



Article professionnel

Article

2015

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Le Christ comme pensée de la création. Un exercice en théologie
interculturelle (Col 1,15-20)

Dettwiler, Andreas

How to cite

DETTWILER, Andreas. Le Christ comme pensée de la création. Un exercice en théologie interculturelle (Col 1,15-20). In: Foi et Vie, 2015, vol. 54, n° 3, p. 37–52.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:97590>

serviteur de tous » (Mc 9,35). La parole proclamant la victoire du crucifié est puissante aussi car elle a une force de transformation de la société. Ceux qui l'accueillent ont été choisis pour « confondre les sages » et la prétendue sagesse du monde. La communauté de Corinthe en fut l'exemple même, comme de nombreux chrétiens à travers l'histoire, défendant à contre-courant de la société les droits des sans-abris, luttant contre la discrimination... Enfin, ce message est une véritable puissance car l'homme qui s'en fait le porteur n'a pas à s'appuyer sur ses propres forces. Il peut laisser la parole dans sa nudité et sa fragilité tracer son chemin dans le cœur des hommes puisque l'Esprit est à l'œuvre avec et derrière lui.

Christophe Jacon

Le Christ comme pensée de la création Un exercice en théologie interculturelle (Col 1,15-20)

Parmi les textes christologiques les plus importants du christianisme naissant on peut relever le célèbre « hymne au Christ cosmique » qu'insère à ses débuts l'épître aux Colossiens (Col 1,15-20). Il a non seulement influencé l'élaboration des réflexions christologiques de l'Église ancienne qui a trouvé son point d'orgue lors du Concile de Chalcédoine en 451 où la conception de la double nature du Christ – « parfaitement homme, parfaitement Dieu » – fut érigée en dogme immuable. Il continue aussi à passionner les esprits. Tandis que les exégètes travaillent sur les nombreuses questions de détail – d'ordre philologique, rhétorique, littéraire et historique – que pose ce texte, les systématiciens s'interrogent à nouveaux frais sur la question de la réconciliation universelle, du rapport entre théologie de la création et écologie ou encore entre sciences de la nature et théologie en matière de cosmologie et d'eschatologie.

Dans ma contribution, je souhaite discuter un seul aspect, qui pourtant touche à l'ensemble de ce texte. Il s'agit de ce que l'on appelle habituellement la question des « influences », des « dépendances » ou de l'« arrière-fond » du texte. Ces qualificatifs traditionnels sont à mon avis plutôt malheureux. Au lieu de faire de l'archéologie littéraire, il me paraît plus intéressant de voir comment l'hymne au Christ interagit avec son monde environnant et comment il résonne auprès de son auditoire. Mais avant de m'atteler à cette tâche, je souhaite brièvement évoquer quelques-uns des aspects plus généraux de ce passage bien connu, sans pouvoir ici détailler mon argumentation.

L'hymne au Christ de Col 1,15-20 – quelques jalons exécutifs

Je propose la traduction suivante :

- 15a Il [à savoir le Christ] est image du Dieu invisible,
 15b premier-né de toute créature,
 16a car c'est en lui que toutes choses ont été créées,
 16b dans les cieux et sur la terre,
 16c les (êtres) visibles comme les invisibles,
 16d soit trônes, soit souverainetés,
 soit autorités, soit puissances.
 16e Toutes choses sont créées par lui et envers lui.
- 17a Et il est, lui, par devant toutes choses,
 17b et toutes choses subsistent en lui,
 18a et il est, lui, la tête du corps, (à savoir) de l'Église.
- 18b Il est commencement,
 18c premier-né d'entre les morts,
 18d afin de tenir en toutes choses, lui, le premier rang,
 19 car c'est en lui que toute la plénitude (de Dieu) se plut à habiter
 20a et, par lui, à réconcilier toutes choses envers lui,
 20b ayant établi la paix par le sang de sa croix,
 20c [par lui], aussi bien celles sur la terre que celles dans les cieux.

Ce texte a la forme d'un hymne en prose élevée, exprimé à la troisième personne du singulier et célébrant la nature et l'agir du Christ mort et ressuscité en tant que médiateur et réconciliateur universel. Il s'inscrit dans la partie introductive de l'épître aux Colossiens¹. Il s'agit probablement d'un texte préformé qui était familier à la communauté destinataire de Col. L'auteur de l'épître l'a

¹ Je pars de l'idée que l'épître aux Colossiens fait partie de la littérature deutéro-paulinienne. Il s'agit d'un texte qui présuppose la mort de l'apôtre de Paul et qui tente de repenser la théologie paulinienne dans un nouveau contexte historique, probablement dans les 60 ou 70 du I^{er} siècle ap. J.-C. Pour plus de détails voir Andreas DETTWILER, « L'Épître aux Colossiens », in *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le Monde de la Bible 41), Daniel MARGUERAT (éd.), Genève, Labor et Fides, 2008⁴, p. 287-299.

repris et intégré – sans modifications majeures, me semble-t-il – au début de son écrit pour rappeler à la communauté « des valeurs et des traditions qui sont déjà partagées par Paul et ses lecteurs »². En même temps, l'hymne au Christ joue un rôle décisif dans l'argumentation d'ensemble de l'épître aux Colossiens³. Celle-ci comprend une dimension à la fois constructive et critique. Constructive, puisque l'agir de réconciliation universelle de Dieu en Christ évoqué par l'hymne constitue la matrice qui détermine l'ensemble de la christologie colossienne. Critique, comme le montrera la polémique contre la « philosophie » en Col 2 : à l'égard d'un courant religieux alternatif – probablement de tendance ésotérique et ascétique –, la communauté destinataire est invitée à se remémorer que l'adhésion au Christ, lieu d'inhabitation plénière de Dieu et autorité suprême sur toute réalité existante, suffit pour vivre sans angoisse dans le monde. L'adhésion à toute autre proposition religieuse serait, selon l'auteur de Col, complètement anachronique.

L'hymne – soigneusement composé d'un point de vue rhétorique – comprend deux strophes (v. 15-16 et v. 18b-20) et un passage intermédiaire (v. 17a-18a). Le texte est marqué par deux centres de gravité : le Christ est tout d'abord « image » de Dieu et médiateur lors de la création (v. 15-16) ; il est ensuite présenté comme « premier-né d'entre les morts » et réconciliateur (pacificateur) universel (v. 18b-20). Les perspectives temporelles s'inscrivent, elles aussi, dans la sémantique de l'universel et du totalisant puisqu'elles englobent début primordial et fin, protologie (première strophe) et eschatologie (deuxième strophe). À y voir de plus près néanmoins, les perspectives temporelles convergent vers le temps présent : les

² Matthew E. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context. An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/228), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 261 : « The citation of this hymn thus functions as a reminder of values and traditions already shared by Paul and his readers ».

³ Voir à ce propos par exemple A. DETTWILER, « Démystification céleste. La fonction argumentative de l'hymne au Christ (Col 1,15-20) dans la lettre aux Colossiens », in *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg 2007)*, Daniel GERBER et Pierre KEITH (éd.), Lectio Divina 225, Paris, Cerf, 2009, p. 325-340.

affirmations protologiques de la première strophe débouchent sur le maintien de la création dans le temps présent (en termes classiques : *creatio continua*), comme l'indique le v. 16a : « toutes choses sont créées... » (le verbe grec *ektistai* est formulé au parfait passif ; il indique le résultat présent d'une action advenue dans le passé). De même, l'acte de réconciliation et de pacification universelle (v. 20) ne pointe pas vers un futur encore à espérer, mais semble être déjà pleinement réalisé dans l'œuvre du Christ au temps présent. Ainsi, les deux centres de gravité – comparables aux deux points de focalisation d'une ellipse – convergent dans l'idée de la souveraineté du Christ sur toute réalité existante dans le temps présent. En ce sens, la strophe intermédiaire, formulée entièrement au temps présent (v. 17a-18a), constitue le centre secret de l'hymne.

À noter encore que le contenu de la première strophe, d'orientation protologique, ne devient plausible – pour un auditoire chrétien – qu'à partir de la deuxième : c'est la foi en la résurrection de Jésus de Nazareth (v. 18c) qui constitue le *contexte de découverte* du Christ cosmique, médiateur de la création (v. 15-18a). Autrement dit : la force créatrice de Dieu qui, selon les premiers croyants au Christ, s'était manifestée dans l'acte de la résurrection, devient désormais la « marque indélébile » de Dieu en Christ. Cette compréhension de Dieu comme puissance créatrice sera ensuite directement transférée sur la compréhension du Christ, force créatrice du monde (v. 16) et puissance de cohésion universelle (v. 17).

Un texte au carrefour de multiples contextes culturels

Un des aspects les plus fascinants de l'hymne tient à ce qu'il entre en résonance avec des traditions philosophiques et religieuses très différentes de l'époque et qu'il résonne différemment selon les expériences et le lexique culturels du lecteur antique – et de l'interprète moderne ! Le v. 16b-c illustre à merveille cette dimension interculturelle : l'expression totalisante « dans les cieux et sur la terre » relève du langage biblique, tandis que l'expression parallèle « les

(êtres) visibles comme les invisibles » (en grec *ta horata kai ta aorata*) fait écho aux conceptions cosmologiques de la philosophie grecque. L'herméneutique se veut intégrative : le langage choisi fonctionne comme miroir de la sémantique totalisante qui traverse de bout en bout l'hymne au Christ.

En schématisant quelque peu, nous pouvons identifier quatre univers de pensée distincts avec lesquels l'hymne colossien entre en interaction implicite pour réaliser son projet.

— *La tradition sapientiale vétérotestamentaire et sa reprise dans le judaïsme alexandrin.* La recherche contemporaine est majoritairement de l'avis que les grands poèmes didactiques⁴ de la littérature sapientiale vétérotestamentaire-juive qui parlent de la Sagesse comme une entité personnifiée immanente au monde (principalement Pr 8, Jb 28, Si 24 et Ba 3,9–4,4), puis leur évolution ultérieure chez le médio-platonicien Philon d'Alexandrie (env. 20 av. à 50 ap. J.-C.) et dans l'écrit, probablement aussi d'origine alexandrine, appelé *Sagesse de Salomon* (Ier s. av. J.-C. ; en particulier Sg 6,12-21 ; 7,22–8,1 et 9,1-18), représentent le milieu intellectuel le plus proche de l'hymne colossien, notamment en ce qui concerne sa première strophe. Le judaïsme hellénistique de langue grecque de la diaspora, en particulier du milieu alexandrin, a essayé de repenser de manière conséquente sa propre tradition religieuse « dans l'horizon de la philosophie et culture gréco-hellénistiques »⁵. L'hymne au Christ de l'épître aux Colossiens témoigne d'un phénomène comparable. Nous y revenons.

— *La tradition biblique.* Parallèlement à l'influence de la tradition sapientiale, la matrice biblique – ne serait-ce que par l'intermédiaire du judaïsme alexandrin – reste pourtant bien présente : l'hymne

⁴ Je reprends ici la désignation de Gerhard von Rad, *Israël et la Sagesse*, trad. Étienne de Peyer, Genève / Paris, Labor et Fides / Librairie protestante, 1971, p. 169.

⁵ Samuel Vollenweider, « "Der Erstgeborene vor aller Schöpfung" (Kol 1, 15-20). Überlegungen zum Stellenwert der kosmischen Christologie für das Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie », in *Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch*, Jürgen Hübner, Ion-Olimpiu Stamatescu et Dieter Weber (éd.), Religion und Aufklärung 11, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 61-80, ici p. 64.

colossien pense dans le cadre conceptuel d'un Dieu créateur et d'une création, ainsi que dans la polarité entre création (v. 15-18a) et rédemption (v. 18b-20). Il présuppose par là l'idée de l'humanité comme vis-à-vis de Dieu, dans un état d'adversité (ou d'aliénation) qui réclame un acte de réconciliation de la part de Dieu à travers son agent au monde. Il est pourtant vrai que l'hymne ne thématise nulle part cet état d'adversité. Il ne vise pas à développer une réflexion autonome et exhaustive de type cosmologique et anthropologique. Son seul intérêt consiste à mettre en avant l'œuvre positive du Christ.

— *Traditions cosmologiques et politiques du monde gréco-romain.* Ces traditions apparaissent en filigrane principalement aux v. 17b, 18a et 20 de l'hymne au Christ. Les deux exemples suivants suffisent à l'illustrer. Le v. 17b (« et toutes choses subsistent en lui ») entre en résonance avec l'idée largement répandue dans la tradition philosophique de l'époque – notamment d'orientation platonicienne et stoïcienne – selon laquelle les quatre éléments qui constituent le monde (le *cosmos*) sont maintenus ensemble par une force supérieure et unificatrice, sans laquelle le monde risquerait de se décomposer. Chez Platon, ce principe unificateur est « l'âme » (*psuché*) du monde (*Timée* 34b), selon la Stoa, c'est le Logos ou Dieu. De telles réflexions cosmologiques, qui tentent de contrebalancer le sentiment d'angoisse de l'humain de l'Antiquité hellénistique, se retrouvent aussi dans la tradition juive, notamment dans l'œuvre de Philon et sa conception du Logos. Le deuxième exemple concerne l'idée de réconciliation, plus précisément de pacification universelle du v. 20. Il est possible que les premiers lecteurs, bien familiers de l'idéologie politique des empereurs romains et leur ambition à apporter la paix universelle au sein de l'Empire (la *pax romana*), y aient discerné une pointe polémique. L'analogie reste pourtant très partielle : l'ambition des empereurs romains était certes « universelle », mais ne comportait pas de dimension proprement cosmologique ni ne touchait aux malheurs de la condition humaine. La tradition philosophique de l'époque a bien mis en avant les limites

du champ d'action politique, parfois avec passablement d'ironie⁶. La tradition biblique, quant à elle, rappelle que c'est uniquement Dieu qui procure la paix. Col 1,15-20 s'y associe, bien évidemment, tout en précisant que Dieu agit désormais par le biais de son agent par excellence, à savoir le Christ mort et ressuscité.

— *Traditions du premier christianisme.* Enfin, n'oublions pas que Col 1,15-20 est aussi redevable aux traditions du christianisme naissant, notamment d'empreinte paulinienne. Paul déjà a compris le Christ comme « image » de Dieu (2 Co 4,4), figure de médiation créatrice (1 Co 8,6b ; voir aussi Jn 1,3 ; He 1,2), « premier-né parmi beaucoup de frères » (Rm 8,29) et premier parmi ceux qui seront ressuscités (1 Co 15,20-28). Le langage de réconciliation s'y trouve aussi (2 Co 5,18-21 et Rm 5,10-11). De même l'idée de la compréhension positive (sotériologique) de la mort du Christ à la croix (voir Col 1,20b – mais formulée ici au sens non spécifiquement paulinien), idée que Paul partage avec d'autres traditions du christianisme émergent.

Ce rapide survol de quelques échos littéraires nous montre non seulement la grande variété et l'intensité du tissu intertextuel offert par Col 1,15-20. Il nous invite également à comprendre que l'utilisation sélective des concepts et des représentations – cosmologiques, politiques ou autres – issus du monde environnant témoigne d'un processus théologique créatif qui ne saurait être réduit à la simple question des « dépendances » (ou des « sources ») de Col 1,15-20 par rapport à tel ou tel système de pensée préalable et prétendument stable. Enfin, comme je l'ai déjà signalé en passant, les affirmations cosmologiques de l'hymne au Christ sont au service

⁶ Comme le montre l'exemple, teinté d'humour, du stoïcien Épictète (env. 50 à 130 apr. J.-C.) : « Mais voyez la paix profonde que César semble nous procurer : il n'y a plus de guerres, plus de luttes, plus de brigandages de grand style, plus de pirateries ; on peut à toute heure voyager sur terre ou sur mer de l'Orient à l'Occident. Est-ce que par hasard César peut aussi nous procurer la paix avec la fièvre, avec le naufrage, avec l'incendie, avec les tremblements de terre, avec la foudre ? Voyons, et avec l'amour ? Il ne le peut. Avec la douleur ? Il ne le peut. Avec l'envie ? Il ne le peut. Non, avec absolument rien de tout cela » (*Entretiens* III,13,9-10). Sans surprise, la solution qu'Épictète offre au lecteur est d'ordre philosophique : c'est la raison des philosophes qui « s'engage à nous procurer la paix avec toutes les choses » (III,13,11 ; la traduction est celle de Joseph SOULHÉ, Paris, Les Belles Lettres, 2003).

de la compréhension de la figure du Christ. Elles ont pour fonction de mettre en avant la souveraineté absolue du Christ sur la réalité existante – une souveraineté qui pourtant s'inscrit dans un projet de vie (« réconciliation » !). Formulé de manière quelque peu comprimée : *la cosmologie est une fonction de la christologie, et non l'inverse*. Le texte n'a donc pas pour ambition de développer un nouveau système cosmologique pour pouvoir entrer en débat scientifique avec les différentes conceptions cosmologiques élaborées depuis longtemps par la tradition philosophique grecque. De ce point de vue, l'hymne colossien se distingue totalement des traités cosmologiques de l'époque⁷.

La tradition sapientiale – le Christ comme pensée de la création

Observons maintenant de plus près les échos intertextuels qui s'établissent entre l'hymne au Christ de l'épître aux Colossiens et le premier univers de pensée que j'ai évoqué, à savoir la tradition sapientiale. En quoi cette tradition nous aide-t-elle à mieux comprendre le Christ comme « pensée de la création » ?

La théologie sapientiale qui s'exprime dans les grands textes mentionnés ci-dessus essaie de conceptualiser – mais par le biais d'un langage poétique – l'expérience selon laquelle le monde n'est pas « muet », mais « parle » puisqu'il porte un ordre primordial ou un « sens » inscrit en lui. Gerhard von Rad, dans son magnifique ouvrage intitulé *Israël et la Sagesse*, parle de la « provocation religieuse de l'homme par le monde »⁸. On comprend dès lors bien pourquoi la littérature sapientiale a présenté la Sagesse, « ce quelque chose d'im-

manent au monde »⁹, comme un vis-à-vis personnifié, plus précisément comme une femme, une amante entre autre, « maître d'œuvre à son côté [à savoir Dieu], objet de ses délices chaque jour, jouant en sa présence en tout temps » (Pr 8,30, trad. TOB). Loin d'être un élément arbitraire, la figure littéraire de la personnification exprime l'expérience que l'humain se voit exposé à une puissance d'évocation universelle qui certes échappe à son emprise (c'est le poème de Job 28 qui met en avant cette dimension critique), mais qui est néanmoins très concrète et réelle. C'est la Sagesse qui agit auprès de l'être humain, non l'être humain qui se situerait de manière active ou possessive à son égard ! On comprend également qu'une telle perception religieuse du monde instaure un rapport éminemment positif de l'homme avec son environnement. Gerhard von Rad l'a synthétisé comme suit :

La réalité dans laquelle chaque vie est inévitablement insérée a de tout temps provoqué l'homme. Israël aussi a connu cette provocation [...]. Il l'a assumée, il n'a pas capitulé devant l'aspect visible du monde, souvent si impénétrable, il n'a pas repoussé les questions relatives au sens, à un ordre présidant au monde. Qu'a-t-il trouvé ? Sa dernière réponse est la doctrine de l'ordre primordial. Il a découvert un mystère du monde tourné vers lui pour l'aider, qui se trouve déjà en route à sa rencontre, est déjà assis à sa porte et l'attend. – Quel sentiment d'être chez soi dans le monde ! Ce qui arrive à l'homme de ce côté est radicalement salutaire, crée l'ordre, suscite la confiance. Il est vrai que les maîtres [de la sagesse] savent aussi parler à ce propos de perdition et de mort. Mais cela ne vient pas du dehors de l'homme, c'est une éventualité propre à sa vie intérieure¹⁰.

Ensuite, la Sagesse, comprise comme puissance d'évocation qui cherche le bien de l'homme et du monde, s'implique dans une double relation à l'égard de Dieu et du monde. Les textes sapientiaux envisagent cette position médiane de la Sagesse de manière variée, sans trop se soucier de clarté conceptuelle absolue. Elle est à la fois créée par Dieu (voir Pr 8,22 ; Si 24,9), mais se distingue en même

⁷ Je pense par exemple au traité *De officio mundi* de Philon d'Alexandrie ou à *De mundo* de Pseudo-Aristote (I^{er} s. av. ou ap. J.-C.) ; pour le dernier, voir maintenant *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos* (SAPERRE 23), Johan C. THOM (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

⁸ G. VON RAD, *op. cit.*, 184. Notre compréhension de la littérature sapientiale doit beaucoup aux considérations de VON RAD, notamment au chapitre intitulé « La création se révèle elle-même » (p. 169-206).

⁹ *Id.*, p. 184.

¹⁰ *Id.*, p. 206.

temps de manière qualitative des (autres) œuvres de la création. « Cette séparation ontologique des phénomènes à l'intérieur de la création est ce qu'il y a de plus intéressant. C'est visiblement cela que les maîtres percevaient comme "appel émanant de la création", comme "témoignage de son ordre" et qui n'était pas simplement identique aux œuvres proprement dites de la création »¹¹. On voit apparaître dans le judaïsme alexandrin une nette tendance à la divinisation de la Sagesse : la Sagesse est placée dans une proximité maximale avec Dieu, de telle sorte que l'aspect de « créature » de celle-ci semble s'effacer complètement. Un des textes les plus intéressants à ce sujet – et qui montre en même temps d'étonnantes proximités avec Col 1,15-20 – est Sg 7,22-8,1. Il s'agit d'un éloge de la Sagesse qui célèbre à la troisième personne du singulier la nature de celle-ci, émanation divine, toute-puissance et puissance d'ordre du monde. Le texte constitue une synthèse complexe et fascinante entre la tradition biblique et la pensée philosophique hellénistique de l'époque. En voici un extrait (trad. TOB) :

- (21) Toute la réalité cachée et apparente, je l'ai connue
car l'artisan de l'univers, la Sagesse, m'a instruit.)
- 22 Car il y a en elle un esprit,
intelligent, saint,
unique, multiple,
subtil, mobile,
distinct, sans tache,
clair, inaltérable,
aimant le bien, diligent,
[...]
- 24 Aussi la Sagesse est-elle plus mobile qu'aucun mobile,
à cause de sa pureté, elle passe et pénètre à travers tout.
- 25 elle est un effluve de la puissance de Dieu,
une pure irradiation de la gloire du Dieu souverain ;
c'est pourquoi nulle souillure ne se glisse en elle.
- 26 Elle est un reflet de la lumière éternelle,
un miroir sans tache de l'activité de Dieu

¹¹ *Id.*, p. 201-202.

- et une image (*eikôn*) de sa bonté.
- 27 Comme elle est unique, elle peut tout ;
demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers
[...]
- 29 Elle est plus radieuse que le soleil
et surpasse toute constellation.
Comparée à la lumière, sa supériorité éclate :
- 30 la nuit succède à la lumière,
mais le mal ne prévaut pas sur la Sagesse.
- 8,1 Elle s'étend avec force d'une extrémité du monde à l'autre,
elle gouverne l'univers avec bonté.

Tournons-nous maintenant vers l'hymne au Christ colossien, notamment vers la première strophe (Col 1,15-16) qui révèle les proximités les plus importantes avec la théologie sapientiale. Nous y voyons le même souci de préciser la place du Christ-médiateur dans son rapport à la fois à Dieu (v. 15a) et au monde (v. 15b). De quel côté le Christ « cosmique » se situe-t-il, plutôt du côté de Dieu ou du monde ? Le texte penche à mon avis nettement du côté de Dieu, même s'il maintient une légère ambiguïté.

En Col 1,15a le concept d'« image » (*eikôn*) n'indique à mon avis pas un rapport de subordination, mais affirme l'idée de « représentation » ou de « (pleine) manifestation ». Nous devons tenir compte du fait que dans le contexte de l'Antiquité, la relation sémiotique entre l'image et la réalité à laquelle elle se réfère – ou si l'on préfère : entre le signe et le signifié –, n'est pas une relation arbitraire, tout au contraire : l'image participe de la réalité de l'objet auquel elle se réfère, elle en est la manifestation. Lu dans l'éventail des représentations de l'Antiquité, Col 1,15a se situe plutôt du côté de Sg 7,22-8,1 que du côté de la tradition platonicienne. Tandis que la tradition platonicienne conçoit le rapport entre l'« image » et la « réalité » (à savoir le monde des idées) comme un rapport ontologique dégressif – le monde empirique, visible, n'est que le reflet incomplet et déficient d'une réalité invisible, transcendante –, l'éloge de Sg 7,22-8,1 comprend la Sagesse comme la pleine manifestation et présence de Dieu au sein du monde. Toute dimension d'infériorité de la Sagesse

par rapport à Dieu semble être absente. Il en va de même avec le Christ comme « image du Dieu invisible ».

Qu'en est-il du rapport du Christ au monde (v. 15b, puis v. 16) ? La métaphore du « premier-né » (*prōtotokos*) semble présupposer l'idée du début d'une série. Dans ce cas, le Christ ferait partie de la création (le génitif serait donc un génitif partitif), même s'il reçoit un statut distinct au sein de cette création. Mais la métaphore peut aussi être uniquement utilisée pour insister sur l'excellence du premier-né – dans l'Antiquité, antériorité et autorité vont de pair – sans qu'une suite soit envisagée. C'est par exemple le cas quand Ex 4,22 désigne Israël comme « fils premier-né » pour indiquer son statut de peuple élu par Dieu. La métaphore familiale du « premier-né » nous conduit dans le domaine de la communauté sacrée : le premier-né (du fruit, du bétail, d'une famille humaine) possède un statut particulier du point de vue rituel ; il appartient à Dieu et ouvre ainsi – comme sacrifice direct, ou sacrifice de substitution – un espace de communion avec Dieu. Il est donc tout aussi possible de comprendre le génitif de Col 1,15b au sens comparatif et de traduire : « (le Christ,) premier-né *avant* toute création ».

La suite du texte favorise à mon avis une telle lecture, sans vouloir nier le caractère quelque peu ambigu de la formulation du v. 15b. Le v. 16 justifie (« car ») et approfondit le v. 15 : le Christ (préexistant) est l'agent central de la puissance créatrice de Dieu sur toute la réalité. Les proximités avec la tradition sapientiale sont une fois de plus évidentes, tant l'idée d'une figure médiatrice lors de la création se retrouve ici et là. Dans Col 1,16, le projet théologique est clairement d'ordre christologique : il s'agit d'affirmer la signification universelle du Christ qui englobe les espaces et les temps. Pour le dire autrement : toute la réalité, sans exception aucune, est dès les tout premiers débuts empreinte du « sens » du Christ. Le texte propose donc une véritable perception « christomorphe » de la réalité. Il maintient pourtant son inscription dans la tradition biblique, plus précisément dans une théologie de la création, comme en témoigne son subtil dosage des prépositions : du Christ, il est certes question

que « en lui » (*en*), « par le moyen de lui » (*dia*) ou « vers lui » (*eis*) toutes choses ont été créées et restent créées, mais jamais il n'est dit que le Christ serait à l'origine de l'acte de création (dans ce cas, on attendrait la préposition grecque *ek* – comme c'est le cas dans Rm 11,36 et 1 Co 8,6 pour désigner un acte de Dieu, précisément). L'acteur ultime du mystère du monde reste Dieu. La « haute christologie » de Col 1,15-20 ne débouche pas sur un dithéisme – à savoir la doctrine de l'existence de deux dieux distincts –, mais sur la compréhension du Christ en tant que manifestation authentique du Dieu transcendant. On peut parler de monothéisme christologique, comme le propose parfois la recherche spécialisée.

Un dernier élément de Col 1,16(-20) mérite attention. Le texte se sert constamment d'un langage de l'universel ou du totalisant pour affirmer la souveraineté du Christ. L'évocation des quatre puissances au v. 16d s'inscrit dans cette rhétorique. Certes, on peut y voir une dimension implicitement polémique : le Christ se positionne dans un rapport de souveraineté et de domination absolue même à l'égard des puissances célestes (les entités « invisibles », probablement des figures angéliques). Le message implicitement polémique serait ainsi : ces êtres angéliques ne peuvent nullement rivaliser avec le Christ cosmique. Ils sont renvoyés à leur statut de créature, plus encore : ce sont des entités démystifiées. Une telle lecture est certes possible. Mais c'est à mon avis principalement l'auteur de Colossiens qui, dans la suite de son écrit, saura exploiter ce potentiel de sens polémique (voir sa polémique dans Col 2,10.15.16-23). L'hymne au Christ, par contre, n'a pas d'ambition polémique explicite.

En guise de conclusion – quels enjeux théologiques et herméneutiques ?

À la suite de ce rapide exercice en théologie interculturelle, je souhaite reprendre et approfondir les trois éléments suivants.

Le potentiel herméneutique de la tradition sapientiale. Certes, la théologie sapientiale n'est pas le point de départ de la réflexion christologique dont témoigne Col 1,15-20. L'élaboration des différentes conceptions christologiques du premier christianisme commence avec la compréhension de l'événement pascal, compris comme agir créateur de Dieu en Jésus de Nazareth. À partir de ce noyau, la tradition sapientiale entrant en jeu déploie son extraordinaire potentiel de sens. Elle permet au premier christianisme d'affirmer la signification universelle de la figure du Christ et de souligner que, dès les tout premiers débuts, le « sens » du Christ est inscrit dans le monde, qu'aucune réalité du monde ne saurait être indifférente ou autonome par rapport à ce « sens ». La deuxième strophe de l'hymne précisera que ce « sens » consiste concrètement dans l'acte de réconciliation universelle, donc dans un projet de vie en faveur de toute l'humanité, voire de tout le *cosmos*. La théologie sapientiale permet en outre au christianisme naissant d'éviter le piège du di-théisme. Non, le Christ – en analogie avec la figure de la Sagesse, même dans ses expressions les plus spéculatives (voir *Sg*) – n'est pas un deuxième dieu, mais la pleine et entière manifestation (l'« image ») du Dieu transcendant.

Le Christ comme « pensée de la création ». Un des effets de cette christologie à caractère cosmique est d'offrir une perception renouvelée du monde. Non pas qu'elle aurait l'ambition d'entrer en compétition « scientifique » avec les différentes conceptions cosmologiques de l'époque ! Mais elle permet de dire que le monde n'est pas livré à lui-même, qu'il trouve sa cohérence et son maintien dans la figure du Christ (voir v. 17b). À travers le Christ, le monde devient de nouveau « lisible » en tant que création bonne de Dieu. Le cosmos n'est pas le lieu du non-sens, du vide ou de l'absurde, mais un lieu plein de sens – « quel sentiment d'être chez soi dans le monde ! » (Gerhard von Rad). L'hymne colossien au Christ offre ainsi une sorte de contre-expérience religieuse qui veut contrebalancer l'angoisse éprouvée par l'Homme de l'Antiquité hellénistique de vivre dans un monde instable, fragile et constamment exposé au danger d'une rupture élémentaire.

Langage hymnique et perception de la réalité. Cette vision spectaculaire du Christ et de l'« être-au-monde » pose évidemment de nombreuses questions. Au niveau *christologique*, on a l'impression de s'être bien éloigné du prédicateur et charismatique itinérant de la Galilée du début de notre ère. Le Christ de l'épître aux Colossiens ne s'est-il pas transformé en un être divin totalement détaché de toute contingence historique ? Mais l'hymne au Christ a maintenu un élément biographique – un seul ! – de Jésus de Nazareth, justement déterminant. C'est la mort de Jésus à la croix (v. 20b). Ce « détail » s'érige comme une pierre erratique au sein du paysage multiculturel (tant philosophique que sapientiel) auquel l'hymne du Christ participe pour le reste amplement. Au niveau *anthropologique* se pose enfin la question de savoir comment interpréter le caractère radicalement unilatéral de la vision du monde et de l'existence humaine proposée par Col 1,15-20. Le monde n'est-il pas *déjà* réconcilié, *déjà* pacifié ? Certes, le langage de la réconciliation présuppose l'expérience d'un état d'adversité préalable qui affecte le monde et l'être humain. Mais notre texte ne l'explique nullement. Une telle vision du monde et de l'être humain n'est-elle pas terriblement naïve, puisqu'elle semble évacuer ou neutraliser la question du mal ? Poser la question ainsi signifie s'interroger sur la vérité de telles affirmations hymniques. Comment interpréter de manière adéquate pareil texte ? Déjà la tradition sapientiale s'est servie du langage poétique pour approcher le mystère de « ce quelque chose d'immanent du monde », de la « provocation religieuse de l'homme par le monde » (Gerhard von Rad) ! De même Col 1,15-20, qui se sert d'un langage proche de la prière, celui de l'hymne, pour énoncer sa haute christologie. Peut-être que l'hymne au Christ de Col 1,15-20 ne peut être vrai qu'en tant qu'hymne¹². Dès l'instant où les affirmations de l'hymne se transforment en un autre type de langage, elles nécessitent une reformulation en profondeur. J'ai l'impression que c'est exactement

¹² C'est par exemple la position de Michael WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTBK 12), Gütersloh / Würzburg, Gütersloher Verlagshaus / Gerd Mohn, 1993, p. 90. D'autres interprètes avant lui ont déjà insisté sur la question de l'herméneutique appropriée du langage hymnique, comme Eduard Schweizer, Ulrich Luz ou Hans Weder.

ce à quoi a procédé l'auteur de l'épître aux Colossiens lorsqu'il a inséré l'hymne au Christ dans son dispositif argumentatif et l'a interprété de manière originale.

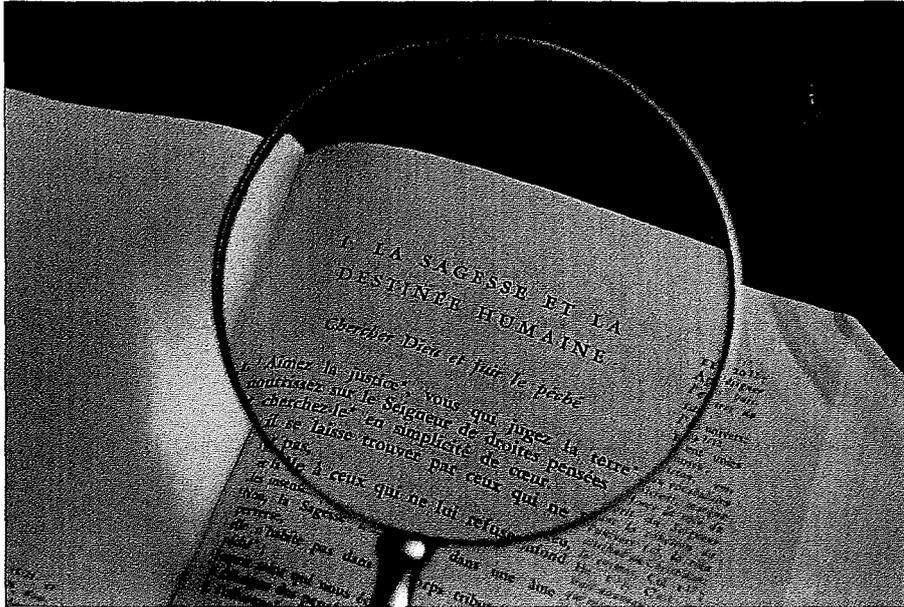
Andreas Dettwiler

Visages de la Sagesse chez les gnostiques valentiniens

Les gnostiques, qui s'inscrivent dans la diversité des courants philosophiques et religieux du christianisme aux deuxième et troisième siècles de notre ère, témoignent de réinterprétations de la figure biblique de la Sagesse présente à la création. On désigne habituellement par gnostiques la tendance qui valorise la connaissance (en grec : *gnosis*) comme nécessaire à l'obtention du salut. À une période où les chrétiens découvrent les courants philosophiques de l'Antiquité, les gnostiques valentiniens, appelés du nom du philosophe chrétien d'Alexandrie, Valentin (vers 130-150), prirent l'habitude de lire la Bible à l'aide de textes de Platon, imitant ainsi la démarche du juif Philon d'Alexandrie (env. 13 av. – 54 apr. J.-C.). Ainsi, les récits de la Genèse sur la création du monde furent interprétés à la lumière du traité de Platon sur la genèse de l'univers, le *Timée*¹. L'une des originalités des gnostiques consistait à réfléchir aux temps primordiaux et à tout ce qui pouvait précéder ce qu'évoquent les premiers versets de la Genèse. Le Dieu responsable de la création selon Gn 1 était alors relégué à une position seconde par rapport à un Dieu transcendant, celui que cherchait à découvrir, selon les gnostiques, la Sagesse.

Jusqu'à une période récente, on pouvait connaître ce que pensaient les gnostiques grâce à des citations de leurs œuvres, conservées par les Pères de l'Église. Or ces Pères les ont combattus et ont

¹ Voir l'édition d'Albert RIVAUD, *Platon. Œuvres complètes*. Tome X. *Timée – Critias* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, réimpr. 2002 ; et David T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia antiqua, XLIV), Leyde, Brill, 1986.



Foi & Vie

Cahier biblique 54 / 3, 2015

Penser la Sagesse à l'aune de la Création

sous la responsabilité de Inès Kirschleger
et Corina Combet-Galland