

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	7 (1957)
Heft:	2
Artikel:	L'évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul : d'après I Corinthiens I:17 à 3:23
Autor:	Masson, Charles
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-380662

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: 10.02.2026

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

L'ÉVANGILE ET LA SAGESSE SELON L'APÔTRE PAUL

D'après I Corinthiens 1 : 17 à 3 : 23

Plus on lit ces textes bien connus, plus on acquiert la conviction que pour les comprendre vraiment, pour en proposer une exégèse pleinement satisfaisante, il faudrait savoir ce que nous ne savons pas, ce que nous ne pouvons que deviner, que supposer, sans être certains de ne pas nous tromper. En effet, ces pages ont été inspirées à l'apôtre Paul par les soucis que lui causaient l'Eglise de Corinthe, les partis qui s'y formaient, les divisions dont elle était menacée. Et la personne de l'apôtre était pour quelque chose dans ces divisions : un parti se réclamait de lui (1 : 12) et il était l'objet de critiques fort vives de la part de ceux qui reconnaissaient d'autres maîtres (4 : 1-5). Il semble que ses adversaires lui reprochaient une prédication dépouillée de toute rhétorique, de toute argumentation propre à persuader, et qui n'offrait pas à l'auditeur une sagesse supérieure, éclairant les grands mystères de l'univers et particulièrement celui de la destinée humaine. En nous exprimant ainsi, nous avons peut-être déjà trop précisé, et altéré, le sens des quelques déclarations, des quelques allusions que nous pourrions invoquer. Nous avons au moins esquissé la situation quelque peu tendue dans laquelle l'apôtre a dicté ses pages, dont un des thèmes principaux est celui des rapports de l'Evangile avec la sagesse, et avec l'éloquence dans la mesure où la sagesse en use pour se faire écouter et accepter. Si Paul parle ici de la sagesse, c'est contraint par les circonstances, c'est parce que la valeur accordée à la sagesse dans l'Eglise de Corinthe lui paraissait jouer un rôle décisif dans la constitution des partis, dans leurs querelles et dans l'opposition de plusieurs à son autorité apostolique. L'apaisement de discussions passionnées, l'affirmissement de l'unité de l'Eglise, dépendaient, selon lui, d'une juste appréciation de la sagesse. Comme les Corinthiens ont été les premiers, semble-t-il, à parler de la sagesse, Paul ne la définit jamais, et comme nous le verrons, le terme revêt des acceptations diverses au gré des contextes dans lesquels il paraît. Nous essayerons de discerner aussi

exactement que possible ses diverses acceptations, quitte à laisser voir ce que sa signification a de flottant dans ces pages où Paul l'emploie tantôt au sens où l'entendaient les Corinthiens, tantôt au sens qu'il lui donnait lui-même.

Le mot surgit pour la première fois d'une manière fort inattendue 1 : 17 : « Car Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Evangile, et cela non avec la sagesse de la parole, afin que la croix du Christ ne soit pas rendue vaine. » Paul vient de rendre grâce de n'avoir baptisé à Corinthe que quelques personnes ; ainsi ceux qui prétendent constituer son parti ne peuvent en aucune manière justifier l'attachement qu'ils lui témoignent par le baptême qu'il leur aurait administré. D'ailleurs il a reçu du Christ la mission d'annoncer l'Evangile et non de baptiser. L'affirmation était de taille. Elle pourrait aujourd'hui introduire une réflexion sur les rapports de la Parole et du sacrement dont les incidences sur le plan ecclésiastique seraient nombreuses. Et pourtant Paul abandonne brusquement ce thème et donne à son discours une direction que rien ne faisait prévoir : « pour annoncer l'Evangile non avec la sagesse de la parole », οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου. Dans son extrême concision ce complément de mode n'est pas facile à comprendre, et encore moins à traduire en français. Quels rapports ont entre eux ces deux termes : σοφίᾳ = sagesse, λόγος = parole ? Comme ils se lisent séparés 2.1 et 4, il faut dans notre texte aussi accorder à chacun d'eux sa valeur propre, tout en reconnaissant que le terme de sagesse est le plus important. Si λόγος a ici le sens de « parole » ou de « discours », σοφίᾳ est la sagesse au service de la parole, son argumentation destinée à créer la conviction¹ ; mais peut-être s'agit-il aussi de la sagesse communiquée par le discours, d'un savoir supérieur, religieux ou philosophique. Quoi qu'il en soit, le v. 17b affirme l'incompatibilité absolue de l'Evangile avec toute forme de prédication qui serait caractérisée par « la sagesse de la parole », cette sagesse se faisant valoir soit par l'argumentation, soit par le contenu du discours. Une telle sagesse viderait la croix du Christ de sa substance et de son efficace et n'en laisserait rien subsister. Or, si l'Evangile doit rester ce qu'il est et ne rien perdre de sa puissance, il faut qu'il annonce la croix du Christ dans sa réalité brutale, totalement déconcertante pour l'homme de ce monde.

L'affirmation du v. 17b est encore extrêmement sommaire, si nombreuses que soient ses implications. Paul va s'efforcer de la justifier dans les vs. 18-21.

¹ « ... non pas en munissant la prédication d'arguments empruntés à la sagesse de ce monde, présentés avec toutes les ressources de la rhétorique », dit Joh. Weiss, en donnant peut-être au terme « sagesse » une signification trop exclusivement formelle. Cf. *Der erste Korintherbrief*, Göttingen, 1925, ad 1.17.

V. 18 « La parole de la croix, en effet, est folie pour ceux qui vont à la perdition, mais pour ceux qui vont au salut, elle est puissance de Dieu. »

L'apôtre n'aurait pu décrire avec plus de force l'efficace de la « parole de la croix ». Lorsque la croix du Christ est annoncée, les auditeurs se partagent en ἀπολλύμενοι = gens qui « vont à la perdition » et en σωζόμενοι = gens qui « vont au salut »¹. Elle oblige les hommes à se situer, à se définir par le jugement qu'ils portent sur elle. Elle les rejette dans deux catégories opposées : les uns s'écartent avec un éclat de rire, avec un sourire amusé, ou avec une moue de dégoût, en disant à haute voix ou par devers eux : « folie »², et en refusant la moindre attention à cette « folie » ; les autres sont atteints, bousculés, saisis par la croix du Christ ; ils en acceptent le jugement, ils voient leur situation devant Dieu changée du tout au tout par elle, et ils reconnaissent en elle — ô paradoxe ! — « la puissance de Dieu ». Ces deux jugements formulés sur la croix du Christ ne sont pas de même qualité : le premier exprimé par μωρία = « folie », est le jugement rapide, superficiel le plus souvent, d'hommes qui réagissent devant la croix en hommes de ce monde, selon les habitudes mentales et la sensibilité de leur milieu, et qui d'emblée refusent de prendre l'Evangile au sérieux ; le second est le fait d'hommes touchés, bouleversés et qui, subjugués par l'action souveraine dont ils ont été l'objet, n'ont pu que s'écrier devant la croix : « puissance de Dieu ». A remarquer que dans le v. 18 il n'a pas été question de « sages » ou de « sagesse », mais le jugement qui s'exprime par le mot « folie » est évidemment celui de gens qui se croient sages et jugent au nom des critères plus ou moins nettement formulés de leur sagesse.

Mais comment se fait-il que la croix du Christ exerce une telle action, produise pareille crise au sein de l'humanité, décide de la destinée éternelle de ceux qui prennent position à son égard ?

Paul le dit au v. 19 : « Car il est écrit : je perdrai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je l'annihilerai »³. L'efficace de la croix du Christ n'est incompréhensible que pour ceux qui en sont réduits à leurs seules lumières, pour l'apôtre elle est l'accomplissement d'un jugement de Dieu dès longtemps prophétiquement annoncé par l'Ecriture. Dieu a fait par la croix du Christ ce qu'il avait dit : il a dérouté la sagesse des sages, il a réduit à l'impuissance l'intelligence des intelligents. Et Paul de s'exclamer au v. 20 : « Où est le sage ?

¹ Tel est le sens de ces participes présents. Bl-Deb. § 339.

² Cf. art. μωρία ThWbNT IV, p. 850 ss.

³ Paul cite Esaïe, 29 : 14 dans la version des LXX en substituant ἀθετήσω à κρύψω.

où est le scribe ? où est le disputeur¹ de ce siècle ? » Représentant de la sagesse grecque (« sage »), représentant de la sagesse juive (« scribe ») champion de la sagesse de ce siècle (« disputeur »), tous ceux qui demandent à l’Evangile ses titres et prétendent en juger, que sont-ils devenus ? Quelle contenance font-ils ? Que disent-ils de valable sur la croix ? Profèrent-ils sur elle la moindre appréciation adéquate ? Leur opinion s’exprime d’un mot : « folie » ! Ils déclarent n’y rien comprendre, ne pas même s’y intéresser, sans se douter qu’ils prononcent ainsi leur propre jugement. Et Paul de conclure : « Dieu n’a-t-il pas affolé la sagesse du monde ? » Mais oui, en plaçant devant elle la croix du Christ, Dieu l’a totalement déconcertée, car ses critères ne sont plus applicables, ses jugements ne sont plus valables, le sens de l’événement lui échappe, elle est réduite au silence ou à dire des sottises. La croix du Christ est le jugement de la sagesse du monde. Mais pourquoi Dieu a-t-il opéré ce jugement ? Pour répondre à cette question Paul remonte jusqu’au principe de la paradoxale efficace de la croix du Christ. A cette hauteur il n’est pas facile de le bien comprendre tant sa parole dans sa concision est riche de sens.

V. 21 « Puisqu’en effet à la sagesse de Dieu le monde n’a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la prédication. »

Jusqu’à présent nous avons pu sans trop d’inconvénients laisser la notion de sagesse dans une certaine indétermination. Quand Paul a parlé de la « sagesse du monde » (v. 20), il laissait clairement entendre qu’il s’agissait pour lui de la sagesse grecque et de la sagesse juive, considérées moins dans le contenu propre à chacune d’elles que dans le jugement porté par chacune d’elles sur la croix du Christ en vertu de leurs critères intellectuels et moraux usuels. Maintenant Paul oppose à la « sagesse du monde » « la sagesse de Dieu », aussi pouvons-nous espérer qu’elles se définiront par leur opposition même. Qu’est-ce pour Paul que la « sagesse de Dieu » ? Il tient sans doute ce concept de l’Ancien Testament. « En affirmant que Dieu est sage (Es. 31 : 2 ; Job 12 : 13) ou qu’il possède la sagesse (II Sam. 14 : 20 ; Job 15 : 18 ; 28 ; Dan. 2 : 20-23) l’Ancien Testament entend exprimer l’universalité de sa connaissance et la toute puissance de son action. »² La sagesse de Dieu n’a rien de théorique. Il la révèle dans toutes ses œuvres, et pour commencer dans la création, mais il la révèle surtout dans ses « voies »³, dans les voies qu’il suit dans le gouvernement d’Israël et du monde, dans ses jugements et ses délivrances,

¹ Συζητητής = le disputeur. Le terme n’a été trouvé que chez Paul et ceux qui le connaissent (p. ex. Ignace, Eph. 18 : 1). W. BAUER.

² EDMOND JACOB : *Théologie de l’Ancien Testament*, Neuchâtel et Paris, 1956, p. 94.

³ Cf. l’art. ὁδός, ThWbNT, v. p. 47-56.

dans l'accomplissement de son plan rédempteur¹. Or l'apôtre dit : « puisqu'à la sagesse de Dieu le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse... » Qu'est-ce que cette connaissance manquée ? Paul suppose que le monde pouvait connaître Dieu à sa sagesse, telle que nous venons de la définir. Et la connaissance de Dieu, pour lui, n'est pas plus théorique que la sagesse de Dieu. Connaître Dieu, ce n'est pas connaître rationnellement son existence et ses attributs, c'est le connaître d'une connaissance existentielle, dans la vivante révélation qu'il donne de lui-même dans ses œuvres, dans ses commandements, dans ses châtiments et ses délivrances. Connaître Dieu, c'est le traiter en Dieu en lui accordant l'honneur et l'action de grâce qui lui sont dus (Rom. 1 : 21). La connaissance de Dieu est une connaissance réciproque comme toute connaissance d'une personne par une autre personne, c'est connaître et être connu, c'est connaître Dieu pour avoir été connu de lui (Gal. 4 : 9 ; I Cor. 8 : 3 ; 13 : 12)². Dès lors nous devons nous faire de la sagesse par laquelle les hommes devaient connaître Dieu une conception existentielle aussi et la définir attitude sage, comportement sage, par lequel les hommes auraient assumé leur condition de créatures du Créateur, dans la « crainte de Dieu qui est le commencement de la sagesse » (Ps. 111 : 10 ; Prov. 9 : 10 ; Job 28 : 28), mais aussi dans la reconnaissance et l'amour qui en sont l'accomplissement. C'est pour avoir manqué à sa vocation qui était de connaître Dieu « à sa sagesse » que la sagesse des hommes est devenue la « sagesse du monde », la sagesse de l'humanité pécheresse qui a rompu avec Dieu pour suivre ses propres voies. Paul ici ne se demande pas quand la sagesse des hommes s'est ainsi détériorée, il pense à la lumière de la croix. C'est d'elle qu'il a appris le jugement de la sagesse de ce monde, annoncé prophétiquement dans l'Ecriture, et c'est de ce jugement qu'il a conclu à l'impuissance de la sagesse du monde à connaître Dieu. Mais qu'était donc pour lui la sagesse grecque ? Ce n'était point la philosophie d'un Socrate, d'un Platon ou d'un Aristote, mais la philosophie populaire hellénistique, cynique ou stoïcienne, qui se livrait de son temps à une intense propagande dans tout l'Orient hellénisé³. Quelle que fût la valeur de ses enseignements moraux, quelle que fût surtout la connaissance de Dieu proposée par elle, cette sagesse grecque était jugée par la croix du Christ, que les esprits formés par elle traitaient de « folie ». Mais comment Paul pouvait-il confondre

¹ Cf. ETHELBERT STAUFFER : *Die Theologie des Neuen Testaments*, Genève 1945, p. 68 ss.

² Cf. l'art. γιγνώσκω ThWbNT I pp. 688 ss.

³ Cf. PAUL WENDLAND : *Die hellenistisch-römische Kultur*. Tübingen, 1912, p. 75-96.

la sagesse juive avec la sagesse grecque sous le vocable de « sagesse du monde » ? N'était-elle pas au bénéfice de la révélation, de la connaissance du vrai Dieu et de sa volonté exprimée dans la loi ? (Rom. 2 : 17 ss.) Certes, mais il faut se souvenir du rôle limité dans le temps assigné à la loi dans l'histoire du salut (Gal. 3 : 17 ; 4 : 4) ; il faut se rappeler aussi que le régime de la loi était aux yeux de l'apôtre un régime de minorité spirituelle soumettant les enfants à l'autorité d'un « pédagogue » (3 : 17) ou, selon une autre image, à des « tuteurs et à des curateurs » qui ne leur permettaient pas de frayer librement avec leur père (4 : 1 s.). Bref la loi était incapable de procurer une véritable connaissance de Dieu. Et pour démontrer à quel point la sagesse juive était étrangère à la sagesse de Dieu, il suffisait de la part prise par les scribes à la condamnation de Jésus au nom de la loi, comme aussi de leur opposition à la prédication chrétienne à laquelle Paul s'était associé avant sa conversion.

Après avoir constaté dans le v. 21a l'échec du monde dans ses tentatives pour connaître Dieu, l'apôtre proclame l'acte souverain par lequel Dieu s'est fait connaître : « il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la prédication » (v. 21b). Tous les termes de cette déclaration sont riches de sens. Εὐδόκησεν ὁ Θεός = « il a plu à Dieu », il a décidé dans sa grâce absolument libre, mais inclinée par sa bienveillance envers les hommes, σωσαὶ τοὺς πιστεύοντας = « de sauver ceux qui croient ». A noter qu'il n'est plus question que Dieu se fasse connaître de la sagesse des hommes. Il n'a plus devant lui des hommes à éclairer par la connaissance, mais des hommes à sauver. Cela suppose qu'ils sont « perdus », et ils le sont devant Dieu sinon à leurs propres yeux, ils le sont pour n'avoir pas connu Dieu, pour n'avoir pas assumé leur condition de créatures et pour avoir ainsi manqué leur destinée. Dès lors Dieu ne pouvait plus se faire connaître d'eux qu'en les « sauvant », c'est-à-dire, qu'en renouant le lien brisé entre lui et eux, en les replaçant dans leur vraie position par rapport à lui, dans leur condition de créatures dépendantes, obéissantes, dont l'amour répondrait à son amour, qui seraient à lui par la foi d'abord et non plus par la connaissance. Et Dieu a fait cela, et fait cela sans cesse, διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρυγματος = « par la folie de la prédication ». Le κηρυγμα, c'est littéralement « ce qui est prêché » : « la croix du Christ » (v. 17), « le Christ crucifié » (v. 23), « folie » au jugement de la sagesse de ce monde (v. 18 et 20). Le propre d'une prédication qui place l'auditeur devant pareille « folie », devant un fait aussi déconcertant pour la raison, c'est de ne pouvoir être écoutée que dans la foi et acceptée que par la foi. Par une telle prédication, Dieu met l'homme en demeure de croire, il fait de lui un croyant, il lui donne la foi par laquelle il le sauve et il atteint ainsi son but.

Les v. 22-25 reprennent l'affirmation du v. 21 en l'explicitant, en montrant la réalisation de la décision de Dieu dans le ministère de l'apôtre.

V. 22. « Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs recherchent la sagesse, 23, nous nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens... »

Jusqu'à présent Paul avait confronté la croix du Christ et la sagesse du monde, maintenant il distingue expressément les deux fractions d'humanité qui constituent le monde, les Juifs et les Grecs et les exigences caractéristiques de chacune d'elles, les « signes » et la « sagesse ». La prédication du Christ crucifié non seulement ne répond pas à cette double exigence, mais elle la heurte violemment. Elle provoque la vénémente protestation des Juifs qui s'écrient « scandale », et le sourire méprisant des Grecs qui se détournent en disant : « folie ». Paul ne s'y trompe pas cependant : l'exigence des Juifs et l'exigence des Grecs, si différentes dans leur forme, procèdent d'une même disposition fondamentale. Les Juifs pour croire à la parole de Dieu demandent à voir des « signes » qui l'accréditent et qui autorisent son messager (Mat. 16 : 1 ss.), ils demandent des garanties qu'ils apprécieront selon leurs critères, entendant bien rester maîtres de leur décision. Les Grecs pour croire demandent des arguments, des raisons, un enseignement qui satisfassent leur aspiration à la sagesse ; eux aussi entendent réserver leur indépendance et répugnent à s'engager. Or, par le Christ crucifié, de la manière la plus inattendue, Dieu a prononcé sur les uns et les autres son jugement qui est condamnation et grâce. Il exige leur abdication totale, l'abandon de toute exigence préalable, l'acceptation pure et simple de son jugement, la foi qui lui donne raison à lui seul. Ainsi se réalise la décision de Dieu de « sauver les croyants par la folie de la prédication ». La victoire de Dieu doit-elle donc se consommer par l'annihilation de l'homme, dépouillé de tout ce qui fait sa grandeur : sa pensée, son jugement, sa liberté ? Pour être convaincu qu'il n'en est rien, il suffit d'écouter l'apôtre opposer au jugement des Juifs et des Grecs sur le Christ crucifié celui des croyants : « mais pour les appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu, sagesse de Dieu ».

Voici des Juifs et des Grecs confondus dans une catégorie nouvelle, celle des *κλητοί*, des « appelés », qui dans la prédication chrétienne ont perçu un très personnel appel de Dieu auquel ils ont répondu en croyant. Nouvelle intervention à l'occasion de la prédication d'un facteur tout à fait irrationnel, l'action secrète de l'Esprit, qui fait de la foi un don, et qui rend plus tranchée la distinction entre « ceux qui croient » (v. 21) et « vont au salut » (v. 18) et ceux qui après avoir entendu la prédication restent des Juifs et des Grecs et « vont à la perdition » (v. 18). Car le Christ crucifié apparaît aux

« appelés » dans une lumière toute nouvelle, il est pour eux « puissance de Dieu, sagesse de Dieu ». Ils portent sur le Crucifié le jugement le plus paradoxal. Ils reconnaissent en celui dont les mains sont clouées au bois et qui ne peut plus rien ni pour lui-même, ni pour les autres (Marc 15 : 31) la manifestation la plus éclatante de la puissance de Dieu, l'acte par lequel il réconcilie le monde avec lui-même (II Cor. 5 : 18), l'acte par lequel il replace ceux qui croient dans un juste rapport avec lui, avec toutes les conséquences que ce renouvellement de leur condition devant Dieu peut avoir pour leur vie personnelle et pour la société, pour le siècle présent et pour le siècle à venir. « Puissance de Dieu » évaluée non à l'échelle de la bombe H, mais à l'échelle de Dieu, dans l'ordre pascalien de la charité. Mais le Christ crucifié est aussi pour les « appelés » la sagesse de Dieu. L'acte totalement dénué de sens pour les hommes de ce monde est pour eux plein de sens ; l'acte que la sagesse de ce monde taxe de « folie » leur paraît la sagesse même de Dieu. Car si les voies de Dieu se dévoilent à eux par la croix, elles se révèlent aussi merveilleusement adaptées à leur fin : « sauver ceux qui croient » (v. 21), réalisant à la perfection l'œuvre la plus difficile, le salut d'une créature morale qui ne peut être sauvée malgré elle et sans elle, et l'œuvre la plus vaste aussi puisqu'elle est aux dimensions du monde, de la création entière. En Christ crucifié, disait F. Godet, le croyant « contemple le plan divin qui unit en une seule œuvre d'amour la création, la rédemption, la réunion de toutes choses sous un seul Chef, la glorification finale de l'Univers »¹.

Ainsi le Christ crucifié est une réponse paradoxale à l'exigence des Grecs comme à celle des Juifs. Là où les Juifs ne voient que dérisoire faiblesse, absence et silence de Dieu, se dresse le « signe » de sa puissance. En ce qui n'est pour les Grecs que « folie », indigne de retenir un instant l'attention d'un homme cultivé et bien élevé, se manifeste la sagesse même de Dieu, « de qui, par qui, pour qui sont toutes les créatures » (Rom. 11 : 35). Un « signe » est offert aux Juifs, une « sagesse » divine est offerte aux Grecs, à la seule condition qu'ils croient, qu'ils reconnaissent dans la croix le jugement de toute prétention humaine à voir un signe et à acquérir la sagesse. Ils ne peuvent être comblés qu'en se laissant d'abord dépouiller. On comprend que Paul conclue son étonnante justification de la prédication du Christ crucifié (v. 23) en disant au v. 25 : « ce que Dieu fait de fou est plus sage que les hommes, ce que Dieu fait de faible est plus fort que les hommes ».

La péricope suivante : v. 26-31, contient à l'usage des Corinthiens une première vérification du paradoxe de la Croix par la

¹ *La première épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1886, I, p. 99.

manière dont Dieu a recruté leur communauté. Dieu les a « appelés » pour la plupart au mépris des qualités qui recommandent au choix des hommes : sagesse, puissance, naissance. « Dieu a choisi les fous du monde pour confondre les sages »¹ (v. 27). En les appelant par la prédication de la croix, Dieu ôte aux hommes toute possibilité de se glorifier, car ils ne peuvent y croire sans renoncer à toute prétention et recevoir de la seule grâce de Dieu la condition toute nouvelle qui est la leur « en Christ Jésus ». Les croyants n'ont pas plus de propre sagesse qu'ils n'ont de propre justice ; c'est en Christ seulement qu'ils sont sages, et seulement tant qu'ils s'approprient par la foi la sagesse que Dieu leur donne en lui, « afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie se glorifie du Seigneur » (v. 31).

Et Paul offre aux Corinthiens une nouvelle application du paradoxe de la Croix en leur rappelant ce que fut son apostolat au milieu d'eux (2 : 1-5). Il s'est présenté « dans la faiblesse, dans la crainte et un grand tremblement » (v. 3) ; il faisait piètre figure, et sa personne n'avait rien pour recommander son message. D'ailleurs il avait décidé de ne rien savoir parmi eux hormis Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (v. 2)². Aussi sa prédication n'avait-elle pas « le prestige de l'éloquence et de la sagesse » (v. 1), elle ne tenait pas sa force persuasive de la sagesse (v. 4), mais de la démonstration de l'Esprit et de la puissance propre à la Parole divine, « afin, conclut l'apôtre, que votre foi ne fût pas fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (v. 5), tant il est vrai que Dieu sauve ceux qui croient, et que seule est authentique la foi qu'il fait naître lui-même « par la folie de la prédication » (1 : 21).

Avec le v. 6 du chapitre 2 la pensée de l'apôtre prend une direction nouvelle. Jusqu'à présent il a employé toutes les ressources de sa dialectique à opposer la parole de la croix à la sagesse du monde, à montrer l'indépendance absolue de la première à l'égard de la seconde, dont elle est le jugement, et à laquelle elle ne peut rien emprunter. Après avoir énergiquement répudié l'idée d'une collusion quelconque entre la prédication chrétienne et la sagesse humaine, il déclare brusquement que les apôtres ont pourtant une sagesse à

¹ Il faut rompre une bonne fois avec l'affreuse traduction littérale : « les choses folles... les choses faibles... les choses viles... » Paul use ici d'adjectifs au neutre pluriel bien qu'il s'agisse de personnes, parce qu'il les désigne par un caractère commun. Cf. Bl. Deb. § 138.

² Les exégètes se demandent si cette décision a été inspirée par les expériences faites par l'apôtre à Athènes (Actes 17 : 16-34). Les uns (p. ex. Joh. Weiss) répondent par l'affirmative, les autres (p. ex. H. D. Wendland) par la négative. Le récit des Actes, et particulièrement le discours de Paul, sont encore trop discutés pour que l'accord puisse se faire sur ce qui s'est passé à Athènes. Cf. H. HOMMEL : *Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17*, ZNTW, Bd. 46, 1955, p. 145-178.

communiquer : « mais c'est bien une sagesse que nous communiquons aux croyants accomplis » ... Notons cette première précision, sur laquelle nous reviendrons, et qui suffit à distinguer cette sagesse de l'Evangile prêché à tous : elle est réservée aux chrétiens accomplis¹, parvenus à leur maturité dans la foi et la vie chrétienne, que Paul qualifie plus loin de « spirituels » (v. 13 ss.). Et cette sagesse est définie d'abord négativement, puis positivement : « sagesse qui n'est pas de ce siècle et pas davantage des princes de ce siècle qui vont être dépouillés de leur pouvoir » (v. 6b). Comme l'Evangile, cette sagesse est radicalement étrangère à ce monde, et même à ses Princes, Puissances angéliques invisibles qui gouvernent les peuples et dirigent leur histoire². « Mais, continue l'apôtre, nous communiquons la sagesse de Dieu sous forme de mystère, sagesse cachée, que Dieu a arrêtée avant les âges pour notre gloire » (v. 8). La « sagesse de Dieu » dont il est question maintenant est aussi éloignée que possible d'un enseignement théorique et elle diffère de l'Evangile en ceci : elle est « cachée », elle n'a pas encore été révélée dans les événements de l'histoire, elle n'a pas été manifestée dans la croix du Christ, bien qu'elle ait été « arrêtée d'avance, de toute éternité pour notre gloire ». Ainsi définie, cette « sagesse » revêt l'aspect d'un plan divin antérieur à l'histoire du monde et la commandant, lui imprimant sa direction, l'orientant vers sa fin³. Cette fin est indiquée en ces mots εἰς δόξαν ἡμῶν, « en vue de notre gloire ». Ainsi apparaît le caractère rigoureusement eschatologique de la « sagesse de Dieu » dans ce texte : elle est cette partie du plan de Dieu relatif à la destinée dernière des croyants, de l'Eglise et du monde, à la « gloire » des hommes rendus à leur destinée (Rom. 3 : 23), à la « gloire » des enfants de Dieu dont l'humanité, dont la création tout entière attend la révélation (Rom. 8 : 19 ss.). Une confirmation du caractère eschatologique de la « sagesse de Dieu » dans ce texte nous est fournie par le v. 8 qui la rattache à l'événement central de l'histoire du salut, la mort et la résurrection de Jésus-Christ : « sagesse qu'aucun des Princes de ce siècle n'a connue, car s'ils l'avaient connue,

¹ Bien que οἱ τέλειοι = « les parfaits » soit un terme de la langue des cultes de mystère, l'idée d'une initiation est totalement étrangère à Paul. Il oppose implicitement les croyants « accomplis » dont il parle ici aux νήπιοι (3 : 1), « aux petits enfants », croyants encore mal assurés dans la foi et la vie chrétienne.

² Sur les « Princes de ce siècle », cf. AD. SCHLATTER : *Paulus, der Bote Jesu*, Stuttgart, 1934, pp. 111-116 ; O. CULLMANN : *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 137-150 ; du même : *Dieu et César*, Neuchâtel et Paris, 1956, p. 97-120.

³ Cet aspect de la sagesse selon saint Paul a été bien mis en lumière par R. MEHL, art. « Sagesse » du *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel et Paris, 2^e éd. 1956, p. 272.

ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire ». Jésus est ainsi appelé en dépit de l'ignominie de la croix, à cause de sa résurrection sans doute, mais aussi parce que, comme nous venons de le voir, l'accès à la gloire divine est rendu en lui aux croyants et à l'humanité entière (Rom. 8 : 17, 21). Les « Princes de ce siècle » n'ont pas reconnu en Jésus de Nazareth « le Seigneur de la gloire », le rôle décisif qui lui était assigné dans le plan rédempteur de Dieu, dans le rassemblement de l'Eglise et dans l'affranchissement de l'humanité asservie à la vanité (Rom. 8 : 20), dans la restauration de la souveraineté de Dieu sur la création tout entière (I Cor. 15 : 25 ss.). Sans le savoir, et par leur opposition même à Jésus de Nazareth, les « Princes de ce siècle » ont réalisé le plan divin qui devait mettre fin à leur domination sur le monde, témoignant ainsi, et à leurs dépens, de la transcendance de la sagesse de Dieu, dont les voies leur ont totalement échappé.

Dans les v. 10-16, que nous n'analyserons pas en détail, Paul insiste sur le caractère spirituel de cette sagesse, révélée par l'Esprit (v. 10) et qui ne peut être reçue que par des chrétiens « spirituels » (v. 14 ss.), c'est-à-dire selon l'apôtre, par des croyants qui vivent par l'Esprit et qui marchent par l'Esprit (Gal. 5 : 25). Pouvons-nous nous faire une idée du contenu de cette « sagesse de Dieu » dont Paul réservait la communication aux croyants accomplis ? Elle faisait connaître, semble-t-il, ces « mystères », ces événements eschatologiques, dont il y a deux exemples dans les épîtres de Paul, et qu'il dit lui-même lui avoir été révélés par l'Esprit. En effet, dans I Cor. 15 : 51 ss., Paul présente comme un « mystère » la transmutation nécessaire des croyants vivants ou ressuscités lors de la Parousie, « mystère » dont on peut rapprocher l'enseignement du même ordre qui se lit I Th. 4 : 15 s. Un autre « mystère » révélé à l'apôtre se lit Rom. 11 : 25 et lui permet de donner à l'Eglise l'assurance du salut final de tout Israël. Telles étaient les perspectives qui s'ouvraient à lui quand lui étaient révélés par l'Esprit les « mystères » constitutifs de la « sagesse de Dieu », éléments du plan rédempteur dont l'Eglise attendait encore l'accomplissement.

A la lumière de 2 : 6-16 nous pouvons conclure que Paul distinguait soigneusement d'une part, la « Parole de la croix », l'Evangile, la prédication missionnaire par laquelle Dieu rassemble l'Eglise, d'autre part, de cette « sagesse de Dieu », eschatologique, apocalyptique, qu'il réservait aux chrétiens accomplis, spirituels, seuls capables de la comprendre¹. Cette sagesse ne doit pas être confondue avec

¹ Alors que trop souvent on pense que dans I Cor. 2 : 6-16, Paul parle encore de l'Evangile (cf., p. ex., Bornkamm, ThWbNT, IV p. 823 s.), Joh Weiss, Ad. Schlatter, H. D. Wendland ont reconnu avec raison dans cette « sagesse de Dieu », un enseignement eschatologique distinct de l'Evangile bien qu'étroitement dépendant de lui.

la prédication de la croix, bien que Christ crucifié soit la révélation première et décisive de la « sagesse de Dieu » (1 : 24). L'apôtre dira d'une manière significative 4 : 1 : « Ainsi qu'on nous considère comme des serviteurs du Christ et des administrateurs des mystères de Dieu ». Il rappelle en ces termes les deux aspects du ministère apostolique dont il vient de faire état : « serviteur du Christ », il l'est dans son ministère de prédicateur, qui ne peut et ne veut savoir que Christ et Christ crucifié ; « administrateur des mystères de Dieu », il l'est quand face à l'avenir, à la consommation du salut, il dispense sage-ment à l'Eglise les « mystères » qui lui sont dévoilés par l'Esprit. Les Corinthiens ont-ils admis que Paul était le détenteur d'une sagasse divine, propre à satisfaire toutes leurs aspirations ? Ils se plaignaient, semble-t-il, de n'avoir reçu aucun enseignement de ce genre pendant son apostolat au milieu d'eux. Paul se justifie (3 : 1-4) en déclarant qu'il n'a pu leur parler comme à des chrétiens « spirituels », qu'ils étaient alors de petits enfants en Christ à nourrir de lait et non d'aliments solides. D'ailleurs, maintenant encore ils ne sont pas « spirituels ». La preuve qu'ils sont « charnels » ? Leurs divisions, leurs querelles, leur façon de se réclamer l'un de Paul, l'autre d'Apollos. Ainsi donc le critère de la spiritualité, pour Paul, n'est pas l'expé-rience spirituelle elle-même, pas davantage les émotions qui l'accompagnent, mais la qualité de la vie morale, en un mot l'« agapè » (I Cor. 13). Paul est revenu ainsi à son point de départ. Le motif pour lequel il a parlé de la sagesse était donc tout pratique : le besoin de sagesse, la prétention à la sagesse, la valeur attribuée à la sagesse, jouaient un rôle fâcheux dans les divisions des Corinthiens et dans l'opposition qui se formait contre l'apôtre.

Après avoir défini ses relations avec Apollos et la rôle des ministres dans l'Eglise (3 : 5-17), Paul reprend brièvement son thème initial du jugement radical de la sagesse du monde par la croix du Christ (3 : 18-23). Dans l'Eglise, personne ne doit faire état de sa propre sagesse, ou vanter la sagesse d'un ministre, pour ne pas se glorifier soi-même ou se glorifier d'un homme. Car Dieu a mis fin pour les croyants à toute possibilité de se glorifier en les faisant dépendre par la croix du Christ de sa grâce seule et en les affranchissant des jugements de la sagesse du monde : « Tout est à vous, Paul, Apollos, Céphas, le monde, la vie, la mort, les réalités du présent et celles de l'avenir, tout est à vous, mais vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu » (v. 21-23).

Au terme de notre enquête sur la notion de « sagesse » dans les trois premiers chapitres de I Corinthiens, il n'est pas inutile d'en résumer les résultats.

La «sagesse de Dieu» (1 : 21, 24) est pour Paul l'ensemble des voies de Dieu dans son œuvre de création et de rédemption révélées par

la croix du Christ. Loin d'être une connaissance ou une doctrine d'abord, elle se manifeste dans un événement qui est le jugement de la sagesse du monde, de la sagesse juive aussi bien que de la sagesse grecque, le jugement de toute propre sagesse de l'homme qui ne peut répondre à la prédication de la croix que par l'acquiescement de la foi ou par le refus de l'incrédulité. Dans le chapitre 2 : 6-16 Paul parle de la « sagesse de Dieu » sous son aspect purement eschatologique en lui reconnaissant pour objet la gloire du croyant et de l'Eglise dans le monde à venir (2 : 7). Cette sagesse est encore « cachée », elle est radicalement inintelligible à l'homme naturel (2 : 10), destinée aux seuls chrétiens accomplis (2 : 6), « spirituels » (2 : 13 ss ; 3 : 1). Cette sagesse, c'est évident, n'est pas indépendante de l'Evangile, prédication du Christ crucifié dans lequel se concentre, pour ainsi dire, toute la sagesse de Dieu ; elle en est aussi inséparable que l'Esprit est inséparable de Christ.

La « sagesse du monde » est plus difficile à définir, car dans les textes que nous avons examinés, Paul y fait des allusions, sans la prendre jamais pour objet de son discours. Cette « sagesse », nous l'avons noté, n'est ni la raison humaine, ni le savoir humain comme tels. C'est la sagesse de l'humanité pécheresse face à Dieu, dans la faillite de ses tentatives pour connaître Dieu, faillite consommée dans sa totale impuissance à rien dire de valable sur la Croix. La sagesse dont certains Corinthiens étaient avides était certainement une sagesse religieuse, voire chrétienne, mais dans quelle mesure les Grecs parmi eux avaient-ils des exigences rationnelles et désiraient-ils un message s'adressant à leur intelligence et justifié par une argumentation ? Nous ne pouvons le dire. La « sagesse de la parole » dont l'apôtre ne voulait rien savoir (1 : 17) était-elle seulement une sagesse communiquée par la parole ou aussi une sagesse informant le discours et le rendant apte à persuader ? Il est possible que Paul ait eu présents à l'esprit ces deux aspects de la sagesse, puisqu'il déclare expressément (2 : 4) que sa prédication n'a pas recouru à « la persuasion de la sagesse ». Quoi qu'il en soit, dans sa volonté arrêtée de ne prêcher autre chose que Christ et Christ crucifié (1 : 2), il heurtait de front les Grecs qui « recherchaient la sagesse » (1 : 22), et il était convaincu de ne pouvoir agir autrement sans vider la Croix de son sens et de son efficace (1 : 17).

Telle que saint Paul l'a formulée, l'opposition de l'Evangile à la sagesse du monde paraît totale. Cependant, pour qu'on ne tire pas de notre étude des conclusions négatives seulement, nous aimeraisons montrer par quelques indications, même sommaires, que le jugement de la sagesse du monde par la Croix du Christ n'est pas destructeur des valeurs humaines, mais qu'il les restaure au contraire en les

mettant à leur place dans une vie rendue à sa fin véritable : le service de Dieu.

Saint Paul, nous venons de le rappeler, affirme avec véhémence que la prédication ne saurait devoir sa force à l'éloquence ou à la sagesse, mais au Christ crucifié seul. Il importe de s'en souvenir, il s'agit de la prédication apostolique, de la prédication missionnaire qui doit proclamer l'acte rédempteur de Dieu en Christ pour amener des Juifs ou des Grecs à la foi. Accordons à l'apôtre que la prédication missionnaire doit annoncer le Christ crucifié, que le prédicateur doit s'effacer devant celui qu'il annonce, renoncer à tout vain ornement de rhétorique, pour que soit entendue la parole de Dieu et non celle d'un homme, et que son efficace lui vienne de la puissance de Dieu et non du talent ou de l'habileté d'un homme. Mais dans l'Eglise aujourd'hui la prédication ordinaire, à l'exception de celle qui retentit les jours de fêtes chrétiennes ou dans telle circonstance particulière, n'est pas ce que Paul entendait sous ce terme ; elle est explication de l'Ecriture, enseignement et exhortation beaucoup plus que prédication. L'acte rédempteur de Dieu en Christ est toujours supposé sinon expressément rappelé, mais le prédicateur est moins occupé à prêcher le Christ crucifié qu'à mettre en lumière toutes les conséquences de l'événement du salut pour le croyant et pour l'Eglise, qu'à aider ses auditeurs à prendre conscience de tout ce qui leur est donné et de tout ce qui leur est demandé en Christ. Et dans cet enseignement dont le sermon est la forme, toutes les ressources d'une pensée et d'une parole soumises à la révélation peuvent et doivent se déployer. Il n'est pas indifférent que cet enseignement soit donné par un sot et un ignorant ou par un homme intelligent et cultivé. L'exemple de l'apôtre est instructif à cet égard. Dans ses épîtres il ne fait plus entendre sa prédication missionnaire, il enseigne, il exhorte, il dirige les Eglises, il fait œuvre de pasteur. Or, il ne cesse d'argumenter, à sa manière bien sûr, qui est celle d'un croyant et d'un théologien, mais avec quelle variété d'arguments, avec quelle dialectique pressante, toujours en faisant appel au jugement de ses lecteurs, et dans un style capable de s'élever à la véritable éloquence, dont Pascal disait qu'elle se moque de l'éloquence¹.

¹ Calvin, dans son commentaire à I Cor. 1 : 17, se demande si Paul « entend qu'il y ait perpétuel discord entre la doctrine de l'Evangile et l'éloquence ? » Dans sa longue et remarquable réponse à cette question le réformateur dit « que ce serait chose bien eslognée de raison que saint Paul condamnast totalement les arts, lesquels il appert estre dons excellens de Dieu : desquels comme d'instruments les hommes s'aident à plusieurs bons usages » ... « l'éloquence ne contrevient en rien à la simplicité de l'Evangile : quand non seulement elle se soumet et abaisse volontiers sous icelle, mais aussi lui sert comme la servante à sa maîtresse » ... Et Calvin de conclure : « L'Esprit de Dieu a aussi son éloquence », dont l'Ecriture nous a conservé des exemples.

L'exemple de saint Paul nous en avertit : la croix du Christ n'est pas le jugement de la raison humaine dans sa spécificité, dans sa fonction propre, mais dans sa prétention à connaître Dieu au sens que cette expression a dans la Bible. Elle est le jugement de la raison de l'homme perdu. Car selon l'apôtre, Dieu n'a pas devant lui un homme en quelque état de neutralité ou de disponibilité dont il lui serait toujours possible de sortir, mais un homme pécheur, qui devrait aimer Dieu pour le connaître et qui n'aime vraiment que lui-même. Voilà pourquoi Dieu se révèle à cet homme non par une communication de connaissances nouvelles, mais par un acte qui change radicalement sa condition devant lui, qui le replace dans son juste rapport avec lui, en un mot, qui le sauve, à la seule condition qu'il y consente, c'est-à-dire qu'il croie. Mais l'homme sauvé par la folie de la prédication est sauvé tout entier, avec sa raison aussi, et il ne manque pas d'en faire usage dans sa situation de croyant. C'est avec elle, éclairée par le Saint-Esprit, qu'il émet sur le Christ crucifié ce jugement : « sagesse de Dieu, puissance de Dieu » (I : 24). Dans sa forme, l'activité de juger constitutive de sa pensée ne se distingue pas de celle de tout homme raisonnable, mais elle s'exerce sur les données de la révélation, sur des faits que la foi seule reconnaît comme tels. Ces faits, la pensée chrétienne ne les invente pas ; au contraire, ils s'imposent à elle et elle doit leur rester soumise. Mais dans la mesure où elle leur reste soumise, elle discerne les rapports qu'ils ont les uns avec les autres et les voit s'ordonner dans l'ensemble du plan divin. Ainsi plus elle médite sur la croix, plus celle-ci lui apparaît comme le centre de l'histoire du salut, qui se déroule de la création à la consommation de toutes choses et embrasse le ciel et la terre. La pensée chrétienne déchiffrera donc la « sagesse de Dieu » à partir de la paradoxale révélation de la croix du Christ, condamnation de toute propre sagesse comme de toute propre justice, mais salut de toute pensée captive de l'obéissance du Christ (II Cor. 10 : 5) à laquelle elle offre un aliment inépuisable¹.

Après avoir indiqué la condition faite à la pensée chrétienne, dogmatique et éthique, par la croix du Christ, pouvons-nous de même indiquer la condition de la philosophie ? Non seulement le sujet n'est pas de notre compétence, mais il est trop vaste et trop complexe pour être abordé en quelques lignes. Nous nous bornerons à une seule affirmation : si la philosophie est d'abord réflexion de la pensée sur elle-même, sur sa structure, sur ses lois, sur sa portée,

¹ Nous rejoignons ainsi la pensée du professeur O. Cullmann, qui voudrait que l'histoire du salut envisagée à partir de son centre, l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ, donnât son plan à la Théologie du Nouveau Testament et à la dogmatique elle-même. Cf. *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 18.

elle est aussi peu condamnée par la croix du Christ que ne l'est en son principe la recherche scientifique et ses applications techniques¹. Mais la philosophie a d'autres ambitions ; face au Christ crucifié sont-elles encore légitimes ? La grande tradition romande des Vinet, des Secrétan, des Naville, pour ne citer que des morts, a toujours répondu affirmativement sous des formes diverses et selon les exigences du temps. Au milieu de nous, par toute son œuvre, Pierre Thévenaz vient de donner à cette question sa réponse très personnelle, et singulièrement digne d'attention, de croyant philosophe². Il nous plaît de laisser cette question posée, et de voir la théologie et la philosophie situées l'une et l'autre devant Dieu dans leurs recherches jamais achevées par une parole de l'apôtre que nous citons dans la traduction d'un exégète qui est aussi un philosophe : « à présent, nous contemplons la vérité au moyen d'un miroir, en énigme ; alors nous la contemplerons face à face. A présent, je n'ai qu'une connaissance partielle, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (I Cor. 13 : 12)³.

CHARLES MASSON.

¹ « Sainct Paul ne condamne pas simplement ou l'intelligence naturelle de l'homme, ou la prudence acquise par usage et expérience, ou le sens acquis par l'estude des lettres : mais il affirme que tout cela n'a aucune vertu pour aider à comprendre la sagesse spirituelle. » CALVIN, sur I Cor. 1 : 20.

² PIERRE THÉVENAZ : *L'homme et sa raison*, « Etre et Penser », 46 et 47, Neuchâtel, 1956. Cf. aussi : G. WIDMER : *Pierre Thévenaz, philosophe protestant*, à paraître dans la Rev. d'hist. et de phil. rel. (Strasbourg).

³ JEAN HÉRING : *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel et Paris, 1949, p. 120.