New Test. Stud. 52, pp. 123–141. Printed in the United Kingdom © 2006 Cambridge University Press
DOI:10.1017/S0028688506000075

La sagesse de la vie selon l'épître de Jacques: Lignes de Lecture

ERNESTO BORGHI
Via Sismondi 62, 20133 Milano, Italy

L'épître de Jacques montre clairement comment la vie chrétienne doit et peut être sage. À partir d'une perspective enracinée dans le Premier Testament, mais tout à fait renovée par l'incarnation du Fils de Dieu, Jacques donne un fresque des caractères fondamentaux de la vie selon l'évangile de Jésus Christ. La perspective sapientielle paraît la clef de lecture du portrait de l'existence humaine offert par cette épître du Nouveau Testament. Jacques présente la sagesse de Jésus sans offrir des considerations elévées sous un point de vue strictement intellectuel ou esthétique. Il invite ses lecteurs à un choix éthique directe. Savoir pour aimer, aimer pour savoir: celui-ci est le sens de la vie chrétienne selon Jacques.

1. Avant Propos

La recherche présentée dans les pages qui suivent désire essayer de répondre à une demande fondamentale: l'existence chrétienne est-elle sage? Le terrain d'analyse choisi est l'épître de Saint Jacques dans le contexte des épîtres néo-testamentaires. Jc, quelles que soient les opinions et les hypothèses proposées autour de son articulation théologique et de sa physionomie littéraire, représente une fresque des caractères essentiels de la vie selon l'évangile de Jésus Christ, sur la base de l'expérience de foi de la deuxième génération chrétienne.

Cette épître se situe dans le *corpus* de textes néo-testamentaires, où il y a quelques occurrences explicites de σοφία et σοφός, mots qui expriment directement la notion de sagesse.[1]

Notre but est le suivant: lire l'épître de Jacques d'un point de vue strictement sapientiel, en analysant, d'une manière synchronique, avant tout, les passages où

1 L'étymologie de σοφία est tout à fait incertaine. On ne peut affirmer que ce mot dérive de l'adjectif σοφός, *nomen agentis* dont l'étymologie est également incertaine. Sous le point de vue sémantique, σοφία indique, en général, une qualité, une adresse et un savoir pratiquement parfaits, donc qui sortent de l'ordinaire (cf. U. Wilckens, 'σοφία', *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [= *TWNT*], VII, [Stuttgart: Kolhammer Verlag, 1964] 464) et non une activité.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

σοφία et σοφός reviennent explicitement. Deuxièmement je proposerai la lecture de quelques textes de Jc manifestement sapientiels. Finalement les données acquises seront confrontées avec les lignes sapientielles fondamentales du texte néo-testamentaire le plus riche par rapport au thème *sagesse* aux niveaux théologique et anthropologique, à savoir 1Co 1–3.

En tout cas le point de depart de notre parcours d'exégèse et d'herméneutique ne peut que se situer dans la conception primo-testamentaire de *sagesse*. Le Premier Testament nous en présente deux acceptions. En effet חָכְמָה/σοφία peut être une qualité pratique, voire technique.[2] Mais elle est surtout quelque chose de bien plus vaste et profond: la connaissance de la réalité lato sensu, dans une perspective éthique directe, systématique et concrète, du contingent à l'éternel.[3]

Il n'y a rien de purement contemplatif ou bien d'abstraitement spéculatif à la sagesse du Premier Testament: être sage signifie comprendre quel est le sens de sa propre vie en tant que personne et tout cela ne peut se produire que dans le cadre de la relation entre *l'homme et Dieu*. La sagesse consiste à faire de son existence le lieu de la rencontre entre soi et son propre Créateur. Les critères qui fondent cette chance de rencontre sont à découvrir par chacun dans une pratique existentielle directe. En effet cette relation est authentique, donc sage, selon des conditions précises:

i. son pivot est le respect total de l'interlocuteur divin (voilà le 'timor Dei'), c'est-à-dire la conscience de l'individu d'être créature (cf., par ex., Jb 28.28; Sg 15.1–10);

ii. son développement constant n'a pas de coupures entre culte rituel et quotidien au dehors des rites (cf., par ex., Ps 1; 139). Il fait jouir de tout élément de la réalité humaine et générale, en mettant tout en valeur, en tant que ouverture à la logique de l'alliance avec Dieu (cf., par ex., Pr 8.1–31).

Le mot sagesse désigne, alors, une 'connaissance pour vivre en plénitude', qui comporte une dimension 'éminemment éthique'. Son invitation à tout homme afin qu'il se relie à Dieu enseigne, aux différents niveaux et aux plusieurs reprises, la liberté la plus grande et la dépendance majeure, la créativité la plus élevée et

2 L'hébreu חָכְמָה peut signifier une remarquable *capacité professionnelle* de genre différent (pour bâtir un temple: Ex 36.1; 1R 7.14; 1Ch 28.21; pour faire la guerre: Is 10,13; pour naviguer: Ps 107.27), mais surtout l'habileté à donner des suggestions politiques au milieu de la cour (chez d'autres peuples: Es 47.10; Jr 49.7; Dn 1.4.20; en Israel: 2S 20.22; Es 29.14; Jr 8.9) (cf. E. Jenni–C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* [= *DTAT*], I [Torino: Marietti, 1978] col. 487).

3 En effet la *sagesse* vise l'éducation. De sorte que, d'une part, la *sagesse* est louée de façons multiples (cf., par ex., Pr 8.11; Qo 9.15.16.18; Pr 24.3; Qo 8.1; Pr 24.14; Jb 28.18), d'autre part 'elle "repose dans l'âme du sage" (Pr 14.33; 2.10; Ps 51.8; 90.12), au coeur de l'homme, et cela ne veut dire rien d'autre qu'une absorption de l'homme à partir de la sagesse, de sorte qu'il se manifeste dans sa vie et dans sa pensée comme un hakam' (cf. *DTAT*, I, col. 488).

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

l'humilité la plus profonde, la grandeur et la petitesse les plus remarquables. L'éthique de la sagesse est une éthique qui connaît une attitude constante, celle de la crainte de Dieu, mais qui n'implique aucun comportement figé, défini une fois pour toutes.

Il s'agit d'une éthique qui engage toutes les facultés de l'homme, mais surtout l'âme, le coffret intime où l'on retrouve soi même et, à la fois, on fait expérience de la présence souveraine de Dieu, en ouvrant l'espace à la rencontre avec Lui. Si l'on ne sait pas s'engager jusqu'au niveau de son coeur, on n'aboutira jamais à la sagesse, car on ne rencontrera jamais Dieu, bien que la sagesse et Dieu soient présents partout.[4]

L'homme, selon le Premier Testament, est sage s'il apparaît, pour les autres, un paradigme reconnu de qualités éthiques, spirituelles et intellectuelles élevées, utilisées toujours dans la conscience de ses propres limites humaines et de sa vivifiante dépendance du Créateur de la sagesse.

2. 'Être sages' selon la lettre de Jacques

Afin de comprendre ce que signifie *sagesse* dans Jc il faut avoir une idée du plan global de l'épître. Cet écrit néo-testamentaire révèle, dans son ensemble, que l'intérêt vital de Jacques réside dans la crise de l'unité cohérente entre parole et praxis, entre foi et oeuvres. Dès le début le texte évoque le modèle idéal proposé, qui correspond au projet de christianisme demandé par l'auteur: 'afin que vous soyez parfaits (= τέλειοι) et accomplis n'étant laissés en arrière en rien' (Jc 1.4b). Cet idéal chrétien, centré sur l'unité et la cohérence entre parole et praxis, entre foi et oeuvres, devient le fil rouge[5] des recueils d'exhortations et d'instructions, qui constituent maintenant la lettre de Jacques.[6]

Il suffit de lire l'épître de Jc de son début à sa conclusion pour découvrir que, dans ce parcours, il y a, sous le point de vue de la cohérence entre parole et praxis selon l'évangile de Jésus Christ, un 'parallélisme progressif' remarquable: la comparaison entre 1.2–3 et 5.19–20 montre très bien que, au de là de toute évidente fragmentation de contenu dans les multiples exhortations qui composent son texte, Jc connaît une unité dynamique de fond, qui 'intègre' tous ses passages de caractère socio-économique[7] dans une perspective globale qu'on essayera de tracer dans les pages suivantes.

4 Cf. A. Niccacci, *La casa della sapienza* (Cinisello Balsamo [MI]: San Paolo, 1994) 181.

5 La comparaison entre cette notion de perfection exprimée en Jc 1.4b et celle proposée par Mt 5.48 est très intéressante: le dynamisme existentiel y contenu est commun et il marque évidemment les distances par rapport à l'idee de perfection de la philosophie grecque classique (cf., par exemple, Aristote *Éthique à Nicomaque* I.6 [= 1096a.7–18]).

6 Cf. R. Fabris, 'La "sapienza che viene dall'alto" e la "Legge della libertà" in Giacomo', dans *Sapienza e Torah* (Atti della XXIX settimana biblica. Bologna: EDB, 1987) 153–63, 154.

7 Cf. 1.9–12; 2.2–5; 5.1–6.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

2.1. *Pour faire face aux difficultés, la sagesse divine est nécessaire (1.5–8)*

La physionomie du chrétien est, dès le début de l'épître la suivante: il est un individu qui ne prend pas la fuite devant les situations difficiles, mais apprend à y faire face, en considérant comme une joie parfaite la chance de pouvoir évaluer en pratique la puissance de sa foi. La capacité de résister aux moments les plus durs est le sceau de la perfection humaine, c'est-à-dire de l'absence de lacunes (= ἐν μηδενὶ λειπόμενοι) chez ceux qui se veulent disciples de Jésus Christ.

Selon un enchaînement habituel en Jc, le texte continue, en citant un manque possible dans ses destinataires: 'si quelqu'un parmi vous manque de sagesse, il faut qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous simplement et sans faire de reproche, et elle lui sera donnée' (1.5).[8] La σοφία apparaît ici comme une faculté tout à fait nécessaire à l'homme dans la confrontation qu'on vient de mentionner. Jc affirme, indirectement, mais d'une manière évidente, que, afin de résister face aux épreuves de la vie, la sagesse ne peut pas manquer. Jc, dès ces versets, pense à la σοφία en tant que qualité 'pratique plutôt que théorique, capable d'atteindre la réalité, mais aussi d'agir convenablement dans le monde'.[9]

Il y a, bien sûr, des gens qui en sont dépourvus: c'est une réalité, à laquelle on peut remédier non à travers un engagement spéculatif renforcé, mais grâce à la constante[10] prière à Dieu. Cette imploration est adressée, d'une façon légitime, car il est sûr que le destinataire, de sa part, donne ce qu'on lui demande,[11] avant tout sans limites d'aucune sorte, ni temporelles ni personnelles;[12] deuxiémement, sans aucune complication, sans calcul, avec une grande générosité[13] et une remarquable intégrité morale;[14] troisièmement, sans

8 On remarque l'analogie entre ce verset de Jc et Mt 7.7/Lc 11.9.

9 L.T. Johnson, *The Letter of James* (New York: Doubleday, 1995) 179; cf. F. Schnider, *La Lettera di Giacomo* (Brescia: Morcelliana, 1992) 44–45.

10 La demande est évidemment déstinée à durer: en effet l'impératif αἰτείτω est un present.

11 Pour comprendre la base primo-testamentaire probable de cette logique relationnelle, cf. trois textes différemment éloquents comme 1R 3.5–15; Pr 2.6; Sg 7.7.

12 Le présent participe διδόντος exprime, d'une manière très claire, cette continuité et le datif πᾶσιν souligne l'universalité de l'action divine. En Jc 1.17 cette perspective oblative atteint son maximum, car Dieu est identifié comme celui d'où descend tout cadeau capable d'associer en soi la bonté et la perfection.

13 Cf. combien est-il prégnant l'adverbe ἁπλῶς, même en rélation au substantif correspondant ἁπλότης 'dans contextes qui signifient "générosité/libéralité" (on remarque *Testament de Issacar* 3.6, 8; Flavius Josèfe *Antiquités Juives* VII. 332; Rom 12.8; 2Cor 8.2; 9.11–13)' (L.T. Johnson, *The Letter of James*, 179–80).

14 Cf. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 1 (Würzburg: Echter Verlag, 1994) 221. Un 'précédent' de cette expression paraîtrait Si 20.13–17 et, notamment, le v. 14 où l'on dit que l'insensé donne 'avec sept yeux', c'est-à-dire avec toutes les arrière-pensées possibles (cf. G. Marconi, *la Lettera di Giacomo* [Roma: Borla, 1990] 58). Et Dieu donne avec cette générosité car il est 'le Père des lumières', qui n'est pas sujet à variation comme les astres (Jc 1.17 – cf.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

aucun genre de reproche, immédiat ou suivant, qui diminue la valeur du cadeau fait.[15]

Selon l'héritage de la tradition juive, que Jc a accepté, Dieu s'est toujours 'consacré' à la vie de son peuple et celui-ci peut toujours faire confiance en s'adressant à son Seigneur.[16] En tout cas il y a, selon Jc, des conditions auxquelles il faut s'assujettir en demandant le cadeau de la sagesse.

'[6]Qu'il la demande dans la foi, sans hésiter, car celui qui doute est semblable à la vague de la mer qui est agitée et soulevée par le vent'. La confiance en Dieu est l'attitude de base, pas seulement le moyen ou l'instrument, pour que la demande aboutisse: 's'il n'est pas facultatif de demander, il ne l'est pas non plus de demander avec foi'.[17] Ici Jc ne se réfère pas à une foi aveugle, irresponsable et inconsciente. Même si plusieurs autres occurrences du mot πίστις sont plus prégnantes et globales,[18] il ne parle, dans ce passage, que «de la confiance inconditionnée dans la satisfaction de la demande. Il ne s'agit pas de croyance, donc, mais de confiance et familiarité'.[19]

Il est tout à fait indispensable qu'il n'y ait pas de 'réserves mentales et des freins intellectuels' (= διακρινόμενος) qui affaiblissent la relation entre l'homme et Dieu, en la rendant flottante[20] et ouverte aux influences

---

E. Cothenet, 'La sagesse dans la lettre de Jacques', in *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, ed. J. Trublet [Paris: Cerf, 1995] 413–19, 415–16).

15 ὀνειδίζοντος associe, à la qualité temporelle du participe διδόντος, la double valeur sémantique de l'injure et du reproche propre à l'attitude de celui qui, face à un mendiant, fait valoir l'aumône qu'il lui fait (cf. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* [Romae Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984⁴] 522). Cf., à ce propos, même quelques attestations extra-bibliques, très éloquentes: 'si un homme donne en reprochant, injure' (Sexte Empirique γνῶμαι, 339; cf. aussi Plutarque *Moralia*, 64A). L'attitude divine ici représentée chez Jc est tout à fait différente par rapport à la manière de donner qui est stigmatisée même en Si 18.15–18.

16 Cf. P.J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (Sheffield: JSOT Press, 1991) 87. L'observation de Jacques en 1.5b réussit à tracer 'une figure sympathique de Dieu. Son cadeau est très différent du cadeau de l'homme, qui, trop souvent, par contre, donne d'une manière arrogante, en faisant des calculs, avec des intentions cachées' (B. Maggioni, *la lettera di Giacomo* [Assisi: Cittadella, 1989] 27).

17 G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 59.

18 Cf., par ex., Jc 2.5, 14(2), 20, 24, 26; 5.15.

19 G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 59. 'La prière, si on l'adresse à Dieu, doit le reconnaître comme Il est: alors, tout de suite, Il se donne. Nous limitons l'éfficacité de la prière car nous ne traitons pas Dieu comme Dieu, nous ne lui faisons pas confiance complètement. Si nous croyons, nous ne devrions pas demander, mais plutôt déjà remercier (1Jn 5.15)' (D. Barsotti, *Meditazione sulla lettera di Giacomo* [Brescia: Queriniana, 1986] 24).

20 Le parfait logique ἔοικεν, qui ne revient au Nouveau Testament qu'ici et en Jc 1.23, souligne tout particulièrement la puissance de l'image naturelle, donc de la condition de celui qui, du passé au présent (= un parfait qui a la valeur d'un présent), est influencé de l'extérieur, selon différents niveaux de profondeur et d'intensité (on ne parle pas seulement d' 'agitation',

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

externes directes, comme il arrive à tous ceux 'qui ne sont pas des chrétiens adultes'.[21]

'[7]Que cet homme ne pense pas recevoir quelque chose du Seigneur [8]cet homme à l'âme double et instable dans toutes ses démarches'.[22] Le Seigneur Dieu exprime durablement sa constante fidélité dans son attention à l'homme et dans son unité totale quand il réalise cette option: c'est pour cela qu'il se trouve sur une 'longueur d'onde' tout à fait différente par rapport à tout homme qui manifeste de la duplicité intime dans tout ce qu'il accomplit dans sa vie, pendant le processus entier qui va de la prise en charge de la responsabilité initiale aux décisions particulières jusqu'à la réalisation complète.[23]

'Ce que la "discorde des âmes" implique devient clair dans l'hésitation et dans l'irrésolution de l'agir humain face à l'agir inconditionné de Dieu',[24] qui donne à tout le monde également, car il est univoque et unitaire dans sa bienveillance envers les hommes. Par contre tous les hommes qui hésitent sans cesse et vivent constamment dans le doute manquent aussi de l'intégrité intime personnelle et de la tension envers Dieu. Jacques plaide pour une unité/intégralité qui est large et qui ne peut pas être réalisée à travers la démarche philosophique, mais d'une façon totalement biblique – par la demande à Dieu.[25]

La détermination de la foi[26] est donc une attitude essentielle du chrétien, qui, dans la pleine confiance à Dieu, peut trouver la force de résister aux déchirures de l'âme et aux options morales conséquentes qui détruisent l'homme: 'si Jacques

---

mais aussi de 'soulèvement' de l'eau marine), dans sa foi en Dieu. Les deux participes présents ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ sont juxtaposés et en omoteleute: ils expriment, d'une efficacité particulière, «l'état d'âme de celui qui vit le conflit intérieur entre confiance et méfiance face à Dieu» (G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 59).

21 H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 1, 234.

22 La ponctuation qui présente ἀνὴρ comme apposition du subjet est la plus probable, même en considération des autres passages de Jc analogues (par ex. 4.12 – cf. G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 60). L'utilisation contextuelle de ἄνθρωπος et ἀνὴρ correspond à la présence de κύριος comme synonyme substantiel de θεός au sens juif et chrétien (cf. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 1, 235).

23 Dans le complément ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς s'avèrent très intéressants le mot ὁδός, qui signifie, selon la terminologie de la LXX, *conduite ou route de la vie* (cfr. Ps 1.1, 6; 119.1, 32; Pr 1.15; Sg 5.6) et l'adjectif indéfini πάσαις qui généralise la portée de la pernicieuse attitude ici stigmatisée.

24 H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 1, 239.

25 Cf. W. Bindemann, 'Weisheit versus Weisheit. Der Jakobusbrief als innerkirchlicher Diskurs', *ZNW* 86 (3–4/1995) 189–217, 206–7.

26 Jacques, en recommandant la prière confiante et persévérante du croyant, s'insère dans la grande tradition biblique (pour la tradition évangèlique cf. Mt 7.8; 21.22; Lc 11.10; Mc 11.24) pour proposer un idéal d'homme chrétien qui n'admet aucun compromis. La "crise" spirituelle ne peut pas être la condition normale et permanente d'un chrétien qui n'a pas opté pour la foi (cf. R. Fabris, *Lettera di Giacomo* [Bologna: EDB, 2004] 67–9).

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

oppose l'acte de prier "dans la foi" et "dans le doute", il identifie, depuis le début, la raison de sa composition globalement exhortative: elle est adressée à ceux qui partagent l'ethos communautaire de "foi", mais font cela avec l'âme divisée … Ces gens "à la vie intérieure double" sont l'objet particulier de l'admonition: ceux qui ne partagent l'*ethos* communautaire qu'avec la moitié de l'âme sont déjà pour moitié en dehors de la communauté'.[27]

La sagesse évoquée dans ce passage est l'aboutissement d'un dynamisme simple et décisif à la fois: la prière enracinée dans la foi. C'est un dynamisme qui vise à la stabilité, dans la confiance que la puissance exclusive de Dieu porte la vie.[28]

2.2. *La vraie sagesse de la vie (3.13, 15, 17)*

La Parole de Dieu est source de vie pour quiconque l'écoute, tandis que la parole humaine peut être cause de péché, donc de mort. La relation stricte de la foi en Dieu manifestée par Jésus Christ avec ses conséquences existentielles (les oeuvres) est la base du discours de cette partie de Jc. En effet la langue, sans un contrôle attentif qui la mette au service d'une active existence croyante, peut conduire l'homme à la destruction de soi et des autres.

Cela arrive car la langue peut produire, indifféremment, le bien et le mal; louange à Dieu et mépris pour ceux que Dieu a créés (3.9). En 3.11–12 il est évident que dans la nature il y a de l'univocité … Même sur cet arrière-fond cela signifie que l'homme doit jouer le rôle, qui lui est confié, de bénir et il ne peut pas agir contre sa propre nature en maudissant. En effet, ses bénédictions accroissent la vie de la communauté et ses malédictions la diminuent. 'La mort et la vie sont assujetties à la langue', dit Pr 18.21.[29] Il faut que les destinataires de Jc dépassent cette possible alternative.

Dans ce but, il faut avoir une conscience fondamentale: la sagesse à rechercher et à poursuivre est divine. Elle n'implique rien qui cause des envies, des tensions qui soient des fins en soi. Les vv. suivants – que l'on peut considérer comme le centre formel et la synthèse du contenu de toute l'épître[30] – affirment cela avec insistance.

'[13]Qui (est) sage et intelligent parmi vous?[31] Qu'il montre par sa bonne et belle conduite que ses oeuvres ont une douceur de sagesse'. La demande ne se réfère

27 L.T. Johnson, *The Letter of James*, 184.

28 Cf. G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 59. 'Même s'il idéalise la stabilité, il reconnaît que le bonheur et la perfection ne sont pas à chercher en soi, mais qu'ils sont liés à une promesse faite dans le temps et dans l'histoire (v. 12)' (*La Lettre de Jacques* [CE 61, Paris: Cerf, 1987] 16).

29 Cf. F. Schnider, *La Lettera di Giacomo*, 135.

30 Cf. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 2, 523.

31 À propos de la liaison entre sagesse et intelligence, les occurences primo-testamentaires sont nombreuses: cf., par ex., Dt 1.13, 15; 4.5–6.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

pas à des qualités abstraites: elle veut que la qualification existentielle de ses destinataires puisse émerger.[32] Le don divin pour lequel il faut prier profondément (1.5) ne caractérise les hommes que dans la réalité concrète de l'agir. Ce texte de Jc dit tout cela avec quelques locutions, à la fois différentes et convergentes:

– la base est un style de vie où la beauté éthique sort de l'épreuve (καλὴ ἀναστροφή);[33]

– l'objet qui manifeste la sagesse et l'intelligence des gens correspond à toutes les actions particulières (τὰ ἔργα) qu'ils font;

– le caractère dominant de cette pratique existentielle est la présence responsable et consciente d'une attitude faite, à la fois, de patience, de discrétion et de douceur (πραΰτητι σοφίας).[34]

'[14]Mais si vous avez, dans votre coeur, du zèle aigre et de l'esprit de rivalité, ne vous enorgueillissez pas et ne mentez pas contre la vérité'. Ici le bouleversement de la réalité, avant tout dans la cohabitation humaine, donc l'absence de sagesse et d'intelligence, est vérifiable à partir d'une expérience concrète: un rapport déséquilibré avec ses semblables. Un élan émotif mal finalisé et la propension à la lutte prévaricatrice: voilà les deux manifestations qui 'appartiennent au milieu du mal, du diable, donc, du mensonge, qui s'oppose à la vérité'.[35] Les deux verbes à l'impératif présent (μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε) font référence à une nécessité immédiate et destinée à durer: éviter toute forme de contrainte arbitraire face aux autres, soit directement par rapport à leurs personnes, soit indirectement, par rapport à la réalité des événements.[36]

Et le texte de Jc approfondit ce discours:

'[15]Cette sagesse-là ne vient pas d'en haut: elle est terrestre, corporelle, démoniaque'. Il faut lire ce verset, de même que les deux suivants, en stricte liaison avec Jc 1.5–8. La condition qui permet aux hommes de vivre d'une façon si tendue et irrespectueuse à l'égard des autres ne peut pas être, bien sûr, le don que Jacques invitait à demander à Dieu. Le dualisme que le v. 15a signale est strictement sapi-

32 Le complément partitif ἐν ὑμῖν rassemble la généralité des membres de la communauté à laquelle Jacques écrit.

33 La valeur étymologique de καλὴ ἀναστροφή amène en soi le dynamisme du changement et la stabilité d'une séquence d'actes continue (cfr. M. Zerwick, *Analysis philologica*, 34), le tout selon une visibilité tout à fait positive.

34 On traduit ce syntagme littéralement ainsi: *par une douceur de sagesse.* Il exprime, à la fois, tout ce qui dérive d'une pratique de l'amour fraternel, où le coeur et le cerveau, l'expérience mûrie et l'attention présente passent à travers la confrontation entre sa propre vie et l'attitude de disponibilité de Jésus envers son Père et envers les hommes (cf., par ex., Mt 11.29 – C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament* [Paris – Fribourg: Cerf – Éditions Universitaires, 1991] 1303–05).

35 F. Schnider, *La Lettera di Giacomo*, 141.

36 Dans ce cas (cfr. aussi 1.18; 5.19) on ne parle pas de 'vérité' au sens intellectuel, mais plutôt en sens existentiel (cf. L.T. Johnson, *The Letter of James*, 271–2).

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

entiel, selon une opposition très nette, qui remonte à la tradition juive,[37] entre ce qui se réfère à Dieu et ce qui se prétend indépendant de lui.[38]

Tout ce qui n'a aucun lien avec le transcendant divin chrétien sépare sans doute du Seigneur, donc des autres hommes. Le théocentrisme, selon Jacques, est la base dont la sagesse non seulement naît, mais aussi se réalise dans la pratique existentielle.[39] C'est exactement le contraire de ce qui arrive si l'on suit le modèle d'une vie non centrée sur Dieu, qui est tout à fait opposée à celle proposée par l'évangile de Jésus.[40]

La sagesse fermée à Dieu est destructrice pour des raisons évidentes: '[16]Là où il y a du zèle aigre et de l'esprit de rivalité, il y a aussi l'instabilité et toute mauvaise action'. Le dynamisme existentiel qui ne vise que la réalisation de l'individu conduit, sans alternative, à l'incertitude pleine d'inconstance,[41] au manque total de clarté, bref, quelle que soit sa configuration, à tout ce qui est mal.

Dans la vie des sociétés humaines, par exemple dans les communautés chrétiennes, cela est arrivé et arrive d'habitude. Quelques hommes communiquent l'esprit de rivalité propre à leurs coeurs au milieu ecclésial: de là naissent des heurts, des accrochages et un désaccord qui n'est digne ni de Dieu ni des hommes. Le v. 16 ne parle pas de désordres réellement salutaires, des situations de déséquilibre qui réveillent les hommes de la torpeur de la *routine* quotidienne. Jc, dans de tels cas, n'aurait rien à objecter.[42] Le texte stigmatise autre chose, à savoir tout ce qui détruit les rapports humains, au nom de la négation effective d'un agir vraiment sage, une condition positive qui est proposée aux vv. 13–14 et au v. 17.

'[17]Par contre la sagesse qui vient d'en haut, est, tout d'abord, pure; puis pacifique, douce, raisonnable, pleine de pitié et de bons fruits, sans partis pris et sans hypocrisie'.[43]

Cette liste d'adjectifs n'est pas nouvelle dans la Bible.[44] Jc poursuit ici le discours commencé au début de l'épître. La réflexion théologique de genre sapientiel n'a jamais été centrée sur la spéculation relative à la sagesse en soi. On a médité constamment sur l'effet de la sagesse en tant que don divin dans la vie

37 Cf. Si 19.18–21.

38 Cf. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 2, 543.

39 Cf. *ibidem*, 547.

40 L'affirmation négative du v. 15 'ne contient pas seulement une critique de la philosophie sous le point de vue du monde (comme dans le Siracide), mais aussi une critique religieuse au niveau religieux. C'est évident que, même pour Jc, il faut refuser comme démoniaque une philosophie, si elle s'oppose à la foi et attend tout salut de soi' (H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 2, 524).

41 Cette situation est vécue soit par les hommes qui sont toujours fluctuants et flottants (1.8) soit par ceux qui subordonnent leurs capacités expressives à la foi qui agit par amour (3.8).

42 Cf. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 2, 548.

43 Par rapport à ce verset, cf., comme base primo-testamentaire, Ps 11.7; Pr 21.8.

44 Cf., par ex., Sg 7.22–27; Si 24; 1Co 13.4–7.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

humaine. Et ce verset de Jc en est la preuve. En effet on associe à la sagesse une série de caractères essentiellement pratiques, qui ont, comme encadrement et point de départ, la *sainteté,* qui est liée au champ cultuel divin, donc 'complètement séparée' de tout mal, donc recherchée dans la vie quotidienne loin de tout tarabiscotage et de toute tromperie.

Cette condition de sainteté accompagne

– la paix, comprise comme situation globale, vécue par l'homme dans les deux relations fondamentales de sa vie, avec Dieu et avec ses semblables;

– le bon sens juste,[45] qui implique la 'qualité de la douce délicatesse';[46]

– la volonté d'être conciliants et raisonnables propre à tous ceux qui se laissent persuader d'une façon non inconsciente;[47]

– la richesse de miséricorde, correspondant à la bienveillance divine envers l'humanité[48] et l'abondance de résultats pratiques positifs, donc d'oeuvres qui descendent d'une conduite existentielle bonne (v. 13);

– la capacité, correspondant à la simplicité de Jc 1.6,[49] d'éviter toute discrimination de n'importe quelle sorte;[50]

– la franchise réalisable dans la cohabitation humaine.[51]

Tel est le 'diagramme' éthique où la notion de sagesse ici indiquée peut être décrite et vécue. Le dénominateur commun de tous ces caractères est une synthèse morale très concrète: la disponibilité de l'individu à accepter, en termes de conciliation et sans doutes déstabilisants et continus, la confrontation avec les raisons des autres, la disponibilité de l'individu à être en relation avec l'extérieur, en faisant de la capacité et de la possibilité de persuasion le type de rapport fondamental.[52]

45 L'adjectif ἐπιεικής en Ps 85.5 LXX est une attribution divine.

46 L.T. Johnson, *The Letter of James*, 274. Cf., à ce propos, Ph 4.5; 1Tm 3.3; Tt 3.2.

47 La correlation entre les adjectifs ἐπιεικής et εὐπειθής 'suggère un milieu relationnel propre à la *sophia* où la différence n'est plus raison de discrimination, d'arrogance, de violence' (G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 175).

48 À propos de la relation entre ἔλεος et le jugement du Seigneur sur la vie des hommes, il faut considérer, au-de-là des références bibliques externes à Jc (cf. Si 5.6; 16.12; Lc 1.50, 54, 58, 72, 78; Os 6.6; Mt 9.13; 12.7), 'la double liaison *eleos-krisis* en Jc 2.13, la répétition de la racine aux suivants *adiakritos* et *anypokritos* et finalement le rappel en *kai karpôn agathôn* à Mt 7.16; 12.33–35 e Lc 6.43–44' (G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 175–6).

49 Comme il est évident même en Jc 1.6, ἀδιάκριτος signifie être 'simple' plutôt que double dans la conscience' (L.T. Johnson, *The Letter of James*, 274–5).

50 Cf. Jc 2.4.

51 Ce n'est pas par hasard que l'*agàpe* fraternelle est caractérisée dans les listes éthiques chrétiennes par cette sincérité (cfr. Rm 12.9; 2Co 6.6; 1P 1.22).

52 C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament,* 640–1. La sagesse rend l'homme capable de s'intéresser des personnes et des situations avec docilité sans qu'il lui faut, forcément et avant tout, affirmer lui même (cf. F. Schnider, *La Lettera di Giacomo*, 144). Que l'on confronte le passage de Jc qu'on vient d'analyser avec 4.1–5: il s'agit de la mise en pratique des observations de principe que 3.13–17 propose.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

Tout cela dans la conviction qu'il est essentiel de 'faire': Jc comprend et explique la sagesse comme condition de vie pratique sous le point de vue soit individuel soit collectif. Jc 3.13–17 ne parle pas 'de la verbalisation de la sagesse, mais de sa traduction en acte'.[53] Où? Dans la rencontre entre ciel et terre tout à fait vécue par les êtres humains qui acceptent consciemment de vivre 'la dialectique entre la tension historique et la dimension verticale'.[54]

La sagesse qui vient 'd'en haut' procède selon une logique contraire face à la sagesse terrestre *tout court* pour ce qui concerne les objectifs, la méthode et le contenu: il s'agit d'un projet de vie chrétienne qui se referé, sans exageration, à celui des béatitudes de Matthieu 5.3–12, où est présenté un programme de vie pour les hommes appelés au Règne: 'doux', 'coeurs purs', 'miséricordieux', 'artisans de paix'.[55]

3. Autres textes sapientiels en Jacques

À coté des occurrences spécifiques de σοφία et σοφός, Jc présente, en raison de sa physionomie littéraire, beaucoup de textes intéressants du point de vue sapientiel. On pourrait dire que toute l'épître de Jacques est un écrit sapientiel. En tout cas, au-de-là de toutes les références faites jusqu'ici, nous allons analyser, tout particulièrement, ce qui nous semble sapientiel en Jc 1.16–27 et 2.14–26.

3.1. *La source inspiratrice du faire humain (1.22–27)*

L'exhortation-modèle de Jc est – nous semble-t-il – la suivante: '[22]Soyez réalisateurs de la parole et non seulement auditeurs, vous abusant vous-mêmes'. Le couple de mots ἀκούειν/ποιεῖν revient très souvent dans la Bible, du Premier[56] au Nouveau Testament[57] et aussi dans la littérature antique non scripturaire.[58] En Rm 2.13 la terminologie est la même qu'en Jc 1.22: l'accomplissement réel de la Parole divine est le seul élément de discrimination entre celui qui est chrétien et celui qui ne l'est pas.

53 H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 2, 527; 'l'éthique que Jacques nous présente n'est absolument pas l'expression d'une lacune théologique, mais plutôt l'exposition des nécessaires corrélations entre une foi authentique et un agir conséquent' (J.L. Blondel, 'Le fondement théologique de la parénèse dans l'Épître de Jacques', *RThPh* [29/1979] 141–52, 144).

54 G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 178.

55 Cf. R. Fabris, *Lettera di Giacomo*, 262.

56 Cf., par ex., Ex 24.3; Dt 11.13; 19.9; 30.8; Ez 33.31; Si 3.1.

57 Cf. Mt 5.19; Lc 12.47; 21.31; Jn 3.21.

58 'Quatre types fréquentent l'école: il va sans agir: il reçoit la récompense de sa démarche; il agit sans aller: il reçoit la récompense de ses actions; il va et agit: pieux; il ne va ni n'agit: impie' (*Pirqe Avot* 5, 14 dans J. Bonsirven, *Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens* [Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1955] § 39).

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

L'abus dont Jc parle dépend du fait que, comme le participe παραλογιζόμενοι l'exprime avec force, les simples 'auditeurs' sont convaincus d'avoir raison, peut-être car ils ont une connaissance approfondie de l'Écriture mais, par contre, leur vie concrète passe, littéralement, à côté de la Parole.[59]

En effet, ils n'atteignent pas la nécessité constitutionnelle, qui en rend utiles l'écoute (1.19) et l'accueil (1.21): '[23]En effet, si quelqu'un écoute la parole et ne la réalise pas, il ressemble à un homme qui observe dans le miroir le visage qu'il a de naissance: [24]en effet il s'est observé, il est parti, il a tout de suite oublié de quoi il avait l'air'.

L'image du miroir est très éloquente: le Seigneur Dieu, en prononçant sa parole, a créé l'homme. L'homme, en pratiquant la parole de Dieu, retrouve les racines de son être originel, celui d'une créature divine en pleine relation avec le divin, créée à son image. Par conséquent, si l'homme, qui s'observe depuis toujours et continuera à s'observer, ne fixe pas cette vision, en la donnant pour sûre, il perd la vraie mémoire de soi, s'exproprie de lui même d'une manière stable, quoique sa vie continue.[60]

'[25]Mais celui qui s'est penché sur une loi parfaite, celle de la liberté, et s'y est appliqué, non en auditeur d'oubli, mais en réalisateur agissant, celui-là trouvera le bonheur dans ce qu'il réalisera. [26]Si quelqu'un se croit religieux, sans tenir sa langue en bride, mais en trompant son coeur, vaine est sa religion. [27]La religion pure et sans tache devant Dieu le Père, la voici: visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse; se garder du monde pour ne pas se souiller'.

La vie humaine trouve sa pleine signification, son bonheur dans la 'contemplation féconde' de la Parole de Dieu, appelée par Jc, d'une manière très dense, avec une locution qu'on traduit littéralement 'la loi parfaite, celle de la liberté'. Par ces termes le texte de Jc synthétise (cf. aussi 1.27 et 2.12), avec une emphase légitime, la relation profonde et originelle entre la loi intérieure, fondement et source de la liberté, et la charité, comme réalisation de la liberté et accomplissement de la loi intérieure.

La loi dont parle Jacques n'est pas la loi naturelle ni, tout simplement, la loi morale du Premier Testament, mais la 'loi' de la nouvelle alliance, qui a comme caractère essentiel la condition suivante: être un don de Dieu, un principe

59 Cf. B. Maggioni, *la lettera di Giacomo*, 53.

60 Cf. G. Marconi, *la Lettera di Giacomo*, 93. Dans la suite κατενόησεν … ἀπελήλυθεν καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν plusieurs éléments sont prégnants: l'aoriste gnomique du début, qui souligne la valeur sans fin de cette action humaine; le parfait ἀπελήλυθεν qui fait remarquer, sous un point de vue morphologique, combien l'action exprimée est conclue, avec des effets qui continuent au présent; le rôle conclusif du syntagme εὐθέως ἐπελάθετο, où la détermination temporelle et la nuance ponctuelle de l'aoriste révèlent combien est définitive la condition manifestée; l'interrogation indirecte ὁποῖος ἦν, dont le verbe établit la durée qualitative de l'image originelle à laquelle le texte fait référence.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

intérieur d'action pour réaliser la volonté divine révélée d'une façon définitive en Jésus Christ.[61]

Vivre selon le don divin, donc d'une manière 'sage', signifie, alors, éviter de manifester de l'indulgence envers les divisions intérieures (cfr. 1.8), considérer vraiment les besoins des autres, donc, viser à rester aussi *loin des* critères existentiels du monde que l'on vise à rester *proches de* ceux du Dieu le Père. Ceci veut dire à suivre la Loi comprise comme un dynamisme intérieur, qu'il faut accueillir et réaliser avec persévérance. Le contenu de 'cette' Loi est éthique, à savoir centré sur l'amour du prochain, conforme à la tradition parénétique du Nouveau Testament.[62]

3.2. *L'integralité de la vie humaine (2.14–26)*

Voilà le passage pour lequel l'épître de Jacques est connue même au dehors du groupe des spécialistes en sciences bibliques. Ce morceau est la base éthique, donc substantielle, de tout le discours de Jacques, pour au moins trois raisons:

i. l'attitude de confiance en Dieu ne peut pas être séparée de la manifestation pratique, concrète de son existence. Celle-ci est une condition constitutive de l'être chrétien, du fondement originel juif à la vie quotidienne des destinataires de Jc (vv. 15–16, 18);

ii. le *synolon* 'foi-oeuvres' s'enracine dans l'existence humaine tout court, quel que soit le patrimoine d'expérience des individus (vv. 14, 17, 26): 'sans les oeuvres qui vivifient, la foi ne respire pas; et au contraire: la foi ne respire que dans la réalisation des oeuvres concrètes, c'est une foi vivante qui peut donner le salut';[63]

iii. l'exemple fondamental que Jc présente pour témoigner de la valeur essentielle des actions conséquentes à la foi confessée est l'attitude d'Abraham (vv. 21–24), qui, dans la tradition néo-testamentaire (cf. par ex., Rm 4; Gal 3), est un paradigme, par excellence, de la foi authentique. Elle n'est pas appauvrie par de bonnes oeuvres qui seraient des fins en soi, mais soutenue par un agir qui n'est pas une simple pensée, parole et proclamation de cette confiance existentielle en Dieu, mais une pratique visible.[64]

61 Cf. R. Fabris, *Legge della libertà in Giacomo* (Brescia: Paideia, 1977) 242.

62 R. Fabris, 'La "sapienza che viene dall'alto" e la "Legge della libertà" in Giacomo', 160.

63 F. Schnider, *La Lettera di Giacomo*, 116.

64 Les différences essentielles entre les affirmations de Jc et la perspective paulinienne de Rm et Gal sont le point de départ et l'objectif critique. En effet 'Paul polémique avec les judéo-chrétiens qui cherchaient dans les oeuvres la certitude du salut: il s'agit presque d'un salut conquis, d'un salut mérité, au lieu d'un salut donné. Les adversaires de Paul faisaient confiance aux oeuvres accomplies plus qu'à la croix de Jésus. Jacques, par contre, polémique contre certains qui vantent une foi théorique, de paroles et d'idées; une foi parlée, déclarée, mais ni pratiquée ni manifestée. Paul vise les légalistes et Jacques les laxistes. Jacques ne

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

Si l'on compare ce passage du ch. 2 avec 3.13 on ne remarque pas seulement un parallélisme évident, mais aussi une condition bien claire: on ne peut pas séparer, chez Jc, la foi et la sagesse et leurs manifestations concrètes, c'est à dire les actions et réalisations qui s'y rapportent. Ni la foi ni la sagesse n'ont de détermination en soi, s'il n'y a pas les témoins de leur existence: leurs œuvres.[65]

4. Être sages selon le Nouveau Testament en dehors de l'épître de Jacques: le cas de 1Co 1–3

Parmi les textes néo-testamentaires où l'on parle de 'sagesse' et de 'sage' le cas 'théologique' et à la fois 'anthropologique' le plus remarquable est probablement celui de 1Co 1–3. Il est hautement programmatique: la sagesse est *tout* et elle n'est *rien* pour l'homme qui accueillit l'évangile de Christ. Il faut comprendre cette valeur sémanthique d'une façon particulière (une capacité rhétorique-expressive),[66] ou bien générale (connaissance globale du réel[67] et qualité intellectuelle d'ensemble[68]). L'homme de Tarse est ferme et sans équivoques dans son opinion: la sagesse vraie n'est rien d'autre que *la parole de la croix*, c'est-à-dire *la parole de l'amour crucifié et ressuscité* qui devient *pratique de vie quotidienne*.[69]

Les qualités gnoséologiques et verbales humaines sont des composantes et des moyens de sagesse, si elles sont subordonnées à cette sagesse, qui est une logique existentielle globale; autrement, elles sont toutes à rejeter.[70] La sagesse divine s'est manifestée en Jésus Christ grâce à un choix providentiel,[71] dans le cadre sapientiel de la création. Elle est destinée à croître, dans son excellence, autant que la croissance des hommes dans leur confiance en Dieu.[72]

La sagesse de la croix est un paradoxe absurde selon l'humanité repliée sur elle même, tandis qu'il s'agit de la seule chance de vie réellement humaine selon Paul

---

polémique pas contre la justification par la foi, mais contre la prétention d'une justification sans une vie engagée. Paul a toujours exigé une vie engagée: il ne condamnait que celui qui posait la raison de son salut en lui même plutôt que dans l'amour gratuit de Dieu' (B. Maggioni, *la lettera di Giacomo*, 95–6).

65 Cf. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 2, 530.

66 Cf. 1.17; 2.1, 4.

67 Cf. 1.19, 20; 2.13.

68 Cf. 1.21, 22; 2.5.

69 Cf. 1.24, 30: 'La croix n'aide personne qui n'écoute pas la parole de la croix et ne fonde pas en elle sa propre foi' (E. Käsemann, *Prospettive paoline* [Paideia: Brescia, 1972] 80).

70 1Co 1–4 présente 8 fois le mot σοφός. Dans la plupart des cas (6) Paul l'utilise en sens négatif (1Co 1.20, 26, 27; 3.18b, 19, 20) et là il est fort évident comment le vrai sage ne doit pas être. Mais les deux autres occurrences (1Co 1.24.25) manifestent que le discours paulinien n'est pas seulement a contrario.

71 Cf. 1.21.

72 Cf. 2.6(2), 7.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

et ceux qui s'ouvrent à la relation avec le Seigneur dans la rencontre avec leurs semblables. Voilà les termes de la question.[73] En cela consiste la κρίσις[74] qui place devant toute personne une alternative:

i. le chemin du salut, donc de la vie, de la dimension terrestre à celle eschatologique;

ii. la route de l'anéantissement, donc de la mort, dans le manque de sens existentiel au niveau terrestre et dans l'exclusion de la vie éternelle, à partir d'une sagesse humaine considérée comme un fin en soi.[75]

L'option tout à fait constructive, qui réussit à faire de la sagesse le fil rouge de toute existence humaine, implique la transformation radicale de sa propre façon d'être, selon le paradoxe fondamental de l'histoire: l'amour total d'un Dieu disponible à souffrir jusqu'à la mort pour tous ceux qu'Il a créés (cf. 1Co 3.18).[76] Dans cette relation d'amour, un vrai dynamisme d'alliance, on explique et on pose n'importe quel élément de la vie du monde et de l'homme,[77] sans dichotomies, exclusions et jugements négatifs a priori.

La confrontation entre 1Co 1–3 et les morceaux de Jc qui citent les mots σοφία/σοφός manifeste des analogies évidentes. Les plus importantes sont les suivantes:

i. le rejet commun de la sagesse fruit d'une simple spéculation intellectuelle ou bien d'ésotérisme en extase;

ii. l'enracinement de la vie sage dans l'amour propre à l'évangile;

iii. les mots que Paul utilise pour parler des hommes qui pratiquent la sagesse du monde (1Co 2.14; 3.3) et des raisons qui en témoignent l'immaturité globale (1Co 3.3) sont proches de ceux qu'on lit en Jc 3.15 pour esquisser la sagesse qui n'a pas une origine céleste.[78]

73 Cf. J.-N. Aletti, 'Sagesse et mystère chez Paul', in *La sagesse biblique*, 357–84, 367.

74 Cf. R. Penna, 'Sapienza e stoltezza della Croce, fondamento della Chiesa', dans Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Cinisello Balsamo [MI]: Edizioni Paoline, 1991) 418–35, 430–1.

75 'Il faut considérer la locution renommée "sagesse de la croix" comme une brachilogie pour "la sagesse de Dieu qui se manifeste dans la folie de la croix", mais toute seule elle risque de perdre cette composante d' aigu contraste dialectique que Paul reconnaît à la réalité et au message de la croix ... La "parole de la croix" rappelle toujours à l'Église historique son essentielle condition de kenosis. Et si "Christ n'a pas recherché de plaire à soi-même" (Rm 15.3; cf. He 12.2), comment peut-il arriver que l'Église vise son auto-complaisance dans une contemplation narcissique?' (R. Penna, 'Sapienza e stoltezza della Croce', 428, 433–4).

76 Cf. J. Becker, *Paolo, l'apostolo dei popoli* (Brescia: Queriniana, 1996) 207.

77 Cf. 1Co 3.21–22.

78 'Cette convergence au niveau de mots et de contenu ne présuppose pas un rapport littéraire direct, car elle peut être expliquée sur la base d'une tradition commune, à laquelle puise soit l'auteur de Jacques soit Paul' (R. Fabris, 'La "sapienza che viene dall'alto" e la "Legge della libertà" in Giacomo', 155).

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

Tous ces points sont fondamentaux dans la logique de la proclamation néotestamentaire. Toutefois les différences qui demeurent entre la notion 'paulinienne' de sagesse et celle présentée par Jacques ne sont pas négligeables:

i. Jacques, lorsque il stigmatise la sagesse fermée à Dieu (3.14–16), ne parle pas de la construction d'une forme différente de sagesse en compétition avec la sagesse divine. Paul, par contre, envisage la sagesse 'produite' dans les traditions réthoriques et philosophiques païennes et se réfère à un différent modèle de sagesse. Le texte de Jc se limite à tracer et à critiquer les caractères d'un modus vivendi qui n'est absolument pas influencé par la sagesse divine;[79]

ii. la perspective sapientielle paulinienne est strictement et pleinement christologique. Elle s'oppose aux adversaires corinthiens gnosticisants, en soulignant la valeur décisive, à la fois, herméneutique et existentielle de la croix du Christ.

Cela implique une limitation radicale de toute religiosité qui proclame la sagesse comme chemin de salut: 'Là où la souffrance est reconnue comme le chemin divin envers le monde, il y a l'interdiction de toute pratique religieuse, qui manifeste la sagesse comme le chemin de l'homme vers Dieu'.[80]

La perspective de Jacques est différente. En effet elle est davantage liée à la tradition biblique précédente: Jc poursuit la ligne du Siracide,[81] dans son optimisme anthropologique et moral,[82] selon la nouveauté du chemin du Dieu chrétien, mais sans la force spéculative globale du discours paulinien: 'la "parole de la croix" n'avait pas pour l'auteur de Jc la signification centrale qu'elle avait pour Paul ... La sagesse que la lettre de Jacques proclame n'est pas la μωρία τοῦ θεοῦ et elle ne se prétend pas être un scandale; Jacques est formé dans le bon sens de la sagesse vétéro-testamentaire juive et il est intéressé à prolonger ses lignes traditionnelles au milieu de la tradition chrétienne'.[83]

Jc fait référence non seulement formelle à Jésus Christ (cf. surtout 2.1), mais sa christologie est plutôt indirecte ou souterraine et 'consiste à poursuivre et aussi à proposer de nouveau l'enseignement éthique du Jésus historique, même sans citations explicites ... La quantité de points de contact textuels entre Jc et le sermon sur la montagne (Mt 5–7) prévient en faveur d'une perspective christologique' qui n'est pas pascale, comme la perspective paulinienne, mais 'est au service de l'éthique'.[84]

79 P.J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, 107.

80 W. Bindemann, 'Weisheit versus Weisheit', 207.

81 Cf. Si 1.23–24; 15.1b; 19.21; 21.11; 33.2–3.

82 Cf. R. Penna, 'La giustificazione per fede in Paolo e in Giacomo', dans Id., *L'apostolo Paolo*, 470–95, 482–3.

83 W. Bindemann, 'Weisheit versus Weisheit', 216.

84 R. Penna, 'La giustificazione per fede in Paolo e in Giacomo', 481–2. Dans cette perspective on peut comprendre le sens de la citation de la loi royale (2.8) par rapport à tout le discours "communautaire" de l'épître, dans ses caractères sapientiels et sociaux: le commandement

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

En conclusion on peut dire que, pour Jacques, la foi est sans doute importante, mais subordonnée à la sagesse. Celle-ci est la raison fondamentale pour laquelle l'auteur ne peut absolument pas comprendre la perspective paradigmatique et globale que Paul attribue à la πίστις: 'si le but de la foi est la perfection et la sagesse, alors il est clair que la foi ne peut être accomplie qu'à travers les oeuvres (2.22). Il appartient à la sagesse d'agir, d'être reconnue dans son agir et d'être justifiée à travers ses oeuvres; cf. Mt 11.19: 'καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ ἔργων αὐτῆς'.[85]

5. Conclusion

Selon le Premier Testament être sage signifie connaître la réalité *lato sensu* dans une perspective pratique directe et programmatique, au milieu des valeurs de justice, de solidarité miséricordieuse et de vérité exprimées en rapport essentiel avec le Dieu d'Abraham, Isaac, Jacob et Moïse.

À ce propos, les écrits néo-testamentaires ne sont certainement pas en solution de continuité face aux 'prédécesseurs'.[86] Au contraire. Le 'cadre' et la 'toile' du 'tableau' qu'on vient de tracer sont les mêmes. Mais il y a, bien sûr, un 'complément' essentiel: l'événement de l'incarnation de Dieu en Jésus Christ. *La sagesse de Dieu est Dieu qui devient être humain*. Il valorise tout ce qu'il y a de bon dans les individus qu'il a créés à travers le fait qu'il s'expose directement comme modèle de σοφία, comme σοφός par excellence.[87]

Dans le 'tableau' néo-testamentaire, Jc, bien qu'il ne s'exprime pas avec l'ampleur intellectuellement profonde d'autres textes du Nouveau Testament (par ex. Paul au Corinthiens), exhorte à une perspective de vie fondée sur le plus haut niveau de proximité jamais réalisé entre Dieu et les hommes.

Jc ne fait pas des réflexions aussi fondatrices que Paul autour de ce thème de base; son épître présente la sagesse chrétienne sans observations élevées du point

---

de l'amour du prochain est le pivot qui interdit toute supériorité subjective de chaque individu sur les autres membres d'une communauté. Cet amour met en pratique la cohérence entre foi et oeuvres, donc l'attitude de vrai respect envers tout le monde selon les critères de l'évangile.

85 U. Luck, 'Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus', *Theologie und Glaube* 61 (1971) 160–78, 175. Pour analyser les rapports et les différences entre la notion de sagesse et de perfection chez Jacques et chez Matthieu 5–7 cf., par exemple, P.J. Hartin, 'Call to Be Perfect through Suffering (James 1.2–4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount', *Biblica* 77 (4/1996) 477–92.

86 Cf., en tant que paradigmes d'ensemble, Si 51 et Mt 11.25–30.

87 'Il n'y a aucune opposition entre une vraie expérience morale commune et l'éthique sapientielle de Jésus. Par contre elle s'oppose à une éthique sapientielle utilitariste ou à une éthique du "juste milieu"' (G. Segalla, 'La triplice funzione dell'esperienza nell'etica sapienziale di Gesù', *Teologia* 16 [2/1991] 101–46, 144).

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

de vue théorique ou spéculatif et sans considérations de haut niveau intellectuel. Jc invite à prendre, avec urgence, l'option existentielle la plus intensément humaine, *l'amour altruiste* loin de toute fiction, dans la fidélité totale à l'évangile du Christ, qui est la base éthique nécessaire pour vivre ainsi: 'derrière les exhortations de Jacques se reconnaît l'enseignement de Jésus',[88] entre poussées judaïsantes et réflexion chrétienne stricto sensu.

Finalement chez Jacques on ne peut pas parler de la vraie sagesse en tant que Welthanschauung globale enracinée dans la croix et dans la resurrection du Christ. Jc, comme peut-on remarquer dans l'ensemble de cette lettre, offre une notion de sagesse qui est surtout une 'mentalité'. Elle descend d'une recherche de caractère éminemment pastoral ('Comment on peut être sage dans la communauté chrétienne?') et dévient style de vie coherent avec la prédication de Jésus-Christ.

Le message de vie du Christ trouve des chemins moraux, à la fois différents et complémentaires, pour se manifester à ses contemporains: la confrontation qu'on vient de réaliser entre certains textes de Jc et de 1Co est une exemple remarquable à ce propos. Le but, strictement existentiel, est clair: montrer comment on peut être humain au sens le plus total. Quelle est la pratique à suivre? Expérimenter, méditer, donc savoir, jour après jour, comment il faut se rencontrer soi-même en désirant le bien de tout ce qui est au dehors de soi, in primis ses compagnons d'humanité,[89] en évitant toute discrimination qui se fonde sur les richesses matérielles.

La saveur, le contenu de la vie humaine est, donc, l'expérience de vie qui fait passer tout à travers la recherche de Dieu dans l'amour pour l'autre. Elle s'explique comme 'l'intelligence de la diversité du réel',[90] à travers la confiance en Jesùs Christ.

Cette foi n'est concrète que si elle devient attention visible aux autres hommes, en négligeant toute convention culturelle mondaine: 'la fondation que Jésus donne à cette nouvelle éthique est sans doute théologique, mais s'enracine dans un "Dieu pour l'homme", attentif tout spécialement aux pauvres et aux derniers. Pourtant pratiquer cela ne veut pas dire fuir le monde et l'histoire, mais plutôt respecter les lois du monde créé, données par Dieu, lesquelles orientent aussi l'agir moral de l'homme envers le bien du prochain, y compris l'ennemi'.[91]

88 E. Cothenet, *La sagesse dans la lettre de Jacques*, 418–9.

89 'L'existence historique de l'Église doit être faite de cette autodonation, en oubliant tous ses privilèges prétentieux . . . Le seul vrai privilège . . . est celui pour lequel l'Église vit déjà maintenant, l'*éschaton* suscité par la croix du Christ. Mais il s'agit d'un genre de "vie cachée avec Christ en Dieu" (Col 3.3). Si l'Église voulait étaler et imposer cela d'une façon autoritaire, alors elle n'étalerait que soi-même, en trahissant cette croix dont elle dérive son identité propre' (R. Penna, 'Sapienza e stoltezza della Croce', 434).

90 G. Marconi, 'La "sapienza" nell'esegesi di Gc 3.13–18', *RivBibIt* 36 (2/1988) 239–54, 253.

91 G. Leonardi, 'La sapienza umana nei detti di Gesù e nelle esortazioni degli apostoli', *Credere oggi* (3/1996) 48–60, 54.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press

Savoir pour aimer, aimer pour savoir: voilà, finalement, le sens de la vie chrétienne, jour après jour, selon l'épître de Jacques.[92] La saveur existentielle à rechercher et à construire est celle-là. À ces conditions la vie chrétienne est sage.

Le discours de Jacques offre une perspective qui fait surmonter la tension entre, d'une part, la liberté et la créativité et, d'autre part, les institutions et la Torah, soit au niveau individuel soit au niveau social. Dans un milieu antique, caractérisé par un sorte d'inflation religieuse de mots et de rites, Jacques présente la pratique de l'amour comme le choix privilégié pour vivre réellement avec Dieu.[93] La 'voie' sapientielle de Jc, si directement concrète, peut être, aujourd'hui, une occasion de convergence remarquable à l'intérieur de l'Église du Christ et dans les relations entre chrétiens et juifs et non un élément de contraste ou d'opposition.

À condition que les chrétiens de toute confession assument et réalisent la provocation de Jc: éprouver leur foi à travers la pratique de l'amour de l'autre, c'est-à-dire selon une éthique existentielle de solidarité authentique. Donc, finalement, à travers une sagesse qui est la capacité de traduire en actes d'amour leurs méditations et discours avec Dieu et sur Dieu pour les generations des origines chrétiennes, mais aussi pour les hommes qui, dans les époques suivantes, ont pensé intelligent et passionnant vivre d'une façon herméneutique la beauté et la responsabilité de cette confrontation culturelle.

92 'Le discours au sujet de la foi en effet est un savoir avec goût . . . Parler de Dieu signifie vivre en profondeur notre condition de disciples de Celui qui dit: "Ie suis le chemin" (Jn 14.6) . . . Être insérés dans la vie de notre peuple, en partager les souffrances et les joies, les intérêts et les batailles, et, en même temps, sa foi et son espérance vécues dans la communauté chrétienne, n'est pas une formalité nécessaire pour faire de la théologie, mais une condition pour être chrétiens' (G. Gutierrez, *Guardare lontano*, dans Id., *Teologia della liberazione* [Brescia: Queriniana, 1992] 30).

93 Cf. R. Fabris, *Lettera di Giacomo*, 130.

https://doi.org/10.1017/S0028688506000075 Published online by Cambridge University Press