentée comme une entité dynamique : « Vivante, en effet, est la parole de Dieu (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur. Aussi n'y a-t-il pas de créature qui reste invisible devant elle, mais tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte (He 4,12.13) ». Cette description rejoint certaines mentions de l'Ancien Testament où la Parole semble posséder une certaine autonomie. Il n'y a aucun espoir d'échapper à la Parole de Dieu et chacun est censé « écouter Celui qui parle » (He 12,25), « celui dont la voix jadis ébranla la terre » (He 12,26). Le motif du pouvoir de la Parole de Yahvé sur le cosmos est abordé au chapitre 11 : « Par la foi, nous comprenons que les mondes ont été formés par une Parole de Dieu » (He 11,3). Le verset renvoie au livre de la Genèse. Il n'est pas possible d'y identifier directement le Fils à la Parole. Mais si on le lit à la lumière de He 1,2 qui affirme que le Fils est celui par qui Dieu a fait les siècles et qu'il a établi héritier de toutes choses, il n'est pas inconcevable de sous-entendre que le Fils est participant de cette Parole créatrice.

Le Fils, désigné comme l'ultime Parole du Père (He 1,2), met en œuvre sa propre Parole¹⁰²⁸ puisqu'il « soutient l'univers par sa parole puissante ». La Parole du Fils rejoint celle du Père dans son action pour l'univers. La mission de Jésus dans l'histoire a fait résonner la Parole au sein de l'humanité. Au chapitre 2, le petit passage He 2,1-4 demande aux chrétiens de s'attacher aux choses entendues. Cette exhortation renvoie directement à la parole du Fils : « il a parlé » (He 1,2). Le risque de ne pas tenir compte de la parole du Fils est encore plus grand que de ne pas tenir compte de la Loi donnée par les anges. La sûreté de cette parole de salut repose sur le fait qu'elle a été annoncée par le Seigneur puis relayée par des témoins. Dieu lui-même valide cette parole du Fils transmise et relayée (He 2,4).

Dans l'Épître aux Hébreux, le motif de la Parole réunit le Père et le Fils. Le Père reste présenté comme le Dieu de l'Ancien Testament qui se fait connaître à son peuple via sa Parole. L'expression dernière de cette Parole est son Fils qui partage maintenant l'autorité sur le cosmos et dans l'histoire. La mission du Fils est de faire entendre et de propager la Parole.

¹⁰²⁸ Cf. 164.

Le motif de la Parole est bien évidemment abordé dans le Quatrième Évangile dont les premiers versets sont un hymne à la Parole créatrice. Le verset Jn 1,3 résume de manière magistrale l'action du Logos dans le cosmos : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut ». Les propositions qui précèdent ce verset attestent de la divinité du Logos tout en maintenant une différenciation entre Dieu et de son Logos¹⁰²⁹. En Jn 1,14 le Prologue fait mention d'un changement d'état du Logos. Le Logos est devenu chair (Jn 1,14), sa qualité est celle de « Fils Unique » et son nom est Jésus-Christ. Par l'incarnation le Logos est devenu sensible. Le dernier verset du Prologue propose un nouveau développement du motif de la Parole. Le verset 18 évoque le Fils qui manifeste le Père. Le terme utilisé est « ἐξηγέομαι »¹⁰³⁰ dont le sens est « expliquer en détail »¹⁰³¹. Le Fils, l'unique témoin oculaire du Père, raconte de ce qu'il a vu. Celui qui est lui-même la Parole de Dieu invite à l'écoute. Si le Logos près de Dieu s'est incarné, c'est pour dire « les paroles de Dieu » (Jn 3,34). De ce terme grec « ἐξηγέομαι » est dérivé le mot exégèse et nous pouvons presque dire que Jésus est l'exégèse de Dieu. D.A. Carson résume la mission de Jésus ainsi: « comme Jésus donne la vie et est la Vie, relève les morts et est la résurrection, donne le pain et est le Pain, dit la vérité et est la Vérité, il parle et est la Parole »¹⁰³². La révélation de la Parole à travers la création et au travers de la mission de Jésus peut être considérée comme l'ultime révélation de Dieu lui-même. Cette double révélation par la création et la mission est soulignée par l'inclusion des versets 1 et 18 où « tourné vers le sein du Père » renvoie à « avec Dieu » et où « le Fils unique, Dieu » est à mettre en parallèle avec « était Dieu ». Le « Fils unique » est l'auto-révélation de Dieu. Ainsi, à la fin du Prologue, débute le ministère du Fils qui est la Parole envoyée et la Parole d'autorité.

Dans la tradition juive, la Parole de Dieu, outre son rôle à l'origine du monde, établit un lien entre le ciel et la terre. Elle s'élance du trône (Sg 18,14-1) et elle sort de la bouche de Yahvé pour accomplir son œuvre (Is 55, 10-11). La description de la Parole dans ces versets présente des similitudes avec certains propos sur le Fils, en particulier dans le Quatrième Évangile. Comme la Parole, le Fils dira qu'il est sorti du Père (Jn 8,42, 16,28 17,8). Comme la Parole le Fils a été envoyé par Dieu pour accomplir son œuvre dans le monde. Le Fils est l'envoyé du Père. Le concept d'envoi peut se référer au droit de la représentation dans la

¹⁰²⁹ Cf. 212.

¹⁰³⁰ Le verbe « ἐξηγέομαι » est peu employé dans le Nouveau Testament (Ac 10,8 ; 15,12. 14 ; 21,19) où il désigne par exemple le récit qu'un témoin oculaire fait d'un événement ; ainsi lorsque les disciples d'Emmaüs racontèrent ce qu'ils avaient vu (Lc 24,35)

¹⁰³¹ L. Devillers reprend une hypothèse de M.E. Boismard qui proposait de traduire le verset Jn 1,18 ainsi : Dieu, personne ne l'a jamais vu sinon le Fils Unique, dans le sein du Père, c'est lui qui a conduit. Le verbe « ἐξηγέομαι » prend alors son sens premier de « conduire », « marcher à la tête de ». En suivant R. Robert, il plaide pour une double lecture du verset 18 : la lecture classique : « le Fils Unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a raconté » et une lecture alternative : « le Fils Unique, Celui qui Est, dans le sein du Père c'est lui qui conduit » (DEVILLERS, L., « Le sein du Père. La finale du Prologue de Jean », RB 112/1, Paris, 2005, 63-79). Bien que notre objectif ne soit pas de prendre part à ce débat, il nous paraît intéressant de signaler cette hypothèse qui se rapproche de 1 Co 8,6. Le Fils, par qui le monde fut créé est celui qui conduit dans l'intimité du Père. Selon D.A. Carson la suggestion de M.-E. Boismard reprise par L. Devillers où le verbe signifierait « montrer le chemin » et la préposition « εἰς » « vers » dépend d'un sens grec improbable.

¹⁰³² CARSON, *The gospel according to John*, 135.

halakha rabbinique¹⁰³³. Dans la tradition juive, il est possible de distinguer deux types de mission : l'envoi d'un messager ayant pour tâche de transmettre un message ou l'envoi d'un représentant qui doit effectuer une action juridique au nom de l'envoyeur. Dans le cadre de la représentation, le représentant est doté des pleins pouvoirs du maître de la maison et est normalement désigné comme « fils de la maison ». Dans le Quatrième Évangile, le Fils Unique (Jn 3,19) est le plénipotentiaire du Père, il a toute autorité sur la propriété du Père (Jn 3,35) et possède son Esprit sans mesure (Jn 3,34). Il est envoyé sur terre pour le salut du monde (Jn 3,17). Le mandat du Fils n'est pas limité dans le temps ; après son retour auprès du Père c'est encore en son nom qu'il faut demander au Père (Jn 15,16 ; Jn 16,26-28). La notion de représentation repose sur le principe d'égalité juridique qui fonde la relation d'identité entre l'envoyeur et l'envoyé : l'envoyé d'un homme est comme lui-même. L'envoyé représente dans sa personne l'envoyeur, de sorte que celui-ci est juridiquement lié par l'action de l'envoyé. Le destinataire a ainsi l'assurance que l'affaire est réglée avec l'agent autorisé. Ce principe a pu, dans certains cas, considérer que non seulement l'autorité mais aussi les qualités de l'envoyé dérivent de l'envoyeur (« mystique juridique »). L'égalité n'est valable que pendant le temps de la mission, ce qui a pour but de garantir la dépendance de l'envoyé par rapport à l'envoyeur. Ce principe d'égalité juridique est omniprésent dans le Quatrième Évangile (Jn 13,20b, Jn 5,23 ; Jn 15,23). Il se traduit également par une communauté dans l'action ; ainsi le Fils ne peut rien faire de lui-même (Jn 5,19).

Pour que l'envoyé soit en mesure de régler les affaires à caractère juridique comme si c'était pour lui-même, il est nécessaire, qu'il y ait transfert de propriété. Cet acte de transfert s'exprime par le verbe « δίδωμι ». Dans le Quatrième Évangile, le Père a remis tout pouvoir au Fils (Jn 3,35 ; Jn 13,3), pouvoir de donner la vie et de juger (Jn 5, 21-22.26-27 ; Jn 10, 28-29), pouvoir sur toute chair (Jn 17,2). Lorsque l'Envoyé prend possession des croyants, c'est le Père qui attire (Jn 6,44). Le Père et le Fils ont toujours propriété commune. Dans le droit, pour protéger l'envoyeur, la relation de représentation pouvait être rompue en cas de désobéissance de l'envoyé. Dans l'Évangile, Jésus énonce clairement qu'il est venu faire la volonté du Père (Jn 6,38). Il agit pour le profit de son Envoyeur, la relation d'égalité est toujours valide : « celui qui m'a envoyé est avec moi, il ne m'a pas laissé seul parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (Jn 8,29). Dans la halakha, l'envoyé a comme devoir de retourner auprès de l'envoyeur, pour faire le compte-rendu de sa mission et transmettre la réponse tout comme la Parole au chapitre 55 d'Isaïe. Dans l'Évangile de Jean, les chapitres 13-17 sont dominés par le thème du retour de Jésus vers son Père. Cependant, comme Jésus est en relation permanente avec son Père, il peut en tout lui parler directement (chapitre 17).

En appliquant les clauses juridiques de la représentation à la notion d'envoi, l'évangéliste place Jésus dans une relation avec Dieu beaucoup plus étroite que celle d'un prophète. Jésus n'est pas seulement mandaté pour parler au nom de Dieu, il est le véritable représentant de Dieu ; en d'autres termes, c'est Dieu lui-même qui agit et parle par lui. Jésus devient ainsi la pure révélation du Père. Et puisque l'envoyé est muni des droits et des prérogatives de l'envoyeur, il peut dès maintenant opérer le salut¹⁰³⁴. Il n'y a pas opposition

¹⁰³³ LETOURNEAU, P., *Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu*, Cerf, Paris, 1992, 233-284. P. Létourneau n'omet pas de signaler le problème de datation du Talmud et la difficulté de définir précisément le droit qui avait cours lors de la rédaction du Quatrième Évangile.

¹⁰³⁴ La raison de l'utilisation du schème juridique de la représentation réside dans sa fonction argumentative. Le Quatrième Évangile aurait l'allure d'un procès entre Jésus et les Juifs. C'est dans cette

des volontés du Père et du Fils et le « je veux » prononcé par Jésus est une proclamation faite par le Fils, en communion avec le Père dans un contexte eschatologique. Ce que demande le Fils sera exaucé. En tant qu'envoyé, le Fils communique le Père. Le Logos est venu du ciel dans l'immanence cosmique et historique.

Dans sa mission terrestre tournée vers le salut de l'humanité, Jésus possède, comme Fils de Dieu, une parole divine. L'enseignement et les miracles sont deux traits essentiels du ministère de Jésus. Les miracles sont une manifestation de la puissance de la Parole divine en Jésus. Comme dans le Quatrième Évangile le Fils est le Logos en personne, par la totalité de ses paroles et de ses actes, de ses sentiments et de ses comportements il a « expliqué » Dieu. Le motif du Fils Parole du Père ne se limite pas au corpus johannique mais traverse l'ensemble du Nouveau Testament¹⁰³⁵ et nous renseigne sur l'unité d'action entre le Père et le Fils pendant le ministère de ce dernier.

En conclusion, le Fils n'est pas un autre pouvoir parmi les grands anges ; il est la plénitude et la Parole du Père. La Parole, présente dans le passé à l'origine du monde, est présente aujourd'hui dans la création par la révélation. L'objectif de cette Parole est la réconciliation de l'ensemble de l'humanité et du cosmos. Affirmer que le Fils est Parole et plénitude divine souligne que ce qui unit le Père et le Fils ne peut être défait et a toujours existé. Aussi est-il impossible de séparer l'action du Père et celle du Fils. La création est ainsi une œuvre commune.

3.2.3 Un agir commun

Le Fils Parole du Père nous a déjà mis sur la voie d'une unité d'action entre le Père et le Fils. Dans certains des passages étudiés, agir du Père et agir de Fils sont intimement liés. Déjà 1 Co 8,6¹⁰³⁶, par sa construction parallèle suggère une communauté d'agir du Père et Fils en faveur de l'ensemble de la création dont l'humanité. Le Père est à la fois le créateur de qui tout vient et le but final de notre itinéraire humain. Il est l'origine et la fin. En parallèle, le Christ est celui par qui s'effectuent ces deux opérations, mettant en œuvre sa médiation, créatrice et sotériologique. Deux écrits, l'Épître aux Éphésiens et le Quatrième Évangile, explicitent de manière plus appuyée cette action conjointe.

perspective que s'instaure une procédure de légitimation de Jésus par Dieu, à l'aide de catégories juridiques reconnues par le Judaïsme. La structure juridique de la représentation permet également de légitimer la communauté johannique dans ses rapports avec le judaïsme : elle doit démontrer l'origine de sa mission. Notons cependant que l'on ne peut démontrer l'ensemble du processus d'envoi : mandat au ciel – accomplissement de la mission – retour au ciel et rapport.

¹⁰³⁵ Dans les synoptiques, également, Jésus guérit et enseigne. Parmi les pharisiens, la Torah accompagnée de son interprétation prophétique reste la norme souveraine. Elle est la Parole vivante de Dieu qu'il suffit d'interpréter justement. Dans ce contexte, Jésus se présente comme ayant toute autorité : « il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes » (Mc 1,22) ; « Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité » (Mc 1,27). Dans les antithèses rapportées par Matthieu, il n'hésite pas même à contrer pour une part la Torah, en disant « Et moi, je vous dis » (Mt 5, 22s). Ou encore, il use étonnamment du « Amen » pour déclarer à l'avance la certitude de sa parole, alors que ce mot servait à ratifier une prière à Dieu, dans le cadre d'une réponse liturgique. Une réponse qui valide la prière devient le signe d'une parole posée avec autorité (Mt 5, 18).

¹⁰³⁶ « pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Co 8,6).

Dans l'Épître aux Éphésiens, Dieu agit selon sa volonté. Dès l'origine jusqu'à la récapitulation finale, tout se déroule selon son bon vouloir. Or c'est dans le Fils que Dieu a formé son dessein éternel pour le réaliser quand les temps seraient accomplis (Ep 1,9) ; dès le verset 4, l'auteur affirme que, dès avant la fondation du monde, Dieu nous a choisis (ἐκλέγω) en lui (ἐν αὐτῷ). Il a voulu nous adopter pour que nous ayons le statut de fils. Il nous a en effet prédestinés dans le Fils par amour (Ep 1,5). Ainsi a été manifesté dans le Christ le mystère caché depuis l'éternité du plan de Dieu. Cette révélation du mystère se réalise concrètement par la prédication de l'Église (Ep 3,6.8). Le Fils a créé un Homme nouveau ; il a réalisé l'unité des peuples, qui fait partie du dessein divin dont la finalité est la récapitulation de l'univers (Ep 1,10). L'action de Dieu envers les hommes se réalise « en Christ »¹⁰³⁷, qu'il s'agisse de l'œuvre de création ou de l'œuvre de salut. L'objectif final du Fils est la restauration de l'harmonie du cosmos.

L'initiative commune du Père et du Fils, dans le Quatrième Évangile, se manifeste en premier lieu dans leur action envers l'humanité. Le dernier verset du Prologue concerne la mission du Fils, à savoir faire connaître le Père. Or dans le Quatrième Évangile, l'action du Fils se caractérise par l'accomplissement de l'œuvre du Père. Les œuvres du Fils sont les œuvres de Dieu. À la source de leur agir se trouve l'amour qui constitue l'essentiel de la relation entre le Père et le Fils, le principe de leur unité : « Le Père aime le Fils et il a tout remis entre ses mains » (Jn 3,35). En raison de cet amour, le Père « montre tout ce qu'il fait » (Jn 5,20). Cette dépendance totale explique que Jésus ne fasse rien qui ne soit une manifestation de l'œuvre du Père pour les hommes : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même qu'il ne voie faire au Père : ce que fait celui-ci, le Fils le fait personnellement » (Jn 5,19). La première œuvre est la communication de la Vie. Dans le Prologue, si l'on n'a pas connaissance de la suite de l'évangile, il n'est pas encore possible de dire de cette vie qu'elle est la vie éternelle. Pourtant, le Fils est porteur de vie, il possède la vie du Père. Le même discours y revient à plusieurs reprises : « Comme le Père a la vie en lui-même, de même a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (Jn 5,26) ; « comme le Père en effet ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie aussi ceux qu'il veut » (Jn 5,24). La communication de la vie de Dieu aux hommes est l'œuvre essentielle du Fils, la raison de son envoi dans le monde.

Au chapitre 5, les versets Jn 5,16-21 présentent l'œuvre commune du Père et du Fils. Les premiers versets du chapitre décrivent la guérison d'un infirme près de la piscine de Bethesda. Le texte précise que l'homme est infirme depuis 38 ans, faisant de cette guérison un acte de puissance. La guérison a eu lieu le jour du Sabbat et c'est sur ce point que portera la discussion entre Jésus et les Juifs. Le Sabbat commémore le septième jour de la création. L'explication du Sabbat est donnée en Ex 20,11 « Car en six jours Yahvé a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, mais il s'est reposé le septième jour, c'est pourquoi Yahvé a béni le jour du sabbat et l'a consacré ». La législation sabbatique est ainsi fondée sur le comportement du Créateur. Cependant, les théologiens d'Israël ont réalisé que Dieu n'a pas vraiment cessé de travailler le jour du Sabbat. En effet, si Dieu était resté inactif le jour du Sabbat, toute vie aurait cessé d'exister. En particulier, en ce qui concerne l'humanité, l'activité divine est visible le jour du Sabbat de deux manières : les

¹⁰³⁷ Cf.113.

hommes naissent et meurent. Comme Dieu seul pouvait donner la vie (2 R 5,7 ; 2 M 7, 22-23) et que seul Dieu pouvait faire face au sort des morts dans le jugement, il était possible aux théologiens de déduire que Dieu était actif le jour du Sabbat. La pensée juive ne se laissa pas enfermer dans une interprétation contraignante du repos de Dieu, incompatible avec sa souveraineté et sa providence. Au verset Jn 5,17, Jésus justifie la guérison le jour du sabbat en rappelant aux « Juifs » le fait qu'ils ont admis que Dieu a travaillé le jour du sabbat. Que les implications de cet argument aient été immédiatement comprises est souligné par la violence de la réaction. Pour les Juifs, le privilège du Sabbat est le propre de Dieu et personne n'est l'égal de Dieu (Ex 15, 11). En affirmant le droit au travail alors même que son Père travaillait, Jésus a réclamé une prérogative divine. En Jn 5,17, Jésus déclare : « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi ». L'expression « ἕως ἄρτι » peut selon le contexte signifier « jusqu'à présent » ou « toujours ». Cette affirmation exprime le fait que Dieu, après la création n'a pas cessé de travailler¹⁰³⁸. Au verset 19, Jésus dit aux autorités juives qu'il n'y a rien d'arrogant dans ce qu'il a déclaré. En effet, « le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne le voie faire au Père ; ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement ». Il n'est pas un fils en rébellion, il n'est pas un rival du Père ; il est plutôt totalement dépendant du Père et il ne fait rien de lui-même. L'approche concrète pourrait s'appuyer sur une pratique courante en Palestine : un fils apprenait de son père, en le regardant travailler, puis en reproduisant ses gestes, le métier qui un jour serait le sien. En appliquant ce comportement au Fils, Jésus l'absolutiserait : le Fils ne peut rien faire de lui-même sans regarder le Père¹⁰³⁹. C'est en quelque sorte l'affirmation d'une impossibilité radicale. Il n'y a rien que le Fils puisse réaliser sans maintenir le regard fixé sur le Père¹⁰⁴⁰. La seconde partie du verset 19 le formule de manière positive : « Ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement ». L'action du Fils est dérivée de celle du Père, elle n'est pas différente de celle de ce dernier. Seul l'amour du Père rend compte du « pareillement » du verset 19. On ne peut aller au-delà de cet amour dont le Père a aimé le Fils dès avant la création du monde et qui met en commun tous les secrets. Dans la fin du verset 20, il commence à exposer la nature des travaux qu'il a vus le Père faire et dont il est l'imitation. Ils font les mêmes œuvres comme le comprennent les Juifs pour qui seul le Père a le droit de travailler le jour du sabbat. En rapport au premier de ces ouvrages est mentionné : Jésus donne la vie éternelle. Ceci nous renvoie au Prologue bien que, dans ce dernier, la vie dont il est question est probablement la vie biologique.

Moins évident dans son rapport à la création que le chapitre 5, le chapitre 9 qui relate la guérison d'un aveugle aborde également les motifs de la transgression du sabbat et de l'œuvre commune du Père et du Fils. Les versets Jn 9,4-5 « Tant qu'il fait jour, il nous faut travailler aux œuvres de celui qui m'a envoyé ; la nuit vient, où nul ne peut travailler. Tant

¹⁰³⁸ R. BROWN (*BROWN, The Gospel according to John*, 217) évoque l'Évangile de Vérité, un traité gnostique du deuxième siècle qui reprend le motif du travail pendant le Sabbat. Dans une parabole dont l'objet est le sauvetage d'une brebis le jour du Sabbat, l'auteur conclut : « c'est le jour où il ne convient pas que le salut soit inactif » (32,24) . L'Évangile de vérité mentionne ensuite le Jour parfait (32,34) et de la lumière sans déclin le vrai sabbat de l'éternité.

¹⁰³⁹ LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, T II, 44.

¹⁰⁴⁰ Que Jésus ne fasse rien de lui-même est un des thèmes favoris dans Jean (également Jn 9 4). Jean nous dit aussi qu'aucune des paroles de Jésus ne lui est propre (Jn 3, 34, 8, 26), et que le Fils n'est pas venu de son propre gré (Jn 7,28, 8, 42). Tout ceci se résume en Jn 10,30 « le Père et moi nous sommes un ».

que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » possèdent un champ sémantique proche de Jn 1,1-5 avec les termes de lumière, de jour, de nuit et de monde. F. Grob propose d'ailleurs de rapprocher ces versets du « Targoum de Gn 1/1-5 que, d'après P. Borgen¹⁰⁴¹ constitue Jn 1/1-5. »¹⁰⁴². La relation qui est faite avec le Prologue souligne que l'envoyé, le Verbe fait chair a toujours le même objectif à savoir réaliser l'œuvre du Père en faveur de l'humanité.

Que ce soit dans l'Épître aux Corinthiens, aux Éphésiens ou dans la Quatrième Évangile, mais aussi dans l'Épître aux Hébreux où le Fils est proclamé « héritier de toutes choses », le Père et le Fils font œuvres communes.

3.2.4 Intimité et unité d'action

Lorsque les auteurs chrétiens abordent le motif du Fils créateur, ils n'omettent pas de mentionner le Père. Le Père nomme son Fils à la tête de la création. Le texte choisi pour affirmer cette nomination est le Psaume 110. A la droite du Père se tient désormais le Fils, ressuscité des morts par la puissance divine. Le Père a pour ainsi dire fondé la relation. Devant les forces à l'œuvre dans la création, un simple lien filial était insuffisant. Les auteurs chrétiens ont insisté sur la singularité de ce qui unit le Père et le Fils. Ils ont ainsi qualifié le Fils de « bien-aimé » et l'auteur du Quatrième Évangile a opté pour le titre de « Monogène ». L'amour et l'intimité expriment la relation filiale. Le Fils Unique, lors de la création et lors de son incarnation au sein de l'humanité, peut, car il est la plénitude du Père, être sa Parole définitive. Le plan divin est exécuté par le Fils ; l'action en faveur du monde est ainsi celle du Père et du Fils. L'un l'a voulu ; l'autre le réalise.

3.3 Un Dieu, Père et Fils à l'origine du monde

De nombreux textes de la tradition juive révèlent des êtres célestes aux qualités extraordinaires aux côtés de Dieu lors de la création du monde. Grands anges, Parole ou Sagesse personnifiées, aucune de ces figures ne semble avoir résisté au temps. La création par la Parole est bien attestée mais, Philon excepté, peu d'auteurs l'ont présentée comme une entité séparée de Yahvé. La Sagesse personnifiée est cantonnée à la littérature sapientielle. Dans la tradition juive, Yahvé reste l'unique créateur malgré quelques tentatives de lui attribuer des aides. Les auteurs chrétiens avaient à leur disposition des modèles, des images et un champ sémantique pour décrire les qualités que devait posséder le Fils pour participer à la création et assurer le gouvernement du cosmos. Ils ont compilé les différentes sources et les ont utilisées dans leur démarche pour positionner le Fils dans la hiérarchie céleste. Dans leurs écrits, il est supérieur à tous les êtres visibles et invisibles. Leur réflexion sur l'origine du monde, sur la continuité de son existence et sur la fin des temps les a

¹⁰⁴¹ BORGES, P., « Observations on the Targumic Character of the Prologue of John », NTS 16, 1969-70, 288-295 ».

¹⁰⁴² GROB, F., Faire l'Oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Evangile de Jean, PUF, Paris, 1986, 43.

amenés à dépasser tous les propos des auteurs qui les ont précédés. Le Fils est celui qui crée, qui supporte le monde et le mène vers la réconciliation. Pour réaliser ces tâches, les prérogatives du Fils sont comparables à celle de Yahvé. Il préexiste à la création, il est immuable et possède la primauté en tout. La conséquence de toutes ces affirmations est la confession de la divinité du Fils qui est un « être » autonome.

Pourtant, il ne se substitue pas simplement à Yahvé. Face à lui, son Père qui reste dans les écrits chrétiens celui qui est à l'origine de la création et celui qui crée le monde (Mc 13,19 ; Ac 4,24 ; Ap 10,6). Le risque pour le monothéisme qui pourrait résulter de l'existence d'affirmations telles que « le Seigneur fonda le monde » (He 1,10) et « la création qu'a créée Dieu » (Mc 13,19) a été levé grâce à une réflexion sur le rapport qui existe entre le Père et le Fils. Comme il l'est pour la création, le Père est à l'origine de la relation avec le Fils qu'il établit corégent du monde. Les auteurs, avec l'emploi de termes comme « Bien-aimé », « Fils Unique » insistent sur l'intimité qui existe entre le Père et le Fils. C'est dans cette unité que le Fils peut, comme plénitude et Parole du Père, réaliser son œuvre. La création prend tout son sens dans la communion qui unit le Fils avec celui qu'il désigne comme Père. Elle est née au sein d'une relation d'amour.

Conclusion

Nous arrivons au terme de notre parcours dont le double objectif était de comprendre comment et pourquoi les premiers chrétiens ont choisi d'articuler leur foi entre Dieu l'unique Créateur et le Christ l'unique médiateur de la création. Cinq écrits du Nouveau Testament, adressés à des communautés différentes, témoignent de l'intérêt porté à l'œuvre du Christ en faveur du monde. Un retour sur les débats grecs autour du cosmos et sur les traditions juives qui évoquent la création a permis de vérifier l'importance de la recherche de compréhension du monde et de répertorier les idées véhiculées à l'aube du christianisme. Cette richesse intellectuelle et religieuse offrait aux auteurs chrétiens de multiples théories sur l'origine et la cohérence du cosmos. À partir de ces données mais aussi à partir du contexte socio-culturel des communautés à qui étaient destinés les différents écrits ils ont élaboré un discours sur le Christ « par qui », « en qui » et « pour qui » toutes choses ont été créées. La christologie, encore en cours de définition, devait s'affirmer dans un monde polythéiste et multiculturel. L'affirmation de la Seigneurie d'un homme crucifié et de sa présence à l'origine a probablement aidé les premiers chrétiens à se situer tant face au judaïsme que face aux religions indigènes. Énoncer l'action créatrice du Fils a entraîné une réflexion sur le lien qui existe entre le Père et le Fils. La création prend tout son sens dans leur agir commun ; elle se déploie dans cette relation d'amour. Nous aurions pu donner comme titre à notre thèse « Le Fils, Parole créatrice » plutôt que « Le Christ, Parole créatrice » tant l'aboutissement de nos recherches sur les textes portant sur la création nous a convaincu de l'importance du titre de Fils.

La christologie cosmique induite par l'affirmation du Fils, Parole créatrice a été reçue diversement au cours des siècles. Aussi, pour clore cette étude, nous nous proposons de montrer, par quelques exemples, comment les Pères de l'Église, le moyen-âge et l'époque contemporaine ont interprété et employé, parfois dans des controverses, les dits sur le Fils créateur.

1 Le Fils, Parole créatrice

Dans la tradition juive, la Parole, comme en témoigne le premier chapitre du Livre de la Genèse, est le moyen privilégié utilisé par Dieu pour créer le monde. La connexion entre la tradition juive et le motif du Fils, « Parole créatrice » est indéniable dans l'exorde de l'Épître aux Hébreux¹⁰⁴³ ou le Prologue du Quatrième Évangile¹⁰⁴⁴. À côté de ces affirmations

¹⁰⁴³ Cf. 159.

¹⁰⁴⁴ Cf. 205.

explicites de la création par la Parole les autres écrits néotestamentaires étudiés (1 Co 8,6 ; Col 1,15-20 ; Éphésiens) ont désigné le Fils comme le créateur. Les références au Fils, présent à l'origine, sont précédées ou suivies de mentions de l'évènement « résurrection ». Ainsi, c'est à partir de la résurrection que les premiers chrétiens ont approfondi le rôle du Fils. Ils ont jeté les bases d'une christologie où le Fils, uni au Père, est dans les cieux d'où il règne sur le cosmos.

De la résurrection à l'origine du monde

Les plus anciennes confessions de foi chrétiennes ont pour objet la résurrection de Jésus comme en témoigne la première Épître aux Thessaloniens (50 ou 51 ap. J.-C.) où Paul déclare : « Nous croyons que Jésus est mort et ressuscité » (1 Th 9-10 ; 4,14). La résurrection permet d'affirmer la présence du Fils¹⁰⁴⁵ dans les cieux auprès de Dieu et sa descente en vue de la résurrection générale. Les premières prédictions chrétiennes insistent sur le Christ Rédempteur. Le regard est tourné vers la fin des temps. Or certains passages (1 Co 8,6 ; Col 1,15-20 ; Ep ; He 1,1-15 ; Jn 1,1-18) font mention du Fils à l'origine. Les chapitres précédents conduisent à deux observations. Premièrement, le contexte socio-culturel dans lequel vivaient les chrétiens a suscité la nécessité de comparaison entre « Jésus, mort et ressuscité » et les autres divinités. Deuxièmement, les passages qui mentionnent l'origine des temps comportent des allusions à l'évènement « mort et résurrection » ou font référence à l'intronisation royale du Fils.

Le kérygme primitif insiste sur la résurrection ; Paul le rappelle dans la Première Épître aux Corinthiens (1 Co 15,1-8¹⁰⁴⁶) qui, tout en étant proche par la date de 1 Thessaloniens, est le premier écrit chrétien (54 ap. J.-C.) qui attribue au Christ la fonction de médiateur de la création. Les autres écrits qui évoquent cette médiation datent du dernier quart du premier siècle. Le recours à l'affirmation de la création par le Fils s'explique probablement par les difficultés rencontrées dans les groupes chrétiens¹⁰⁴⁷. A Corinthe les chrétiens s'interrogent sur la manducation de la viande sacrifiée aux idoles. Les chrétiens de Colosses sont confrontés à une « vaine philosophie » qui offre à ses adeptes une voie mystique dans laquelle anges ou Puissances pouvaient servir d'intermédiaires entre Dieu et les hommes. Les destinataires de l'Épître aux Éphésiens sont tentés par les pratiques magiques des religions indigènes et effrayés par les Puissances invisibles qui peuplent les cieux de leurs concitoyens. Dans l'Épître aux Hébreux, il est possible de relever des traces de persécutions, et les nouveaux convertis doivent résister à l'attrait d'un retour vers le judaïsme. La communauté dans laquelle a été rédigé le Quatrième Évangile a été secouée par des dissensions internes, dont certaines avaient probablement pour objet la nature du Fils. Toutes ces communautés traversent des interrogations d'ordre christologique.

¹⁰⁴⁵ Voir les nombreuses citations du Psaume 110 Mt 22,44 ; 26,64 ; Mc 12,36 ; 14,62 ; Lc 20,42-43 ; 22:69 ; Ac 2:34-35, et He 1,13 ; 5,6 ; 7, 7.21.

¹⁰⁴⁶ « Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois - la plupart d'entre eux demeurent jusqu'à présent et quelques-uns se sont endormis » (1 Co 15,3-5).

¹⁰⁴⁷ Cf. 295.

L'annonce de la crucifixion suivie de la résurrection de Jésus ne suffisait probablement pas à conforter les chrétiens dans leur vie quotidienne et à les armer pour faire face aux tensions internes et externes. La Seigneurie du Christ induite par la résurrection n'exprimait pas assez la puissance nécessaire face aux anges, aux démons et aux divinités. Car si le Christ était confessé comme unique rédempteur il était essentiel qu'il domine tout ; il ne pouvait être un simple subalterne, un intermédiaire comme un autre. La référence à l'acte créateur donnait au Christ une stature quasi-divine. Ainsi, dans les débats, il était possible d'avancer la figure du Christ comme unique Seigneur de l'univers. Pour autant, le discours chrétien sur la création n'a jamais oublié la croix et il s'est construit à partir de la résurrection et plus particulièrement à partir de l'intronisation royale du Fils.

Lorsqu'ils se réfèrent à la Seigneurie cosmique du Christ, les textes font allusion à la croix (Col 1,20, Ep 1,7 ; 2,13-16 ; He 1,3) ou à l'incarnation (Ep 4,8-10 ; Jn 1,14). Ces allusions, même si elles sont tout compte fait peu nombreuses, soulignent que l'agir créateur du Fils et son ministère terrestre du Fils font partie d'une vision globale. Il semble important de rendre compte de l'unité de l'action du Fils.

Plus encore que les motifs de la croix ou de l'incarnation, les rappels de la résurrection et de la session à la droite¹⁰⁴⁸ sont, semble-t-il, indispensables pour construire le discours sur la création par le Fils. Après sa résurrection, la session à la droite donne au Fils tout pouvoir. Le Royaume du Fils (Col 1,13) représente d'abord l'endroit où les chrétiens sont avec le Christ (Col 1,13 ; Ep 2,6). Cette position entraîne une domination spatiale et temporelle sur toutes les Puissances (Ep 1,21). L'évocation « des siècles à venir » laisse entendre une extension infinie de l'autorité du Fils. L'exemple le plus abouti de la démarche qui à partir de l'intronisation remonte le temps vers la création a été proposé par l'auteur de l'Épître aux Hébreux¹⁰⁴⁹. Dans l'Exorde (He 1,2-4) les motifs qui concernent l'intronisation ou l'exaltation comme être « héritier de toutes choses » (He 1,2) ou le fait de s'être « assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » (He 1,3) alternent avec des motifs relatifs à la création ou à l'éternité tels que la mention de « par qui aussi il a fait les siècles » (He 1,2) ou les qualificatifs « resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance » (He 1,3) ou encore le soutirent de l'univers « par sa parole puissante » (He 1,3). La création « par le Fils » est envisageable à partir de l'affirmation de sa présence dans les hauts cieux d'où, aux côtés du Père, il gouverne le monde.

La naissance d'une théologie binitaire ?

Le message sur le Christ créateur a été élaboré à partir de traditions existantes qui ont placé dans les cieux un « peuple » céleste dont les membres possédaient des attributs quasi-divins. La présentation du Fils dans le Nouveau Testament indique qu'il n'appartient pas à ce « peuple ». Sa grandeur comme créateur lui donne un statut divin qui, d'ailleurs, aurait pu entraîner le christianisme vers un di-théisme. Toutefois, les écrits néotestamentaires qui évoquent la puissance cosmique du Fils insistent sur sa relation au Père. Peut-être pouvons-nous relever dans l'expression de ce lien l'amorce d'une théologie

¹⁰⁴⁸ Cf. 356.

¹⁰⁴⁹ Cf. 146.

binitaire. Nous résumons les trois éléments qui montrent, selon nous, une progression du discours vers une théologie associant le Père et le Fils dans le cadre de l'acte créateur, à savoir les sources possibles des passages néotestamentaires, les affirmations sur la divinité du Fils et la relation entre le Père et le Fils.

Lorsqu'ils ont rédigé leurs lettres ou leurs évangiles, les auteurs chrétiens, en ce qui concerne la thématique de l'univers, avaient à leur disposition des réflexions menées par philosophes grecs et des écrits juifs appartenant en particulier aux courants apocalyptique et sapientiel¹⁰⁵⁰. Le platonisme-moyen a posé l'existence d'intermédiaires entre Dieu et le monde ; le stoïcisme a postulé la présence divine à l'ensemble de l'univers. Dans le judaïsme, deux courants principaux se dégagent. Un premier ensemble d'écrits¹⁰⁵¹ place aux commandes de l'univers des êtres célestes. Une fois créés, ils agissent sous les ordres de Yahvé pour régir les éléments ; parfois ils interviennent en tant qu'intermédiaires entre Dieu et les hommes. Leurs pouvoirs sont immenses par rapport à ceux des hommes mais, dans leurs tâches qui concernent le cosmos, ils ne peuvent rivaliser avec Yahvé. Un deuxième ensemble de textes envisage la présence de la Parole, de la Sagesse ou de la Loi lors de la création du monde. La création « par la Parole » est attestée dans de nombreux corpus¹⁰⁵². La Parole comme réalité autonome n'est brièvement évoquée qu'en Is 55,11 et dans le Psaume 147. Mais Philon lui confère une réelle indépendance et un rôle actif lors de la création. Le Logos Philonien possède des qualités divines¹⁰⁵³ comme l'immutabilité. À côté de la Parole créatrice, s'est développée une tradition de la Sagesse présente à l'origine du monde dont les meilleurs témoins sont le Livre des Proverbes, le Siracide et le Livre de la Sagesse. Les attributions de la Sagesse la placent dans un plan divin. À plusieurs reprises, elle est présentée avec une certaine autonomie (Si 24,5 ; Sg 7,27). Ainsi, dans la deuxième partie du premier siècle, il était possible de se représenter auprès de Dieu, une agence céleste en charge du cosmos et de « penser » qu'avant la création du monde, la Sagesse ou le Logos pouvaient avoir été créé ou engendré ; ils préexistaient au cosmos.

Les textes du Nouveau Testament qui présentent le Fils dans son rôle de médiateur de la création s'appuient à la fois sur l'expression des philosophes grecs dans leur recherche sur le cosmos et sur divers textes de la tradition hébraïque. Le vocabulaire employé et certaines tournures témoignent d'une connaissance de formulations grecques, par exemple l'emploi du terme technique « τὰ πάντα » ou le recours à des prépositions¹⁰⁵⁴. Toutes les prépositions qui interviennent dans les discours sur le cosmos ont été employées pour le Fils à l'exception de la préposition « ἐκ » réservée au Père dans le contexte de la création originelle. Le Fils détient ainsi le pouvoir nécessaire pour créer et gouverner le monde. Quand ils ont besoins de décrire les qualités du Fils les auteurs ont recours aux termes employés pour le Logos ou la Sagesse. Le Fils est image du Dieu invisible (Col 1,15), premier-né (Col 1,15), commencement (Col 1,18), resplendissement de sa gloire (He 1,3),

¹⁰⁵⁰ Cf. 242.

¹⁰⁵¹ 1 Hénoc, De Opificio Mundi. Le livre des Jubilés (fin du II^e siècle).

¹⁰⁵² Par exemple dans le Livre de la Genèse, dans le Psautier, dans Isaïe, dans le Siracide, dans 1 Hénoc, dans le 4 Esdras, chez Philon.

¹⁰⁵³ Cf. 278.

¹⁰⁵⁴ Cf. 413.

effigie de sa substance (He 1,3). Comme la Sagesse ou la Parole, le Fils préexiste à la création du monde. Dans une certaine mesure le Fils exprime la Sagesse ou la Parole¹⁰⁵⁵. Contrairement à la Sagesse ou à la Parole pour lesquelles la question de la personnification se pose, l'autonomie du Fils est indiscutable. Si, dans le Prologue du Quatrième Évangile, la phrase « le Verbe était Dieu » (Jn 1,1) pourrait prêter à discussion le même verset précise que « le Verbe était auprès de Dieu ». De plus, dans le Prologue comme dans l'hymne christologique de Colossiens ou dans l'exorde de l'Épître aux hébreux, l'évocation de la croix ou de l'incarnation confirment que le Fils médiateur de la création a, à un moment de l'histoire, partagé la condition humaine. Il est donc difficile de confondre simplement le Père et le Fils. Le fait que le Fils soit une figure indépendante du Père ne diminue en rien sa supériorité sur tout ce qui existe. Les affirmations sur le Fils créateur lui confèrent une dignité supérieure à celles des anges¹⁰⁵⁶ (He 1,6), un pouvoir plus grand que celui des Puissances. À deux reprises, le titre de Dieu lui est attribué de manière explicite dans le Quatrième Évangile (Jn 1,1.18) et dans l'Épître aux Hébreux (He 1,8) et sa divinité est reconnue de manière implicite dans les autres écrits. Confesser que le Fils, unique médiateur de la création, est Dieu, est susceptible d'entraîner une remise en cause du monothéisme. Mais, à partir de la possibilité d'un dithéisme, certains auteurs ont été amenés à réfléchir sur le lien qui unit le Père et le Fils ainsi que le montrent les passages (1 Co 8,6 ; Col 1,15-20 ; Ep ; He 1,1-15 ; Jn 1,1-18) ou leur contexte proche¹⁰⁵⁷. Aussi, la confession de foi au Fils médiateur de la création a peut-être été l'une des composantes du développement d'une théologie binitaire.

Dans un milieu clairement monothéiste, puisque 1 Co 8,4 renvoie au « Shema Israël », la plus ancienne mention du Fils « par qui tout est » (1 Co 8,6) met en parallèle l'agir de Dieu/Père et de Jésus-Christ/Seigneur. Ce verset exprime l'action conjointe du Père et du Fils. En évoquant de manière concise et remarquable la création, Paul a proposé aux Corinthiens l'une des premières formules binitaires. La singularité de ce verset n'a pas échappé aux Pères de l'Église qui lui ont adjoint un troisième membre concernant l'Esprit (« et un Esprit Saint, en qui sont toutes choses et nous en lui »)¹⁰⁵⁸, de manière à obtenir une confession de foi trinitaire. Pour évoquer l'œuvre du Fils, l'auteur de Colossiens a, lui, choisi d'introduire dans sa lettre un hymne (Col 1,15-20) au Christ créateur. Il faut se référer au contexte pour rencontrer une mention du Père (Col 1,13). La célébration du Fils bien-aimé se fait en référence à l'amour qui le lie à son Père. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas dans un même verset une formulation qui combine une référence au Père et une référence au Fils les motifs du premier chapitre de Colossiens laissent transparaître l'idée d'une unité de volonté. Ce motif de plan ou de dessein divin est développé de manière plus consistante dans l'Épître aux Éphésiens où la formule « en lui » (dans le Christ), répétée tout au long de l'écrit, souligne que le projet du Père se réalise dans le Fils. Il est impossible de séparer l'agir du Père de celui du Fils malgré le fait que le domaine de la création originelle semble être de la responsabilité du Père alors que celui de la création nouvelle relève de la responsabilité du Fils. Il ressort de l'Épître aux Éphésiens une stabilité qui remonte à « avant la fondation du

¹⁰⁵⁵ Le Christ sagesse est un motif qui a été étudié de manière approfondie ; par exemple FEUILLET, *Le Christ : Sagesse de Dieu*.

¹⁰⁵⁶ Cf. 170.

¹⁰⁵⁷ Cf. 362.

¹⁰⁵⁸ Grégoire de Naziance (Orat. 39,12).

monde » de la relation entre le Père et le Fils. L'auteur de l'Épître aux Hébreux s'intéresse également aux liens qui unissent le Père et le Fils. Il aborde ce motif au travers d'une relation filiale à l'initiative du Père (He 1,5). Le Fils, engendré du Père, est désigné par lui au moyen du titre de « Dieu ». De manière plus appuyée que dans les écrits précédents il expose à la fois la divinité du Fils et sa relation filiale avec le Père. Selon un schéma encore différent, les premiers versets du Quatrième Évangile présentent le rapport entre le Père et le Fils. Le Prologue raconte l'histoire du Logos depuis le commencement. À l'origine est le couple constitué par Dieu et le Logos. L'auteur précise que le Logos est Dieu. Au moment de l'incarnation le couple originel est remplacé le couple Père/Fils. Ce parallélisme permet d'affirmer que le Fils/Logos manifeste le Père/Dieu dans l'œuvre créatrice et dans la mission terrestre de Jésus. Le changement de terminologie explicite un changement de mode de révélation sans remettre en cause l'union du Père et du Fils.

Dans les cinq écrits (1 Co, Col, Ep, He, Jn) que nous venons de citer, la puissance et la supériorité du Fils sont exaltées et dans le contexte de son activité créatrice, la divinité du Fils est affirmée de manière plus ou moins explicite. Parallèlement, chacun de ces écrits propose une expression différente du lien qui unit le Père et le Fils. Le Père est à l'origine de la relation (He 1,5) qui, basée sur l'amour (Col 1,13), existe depuis avant la fondation du monde (Jn 1,1 ; Ep 1,4). De l'union entre le Père et le Fils découle leur agir commun en faveur du monde. Ainsi, si les passages du Nouveau Testament qui abordent le motif de la création ne fournissent pas une théologie binitaire aboutie, ils présentent cependant des affirmations qui serviront lors des discussions des premiers siècles sur la divinité du Fils et sur l'égalité du Père et du Fils.

Le Fils, Seigneur de l'univers

Dans une relation intime avec son Père, le Fils est l'unique médiateur de la création. Les auteurs ont attribué au Fils, comme nous l'avons déjà signalé à maintes reprises, les qualités indispensables pour créer le monde¹⁰⁵⁹. Pour ce faire ils ont eu recours à des termes ou des expressions issus de l'Écriture. Cependant, contrairement, aux passages auxquels ils font allusion, leurs propos ne comportent pas de récits imagés de l'action du Fils sur le monde. Sans qu'il y ait une uniformité dans leurs approches, les auteurs chrétiens semblent privilégier la notion d'unicité du médiateur qui agit sur la totalité de l'espace-temps.

L'unicité du médiateur est affirmée explicitement dans la Première Épître aux Corinthiens qui confesse « un seul Seigneur Jésus Christ par qui tout est ». Le titre de Fils (He 1,2) et plus particulièrement celui de « Fils Unique » (Jn 1,14) ou de « bien aimé » (Col 1,13 ; Ep 1,6) indique qu'auprès du Père seul ce dernier possède la capacité pour agir dans l'intérêt du monde.

L'action du Fils concerne l'ensemble de la création. Pour énoncer « la totalité » les auteurs emploient de préférence le terme technique « τὰ πάντα » ou des méronymes, comme « ciel et terre » ou « visible et invisible ». Le recours aux prépositions « par » (1 Co 8,6, Col 1,16.20, He 1,2, Jn 1,3), « en » (Col 1,16.17, Ep 2,10), « pour » (Col 1,16), « sans » (Jn 1,3) souligne que rien ne peut se trouver hors de la juridiction du Fils. D'autres motifs viennent

¹⁰⁵⁹ Cf. 343.

préciser l'idée que le Fils est maître de tout. Ainsi, le Fils est l'héritier de tout (He 1,3) ; il remplit tout (Ep 4,10) et il siège au-dessus de tout (Ep 1,20.21 ; He 1,4). Aucun doute ne peut subsister sur l'identité de celui qui règne. Mais la domination du Fils ne se limite pas à une période précise, elle englobe l'ensemble des temps qu'à la suite d'autres, nous avons caractérisé selon les trois étapes que sont la création originelle, la création continuée et la création réconciliée. Le temps avant l'origine est désigné par des expressions telles que « au commencement » (Jn 1,1) ou « avant la fondation du monde » (Ep 1,4). Entre le surgissement du monde signalé par les verbes : « κτίζω » (Col 1,16), « ποιέω » (He 1,2), « θεμελιόω » (He 1,10) « γίνομαι » (Jn 1,3) et la réconciliation de la création avec les termes de « ἀποκαταλλάσσω » (Col 1,20) ou « ἀνακεφαλαιόω » (Ep 1,10) se situe la continuation de la création. Le motif de la continuité est souligné par des notions de finalité. Nous allons vers le Père par le Fils affirme Paul dans l'Épître aux Corinthiens (1 Co 8,6). Toutes choses ont été faites pour le Christ (Col 1,16). Les deux propositions les plus précises se trouvent dans l'Épître aux Colossiens (« toutes choses subsistent en lui », Col 1,17) et dans celle aux Hébreux (« ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante », He 1,3). Dans l'Épître aux Éphésiens, l'ensemble des temps est inclus dans le plan du Père réalisé dans le Fils, et dans le Quatrième Évangile le Père et le Fils sont à l'œuvre aujourd'hui. Le Fils est impliqué dans la conservation de l'univers. Désigné comme « παντοκράτωρ » dans l'Apocalypse (Ap 15,3), il est le maître de tout, ou selon une autre étymologie¹⁰⁶⁰, celui qui tient tout. Toutes les étapes de la création font partie du plan divin. Et pour ce plan, le Fils/Parole tel que le présente le Quatrième Évangile est créateur, illuminateur et guide.

2 Le Fils, Parole créatrice au cours des siècles

La foi au Fils créateur semble aller de soi à la fin du premier siècle. Pourtant, il n'en sera pas toujours ainsi au cours des siècles qui suivirent. Notre objectif dans cette conclusion est de montrer par quelques repères que la christologie a conservé la tradition du Fils, Logos à l'origine du monde. Trois époques ont retenu notre attention. La première est celle des Pères de l'Église. Durant les premiers siècles, les versets qui évoquent l'action du Christ dans la création ont été commentés et ont servi d'arguments dans les disputes théologiques entre les chrétiens et les mouvements gnostiques. La deuxième période, le Moyen-Âge, a gardé des traces de la christologie cosmique en particulier au travers des mystiques et des artistes. Concernant le XXème siècle, notre troisième période, nous évoquerons quelques théologiens, qui à partir des textes néotestamentaires ont élaboré une théologie de la création.

¹⁰⁶⁰ Le terme « παντοκράτωρ » pourrait venir de « κρατεῖν » dont le sens est « tenir ensemble ». BOVON, F., « De Jésus au Christ Pantocrator », Cahier biblique, 1986/05 (25), 1996, 87-94 ; 92.

2.1 Les Pères de l'Église (du II^{ème} au V^{ème} siècle)

Dans les premiers siècles du christianisme, les querelles concernant la divinité du Fils se sont multipliées. L'interprétation des textes, en particulier celle du Quatrième Évangile, donnait lieu à de nombreuses disputes théologiques au cours desquelles les auteurs chrétiens ont défendu une certaine « christologie cosmique ». Nous prendrons pour exemple Irénée de Lyon (120 ou 130 – 202) et sa lutte contre les mouvements gnostiques et en particulier les Valentiniens¹⁰⁶¹ et Athanase qui a participé au débat contre l'arianisme au IV^{ème} siècle.

De culture et de langue grecque, Irénée, né à Smyrne en Asie Mineure vers 120 ou 130, est arrivé en Gaule où il exerça d'abord la fonction de simple prêtre, puis en 177 celle d'évêque de Lyon. Il est connu pour son traité « Contre les hérésies » qui conserve les arguments employés dans les débats avec les gnostiques dont les disciples de Valentin d'Égypte, théologien du plérôme des « éons » divins.

Ces disputes portent entre autres sur l'unicité du médiateur. Contre la multiplication de figures impliquées dans la création, Irénée a défendu l'idée qu'il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Christ comme le confessaient Paul et les chrétiens de Corinthe (1 Co 8,6). Il développe une théologie de la récapitulation en s'appuyant sur les lettres pauliniennes entendues au sens large (en particulier Romains, Corinthiens, Éphésiens) et sur le Quatrième Évangile. On peut distinguer trois temps¹⁰⁶² dans la théologie de la récapitulation d'Irénée. Le premier temps renvoie au projet ou au dessein de la récapitulation déjà présent dans la création originelle. Le deuxième recouvre l'accomplissement de ce dessein au centre de l'histoire par l'événement de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Le troisième est identifié à l'achèvement eschatologique et définitif à la fin des temps, avec le retour du Christ. La récapitulation embrasse ainsi la totalité de l'histoire du salut, de cette « économie » ou « disposition » voulue par Dieu dans son amour. Dans ses démonstrations, à plusieurs reprises, Irénée renvoie au Christ Seigneur de l'univers.

Le Verbe est celui qui récapitule tout en lui-même. Ainsi, dans le troisième livre de « Contre les hérésies », Irénée écrit : « Il n'y a donc qu'un seul Dieu, le Père, comme nous l'avons montré, et un seul Christ Jésus, notre Seigneur, qui est passé à travers toutes les « économies » et qui a tout récapitulé en lui-même. Dans ce « tout » est aussi compris l'homme, cet ouvrage modelé par Dieu : il a donc récapitulé aussi l'homme en lui, d'invisible devenant visible, d'insaisissable, saisissable, d'impassible, passible, de Verbe, homme. Il a tout récapitulé en lui-même, afin que, tout comme le Verbe de Dieu a la primauté sur les êtres supracélestes, spirituels et invisibles, il l'ait aussi sur les êtres visibles et corporels, assumant en lui cette primauté et se constituant lui-même la tête de l'Église, afin d'attirer tout à lui au moment opportun » (CH III 16,6). Irénée insiste d'une part sur l'idée de souveraineté du Christ, et d'autre part sur le fait que le Christ assume en lui l'unité en attirant tout à lui.

Dans le même ouvrage, Irénée précise la qualité cosmique du Verbe. Il souligne son action dans le monde invisible et visible : « Car l'Auteur du monde, c'est en toute vérité le

¹⁰⁶¹ SESBOÛÉ, B., *Tout récapituler dans le Christ – Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris, 2000.

¹⁰⁶² SESBOÛÉ, *Tout récapituler dans le Christ*, 131.

Verbe de Dieu. C'est lui notre Seigneur : lui-même, dans les derniers temps, s'est fait homme, alors qu'il était déjà dans le monde et qu'au plan invisible, il soutenait toutes les choses créées et se trouvait enfoncé dans la création entière, en tant que Verbe de Dieu gouvernant et disposant toutes choses. Voilà pourquoi « il est venu » de façon visible « dans son propre domaine », « s'est fait chair » et a été suspendu au bois, afin de récapituler toutes choses en lui-même » (CH V 18,3). B. Sesboüe interprète ce passage en détaillant l'analogie entre la croix de la passion et la croix cosmique¹⁰⁶³. Il existe un parallèle symbolique entre une croix invisible et cosmique enfoncée dans la création par laquelle le verbe gouverne cette dernière et la croix visible de la passion du Christ.

Dès l'origine, la création est faite en vue du Christ qui en est le centre. Dans la préface du livre IV, Irénée a recours au thème bien connu des deux mains de Dieu pour indiquer l'aide dont dispose Dieu pour créer l'homme et le monde. « Cette activité, en effet, le Fils, qui n'est autre que le Verbe de Dieu, l'exerçait depuis le commencement. Car le Père n'avait pas besoin d'anges pour faire le monde et modeler l'homme en vue duquel fut fait le monde, et il n'était pas davantage dépourvu d'aide pour l'ordonnance des créatures et l'«économie» des affaires humaines, mais il possédait au contraire un ministère d'une richesse inexprimable, assisté qu'il est pour toutes choses par ceux qui sont tout à la fois sa Progéniture et ses Mains, à savoir le Fils et l'Esprit, le Verbe et la Sagesse, au service et sous la main desquels sont tous les anges » (CH IV 7,4). Le Verbe est la Main de Dieu. La Main créatrice de Dieu mesure l'incommensurable, serre dans son poing la terre avec ses abîmes, et contient en elle « la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur » de toute la création, de celle qui se voit et s'entend, et de celle qui est incompréhensible et invisible. Elle embrasse toutes choses : c'est elle qui illumine les cieux, qui illumine aussi ce qui est au-dessous du ciel (cf. CH IV 19,2). Le Verbe est toujours présent à la création et au genre humain depuis les origines et il ne pouvait venir récapituler l'œuvre d'un autre.

Contrairement aux mouvements gnostiques, la création vue par Irénée est bonne et elle répond au plan de Dieu. Le Fils, Parole, y prend une part active, de l'origine à la récapitulation finale. En effet, alors que les gnostiques attribuent la création du cosmos et de l'homme à un démiurge ou à des esprits inférieurs, Irénée répond que le Père n'en a nul besoin puisque le Père a fait toutes choses par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et sa Sagesse. Le Fils et l'Esprit sont ses deux mains à lui. Le Fils est identifié au Verbe, l'Esprit à la Sagesse. Par la suite, la quasi-unanimité des Pères de l'Église identifiera le Fils à la Sagesse. Cette identification provoquera des débats lors de la crise arienne¹⁰⁶⁴.

Bien que des débats christologiques concernant la nature du Christ existaient avant cette date, on a l'habitude de définir l'origine de la crise arienne avec Arius (256 - 336), né en Lybie et prêtre d'une paroisse près du port d'Alexandrie. Arius entre en conflit avec son évêque quand il soutient que « le Fils de Dieu a été créé dans le temps ». De l'enseignement d'Arius se dégagent deux concepts principaux. Le premier concerne l'unicité de Dieu. Dieu est unique, inengendré et éternel. Or le Verbe est engendré, il ne peut donc pas être à la fois

¹⁰⁶³ SESBOÛE, *Tout récapituler dans le Christ*, 133.

¹⁰⁶⁴ SESBOÛE, *Tout récapituler dans le Christ*, 186. SESBOÛE, B. – MEUNIER, B., *Dieu peut-il avoir un Fils ? – Le débat trinitaire du IV^{ème} siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

inengendré et engendré. Et s'il est engendré, il ne peut être co-éternel du Père. Ainsi le Fils est engendré à l'origine ou dans un temps propre aux êtres supraterrrestres. Donc, il y a un Dieu unique ; le Fils et l'Esprit sont les premières créatures. Le second point concerne l'incarnation. Le baptême est considéré comme le moment de l'adoption du Christ. Durant toute sa vie ce dernier a été soumis au Père. Ainsi le Verbe est inférieur au Père, il s'est uni à la chair en prenant le rôle de l'âme humaine qu'il remplace. En 325, le symbole de foi du concile de Nicée place, à côté du Père « créateur de toutes les choses visibles et invisibles », le Fils « par qui tout a été fait ». Ce Fils est Seigneur, il est « Fils unique de Dieu », « né du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait consubstantiel au Père ». Le texte du concile se réfère aux passages du Nouveau Testament sur le Christ et la création ; il affirme la non-crédation du Fils et la consubstantialité du Fils et du Père. Les principales propositions d'Arius sont ainsi rejetées. Mais tout n'était pas réglé, loin de là, et les débats vont se poursuivre pendant une cinquantaine d'années. Une des questions discutées est de savoir si le Christ, Verbe de Dieu fait chair, est un médiateur ou un intermédiaire entre Dieu et les Hommes. L'Écriture sert de preuve aux deux parties.

Un des farouches opposants aux thèses d'Arius et de ses disciples est Athanase (298-373) qui a été évêque d'Alexandrie. Quand il publie ses ouvrages « Sur l'incarnation du Verbe » et « Traité contre les ariens » en 335, Arius est sur le point de mourir. Dans le « Traité contre les ariens » Athanase expose sa conception du Christ qui est du côté de Dieu. Les versets du Nouveau Testament sur lesquels il s'appuie évoquent l'éternité du Christ et sa médiation cosmique.

Pour réfuter la thèse arienne « il existe un temps où le Fils n'était pas », Athanase rassemble les témoignages d'Écriture. Il démontre que le Verbe est consubstantiel du Père à partir du verset He 1,3 : « il est l'empreinte de l'être du Père ». Il se réfère en premier le corpus johannique pour affirmer la préexistence du Fils. Il écrit : « à propos du Sauveur : au contraire, elles (les Écritures) parlent de « toujours », d'« éternel », de « coexister toujours avec le Père » (Cf. Jn 1,1). Et à partir de Ap 1,4¹⁰⁶⁵ il s'interroge « Qui pourrait ôter l'éternité à celui qui est et celui qui était ? »¹⁰⁶⁶. Athanase introduit ensuite le motif de la création. Le Verbe se trouve du côté du créateur et non des créatures. « L'Écriture, quand elle fait mention de la création, parle aussi ensuite de l'artisan, qui est le Verbe de Dieu par qui tout est venu à l'être (voir Jn 1, 3). Car si la création se suffit à elle-même pour connaître Dieu, sans le Fils, prenez garde de ne pas glisser vers la pensée qu'elle est venue à l'être également sans le Fils. Mais si c'est par le Fils qu'elle est venue, si tout se maintient en lui, nécessairement celui qui regarde correctement la création regarde aussi le Verbe qui l'a faite, et par lui commence à penser au Père »¹⁰⁶⁷. Celui qui a fait les temps ne peut leur être assujéti. Il cite aussi le psaume 144 : « Et ce qui est dit au Fils dans le psaume 144: « Ton règne est un règne de tous les siècles » (Ps 144, 13) ne permet pas de penser un intervalle quelconque dans lequel le Verbe n'aurait pas existé. Car si tout intervalle est mesuré en siècles, et que le Verbe est roi et auteur de tous les siècles, puisqu'il n'y a aucun intervalle de temps avant lui, c'est nécessairement une folie de dire: 'Il y eut un moment où n'était pas

¹⁰⁶⁵ « Celui qui est, qui était et qui vient ».

¹⁰⁶⁶ SESBOÛE – MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, 53-54, CA I;11.

¹⁰⁶⁷ SESBOÛE – MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, 55, CA I;12.

l'éternel' »¹⁰⁶⁸. Le Verbe est du côté de celui qui était et non de ceux qui sont soumis au devenir. Les Écritures mettent le langage de l'éternité du côté du Père et du Fils et celui du devenir du côté des créatures. Dans la suite du traité, Athanase réfute que la génération du Fils puisse avoir eu lieu dans le temps. Arguments logiques, explication de vocabulaire (inengendré, non-devenu) se succèdent dans sa réponse aux ariens. Ainsi, l'expression « non-devenu », par exemple, n'oppose pas le Père et le Fils, mais Dieu et le créé. Au livre II, Athanase revient à la thématique de la création car il lui faut contester la thèse de la création par des intermédiaires. Selon les ariens, Dieu aurait créé le Verbe afin que celui-ci procède à la création car Dieu ne saurait être en contact direct avec le monde. Athanase commence par poser la question de savoir pourquoi, si Dieu crée le Verbe, ne pourrait-il pas faire de même pour l'ensemble des créatures. Et il s'interroge « Et comment « par lui tout est devenu » s'il est lui-même devenu ? »¹⁰⁶⁹. Le Fils ne peut être à la fois part du tout et celui qui crée le tout. Il montre ensuite que Dieu s'inquiète de la plus petite créature car il en est le créateur par son Verbe.

Le texte peut être le plus discuté est Pr 8,22 : « Le Seigneur m'a créée, commencement de ses voies, en vue de ses œuvres ». En effet, puisque la Sagesse est une figure du Verbe, l'exégèse arienne affirme que selon l'Écriture le Verbe-Fils a été créé. Elle utilise également comme élément dans son argumentation le titre « premier-né de la création » (Col 1,15). Athanase, réfute cette interprétation. Selon lui, le terme de « premier-né » est employé par Paul pour exprimer ce que le Verbe a vécu pour nous dans son corps, non pas dans un sens chronologique (d'autres sont nés et morts avant lui), mais parce qu'il est qualitativement le premier dans l'ordre de la vie et de la résurrection. Il est donc « Fils unique » au regard du Père au nom de sa génération éternelle ; mais il devient « premier-né » à cause de sa venue salvatrice parmi ceux dont il fait ses frères. Il en va de même pour Pr 8, 22: le Verbe a bien été créé, dans son humanité, en vue de ses œuvres, c'est-à-dire du salut de la création. Cette expression « premier-né de toute la création » exprime aussi une transcendance du « premier » par rapport à tous les autres êtres : le Fils de Dieu est « autre que toute la création »¹⁰⁷⁰. Il a consenti à devenir « pour que la création elle-même reçoive l'adoption filiale afin que comme on l'a dit il devienne en toute chose son premier-né : en la créant et en la mettant à la première place dans l'univers. Car il est écrit : « Lorsqu'il introduit le premier-né dans l'univers (He 1,6) (...) c'est son entrée dans l'univers qui l'a fait appeler premier-né de tous ». Et si la Sagesse-Verbe a été « créée comme commencement des voies » (Pr 8,22) de Dieu, pour Athanase, le Verbe est le commencement de la voie nouvelle qui va à la vie (Jn 14, 6). L'évêque distingue nettement l'activité créatrice du Verbe et l'activité salvatrice du Verbe incarné dont les objectifs sont la rédemption et la divinisation de l'homme. Car une créature ne pouvait ni nous libérer du péché, ni nous « rattacher » à Dieu.

Dans son « Traité contre les ariens » Athanase ne développe pas une christologie cosmique en tant que telle. Son objectif est autre. Malgré tout, en voulant montrer que le Fils n'appartient pas à l'ensemble des créatures, il fait de nombreuses références aux écrits johanniques et pauliniens qui soulignent l'éternité du Fils. Quand, dans le Nouveau Testament, il est fait mention de références temporelles en ce qui concerne le Fils, ces dernières se rapportent au ministère terrestre de Jésus.

¹⁰⁶⁸ SESBOÛÉ. – MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, 55, CA I;12.

¹⁰⁶⁹ SESBOÛÉ. – MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, 89, CA 2;24.

¹⁰⁷⁰ SESBOÛÉ. – MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, 96, CA 2;63.

À cause de leurs disputes théologiques ou peut-être à cause de leur interrogation sur la finalité de l'univers les auteurs chrétiens, jusqu'au Vème siècle, sont imprégnés de cosmologie¹⁰⁷¹. Les Pères, tels Basile de Césarée (329-379), Grégoire de Naziance (330-390), Grégoire de Nysse (331-395), approfondissent le discours sur le Logos dans leurs homélies, leurs commentaires du Prologue ou même dans des poèmes. Ainsi, par exemple, Basile de Césarée explique le pluriel de « faisons l'homme » du récit de la création par la présence du Christ¹⁰⁷². Grégoire de Naziance, quant à lui, écrit des louanges au Verbe¹⁰⁷³ : « Tu [le Christ Verbe de Dieu] as dissipé les ténèbres, tu as produit la lumière, afin de tout créer dans la lumière et de rendre stable l'instable matière, en lui donnant forme dans le monde et sa belle harmonie d'aujourd'hui ». Le Logos crée et maintient la stabilité. Certaines de ses homélies qui exposent sa pensée sur le Verbe¹⁰⁷⁴ ont des formulations proches du « credo ». La venue du Logos dans la chair a pour objectif la divinisation de la chair. Grégoire de Nysse, explique qu'en Jn 1,1 la question du Logos ne se pose pas car « au commencement » signifie « dans le Père ». Ainsi, il évite ainsi tout anthropomorphisme. Le Logos divin se répand dans l'humanité afin de diviniser toute chair, afin que tout lui en gagne la plénitude. L'ensemble de l'univers a un sens grâce au Logos créateur et sauveur. Après le Vème siècle, la montée de l'individualisme dans la pensée occidentale éloigne les théologiens de la vision cosmique de l'histoire. Les réflexions sur le rôle du Logos dans la création sont moins nombreuses.

2.2 L'époque médiévale occidentale

Les grands débats sur la nature du Fils se sont apaisés et les sujets de réflexion ont changé. Déjà Augustin d'Hippone (354-430) s'intéressait probablement plus à la question du salut et de la culpabilité personnelle qu'au devenir du cosmos. Aussi, la thématique du Christ et du cosmos perd de sa visibilité. Les théologiens ont continué à s'intéresser à Platon et à Aristote et à étudier le Quatrième Évangile. Commenter le Prologue Johannique implique de se pencher sur la divinité¹⁰⁷⁵ du Fils et sur son rôle dans la création. Réfléchir à la Trinité¹⁰⁷⁶ les amène à caractériser la relation entre le Père et le Fils et entre Dieu et l'ensemble des

¹⁰⁷¹ Dans son ouvrage intitulé « Jésus au fil de l'histoire : sa place dans l'histoire de la culture », J. Pelikan consacre un chapitre au Christ cosmique. Il s'intéresse aux philosophes chrétiens des IVème et Vème siècles et présente leur définition du Christ cosmique construite à partir du titre de Logos. D'après J. Pelikan, le Christ est « la clé divine de la structure de la réalité (la métaphysique), et, à l'intérieur de la métaphysique, de l'énigme de l'existence (l'ontologie) » ; PELIKAN, J., *Jésus Au Fil De L'histoire - Sa Place Dans L'histoire*, Hachette, Paris, 1989,82.

¹⁰⁷² Basile de Césarée, Hexaemeron, 9,6.

¹⁰⁷³ Hymne du soir, Nomenclature Migne, P I, 1, 32.

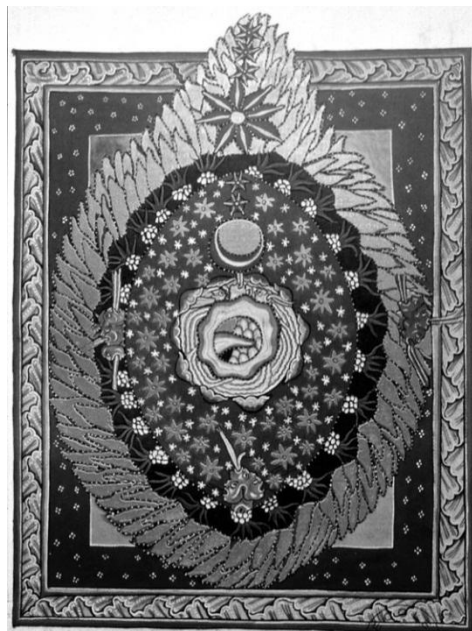
¹⁰⁷⁴ « Le Verbe de Dieu qui est éternel, invisible, incompréhensible, incorporel, principe né du principe, lumière née de la lumière, source de la vie et de l'immortalité, empreinte exacte du premier modèle, marque ineffaçable, ressemblance identique du Père, intention et pensée de celui-ci, progresse vers son image », Homélie 45.

¹⁰⁷⁵ Cf. Thomas d'Aquin (XIIème).

¹⁰⁷⁶ Cf. Maître Eckhart (XIIIème et XIVème), Nicolas de Cues (XVème).

créatures. À côté de ces travaux qui concernent un cercle restreint de savants, le souvenir du Christ cosmique, entre les XII^{ème} et XIV^{ème}, est resté présent dans les écrits mystiques pour lesquels nous évoquerons Hildegarde de Bingen (XII^{ème}) et dans différentes formes d'art pictural.

Au moyen-âge, des mystiques dont quelques femmes¹⁰⁷⁷ mettent par écrit leurs visions. Hildegarde en particulier a composé une série de chants dans lesquels elle exprime ses visions mystiques du Christ cosmique. Dans l'une¹⁰⁷⁸ de ses visions, elle décrit le Fils ainsi : « et dans cette flamme le globe d'un feu étincelant d'une grandeur telle, qu'il éclaire toute la sphère, montre, par la splendeur de sa clarté, ce qu'est dans Dieu le Père, son Fils unique ineffable, le soleil de justice embrasé de l'ardente charité, et possédant une gloire si grande, que toute créature est illuminée par la clarté de sa lumière »¹⁰⁷⁹. Le Verbe de Dieu est infini ; il resplendit la sainteté et la bonté du Père et « il façonna toute créature »¹⁰⁸⁰. Hildegarde relate également l'incarnation du Verbe et son ascension. Nuées, feu, sphères lumineuses, globes brulants sont des représentations du cosmos que parcourt le Verbe. Les anges, archanges et principautés peuplent le ciel ; leur chef est le Christ. L'être humain apparaît comme un microcosme reflétant, à travers sa condition physique et spirituelle, l'ordre du cosmos entier. À partir de ses révélations, Hildegarde a peint des cosmo-grammes destinés à provoquer des expériences mystiques. Parmi ses œuvres, la lune qui nourrit le temps avec son lait¹⁰⁸¹,



Liber scivias, vision 1,3 : Quand la lune nourrissait le temps avec du lait

¹⁰⁷⁷ Au siècle suivant, vers 1250, Mechtilde de Magdebourg, une béguine, écrit *La Lumière fluente de la divinité* (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72889p>)¹⁰⁷⁷ où chapitre 5, elle raconte sa vision du conseil des personnes divines décidant de la création du monde. Elle décrit la trinité avec ces mots « les trois personnes brillaient si belles en un seul, que chacune d'elles resplendissait en l'autre, et néanmoins le tout ne formait qu'un ». Parmi elles, « le Fils était égal au Père dans l'infinie sagesse ». L'Esprit proposa alors la création des anges, et le Fils celle des hommes. « Alors la Sainte Trinité s'inclinant créa l'univers ». Dans ses autres visions, elle décrit le ciel, le purgatoire, l'enfer qui sont peuplés d'êtres célestes. Elle n'a pas, contrairement à Hildegarde, développé de visions proprement cosmiques.

¹⁰⁷⁸ Tome1, vision3 (<http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Hildegarde>). Voir également « Le Verbe par qui tout a été fait, à savoir le Fils de Dieu qui fut toujours dans le cœur du Père, selon la divinité, sans commencement de temps » Tome1, vision 4.

¹⁰⁷⁹ *Liber scivias* est un manuscrit enluminé vers 1180 et détruit durant la seconde guerre mondiale ; une copie sur parchemin a été réalisée en 1925 et est conservée au monastère de Wisbaden,

¹⁰⁸⁰ Tome2, vision1.

¹⁰⁸¹ L'image suit le contenu et l'ordre de la vision Tome1, Vision 3. Le cosmos a explicitement une forme d'« œuf », symbole de génération et de vie. Une première zone, de couleur jaune, consiste en un « feu lumineux » qui manifeste la toute-puissance de Dieu et à l'Orient duquel (au sommet) brille le soleil, qui symbolise le Christ. La lune symbolise l'Église, qui reçoit sa lumière du soleil, c'est-à-dire du Christ ; <http://imagesrevues.revues.org/874?lang=en>.

l'homme dans la roue du cosmos¹⁰⁸², l'amour divin sous les traits d'une femme, la Trinité. Le cosmos est représenté au moyen d'éléments astronomiques et visionnaires. Les représentations du Fils le montrent sous les traits d'un soleil qui domine l'univers ou sous une forme anthropomorphe qui tient ce même univers à pleines mains.

Le mystique fait l'expérience d'une réalité non discernable par le sens commun. Il n'est donc pas étonnant que certaines visions présentent le Christ dans son rôle cosmique.

Le thème du Christ, Seigneur de l'univers a également inspiré le monde artistique durant un certain nombre de siècles. Dans l'art chrétien, les représentations de la création sont nombreuses. La plupart du temps, Dieu créant le monde est représenté en Dieu-Père âgé. Pourtant, avant le XIII^e siècle¹⁰⁸³ en occident, il est dépeint tantôt en Dieu-Christ d'âge mûr, tantôt en Dieu-Logos éclatant de jeunesse. Sur des supports variés, les artistes ont figuré les six jours de la création ou bien le Christ architecte ou encore le Christ régnant sur le monde. Les œuvres présentées ci-dessous le sont dans le but de donner un aperçu de la façon dont mosaïstes, tapissier, peintres, enlumineurs se sont emparés du texte biblique.

La coupole de la basilique Saint-Marc à Venise présente l'un des cycles les plus développés de la création du monde. Les mosaïques suivent le texte biblique. La figure centrale du cycle est celle du Créateur, figuré en Logos au nimbe crucifère doré ou si l'on préfère, en Christ préexistant¹⁰⁸⁴. Elle est répétée vingt fois. Le plus souvent, il est debout, mais parfois il trône. Son activité de création est rendue par le geste de la prise de parole, main droite levée, parfois tendue. Les tableaux suivent le récit des trois premiers chapitres de la Genèse. Dans certains panneaux, des anges assistent le créateur.

En Espagne, à Gérone, est conservée une tapisserie de la fin du X^e siècle qui présente le Fils créateur. Un double cercle est inscrit dans un rectangle. Le cercle externe symbolise l'ensemble du monde créé. Entre les deux cercles on observe différentes scènes issues du récit de la Genèse. Le cercle intérieur « contient l'effigie du Logos créateur jeune et imberbe, levant la main droite en signe de bénédiction (« et il vit que cela était bon ») et tenant un livre ouvert, où l'on peut lire des majuscules, abréviation de *Sanctus Deus*. Le champ circulaire est partagé en huit portions rayonnant autour du médaillon central. La création est figurée plastiquement comme un rayonnement émanant du créateur, soleil du monde »¹⁰⁸⁵. La jeunesse du personnage ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agit du Fils en train de créer le monde.

Une œuvre plus tardive du peintre Giusto de Menabuoi (vers 1320-1391) orne le baptistère de Padoue. Parmi un ensemble de fresques illustrant des épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament, le peintre Giusto de Menabuoi a peint une « Création du monde par

¹⁰⁸² Dans cette miniature qui représente un homme au centre du cosmos, Hildegarde a peint le visage barbu du Père qui mord sur la bordure de l'image et domine le visage du Fils, lequel tient dans ses bras le disque parfaitement circulaire du cosmos.

¹⁰⁸³ BOESFLUG, « L'harmonie du monde créé », MonBi (96), 1996, 28.

¹⁰⁸⁴ BOESFLUG, « L'harmonie du monde créé », MonBi (96), 1996, 37.

¹⁰⁸⁵ BOESFLUG « L'harmonie du monde créé », MonBi (96), 1996, 35.

le Christ ». Elle donne à voir une représentation de la création et du système du monde inspirée du *Traité du ciel* d'Aristote. La Terre est au centre. L'Univers est fini. Le Fils de Dieu règne dans une sphère d'or représentant le monde céleste. Il est accompagné d'angelots. Ses pieds reposent sur le cercle des constellations. Le zodiaque aux pieds du Christ signifie que celui-ci est le maître du temps cosmique. Au centre, la Terre, formée d'un continent entouré d'eau, est représentée selon la cartographie de l'époque. Les cercles entre la terre et le zodiaque représentent les planètes. L'impression qui se dégage de cette œuvre est la Seigneurie du Christ qui crée et gouverne l'univers, assisté par des anges.

C'est certainement dans les enluminures qui illustrent les bibles au moyen-âge que nous pouvons trouver les représentations du Fils créateur les plus nombreuses. Dans la Bible de Souvigny¹⁰⁸⁶, de la fin du XII^{ème}, une page représente la création du monde en 8 images qui montrent les six jours de la création, suivis de la création de l'homme et du péché d'Adam et d'Ève. Dans les six premières images, le Christ est présenté en buste, séparé de la création par un arc de cercle. La Bible de Lothian (début du XIII^{ème}) possède une page illustrant la création du monde. La création est présidée par une représentation de la Trinité qui trône sur un siège. Le personnage qui agit dans les six médaillons relatant la genèse du monde est clairement un jeune homme qu'il est aisé d'identifier à la deuxième personne de la trinité.

Dans la Bible de Saint Louis, datée du XIII^{ème}, la première page évoque le Christ architecte. Le fait qu'il s'agisse du Fils est reconnaissable à l'auréole croisée. Le Christ est assis sur un trône, il s'agit du Christ en majesté. Il est enveloppé du manteau bleu habituel, indication de son humanité, et d'une tunique rouge signe de la puissance, brodée d'or pour symboliser la divinité. Le manteau brodé d'or marque l'indifférenciation entre les deux natures du Christ. Il est en effet en train de créer le monde. La main gauche soutient l'univers sur ses genoux, la main droite ne bénit pas, mais elle crée et tient un compas, instrument avec lequel le Christ mesure le monde. On distingue le globe représentant l'univers, un premier cercle verdâtre, disons le ciel pour simplifier, les eaux en bleu qui entourent le monde, la terre comme une boule marron non encore formée. Des anges sont présents dans l'univers et assistent à cette formation.

Durant des siècles, les artistes se sont emparés de la thématique du Christ et de la création. Ils ont fait un commentaire pictural des textes néotestamentaires et ont ainsi perpétué la christologie haute des premières communautés chrétiennes.

2.3 Le Fils, Parole créatrice aujourd'hui

Au XX^{ème} siècle, peut-être suite aux découvertes scientifiques dans les domaines de l'astronomie, de l'astrophysique ou de la paléontologie, des théologiens ont, pour ainsi dire, redécouvert la christologie cosmique. Nous évoquerons succinctement quatre auteurs (Pierre Teilhard de Chardin, Jurgen Moltmann, Jean-Michel Maldamé, Matthew Fox) qui, chacun selon son intérêt, a « retrouvé » les textes du Nouveau Testament sur le Christ et la

¹⁰⁸⁶ <http://mediatheques.agglo-moulins.fr/bible-souvigny/index.html#/page/1>

création. Ils ont à partir de ces textes, fait dialoguer la science et la religion ou ont même tenté de définir une christologie écologique.

Géologue, paléontologue, prêtre jésuite, Pierre Teilhard de Chardin¹⁰⁸⁷ (01-05-1881 - 10-04-1955) a été un inlassable chercheur. Il a développé une christologie aux traits originaux, mais qui renoue avec les éléments traditionnels sur l'action du Christ dans le cosmos.

Teilhard de Chardin s'intéresse au Verbe de Dieu qui s'est incarné. L'incarnation n'a pas été un emprunt extérieur et fugace de quelques éléments du monde. « C'est parce que le Christ s'est inoculé dans le monde comme un élément du monde qu'il n'est plus séparable de la croissance du monde, tellement incrusté dans le monde visible qu'on ne saurait plus l'en arracher désormais qu'en ébranlant les fondements mêmes de l'univers » (IX, 89)¹⁰⁸⁸. L'incarnation ne concerne pas seulement quelques êtres humains, mais tout l'univers. Elle a été un acte par lequel Dieu a assumé toute la cosmogénèse.

Quant à la résurrection, Teilhard nous dit que « nous cherchons beaucoup trop à la regarder comme un événement apologétique et momentané, comme une petite revanche individuelle du Christ sur le tombeau. Elle est bien autre chose et bien plus que cela. Elle est un événement cosmique. Elle marque la prise de possession effective par le Christ de ses fonctions de Centre universel. Maintenant il rayonne sur tout l'Univers » (IX,92). Ainsi il existe un point Omega vers lequel tout converge ou, en d'autres termes vers, lequel tendent les forces de l'univers qui sont à l'intime de la matière, des vivants, des humains et des cultures. Le Christ est le centre unique qui étincelle au sommet à venir du monde ; il agit par attraction comme l'exprime le Quatrième Évangile (Jn 12,32) et attire à lui tous les siècles. Aussi vaste que soit l'univers, il ne peut échapper à l'action transformatrice du Christ. Il s'agit de donner au Christ, en tout, la prééminence ; il s'agit d'aller au Christ (centre et milieu) à travers tout.

Puisque l'action du Christ est une action transformatrice, la mystique chrétienne a donc, pour Teilhard, toute sa place dans le processus complexe mais irréversible de l'Évolution. Dans l'hymne Christologique (Col 1,15-20), le verset 17 « tout est maintenu en lui », est un des fils conducteurs de sa pensée. La personne du Christ est ainsi principe et âme de l'évolution. Pour Teilhard, « Il est le premier et il est la Tête. En lui tout a été lancé, et tout se tient et tout se consomme » (X,107). L'action permanente du Christ au sein de la création et dans l'univers en évolution est considérée « en termes d'énergie christique universelle à la fois surnaturalisante et ultra humanisante »¹⁰⁸⁹. L'incarnation de Dieu en Jésus ne cantonne pas l'influence de celui-ci aux limites de son existence humaine et de son œuvre terrestre. Parce qu'il considère le pouvoir universel du Christ sur la création, Teilhard n'hésite pas à utiliser le terme de « panthéisme » au sens qu'il lui reconnaît dans saint Paul (Dieu en tout).

¹⁰⁸⁷ Les éléments de la christologie développée par Teilhard de Chardin que nous soulignons dans ce paragraphe le sont grâce à l'ouvrage : « DUPLEIX, A. - MAURICE, E, *Christ présent et universel – La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame-Desclée, Paris, 2008 ».

¹⁰⁸⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P. *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris ,1962-1965.

¹⁰⁸⁹ DUPLEIX - MAURICE, *Christ présent et universel*, 125.

Pour clore ce rapide aperçu de la Christologie Cosmique de Teilhard de Chardin qui, nous devons bien l'admettre, s'appuie sur l'ensemble des textes que nous avons étudiés, laissons-lui la parole : « Mais votre Christ est trop petit ! Laissez-moi le faire plus grand – aussi grand que le grand Univers ». Pour lui, un Christ qui ne s'étendrait qu'à une partie de l'univers, un Christ qui ne résumerait pas en quelque façon le monde semblerait un Christ plus petit que le réel. Le Christ universel de Teilhard est à la mesure de l'immensité du monde.

Peu de théologiens ont approfondi la pensée de Teilhard et il faudra attendre la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, pour que, peut-être à cause des préoccupations écologique ou des découvertes scientifiques sur l'univers, des théologiens s'intéressent à nouveau à la création. Un théologien luthérien, J. Moltmann¹⁰⁹⁰ a proposé dans son ouvrage « Dieu dans la création : Traité écologique de la création », une doctrine trinitaire de la création qui met l'accent sur l'implication de Dieu dans la création et le maintien de la terre et de la vie. Sa réflexion est structurée selon les trois temps de la création. D'abord il aborde la création comme origine de l'existence sans aucun présupposé. C'est la création *ex nihilo*. Ensuite, il y a la création continuée qui correspond à la production et à l'organisation des choses. C'est la création du temps historique marquée par le néant que sont le péché et la mort. Vient enfin la création accomplie qui est la création nouvelle des temps eschatologiques. J. Moltmann, pour qui Dieu est une communauté éternelle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, évoque l'activité trinitaire au sein de la création. Le Père crée par le Fils dans l'Esprit. Cette relation de Dieu et du monde se poursuit au travers des siècles.

J. Moltmann insiste sur l'action de l'Esprit. Tout ce qui est, existe et vit grâce à l'affluence permanente des énergies et des possibilités de l'Esprit cosmique qui procède du Père et qui brille dans le Fils. Les relations entre les choses n'existent que par l'Esprit de Dieu. Dieu maintient une relation vitale entre lui-même et toutes créatures et entre les créatures et lui-même par son Esprit. L'Esprit crée les connexions du monde sans s'identifier à lui et par sa présence, le monde est ouvert sur un plus que lui-même et tout ce qui advient dans la création révèle sa présence. Cette compréhension de la création dans l'Esprit permet de ne plus opposer création et évolution : il y a évolution de la création vers le royaume de gloire. Et il y a création de l'évolution car celle-ci ne trouve pas son impulsion en elle-même.

Pour signifier la paix eschatologique J. Moltmann a recourt au Sabbat dont la fête anticipe la rédemption du monde. Célébrée chaque semaine par les juifs, elle annonce que toutes les créatures vivront un jour en paix les unes avec les autres, en présence de leur Créateur. La création n'est pas seulement « l'œuvre des six jours ». Seul le sabbat est l'achèvement et le couronnement de la création. Avec sa résurrection, en continuation de son discours messianique, le Christ annonce le temps déjà là de recréation du monde dans l'éternité, c'est à dire son entrée dans la Paix divine ; il dépasse ou réalise en cela le Sabbat qui, lui, situe cette évènement dans l'avenir. La prédication et la résurrection de Jésus Christ font entrer le monde dans un temps orienté vers le Royaume de Dieu. Elles entraînent la libération des Hommes et de la nature des puissances du négatif et de la mort. J. Moltmann

¹⁰⁹⁰ MOLTSMANN, J., *Dieu dans la création : Traité écologique de la création*, Les Editions du Cerf, Paris, 1988 ; ARNOULD, J. - FANTINO, J., « Théologie de la création », (RSPT 75), 1991, 651-665.

propose donc de considérer que si la recréation du monde a commencé avec la résurrection du Christ, l'accomplissement de l'existence humaine et de la création dans son ensemble n'est pas encore arrivé : nous ne sommes pas encore dans la gloire du Royaume. En conséquence, il appelle l'humanité à réfléchir sur le ciel, non pas comme une réalité future, mais comme une réalité actuelle qui unit ciel et création. « Selon la conception chrétienne, le début de la béatitude céleste est déjà présent - et est également connu - dans la grâce du Christ et dans l'église du Christ, et cela signifie que le ciel a déjà été jeté sur ici »¹⁰⁹¹.

J. Moltman a abordé la notion de Christ cosmique à partir de la question de l'écologie. Il présente une doctrine trinitaire de la création qui inclut le travail de création de Dieu le Père, le salut de la création à travers le travail du Christ cosmique et la présence continue de l'Esprit Créateur dans le monde. Il développe la dimension messianique du Christ dont l'action est la rédemption à l'œuvre dans le monde en vue d'un univers nouveau. Sa présentation de l'histoire de la création reste somme toute assez traditionnelle. Son insistance sur l'évolution et sur l'autolimitation de Dieu pour faire place au créé lui permet cependant d'entrer en discussion avec différentes sciences. L'évolution correspond au cheminement de la création allant vers son accomplissement et relève du temps de la création continuée. Les hommes peuvent alors s'inscrire dans cette approche par une pratique de l'écologie dont l'étymologie signifie la « science de la maison ».

Comme autre théologien, qui engage un dialogue entre christianisme et sciences, nous pouvons citer Jean-Michel Maldamé¹⁰⁹². Il entreprend de montrer comment la cosmologie moderne permet de mieux comprendre la place de l'homme dans l'univers et comment cette intelligence donne à la théologie des éléments qui la renouvellent. Les deux sources de savoir que sont la théologie et la science grandissent l'humanité et aident l'homme dans sa quête de la plénitude. Son ouvrage « Le Christ pour l'Univers » comme sa conférence « Le Christ et le cosmos » présentent une théologie centrée de la figure de Jésus-Christ, Logos créateur, Fils de Dieu incarné et devenu, par sa résurrection, tête de l'humanité nouvelle et principe du monde nouveau.

Au cours du XXème siècle le rapport de l'homme et de l'univers a été bouleversé. D'où selon J.-M. Maldamé la nécessité de situer la quête que l'homme fait de sa propre identité en lien avec la science actuelle, et plus précisément la cosmologie. Pour étayer son raisonnement, il s'appuie sur les textes examinés dans notre étude et rappelle que les premiers auteurs chrétiens ont affirmé la primauté du Christ dans tous les ordres de la création. Au centre de tout se trouve le Christ ressuscité ; il est image du Dieu invisible, commencement, premier né de toute créature, premier né d'entre les morts et tout subsiste en lui. J.-M. Maldamé résume ainsi la pensée de Paul : « Paul affirme que si le cosmos constitue un tout harmonieux, un cosmos où toutes les parties se tiennent entre elles et contribuent à leur bien c'est qu'il y a un principe unique. La révélation, liée à la résurrection,

¹⁰⁹¹ MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 169.

¹⁰⁹² MALDAMÉ, J.-M., *Le Christ pour l'Univers*, (Jésus et Jésus-Christ 73), Desclée, Paris, 1998 ; MALDAMÉ, J.-M., « Le Christ et l'univers. Dialogue entre la théologie et la cosmologie scientifique », *Angelicum*, 1997/03 (Vol 74), 1997, 335-357. Conférence : Le Christ et le cosmos (http://bibliotheque.domuni.eu/IMG/pdf/Le_Christ_et_le_Cosmos.pdf).

manifeste ainsi le secret du monde. Celui-ci ne tient que grâce au Christ sans lui le monde ne serait pas un cosmos mais un chaos »¹⁰⁹³.

J.-M. Maldamé propose de considérer le lien qui unit le créateur à son œuvre. Dans cette optique, le premier instant ne serait pas conçu comme un moment en devenir mais comme son principe. Comme acte d'un Dieu unique et séparé de lui, la création peut être pensée dans la durée et dans l'extension du cosmos. « La création n'est pas un passage d'un état à un autre état mais la venue pure et simple à l'existence. Pour cette raison, la production dont il s'agit dans la création doit être pensée comme une relation puisqu'il n'y a ni matière préexistante, ni part de Dieu s'aliénant pour devenir le monde. Dieu donne, la créature reçoit. La relation est donc réelle pour la créature qui sans elle ne serait pas. Pour ce qui est de l'autre terme de la relation, le créateur, la notion de relation permet de voir que cet agir ne le prive de rien ni ne lui ajoute quoi que ce soit »¹⁰⁹⁴. La notion de création comme relation permet de résoudre les difficultés venues de la distinction entre les divers ordres du savoir. Lorsqu'il aborde la question de l'homme si dérisoire au milieu de l'immensité du cosmos, J.-M. Maldamé souligne sa place essentielle au service de Dieu dans la création. L'homme possède quelque chose de si précieux du fait qu'il puisse accueillir l'Esprit créateur.

Une meilleure connaissance scientifique de l'unité du cosmos permet de mieux appréhender la place du Christ dans l'univers. L'expression Christ est utile dans la mesure où elle exprime la dimension universelle du Salut accompli en Jésus-Christ. Toute l'histoire du cosmos est assumée dans l'acte de résurrection ; la résurrection de Jésus se manifeste comme le commencement d'un univers nouveau dont le Christ est le chef et le principe. Aussi, les termes cosmiques des épîtres de Paul doivent être entendus, non pas métaphoriquement, mais réellement. Certes ces termes relèvent d'une cosmologie caduque, mais leur portée n'est pas prisonnière de cette cosmologie. Ils disent la situation du Christ dans le cosmos. Ils peuvent être entendus de manière réaliste pour dire l'aujourd'hui de l'action de Jésus. Le ressuscité doit être compris comme le Sauveur du monde entier, matière et esprit

Les travaux de J.-M. Maldamé présentent une théologie de la création qui analyse le rapport entre Dieu et le monde de manière à sauvegarder l'autonomie du monde et l'absolu de Dieu. Ils s'appuient sur l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, se confrontent aux sciences modernes et proposent des pistes aux chrétiens qui vivent à une époque où sciences et techniques tentent de répondre à toutes les interrogations.

Dans un tout autre registre, M. Fox¹⁰⁹⁵, ancien dominicain et membre de l'Église Épiscopaliennne, promeut une théologie de la nature ; il met au premier plan une spiritualité de la création, sous le thème de la bénédiction originelle et tient à distance la notion de péché originel.

Comme point de départ de son ouvrage « Le Christ cosmique » M. Fox avance qu'à l'origine du christianisme, les hommes s'interrogeaient sur la bienveillance de l'univers. Le

¹⁰⁹³ MALDAMÉ, *Le Christ pour l'Univers*, 41. Dans cet ouvrage J.-M. Maldamé ne discute pas de la question de l'auteur en Colossiens ; il se réfère à lui en tant que Paul.

¹⁰⁹⁴ MALDAMÉ, *Le Christ pour l'Univers*, 86.

¹⁰⁹⁵ FOX, M., *Le Christ cosmique*, Albin Michel, Paris, 1995.

vocabulaire peut nous paraître éloigné puisqu'on se posait la question de savoir si les anges qui désignaient les forces agissant à tous les niveaux de l'univers étaient malveillants. Mais aujourd'hui comme hier, de manière différente peut être, l'homme se demande si l'univers lui est favorable ou défavorable. A la question des forces en présence, les premiers chrétiens formulaient une réponse dont témoignent les hymnes primitives adressées au Christ. Ils célébraient le pouvoir de Jésus-Christ sur les trônes, les dominations et les anges. En cela, Jésus représentait la face souriante de Dieu. Malheureusement, lorsque les Lumières et la raison eurent envahi le domaine religieux, les chrétiens rejetèrent toute cosmologie, tout discours sur les anges, toute allusion à la dimension universelle du Christ. La théologie chrétienne du siècle des Lumières a mis le Jésus historique à la place du Christ cosmique.

Selon lui, il est urgent de revenir à la notion de Christ cosmique. Pour cela, il propose de passer de la simple recherche historique sur Jésus à une véritable quête du Christ cosmique. Il s'agit de développer une conscience¹⁰⁹⁶ cosmologique à partir d'un savoir scientifique (ou connaissance de la création), d'une expérience mystique (ou union avec la création et ses mystères insondables) et d'une expression artistique née du sentiment d'émerveillement face à la création. Seule, une cosmologie confère à l'existence individuelle une dimension réellement universelle. Pour soutenir son idée, il définit le Christ cosmique comme la structure qui relie tous les atomes et toutes les galaxies de l'univers, un tissu d'amour et de justice divine qui unit toutes les créatures et tous les êtres humains. Ainsi, il n'hésite pas à comparer la passion du Christ avec l'agonie de la Terre Mère.

L'ouvrage « Le Christ cosmique » plaide pour un ré-enchantement christique du monde. La théologie du péché originel ayant contribué au génocide du monde, il est nécessaire de lui substituer une théologie de la grâce universelle qui fasse droit à la sacralité cosmique et panthéiste. Cette mutation s'effectuera par la redécouverte mystique de la présence en chacun du Christ cosmique.

La pensée de M. Fox s'apparente à des courants du New Age. Ce qui est reproché à cet ouvrage c'est sa dérive sémantique. En effet, on peut se demander s'il est vraiment pertinent d'user du vocabulaire chrétien pour désigner, « l'immanence en nous du réel ultime ». L'intérêt que suscite M. Fox vient probablement du fait qu'il rejoint à la fois les préoccupations écologiques et les aspirations de certains envers la Terre Mère, loin de l'attitude patriarcale judéo-chrétienne. Il valorise l'écologie planétaire, le féminisme, la jeunesse, la recherche de la sagesse, l'adogmatisme. De plus, il a certainement raison en relevant le fait que la théologie occidentale a trop insisté sur le péché originel tout en oubliant de développer une théologie de la création.

Les quatre exemples que nous venons de survoler ne sont pas représentatifs de l'état de la christologie cosmique en ce début de XXIème siècle. Cet aspect de la christologie semble susciter peu d'intérêt parmi les chercheurs. Les questions d'écologie pourraient inviter les chrétiens à réentendre la présence de la Parole dans la création. « Tout fut par la Parole » écrivait Jean au premier siècle. Et l'auteur de l'Épître aux Hébreux affirmait à la même époque « Le Fils maintient l'univers par sa Parole puissante ». Certes, nous voyons apparaître des ouvrages tels que « Pour un Christ vert »¹⁰⁹⁷ qui propose comme solution à la

¹⁰⁹⁶ Fox, M., *Le Christ cosmique*, Albin Michel, Paris, 1995, 120.

¹⁰⁹⁷ BASTAIRE, H et J, *Pour un Christ vert*, Salvator, Paris, 2009.

société de prédation et de consommation une spiritualité de la création, respectueuse de la dimension cosmique du salut. Certes, des colloques, par exemple à l'initiative de Pax Christi abordent le thème de l'environnement. Cependant, bien que dans les textes de ces travaux soit parfois cité l'hymne de Colossiens (Col 1,15-20)¹⁰⁹⁸, ils s'appuient tout compte fait très peu sur une christologie cosmique. Les textes de référence restent bien souvent Gn 1 et Gn 2. Or les premières communautés chrétiennes, qui évoluaient dans des contextes multiculturels, nous ont laissé des textes audacieux qui pourraient, dans notre monde en évolution, servir de base ou de modèle à un renouvellement de la christologie de la création et peut être à une pastorale de la création.

¹⁰⁹⁸ Voir par exemple : Actes du Colloque Œcuménique : vers une meilleure sauvegarde de la création, <http://www.paxchristi.cef.fr/docs/ColloqueenvironnementLiebfrauenberg.oct2005.pdf>

Annexes

1 Définition du corpus : le champ sémantique de la création dans le Nouveau Testament.

Pour définir le corpus de texte du Nouveau Testament à étudier nous avons effectué un travail lexicographique dont nous rendons compte dans cette annexe. L'objectif de ce travail était de délimiter les passages du Nouveau Testament à analyser. Nous avons classé les différents termes selon leur genre¹⁰⁹⁹ : substantifs, verbes, prépositions. Chaque mot a été étudié selon, lorsque cela était nécessaire, son emploi par la philosophie grecque, sa présence dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Ce travail a été réalisé avec l'aide de dictionnaires¹¹⁰⁰. Ensuite, parmi les versets du Nouveau Testament, nous avons répertorié ceux qui ont un rapport avec la création et où l'agir du Christ à l'origine ou en faveur de la création continuée est abordée.

1.1 Les substantifs synonymes de « création » ou de « cosmos »

Le récit de la Genèse est introduit par ces mots « Au commencement, Dieu créa (ἐποίησε) le ciel et la terre (τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) » (Gn 1,1). L'auteur utilise l'expression « le ciel et la terre » pour désigner la création dans sa totalité et le verbe « faire » pour signifier l'acte de créer. À partir de cette expression et de ce verbe, au moyen de lexiques sémantiques¹¹⁰¹, de dictionnaires, nous avons déterminé une première liste de mots et d'expressions qui, selon le contexte, ont un sens proche de « ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ » . Nous avons finalement retenu les termes: « ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ » (le ciel et la terre) ; « κτίσις »

¹⁰⁹⁹ Sauf mention contraire les traductions proviennent de la Bible de Jérusalem.

¹¹⁰⁰ BibleWorks : LNLEX - *Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2nd Edition, Edited by J. P. Louw and E. A. Nida. Copyright © 1988 by the United Bible Societies, New York, NY 10023.

KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., *Theological Dictionary of the New Testament* (trans. Geoffrey W. Bromiley 10 vol) Eerdmans, Grand Rapid 1964.

¹¹⁰¹ BibleWorks : LNLEX - *Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2nd Edition, Edited by J. P. Louw and E. A. Nida. Copyright © 1988 by the United Bible Societies, New York, NY 10023.

(création) ; « κόσμος » (monde) ; « αἰών » (siècle) ; « πᾶς » (tout) ; « οἰκουμένη » (l'univers ou le monde).

ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ¹¹⁰²

Que ce soit dans le Livre de la Genèse, dans les psaumes ou dans d'autres livres de l'Ancien Testament, l'expression « ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ » (le ciel et la terre) renvoie à Yahvé le créateur. Dans le Nouveau Testament, également, « le ciel et la terre » (12 occurrences) est un mÉRisme qui désigne l'ensemble de la création. Dieu est le créateur, celui qui fait le ciel et la terre (Ac 4,24 ; 14,15 ; Ap 14,7) il règne sur le ciel et la terre (Lc 10,21 ; Ap 17,24) qui ne sont pas immuables (Mt 24,35 ; Lc 10,21). Cette expression, pourtant courante lorsqu'il s'agit de l'œuvre de Dieu, n'est jamais employée pour désigner une réalisation du Christ.

κτίσις

En grec, le terme « κτίσις » renvoie à un acte fondateur ou à une action de construction. Le terme est peu utilisé dans l'Ancien Testament (11 occurrences). Dans le livre de Judith, il a le sens de création (Jdt 9,12 ; 16,14). Dieu y est désigné comme le « roi de toute sa création (πάσης κτίσεώς σου) » (Jdt 9,12) ou de toutes ses créatures. Dans le livre de Tobie ou dans celui de la Sagesse ou encore dans le Siracide, les traductions hésitent également entre « création » et « toutes les créatures » (Tb 8,5 ; Sg 2,6 ; 5,17 ; 16,24 ; 19,6 ; Si 16,17 ; 43,25 ; 49,16).

Dans le Nouveau Testament, « κτίσις » est employé à 19 reprises (Mc 10,6 ; 13,19 ; 16,15 ; Rm 1,20.25 ; 8,19.20.21.22.39 ; 2 Co 5,17 ; Ga 6,15 ; Col 1,15. 23 ; He 4,13 ; 9,11 ; 1 P 2,13 ; 2 P 3,4 ; Ap 3,14). Il prend selon les contextes des sens différents que nous regroupons sous cinq chefs dont les trois premiers sont les principaux :

- En Rm 1,20 « κτίσις » indique l'instant de « la création du monde » (ἀπὸ κτίσεως κόσμου).
- « κτίσις » est employé pour désigner individuellement une chose créée, un être créé, une créature à qui l'évangile peut être ou a été proclamé (Mc 16,15 ; Col 1,23), qui ne peut échapper au regard de Dieu (He 4,13) ou qui s'oppose à ce dernier (Rm 1,25 ; 8,39).
- Parfois, « κτίσις » désigne collectivement l'ensemble des choses créées. Il renvoie alors à la totalité de ce qui est visible et invisible en tant que résultat de l'activité créatrice de Dieu. Suivant un usage des écrits vÉTÉrotestamentaires, les versets qui comportent la mention « κτίσις » renvoient à Dieu à l'origine de la création (« ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἦν ἔκτισεν ὁ θεὸς » (Mc 10,6 ; 13,19)). Lorsque « κτίσις » est précédé par « πᾶς » (Mc 16,15 ; Rm 8,22 ; Col 1,15.23), la notion de

¹¹⁰² Nous avons pris en compte l'expression stricte et n'avons pas tenu compte des versets comportant « καὶ ἐπὶ τῆς γῆς » (sur la terre).

totalité est accentuée. Dans certains versets le choix entre les traductions¹¹⁰³ de « création » et de « créature » semble difficile.

En dehors de ces trois axes principaux, il convient de mentionner deux passages où l'emploi de « κτίσις » est inaccoutumé :

- Dans la première lettre de Pierre « κτίσις » est utilisé dans le sens d'institution. En 1 P 2,13, l'auteur exhorte ses lecteurs à être soumis « à cause du Seigneur à toute institution (κτίσις) humaine, soit au roi comme souverain soit aux gouverneurs (...). Ni ce verset ni son contexte ne contiennent la moindre allusion à la création.
- Dans l'Épître aux Hébreux, l'auteur emploie le terme « κτίσις » comme synonyme de terrestre. Ainsi, He 9,11 oppose le sanctuaire de ce monde (κτίσις) au sanctuaire céleste dont le Christ est le grand prêtre.

Parmi les 19 occurrences du mot « κτίσις » certaines précisent la dimension christologique de la création ou la perspective eschatologique de la création nouvelle.

L'expression « καινὴ κτίσις » qui désigne une création nouvelle ou une créature nouvelle relève du corpus paulinien (2 Co 15,17 ; Ga 6,15). En 2 Co 5,17 celui qui est « en Christ » est une création nouvelle. Dieu a réconcilié le monde (κόσμος) dans le Christ (2 Co 2,19). Au centre de cette nouvelle création se trouve l'homme nouveau. La mention de « créature nouvelle » ou « création nouvelle » dans l'Épître aux Galates a pour contexte l'épilogue de la lettre. La venue du Christ a rendu caduc le monde ancien, celui de la circoncision et celui de l'incirconcision. Les deux versets pauliniens ont une connotation eschatologique ou même apocalyptique. Un monde nouveau va remplacer le monde ancien et le Christ est à l'origine de cette nouvelle création.

Le motif abordé en Rm 8,18-25 où le mot « κτίσις » est répété, pourrait se rapprocher de l'idée de nouvelle création. En effet, ce passage décrit la création qui espère être libérée de la servitude de la corruption (Rm 8,21) et être glorifiée avec le Christ (Rm 8,17). Ces versets évoquent la création réconciliée mais n'insistent pas sur le rôle du Christ. Le mot « gloire » permet de se référer à la création mais dans ces versets c'est l'Esprit qui est celui qui vient au secours (Rm 8,26). Nous ne retiendrons pas ce passage comme étant à étudier de manière approfondie.

À deux reprises en Col 1,15 et en Ap 3,14 « κτίσις » permet de caractériser le rapport du Christ à la création. En Col 1,15 le Christ est dit « premier né de toute créature » (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Le verset Col 1,15 est le premier verset d'une unité (Col 1,15-20) qui célèbre le Christ.

Dans le livre de l'Apocalypse, Jean reçoit la vision d'un être vêtu de blanc comme un Fils d'homme (Ap 1,13). Quand ce dernier prend la parole, il se définit comme le Premier et le Dernier (Ap 1,17) et commence à dicter les lettres pour les 7 Églises. Chaque lettre est introduite par la formule « Ainsi parle », suivie d'une expression qui définit le Christ. Pour l'Église de Laodicée l'introduction est la suivante : « Ainsi parle, l'Amen le Principe de la création de Dieu (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) (Ap 3,14).

En conclusion, à quatre reprises « κτίσις » figure dans des passages qui mentionnent le Christ. Dans le corpus paulinien les deux occurrences correspondent à un

¹¹⁰³ En Mc 16,15, pour traduire « κτίσις » la BJ préfère « création » alors que la TOB utilise « créature ».

développement du motif de la création nouvelle (2 Co 5,17 ; Ga 6,15). Les deux dernières utilisations de « κτίσις » servent à exprimer une qualité du Christ (Col 1,15 ; Ap 3,14). Il est le premier né de toutes créatures et le principe de la création. Dans ces deux derniers versets le Christ n'est pas présenté avec un rôle actif. Aussi, nous ne les retenons que dans la mesure où ils précisent des versets correspondant à nos critères, à savoir une action du Christ en faveur de la création.

*κόσμος*¹¹⁰⁴

Les 186 occurrences du terme « κόσμος » du Nouveau Testament, dont 78 dans les écrits johanniques, renvoient à différentes significations. Bien que le mot ait eu une place bien établie dans le grec de l'époque d'Homère, son étymologie est incertaine. Employé avec des vocables relatifs à la construction il signifie ce qui est bien construit, bien ordonné (le cheval de Troie, Hom Od 8,492). « κόσμος » est rapproché de l'idée d'« ordre »¹¹⁰⁵. Dans la mesure où la notion du beau est inséparable de celle de l'ordre, « κόσμος » trouve une expression particulière dans le sens d'« ornement » (généralement des femmes). Avec Anaximène au VI^{ème} siècle av. J.-C « κόσμος » devient l'un des termes les plus importants des débats philosophiques sur l'origine du monde, où il y désigne la totalité de ce qui est maintenu ensemble par « l'ordre », à savoir, le monde dans le sens de l'espace, le système cosmique dans le sens de l'univers. Pour Platon¹¹⁰⁶, le cosmos est l'univers dans la mesure où en lui toutes les choses individuelles et les créatures, le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont amenés à l'unité par un ordre universel. Le cosmos devient un être vivant visible, le reflet de ce qui ne peut être connu que par la raison. Parfois, le terme « κόσμος » désigne une partie de l'univers comme le ciel ou la terre ou même l'humanité.

Des auteurs de la LXX connaissent les sens de « κόσμος » qui renvoient à l'idée d'ordre (Gn 2,1 : Ainsi furent achevés le ciel et la terre, avec toute leur armée (πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν) ; Dt 4,19 ;17,3) ou de parures (Ex 33,5.6, 2S 1,24 ; Jg 1,14). L'hébreu n'a pas de mot pour désigner l'univers, il use du mérisme « le ciel et la terre ». Il n'y a donc aucune raison précise pour laquelle un traducteur choisisse d'utiliser ce terme avec le sens de « monde ». Cependant, les écrivains juifs hellénistiques, influencés par la philosophie grecque, semblent avoir eu une prédilection pour ce terme (19 occurrences dans le livre de la Sagesse) et l'ont introduit dans leurs discussions théologiques où il désigne le monde dans un sens spatial et remplace l'ancienne expression : « le ciel et la terre ». Ainsi, Dieu est le créateur du « κόσμος » (Sg 9,9). Le judaïsme hellénistique a adopté ce vocable pour désigner l'univers tout en lui gardant les sens de « terre », d'« humanité » et d'« ornement ».

Parmi les emplois de « κόσμος » dans le Nouveau Testament seul l'emploi en 1 P 3,3 désigne les ornements que les femmes mettent dans les cheveux. Ailleurs, le terme renvoie au « monde » avec des nuances :

- « κόσμος » désigne, comme dans la philosophie grecque, l'univers, à savoir « tout ce qui existe », ce qui est visible et ce qui est invisible. Ce terme exprime ainsi la totalité, l'universel, le Tout, la création. Dans son discours à Athènes, Paul

¹¹⁰⁴ TDNT, 867-895.

¹¹⁰⁵ Platon Conv 223b : « ἐν κόσμῳ » (en bon ordre).

¹¹⁰⁶ Timée 27a, 28b, 29 et suivants.

annonce le Dieu qui est Seigneur du ciel et de la terre et qui a fait le « κόσμος » (Ac 17,24) et tout ce qui s'y trouve. Le terme suggère l'espace infini. Comme tout ce qui est créé le « κόσμος » possède des limites. Il est ainsi possible de parler de commencement du monde (Mt 24,21) ou d'un temps « avant la fondation du monde » (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Le monde est quelque chose de transitoire ; il passe (1 Jn 2,17).

- « κόσμος » est également employé comme synonyme de « terre ». Lorsque le Diable emmène Jésus sur une montagne, il lui montre tous les royaumes du monde (Mt 4,8). Ainsi, le monde est le lieu où se déroule la vie humaine (1 Ti 6,7). Par extension le « κόσμος » renvoie à l'idée d'humanité, de race humaine à laquelle la bonne nouvelle est annoncée (Mc 14,9).
- Parfois « κόσμος » représente la masse des hommes hostiles à la cause du Christ. Le monde hait le Christ (Jn 7,7). La paix que le monde offre n'est pas celle du Christ (Jn 14,27) et le monde sera jugé (Jn 16,8). C'est le lieu où règne Satan, le Prince du monde (Jn 12,31 ; 14,30 ; 16,11). Les hommes traitent des affaires du monde qui parfois les éloignent de Dieu (1 Jn 2,16).

Parmi les occurrences du mot « κόσμος » évoquées précédemment, celles qui nous intéressent sont synonymes d'univers et concernent le Christ.

Par deux fois « κόσμος » (monde) est mis en relation avec « βασιλεία » (royaume) pour signifier la royauté du Christ. En Jn 18,36, le royaume du Christ est défini comme n'étant pas de ce « monde ». En Ap 11, 15 la royauté du monde est celle de Dieu, à laquelle est associé le Christ : « Alors, au ciel, des voix clamèrent : La royauté du monde est acquise à notre Seigneur ainsi qu'à son Christ ; il régnera dans les siècles des siècles », (ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ). Dans l'Apocalypse, la royauté du Christ, associée à celle de Dieu, dure à jamais et le royaume dont il est question englobe toute la création. Plus qu'un agir en faveur de la création, c'est la Seigneurie du Christ qui est célébrée. Le Christ, à côté de Dieu domine l'univers à jamais.

À 10 reprises les auteurs du Nouveau Testament utilisent l'expression « fondation du monde » (καταβολή κόσμου) pour signifier l'origine de la création (Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Jn 17,24; Ep 1,4; He 4,3; 9,26; 1 P 1,20; Ap 13,8; 17,8). L'expression marque le début des temps et est utilisée pour souligner la portée d'un événement qui arrive dans l'histoire (He 9,26). Elle permet également d'affirmer que l'action de Dieu a commencé avant le début de l'histoire, que les œuvres de Dieu étaient achevées dès la fondation du monde (He 4,3). Les noms des habitants de la terre étaient écrits avant le début des temps (Ap 13,8; 17,8). Et Dieu nous a élus « en lui dès avant la fondation du monde » (Ep 1,4). Cette dernière occurrence peut être liée au Christ par le pronom « lui ». Enfin « καταβολή κόσμου » permet d'affirmer la préexistence du Christ, puisqu'il était discerné (1 P 1,20) et aimé (Jn 17,24) avant la fondation du monde.

Dans le Quatrième Évangile, Jn 1,10 affirme que « le monde fut par lui » (ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο). Comme « lui » désigne le Logos/Fils ce verset sur la création fera partie de notre étude. Il nous faudra cependant affiner le sens de « κόσμος » et déterminer si dans son contexte il désigne la création dans sa globalité ou uniquement l'humanité.

L'Évangile de Jean affirme que le Christ est lumière du monde « τὸ φῶς τοῦ κόσμου » (Jn 3,19 ; Jn 8,12 ; Jn 9,5 ; Jn 11,9 ; Jn 12 ; 46). Or le motif de la lumière renvoie à la thématique de la création puisque, dès les premiers versets de la Genèse, Dieu sépara la

lumière des ténèbres (Gn 1,4). La lumière définit l'être même du Christ. Elle est à considérer comme une qualité. Ces versets ne sont donc pas à conserver.

Nous citons, ici, sans toutefois les conserver, le motif johannique de salut du monde et le motif paulinien de réconciliation du monde. En effet, dans le cadre de notre étude, nous nous intéressons à la création originelle et continuée. Le Christ est venu dans le monde afin que le monde soit sauvé par lui, (Jn 3,17 ; Jn 12,47). Il est le sauveur du monde (Jn 4,42 ; 1 Jn 4,14). Dans la deuxième épître aux Corinthiens Paul écrit : « c'est dans le Christ que Dieu se réconciliait le monde (ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ) (2 Co 5,19).

Le verset contenant le terme « κόσμος » candidat à une étude plus approfondie est Jn 1,10 qui expose l'action du Christ à l'origine du monde. Les versets Jn 17,24 et 1 P 1,20 qui affirment la préexistence du Christ et Ap 11,15 qui souligne sa Seigneurie sur le cosmos sont peut-être à prendre en compte dans la définition du contexte des péripécies. Ep 1,4, pose la question de savoir si l'élection a eu lieu « en Christ ».

αἰών

Homère employait le terme « αἰών » pour désigner la « force vitale », la « vie ». Par la suite il a pris le sens d'« âge » ou de « génération ». Dès l'époque d'Héraclite (VI^{ème} siècle av. J.-C.) il est employé par les philosophes lorsqu'ils traitent du thème du « temps ». Les Grecs font une différence entre « χρόνος » et « αἰών ». Le premier désigne une période et le second le temps lui-même. Platon distingue l'éternité ou le temps idéal (αἰών) et le temps qui a été créé au moment de la création de l'univers, à savoir « χρόνος » (Timée 37d). À la suite des philosophes grecs, Philon affirme que la nature d' « αἰών » est d'être éternel. Les livres de la LXX connaissent ce sens et « αἰών » sert à exprimer l'éternité de Dieu (θεὸς αἰώνιος) (Gn 21,33) ou l'éternité de son royaume.

À l'époque du Nouveau Testament, dans certains contextes, « αἰών » prend une connotation spatiale. Son sens est alors voisin de « κόσμος » et peut être traduit par « univers » ou « création ». Dans les textes du Nouveau Testament le terme « αἰών » apparaît à 122 reprises avec des sens variés :

- « αἰών » précédé d'une préposition permet de fusionner les concepts de temps et d'éternité. Avec « ἐκ » et « ἀπό » (5 occurrences) « αἰών » se rapporte au passé et selon les cas peut signifier « autrefois », « depuis des siècles » ou simplement « jamais » comme dans Jn 9,32 « Jamais on n'a entendu dire (...) » (ἐκ τοῦ αἰῶνος (...)). Avec la préposition « εἰς », « αἰών » se rapporte au futur et prend le sens de « à jamais » ou « éternellement ». L'expression « εἰς τὸν αἰῶνα », au singulier ou au pluriel, apparaît 58 fois dans le Nouveau Testament. Il ne semble pas possible de mettre en évidence une différence entre l'expression au pluriel et au singulier. Elle permet, entre autres, d'exprimer l'éternité du Christ (« Jésus Christ est le même, hier et aujourd'hui; il le sera pour l'éternité (εἰς τοὺς αἰῶνας) » (He 13,8)). Le sens de « à jamais » est présent dans l'expression « siècles des siècles » (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) (21 occurrences).
- Les auteurs du Nouveau Testament utilisent différentes formules contenant « αἰών » pour décrire les différents âges. Ils distinguent le monde actuel « τοῦ

αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος » (Ga 1,4) , ce monde-ci « ἐν τῷ νῦν αἰῶνι » (1 Tm 4,10) ou simplement le « monde », « ὁ αἰὼν οὗτος » , et le monde futur, ce monde-là « ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, » (Lc 20,35), le monde à venir « τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ » (Lc 18, 30). Ce monde-ci, qui correspond au temps d'instabilité avant la parousie, est mauvais, car il est le lieu de l'action du dieu de ce monde (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Co 4,4)). Il est opposé au monde à venir (ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι (Mt 12,32 ; Ep 1,21)). La fin du monde est rendue par les expressions « τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος » (Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20; He 9:26) ou « τὰ τέλη τῶν αἰώνων » (1 Co 10,11).

- « αἰὼν » prend la signification de « monde » dans certains versets (Mc 4,19 ; Mt 13,22) ou de « création ». Son sens se rapproche alors de « κόσμος ». Paul utilise de manière équivalente « σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου » (1 Co 2,6) et « ἡν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου » (1 Co 1,20). La connotation spatiale semble peu à peu prendre le dessus (He 1,2 et He 11,3).

Parmi les sens du terme « αἰὼν », il nous semble intéressant de répertorier les emplois de « αἰὼν » qui qualifient l'existence éternelle du Christ ou de la Parole et ceux qui sont synonymes de « création ». Nous ne nous attarderons pas sur les doxologies, qui pour la plupart se rapportent à Dieu le Père. Certaines comme Ap 5,13, incluent l'Agneau et ainsi célèbrent le Christ. La louange, fût-elle pour l'éternité, ne correspond pas en tant que telle à un agir en faveur de la création. Elle peut tout au plus être une conséquence de cet agir. Ces doxologies ne feront donc pas partie des versets retenus pour la délimitation du corpus.

Le Christ transcende le temps de l'histoire et le monde avec ses créatures ; la préexistence est une qualité nécessaire pour participer à l'acte créateur. L'auteur de l'Épître aux Hébreux développe le motif du Christ grand prêtre pour l'éternité (σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα (He 5,6 ; 6,20 ; 7,17.21.24)) ; il affirme l'immutabilité du Christ qui est le même hier et aujourd'hui, comme il le sera à jamais (εἰς τοὺς αἰῶνας) (He 13,8). D'autres versets évoquent la royauté éternelle du Christ (Lc 1,33 ; He 1,8). Dans ces versets la connotation d'« αἰὼν » est temporelle. Pour l'interprétation d'Ep 1,21 les avis sont partagés. L'auteur dit du Christ qu'il est « bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci (BJ), mais encore dans le siècle (BJ) à venir ». La TOB traduit « αἰὼν » par monde. Le Christ est au-dessus de toute la création visible et invisible, celle qui est et celle qui vient.

Deux versets évoquent la Parole du Seigneur (1 P 1,25) qui demeure pour l'éternité (« εἰς τὸν αἰῶνα ») et la Sagesse de Dieu (1 Co 2,7) qui existait dès avant les siècles sans qu'il soit possible de les identifier au Christ. La Parole de Dieu et sa Sagesse transcendent le temps tout comme le Christ.

Quant à l'acte créateur, deux versets, dans l'Épître aux Hébreux, relatent la création du monde avec le terme « αἰὼν ».

- En He 1,2, le Fils est celui « par qui aussi il a fait les siècles » (BJ) ou « les mondes » (TOB), (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας).
- En He 11,3 l'auteur affirme « les mondes ont été formés par une parole de Dieu (τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ), de sorte que ce que l'on voit provient de ce qui n'est pas apparent ». La création par la Parole est une allusion au livre de la Genèse. Le substantif « ῥῆμα » n'est pas employé dans un sens absolu. De plus, il n'est

pas possible de relier ce verset au Fils comme dans le Prologue du Quatrième Évangile.

Les versets comportant le terme « αἰών » qui retiennent finalement notre attention, car ils nous apprennent quelque chose sur le rapport du Christ et de la création, sont : He 1,2 ; Ep 1,21 ; He 13,8.

παῖς

Le terme « παῖς » (tout) employé comme adjectif avec ou sans article renvoie à tous les membres d'une même classe. « παῖς » utilisé comme pronom prend au singulier le sens de « chacun » et au pluriel il se traduit par « tous » ou dans un sens absolu par « toute chose ». La forme avec article « τὰ πάντα » renvoie à « toutes les choses », « le Tout », « l'univers », « la création ».

Dans l'Ancien Testament Dieu est le Créateur de « toutes choses », il est celui qui règne sur l'Univers. Pour signifier la totalité du créé, l'Ancien Testament emploie des expressions comme « ciel et la terre » (Gn 1,1) ; « la terre et sa plénitude » (Ps 24,1). Parfois, l'adjectif « כָּל » (« tout, » « chacun ») est employé avec le sens d'univers. Dans la LXX, « παῖς » est utilisé plusieurs milliers de fois. Pour 10% des occurrences de la LXX il n'y a aucun original hébreu¹¹⁰⁷. Si nous nous contentons du sens absolu, « totalité » du créé exprimé au moyen de « τὰ πάντα », seules une dizaine d'occurrences sont concernées. Au terme de la création « Dieu vit tout (« τὰ πάντα », « כָּל ») ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Gn 1,31). Yahvé est celui qui crée « toutes choses » (Si 23,20 ; Jr 10,16 ; 51,19 ; Sg 1,14). Sg 9,1 précise que par sa parole Yahvé a fait l'univers (τὰ πάντα). « τὰ πάντα » est employé dans des versets qui relatent l'action de Dieu envers sa création : il l'anime, il la gouverne (Sg 12,15 ; 15,1) et il en assure la cohésion : « L'esprit du Seigneur en effet remplit le monde, et lui, qui tient unies toutes choses (τὰ πάντα), a connaissance de chaque mot » (Sg 1,7). L'expression « τὰ πάντα » est également appliquée à la Sagesse qui renouvelle l'univers « τὰ πάντα » (Sg 7,27) et le gouverne (Sg 8,1). Les exemples précédents montrent que « τὰ πάντα » dans le sens d'univers a surtout été adopté par l'auteur du livre de la Sagesse, composé en grec.

Parmi les occurrences de « παῖς » du Nouveau Testament, nous examinerons uniquement celles sous la forme de « τὰ πάντα » soit 40 occurrences. « τὰ πάντα » peut désigner un ensemble tel que l'ensemble de l'enseignement (Mc 4,11) ou l'ensemble des dons de Dieu (Rm 8,32). « τὰ πάντα » renvoie à l'humanité en insistant sur l'idée d'universalité. Dans son sens absolu l'expression signifie « toutes les choses collectivement » ou « la totalité du créé, l'univers » : Rm 11,36 ; 1 Co 8,6 ; 15,28 ; Gal 3,22 ; Ep 1,10 ; 3,9 ; 4,10 ; Ph 3,21 ; Col 1,16s ; 1 Tm 3,13 ; He 1,3 ; 2,10 ; Ap 4, 11.

Comme les auteurs de la LXX, ceux du Nouveau Testament adoptent l'expression « τὰ πάντα » lorsqu'ils décrivent le rôle de Dieu dans la création. Dieu est le Créateur de toutes choses (Ep 3,9 ; Ap 4,11). Il est celui qui donne la vie à toutes choses (1 Tm 6,13),

¹¹⁰⁷ TDNT, 890.

tout vient de Dieu (1 Co 8,6 ; 11,12). Rm 11,36 reprend ces thèmes en une formule : « Car tout est de lui et par lui et pour lui » (ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα). Pour déterminer les versets où le Christ est mis en relation avec la création, nous examinerons « τὰ πάντα » et l'expression « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ».

Commençons par le texte le plus ancien, celui de Paul aux Corinthiens. Dans un passage relatif à la viande sacrifiée aux idoles, Paul réaffirme la foi des chrétiens en un Dieu unique et créateur. En parallèle du Père à l'origine de la création est confessé un seul Seigneur. Il est celui par qui toutes choses existent et par qui nous sommes (« δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ » (1 Co 8,6)). Au chapitre 15 de la même lettre, « τὰ πάντα » s'inscrit dans une visée eschatologique et sotériologique. En effet, à la fin des temps « toutes choses » seront soumises au Christ (1 Co 15,27-28).

Dans l'Épître aux Éphésiens, l'auteur exprime la présence du Christ dans l'univers. Il remplit toutes choses (τὰ πάντα) (Ep 4,10). Dans un contexte eschatologique, le dessein de Dieu est de ramener « toutes choses sous un seul Chef, le Christ » (Ep 1,10-11).

Le motif de la soumission de toutes choses est rappelé en Ph 3,21. Le Christ possède la force « de pouvoir même se soumettre toutes choses ».

Dans l'Épître aux Colossiens, se trouvent rassemblés tous les motifs que nous venons de citer. Le Christ est là à l'origine « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses (τὰ πάντα), (...) ; tout (τὰ πάντα) a été créé par lui et pour lui (Col 1,16). Tout (τὰ πάντα) subsiste en lui (Col 1,17). Et par lui, Dieu s'est plu « à réconcilier toutes choses (τὰ πάντα) » (Col 1,20). Les trois états de la création sont abordés.

Le dernier écrit qui fait mention de « τὰ πάντα » en lien avec le Christ est l'Épître aux Hébreux. Une fois l'acte créateur originel achevé, le Christ soutient l'univers « τὰ πάντα » (He 1,3). En He 2,10, dans la proposition « αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα », « αὐτῷ » renvoie à Dieu et non au Christ, et He 2,8 (« Tu as tout mis sous ses pieds ») explicite la soumission et non la création.

L'expression « tout en tous » (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) paraît être en lien avec la création car elle dit la plénitude du divin en tous. Elle est appliquée pratiquement de manière parallèle pour Dieu et pour le Christ. En ce qui concerne Dieu, l'expression « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » est attestée deux fois dans la première Épître aux Corinthiens.

- En parlant des charismes, Paul dit que c'est le même Dieu qui opère tout en tous, « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » (1 Co 12,6).
- En 1 Co 15,28 Paul écrit « lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ».

Pour ce qui concerne le Christ nous trouvons la formule « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » dans l'Épître aux Éphésiens et dans l'Épître aux Colossiens.

- Dans l'Épître aux Éphésiens, pour conclure un passage dont le thème est le Christ tête de l'Église, l'auteur emploie la formule: « tout en tout. » (Ep 1,23)
- La formule en Col 3,11 comporte une petite nuance : « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout (τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν) ».

Les versets où le Christ est mis en rapport avec la création au moyen de l'expression « τὰ πάντα » sont relativement nombreux : 1 Co 8,6 ; 15,27 ; Ep 1,10.23 ; 4,10 ; Ph 3,21 ; Col 1,16.17.20 ; 3,11 ; He 1,3 ; 2,8

οἰκουμένη

Le terme « οἰκουμένη » renvoie à la terre habitée ou cultivée par opposition au désert. Le Nouveau Testament emploie ce terme pour désigner le monde habité (Lc 21,26 ; Lc 4,5¹¹⁰⁸), l'humanité (Ap 12,9) ou le « monde à venir » (He 2,5). Parmi les 15 occurrences du Nouveau Testament, quatre (Ac 11,28 ; Ap 3,10 ; 12,9 ; 16,14) associées à « ὅλος » désignent « le monde entier », mais aucun de ces versets ne porte sur la relation du Christ à l'acte créateur.

Versets à retenir suite à l'étude des substantifs

L'étude des substantifs synonymes de création et de l'expression substantivée « τὰ πάντα » nous a permis de dégager les versets suivants : 1 Co 8,6 ; 1 Co 15,27 ; 2 Co 5,17 ; Ga 6,15 ; Ep 4,10 ; Ep 1,10.21.23 ; Ph 3,21 ; Col 1,15.16.17.20 ; Col 3,11 ; He 1,2.3 ; He 2,8 ; He 13,8 ; Ap 3,14.

1.2 Les verbes : synonymes de créer ou de maintenir la création

Pour notre travail nous avons choisi de restreindre notre recherche à deux motifs, celui de la création originelle et celui de la création continuée. Les verbes retenus transcrivent l'acte créateur et l'action qui consiste à conserver l'univers pour qu'il ne se désagrège pas. Pour définir la liste des verbes en relation avec la création, une première étape a consisté à déterminer par quel verbe la LXX a traduit le verbe **ברא** utilisé au premier chapitre de la Genèse. Ce verbe est le plus souvent traduit simplement par « ποιέω » (faire) (Gn 1,1) ou par « κτίζω » (créer) (Dt 4,32). À ces verbes nous pouvons ajouter : « γίνομαι » (devenir), « θεμελιόω » (fonder) et « πλάσσω » (former). Une deuxième liste qui évoque l'idée de maintien est également à examiner : « συνίστημι » (maintenir), « φέρω » (porter). La liste ainsi obtenue n'est certainement pas exhaustive. De plus, les verbes retenus sont des verbes très courants et il est impossible de faire une étude spécifique de chaque occurrence. Aussi, pour chaque verbe, nous avons défini des critères pour tenter de déterminer les versets potentiellement intéressants, par exemple la proximité d'un substantif en relation avec la création.

κτίζω

¹¹⁰⁸ Traduction de la BJ « Tous les royaumes de l'univers » mais la TOB traduit par « tous les royaumes de la terre » (Lc 4,5). La BJ traduit également le terme par univers en Ac 11,28 ; 17,31.

Depuis Homère, « κτίζω » signifie bâtir une maison, fonder des villes ou coloniser. Ce verbe est également utilisé dans le cadre de la construction de théâtres ou de temples. Dans un développement ultérieur « κτίζω » peut suggérer l'idée d'invention, d'action intellectuelle. Dans des textes poétiques, peu nombreux, il peut prendre la signification de « créer » (Eschyle). Pourtant, après « ποιέω », « κτίζω » est un des termes préférés des auteurs de la LXX pour traduire « créer ». L'idée sous-jacente est que l'action de créer n'est pas seulement le travail d'un artisan, mais nécessite également une volonté, une intelligence et une puissance qui sont des qualités de Yahvé selon l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament recourt à ce terme à 15 reprises : Mt 19,4; Mc 13,19; Rm 1,25; 1 Co 11,9; Ep 2,10. 5; 3,9; 4,24; Col 1,16; 3,10; 1 Tm 4,3; Ap 4,11; 10,6. Employé au participe il désigne le Créateur (Mt 19,4 ; Rm 1, 25 ; Ep 3,9 ; Col 3,1).

Parmi les versets où apparaît le verbe « κτίζω » trois ont retenu notre attention.

Le premier appartient à l'Épître aux Éphésiens où en Ep 2,15 l'auteur explicite au moyen de « κτίζω » l'action du Christ qui des deux peuples en a fait un : « pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau » (ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καὶ ἓν ἄνθρωπον). Ce verset est le seul qui mentionne le Christ comme sujet du verbe « créer ». Il aborde le motif de la création de l'Homme Nouveau que l'on rencontre également en Ep 4,24 mais le créateur est Dieu et non le Christ.

Les deux autres versets où « κτίζω » est associé au Christ abordent le motif de la création « en Christ » :

- En Ep 2, 10, l'auteur énonce : « Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus (κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions ».
- Dans le verset Col 1,16 le verbe « κτίζω » est mentionné à deux reprises pour exprimer que l'univers a été créé par, pour et en Christ : « car c'est en lui (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη) qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται) ».

L'étude du verbe « κτίζω » nous a permis de retenir les versets Ep 2,15 où le Christ est dit créateur de l'homme nouveau et les versets Ep 2,10 et Col 1,16 qui développent l'idée de création « en Christ » (ἐν Χριστῷ).

ποιέω

Le verbe « ποιέω » (faire, fabriquer, construire, créer) peut prendre de nombreux sens qu'il n'est pas nécessaire de citer ici. Dès Platon il est utilisé dans un contexte cosmologique. Dieu créa le corps de l'univers (Timée 31b). Les auteurs de la LXX ont recours à ce verbe pour traduire בָּרָא ; il signifie alors « créer », « produire ». Le récit de la création est introduit par ces mots : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) (Gn 1,1). Dans le livre de la Sagesse, l'expression se rapproche plus des philosophes grecs : « tu faisais le monde » (ἐποίεις τὸν κόσμον) (Sg 9,9). Le verbe « ποιέω » est le terme préféré pour exprimer l'action créatrice de Dieu. Parmi les centaines d'occurrences présentes dans le Nouveau Testament, certaines

sont en rapport avec la création dans des expressions telles que « créer l'univers » ou « faire le ciel et la terre » : (Mt 19,4 ; Mc 10,6 ; Lc 11,40 ; Ac 4,24 ; 7,50 ; 14,15 ; 17,24 ; Ap 14,7 ; 21, 5 ; He 1,2). Dans toutes ces utilisations, Dieu en tant qu'auteur de « toutes choses » est le sujet du verbe « ποιέω ».

Un seul verset met en relation le Christ, la création et le verbe « ποιέω » et ce, de façon magistrale. Dans la période qui ouvre l'Épître aux Hébreux en He 1,2, l'auteur annonce que Dieu « nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας).

γίνομαι

Le verbe « γίνομαι » possède de nombreuses significations (être né, être produit, être créé, être fabriqué, advenir, arriver) qui sont à déterminer à partir du contexte. Très souvent « γίνομαι » remplace simplement le verbe « être ». « γίνομαι » est rarement employé en lien avec la création. Aussi est-il d'autant plus remarquable qu'il ait été utilisé à deux reprises dans le Prologue du Quatrième Évangile pour exprimer l'acte créateur du Christ. L'auteur du Prologue affirme au sujet du Logos : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν) (Jn 1,3). Quelques versets plus loin, il énonce une idée voisine : « Il était dans le monde, et le monde fut par lui (αὐτὸς ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο) » (Jn 1,10). Ces versets retiennent bien évidemment toute notre attention.

θεμελιόω

Le verbe « θεμελιόω », (fonder, poser des fondations) est attesté à 5 reprises dans le Nouveau Testament (Mt 7,25; Ep 3,17; Col 1,23; He 1,10; 1 P 5,10). Seul He 1,10 comporte le motif de la création : « Et encore : C'est toi, Seigneur, qui aux origines fondas la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains ».

πλάσσω

« πλάσσω » (former, façonner, modeler) est un verbe utilisé pour désigner le travail du potier ou pour indiquer que Dieu est le Créateur. Il traduit l'hébreu « יָצַר ». L'unique occurrence relative au motif de la création, parmi les deux que contient le Nouveau Testament, est une forme passive dont l'agent est Dieu (1 Tm 2,13).

συνίστημι

En grec le verbe « συνίστημι » sous-entend l'idée de rassemblement. Il est employé pour traduire des notions telles que « constituer », « réunir en un tout » ou « mettre en relation ». Platon, dans une discussion sur la bonté de Dieu, emploie « συνίστημι » dans le sens de composer l'univers (Timée 29e) ; ce qui signifie « mettre toute chose en ordre ».

Dans le Nouveau Testament, « συνίστημι » (18 occurrences) prend différents sens comme « se tenir près de » (Lc 9,32), « recommander » (2 Cor 3,1; 6,4; 10,12.18 ; Rm 16,1) « prouver » (Rm 5,8). Lorsqu'il renvoie à l'idée de « garder ensemble », de « maintenir une cohésion » (Col 1,17 ; 2 P 3,5) il exprime une action dont l'objet est la création. L'auteur de l'Épître aux Colossiens, en Col 1, 17 dit du Fils : « Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui », (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Ce verset est un bon candidat pour notre étude. Quant à l'auteur de la deuxième Épître de Pierre, dans un passage sur l'enseignement des faux docteurs, il écrit : « ils (les faux docteurs) oublient qu'il existait, il y a très longtemps, des cieux et une terre tirant origine de l'eau et gardant cohésion par l'eau, grâce à la parole de Dieu (δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ) (2 P 3,5). Dans ce verset, l'expression « τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ » n'identifie pas le Christ ; elle évoque le livre de la Genèse où Dieu crée par la Parole. Aussi, nous ne conserverons pas ce verset pour la suite de notre travail.

φέρω

Le verbe « φέρω » est traduit par des verbes tels que « porter », « apporter », « produire des fruits », « endurer », « supporter ». Seul le verset He 1,3 est à examiner car il renvoie à l'agir du Christ une fois l'univers créé : « ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante » (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως).

Versets à retenir suite à l'étude des verbes

L'étude des verbes mettant en relation le Christ et la création a permis de mettre en évidence les versets : Jn 1,3 ; Jn 1,10 ; Ep 2,10 ; Ep 2,15 ; Col 1,16.17 ; He 1,2 ,3 ; 10.

1.3 Les prépositions

Plusieurs écrits du Nouveau Testament de lignes traditionnelles différentes, utilisent un ensemble de formules construites à partir de prépositions pour signifier l'action créatrice du Père et du Fils. En observant les passages retenus précédemment, nous avons déjà pu observer que trois prépositions « εἰς », « ἐν », « διὰ » étaient employées dans des expressions où le vocabulaire relie le Christ à la création. À celles-ci s'ajoute la préposition « ἐκ » (1 Co 8,6), employée pour désigner le Père qui est à l'origine de toutes choses. Dans cette section, nous continuons avec les prépositions le travail systématique commencé sur les substantifs et les verbes à savoir déterminer les versets qui abordent le motif du Christ et de la création. Comme les formules prépositionnelles se rattachent à la rhétorique diatribique et qu'elles ont été employées dans des discussions cosmologiques nous avons inclus dans cette section un excursus sur la métaphysique prépositionnelle dans lequel nous nous sommes demandé si le recours à ces prépositions était un emprunt stylistique ou s'il existait une dépendance plus profonde des écrits néotestamentaires vis-à-vis de la cosmologie grecque.

1.3.1 « ἐκ », « εἰς », « ἐν », « διὰ »

Pour mettre en évidence les prépositions employées pour le Père et celles employées pour le Fils, nous avons réalisé la recherche suivante¹¹⁰⁹. Pour chaque préposition « ἐκ », « εἰς », « ἐν », « διὰ » suivie immédiatement (ou avec un mot d'écart) de « θεός », « κύριος », « πατήρ », « Ἰησοῦς », « Χριστός », « λόγος », « υἱός », « ὅς » ou « αὐτός » au cas requis par la préposition nous avons cherché les versets contenant l'un ou l'autre des mots signifiant la création à savoir « κτίσις », « πάντα », « ὁ οὐρανός καὶ ὁ γῆ », « κόσμος » ou « αἰών ». Une fois la liste établie, nous avons déterminé la présence ou non du motif de la création. En effet, certains des termes comme « αἰών » peuvent prendre de nombreuses significations et une recherche purement automatique ne permet pas de prendre en compte le choix sémantique des différents auteurs.

La préposition « ἐκ »

La préposition « ἐκ » (de, hors de), indique la sortie, la séparation. Elle désigne l'origine, la source, la cause. Le résultat de notre recherche retourne une liste de dix versets : Rm 11,36; 1 Co 2,12; 8,6; 11,12; 2 Co 5,18; Ep 3,15; 1 Jn 2,16; 4,1; 5,4.19.

Nous retiendrons quatre passages en lien avec la création. Dans l'Épître aux Romains la doxologie de Rm 11,36 correspond à Dieu le Père : « Car tout est de lui et par lui et pour lui. À lui soit la gloire éternellement ! Amen » (ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν). Dans la Première et dans la Deuxième Épître aux Corinthiens, Paul emploie « ἐκ » avec « τὰ πάντα » pour exprimer l'idée que tout vient de Dieu¹¹¹⁰.

Dans ces exemples, la préposition « ἐκ », dans le cadre de la création, est associée uniquement à Dieu et non au Christ. Pour le vérifier, nous avons recherché les versets comportant « ἐκ » suivi directement ou avec un mot d'écart de « Χριστός », « λόγος », « υἱός », « ὅς » ou « αὐτός ». Cette recherche retourne une liste de 20 versets dont trois seulement peuvent potentiellement être liés au Christ : Ep 4,16 ; Col 2,19 et 1 Jn 2, 29. 1 Jn 2,29 est à éliminer car le pronom dans « ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται » renvoie à Dieu et non au Christ¹¹¹¹. Ep 4,16 et Col 2,19 abordent le motif du Corps qui tire sa stabilité de la Tête, le Christ (« et il ne s'attache pas à la Tête, dont le Corps tout entier (τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα) reçoit nourriture et cohésion, par les jointures et ligaments, pour réaliser sa croissance en Dieu. » Col 2,19 ; « (...) nous grandirons de toutes manières vers Celui qui est la Tête, le Christ, dont le Corps tout entier (ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα) reçoit concorde et

¹¹⁰⁹ Nous avons recherché les versets qui suivent le modèle : « préposition » (0 ou 1 mot d'écart) « un terme se référant à un agent de la création » (0 ou 10 mots d'écart) « un terme synonyme de création ». Ces recherches ont été réalisées avec le logiciel BibleWorks.

¹¹¹⁰ 1 Co 8,6 « pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » (ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.) ; 1 Co 11,12 « et tout vient de Dieu » (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.) ; 2 Co 5,18 « Et le tout vient de Dieu » (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ).

¹¹¹¹ MORGEN, M., *Les épîtres de Jean*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005 ; 115.

cohésion par toutes sortes de jointures (...) » (Ep 4,15.16)). Sans retenir ces versets pour la définition de notre corpus il nous faudra probablement y revenir selon le sens que nous donnerons à « σῶμα » qui, dans les discussions des philosophes grecs sur le cosmos, équivalait à l'univers.

La préposition « εἰς »

La préposition « εἰς », signifie « vers » avec une connotation temporelle ou spatiale. Elle peut désigner le but vers lequel tend une chose, et dans certain cas la cause finale. Nous retenons les versets suivants : Jn 3,16 ; Rm 11,36 ; 1 Co 8,6 ; Col 1,16. Deux de ces références renvoient au Père : Rm 11,36 (εἰς αὐτὸν τὰ πάντα), 1 Co 8,6 (ἡμεῖς εἰς αὐτόν). Une référence concerne le Christ : Col 1,16 « (...) ; tout a été créé par lui et pour lui (εἰς αὐτὸν ἔκτισται). Nous ne retiendrons pas Jn 3,16 car il ne traite pas du motif de la création mais de celui du don de la vie éternelle pour celui qui croit en lui (εἰς αὐτόν).

La préposition « ἐν »

La préposition « ἐν » suivie du datif, peut indiquer une position « dans », « près », « à », un temps « pendant que », « quand » ou un état « en », « avec », « parmi ». Les versets à observer plus en détail sont : Rm 8,39; 2 Co 5,17.19; 12,19; Ep 1,4.10; 3,9.11.21; Col 1,16.17; He 1,2.

Les versets Col 1,16.17 évoquent la création en Christ : « car c'est en lui (ἐν αὐτῷ) qu'ont été créées toutes choses (...). Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui (ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) ».

Trois versets relient le Christ à la création, sans toutefois mentionner clairement son agir à l'origine ou le gouvernement de celle-ci. Le verset qui se rapproche le plus de notre sujet est Ep 1,4 : « Il nous a élus en lui (ἐν αὐτῷ), dès avant la fondation du monde ». Pour ce verset, il faudrait encore vérifier que le pronom renvoie au Christ et non à Dieu. Les deux autres versets (2 Co 5,17, Ep 1,10)¹¹¹² font référence à la nouvelle création et à la réconciliation de toutes choses.

Les autres versets sont à éliminer pour diverses raisons. Certains présentent l'action de Dieu dans le Christ. En He 1,2 Dieu « nous a parlé par le Fils » (ἐν υἱῷ), en Rm 8,39 Dieu manifeste son amour « dans le Christ Jésus notre Seigneur (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ) », en 2 Co 5,19 Dieu « dans le Christ (ἐν Χριστῷ) se réconciliait le monde » et en Ep 3,11 « Dieu a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur (ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν) » un dessein éternel. Les autres sont sans lien avec la création. Ep 3,21 est une doxologie. Ep 3,9 évoque le mystère caché en Dieu depuis toujours. Et 2 Co 12,19 est apparu dans la liste résultat en raison de l'expression « τὰ δὲ πάντα » mais ce verset est sans lien avec la création.

¹¹¹² 2 Co 5,17 « Si donc quelqu'un est dans le Christ (ἐν Χριστῷ), c'est une création nouvelle » , Ep 1,10 « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ (ἐν τῷ Χριστῷ)».

La préposition « διὰ »

La préposition « διὰ » suivie du génitif, a le sens de « à travers un lieu », « pendant », « par », « par le moyen de » mais également « en », « en raison de ». Les versets qui correspondent aux critères de la recherche sont : Jn 1,3.10; 3,17; Ac 10,36; Rm 11,36; 16,27; 1 Co 8,6; 2 Co 5,18; Gal 6,14; Col 1,16.20; He 1,2; 2,10; 13,21; 1 Jn 4,9. Parmi ceux-ci, certains traitent du motif de la création comme le prologue du Quatrième Évangile qui mentionne le rôle du Logos dans la création en Jn 1,3.10 « Tout fut par lui (πάντα δι' αὐτοῦ) », « le monde fut par lui » (ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο) ou 1 Co 8,6 ; Col 1,16 ; He 1,2 qui renvoient à l'agir du Christ. Quant à Rm 11,36 et He 2,10, ils évoquent le monde créé par Dieu.

Les autres versets retournés par l'outil de recherche décrivent le Christ comme celui par qui Dieu agit¹¹¹³, renvoient à des doxologies (Rm 16,27, He 13,21) ou concernent Paul (Ga 6,14).

La recherche de la préposition « διὰ » suivie de l'accusatif retourne le verset He 2,10 (« à celui pour qui (δι' ὃν τὰ πάντα) et par qui tout existe») où le pronom renvoie à Dieu, le Père.

En retenant les occurrences des prépositions des versets dont le motif est la création inaugurale, nous aboutissons à la synthèse suivante.

Prépositions	Dieu, le Père	Le Fils
ἐκ	ἐξ αὐτοῦ : Rm 11,36 ἐξ ου : 1 Co 8,6 ἐκ τοῦ θεοῦ : 1 Co 11,12, 2 Co 5,18	
εἰς	εἰς αὐτὸν : Rm 11,36 ; 1 Co 8,6 Note : 1 Co 8,6 concerne plutôt l'humanité que la création.	εἰς αὐτὸν : Col 1,16
ἐν		ἐν αὐτῷ : Col 1,16.17
διὰ suivi du génitif	δι' αὐτοῦ : Rm 11,36, He 2,10	δι' αὐτοῦ : 1 Co 8,6 ; Col 1,16 ; He 1,2; Jn 1,3.10 (le pronom remplace le Logos)
διὰ suivi de l'accusatif	δι' ὃν : He 2,10	

Avec ce récapitulatif, nous pouvons remarquer que, dans le cadre de la création, la préposition « ἐκ » et la préposition « διὰ » suivie de l'accusatif ne sont employées que pour décrire l'agir du Père. La préposition « ἐν » est employée en référence au Fils. Les expressions (ἐξ οὗ τὰ πάντα (1 Co 8,6), δι' οὗ τὰ πάντα) (1 Co 8,6), δι' οὗ καὶ ἐποίησεν

¹¹¹³ Jn 3,17 « pour que le monde soit sauvé par lui (δι' αὐτοῦ) », 2 Co 5,18 ; Col 1,20 réconcilié par le Christ ou que nous vivions par lui (1 Jn 4,9), annonce de la bonne nouvelle par le Christ (Ac 10,36).

τοὺς αἰῶνας (He 1,2) , ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (Col 1,16), τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (Col 1,17), πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Jn 1,3)) prépositionnelles adoptées par les auteurs du Nouveau Testament peuvent être analysées au regard de leur usage dans les discussions sur le cosmos ; ce qui nous conduit à l'excursus sur « la métaphysique prépositionnelle ».

1.3.2 Excursus : la « métaphysique prépositionnelle »¹¹¹⁴

Les auteurs du Nouveau Testament, pour signifier l'action créatrice du Père et du Fils, utilisent un ensemble de formules construites à partir de prépositions. Selon J. Pépin la « métaphysique prépositionnelle » trouve sa source dans la théorie des causes (principes) développée par les philosophes grecs. Ces derniers ont cherché à expliquer l'univers et son origine en tentant de répondre à la question : par quoi et à partir de quoi l'univers est-il ce qu'il est ? Leur problématique revient ainsi à la recherche des principes (ἀρχή) et des causes (αἰτία).

L'hypothèse proposée par la « métaphysique prépositionnelle » est de faire correspondre à chaque principe de l'univers une préposition déterminée. Toute la difficulté consiste à déterminer cette correspondance car la liste des principes ne semble pas être figée dans le temps. Si une telle identification est possible la question qui en découle concerne la connaissance par les auteurs chrétiens de l'emploi technique des prépositions.

Les principes chez les philosophes grecs et latins

L'utilisation de « principes » (ou de causes) pour décrire l'univers remonte à Platon (427-347 av. J.-C.)¹¹¹⁵. Bien que ce dernier n'ait pas précisé le nombre de principes ou de causes – il est d'ailleurs resté imprécis sur la définition des termes – les philosophes dès l'antiquité et sous l'influence d'Aristote, lui ont prêté la spécification de trois principes. Ce nombre est fermement établi à la fin du III^e siècle¹¹¹⁶. Aussi, ni J. Pépin¹¹¹⁷, ni G.E. Sterling¹¹¹⁸ ne font remonter l'origine de la métaphysique prépositionnelle jusqu'à Platon ou tout du moins pas sans intermédiaire.

Aristote, dans la « Métaphysique », définit le Principe comme étant la cause initiale qui fait naître une chose et la Cause comme ce qui est responsable d'une chose. Il distingue quatre causes¹¹¹⁹. La « cause matérielle » (ύλη) est ce dont une chose est faite

¹¹¹⁴ L'expression est employée par J. Pépin dans PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne* : (Ambroise, "Exam" I, 1, 1-4), Presses universitaires de France, Paris, 1964, 353. L'ensemble de » cette section se base sur les travaux de J. Pépin déjà cité et de G.E. Sterling. STERLING, G. E., « Prepositional Metaphysics in Jewish Wisdom Speculation and Early Christian Liturgical Texts » dans *The Studia Philonica annual : studies in Hellenistic Judaism*. vol. 9, Scholars Press, Atlanta, 1997.

¹¹¹⁵ Pour la cosmologie grecque cf. 242.

¹¹¹⁶ PÉPIN, *Théologie cosmique*, 33.

¹¹¹⁷ PÉPIN, *Théologie cosmique*, 355.

¹¹¹⁸ STERLING, *Prepositional Metaphysics*, 220.

¹¹¹⁹ *Vocabulaire des philosophes*, 124-126.

(τὸ ἐξ οὗ). La « cause formelle » (εἶδος) est l'essence de la chose (τὸ εἶδος ἢ τὸ παράδειγμα), ce qui la rend définissable. La « cause motrice » ou « efficiente » (ποιοῦν) est le principe initial d'où vient le changement des choses ou leur repos (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμήσεως). La « cause finale » (τέλος) correspond au but des choses (τὸ οὗ ἔνεκα) ou « ce en vue de quoi » une chose est réalisée. Aristote n'a pas associé les prépositions aux causes d'une manière technique et systématique, mais il a fourni semble-t-il une première ébauche de cette association en particulier pour la cause matérielle qui est « ce à partir de » (τὸ ἐξ οὗ) et pour la cause finale qui est « ce pour la raison de laquelle » (τὸ οὗ ἔνεκα)¹¹²⁰. À partir d'Aristote, l'association entre prépositions et principes se serait généralisée avec des caractéristiques propres à chaque courant philosophique.

Dans la théologie stoïcienne¹¹²¹ il existe un principe actif (τό ποιοῦν) et un principe passif (τό πάσχον). Le principe passif est identifié à l'essence des choses (οὐσία) qui est dépourvue de qualité et donc à la matière ultime (ύλη). Le principe actif est identifié à un dieu. Les stoïciens définissent également la possibilité de causes subalternes, mais insistent toujours sur le fait que finalement le cosmos dépend d'une cause première¹¹²². Dieu, celui qui crée, est ainsi la cause première. Sénèque (3 av. J.-C. – 65 ap. J.-C.) décrit les causes ainsi : « La cause, au contraire, c'est-à-dire l'intelligence (raison), façonne la matière, la tourne comme elle veut, et en extrait toutes sortes d'ouvrages. Il faut donc reconnaître une substance d'où les corps (*unde*) sont créés, et un agent qui les crée (*a quo*), en d'autres termes, la matière et la cause » (Ep Lucilius 65,2). Sénèque n'utilise pas encore les « prépositions métaphysiques » de manière technique, comme le feront des représentants du stoïcisme tardif. L'exemple le plus célèbre est certainement celui de Marc Aurèle (161-180 ap. J.-C.) qui a célébré la nature par ces mots : « Tout vient de toi (ἐκ σου), tout est en toi (ἐν σοι), tout est pour toi (εἰς σε) » (Marc Aurèle 4,23). Marc Aurèle souligne l'unité de la nature, mais ne met pas en relation les causes et les prépositions. La formulation est cependant commune parmi les stoïciens. Le Pseudo Aristote¹¹²³ dans *De Mundo* : « Il nous reste encore à traiter sommairement de la cause qui contient et conserve toutes choses. Car il serait ridicule, lorsqu'on parle du monde, quoiqu'en peu de mots et seulement pour en ébaucher l'idée, de se taire sur le principe souverain du monde. C'est une tradition ancienne, transmise partout des pères aux enfants, que tout émane de Dieu (ἐκ θεοῦ), et que c'est par Dieu (διὰ θεοῦ) que tout est composé pour nous » (Chap 6,1-2). De même Sextus Empiricus un philosophe actif autour de l'an 190, écrit « S'il y a ce à partir de quoi (τό ἐκ οὗ) quelque chose devient et « par qui » (τό ὑφ' οὗ) quelque chose devient et pour qui (τό δι' ὃ), il devrait également y avoir ce « en quoi » (τό ἐν οὗ) quelque chose est devenu ». Il indique alors ce qu'il veut dire : « Il y a ce à partir de quoi (τό ἐκ οὗ) quelque chose devient, par exemple matière ; et « par qui » (τό ὑφ' οὗ), par exemple la cause ; et « pour qui » (τό δι' ὃ), comme le but (τέλος). Par conséquent il y a également dans ce qui (τό ἐν ου) devient quelque chose, cela est l'endroit (τόπος) » (Adv Math 7,10). Cet argumentaire reprend trois des causes d'Aristote à savoir les causes matérielle, efficiente et finale. Cependant dans son

¹¹²⁰ Selon J. Pépin, il est permis de penser qu'Aristote a pu prendre une part considérable à l'élaboration de la pratique qui consiste à associer aux différentes variétés de causes des prépositions déterminées. (PÉPIN, *Théologie cosmique*, 355)

¹¹²¹ FREDE, *La théologie Stoïcienne*, 214.

¹¹²² « toutes choses dépendent d'une seule cause, c'est-à-dire de celle qui crée. » (Ep Lucilius 65,12).

¹¹²³ Cité par STERLING, *Prepositional Metaphysics*, 223 ; <http://remacle.org>

ouvrage, Sextus Empiricus, suivant la position stoïcienne, ne mentionne explicitement que la cause efficiente.

Avec l'apparition du moyen-platonisme (Ier av. J.-C. – IIème ap. J.-C.) certains philosophes ont commencé à évoquer trois principes cosmologiques. Le premier témoin Varron (116 av. J.-C. – 27 av. J.-C.) a étudié avec Antiochus d'Ascalon à Athènes. Il connaît l'application des prépositions à la cosmologie : « Le ciel est celui par lequel (a quo) quelque chose est venu à l'existence, la terre est celle à partir de laquelle (de qua) quelque chose est venu, et le modèle (exemplum) est celui selon lequel (secundum quod) quelque chose est venu à l'existence »¹¹²⁴. En tant que doxographe de Platon, Aetius (Ier ou IIème siècle ap. J.-C.) propose le même modèle dans une de ses citations : « Platon a soutenu qu'il y avait trois causes. Il dit : « par qui » (ὅφ' οὗ), « à partir de qui » ἐξ οὗ), « pour qui » (πρὸς ὅ) ». Il considère par qui (ὅφ' οὗ) comme la cause la plus importante. Ce qui crée, c'est l'esprit. Cette approche reprend différents éléments de la pensée stoïcienne, notamment l'insistance sur « par qui » (ὅφ' οὗ). Cette triple classification semble avoir été répandue parmi les penseurs du platonisme moyen. Alcinoüs (IIème ap. J.-C.) l'incorpore dans son manuel quand il écrit : « si le cosmos n'est pas ce qui est par accident, non seulement il vient « de quelque chose » (ἐκ τινος) mais également « par quelque chose » (ὅφ' οὗ) et non seulement cela mais également « selon quelque chose » (πρὸς τινος). Comme nous venons de le voir, au sein d'un même courant philosophique l'utilisation des prépositions fluctue d'un auteur à l'autre. Certains philosophes avaient tendance à augmenter la liste des principes pour la rendre plus compréhensible. Pour en donner un exemple nous pouvons citer Sénèque qui dans sa lettre à Lucilius présente la position de Platon en lui attribuant cinq causes¹¹²⁵. Dans les exemples du platonisme-moyen examinés précédemment, G.E. Sterling remarque que l'expression « τό δι' οὗ » est absente. Aussi se penche-t-il sur les écrits de Philon d'Alexandrie qui est le premier semble-t-il parmi les auteurs juifs hellénophones à utiliser cette phrase de manière systématique.

L'exemple le plus intéressant chez Philon, se trouve peut-être dans « De Cherubim » où il définit Dieu comme la cause de toute chose. « Dieu est la cause, non un instrument et ce qui existe a été créé par l'intermédiaire d'un instrument, mais dans tous les cas a été appelé à l'existence par la grande cause première ; car pour aboutir beaucoup de chose doivent coopérer : le « par quoi » (τό ὅφ' οὗ), le « de quoi » (τό ἐξ οὗ), le « avec quoi » (τό δι' οὗ), et « le pour quoi » (τό δι' ὅ) ». Le « par quoi » (τό ὅφ' οὗ) est la cause, le « de quoi » (τό ἐκ οὗ) est la matière, le « avec quoi » (τό δι' οὗ) est l'outil, le « pour quoi » (τό δι' ὅ) est le but » (De Cherubim 125). Comme exemple concret il emploie la métaphore de la construction d'une maison. Puis passant de la maison à l'univers, il continue : « tu trouveras que sa cause (de l'univers) est Dieu par qui (ὅφ' οὗ) il a été fait, sa matière les quatre éléments dont (ἐξ ὧν) dont il est composé, son outil le Logos de Dieu avec l'aide

¹¹²⁴ VARRO, *Antiquitates Rerum Divinarum*, frg. 206 cité par STERLING, *Prepositional Metaphysics*, 226.

¹¹²⁵ Sénèque dans la lettre à Lucilius 65 présente la position de Platon lequel aurait, selon lui, défini cinq causes. C'est en décrivant ces causes que Sénèque énumère les prépositions : le « ex quo » (matériel), le « a quo » (agent), le « in quo » (formel), le « ad quod » (idée), et le « propter quos » (final). Il illustre alors la compréhension platonicienne avec une brève cosmologie : Dieu est l'agent ou « a quo », la matière est le « ex quo », la forme du monde est le « forma » ou « in quo », le modèle (exemplaire) est d'idée « ad quod », et la qualité (bonté) du créateur est le « propter quod ».

duquel (δι' οὗ) il a été construit, le but de sa construction la bonté du Démonstrateur » (De Cherubim 127). La manière de procéder correspond à celle pratiquée par les philosophes grecs : à une cause est associée une préposition. Le deuxième texte est le commentaire du même passage dans « Quaestiones et solutiones in Genesim » (1,58). La seule différence est que l'exégète énumère trois causes et omet la cause finale. Le troisième passage se trouve dans le « De Providentia » (1,23) où Philon énumère à nouveau les quatre causes et les identifie avec la cause cosmologique appropriée. Ainsi « par qui » renvoie à Dieu, « hors de » à la matière, « avec quoi » à l'instrument identifié explicitement comme logos de Dieu et « vers quoi » au modèle. La dernière cause est dans cette liste différente des précédentes. En effet, « vers quoi » (πρὸς ὃ) est employé à la place de « pour qui » (δι' ὃ) ce qui suggère que Philon connaissait plus d'une manière d'employer les prépositions. Philon semble avoir connu l'existence de la cause instrumentale puisqu'il identifie le Logos comme instrument de Dieu. Il mentionne le Logos comme celui à travers lequel (δι' οὗ) Dieu crée (Sacr 8, Spec 1,81). L'utilisation répétée des prépositions, en particulier (τό δι' οὗ) amène G. E. Sterling à émettre l'hypothèse d'une pratique courante parmi les philosophes moyen-platoniciens du premier siècle.

L'expression « τό δι' οὗ » est en fait surtout attestée à partir du deuxième siècle. G. E. Sterling propose la théorie suivante : l'utilisation des prépositions en métaphysique aurait été précédée d'une utilisation épistémologique dans le platonisme moyen. Pour cela il donne l'exemple d'Alcinoüs qui fait une utilisation épistémologique des prépositions. Dans un texte sur le jugement (κριτής), ce dernier décrit la faculté qui juge sous deux différents points de vue « selon le sujet par qui elle est exercée, et selon le moyen par lequel (δι' οὗ) elle s'exerce ». L'agent du jugement est le philosophe par lequel (ὑφ' οὗ) les choses sont jugées, mais il faut lui associer la raison (λόγος), au moyen de laquelle (δι' οὗ) on examine la vérité ; elle est considérée comme l'instrument (ὄργανον) du jugement (Epit 4,1-2). G.E. Sterling propose alors de faire l'exercice de transposer l'épistémologie d'Alcinoüs en une contrepartie métaphysique. Dieu, ou le principe suprême, serait « τό ὑφ' οὗ » la réalité venant à l'être. La réalité intermédiaire ne serait pas ici le paradigme mais l'instrument, le « ὄργανον δι' οὗ », par laquelle la réalité vient à l'être. Un tel bond de l'épistémologie prépositionnelle à la métaphysique prépositionnelle n'est pas purement hypothétique. Une telle transition aurait été effectuée avec comme témoin le philosophe éclectique Potamon d'Alexandrie. Selon Diogenes Laertius qui le cite dans la préface de son ouvrage sur la vie des philosophes, Potamon prétend que pour saisir la vérité deux choses sont requises. La première est cela par quoi (τό ὑφ' οὗ) le jugement se forme, à savoir le principe directeur ; la seconde est l'instrument utilisé (τὸ δι' οὗ), à savoir une exacte représentation de l'objet. Diogenes Laertius cite ensuite les quatre principes tels que les conçoit Potamon et qui sont la matière, la cause, l'action et le lieu. Ceux sont les principes de toutes choses, puisque dans la recherche des choses on a pour but de savoir de quoi (ἐξ οὗ), par quoi (ὑφ' οὗ ποιοῦν), comment et où elles sont (ἐν ᾧ). La fin (ἐφ' ᾧ) à laquelle il rattache toutes les actions est la vie venant, parfaite, à l'existence pourvue de toutes les vertus, les avantages naturels du corps et l'environnement indispensable à sa réalisation. Potamon se rattache ici clairement aux influences stoïciennes. Toutefois, son instrumentalisation de « δι' οὗ » dans des contextes épistémologiques et métaphysiques montre l'utilité de cette phrase pour ceux qu'intéressent les principes intermédiaires – à savoir les platoniciens.

Dans ces débats autour des causes ou principes et leurs relations, le platonisme moyen a souligné l'existence d'un principe intermédiaire en plus des principes actifs et passifs. La métaphysique prépositionnelle semble fournir une manière synthétique de se référer aux différentes causes et à leurs fonctions (active, passive, et intermédiaire) et le moyen platonisme incorpore la cause instrumentale (ὁὶ ὁὐ). L'utilisation de (ὁὶ ὁὐ) est attestée au III^{ème} siècle cependant, Philon en fait déjà largement usage au début de l'ère chrétienne. Selon G. E. Sterling, bien qu'il soit possible qu'il ait créé cette utilisation, il est plus probable qu'il ait trouvé dans la tradition platonicienne un certain nombre d'exemples. À la suite de Philon ou en utilisant les mêmes sources certains auteurs chrétiens ont employé des expressions similaires.

La « métaphysique prépositionnelle » dans le Nouveau Testament

La question se pose de savoir si les premiers chrétiens connaissaient l'utilisation technique « des prépositions métaphysiques » de la philosophie hellénistique. Si oui, pourquoi les premiers textes chrétiens semblent-il incohérents ? G.E. Sterling¹¹²⁶ émet une hypothèse originale. Il distingue les expressions contenant des prépositions associées au Père et celles associées au Fils ; selon lui elles seraient issues de traditions philosophiques différentes.

Comme témoins des formulations stoïciennes G.E. Sterling cite deux versets Rm 11,36 et He 2,10. Dans l'hymne de l'Épître aux Romains qui conclut son analyse de la position d'Israël devant Dieu, Paul écrit : « Car tout est de lui (ἐξ αὐτοῦ) et par lui (ὁὶ αὐτοῦ) et pour lui (εἰς αὐτόν) » (Rm 11,36). Comme dans l'approche stoïcienne, chacune des trois prépositions renvoie à une seule cause, la cause finale, Dieu. Le parallèle le plus étroit à ce texte est l'éloge à la nature de Marc Aurèle. La seule différence est que Paul emploie lui (ὁὶ αὐτοῦ) alors que Marc Aurèle préfère (ἐν σοι). Les stoïciens appliquent toutes les prépositions métaphysiques à Dieu. Les différents auteurs pouvaient varier leur choix puisque toutes ont été employées pour se référer à l'unique cause. L'auteur de l'Épître aux Hébreux utilise l'expression « Celui pour qui (ὁὶ ὁὐ) et par qui (ὁὶ ὁὐ) sont toutes choses » (He 2,10). Une fois encore le texte emploie des prépositions multiples pour se rapporter à une cause unique. Dans les deux cas le contexte cosmologique est signifié par « toutes choses ».

Pour des exemples dans le Nouveau Testament proches de la position platonicienne G.E. Sterling renvoie à He1,2 et à Jn 1,3.10. L'auteur de l'Épître aux Hébreux dans l'ouverture de sa lettre, alors qu'il parle du Fils, déclare : « par qui (ὁὶ ὁὐ) aussi il a fait les siècles » (He 1,2). Cette formulation fait une distinction claire entre Dieu et l'agent de la création. De cette façon, elle s'aligne avec le platonisme moyen qui a développé l'idée de cause instrumentale. La constatation de G.E. Sterling sous-entend que l'auteur de l'Épître aux Hébreux a eu connaissance des traditions stoïcienne et platonicienne et qu'il emploierait l'une ou l'autre selon le contexte. La même analyse peut être faite à propos du prologue du Quatrième Évangile. Par deux fois l'évangéliste souligne l'action du Logos comme

¹¹²⁶ STERLING, *Prepositional Metaphysics*, 233-237.

intermédiaire dans la création : « Tout fut par lui » (δι' αὐτοῦ) (Jn 1,3) et « le monde fut par lui » (δι' αὐτοῦ).

Puis G. E. Sterling étudie Col 1,15-20 et 1 Co 8,6, deux passages plus difficiles à classer.

Le cas de Col 1,15-20 paraît plus complexe. L'expression « δι' αὐτοῦ » renvoie à la cause instrumentale du platonisme moyen. La difficulté vient de l'utilisation de deux autres prépositions « ἐν αὐτῷ » et « εἰς αὐτὸν » (Col 1,16). G. E. Sterling tente une explication. Pour lui, les chrétiens qui ont employé la première fois la formule « εἰς αὐτὸν » l'ont fait pour accroître les fonctions cosmologiques du Christ de la même manière que Philon le faisait pour le Logos. Bien qu'ils aient probablement été influencés légèrement par le stoïcisme, ils ont, toujours selon G.E. Sterling, maintenu le statut intermédiaire de l'agent.

L'Épître aux Corinthiens avec le verset 1 Co 8,6 est probablement le texte chrétien le plus ancien qui emploie les prépositions métaphysiques ; il est également l'un des plus complexes. Le texte semble faire une distinction entre le Père et le Fils par l'utilisation de prépositions différentes « ἐξ οὗ » pour le Père et « δι' αὐτοῦ » pour le Fils. La première partie du verset utilise la préposition « ἐξ οὗ » en référence à Dieu qui peut renvoyer à la formule stoïcienne de la cause matérielle. La deuxième partie du verset suit une influence du platonisme moyen de la cause instrumentale. G. E. Sterling émet l'hypothèse que les premiers chrétiens auraient employé la formule stoïcienne pour Dieu et l'auraient équilibrée avec la formule platonicienne pour le Christ. L'utilisation de deux sources dans le même verset est possible. L'auteur de l'Épître aux Corinthiens aurait procédé de la même manière que Philon.

La démonstration précédente suppose que l'utilisation des formules prépositionnelles en métaphysique soit parfaitement établie et maîtrisée. A la question de savoir si les premiers chrétiens connaissaient les traditions philosophiques de manière directe ou par des canaux indirects, G.E. Sterling répond qu'ils ont probablement accepté et adapté des formulations provenant de la liturgie de leurs pères dans la foi. Il suspecte, tout en avouant le manque d'indices pour le prouver, que les formulations stoïciennes et platoniciennes de la métaphysique prépositionnelle aient réussi à pénétrer les liturgies juives de la synagogue en association avec les catégories philosophiques et les spéculations autour la Sagesse. Les premiers chrétiens auraient trouvé les formules cosmologiques toutes prêtes dans les synagogues dans lesquelles bon nombre d'entre eux ont prié. Ils ont accepté ces formulations et ont ensuite fait preuve de créativité en leur donnant une dimension sotériologique.

Sur le plan de la terminologie et de la forme littéraire, il y a entre les formules utilisées dans certains textes du Nouveau Testament et dans certaines discussions des philosophes grecs à propos du cosmos une ressemblance certaine. G.E. Sterling a montré qu'il existait une possibilité que les auteurs chrétiens aient employé en toute connaissance les différentes traditions philosophiques pour décrire le rôle de Dieu, le Père, et du Christ en utilisant la théorie des causes proposée soit par le courant stoïcien, soit par le platonisme moyen. Le Christ serait alors à rapprocher de la cause « intermédiaire » ou « instrumentale » avec cependant un accroissement de son rôle matérialisé par l'emploi des prépositions « εἰς » et « ἐν » en Col 1,16.

L'hypothèse de G.E. Sterling est séduisante. Pourtant, peut-on vraiment affirmer que les premiers chrétiens aient employé des prépositions avec leurs significations philosophiques techniques ? Pour approfondir la question il faudrait déterminer de quelle autre manière les textes du Nouveau Testament ont subi l'influence de la philosophie stoïcienne et platonicienne. L'étude du démiurge créateur (cause intermédiaire) pourrait demander des précisions. C'est d'ailleurs la voie que propose G.E. Sterling pour approfondir la question.

1.4 Synthèse

Les sections précédentes sur les substantifs, les verbes, les prépositions, nous ont permis de recenser un certain nombre de versets où le Christ est mis en lien avec la création. Nous avons noté qu'en de nombreuses reprises les textes du Nouveau Testament soulignent des qualités du Christ. Il est « premier né de toute créature » (Col 1,15), « Principe de la création de Dieu » (Ap 3,14) ; il était « aimé avant la fondation du monde » (Jn 17, 24) ; il est « le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (He 13,8). Le Christ règne sur le monde auprès de Dieu (Ap 11,15)¹¹²⁷, sa puissance dépasse celle des créatures visibles et invisibles (Ep 1,21) ; il a le pouvoir de soumettre toutes choses (Ph 3,21 ; He 2,8 ; 1 Co 15,27) et, présent au monde, il est celui qui est « tout en tout » (Col 3,11 ; Ep 1,23) ; il remplit toutes choses (Ep 4,10). Ces versets, pour importants qu'ils soient pour définir le rapport du Christ à la création, ne mettent pas en relief son agir. Ces versets ne peuvent servir de point de départ pour la définition du corpus. Néanmoins, comme leur vocabulaire appartient au champ sémantique de la création, ils peuvent aider à préciser la délimitation des passages à étudier.

Pour en revenir à l'intervention du Christ dans la création, les versets peuvent être classés suivant trois catégories. Tout d'abord le Christ intervient lors de l'origine de la création, ensuite il soutient la création et enfin, il fait advenir la nouvelle création. Selon les catégories définies nous reproduisons les versets dans l'ordre de leur apparition.

La première catégorie de versets concerne l'acte créateur inaugural. Plusieurs écrits abordent ce motif. Dans le Quatrième Évangile, deux versets du Prologue énoncent la création du monde par le Logos : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. » (Jn 1,3) et « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu » (Jn 1,10). Paul, dans la Première Épître aux Corinthiens, dans un verset où l'action du Christ est énoncée de manière parallèle à celle de Dieu, affirme que tout a été créé par le Christ : « Pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » (1 Co 8,6). Dans un unique verset l'auteur de l'Épître aux Éphésiens évoque la création « en Christ » :

¹¹²⁷ Deux versets de l'Apocalypse Ap 1,8 et Ap 22,13 présentent le Christ comme l'Alpha et l'Omega. Ce qui suppose sa présence à l'origine et son éternité. Ne relevant pas des verbes d'action ils ne sont pas à priori à prendre en compte pour la définition du corpus de textes. Pourtant, il est clair que le livre de l'Apocalypse aborde à plusieurs reprises le motif du Christ dans son rapport à la création, voir aussi Ap 3,14 et 11,15 (versets déjà cités) Nous avons cependant fait le choix de ne pas inclure ce livre dans notre étude et ceci pour deux raisons. La première est que notre intérêt se porte de manière prioritaire sur l'agir du Christ à l'origine. La seconde tient au genre littéraire particulier de l'Apocalypse ; son étude aurait introduit un travail très différent.

« Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus » (Ep 2,10). Dans l'Épître aux Colossiens, le verset Col 1,16 nous apprend que tout a été par, pour et en Christ : « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, (...) ; tout a été créé par lui et pour lui. » (Col 1,10). L'Épître aux Hébreux mentionne à deux reprises la création par le Christ : « en ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (He 1,2) et « Et encore : C'est toi, Seigneur, qui aux origines fondas la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains » (He 1,10).

Hormis l'idée du Christ comme participant à l'acte inaugural, l'auteur de l'Épître aux Colossiens et celui de l'Épître aux Hébreux évoquent le Christ en charge du maintien de la création. Le Christ est celui en qui tout subsiste (Col 1,17). Il soutient l'univers par sa parole puissante (He 1,3).

Le Christ fait advenir la Création nouvelle. Deux versets sont clairement en lien avec ce motif. Le premier se trouve dans la Deuxième Épître aux Corinthiens où Paul écrit : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle : l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Co 5,17). Le second dans l'Épître aux Éphésiens mentionne la création de l'Homme Nouveau : « (...) pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau » (Ep 2,15). Les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens formulent un motif voisin à savoir celui de la réconciliation de la création (Col 1,20 et Ep 1,10-11). Étudier le motif de la création nouvelle nous amènerait à approfondir des thèmes tels que l'eschatologie et la sotériologie. Or, ce qui nous intéresse est de mettre en évidence comment les chrétiens en sont arrivés à l'idée du Christ participant à la création du monde. Nous ne retenons donc pas ces versets, sauf dans la mesure où ils apparaissent dans le contexte proche d'un verset en lien avec l'origine du monde.

Les versets (Jn 1,3.10 ; 1 Co 8,6 ; Ep 2,10 ; Col 1,16.17 ; He 1,2.3.10) qui évoquent l'action du Christ pour créer ou maintenir la cohérence du monde, sont à considérer comme les versets clés pour la définition des péricopes.

2 Épître aux Éphésiens : le champ sémantique créationnel

En ce qui concerne l'Épître aux Éphésiens, les critères retenus pour déterminer les pericopes à étudier sont insuffisants. Aussi avons-nous procédé de manière systématique en relevant les allusions de l'hymne christologique (Col 1,15-20) dans Éphésiens et en répertoriant les versets avec des références au champ sémantique créationnel. L'Épître aux Éphésiens dépend selon nous de l'Épître aux Colossiens, et des références à l'hymne christologique (Col 1,15-20) y sont éparpillées. De nombreux travaux¹¹²⁸ ont examiné les correspondances entre Éphésiens et Colossiens. Comme Col 1,15-20 est un texte majeur pour notre sujet, nous avons relevé les références à ce passage dans deux tableaux. Le premier présente les formulations voisines, le second les termes pris indépendamment.

Dans le tableau qui rend compte des expressions proches dans les deux écrits, les similitudes sont repérables par l'utilisation du gras et du souligné.

Col 1,16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ <u>εἰς αὐτὸν</u> ἔκτισται· car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieus et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui.	Ep 1,21 ὑπεράνω <u>πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας</u> καὶ δυνάμεως καὶ <u>κυριότητος</u> καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir. Ep 2,15 (..) <u>κτίσῃ ἐν αὐτῷ</u> εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην (..) créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix
Col 1,18.19 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς <u>ἐκκλησίας</u>· ὃς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν <u>τὸ πλήρωμα</u> κατοικῆσαι Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté, car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude	Ep 1,22-23 καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν <u>κεφαλὴν</u> ὑπὲρ πάντα <u>τῇ ἐκκλησίᾳ</u>, ἣτις ἐστὶν <u>τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα</u> τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Eglise, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout.
Col 1,20 καὶ δι' αὐτοῦ <u>ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα</u> εἰς αὐτόν, <u>εἰρηνοποιήσας</u> διὰ τοῦ αἵματος <u>τοῦ σταυροῦ</u> αὐτοῦ, [δι' αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ <u>τῆς γῆς</u> εἴτε τὰ ἐν <u>τοῖς οὐρανοῖς</u>. et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi	Ep 1,10 εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι <u>τὰ πάντα</u> ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ <u>τοῖς οὐρανοῖς</u> καὶ τὰ ἐπὶ <u>τῆς γῆς</u> ἐν αὐτῷ. pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres

¹¹²⁸ REYNIER, *Éphésiens* ; 34-35. BOUTTIER, *Éphésiens*, 34-35 ; VAN KOOTEN, *Cosmic Christology*, 148-149 ; pour une mise en synopse d'Éphésiens et de Colossiens 217-289.

bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix.	Ep 2,15-16 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καὶνὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ. cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la Haine.

À partir de ce premier tableau, nous observons que l'énumération des êtres célestes de Col 1,16 trouve un écho en Ep 1,21. Toutefois l'ordre des mots est différent et « εἴτε θρόνοι » est remplacé par « δυνάμεις ». L'idée que la création a eu lieu « en lui » a été reprise dans le contexte de l'homme nouveau en Ep 2,15. Ep 1,22.23, avec la métaphore de la Tête et du Corps et la mention de la plénitude, rappelle Col 1,18.19. Col 1,20 est proche de Ep 1,10 par le vocabulaire (ciel, terre, toutes choses) et par le motif de la réconciliation de la création bien que les verbes employés soient différents : « ἀποκαταλλάσσω » (Col 1,20) et « ἀνακεφαλαιῶ » (Ep 1,10). Des similitudes de vocabulaire, telles la réconciliation et la paix par la croix, existent entre Col 1,20 et Ep 2,15.16. De ces différents rapprochements nous obtenons trois ensembles de versets à étudier (Ep 1,10 ; 1,21-23 ; 2,15-16).

Le second tableau présente les termes de Col 1,15-20 employés dans Éphésiens.

	Colossiens	Éphésiens
κτίζω	Col 1,16	Ep 2,10.15; 3,9; 4,24
τὰ πάντα	Col 1,16.17.20	Ep 1,10.11.23 ; 3,9; 4,10.15
οὐρανός/γη	Col 1,16.20	Ep 1,10 ; 3,15
οὐρανός		Ep 4,10 ; 6,9
κυριότης	Col 1,16	Ep 1,21
ἀρχή (pluriel)	Col 1,16	Ep 1,21 ; 3,10 ; 6,12
ἐξουσία	Col 1,16	Ep 1,21 ; 2,2 ; 3,10 ; 6,12
πρό	Col 1, 17	Ep 1,14
κεφαλή	Col 1,18	Ep 1,22 ; 4,15 ; 5,23
σῶμα	Col 1,18	Ep 1,23 ; 2,16 ; 4,12.16 ; 5,23.28.30 ;
ἐκκλησί	Col 1,18	Ep 1,22 ; 3,10.21 ; 5,23.24.25.27.29.32
(ἐκ) νεκρός	Col 1,18	Ep 1,20 ; 5,14 (les hommes)
πλήρωμα	Col 1,19	Ep 1,10.23 ; 3,19 ; 4,13
ἀποκαταλλάσσω	Col 1,20	Ep 2,16
σταυρός	Col 1,20	Ep 2,16
αἶμα	Col 1,20	Ep 1,7 ; 2,13 ; 6,12.

De ces diverses constatations, et sans analyser le contexte pour savoir dans quelle mesure le Christ est associé à ce vocabulaire, nous pouvons déjà regrouper certains

versets : Ep 1,4.7.10.11 ; Ep 1,21-23 ; Ep 2, 2.10.13.15.16 ; Ep 3,9.10.15.19.21 ; Ep 4,10.12.13.15.16.24 ; Ep 5, 23-30.32 ; Ep 6,9.12.

Hormis les termes communs à Colossiens et à Éphésiens, nous avons dans la définition du corpus relevé des termes en lien avec le motif de la création. Nous rappelons que dans l'étape de définition nous ne les avons pas retenus du fait de l'absence dans un contexte proche de tout verbe d'action renvoyant à l'acte créateur ou au gouvernement de la création. Dans l'approche systématique qui est la nôtre pour l'Épître aux Éphésiens il nous faut considérer les termes préalablement repérés : « καταβολῆς κόσμου » (la fondation du monde) (Ep 1,4) et « αἰών » (siècle ou monde) (Ep 1,21; 2,2.7 ; 3,9.11.21). Quant à l'expression « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις » (hauts cieux) elle est mentionnée en Ep 1,3.20 ; 2,6 ; 3,10 ; 6,12.

Ainsi, en incluant Ep 2,1-10 nous obtenons 7 séries de versets : Ep 1,3.4.7.10.11 ; Ep 1,20-23 ; Ep 2, 1-10.13.15.16 ; Ep 3,9-11.15.19.21 ; Ep 4,10.12.13.15.16.24 ; Ep 5, 23-32 ; Ep 6,9.12.

3 Principaux textes (BNT-BJ)

3.1 1 Co 8,1-6

¹ Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκουσιν ἔχομεν. ἡ γινώσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. ² εἴ τις δοκεῖ ἐγνωσκέναι τι, οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι. ³ εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. ⁴ Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. ⁵ καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῳ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ⁶ ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. ⁷ Ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γινώσις. τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὖσα μολύνεται. ⁸ βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ. οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν.	¹ Pour ce qui est des viandes immolées aux idoles, nous avons tous la science, c'est entendu. Mais la science enfle ; c'est la charité qui édifie. ² Si quelqu'un s' imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faut connaître ; ³ mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui. ⁴ Donc, pour ce qui est de manger des viandes immolées aux idoles, nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique. ⁵ Car, bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux - et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs -, ⁶ pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes.

3.2 Col 1,15-20

¹⁵ ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ¹⁶ ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται. ¹⁷ καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, ¹⁸ καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὃς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ¹⁹ ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι ²⁰ καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ	¹⁵ Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, ¹⁶ car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. ¹⁷ Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. ¹⁸ Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté, ¹⁹ car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude ²⁰ et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang

αὐτοῦ, [δι' αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	de sa croix.

3.3 Ἐφῆσιους

3.3.1 Ep 1,1-22

Ephesians 1:1-23 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ² χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. ³ Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, ⁴ καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ, ⁵ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, ⁶ εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ. ⁷ Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ⁸ ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς, ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, ⁹ γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ ¹⁰ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ. ¹¹ Ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ¹² εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. ¹³ Ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ¹⁴ ὃ ἐστὶν ἄρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς	¹ Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu, aux saints et fidèles dans le Christ Jésus. ² À vous grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ. ³ Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. ⁴ C'est ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, ⁵ déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, ⁶ à la louange de gloire de sa grâce, dont Il nous a gratifiés dans le Bien-aimé. ⁷ En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce, ⁸ qu'Il nous a prodiguée, en toute sagesse et intelligence : ⁹ Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance, ¹⁰ pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. ¹¹ C'est en lui encore que nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de Celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté, ¹² pour être, à la louange de sa gloire, ceux qui ont par avance espéré dans le Christ. ¹³ C'est en lui que vous aussi, après avoir entendu la Parole de vérité, l'Évangile de votre salut, et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit de la Promesse, cet Esprit Saint ¹⁴ qui constitue les arrhes de notre héritage, et prépare la rédemption du Peuple que Dieu s'est acquis, pour la louange de sa gloire. ¹⁵ C'est pourquoi moi-même, ayant appris votre foi dans le Seigneur Jésus et votre charité à

περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. ¹⁵ Διὰ τοῦτο καὶ γὰρ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους ¹⁶ οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνηστὴρ ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ¹⁷ ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψῃς ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, ¹⁸ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὑμῶν] εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, ¹⁹ καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. ²⁰ Ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ²¹ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. ²² καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ²³ ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.	l'égard de tous les saints, ¹⁶ je ne cesse de rendre grâces à votre sujet et de faire mémoire de vous dans mes prières. ¹⁷ Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus Christ, le Père de la gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation, qui vous le fasse vraiment connaître ! ¹⁸ Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints, ¹⁹ et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour nous, les croyants, selon la vigueur de sa force, ²⁰ qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux, ²¹ bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir. ²² Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, ²³ laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout.

3.3.2 Ep 2,1-10

Ephesians 2:1-10 αἱ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ² ἐν αἷς ποτε περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας· ³ ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί· ⁴ ὁ δὲ θεὸς πλοῦσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἡγάπησεν ἡμᾶς, ⁵ καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν	¹ Et vous qui étiez morts par suite des fautes et des péchés ² dans lesquels vous avez vécu jadis, selon le cours de ce monde, selon le Prince de l'empire de l'air, cet Esprit qui poursuit son oeuvre en ceux qui résistent... ³ Nous tous d'ailleurs, nous fûmes jadis de ceux-là, vivant selon nos convoitises charnelles, servant les caprices de la chair et des pensées coupables, si bien que nous étions par nature voués à la colère tout comme les autres... ⁴ Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, ⁵ alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ - c'est par grâce que vous êtes

συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ,- χάριτί ἐστε σεσωσμένοι- ⁶ καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ⁷ ἵνα ἐνδείξῃται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ⁸ Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· ⁹ οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσῃται. ¹⁰ αὐτοῦ γὰρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.	sauvés ! - ⁶ avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus. ⁷ Il a voulu par là démontrer dans les siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce, par sa bonté pour nous dans le Christ Jésus. ⁸ Car c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu ; ⁹ il ne vient pas des oeuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier. ¹⁰ Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes oeuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions.

3.3.3 Ep 3,18-19

¹⁸ ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος, ¹⁹ γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσιν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῇτε εἰς πᾶν τὸ πλῆρωμα τοῦ θεοῦ.	¹⁸ Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur, ¹⁹ vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu.

3.3.4 Ep 4,8-10

⁸ διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. ⁹ τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς; ¹⁰ ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.	⁸ C'est pourquoi l'on dit : Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs, il a donné des dons aux hommes. ⁹ " Il est monté ", qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu, dans les régions inférieures de la terre ? ¹⁰ Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses.

3.3.5 Ep 6,11-17

¹¹ ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ¹² ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας	¹¹ Revêtez l'armure de Dieu, pour pouvoir résister aux manoeuvres du diable. ¹² Car ce n'est pas contre des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de

τοῦ σκούτους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς ποινηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. ¹³ διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ποινηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. ¹⁴ στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης ¹⁵ καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ¹⁶ ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνησεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ ποινηροῦ [τὰ] πεπυρωμένα σβέσαι. ¹⁷ καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ.	ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes. ¹³ C'est pour cela qu'il vous faut endosser l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais vous puissiez résister et, après avoir tout mis en oeuvre, rester fermes. ¹⁴ Tenez-vous donc debout, avec la Vérité pour ceinture, la Justice pour cuirasse, ¹⁵ et pour chaussures le Zèle à propager l'Évangile de la paix ; ¹⁶ ayez toujours en main le bouclier de la Foi, grâce auquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Mauvais ; ¹⁷ enfin recevez le casque du Salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu.

3.4 He 1,1-14

¹ Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ² ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. ³ ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, ⁴ τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. ⁵ Τίτι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; ⁶ ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. ⁷ καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα, ⁸ πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ⁹ ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας	¹ Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, ² en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. ³ Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, ⁴ devenu d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur. ⁵ Auquel des anges, en effet, Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ? Et encore : Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils. ⁶ Et de nouveau, lorsqu'il introduit le Premier-né dans le monde, il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent. ⁷ Tandis qu'il s'exprime ainsi en s'adressant aux anges : Il fait de ses anges des vents, de ses serviteurs une flamme ardente, ⁸ il dit à son Fils : Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles, et : Le sceptre de droiture est le sceptre de sa royauté. ⁹ Tu as aimé la justice et tu as haï l'impiété. C'est pourquoi, Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons. ¹⁰ Et encore :

ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. ¹⁰ καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· ¹¹ αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, ¹² καὶ ὥσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῇσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. ¹³ πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; ¹⁴ οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;	C'est toi, Seigneur, qui aux origines fondas la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains. ¹¹ Eux périront, mais toi tu demeures, et tous ils vieilliront comme un vêtement. ¹² Comme un manteau tu les rouleras, comme un vêtement, et ils seront changés. Mais toi, tu es le même et tes années ne s'achèveront point. ¹³ Et auquel des anges a-t-il jamais dit : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place tes ennemis comme un escabeau sous tes pieds ? ¹⁴ Est-ce que tous ne sont pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ?

3.5 Jn 1,1-18

¹ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ² οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. ³ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ⁴ ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· ⁵ καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. ⁶ Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· ⁷ οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. ⁸ οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. ⁹ Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ¹⁰ ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. ¹¹ εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ¹² ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ¹³ οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. ¹⁴ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ	¹ Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. ² Il était au commencement avec Dieu. ³ Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. ⁴ Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. ⁵ et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie. ⁶ Il y eut un homme envoyé de Dieu ; son nom était Jean. ⁷ Il vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. ⁸ Celui-là n'était pas la lumière, mais il avait à rendre témoignage à la lumière. ⁹ Le Verbe était la lumière véritable, qui éclaire tout homme ; il venait dans le monde. ¹⁰ Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu. ¹¹ Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. ¹² Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, ¹³ lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu. ¹⁴ Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité. ¹⁵ Jean lui rend témoignage et il clame : " C'est de lui que j'ai dit : Celui qui vient derrière moi, le

πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. ¹⁵ Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. ¹⁶ ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ¹⁷ ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. ¹⁸ Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	voilà passé devant moi, parce qu'avant moi il était. " ¹⁶ Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce. ¹⁷ Car la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ. ¹⁸ Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître. Le témoignage de Jean.

Bibliographie

ALLAN, J.A., « The “in Christ” Formula in Ephesians », NTS 5, Cambridge, 1958-59, 54-62.

ALETTI, J. -N., *Saint Paul Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Gabalda, Paris, 1993.

ALETTI, J.-N., *Colossiens 1, 15-20 : genre et exégèse du texte : fonction de la thématique sapientielle*, Biblical Institute Press, Rome, 1981.

ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, Gabalda (Études bibliques NS 42), Paris, 2001.

ALETTI, J.-N., *Saint Paul, Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, J. Gabalda (Études bibliques NS 55), Paris, 2005.

ALETTI, J.-N., « Les passages néotestamentaires en prose rythmée, Propositions sur leurs fonctions multiples », dans GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, Cerf (LeDiv 225), Paris, 2009.

ARNOLD, C.E., *The Colossian syncretism: the interface between Christianity and folk belief at Colossae*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.

ARNOLD, C.E., *Ephesians: Power and Magic: the concept of power in Ephesians in light of its historical setting*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

ARNOULD, J. - FANTINO, J. , « Théologie de la création » , RSPT 75, 1991, 651-665.

ATTRIDGE, H.W., *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Epistle to the Hebrews*, Fortress press, Philadelphia, 1989.

ATTRIDGE, H.W., *Essays on John and Hebrews*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

AUNE, D.E., *Revelation 1-5*, Word Books Publisher (Word Biblical Commentary 52a), Dallas, 1997.

BARRETT, C.K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, 1956.

BARRETT, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Adam & Charles Black, London, 1968.

BARTH, M., *Ephesians*, Doubleday (The Anchor Bible), New York, 1974.

BASTAIRE, H et J, *Pour un Christ vert*, Salvator, Paris, 2009.

BATEMAN, H.W., *Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13 : The Impact of Early Jewish Exegesis on the Interpretation of a Significant New Testament Passage*, Peter Lang, New York, 1997.

BEAUCAMP, E., *Le Psautier, Ps 1-72*, Gabalda, Paris, 1976.

BÉNÉTREAU, S., *L'Épître aux Hébreux (tome 1)*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989.

BENOIT, P., « L'hymne christologique de Col 1,15-20: Jugement critique sur l'état des recherches », dans NEUSNER, J., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults : studies for Morton Smith at Sixty*, Brill, Leiden ,1975, 226-263.

BEASLEY-MURRAY, P., *Colossians 1:15-20: An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ*, dans HAGNER, D.A., HARRIS, M.J., *Pauline studies: Essays presented to Professor F. F. Bruce on his 70th birthday*, Paternoster Press : William B. Eerdmans publishing company, Grand Rapids,1980.

BETZ, H.D., *The Greek Magical Papyri in Translation : Including the Demotic Spells*, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1986.

BLANCHARD, Y.-M., *Saint Jean*, Les Editions de l'Atelier, Paris, 2007.

BOESFLUG, F., « L'harmonie du monde créé », *MonBi* 96, 1996, 28-37.

BOISMARD, M.-E., *Le Prologue de Saint Jean*, Les Editions du Cerf, Paris, 1953.

BOISMARD, M.-E., *Moïse ou Jésus : Essai de christologie johannique*, University press: Peeters, Leuven, 1988.

BOISMARD, M.-E., *L'Enigme de la lettre aux Éphésiens*, J. Gabalda, Paris, 1999.

BONNARD, P.-E., *La Sagesse en personne annoncée et venue – Jésus Christ*, Les Editions du Cerf, Paris, 1966.

BONNARD, P.-E., *Le Second Isaïe – son disciple et leurs éditeurs – Isaïe 40-66*, J. Gabalda, Paris, 1972.

BONNARD, P.-E., « De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau », dans GILBERT, M. (sous la direction de), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven University Press, Leuven, 1990.

BORGEN, P., « Observations on the Targumic Character of the Prologue of John », NTS 16, 1969-70, 288-295.

BOUTTIER, M., *En Christ : Etude d'Exégèse et de Théologie Pauliniennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

BOUTTIER, M., *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Labor et Fides, Genève, 1991.

BOVON, F., « De Jésus de Nazareth au Christ Pantocrator », Cahier biblique, 1986/05 (25), 1996, 87-94.

BOVON, F. – GEOLTRAIN, P. (sous la direction de), *Écrits apocryphes chrétiens*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1997.

BOYARIN, D., « The Gospel of the Memra: Jewish. Binitarianism and the Prologue to John », HThR 94, 2001, 243-284.

BRAUN, F.M., *Jean le théologien – Les grandes traditions d'Israël - l'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*, Gabalda, Paris, 1964.

BRODIE, T. L., *The Gospel according to John : a literally and theological commentary*, New York, 1993.

BROWN, R.E., *The Gospel according to John*, AncB 29, Doubleday, New York, 1966.

BROWN, R.E., *The Gospel according to John*, AncB 29A, Doubleday, New York, 1970.

BROWN, R.E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Paris, 2000.

BROWN, R.E., *Jésus et les quatre évangiles*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996.

BRUCE, F.F., *The Epistle to the Hebrews ; The English text with introduction, exposition and notes*, (The New international commentary on the New Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 1964.

BRUCE, F.F., *The Epistle to the Ephesians*, Pickering & Inglis LTD., London, 1961.

BULTMANN, R., *The Gospel of John: A commentary*, Westminster John Knox Press, Oxford, 1971.

CALLOUD, J., GENUYT, F. R. E., *L'Evangile de Jean (I) Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6*, (Lectio Divina 115), CADIR, Lyon, 1989.

CARR, W., *Angels and Principalities: The background, meaning, and development of the Pauline phrase *hai archai kai hai exousiai**, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 1981.

CAIRD, G. B., *Principalities and Powers: a study in Pauline theology*, Clarendon Press, Oxford, 1956.

CARSON, D., A., *The Gospel According to John*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1991.

CARTER, W., « The Prologue and John's Gospel; Function, Symbol and the definitive Word », JNST 39, 1990, 35-58.

CHEUNG, A.T., *Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy*, JSNT.S 176, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

COLLINS, R.F., *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 1999.

CONZELMANN, H., *Der Erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

COX, R., *By the Same Word : Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2007.

CULLMANN, O., *Le milieu johannique, Etude sur l'origine de l'évangile de Jean*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel – Paris, 1976.

DAHL, N.A., *Studies in Ephesians: Introductory Questions, Text- & Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

DARKO, D.K., *No longer living as the gentiles – Differentiation and Shared Ethical Values in Ephesians 4.17-6.9*, T&T Clark International, New York, 2008.

DEEKS, D.G., « The Prologue of St. John's Gospel », BTB Vol. VI, 1976, 62-76.

DEMARIS, R.E., *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae*, JSNT.S 96, JSOT Press, Sheffield, 1994.

DESILVA, D.A., *Perseverance in gratitude – A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle « to the Hebrews »*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000.

DEVILLERS, L., « Le sein du Père. La finale du Prologue de Jean », RB 112/1, 2005, 63-79

DETTWILER, A., « Démystification céleste. La fonction argumentative de l'hymne au Christ (Col 1,15-20) dans la lettre aux Colossiens », dans GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, Cerf, LeDiv 225, Paris, 2009.

DETTWILER, A., « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) », dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990, 185-203.

DODD, C.H., *L'Interprétation du Quatrième Évangile*, LecDiv 82, Cerf, Paris, 1975.

DODSON, J.R., *The 'Powers' of Personification: Rhetorical Purpose in the 'Book of Wisdom' and the Letter to the Romans*, Walter de Gruyter, New-York, 2008.

DOGNIN, P.-D., « Épître aux Hébreux : traduction inédite du prologue (He 1,1-4) », RB 112/1, 2005, 80-100.

DUNN, J.D.G., *The epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek Text*, The Paternoster Press, Grand Rapids, 1996.

DUNN, J.D.G., « The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia », Biblica, Pontificio Instituto, Rome, 1995, 239-249.

DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh, 1998.

DUNN, J.D.G., *Christology in the Making – An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London, 1980.

DUNN, J.D.G., *Christology in the Making – An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Second edition, Biddles Ltd, Canterbury, 1989.

DUNN, J.D.G., *The Partings of the Ways – Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, 2006.

DUPLEIX, A. - MAURICE, E., *Christ présent et universel – La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame-Desclée, Paris, 2008.

DUPONT, J., *Gnosis : la connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul*, E. Nauwlaerts, Louvain, 1949.

DUPONT-SOMMER, A. – PHILONENKO M (sous la direction de), *La Bible - Écrits Intertestamentaires*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1987.

DUPLEIX, A. - MAURICE, E., *Christ présent et universel – La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame-Desclée, Paris, 2008.

DUTCH, R. S., *The Educated Elite in 1 Corinthians: Education and Community Conflict in Graeco-Roman Context*, JSNT.S 271, T & T Clark international, London - New York, 2005.

ELLINGWORTH, P., *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1993.

ENDO, M., *Creation and Christology, A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

EVANS, C., A., (sous la direction de), *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, T & T Clark International, London New York, 2004.

EVANS, C., A., *Word and Glory: Theological Background of John's Prologue*, JSOT Press, Sheffield, 1993.

FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987.

FEE, G. D., *Paul's Letter to the Philippians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995

FEUILLET, A., *Le Christ : Sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes*, J. Gabalda et Cie, Paris, 1966.

FEUILLET, A., « La création de l'univers 'dans le Christ' d'après l'épître aux Colossiens (1,16a) », NTS, University Press, Cambridge, 1966, 1-9.

FLETCHER-LOUIS, C. H. T., « The Cosmology of P and Theological Anthropology in the wisdom of Jesus Ben Sira », dans EVANS, C., A. (sous la direction de), *Of Scribes and Sages : Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, T & T Clark International, London New York, 2004, 69-113.

FOTOPOULOS, J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth : a social-rhetoric reconsideration of 1 Corinthians 8:11-11:1*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

FOX, M., *Le Christ cosmique*, Albin Michel, Paris, 1995.

FOWL, S.E., *The Story of Christ in the ethics of Paul – An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*, JSNT.S 36, JSTO Press, Sheffield, 1990.

FRANKOWSKI, J., « Early Christian Hymns Recorded in the New Testament », BZ, 1983, 183-194.

FREDE, M., *La théologie Stoïcienne*, dans *Les stoïciens* (sous la direction de ROMEYER DHERBEY, G.), J. Vrin, Paris, 2005.

FURTER, D., *Les Épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1988.

GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, LeDiv 225, Cerf, Paris, 2009.

GILBERT, M., *Les Cinq livres des Sages : Les Proverbes de Salomon, le livre de Job, Qohélet ou l'Ecclésiaste, Le livre de Ben Sira, La Sagesse de Salomon*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.

GILBERT, M. (sous la direction de), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, (collectif), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990.

GILBERT, M., « Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8 », dans GILBERT, M. (sous la direction de), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, (collectif), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990.

GIRARD, M., *Les Psaumes, Analyse Structurelle et Interprétation, 1-10*, Bellarmin, Montréal, 1984.

GIRARD, M., « Analyse Structurelle de Jn 1,1-18 : L'unité des deux testaments dans la structure bipolaire du Prologue de Jean », *ScEs XXXV/1*, 1983, 5-31.

GLASSON, T.F., « Plurality of divine persons' and the quotation in Hebrews 1.6ff », *NTS* 12, University Press, Cambridge, 1966, 270-272.

GLEASON, C.R., « Angels and the Eschatology of Heb 1-2 », *NTS* 49/1, 2003, 90 – 107.

GOEKEN, J., *Les hymnes en Prose d'Aelius Aristide (or. XXXVII-XLVI) Deuxième partie : Texte et traduction - Notices*, Thèse de Doctorat, Strasbourg, 2004.

GOMBIS, T. G., « Cosmic Lordship and Divine Gift-Giving: Psalm 68 in Ephesians 4:8 », *NT* 47/4, Brill, Leiden, 2005, 367–380.

GORDLEY, M. E., *The Colossian Hymn in context : An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

GORDLEY, M. E., *Teaching through Song in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

GOURGUES, M., *A la droite de Dieu : résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le Nouveau Testament*, J. Gabalda, Paris, 1978.

GRAPPE, C., « Jean 1,14(-18) dans son contexte et à la lumière de la littérature intertestamentaire », *RHPhR*, Paris, 2000, 153-167.

GRELOT, P., « La structure d'Ephésiens 1,3-14 », *RB* 96/2, Paris, 1989, 193-209.

GROB, F., *Faire l'Oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean*, PUF, Paris, 1986.

GRUDEM, W., « Does kephalè (Head) Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples », *Trinity Journal* 6, 1985, 38-59.

GRUDEM, W., «The Meaning of kephalè (Head): A Response to Recent Studies», *Trinity Journal* 11, 1990, 3-72.

GUTHRIE, D., *The Letter to the Hebrews : An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1983.

GUTHRIE, G.H., *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, E.J. Brill, Leiden, 1994.

HADAS-LEBEL, M., *Philon d'Alexandrie : Un penseur en diaspora*, Fayard, Paris, 2004.

HANNAH, D. D., *Michael and Christ : Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999

HAMERTON-KELLY, R. G., *Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

HARL, M. (avec la collaboration de M. Alexandre, C. Dogniez, G. Dorival, A. Le Boulluec, O. Munnich, P. Sandevor, F. Vinel), *La Bible d'Alexandrie*, Edition du Cerf, Paris, 1986.

HARRIS, W. H., *The descent of Christ : Ephesians 4:7-11 and traditional Hebrew imagery*, AGJU 32, E.J. Brill, Leiden, 1996.

HARRIS, M. J., « The Translation and Significance of “ὁ θεός” in Hebrews 1:8-9 », *TynB* 36, 1985, 129-162.

HÉRING, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1959.

HERMANS, R., « La christologie d'Ephésiens », *FiloNT* Vol. 92, 2011 ; 411-426.

HORSLEY, R., A., *1 Corinthians*, Abingdon Press, Nashville, 1998.

HURTADO, L.W., *One God, One Lord - Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia, 1998.

HURTADO, L.W., *Le Seigneur Jésus Christ, la dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 2009.

IRIGOIN, J., « La composition rythmique du Prologue de Jean (I, 1-18) », *RB*, 1971, 501-514.

JEANNIÈRE, A., « EN ARKHE EN O LOGOS », *RSR* 83/2, 1995, 241-247.

KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J., (sous la direction de), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève, 1990.

KAESTLI, J.-M., « L'exégèse valentinienne du Quatrième Evangile », dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990, 323-356.

KEENER, C.S., *The Gospel of John: A Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2005.

KOESTER, C. R., *HEBREWS: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York London, 2001.

KREITZER, L. J., *Hierapolis in the heavens : studies in the letter to the Ephesians*, T & T Clark, London, 2007.

KREITZER, L. J., « The Plutonium of Hierapolis and the Descent of Christ into the 'Lowermost Parts of the Earth (Ephesians 4,9) », BSW 79, 1998, 381-393.

KREITZER, L. J., *The Epistle to the Ephesians*, Epworth Press, London, 1997.

LAMARCHE, P., « Le Prologue de Jean », RSR LII, 1964, 497-537.

LA POTTERIE, I., *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, Rome, 1977.

LARCHER, C., *Etudes sur le Livre de la Sagesse* J. Gabalda, Paris, 1969.

LARCHER, C., *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon (II)*, J. Gabalda, Paris, 1984.

LAURET, B., « La constitution messianique de la christologie - Genèse et accomplissement de la Parole de Dieu », RSPT 95, 2011.

LE DEAUT, R., *Targum du Pentateuque 1- Genèse*, SC 245, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.

LE DEAUT, R., *Targum du Pentateuque 2- Exode et Lévitique*, SC 256, Les Éditions du Cerf, Paris, 1979.

LELIÈVRE, A. – MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. Tome III , Chapitres 1-9*, LeDiv 8, Cerf, Paris, 2000.

LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Evangile selon Jean*, Tome I, Edition du Seuil, Paris, 1997.

LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Evangile selon Jean*, Tome II, Edition du Seuil, Paris, 1990.

LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Evangile selon Jean*, Tome III, Edition du Seuil, Paris, 1993.

LEON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome IV, Edition du Seuil, Paris, 1996.

LEPROUX, A., *Un discours de sagesse : étude exégétique de Sg 7-8*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 2007.

LETOURNEAU, P., *Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu*, Cerf, Paris, 1992.

LEVIEILS, X. « Juifs et Grecs dans la communauté johannique », Bib. 82, Pontificio Istituto, Rome, 2001,, 51-78.

LINCOLN, A. T., *The theology of the later Pauline letters*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1993.

LINCOLN, A. T., « Re-examination of "the Heavenuies" in Ephesians », NTS 19, 1973, 446-477.

LINCOLN, A. T., *Ephesians*, WBC 42, Word Books Publishers, Dallas, 1990.

LIOY, D., *The Search for Ultimate Reality, Intertextuality Between the Genesis and Johannine Prologues*, Peter Lang, New York, 2005.

LOISY, A., *Le Quatrième Évangile*, E. Nourry, Paris, 1921.

LUTTIKHUIZEN, G.P., *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, Brill, Leiden – Boston, 2006.

MCDONOUGH, S., M., *Christ as Creator - Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford University Press, New-York, 2009.

MACDONALD, Y., M., « The Politics of Identity in Ephesian », JSNT 26.4, 2004, 419-444.

MACKIE, S., D., « Confession of the Son of God in the Exordium of Hebrews », JSNT 30.4, 2008, 437-453.

MAHÉ, J.P. – POIRIER, P.H. (sous la direction de), *Écrits gnostiques – La bibliothèque de Nag Hammadi*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 2007.

MALHERBE, A., J. – MEEKS W. A. (Edited by), *The future of Christology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

MALDAMÉ, J.-M., « La Création sans concordisme », Etudes, 1994/01 (T380,N1), 1994, 77-88.

MALDAMÉ, J.-M., « Le Christ et l'univers. Dialogue entre la théologie et la cosmologie scientifique », Angelicum, 1997/03 (Vol 74), 1997, 335-357.

MALDAMÉ, J.-M., *Le Christ pour l'Univers*, Jésus et Jésus-Christ 73, Desclée, Paris, 1998.

MARCHADOUR, A., (sous la direction de), *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, LeDiv 143, Les éditions du Cerf, Paris, 1990.

MARTIN, R. P., *Colossians and Philemon*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1981.

MARTIN, T.W., *By Philosophy and Empty Deceit : Colossians as Response to a Cynic Critique*, JNSTS.S 118, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

MEIER, J.P., « Structure and Theology in Heb 1,1-14 », Bib. 66, 1985, 168-189.

MEIER, J. P., « Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14 », Bib. 66, 1985, 504-533.

MEYNET, R., « Analyse Rhétorique du Prologue de Jean », RB T.96-4, 1989, 481-510.

MEYNET, R., *L'analyse rhétorique : une nouvelle méthode pour comprendre la Bible : textes fondateurs et exposé*, Editions du Cerf, Paris, 1989.

MCKINNEY, R.W.A., (Edited by), *Creation, Christ and Culture*, T. & T. Clark LTD., Edinburgh, 1976.

MILLER, E.L., *Salvation-History in the Prologue of John, The significance of John 1:3/4*, E.J. Brill, Leiden – New York, 1989.

MILLER, E.L., « The Logic of the Logos Hymn », NTS 29, 1983, 552-561.

MILLER, E.L., « P⁶⁶ et P⁷⁵ on John 1:3/4 », ThZ, 1985, 440-443.

MILLER, E.L., « In the Beginning : A Christological Transparency », NTS 45, 1999, 587-592.

MOLTMANN, J., *Dieu dans la création : Traité écologique de la création*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

MORGEN, M., *Les épîtres de Jean*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

MORGEN, M., « Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle », NTS 53, 2007, 165-183.

MORGEN, M., « Éloge et célébration du Logos : étude des versets en « nous » dans le Prologue du quatrième évangile (Jn 1,14-18) » dans Yves Lehmann (Textes réunis et édités par), *L'hymne antique et son public*. Turnhout, Brepols (Recherches sur les rhétoriques religieuses 7 - Collection dirigée par Gérard Freyburger et Laurent Pernot), 2007, 31-49.

MOLONEY, F.J., *The Gospel of John*, Daniel J. Harrington Editor, Minnesota, 1998.

MORLET, R.-M., *L'Épître de Paul aux Philippiens*, Édifac, Vaux-sur-Seine, 1985.

MURPHY-O'CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul : l'archéologie éclaire les textes*, (Initiations bibliques), Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

MURPHY-O'CONNOR, J., « 1 Cor., VIII, 6 : Cosmology or Soteriology? », RB 85, 1978, 253-267.

MUNK, E, *La Voix de la Thora, commentaire du Pentateuque*, Association Samuel et Odette Levy, Paris, 2007.

NEUSNER, J., *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cult : studies for Morton Smith at Sixty*, E.J. Brill, Leiden, 1975.

NEWTON, D., *Deity and Diet : The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth*, JNTS.S 169, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.

NIKIPROWETZSKY, V., *Etudes philoniennes*, Cerf, Paris, 1996.

O'BRIEN, P.T., « The Summing Up of All Things (Ephesians 1 :10) » dans WILLIAMS, P. J. - CLARKE, A. D., (sous la direction de), *The new testament in Its First Century Setting – Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter on His 65th Birthday*, (W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids – Cambridge, 2004, 206-215.

O'BRIEN, P.T., *The Letter to the Ephesian*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

O'BRIEN, P.T, *Colossians, Philemon*, WBC 44, Paternoster Press, Waco, Texas, 1982.

OSBORNE, T.,P., « Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés (Ep5,19) – Un état de la question sur l'études des « hymnes » du Nouveau Testament », dans GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, LeDiv 225, Cerf, Paris, 2009.

PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.

PASSONI dell' ACQUA, A. , (éd.), *Il Vostro Frutto Rimanga, (FS G. Ghiberti)*, Dehoniane, Bologne, 2005

PELIKAN, J., *Jésus Au Fil De L'histoire - Sa Place Dans L'histoire*, Hachette, Paris, 1989.

PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne : (Ambroise, "Exam" I, 1, 1-4)*, Presses universitaires de France, Paris, 1964.

PERNOT, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Histoire et Technique*, Édition BREPOLS, Paris, 1993.

PERNOT, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Les valeurs*, Édition BREPOLS, Paris, 1993.

PERROT, C., *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens : une christologie exégétique*, Desclée, Paris, 1997.

PERROT, C., *Dieu le Père de Jésus Christ*, Desclée, Paris, 1994.

PERROT, C., « Les Sages et la Sagesse dans le Judaïsme ancien », dans TRUBLET, J. (sous la direction de), *La Sagesse Biblique : de l'Ancien au Nouveau Testament : actes du XVe Congrès de l'ACFEB 1993*, les Éditions du Cerf, Paris, 1996, 231-262.

PERROT, C. ; « Après Jésus: le ministère chez les premiers chrétiens », Les Editions de l'Atelier, Paris, 2000.

PHUA, R.L.-S., *Idolatry and Authority: A Study of 1 Corinthians 8.1-11.1 in the Light of the Jewish Diaspora*, Library of New Testament Studies 299, T&T Clark International, New-York, 2005.

PHILLIPS, P.M., *The Prologue of the Fourth Gospel – A sequential reading*, Library of New Testament Studies 294, T&T Clark International, New-York, 2006.

PIZZUTO V. A., *A cosmic leap of faith, an authorial, structural, and theological investigation of the cosmic Christology in Col. 1:15-20*, Peteers, Leuven, Paris, 2006.

POFFET, J.-M., « Indices de réception de l'évangile de Jean au IIe siècle, avant Irénée », dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990, 305-321.

PORTALATIN, A., *Temporal Oppositions as Hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.

PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Labor et Fides, Genève, 1988.

RAINBOW, P., A., *Monotheism and Christology in I Corinthians 8.4-6*, D. Phil. Thesis, Oxford, 1987.

RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe: Eglise et société selon 1 Corinthiens : Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève, 1997.

REYES, C., L., « The structure and Rhetoric of Colossians 1 :15-20 », *Filologia Neotestamentar*, Ediciones El Almendro, Cordoba, 1999.

REYNIER, C., *Évangile et mystère : les enjeux théologiques de l'épître aux Ephésiens*, LeDiv 149, les Éditions du Cerf, Paris, 1992.

- REYNIER, C., « La bénédiction en Éphésiens 1,3-14 », NRTTh 118, Paris, 1996, 182-199.
- REYNIER, C., « Col 1,3-23 et Ep 1,3-23. Deux textes indissociables pour une vision paulinienne de la création », *Nuovo Testamento : teologie in dialogo culturale NRT*, Editiono Dehoniane Bologna, Bologna, 2008, 317-326.
- REYNIER, C., *L'épître aux Éphésiens*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.
- ROCHAIS, G., « La formation du Prologue (Jn 1,1-18) (I) », ScEs, XXXVII/1,1985, 5-44.
- ROGERS, J., « It overflows like the Euphrates with Understanding : Another look at the relation ship between Law and Wisdom », dans EVANS, A., C. (sous la direction de), *Of Scribes and Sages : Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, (Volume 1), T & T Clark International, London New York, 2004, (114-121).
- ROMEYER DHERBEY, G. (sous la direction de), *Les stoiciens*, J. Vrin, Paris, 2005.
- ROVELLI, C. *Anaximandre de Milet ou la naissance de la pensée scientifique*, Dunod, Paris, 2009.
- RUNIA, D.T., *Philo of Alexandria and the "Timaeus" of Plato*, E. J. Brill, Leiden, 1986.
- SADANANDA, D.R., *The Johannine Exegesis of God – An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Walter de Gruyter, Berlin – New-york, 2004.
- SALEVAO, I., *Legitimation in the Letter to the Hebrews, The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe*, JSNT.S 219, Sheffield Academic Press, New-York, 2002.
- SCHENCK, K. L., *Cosmology and eschatology in Hebrews : the Settings of the Sacrifice*, Society for New Testament Studies monograph series ; 143, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2007.
- SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser*, Benziger Verlag - Neukirchener Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1982.
- SCROGGS, R., « Christ the Cosmocrator and the Experience of Believers », 160-175, (dans MALHERBE, A.,J. – MEEKS W. A. (Edited by), *The future of Christology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- SCHLOSSER, J., (sous la direction de), *Paul de Tarse, congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)*, Les éditions du Cerf, Paris, 1996.
- SCHLOSSER, J., « Théologie et Christologie », dans SCHLOSSER, J., (sous la direction de), *Paul de Tarse, congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)*, Les éditions du Cerf, Paris, 1996, 331-359.
- SCHLOSSER, J., « Christologie du Nouveau Testament et liturgie », dans A. PASSONI dell' ACQUA (éd.), *Il Vostro Frutto Rimanga*, (FS G. Ghiberti), Dehoniane, Bologne, 2005 ; 297-308.

SCHLOSSER, J., *À la recherche de la Parole - Études d'exégèse et de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006

SENF, C., *La première Épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève, 1990.

SESBOÛE, B. - MEUNIER, B., *Dieu peut-il avoir un Fils ? – Le débat trinitaire du IV^{ème} siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

SESBOÛE, B., *Tout récapituler dans le Christ – Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris, 2000.

SEVRIN, J.-M., « Le poème du Logos comme prélude au récit du Fils », dans GERBER, D., KEITH, P. (sous la direction de), *Les Hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, LeDiv 225, Cerf, Paris, 2009.

SEVRIN, J.-M., « Le quatrième évangile et le gnosticisme, question de méthode », dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990, 251-268.

SHEN, M., L.-T., *Canaan to Corinth – Paul's Doctrine of God and Issue of Food Offered to Idols in 1 Corinthians 8:1 – 11:1*, Studies in Biblical Literature 83, Peter Lang, New York, 2010.

SHKUL, M., *Reading Ephesians – Exploring Social Entrepreneurship in the Text*, Library of New Testament Studies, 408, T&T Clark, New York, 2009.

SIMOENS, Y., *Selon Jean – 1. Une traduction*, Édition de l'institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1996.

SIMOENS, Y., *Selon Jean – 2. Une interprétation*, Édition de l'institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1996. .

SMITH, I. K., *Heavenly perspective : a study of the apostle Paul's response to a Jewish mystical movement at Colossae*, Library of New testament studies ,326, T&T Clark, London ; New-York, 2006.

SMITH, J., *Christ the Ideal King*, Mohr Siebeck; Tübingen, 2011.

SOMERVILLE, R., *La Première épître de Paul aux Corinthiens (Tome 2)*, Édifac, Vaux-sur-Seine, 2005.

SPICQ, C., *L'épître aux Hébreux*, Sources Bibliques, Gabalda, Paris, 1977.

STERLING, G. E., « Prepositional Metaphysics in Jewish Wisdom Speculation and Early Christian Liturgical Texts » dans *The Studia Philonica annual : studies in Hellenistic Judaism*. vol. 9, Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1997.

STEWART, R. A., « Creation And Matter In The Epistle To The Hebrews », NTS 12, 1966, 284-293.

THEISSEN, G., *The social setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, T&T Clark Edinburgh, 1982.

THEOBALD, M., *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, Munster, 1988, p. 16-155.

THEOBALD, M., « Le Prologue Johannique (Jean 1,1-18) et ses lecteurs implicites », RSR 83/2, 1995, 193-216.

THEOBALD, M., *Herrenworte im Johannes-Evangelium*, (HBS 34), Fribourg - New-York, 2002.

THEOBALD, M., *Das Evangelium nach Johannes – Kapitel 1 -12*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg, 2009.

THEOBALD, M., *Die Fleischwerdung des Logos*, Aschendorff Münster, Münster, 1988.

THOMPSON, J., *The beginnings of Christian philosophy: the Epistle to the Hebrews*, Catholic Biblical Association of America Washington, 1982.

TRUBLET, J. (sous la direction de), *La Sagesse Biblique : de l'Ancien au Nouveau Testament : actes du XVe Congrès de l'ACFEB 1993*, les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

VANHOYE, A., *Situation du Christ, épître aux hébreux 1et 2*, LeDiv 58, Les Editions du Cerf, Paris, 1969.

VANHOYE, A., MORGEN, M., COTHENET, E., *Les Dernières épîtres : Hébreux-Jacques-Pierre-Jean-Jude*, (Commentaires), Bayard Editions / Centurion, Paris, 1997.

VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.

VAN KOOTEN, G. H., *Cosmic Christology in Paul and the Pauline*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

VESCO, J.-L., *Le psautier de David : traduit et commenté (Tome 1)*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006.

VESCO, J.-L., *Le psautier de David : traduit et commenté (Tome 2)*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006.

VON WAHLDE, U. C., *The Gospel and Letters of John; Introduction, Analysis, and Reference (Tome 1)*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2010.

VON WAHLDE, U. C., *The Gospel and Letters of John; Commentary on the Gospel of John (Tome 2)*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2010.

WAALER, E., *The Shema and The First Commandment in First Corinthians: An Intertextual Approach to Paul's Re-reading of Deuteronomy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

WALLACE, D., « The Use of Psalms in the Shaping of a Text: Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1 », *RestQ*, 2003, 45-54.

WALTKE, B. K., *The book of Proverbs, chapters 1-15*, W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids – Cambridge, 2004.

WILLIAMS, P. J. - CLARKE, A. D., (sous la direction de) , *The new testament in Its First Century Setting – Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter on His 65th Birthday*, (W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids – Cambridge, 2004.

WILLIS, W. L., *Idol Meat in Corinth : The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, (SBL Dissertation Series 68), Scholars Press, Chico, California, 1985.

WRIGHT, N.T., « Poetry and Theology in Colossians 1,15-20 », *NTS* 36 , Cambridge, 1990, 444-468.

ZUMSTEIN, J., « Le Prologue, Seuil du Quatrième Evangile », *RSR* 83/2, 1995, 217-239.

ZUMSTEIN, J., « La rédaction Finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21) », dans *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, (sous la direction de KAESTLI, J.-D., POFFET, J.-M., ZUMSTEIN, J.), Labor et Fides, Genève, 1990, 207-230.

ZUMSTEIN, J., « Visages de la communauté johannique » dans *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, (sous la direction de MARCHADOUR, A.), (LeDiv 143), Les éditions du Cerf, Paris, 1990, 87-106.

Auteurs anciens:

AELIUS THÉON, *Progymnasmata*, Texte établi et traduit par Michel Patillon, Les Belles Lettre, Paris, 1997.

ANAXIMANDRE, *Fragments et Témoignages*, Texte grec, traduction et commentaire par Marcel Conche, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, Traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Pocket, Paris, 1991.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Opificio Mundi*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 1), introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Editions du Cerf, Paris ,1961.

PHILON d'ALEXANDRIE, *Legum Allegoriae*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 2), introduction, traduction et notes par C. Mondésert, Editions du Cerf, Paris ,1962.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Cherubim*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 3), introduction, traduction et notes par J. Gorez, Editions du Cerf, Paris ,1963.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Sacrificiis Abelis et Caini*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 4), introduction, traduction et notes par A. Méasson, Editions du Cerf, Paris ,1966.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Plantatione*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 10), introduction, traduction et notes par J. Pouilloux, Editions du Cerf, Paris ,1963.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Confusione Linguarum*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 13), introduction, traduction et notes par J. G. Kahn, Editions du Cerf, Paris ,1963.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Migratione Abrahami*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 14), introduction, traduction et notes par J. Cazeaux, Editions du Cerf, Paris ,1965.

PHILON d'ALEXANDRIE, *Quis Rerum Divinarum Heres sit*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 15), introduction, traduction et notes par M. Harl, Editions du Cerf, Paris ,1966.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Fuga et Inventione*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 17), introduction, traduction et notes par E. Starobinski-Safran, Editions du Cerf, Paris ,1970.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus I et II*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 24), introduction, traduction et notes par S. Daniel, Editions du Cerf, Paris ,1975.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Providentia I et II*, introduction, traduction et notes par M. Hadas-Lebel, Editions du Cerf, Paris ,1973.

PHILON d'ALEXANDRIE, *De Quaestiones et solutiones in genesim : I et II*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie. 34A), introduction, traduction et notes par C. Mercier, Editions du Cerf, Paris ,1979.

PHILON d'ALEXANDRIE, *Quaestiones in Genesim : III et IV*, (Oeuvres de Philon d'Alexandrie. 34B), introduction, traduction et notes par C. Mercier, Editions du Cerf, Paris ,1984.

QUINTILLAN, *The Orator's Education : Books 3-5*, Edited and Translated by D. A. Russell, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

STRABON, *Géographie, Tome 5, Livre VIII* , traduction par Raoul Baladié, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Dictionnaires, lexiques, grammaires :

Dictionnaire de la Philosophie, Albin Michel, Paris, 2000.

BLAY, M. (collectif Pierre-Henri Castel, Pascal Engel, Gérard Lenclud), *Dictionnaire des Concepts Philosophiques*, (In Extenso), Larousse, Paris, 2006.

BLOSS, F. - DEBRUNNER, A., (translate by FUNK, R. W.) *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1961.

KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968.

ZARADER, J. P. (sous la direction de), *Le vocabulaire des philosophes, I. De L'Antiquité à la Renaissance*, Ellipse, Paris, 2002.

Ressources numériques : Consultées le 18 /12/2012

<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/> : Université Catholique de Louvain, Faculté de Philosophie et Lettres

- SÉNÈQUE, *Lettre de Sénèque à Lucilius*.
- QUINTILIEN, *De institutione oratoria*, sur la base de l'édition Collection des auteurs latins. Quintilien et Pline le Jeune. Oeuvres complètes. (sous la direction de M. NISARD, Paris, 1842).

<http://www.perseus.tufts.edu> : The perseus digital library, Tufts University.

<http://archive.org/details/GregoireDeNazianzeOeuvresDiverses> : Universal access to all knowledge

- GREGOIRE DE NAZIANZE

<http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-04152005-090254/>

<http://remacle.org/> : Site de l'antiquité grecque et Latine

- ALCINOÛS, *Introduction à la philosophie de Platon*, Texte établi et traduit par COMBES-DOUNONS, J.J., Paris, 1997.
- APULÉ, *Métamorphoses*, Traduction française : M.V. BÉTOLAUD.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Traduction BARTHÉLÉMIE-SAINT-HILAIRE , Paris, 1879
- ARISTOTE : *Lettre à Alexandre sur le monde*, Traduction française : BATTEUX C., revue et corrigée par HOEFER M., Paris, 1843.
- BASILE LE GRANT (SAINT), *HEXAËMERON* , Traduction par l'Abbé AUGER, Lyon, 1827.

- DIOGÈNE DE LAËRCE, *Vies et doctrines des Philosophes de l'antiquité*, Traduction ZEVORT, M. CH, Paris, 1847.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Traduction par DURFOUC, A., Paris, 1905.
- PLUTARQUE, *OEUVRES MORALES - DE LA FACE QUI PARAÎT SUR LA LUNE*, Traduction française : RICHARD, D., Paris, 1844.
- SÉNÈQUE, *Questions Naturelles I*, Traduction par BAILLARD, J., Paris, 1881.
- GALIEN, *OEUVRES MÉDICALES ET PHILOSOPHIQUES DE GALIEN*, Traduction française, DAREMBERG, CH., Paris, 1854.

<http://antinomies.free.fr> : Antinomie, site de Philosophie

- <http://antinomies.free.fr/textes/Heraclite.pdf>

<http://www.universalis.fr/encyclopedie> : Site de l'encyclopédie universalis

<http://www.scribd.com/doc/2024701/Hebrew-book-of-3-Enoch> :

- The Hebrew books of 3 Enoch

<http://targum.info/targumic-texts/> : Site : Targumic text

- Targum Psalms (a new translation by Edward M. Cook, 2001)

<http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Hildegarde>

- HILDEGARDE VON BINGEN, *SCIVIAS ou les OU LES TROIS LIVRES DES VISIONS ET RÉVÉLATIONS DE SAINTE HILDEGARDE*, CHAMONAL R. (traducteur), Paris, 1909.

<http://imagesrevues.revues.org> : Images, re-vues : histoire, anthropologie et théorie de l'art, hors-série 1- 2008

<http://gallica.bnf.fr>

- MECHTILDE DE MAGDEBOURG, *La lumière de la Divinité révélations de la sœur Mechtilde*.

CD Rom : BibleWorks, 7.0.

Abréviations:

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AncB	Anchor Bible
BDF	Blass-Debrunner-Funk, <i>A Greek Grammar of the NT</i>
BDR	Blass-Debrunner-Rehkopf, <i>Grammatik</i>
Bib.	Biblica
BJ	Bible de Jérusalem
BSW	BSW Biblical Studies on the web
BTB	Biblical theology bulletin
DBS	Dictionnaire de la bible. Supplément
FiloNT Filologia	Filologia Neotestamentaria
HThR	Harvard theological review
JSNT	Journal for the study of the New Testament

JSNT.S	Journal for the study of the New Testament. Supplement series
LeDiv	Lectio divina
LSJ	Liddell-Scott-Jones Greek-English Dictionary
MonBi	Le monde de la bible (revue de Bayard, Paris)
N-A ²⁷	Nestle-Aland, 27 ^e éd.
NRTh	Nouvelle revue théologique
NT	Novum Testamentum
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
NTS	New testament studies
RB	Revue biblique
RestQ	Restoration quarterly
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SC	Sources Chrétiennes
ScEs	Science et esprit
TDNT	KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., Theological Dictionary of the New Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TOB	Traduction œcuménique de la Bible
WBC	Word biblical commentary

INTRODUCTION

4

PARTIE I : LE CHRIST ET LA CRÉATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

14

1 Toutes choses « par le Christ » (1 Co 8,6)

15

1.1 Une affirmation de la médiation créatrice du Christ au cœur de l'Épître aux Corinthiens	16
1.1.1 La controverse sur la viande sacrifiées (1 Co 8,1 – 11,1)	17
1.1.2 Consommer des idolothytes (1 Co 8,1-13)	18
1.1.2.1 Structure du chapitre 8 : approche synchronique	18
1.1.2.2 Paul fait-il référence à un texte déjà écrit ?	19
1.1.2.3 Arrière-plan et genre de 1 Co 8,6	23
1.1.2.4 En résumé : 1 Co 8,6 un verset étranger à la lettre ?	26
1.1.3 Traduction et structure (1 Co 8,4-6)	26
1.2 Un Dieu et Un Seigneur au service de la création (1 Co 8,4-6)	28
1.2.1 Des idoles et le Dieu unique (1 Co 8,4)	29
1.2.2 De nombreux dieux (1 Co 8,5)	31
1.2.3 Un seul Dieu, Un seul Seigneur : leur agir (1 Co 8,6)	32
1.2.3.1 « Un seul Dieu, le Père »	33
1.2.3.2 « Un seul Seigneur Jésus Christ »	36
1.2.3.3 Une formulation originale	39
1.3 La plus ancienne confession de foi au Christ médiateur de la création	45

2 Toutes choses créées « pour Lui » (Col 1,15-20)

46

2.1 Col 1,15-20 : un « hymne » en ouverture de l'épître	47
2.1.1 Contexte littéraire de Col 1,15-20	47
2.1.2 Le genre littéraire : un hymne de louange au créateur ?	49
2.1.2.1 Les hymnes dans la culture juive	50
2.1.2.2 Les hymnes dans la culture gréco-romaine	54
2.1.2.3 Un hymne préexistant ?	59
2.1.2.4 Col 1,15-20 hymne et proclamation doctrinale	60
2.1.3 Traduction et composition	61
2.2 Col 1,15-20 : Célébration de la médiation du Fils	66
2.2.1 Le Fils médiateur de la création inaugurale (Col 1,15-16)	66
2.2.1.1 Le Fils « image » qui révèle le Dieu invisible (Col 1,15a)	66
2.2.1.2 Le Fils « premier-né de toute créature » (Col 1,15b)	70
2.2.1.3 La médiation unique du Fils (Col 1,16)	72
2.2.1.4 Conclusion : le Fils à l'origine de la création	79
2.2.2 Le Fils, maintien de la création (Col 1,17-18a)	79
2.2.2.1 Le Fils avant toutes choses (Col 1,17a)	80
2.2.2.2 Le Fils en qui subsistent toutes choses (Col 1,17b)	80
2.2.2.3 Le Fils, Tête du Corps (Col 1,18a)	81
2.2.2.4 Conclusion : une création continuée	83
2.2.3 La création réconciliée (Col 1,18b-20)	83
2.2.3.1 Le nouveau statut du Fils	83

2.2.3.2	Rien n'échappe à la paix du Fils (Col 1,19-20)	85
2.2.4	Pour le monde, un dessein cohérent	88
2.3	L'hymne dans l'Épître aux Colossiens	88
2.4	Conclusion : le Fils toujours à l'oeuvre	92
3	« Créés dans le Christ » (Ep 2,10)	94
3.1	L'Épître aux Éphésiens : des évocations du cosmos	96
3.2	Le dessein du Créateur « en Christ »	100
3.2.1	Bénédiction inaugurale (Ep 1,3-14)	100
3.2.2	Créés « en Christ Jésus » (Ep 2,1-10)	106
3.2.3	Le dessein éternel « en Christ Jésus » (Ep 3,11).	109
3.2.4	« en Christ »	110
3.2.5	Conclusion : le Christ et le plan de Dieu	113
3.3	Le Christ cosmique	114
3.3.1	« Les hauts cieux »	114
3.3.2	Le dépassement des limites du cosmos	118
3.3.2.1	Le Christ « au sommet de tout » (Ep 1,22)	118
3.3.2.2	Le Christ remplit toutes choses (Ep 4,10)	122
3.3.2.3	L'amour du Christ aux dimensions cosmiques	127
3.3.3	Supériorité du Christ sur les « Puissances »	128
3.3.4	Conclusion : le Christ dans l'univers	134
3.4	L'Église à l'oeuvre dans la création	134
3.4.1	L'Église créée en vue de la réconciliation (Ep 2,15)	135
3.4.2	L'Église corps et plénitude du Christ	136
3.4.3	La mission de l'Église	141
3.4.4	Conclusion : Une ecclésiologie cosmique	142
3.5	Conclusion : le déploiement de la création en Christ	143
4	Le Seigneur qui fonda le monde (He 1,10)	144
4.1	Le motif du Fils et la création dans l'Épître (He 1,2.3.10)	146
4.1.1	Le chapitre 1 : délimitation et composition	146
4.1.2	L'exorde (He 1,1-4) : traduction et structure	148
4.1.3	Les preuves scripturaires (He 1,5-14) : traduction et structure	154
4.1.4	Conclusion : exorde et preuves scripturaires	158
4.2	Le Fils à l'oeuvre dans la création	159
4.2.1	Dieu établit un Fils (He 1,1-4)	159
4.2.1.1	Le Fils : héritier de tout, à l'origine de tout (He 1,2bc)	159
4.2.1.2	Le Fils qui soutient l'univers s'est assis à la droite (He 1,3)	161
4.2.1.3	Le Fils est supérieur aux anges (He 1,4)	167
4.2.1.4	Conclusion : à l'oeuvre dans la création (He 1,1-4)	169
4.2.2	Dieu parle à son Fils maître de la création (He 1,5-14)	170
4.2.2.1	L'hommage des anges au Fils (He 1,5-6)	170
4.2.2.2	La royauté du Fils (He 1,7-8)	173
4.2.2.3	Le Fils et la Création (He 1,10-12)	175
4.2.2.4	Siège à ma droite (He 1,13-14)	178
4.2.2.5	Conclusion : l'Écriture au service de la grandeur du Fils	178
4.3	Anges et cosmologie dans l'Épître aux Hébreux	179

4.4	Conclusion : le Fils Dieu et créateur	182
5	« Sans lui rien ne fut » (Jn 1,3)	184
5.1	Le Prologue (Jn 1,1-18)	185
5.1.1	Le genre littéraire	185
5.1.1.1	La nature hymnique du Prologue	185
5.1.1.2	Le Prologue dans son rapport à l'Évangile	189
5.1.2	Le Prologue : traduction et structure	191
5.1.3	Conclusion : les péricopes à retenir	204
5.2	Le Logos à l'origine de la création (Jn 1,1-5).	205
5.2.1	Le Logos préexistant (Jn 1,1-2)	208
5.2.2	Par lui tout advint (Jn 1,3ab)	215
5.2.3	Le triomphe de la lumière (Jn 1,3c-5)	218
5.2.3.1	La lumière et la vie (Jn 1, 3c.4)	219
5.2.3.2	La lumière et les ténèbres (Jn 1,5)	225
5.2.4	Conclusion : le Logos atemporel	228
5.3	Le Logos et le monde (Jn 1,9-11)	228
5.4	Du Logos créateur au Logos fait chair (Jn 1,14-18)	233
5.4.1	Le devenir du Logos	233
5.4.2	Les dons du Logos	235
5.4.3	Le Logos : création et incarnation	237
5.5	Conclusion : avant l'origine	238
	PARTIE II : UN MESSAGE CHRÉTIEN SUR LA CRÉATION	240
1	Des intermédiaires pour créer le monde	242
1.1	La création et l'agencement du cosmos vus par les Grecs	242
1.2	Yahvé, le créateur solitaire ?	249
1.2.1	Les livres de l'Ancien Testament (hors des livres sapientiaux)	250
1.2.2	La littérature sapientielle	253
1.2.2.1	Le livre des Proverbes	253
1.2.2.2	Le Siracide	258
1.2.2.3	Le Livre de la Sagesse	264
1.2.2.4	À l'œuvre dans la création : Yahvé et sa Sagesse	271
1.2.3	La littérature intertestamentaire	272
1.2.4	Philon (vers 12 av. J.-C. – 54 ap. J.-C)	278
1.2.5	À côté de Yahvé	285
1.3	Au début de notre ère dans le judaïsme et la gnose	286
1.4	Conclusion : un intérêt pour le Nouveau Testament ?	293
2	Des communautés proclament le Fils créateur	295
2.1	À Corinthe : des repas qui divisent	296
2.1.1	Culte et sacrifices	297
2.1.2	Le point de vue de Paul	301
2.2	Colosses et les philosophes	303
2.2.1	Une controverse à Colosses	304
2.2.2	Un hymne pour proclamer la Seigneurie du Christ	311
		458

2.3	Éphèse : une ville multi culturelle	314
2.3.1	La communauté chrétienne d'Éphèse	314
2.3.2	Un écrit qui bâtit une identité	317
2.4	L'Épître aux Hébreux : pour une communauté en évolution	319
2.4.1	Tensions avec la société et avec le judaïsme	320
2.4.2	Une christologie haute	328
2.5	Le Quatrième Évangile : un prologue pour une communauté constituée	330
2.5.1	L'histoire d'une communauté	330
2.5.2	Le Prologue, une réponse aux différentes tensions ?	335
2.6	Un double défi	339
3	Un nouveau modèle : le Fils et le Père	341
3.1.1	La création œuvre du Fils	343
3.1.1.1	L'agir du Fils	343
3.1.1.2	La divinité du Fils préexistant et Seigneur	348
3.1.2	Conclusion : une rivalité entre le Père et le Fils ?	362
3.2	La création réalisation du Fils et du Père	362
3.2.1	Articulation de la relation entre le Père et le Fils	363
3.2.2	Le Fils manifeste le Père	370
3.2.3	Un agir commun	375
3.2.4	Intimité et unité d'action	378
3.3	Un Dieu, Père et Fils à l'origine du monde	378
	CONCLUSION	380
1	Le Fils, Parole créatrice	380
2	Le Fils, Parole créatrice au cours des siècles	386
2.1	Les Pères de l'Église (du II ^{ème} au V ^{ème} siècle)	387
2.2	L'époque médiévale occidentale	391
2.3	Le Fils, Parole créatrice aujourd'hui	394
	ANNEXES	401
1	Définition du corpus : le champ sémantique de la création dans le Nouveau Testament.	401
1.1	Les substantifs synonymes de « création » ou de « cosmos »	401
1.2	Les verbes : synonymes de créer ou de maintenir la création	410
1.3	Les prépositions	413
1.3.1	« ἐκ », « εἰς », « ἐν », « διὰ »	414
1.3.2	Excursus : la « métaphysique prépositionnelle »	417
1.4	Synthèse	423
2	Épître aux Éphésiens : le champ sémantique créational	425
3	Principaux textes (BNT-BJ)	428
3.1	1 Co 8,1-6	428

3.2	Col 1,15-20	428
3.3	Éphésiens	429
3.3.1	Ep 1,1-22	429
3.3.2	Ep 2,1-10	430
3.3.3	Ep 3,18-19	431
3.3.4	Ep 4,8-10	431
3.3.5	Ep 6,11-17	431
3.4	He 1,1-14	432
3.5	Jn 1,1-18	433

BIBLIOGRAPHIE	435

Pascale ZERLAUTH

Le Christ, Parole créatrice

Résumé : Le Christ, Parole créatrice

Dans la deuxième moitié du premier siècle, des auteurs chrétiens ont énoncé la présence et le rôle du Logos « au commencement ». Selon eux, Dieu n'a pas créé le monde dans une sublime solitude, auprès de lui se tenait le Logos identifié à Jésus-Christ. Ainsi, d'un côté, les chrétiens continuaient à confesser que Dieu est le Créateur (Mc 13,19 ; Mt 11,25 ; Lc 10,21 ; Ac 4,24 ; 1 Tm 4,4) et de l'autre, ils développaient une réflexion sur la médiation créatrice du Christ (1 Co 8,6, Col 1,15-20, Ep 2,10, He 1,1-14, Jn 1,1-18). Établis dans des cités cosmopolites, ils ont été amenés à affirmer la supériorité du Christ sur les êtres invisibles en lui attribuant le pouvoir sur le monde que seul Yahvé possédait. La question d'une remise en cause du monothéisme est alors posée. Un des éléments de réponse se trouve dans les descriptions du lien qui unit le Père et le Fils dont les meilleurs exemples sont la transition du couple Dieu/Logos au couple Père/Fils Unique (Jn 1,1-18) et l'institution de la relation de filiation par le Père (He 1,5). Cette réflexion conduit à la conclusion que la création prend tout son sens dans l'union du Fils, Unique et Bien-aimé, à celui qu'il désigne comme Père ; elle se déploie au sein de cette relation d'amour et, loin de conduire à une rivalité entre le Père et le Fils, elle engage une « seule » œuvre où le Fils manifeste le Père parce qu'il est sa Parole.

Mots clés : Création, Parole, Christ, Fils, Père.

Summary: Christ, the creative Word

In the second half of the first century, Christian authors have stated the presence and role of the Logos "in the beginning." According to them, God did not create the world in a sublime solitude, beside him stood the Logos identified with Jesus Christ. Thus, on the one hand, Christians continued to confess that God is the Creator (Mk 13.19; Mt 11:25, Lk 10.21, Acts 4.24, 1 Tm 4:4) and the other, they developed a thought on the creative mediation of Christ (1 Cor 8.6, Col 1:15-20, Eph 2.10, Heb 1,1-14, Jn 1:1-18). Established in cosmopolitan cities, they were led to affirm the superiority of Christ over the invisible beings by giving it power over the world that Yahweh alone possessed. The question of a challenge to the monotheism is then asked. One of the answers lies in the description of the relationship between the Father and the Son. The best examples are the transition from God / Logos to Father / Son (Jn 1:1-18) and the institution of the father-child relationship (Heb 1:5). This leads to the conclusion that the creation makes sense in the union of the Son, Unique and Beloved, with whom he refers to as Father. The creation extends within this relationship of love and far from leading to a competition between the Father and the Son, it is the work of the Son where he manifests the Father because he is his creative Word.

Keywords: Creation, Word, Christ, Son, Father.