Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 3

Artikel: Le christ, la foi et la sagesse dans l'épitre aux Hébreux
Autor: Bovon, François
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380897

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE CHRIST, LA FOI ET LA SAGESSE DANS L'ÉPITRE AUX HÉBREUX *

(Hébreux 11 et 1) [1]

Au début de cette leçon, j'aimerais dire combien je suis honoré de succéder au professeur Franz J. Leenhardt qui, pendant plus de trente ans, a su transmettre le fruit de ses recherches à ses étudiants par son enseignement et aux théologiens par ses publications. Je n'ai pas eu le privilège d'être l'étudiant de M. Leenhardt, mais je sais qu'il a été un maître précis, personnel et exigeant. Plusieurs me l'ont

* Leçon inaugurale prononcée le 7 décembre 1967 à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève.

[1] Sur la sagesse, cf. G. FOHRER et U. WILCKENS, art. σοφία, *ThWB* 7, p. 465-529.

L'influence de la Sagesse sur le Nouveau Testament a été étudiée dans quatre domaines :

a) les *logia* de Jésus :
T. Y. MULLINS, Jewish Wisdom Literature in the New Testament, *JBL* 68, 1949, p. 335-339.
A. FEUILLET, Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques, *RB* 62, 1955, p. 161-196.
J. M. ROBINSON, ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ, Zur Gattung der Spruchquelle Q, in : *Zeit und Geschichte, Festgabe R. Bultmann*, Tübingen, 1964, p. 77-96.

b) la christologie :
H. WINDISCH, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, in : *Neutestamentliche Studien G. Heinrici dargebracht*, Leipzig, 1914, p. 220-234.
A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966.
P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue : Jésus-Christ*, Paris, 1966.

c) la parénèse, en particulier l'épître de Jacques :
T. Y. MULLINS, *art. cit.*
M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, 10. Aufl. hrsg. v. H. Greeven, Göttingen, 1959, 19 ss et 25 ss.

d) l'intelligence de la foi, en particulier I Cor. 1-2 :
U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I Kor. 1 und 2*, Tübingen, 1959.
H. KOESTER, compte rendu du livre précédent, *Gnomon* 33, 1961, p. 590-595.

affirmé, mon prédécesseur a passionné ses étudiants, piqué leur curiosité, détruit leurs illusions et nourri leur foi. Il leur a appris à penser. Un humour sans défaillance a toujours accompagné sa réflexion.

La vaste culture de M. Leenhardt lui a permis de s'avancer dans les diverses disciplines de la théologie. Ses contributions dans les domaines de l'éthique, de la dogmatique, de l'apologétique et même de la politique furent toutes importantes. Je désire m'en tenir maintenant aux études qu'il a consacrées au Nouveau Testament, sa spécialité. Parmi ces travaux, il convient de rappeler son commentaire sur l'épître aux Romains et ses recherches en ecclésiologie, particulièrement ses études sur les sacrements de la Cène et du baptême.

Dans son livre sur la Cène (*Le Sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel-Paris, 1948), M. Leenhardt répète que seule une analyse historique, psychologique et théologique permet de comprendre le Nouveau Testament. Tout l'effort de mon prédécesseur me paraît se résumer dans cette affirmation, qui est celle d'un homme avide de comprendre et de se faire comprendre.

Pour que l'intelligence saisisse, il faut d'abord connaître les faits par une analyse des textes et de leur valeur historique. Ce métier d'historien, c'est auprès de Maurice Goguel que M. Leenhardt l'a appris. Mais la connaissance des *bruta facta* ne serait que vaine intelligence de structures sans vie, si la psychologie ne nous permettait pas d'avoir accès aux personnes, à celle de Jésus ou de l'apôtre Paul : ses connaissances en ce domaine, alliées à une grande familiarité avec la pensée hébraïque, lui permirent de comprendre souvent mieux que d'autres l'état d'esprit de Jésus instituant la Cène ou de Paul traitant du baptême. A cette étude psychologique, je joindrai volontiers le goût de M. Leenhardt pour la mystique. Là non plus il ne me semble pas seul, mais fils, avec d'autres théologiens français, d'un libéralisme qui, par ce côté mystique, n'eut jamais l'allure rationaliste déplaisante du libéralisme allemand.

Enfin, et par-dessus tout, M. Leenhardt est théologien. L'histoire et la psychologie ne sauraient être que des *ancillae theologiae*. Le mot n'est pas trop fort, M. Leenhardt a un génie théologique.

A toute lecture d'un ouvrage de ce maître, le lecteur s'écrie à un certain moment : c'est ça ! Qu'est-ce que cette exclamation, sinon la certitude que M. Leenhardt, par sa méthode, a compris une vérité et qu'il est parvenu à nous la faire comprendre, qu'il a donc mené à bien sa tâche de traducteur et d'interprète, en un mot d'herméneute du Nouveau Testament. Tout ce qu'il nous a donné permet d'espérer qu'il nous donnera beaucoup encore. Nous le savons préoccupé par le problème du mythe et la question du langage. Puisse-t-il transmettre bientôt sa réflexion au public théologique qui a besoin de lui.

Au moment d'aborder le thème de cette leçon, je tiens encore à rendre hommage à ceux qui ont été mes maîtres à Lausanne et à Bâle. Je ne les mentionnerai pas nommément. On me permettra toutefois d'évoquer la mémoire du professeur Charles Masson et de nommer M. Oscar Cullmann, mon directeur de thèse. Ces deux savants m'ont initié à la science néotestamentaire et à l'art si difficile de l'exégèse dans lequel ils ont toujours excellé.

* * *

L'interprétation du Nouveau Testament ne peut rester à fleur des textes ; l'étude syntactique et la perspective synchronique ne satisfont pas pleinement, en raison même de la nature des livres bibliques. Une analyse des traditions qui marquèrent un auteur et révèlent ainsi son milieu social et mental, une percée par conséquent diachronique de la Bible s'impose également [1]. Une telle méthode, qui tient compte aussi de l'histoire des formes et des données de la sémantique, recherche donc les traditions reprises par la rédaction finale et tente de découvrir plus précisément l'originalité d'un écrivain sacré et la spécificité de son message.

C'est à une analyse de cet ordre que je vous convie maintenant. Mon enquête se bornera à l'examen de deux textes, mais elle permettra, je l'espère, de comprendre une méthode qui a fait ses preuves dans l'étude des Evangiles et qui s'applique maintenant aux épîtres. Les deux textes que je vais aborder successivement sont les chapitres onzième et premier de l'épître aux Hébreux, l'éloge des ancêtres (ch. 11) et le prologue christologique (ch. 1).

F. Overbeck a comparé l'épître aux Hébreux au roi Melchisédech, car, comme de Melchisédech, on ne sait d'elle ni d'où elle vient, ni qui l'a engendrée [2]. Ou, pour reprendre le mot d'un de ses plus récents interprètes, E. Grässer, tout ce que l'on peut dire de l'épître de saint Paul aux Hébreux, c'est qu'elle n'est pas une épître, qu'elle n'est pas adressée à des Hébreux et que saint Paul ne l'a pas rédigée ! [3] Les recherches des cent dernières années, à défaut de certitudes, nous ont tout de même offert quelques données vraisemblables. L'épître aux Hébreux est sans doute le sermon d'un auteur chrétien d'origine juive-hellénistique. Le ch. 11, qui nous intéresse ici, occupe une place précise dans le déroulement de cette prédication [4]. Placé en fin de discours, ce raccourci célèbre de l'histoire d'Israël a une fonction

[1] Cf. P. Ricœur, Structure et herméneutique, *Esprit* 31, 1963, p. 596-627,

[2] F. Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abhandlungen*, Chemnitz. 1880, p. 1. Cité par E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg, 1965, p. 4.

[3] E. Grässer, *op. cit.*, p. 7.

[4] Cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris-Bruges, 1962, p. 183-195.

parénétique : il doit inciter les fidèles éprouvés à l'ὑπομονή, à la persévérance, dans l'épreuve, à la πίστις, à la foi, même à l'approche de la mort [1].

Le chapitre commence par une définition de la foi et un sommaire des exemples qui vont suivre. Voici la définition, dont la traduction est contestée : « Or la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Héb. 11, 1) [2]. Et le sommaire : « C'est elle qui a valu aux anciens (πρεσβύτεροι) un bon témoignage » (Héb. 11, 2) [3]. Le chapitre se poursuit par dix-neuf exemples tirés de l'histoire sainte et présentés dans l'ordre chronologique. Ils débutent tous par un datif, πίστει, « c'est par la foi » [4], suivi immédiatement, dans bien des cas, par le nom propre du héros dont l'exemple de foi va suivre : πίστει Ἰακώβ, πίστει Ἰωσήφ, etc. La première série d'exemples va de la création à Noé en passant par Abel et Hénoch. La deuxième décrit la foi d'Abraham et des autres patriarches [5]. La troisième souligne la piété de Moïse et des Hébreux d'alors. Cette série s'achève par la prise de Jéricho et la mention de Rahab, la pieuse prostituée [6]. La quatrième partie du chapitre, qui ne suit plus la forme stéréotypée des versets précédents, affirme la puissance de la foi qui triomphe de tout et qui supporte tout (mention des héros triomphants et des héros souffrants). Le tout s'achève par une conclusion encourageante qui relie ce passé au présent.

Ce déroulement sur la foi est précédé, au dernier verset du ch. 10, par une affirmation du salut par la foi ; il est suivi, au ch. 12, d'un éloge du Christ, le chef et le réalisateur de la foi [7]. Même si l'encadrement de ce chapitre est solide et les transitions avec les ch. 10 et 12 harmonieuses, il n'empêche que ce long développement chronologique étonne en cette épître où l'histoire paraît se résumer en des comparaisons typologiques ou céder le pas à un schéma spatial, monde visible-monde invisible. Il est surprenant par ailleurs que l'au-

[1] Cf. E. KAESEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, 3. Aufl., Göttingen, 1959, p. 21 s.

[2] Je cite en général le texte biblique dans la traduction de C. SPICQ (Bible de Jérusalem).

[3] « Hebr. 11, 2 hat für die folgende Darlegung ebenso grundlegende Bedeutung wie 11, 1 », écrit A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie*, Leiden, 1885, p. 464. Le dixième chapitre de cet ouvrage (p. 452-475) est consacré à la foi dans l'épître aux Hébreux.

[4] Datif de manière ou d'instrument. C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux II, Commentaire*, Paris, 1953, p. 340, penche pour le datif de manière plutôt que d'instrument. Seule exception à cette règle, le v. 13 qui débute par les mots κατὰ πίστιν.

[5] Y compris Sara, dont l'exemple est donné au v. 11.

[6] Cf. Jac. 2, 25, où la justification de Rahab est mise au compte de ses œuvres.

[7] Héb. 12, 2, dont le texte est cité *infra*, p. 143.

teur choisisse tous ses exemples de foi dans l'Ancien Testament et ne mentionne le Christ qu'après coup, au début du chapitre suivant. Enfin, à y regarder de près, on remarque que certains témoins ne sont pas tant des modèles de foi que de courage ou de sagesse : par exemple, Joseph, sur son lit de mort, donnant des ordres pour son ensevelissement.

Toutes ces difficultés, ainsi que des contradictions de détail, ont frappé les exégètes, au point que certains se sont mis à admettre une source ou une tradition derrière notre chapitre. Ainsi H. Windisch et O. Michel [1]. Le plus souvent, toutefois, ces critiques se contentent d'affirmer l'existence d'une source et, au mieux, de la délimiter. Seul l'exégète allemand G. Schille, dans un article de 1960 [2], essaie de façon peu concluante du reste, de définir cette source et d'en découvrir le genre littéraire. Selon lui, elle avait son *Sitz im Leben*, son enracinement, dans le culte et appartenait au genre littéraire de la confession de foi. Le rédacteur final, à la suite peut-être de certains interprètes catéchètes, l'aurait utilisée avec respect dans son ouvrage, qui est, selon G. Schille, une catéchèse. Nous avons vu que la rédaction est homilétique et non catéchétique. Nous allons voir que la tradition n'était pas davantage liturgique [3]. G. Schille construit son hypothèse

[1] H. WINDISCH, *Der Hebräerbrief*, 2. Aufl., Tübingen, 1931, p. 98-99 ; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 6. Aufl., Göttingen, 1966, p. 368-372.

[2] G. SCHILLE, Katechese und Taufliturgie, Erwägungen zu Hbr. 11, *ZNW* 51, 1960, p. 112-134. G. Schille travaille de façon encore trop *literarkritisch* et pas assez *gattungsgeschichtlich* et *überlieferungsgeschichtlich* : dire, par exemple, que la formule πίστει a été ajoutée à la source *(Vorlage)* révèle une méconnaissance du genre littéraire de cette tradition antérieure. Imaginer que la *Vorlage* était une homologie débutant par « wir erkennen » ou « wir glauben » est de la pure spéculation. Nous verrons plus loin, au contraire, que le genre littéraire de la liste sapientiale commençait fréquemment par le nom d'une vertu. G. Schille ne tient pas assez compte de ces listes déjà indiquées par H. WINDISCH, *op. cit.*, et C. SPICQ, *op. cit.* Ses références à l'Ecrit de Damas, où nous avons une liste négative (CD 2, 14 ss), et à la lecture liturgique, à Qumrân, des exploits de Dieu d'une part et des péchés réitérés des hommes d'autre part (1 QS 1, 18 ss), ne sont pas convaincantes. Les listes sapientiales sont des parallèles beaucoup plus précis. L'hypothèse d'une origine baptiste juive préchrétienne est donc invraisemblable. Sur les parallèles liturgiques, cf. la note suivante. Supposer enfin, comme le fait G. Schille, que la *Vorlage* se poursuit en Héb. 12, 18-19a et 22-24 manque de fondement.

[3] P. Drews, à ma connaissance, fut le premier à rapprocher Héb. 11 de textes liturgiques, en particulier d'une prière contenue au livre VIII des *Constitutions Apostoliques* (*Const. Apost.* VIII 12, 10). A l'aide de cette prière, dont la date est difficile à fixer, il conclut à un arrière-plan liturgique de Héb. 11 ainsi que d'autres textes chrétiens primitifs. Cf. P. DREWS, *Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens II. und III. Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie im VIII. Auch der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906. L'hypothèse est reprise par G. SCHILLE, *art. cit.*, et par H. THYEN, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955, p. 18 n. 74. En fait, si l'on examine la liste de *Const. Apost.* VIII 12, on remarque

sur trop de propositions branlantes pour qu'il nous soit d'un grand secours. Sa méthode, par ailleurs, rappelle trop celle de la critique littéraire attribuant tel verset à la source, tel verset à l'auteur. Il néglige enfin les textes parallèles qui éclairent notre chapitre. Les difficultés ne peuvent se résoudre que par une étude de la tradition et de l'histoire des formes. La thèse que je désire développer maintenant est la suivante : le milieu d'où provient la tradition retravaillée par notre prédicateur est le milieu des sages d'Alexandrie. L'arrière-plan de notre chapitre est sapiential [1].

* * *

Qui connaît le caractère international de l'ancienne sagesse israélite et l'intérêt principal qu'elle prête au domaine de la création s'étonne peut-être de mon hypothèse [2]. Un arrière-plan sapiential peut-il expliquer un texte aussi nationaliste et historique ? C'est oublier les mutations que subit la sagesse hébraïque au cours des siècles, transformations que nous allons observer brièvement.

Il faut d'abord renoncer à grouper dans le même registre tous les textes sapientiaux de l'Ancien Testament. Les recherches récentes d'un M. Noth et d'un G. von Rad [3] ont montré qu'il n'y avait pas une seule sagesse dans l'ancien Israël, mais plusieurs : sagesse popu-

d'une part qu'elle n'est pas le parallèle le plus exact d'Héb. 11 et d'autre part que la liturgie où elle apparaît est, elle-même, influencée par la sagesse (cf. l'affirmation réitérée de la création du monde par la σοφία, *Const. Apost.* VIII 12, 16 et 37, 5 ; cf. encore *Const. Apost.* VII 34, 7 ; 35, 2 ; 35, 10 et 36, 1; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. Funk, deux volumes en un, Paderborn, 1905 (réimpression anastatique Turin, 1964), p. 500, 546, 428, 430, 432 et 434.

Dans leurs livres, W. Wrede et A. Jirku ont inscrit Héb. 11 dans le cadre de l'enseignement juif (*Lehrvortrag* selon W. Wrede, *Lehrhafte Darstellung* selon A. Jirku), mais ils ne précisent ni n'éclairent suffisamment cet enracinement, ce *Sitz im Leben*. Cf. W. Wrede, *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*, Göttingen, 1891, p. 70 ss, et A. Jirku, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen*, Leipzig, 1917, p. 52-53.

[1] Les listes parallèles à notre texte sont mentionnées par H. Windisch, *op. cit.*, p. 98 ; puis par C. Spicq, *op. cit.*, p. 335, et par H. Thyen, *op. cit.*, p. 18 n. 73. Personne cependant n'en tire vraiment profit, ni n'en montre le caractère sapiential. Seul O. Michel (*op. cit.*, p. 371 n. 1), traitant alors non de l'origine d'Héb. 11, mais du style de ce chapitre, se demande s'il ne serait pas sapiential : « Vielleicht ist der chokmatische Stil wichtig. »

[2] W. Zimmerli, Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, in : *Les Sagesses du Proche-Orient ancien, Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962*, Paris, 1963, p. 121-136. Repris dans : *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Münich, 1963, p. 300-315.

[3] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 2. Aufl., Münich, 1958, p. 415-451 ; M. Noth, Die Bewährung von Salomos « Göttlicher Weisheit », in : *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Mélanges H. H. Rowley*, Leiden, 1955, p. 225-237 ; cf. aussi N. W. Porteous, Royal Wisdom, in : *ibid.*, p. 247-261.

laire qui désirait saisir la réalité et maintenir un certain ordre au moyen du langage, par des maximes et des préceptes ; sagesse de cour que cultivaient les scribes du roi ; sagesse royale qui permettait au souverain de bien gouverner et de bien juger ; sagesse encyclopédique avec des listes savantes des êtres et des phénomènes ; sagesse spéculative ou théologique, enfin, qui dissertait sur les origines de la création.

On peut se battre sur le nombre de ces diverses sagesses et sur les liens qui les unissent ; on ne peut nier en revanche qu'elles n'aient été pendant longtemps le bien propre de tout le Proche-Orient. Dès l'exil, cependant, on assiste à un phénomène de concentration et de nationalisation de ces diverses sagesses [1]. Des rapports s'établissent, de plus en plus étroits, entre le monde de la sagesse et celui de la foi yahviste. Dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, en particulier, la loi mosaïque est devenue la norme de la sagesse ; Yahvé, Dieu personnel, s'identifie au Dieu universel des sages ; l'histoire d'Israël, enfin, offre dès lors les exemples que l'on cherchait autrefois dans la nature ou la vie quotidienne.

C'est ce dernier point qui nous intéresse ici : la reprise, à des fins parénétiques, d'exemples tirés de l'histoire d'Israël. Fait marquant, ce n'est pas tout l'Ancien Testament qui devient exemplaire, mais seulement un condensé de l'histoire sainte. De telles listes, qui suivent l'ordre chronologique, se retrouvent semblables dans trois livres sapientiaux, le Siracide (ch. 40 ss), la Sapience (ch. 10 ss), 4 Macchabées (ch. 16 et 18) et, sous une influence sapientiale, en 1 Macchabées (ch. 2), chez Philon (*De praemiis et poenis* et *De virtutibus*) et chez Clément Romain (ch. 4 ss et 9 ss) [2]. Le recours à de telles listes donna à la réflexion sapientiale un intérêt pour l'histoire qu'elle n'avait pas jusque-là [3].

Caractérisons ces listes sapientiales :

1. Elles embrassent brièvement l'ensemble de l'histoire d'Israël. Certaines remontent jusqu'à la création et mentionnent les héros de

[1] Cf. J. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel*, Giessen, 1933. Cf., plus nuancé, J. C. RYLAARSDAM, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, Chicago, 1946, p. 18-46 (« The Nationalization of Wisdom »).

[2] Cela m'entraînerait trop loin de discuter les hypothèses de K. BEYSCHLAG sur la provenance de la liste contenue en 1 Clém. 4 ss. Cf. K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 67-134 et 207-224. Dans son livre, A. JIRKU *(op. cit.)* commet l'erreur de ne pas distinguer les vieux credos des listes récentes.

[3] Cf. J. FICHTNER, Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur, *ThLZ* 76, 1951, col. 145-150. Repris dans : *Gottes Weisheit, Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Stuttgart, 1965, p. 9-17. Cf. aussi E. JACOB, L'histoire d'Israël vue par Ben Sira, in : *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, s.d. (1955 ?), p. 288-294.

la préhistoire, Adam, Hénoch, Noé ; toutes insistent sur les patriarches, Abraham, Isaac, Jacob, puis sur Moïse, l'exode et l'entrée en Canaan, pour parvenir aux rois et aux prophètes. Quelques-unes descendent jusqu'à l'époque contemporaine.

2. Les exemples de ces listes commencent par une formule stéréotypée : celle du Siracide et de 1 Macchabées par le nom du héros, celle de la Sapience par le mot σοφία, sagesse, ou le pronom αὕτη, suivi du nom du héros, l'une de celles de Philon par le datif ἐλπίδι, « c'est par l'espérance » [1], celle de 1 Clém. 9 ss, quelquefois, par διὰ πίστιν.

3. Ces listes appellent pères (πατέρες) ou anciens (πρεσβύτεροι) les héros de l'Ancien Testament [2].

4. Elles insistent toutes sur une vertu de l'homme plutôt que sur les interventions de Dieu. Ici leur sagesse, là leur espérance ou leur foi [3].

5. La vieille idée sapientiale de la rétribution s'y affiche sans scrupule [4].

6. Ces listes témoignent de la crise que subit la sagesse à basse époque. La vieille sagesse promettait en effet la gloire, le succès, la richesse et la victoire pour ce monde-ci. Les échecs d'Israël contraignirent les sages à remettre à demain ce qu'ils ne pouvaient assurer aujourd'hui : une doctrine de la rétribution dans l'au-delà se développe donc, tandis que prend naissance une conception du martyre.

7. Enfin, autre caractéristique de cette crise, le fait même que l'on reprenne des exemples du passé comme norme de la foi et de la vie pour aujourd'hui.

En résumé, nous trouvons dans cette littérature sapientiale tardive des listes où les vertus vantées peuvent varier, mais dépendent finalement toutes de la sagesse, où les actions narrées changent, elles aussi, selon la vertu que l'on célèbre, mais où la forme stéréotypée est partout semblable et, surtout, les héros toujours les mêmes [5].

Enumérer les caractéristiques principales de ces listes aura suffi, je l'espère, à rendre vraisemblable l'arrière-plan sapiential d'Héb. 11 :

[1] *De praemiis et poenis, de exsecrationibus* 11, éd. A. Beckaert, in : *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 27, Paris, 1961, p. 46-48. Il ne s'agit pas ici d'une liste directement centrée sur l'histoire du salut ; mais les exemples d'Abraham, Jacob et Joseph viennent peu après.

[2] πατέρες : Ps. 78, 3 (LXX 77) ; Ps. 106, 6. 7 (LXX 105) ; Sir. 44, 1 ; Sap. 12, 6; 18, 6. 22. 24; 1 Macc. 2, 50. 51. πρεσβύτεροι: Ps. 105, 22 (LXX 104); Héb. 11, 2 ; hors de la liste, mais peut-être sous influence sapientiale, 1 Clém. 1, 3.

[3] Sir. 44 ss : les vertus des pères à l'origine de leur δόξα ; Sap. 10 s : leur σοφία; 1 Macc. 2, 49 ss : leur zèle pour la loi ; Philon, *De praem. et poen.* 11-23 : leur espérance, leur repentir et leur justice ; 28-48 : leur foi, leur joie et leur ascèse ; *De virt.* 19 ss : leur noblesse ; Héb. 11 : leur foi ; 4 Macc. 16 : leur ὑπομονή qui est πίστις ; 1 Clém. 9 ss : leur obéissance, leur foi et leur hospitalité.

[4] Cf. Sir. 44, 16 ss ; Sap. 10, 17 ; 1 Macc. 2, 51 ; Héb. 11, 6.

[5] Cf. K. Beyschlag, *op. cit.*, p. 67-134.

ce chapitre embrasse l'histoire d'Israël en une liste dont la longueur, la désignation des héros comme des πρεσβύτεροι, la forme stéréotypée πίστει suivie du nom de l'ancêtre, le choix des héros ainsi que l'ordre chronologique rappellent à s'y méprendre les listes sapientiales indiquées.

En plus de cette parenté extérieure, trois éléments doctrinaux rapprochent Héb. 11 de la sagesse : *a*) la notion de foi, *b*) un mélange de théologie de la gloire et de théologie de la croix et *c*) le recours au passé. H. Windisch avait déjà noté que la πίστις de l'épître aux Hébreux ressemblait plus à la foi de Philon qu'à celle de Paul [1]. La thèse de E. Grässer confirme cette opinion [2] : vertu plutôt que puissance de Dieu, la foi, en Hébreux, particulièrement dans les exemples du ch. 11, est avant tout confiance en un Dieu créateur, persévérance dans l'épreuve, espérance en l'avenir, certitude de la justice distributive de Dieu (cf. Héb. 11, 1 et 6). Sans qu'il dépende d'eux, l'auteur des Hébreux a une conception sapientiale de la foi qui rappelle celle de Philon et de Jacques en son épître. Cette influence sapientiale pourrait bien expliquer l'un des mystères de l'épître aux Hébreux : le contenu si peu christologique de la foi dans un écrit aussi christocentrique.

La liste de la Sapience révèle une tension entre une théologie de la gloire et une théologie de la croix. L'auteur peut dire de Jacob : la *sagesse* « le fit réussir dans ses durs labeurs ... lui procura la richesse ... le garda contre ses ennemis », en un mot le sauva dans ce monde-ci (vieille doctrine de la sagesse) (Sap. 10, 10-12) ; mais, ajoute-t-il, « elle lui montra le royaume de Dieu », c'est-à-dire lui révéla et lui promit le salut dans l'au-delà (doctrine plus récente de la sagesse) (Sap. 10, 10). La même dialectique se retrouve en Héb. 11 à propos d'Abraham, par exemple : la *foi* lui donna, à lui et à Sara, une descendance, donc un de ces biens temporels que l'Ancien Testament, la sagesse en particulier, appréciait le plus ; elle lui apprit par ailleurs à séjourner sur la terre comme en un pays étranger dans l'attente de la vraie patrie, la cité céleste (Héb. 11, 8-16). Cette tension entre la gloire et la souffrance apparaît encore à la fin du chapitre dans l'énumération des victoires militaires acquises par la foi et des martyres endurés grâce à la foi (Héb. 11, 33-34) [3].

Enfin, si l'auteur de l'épître aux Hébreux recourt aux exemples du passé et reprend une liste sapientiale qu'il adapte, c'est qu'il se

[1] H. WINDISCH, *op. cit.*, p. 106-108 (Excursus : « Glaube im Hebr. »).

[2] E. GRÄSSER, *op. cit.*

[3] Sans pouvoir vraiment les expliquer, H. WINDISCH (*op. cit.*, p. 105) signalait déjà ces triomphes militaires obtenus par la foi : « Der einzige Abschnitt im NT, wo Kriegstaten als Glaubenszeugnisse gewertet und wo Kriegshelden und Martyrer neben- nicht gegeneinander gestellt werden. »

trouve, lui et sa communauté, dans un temps de crise, de crise de la foi. Chrétiens de la deuxième génération, ils croient que rien ne se passe, risquent de s'endormir et cherchent un sens à leur vie présente.

Il y a donc, à mon avis, pour la forme et pour le fond une parenté entre Héb. 11 et les textes sapientiaux mentionnés. Parmi ces listes, celle de la Sapience est à mon avis[1] la plus proche parente de notre chapitre. Les affinités vont là jusque dans le détail :

1. Dans les deux cas, en Sapience et en Hébreux, la liste historique suit immédiatement une affirmation du salut par la vertu vantée, salut par la sagesse en Sap. 9, 18, salut par la foi en Héb. 10, 39.

2. Dans les deux écrits également, la liste n'apparaît pas de façon inattendue : en Sap. 7, 27, l'auteur affirme déjà que la Sagesse s'est répandue au long des âges dans des âmes saintes faisant d'elles des prophètes. De même en Héb. 1, 1, le prédicateur prétend qu'à plusieurs reprises et de plusieurs manières Dieu parla aux hommes, éveilla donc en eux la foi par l'intermédiaire des prophètes. Dans les deux écrits, ces mentions de l'œuvre de Dieu ôtent aux listes subséquentes ce qu'elles pouvaient avoir de trop anthropocentrique (éloge de vertus humaines).

3. Dans la description de la traversée de la mer Rouge, la parenté devient littérale entre Sapience et Hébreux : Sap. 10, 18-19 : « Elle [la *sagesse*] leur fit franchir la mer Rouge et les conduisit à travers l'onde immense, tandis qu'elle engloutissait leurs ennemis dans les flots. » Héb. 11, 29 : « Par la *foi*, ils traversèrent la mer Rouge comme une terre sèche, tandis que les Egyptiens furent engloutis après avoir essayé le passage. »

4. Enfin, juste après la liste, apparaît dans la Sapience et en Hébreux le motif sapiential s'il en est de la punition pédagogique de Dieu envers ses enfants. Sap. 11, 10 : « Car eux [les Israélites], tu les éprouvais en père qui avertit. » Héb. 12, 5-6, une des rares citations du livre des Proverbes dans le Nouveau Testament, ce qui suffirait à rendre vraisemblable une influence sapientiale : « Avez-vous oublié l'exhortation qui s'adresse à vous comme à des fils : 'Mon fils, ne méprise pas la correction du Seigneur et ne te décourage pas quand il te reprend. Car celui qu'aime le Seigneur, il le corrige et il châtie tout fils qu'il agrée.' » (Prov. 3, 11-12).

Cette parenté entre la Sapience et les Hébreux ne doit pas nous faire conclure à une dépendance littéraire immédiate. Dans sa doctrine du martyre et son allusion aux massacres macchabéens, Héb. 11 se rapproche davantage de 4 Macchabées ; dans ses formules stéréotypées au datif, il rejoint plutôt Philon ; dans son insistance sur la foi, il fait penser à 1 Clém. 9 ss ; dans sa liste des Juges et sa mention d'Hénoch, il rappelle plus volontiers le Siracide. C'est donc à une tradition sapientiale et non à une source précise que notre

auteur puise [1]. Cette tradition semble s'être développée surtout dans le milieu juif alexandrin. Alexandrie est le lieu d'origine de Philon, des auteurs de la Sapience et de 4 Macchabées, le domicile enfin du traducteur en grec du Siracide. Tout nous ramène donc à Alexandrie [2]. Or la plupart des critiques contemporains considèrent cette ville comme la patrie de l'auteur de notre épître. Notre démonstration, si elle emporte la décision, confirme leur hypothèse et porte un nouveau coup à la théorie de H. Kosmala, déjà bien ébranlée par J. Coppens [3]. Le professeur de Jérusalem voyait en Héb. une œuvre adressée à des membres de la secte de Qumrân par un chrétien qui connaît bien leurs croyances et en partage certaines [4].

* * *

Un dernier argument milite en faveur d'une influence de la sagesse sur Héb. 11, c'est l'arrière-plan sapiential d'un autre passage de l'épître, Héb. 1, 1-4. L'hypothèse, proposée d'abord par H. Windisch, confirmée par R. Bultmann, fut reprise dernièrement par W. L. Knox, C. Spicq, U. Wilckens, A. Feuillet et P.-E. Bonnard [5]. Nous lisons : « Dieu, 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 [6]. Resplendissement (ἀπαύγασμα) de sa gloire, effigie de sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante... » En ce passage, l'auteur opère un transfert selon toute vraisemblance : il transpose sur le Christ ce que l'on spéculait sur la Sagesse.

[1] Contre G. SCHILLE, *art. cit.*

[2] Sur le milieu juif alexandrin, cf. H. DUESBERG et I. FRANSEN, *Les Scribes inspirés, introduction aux livres sapientiaux de la Bible*, éd. remaniée, Maredsous, 1966, p. 755-760.

[3] J. COPPENS, Les affinités qumrâniennes de l'Epître aux Hébreux, *NRTh* 84, 1962, p. 128-141 et 257-282.

[4] H. KOSMALA, *Hebräer - Essener - Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*, Leiden, 1959.

[5] H. WINDISCH, *art. cit.* ; R. BULTMANN, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in : *Eucharisterion, Studien zur Religion und Literatur des AT und NT, Mélanges H. Gunkel*, II, Göttingen, 1923, p. 1-26. Repris dans : *Exegetica*, Tübingen, 1967, p. 10-35 ; W. L. KNOX, *St Paul and the Church of the Gentiles*, réimpression, Cambridge, 1961, p. 113-118 ; C. SPICQ, *op. cit.*, p. 5 ss ; U. WILCKENS, *op. cit.*, p. 202 ; A. FEUILLET, *op. cit.*, p. 272-273 ; P.-E. BONNARD, *op. cit.*, p. 140.

B. BOTTE (La Sagesse et les origines de la Christologie, *RSPhTh* 21, 1932, p. 54-67) refuse le passage de la Sagesse au Messie. W. D. DAVIES (*Paul and Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 2e éd. réimprimée, Londres, 1962, p. 158 ss) n'admet pas non plus ce transfert : Christ ne fut, selon lui, la Sagesse que parce qu'il devint d'abord la Nouvelle tôrā.

[6] Le sens de αἰών n'est pas sûr. Les éons désignent sans doute ici l'ensemble de l'univers.

Philon nous aide à comprendre ce phénomène. Dans un passage de son *Quis rerum divinarum heres sit*, le philosophe d'Alexandrie distingue deux sagesses : une Sagesse divine et une sagesse humaine [1]. Il semble bien que les sages soient parvenus à une telle distinction au 1er siècle de notre ère. Certes ces deux sagesses entretiennent d'étroites relations en ceci que la sagesse divine reste la source de toute sagesse humaine, mais elles ne se confondent pas. La sagesse qui se reflète en Héb. 11 est la sagesse humaine, inspirée par Dieu au travers des âges ; sagesse qu'il transfère sur la foi. Quant à l'autre Sagesse, dont il convient d'étudier le développement, il la transpose, en Héb. 1, sur le Christ.

Cette Sagesse divine, qualité de Dieu, se personnalise au cours des siècles. Parce que, depuis l'exil, le Dieu d'Israël devient de plus en plus lointain, de plus en plus transcendant, les Juifs tentent de résoudre le problème de l'immanence de deux façons différentes [2]. Ils développent, d'une part, des angélologies et des démonologies compliquées, ils créent, d'autre part, des hypostases, transforment donc progressivement des qualités divines en personnes plus ou moins indépendantes (je prends le terme hypostase au sens que lui donnent les historiens de la religion et non à celui qu'utilisent les théologiens du dogme trinitaire). Parmi ces hypostases, la plus importante est sans conteste la Sagesse, la *chokma* hébraïque, la σοφία du judaïsme hellénistique. Sans avoir le temps de justifier ma position, je pense qu'il y a là création d'une hypostase, avec les Scandinaves W. Schenke et H. Ringgren [3], et non pas immergence d'un mythe gnostique archaïque, comme le croient R. Bultmann, U. Wilckens et G. Fohrer [4].

Cette Sagesse devient donc peu à peu une personne. Progressivement, le nom Sagesse prend l'allure d'un nom propre, *Frau Weisheit*, comme disent les Allemands ! On la présente tantôt sous les traits

[1] *Quis rerum divinarum heres sit* 126-129, éd. Mme M. Harl, in : *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 15, Paris, 1966, p. 228-230. Sur la Sagesse chez Philon, cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3e éd., Paris, 1950, p. 115-121.

[2] Cf. G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala Univers. Årsskrift 11, Uppsala, 1952, p. 94 ; et W. D. Davies, *op. cit.*, p. 164 ss.

[3] W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus*, Videnskapsselskapets Skrifter II, Hist.-Filos. Klasse 1912, No 6, Kristiana, 1913. L'auteur admet certes un mythe de la Sagesse, mais antérieur à l'époque qui nous intéresse et où l'on assiste, selon lui, à un phénomène d'hypostatisation. H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947, p. 132-133.

[4] R. Bultmann, *art. cit.* ; U. Wilckens, *art. cit.*, p. 508-510 et *op. cit.*, p. 160 ss ; G. Fohrer, *art. cit.*, p. 490 ss.

d'une enfant, tantôt sous ceux d'une jeune fille ou d'une femme, parfois même sous ceux d'un crieur public. Pour donner un peu d'étoffe à cette réalité abstraite que l'on se met à prendre pour une personne, on l'habille de quelques oripeaux mythiques, ce qui lui donne cette allure hétéroclite. Au point même qu'elle n'est pas toujours personnalisée ; en certains textes, elle apparaît plutôt comme une chose : la voici sous la forme d'un trésor, d'un arbre de vie, d'une source ou d'un rocher [1].

L'important, ce sont les liens qui rattachent cette nouvelle hypostase au cosmos et à Dieu. La vieille sagesse hébraïque était centrée sur l'univers et la nature. Il n'est pas étonnant dès lors que la Sagesse divine personnifiée soit associée au processus de la création, ce qui implique sa préexistence. Influencée sans doute par l'hypostase égyptienne de la *Maat*, comme l'a montré Mlle Ch. Kayatz [2], cette Sagesse, en Prov. 8, se contentait d'être l'enfant chéri de Dieu, jouant auprès de son père au jour de la création. Elle deviendra plus tard architecte de la création. Le Siracide (IIe siècle avant J.-C.) parle d'elle, comme personne divine, plus clairement que Prov. 1-9 [3]. La Sapience, qui s'est révélée un parallèle évident de Héb. 11, personnalise encore davantage la σοφία. Dans cet écrit la Sagesse est vraiment une personne divine aux côtés de Dieu. Non seulement elle a accès aux mystères les plus secrets de Dieu (Sap. 7, 17-21), mais encore elle collabore à la création : Sap. 7, 12 la nomme γενέτις, mère, et 7, 21 τεχνῖτις, ouvrière, de toutes choses. Elle relaie donc Dieu, devenu lointain, dans son rôle de créateur, de gouverneur et de sauveur. Dans ses rapports avec Dieu, la Sagesse divine apparaît comme la première création de Dieu, son premier-né, son image (Sap. 7, 26) et son resplendissement, ἀπαύγασμα (Sap. 7, 26).

J'en ai dit assez pour que vous saisissiez sans peine l'influence sur Héb. 1 de cette spéculation sapientiale au stade qu'elle avait atteint à l'époque de Jésus. L'auteur de l'épître aux Hébreux transfère bel et bien sur le Christ ce que l'on spéculait sur la Sagesse divine. La Sagesse était-elle antérieure à l'univers ? Christ devient préexistant. La Sagesse avait-elle servi d'architecte lors de la création ? Christ crée. La Sagesse soutenait-elle le monde ? Christ pantocrator gouverne l'univers. La Sagesse sauvait-elle ? Le Christ apporte la délivrance. Ce ne sont pas seulement ces fonctions que le Christ reprend à son compte, mais aussi les lettres de noblesse, les titres

[1] Trésor : Job 28 ; arbre de vie : Prov. 3, 18 ; source : PHILON, *De somn.* 2, 242 ; rocher : PHILON, *Legum alleg.* 2, 21.

[2] CH. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*, Neukirchen, 1966, p. 93-98.

[3] Sir. 1, 1 et 1, 4.

mêmes de la Sagesse. Comme la Sagesse, Christ est image de Dieu, resplendissement (ἀπαύγασμα) de sa gloire [1].

Le passage de la Sagesse au Christ était possible, comme le prouve le transfert comparable de la Sagesse sur la *tôrā* dans le judaïsme rabbinique, *tôrā* qui, elle aussi, prit en charge les droits et les devoirs, les titres et les fonctions de la Sagesse [2]. Du reste, l'auteur de l'épître aux Hébreux ne fut pas le seul, dans le christianisme primitif à transposer sur le Christ ce que l'on disait de la Sagesse. La tradition synoptique, ou du moins la source des *logia*, paraît avoir identifié Jésus à la Sagesse au point qu'une même parole est attribuée, en Matthieu, à Jésus et, en Luc, à la Sagesse [3]. De plus, indépendamment de l'épître aux Hébreux, l'auteur de l'hymne christologique Col. 1, 15-20 et celui du prologue de Jean opérèrent, eux aussi, le même transfert [4]. Au IIe siècle, Justin Martyr interpréta le premier Prov. 8 de façon christologique et de nombreux Pères de l'Eglise spéculèrent sur le Christ, Sagesse de Dieu [5].

La Sagesse divine devient donc en Héb. 1 le Christ créateur et rédempteur. La sagesse humaine devient en Héb. 11 la foi courageuse et pleine d'espérance. La Sagesse avec majuscule est au Christ ce que la sagesse avec minuscule est à la foi. C'était par la Sagesse divine que les Juifs devenaient sages et par la sagesse humaine qu'ils connaissaient la Sagesse divine. C'est par le Christ que les chrétiens deviennent croyants et par la foi qu'ils connaissent le Christ. Cette structure parallèle explique, à mon avis, le verset 3a d'Héb. 11 qui est surprenant. Dans tous les autres exemples de ce chapitre, la foi est la vertu opérant l'acte exemplaire rappelé : ainsi la foi de Noé l'embarquant sur les ondes. Or, au verset 3, nous lisons : « C'est par la foi que nous comprenons que les siècles [6] ont été créés par la parole de Dieu. » Il est vraisemblable que dans la tradition recueillie ce fut

[1] La Sagesse divine, selon Philon, et sans doute selon les sages juifs de l'époque, était polyonyme, ce qui facilita le transfert sur le Christ. Sur cette polyonymie, cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 113.

[2] Cf. B. Botte, *art. cit.*, p. 54 ss ; U. Wilckens, *art. cit.*, p. 502-504 (chez Josèphe et dans les littératures apocalyptique et rabbinique) ; W. D. Davies, *op. cit.*, p. 168 ss. Personne ne conteste ce passage qu'un texte comme Sir. 24, 23 rend indubitable. Sans qu'il y ait identification explicite entre ces deux grandeurs, la *tôrā* et la Sagesse n'en sont pas moins rapprochées à Qumrân, cf. F. Noetscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, p. 62-64.

[3] Mat. 23, 34 s et Luc 11, 49 s. Autres *logia* sapientiaux : Mat. 11, 16-19 = Luc 7, 31-35 et Mat. 11, 25-30 (cf. Luc 10, 21-22). Cf. à ce sujet A. Feuillet, *art. cit.* Sur le caractère sapiential de la source Q, cf. J. M. Robinson, *art. cit.*

[4] Cf. H. Windisch, *art. cit.* ; R. Bultmann, *art. cit.* ; A. Feuillet, *op. cit.*

[5] *Dialogue avec Tryphon* 61, 1. 3 ss. Cf. H. Jaeger, The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research, in : *Studia Patristica* 4, TU 79, Berlin, 1961, p. 90-106.

[6] Sur le mot αἰών, cf. *supra*, p. 139, n. 6.

par la Sagesse que Dieu créa tout l'univers, par la Sagesse divine, mentionnée une fois comme point de départ des exemples de sagesse humaine qui allaient suivre. Transférant les deux sagesses sur le Christ et sur la foi, le rédacteur fait de la création du monde une œuvre de la Parole de Dieu, donc du Christ et conçoit la foi comme moyen de connaissance : « C'est par la foi que nous comprenons... »[1] Il faudrait avoir le temps de montrer combien la relecture chrétienne des listes sapientiales (ch. 11) et des spéculations sapientiales (ch. 1) est une activité créatrice et critique. L'exemple du verset 3 vient de nous montrer la différence entre la tradition et la rédaction ainsi que l'apport constructif de cette dernière. Deux détails vont nous indiquer dans quelle direction s'oriente l'effort critique du rédacteur. Comme il est chrétien, il n'oublie ni l'incarnation, ni la croix ; c'est pourquoi, il ajoute en Héb. 1, 3 « ayant accompli la purification des péchés », alors que la Sagesse divine ne se livrait jamais elle-même pour procurer aux hommes le pardon[2]. De même, à la suite d'Héb. 11, il tente de corriger ce que la foi, sous l'influence de la sagesse, risquait d'avoir de trop vertueux, de trop anthropocentrique par sa mention du Christ au début du ch. 12. Jésus-Christ, dernier témoin et martyr de la liste, est en fait beaucoup plus qu'un exemple. N'est-il pas « le chef et le réalisateur de la foi », ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς Ἰησοῦς ?

Dans sa relecture, l'auteur de l'épître n'a pas critiqué la double perspective cosmique et historique de la sagesse. Au contraire, il a maintenu cette correspondance sapientiale du cosmique et de l'historique. Par la mention du Christ créateur, il évoque la portée cosmique du dessein de Dieu : tout l'univers est l'œuvre du Christ. Christ supporte le monde et le sauve. Par le récit de l'histoire de la foi, l'auteur rappelle la visée historique de la révélation et de la rédemption : notre Dieu est un Dieu digne de foi qui œuvre à travers les siècles. Certes cette double affirmation de la rédemption cosmique et de l'histoire du salut reste un acte de foi : πίστει νοοῦμεν, dit le verset 3 d'Héb. 11, « C'est par la foi que nous comprenons que les

[1] Dans son article (A Note on Hebrews XI. 3, *JThSt* 10, 1959, p. 326-329), A. G. WIDDESS propose de rattacher πίστει à κατηρτίσθαι et non pas à νοοῦμεν : il s'agirait ici de la foi de Dieu. Inacceptable au niveau de la rédaction (que faire en ce cas des mots ῥήματι θεοῦ ?), la suggestion de A. G. Widdess est valable au niveau de la tradition. Il y était question de la Sagesse de Dieu par laquelle Dieu créa l'univers.

[2] W. Vischer a insisté sur cette reprise critique de la tradition sapientiale dans le judaïsme et dans le Nouveau Testament, spécialement en Héb. 1, 1-4. Cf. W. VISCHER, Der Hymnus der Weisheit in den Sprüchen Salomos 8, 22-31, *EvTheol* 22, 1962, p. 316-325, spécialement p. 319-320.

Je dois plusieurs références bibliographiques et bien des indications au professeur R. Martin-Achard. Qu'il soit assuré de ma vive gratitude.

siècles ont été créés par la parole de Dieu ». Par la foi aussi, pouvons-nous ajouter, que nous connaissons l'histoire du salut. Lire intelligemment la nature et l'histoire ne suffit pas à y découvrir le doigt de Dieu à l'œuvre. Il y faut l'intervention de la foi.

Notre théologie n'a-t-elle pas besoin de retrouver cette perspective cosmique et historique ? Héb. I et Héb. II, l'un et l'autre, jamais l'un sans l'autre. Sans Héb. I, l'histoire du salut d'Héb. II reste privée de fondement christologique, risque de tourner en idéologie. Sans Héb. II, au contraire, l'œuvre du Christ manque de point d'impact anthropologique, menace de nous rester étrangère. Cette correspondance n'est-elle pas une preuve suffisante de l'actualité de l'épître aux Hébreux ? Mais il y a plus. Comme les destinataires de l'épître aux Hébreux, nous traversons une période de crise, de crise de la foi. Telle la deuxième génération chrétienne, nous nous trouvons dans le creux de la vague, fatigués, souvent sans espérance. Les réponses du prédicateur alexandrin ne nous sont-elles pas alors directement adressées ? L'épître aux Hébreux n'est-elle pas l'épître de demain ?

FRANÇOIS BOVON.