

Gregorianum

Estratto

**JACQUES SERVAIS, S.I., La «Sagesse», nombre d'or de la théologie selon
Louis Bouyer**

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2014 - 95/4

Gregorianum

LOUIS BOUYER (1913-2004)

MICHAEL HEINTZ, An Encounter with the Word made Flesh. Louis Bouyeron Eucharistic Communion

AMAURY BEGASSE DE DHAEM, S.I., Dialogue des libertés et Eucharistie du Fils éternel. La christologie filiale de Louis Bouyer

JACQUES SERVAIS, S.I., La «Sagesse», nombre d'or de la théologie selon Louis Bouyer

KEITH LEMNA, Louis Bouyer and Alfred North Whitehead. A Dialogue in Trinitarian Cosmology

CYRUS P. OLSEN III, Myth and Culture in Louis Bouyer. On Louis Bouyer's Theology of Participation

CÉSAR CARBULLANCA, Soteriología y martirio del justo. La pasión del justo y su sentido expiatorio

MANUEL PALMA RAMÍREZ, «Donde el amor inventa su infinito». Huellas de la presencia metafísica en La voz a ti debida de Pedro Salinas

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2014 - 95/4

La «Sagesse», nombre d'or de la théologie selon Louis Bouyer

À la base de l'immense production de Louis Bouyer¹, il y a une intuition qui va marquer toute son œuvre, depuis les premiers essais jusqu'à son dernier livre, *Sophia ou le monde en Dieu*. D'inspiration fondamentalement biblique mais puisant largement aux diverses sources de la Tradition, celle-ci peut s'exprimer en peu de mots: la Sagesse présente dans la création est un principe d'active réceptivité par rapport au Père Créateur et aux opérations de ses deux «mains», le Logos fait chair et l'Esprit sanctificateur. À considérer un de ses premiers livres importants, *Le Trône de la Sagesse*, on se rend compte aussitôt que l'intuition en question est liée à la figure de Marie: c'est en elle en effet qu'il a trouvé la clef de sa vision «sapientielle» de l'économie de création et de salut.

Pour vérifier et approfondir cette intuition originelle, tirée d'un contact vivant avec la Révélation, l'auteur a eu recours non seulement à l'Écriture et

¹ Des livres de L. Bouyer, nous citons de façon abrégée, en ordre chronologique de parution (la dernière date indique l'édition utilisée): *Le quatrième Évangile. Introduction à l'Évangile de Jean*, Paris 1938; *L'Incarnation et l'Église du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943; *Le Mystère pascal*, Paris 1945; *Le sens de la vie monastique*, Tournai 1950; *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1957; *Spiritualité (I) du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960; *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963; *Architecture et liturgie*, Paris 1967, 1991; *L'Église de Dieu*, Paris 1970; *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris 1974; *Le Père invisible. Approches du mystère de la Divinité*, Paris 1976; *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976; *Le Métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Paris 1979; Genève 2005; *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris 1980; *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris 1982; *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986; *Newman's Vision of Faith*, San Francisco 1986; *Gnôsis. De la connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris 1988; *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris 1994; *Mémoires*, Paris 2014. Pour plus de détails on se référera à la Bibliographie publiée par J. Duchesne (*Louis Bouyer*, Perpignan 2011, 116-121) ou à celle, plus complète, publiée par D. Zordan (*Connaissance et mystère. L'itinéraire théologique de Louis Bouyer*, Paris 2008, 775-788). Dans les notes nous rapportons succinctement ces titres, sans plus mentionner l'auteur.

à la Tradition, mais aux multiples formes liturgiques, y compris architecturales et picturales, dans lesquelles, selon lui, «la puissance créatrice de l'Esprit s'est manifestée»². Sur la couverture de son ouvrage de mariologie il présente une Vierge «assise sur un trône, en impératrice, et servant elle-même de trône à son Fils, entre Michel, l'Ange gardien du peuple de Dieu, et Gabriel, l'Ange de l'Annonciation»³. Le trône n'est-il pas le signe de la souveraineté et de l'admission au ciel? Celui qui s'y assied est dit en majesté ; il se distingue par son éclat. «Son trône est comme les jours des cieux, comme le soleil» (Ps 89, 30.37), dit l'Écriture. Dans le Livre de la Révélation Jean voit une auréole ou un arc-en-ciel nimber le trône «de reflets d'émeraude» (Ap 4,3). Le trône convient essentiellement aux trois Personnes divines, et au Christ en particulier. La sainte Vierge y a droit également et les plus anciennes représentations la montrent constamment assise, telle une reine.

Dans la figure de la Vierge, c'est toute la noblesse de la créature sauvée et exaltée en Dieu que contemple Bouyer. La Vierge tenant sur ses genoux le Christ-Empereur est la Mère qui engendre le Christ-Sagesse, commente l'Oratorien, évoquant l'image d'une des rosaces supérieures de la nef de la cathédrale de Chartres. Elle est la femme de l'Apocalypse qui, en vertu de l'Incarnation et par le don du Saint-Esprit, conduit le cosmos à la fin pour laquelle il a été créé. À l'intérieur du livre en question Bouyer a fait insérer d'autres représentations, provenant de l'Occident et de l'Orient, qui suggèrent l'union en Marie de la maternité divine et de la réalité charnelle du monde. En une d'elles la Sagesse apparaît sous la figure de l'Ange du grand Conseil (Is 9,6), assis sur un trône impérial «porté par sept colonnes, au milieu d'une aura cosmique», entouré de la Vierge et du Baptiste, les deux intercesseurs, et dominé par le Christ-Pantocrator. Par ces diverses images, le fils de saint Philippe Neri illustre son propos, qui est de mettre en relief à la fois le Christ, Sagesse incarnée, et la Sagesse créée: Marie et l'Église, en même temps que la création, ce qu'il nommera plus tard le «monde en Dieu», la présence du divin dans le créé, son fondement éternel. La Sagesse est à ses yeux la Sagesse du *Logos* divin, manifestée dans le Christ, mais, inséparablement, la Sagesse créée qui trouve sa réalisation finie dans l'Église et dans le monde, et dont la Vierge Marie, «servante» (Lc 1,38) et «mère» (Jn 2,1), est la manifestation supérieure.

Le trône de la Sagesse deviendra le premier volume des trois «trilogies» dont se compose son œuvre. *Sophia ou le Monde en Dieu*, qui concerne lui aussi l'idée initiale et la révélation ultime de la Sagesse éternelle, en sera le dernier. Dans les autres ouvrages le même thème transparait à tout bout de champ, non seulement dans les sept volumes compris entre ces deux livres, mais déjà dans ses premiers écrits, en deux d'entre eux sous forme de conclu-

² *Architecture*, 11.

³ *Trône*, notice iconographique, 293-294.

sion ou de chapitre conclusif. Les titres en sont significatifs: dans sa thèse de licence de théologie protestante sur Athanase, «Sagesse éternelle et Sagesse créée»⁴, et dans son traité sur la vie monastique, «Sagesse et gnose»⁵. Quant à son essai sur le *Mystère pascal*, il termine par un chapitre sur «Le festin de l'Agneau»⁶, intimement lié, lui aussi, au thème de la Sagesse. La même constatation vaut pour les volumes intermédiaires desdites trilogies: la conclusion, un dernier chapitre ou pour le moins un chapitre central a un rapport avec la Sagesse. Ainsi, dans la «trilogie économique», sur création et salut, les titres sont: «L'Assomption de Marie et la Sagesse»⁷, «Domus Sapientiae»⁸, «Les noces du Verbe et de la Sagesse»⁹. Et dans la «trilogie théologique», sur la connaissance de Dieu: «Sagesse incréée et Sagesse créée»¹⁰ (comme déjà dans son *Athanase*), «Amour et Esprit: la Sagesse dans le mystère»¹¹ (comme dans la *Vie monastique*) et enfin «Parole et Sagesse: le Fils et son Épouse»¹² suivi de «L'Époux et l'Épouse: le Verbe et la Sagesse dans la vision trinitaire»¹³ (comme dans son *Mystère pascal*). Il en est de même de l'ultime trilogie: le dernier chapitre de *Mysterion* est consacré aux noces de l'Agneau; les chapitres 6 et 7 de *Gnôsis* à la Sagesse en Israël et le Nouveau Testament; et le chapitre conclusif de *Sophia* porte pour titre: «La Sagesse dans le mystère».

Il n'y a pas à en douter: l'ordonnance générale de cette œuvre est commandée par l'idée de Sagesse qui lui confère aussi toute son architectonique. En chacun de ses ouvrages, sans pour autant céder à un esprit de système l'auteur a traité la matière, l'a élaborée et configurée selon une fin spécifique, faisant ressortir un objet formel, au fond toujours semblable: la Sagesse divine, ce qu'il considère comme «le thème enveloppant, pour ainsi dire, l'intelligence de l'Économie de création et d'adoption divine dans la vision de foi de la divinité elle-même»¹⁴. Pareille vision sapientielle n'est pas chez lui, comme chez saint Thomas, d'ordre d'abord logique ou dialectique, elle ne correspond pas à un plan d'abord «théologique» ou systématique. Elle s'inspire, on l'a dit, aux sources de l'économie du salut, que l'auteur cherche à comprendre non tant par l'*intellectus* philosophique que dans le souffle de l'esprit, un esprit qui, pour lui, est en premier lieu le *pneuma* biblique, en particulier johannique et paulinien.

⁴ *Athanase*, 132-145.

⁵ *Vie monastique*, 300-313.

⁶ *Mystère pascal*, 440-444.

⁷ *Trône*, 275-291.

⁸ *Église*, 671-673.

⁹ *Cosmos*, 365-375.

¹⁰ *Fils*, 488-490.

¹¹ *Consolateur*, 433-449.

¹² *Père*, l'avant-dernière partie du chapitre X, 195-197.

¹³ *Père*, dernière partie du chapitre XIV, 286-290.

¹⁴ *Sophia*, 8 (texte repris de *Métier*, 230).

I. LA SAGESSE INCRÉÉE ET CRÉÉE DANS L'ÉCRITURE

L'idée de Sagesse que Bouyer a mise au cœur de sa théologie, est celle qu'il a trouvée, d'une part dans le Prologue du IV^e évangile, dans la notion de «Verbe» où, à son avis, est synthétisé ce qui était dit de la Parole et de la Sagesse dans l'Ancien Testament, et d'autre part dans les épîtres de la captivité, en particulier dans la lettre aux Éphésiens, où saint Paul montre comment la «Sagesse infinie en ressources déployée par Dieu» (Ep 3,10) réalise finalement son dessein sur le monde dans l'Église comme Épouse du Christ.

Chez saint Jean le «*Logos*» — «un des thèmes de la christologie du Nouveau Testament»¹⁵ — se rapproche fortement de la «Sagesse» vétérotestamentaire, avec laquelle il s'identifie dans l'œuvre de la création¹⁶. Si, dans Pr 8,22ss et Si 24,3ss, «il est malaisé de savoir si la Sagesse est une créature, ou si elle est en Dieu au-dessus de toute créature», par contre, dans Sg 9,1, la notion s'en précise. Le même livre attribué à Salomon rapproche en effet expressément *Logos* et Sagesse, allant jusqu'à les identifier, «précisément dans l'œuvre de la création». Ainsi, pour exprimer la relation du Fils avec Dieu l'auteur de l'Épître aux Hébreux (cf. He 1,3) s'inspire de la description de la Sagesse divine personnifiée, choisissant les termes les plus forts (Sg 7,25-26). Tout cela, observe l'auteur, explique pourquoi les Apologistes firent facilement de la Sagesse une hypostase divine. La Sagesse est cette hypostase préexistante déjà présente dans la création (Pr 8,22ss), qui cherche une demeure partout dans le monde, mais qui ne la trouvera qu'en Israël (Si 24,8-12) et, de façon définitive, qu'en la Fille de Sion (Lc 1,30ss). En tant que *Logos*, le Fils de l'Homme est la Sagesse elle-même, celui en qui le Père a mis de toute éternité ses complaisances, parce qu'il est, selon la suggestion trouvée dans les Livres sapientiaux, une personnalité à part, vivant dans une proximité unique avec Dieu.

Les Ariens n'avaient-ils pas néanmoins quelque raison d'opposer aux champions de l'orthodoxie, en référence à la Sagesse, le mot de Pr 8,22: «le Seigneur m'a créée»? «N'y a-t-il pas», demande Bouyer, «des traits en elle qui maintiennent étroitement son application à la création? [...] Et puis cette insistance sur les traits féminins de sa personnalité n'interdisait-elle pas de l'identifier tout à fait à aucune personne divine, pas même celle de l'Esprit?»¹⁷. En bien des passages de l'Ancien Testament le terme Sagesse ne désigne point un attribut divin comme tel, mais plutôt la première des créations de Dieu et comme son favori. Si, sur la base de l'enseignement

¹⁵ *Fils*, 39.

¹⁶ *Quatrième Évangile*, 43 (c'est à cette page que nous nous référons dans la suite). Cf. la *Lettre à Denys*, l'évêque d'Alexandrie (DS 113) où, en référence à Jn 1,14 et Col 1,24, le Christ est désigné comme «le Verbe, la Sagesse et la Puissance».

¹⁷ *Trône*, 277.

général de l'Écriture, on maintient fermement comme il se doit et comme le veut Athanase, que le Verbe n'est pas une créature¹⁸, on doit dire que le verbe *ektise* ne saurait s'appliquer à l'essence de la Sagesse, mais tout au plus à sa «disposition à notre égard»¹⁹. Tout en attribuant au Christ la notion de Sagesse, l'évêque d'Alexandrie distingue dès lors, dans l'économie du salut, une Sagesse incréée et une Sagesse créée qui se réalise par l'incarnation de la première. Commentant son double traité, antérieur à la crise arienne, contre les païens et sur l'Incarnation²⁰, le théologien français met en évidence la façon dont, à la suite de Novatien, Athanase assure de la sorte, avec une parfaite netteté, la distinction, d'une part, entre la Trinité immanente et la plénitude de vie que Dieu a en lui-même et, d'autre part, la Trinité économique, c'est-à-dire cette vie telle qu'elle déborde en quelque sorte librement sur les créatures, tirées du néant²¹. La Sagesse est avant tout la Sagesse éternelle de Dieu, à la fois intimement unie à lui, et distincte de lui, antérieure à toute création, qui préside, avec le Créateur à la création elle-même, la Sagesse en laquelle ont été formées toutes choses, visibles et invisibles (Col 1,16). Elle est le mystère que le Dieu un et trine a gravé dès le commencement dans le cosmos, créé dans le Fils, par lui et en vue de lui. Elle est, d'une certaine manière, le Fils à l'image duquel le Père a créé tous les hommes, mais elle est en même temps, «du fait de l'incarnation et de l'Église, une Sagesse créée qui se réalise par l'incarnation de la Sagesse incréée, sans se confondre avec elle»²².

S'il est juste d'appliquer au Fils la notion de Sagesse, il l'est donc tout autant de l'appliquer à la création et à l'Église, prémices de la création nouvelle. «La Sagesse a bâti sa maison» (Pr 9,1), disait prophétiquement l'Écriture. La Sagesse du Dieu invisible en laquelle saint Jean contemple la Sagesse créatrice (Jn 1,1-3; cf. 1Co 8,6), a pris corps dans le Verbe fait chair; elle est la tête de ce corps dont le Christ est le Chef et la Vie (Ep 1,22). Dieu le Père l'a dévoilée dans l'œuvre accomplie par son Fils sur la terre et en a manifesté à ses enfants, dans l'Esprit-Saint, les profondeurs insondables (cf. 1Co 2,12). Si elle s'identifie avec le Christ, apparu, «dans la période finale où nous sommes», comme la Sagesse personnifiée de Dieu, «resplendissement de sa gloire et expression de son être» (He 1,2-3), la Sagesse s'identifie encore

¹⁸ Athanase, 113 (en référence au second *Discours contre les Ariens*, 7 et 8) et 132 ss; cf. *Mystère pascal*, 125 et 319. Voir *Mémoires*, 75.

¹⁹ «Si nous entendons dans les Proverbes ce mot *ektise*, il ne faut pas du tout comprendre que le Verbe serait par nature une créature, mais qu'il a revêtu le corps créé et que, pour nous, Dieu l'a créé en lui formant un corps créé, comme cela est écrit [He 10,4], pour nous, afin qu'en lui nous puissions être renouvelés et divinisés». II^e *Discours contre les Ariens*, 47, cité in Athanase, 137. Cf. *Synodale d'Ancyre*, 11, 1.X: trad. A. Martin – X. Morales, Sources Chrétiennes n. 563, 101 (Contre l'interprétation néo-arienne de Pr 8,22.25).

²⁰ Athanase, 35-47.

²¹ *Consolateur*, 165-166; 173ss.

²² *Trône*, 277.

mieux avec l'Église, en tant que celle-ci est la sagesse créée avant toute créature, appelée à devenir à la fin des temps la «plénitude de Celui qui se complète pleinement en tous»²³. Elle est cette «sagesse multiple de Dieu» que saint Paul identifie avec son dessein sur le monde et dont il montre la réalisation ultime dans l'Église entendue comme Épouse du Christ (Ep 3,10). Elle est le dessein salvifique concernant la création tout entière et ayant en vue d'emblée toute l'histoire du monde mais ne se réalisant que peu à peu, à travers des événements particuliers, jusqu'à l'automanifestation définitive de Dieu dans le Christ et dans l'Église. Dans l'événement du *Deus homo factus*, dans la figure absolument unique du Christ, norme de l'histoire (cf. 1Co 1,30), dans son prolongement au milieu du monde qu'est l'Église, les fidèles, illuminés par l'Esprit-Saint qui leur a été conféré, devenus participants de ce mystère, introduits déjà d'une certaine manière dans le cercle éternel de l'amour intra-trinitaire (cf. 2P 1,4), sont en état de connaître l'œuvre accomplie par le Fils, de voir dans l'Église et dans le monde un signe merveilleux de la Sagesse divine.

Dans le mystère du Christ, l'Écriture nous fait contempler finalement les noces que le Roi céleste célèbre en lui donnant pour épouse cette Église sainte. L'énigmatique Sagesse, qui présida avec le Créateur à la création elle-même et qui est apparue «à la fin des temps que voici» (1Co 10,11) sur son visage, «manifesté dans la chair» (1Tm 3,16), réalise, par l'Incarnation, une Sagesse créée, sans confusion avec elle. L'union conjugale entre le Verbe incréé et la Sagesse créée, son Épouse (cf. Ep 3,10), entre le Christ et l'Église, dont Adam et Ève étaient la préfiguration, est en effet le «grand mystère» (Ep 5,32), le sens profond du rapport entre l'homme et la femme décrit dans la Genèse (cf. 1Co 11,2-16).

La révélation de l'union finale du Christ et de l'Église a été longuement préparée dans l'histoire: d'une part Celui qui est «le premier-né de toute créature» (Col 1,15) ne devait être manifesté qu'à la plénitude des temps, et de l'autre, préfigurée dès le paradis terrestre, celle qui devait devenir son Épouse fleurit avec le Christ, lequel s'unit à son corps mystique, constitué par tous les hommes depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin, en des noces éternelles. C'est cette économie du salut qu'il faut maintenant considérer.

II. LA SAGESSE DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT

L'étude de la Parole de Dieu éclaire la révélation du Mystère chrétien qui, en retour, guide le croyant dans l'interprétation de cette Parole. Mais la notion de Sagesse telle qu'elle se détache de l'Écriture inspirée fournit aussi à

²³ Col 1,19, ainsi traduit dans *Vie monastique*, 306-307. Cf. *Église*, 196-198.

Bouyer la clef d'une réflexion sur l'ensemble de la Révélation. Cette notion jette selon lui une lumière décisive sur l'économie de création et d'adoption divine. Entre la génération éternelle du Fils, la création, l'Incarnation et pour finir le don du Saint-Esprit qui fait des hommes des fils adoptifs, l'Oratorien voit la continuité d'un unique dessein: «C'est en engendrant éternellement son Fils unique que le Père, du même coup, conçoit toute la création et son devenir, comme finalement devant épouser le Fils en sa filiation même, et, de ce fait, participer toute entière au "Don" par excellence qu'est l'Esprit du Père comme Esprit de filiation»²⁴. Ce qu'il déclare une ultime fois au terme de sa production théologique, Bouyer l'a exposé en long et en large à bien des reprises comme par exemple dans *Cosmos*²⁵. Dans ce troisième volume de la première trilogie, qui est également le dernier de ses grands ouvrages, il montre aussi combien à ses yeux la Sagesse est une notion qui dépasse largement le cadre de l'histoire du salut. Elle inclut le monde, l'histoire de l'humanité, dans laquelle aussi resplendit la gloire de Dieu. Prenant pour guide le plan créateur et sauveur révélé en Jésus-Christ, l'auteur tente de la sorte une interprétation de la totalité de l'expérience humaine laissée apparemment à ses seules forces et à ses seules lumières. Il reconnaît la présence de pressentiments de l'Esprit là où la Sagesse parvient à son stade réflexif dans le mythe, la religion et la philosophie. Aux confus «pressentiments de l'Esprit» et du *Logos* dans la mythologie et la poésie païennes correspond, dans l'Histoire d'Israël, la prophétie où la Parole divine est proclamée dans l'Esprit de Sagesse qui à la fois la nourrit et l'éclaire. Ce que suggérerait déjà l'auteur, deux ans auparavant, dans son volume sur *Le Consolateur*, reprenant l'image bi-unitaire déjà évoquée des «deux mains» qu'a forgée Irénée²⁶: «Plus d'Israël se rapprochait donc la Parole, se faisant de plus en plus

²⁴ *Sophia*, 8.

²⁵ Voir en particulier *Cosmos*, 307. On doit laisser de côté les développements très originaux que Bouyer a consacrés à la réponse de la créature aux sollicitations cachées du Créateur dans l'univers. Dans cet ouvrage, l'auteur valorise fortement le phénomène de l'imagination. L'imagination poétique, qui est bien autre chose que la fantaisie, est l'union intime de l'intelligence et du sensible se présentant sous la forme d'une expérience se proposant en un éclair fugitif à notre perception; c'est «une saisie intuitive du sens profond des choses et de l'existence» (265; cf. 201). Or, explique Bouyer ailleurs, «ce monde, où l'intelligible et le sensible ne font qu'une seule trame n'est [...] qu'une pensée de Dieu, éternellement présente en lui, projetée dans le temps en même temps que dans l'existence distincte des autres consciences» (*Mémoires*, 51-52). L'objet de la théologie mystique est la «pensée» de Dieu en question, qui se communique au croyant et que celui-ci saisit en une expérience personnelle toute concrète d'union et d'assimilation (*Mysterion*, 123, 210; cf. 205s, 347s.).

²⁶ Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* V,1,3; 5,1; 28,4 etc. L'évêque de Lyon voit dans les mots de la Genèse: «Faisons l'homme à l'image de Dieu», une parole que Dieu, lorsqu'il créa l'homme, adressa au Fils et à l'Esprit. Voir sur ce thème: J. MAMBRINO, «Les deux mains de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée», *Nouvelle revue théologique* 79 (1957) 357-370.

instante, l'Esprit devenant de plus en plus intime aux anciens justes, et mieux ils pressentaient le visage de l'amour [...]»²⁷.

C'est dans la Vierge Marie qu'aura lieu finalement la rencontre de ces deux mains de Dieu le Père. En elle, Bouyer discerne, avec les Pères, la plus haute fleur de l'Esprit-Sagesse: l'humble servante, toute disposée à accueillir en son sein immaculé la Parole qui s'approche, toute prête à concevoir son fruit divino-humain. En la Mère créée du Christ, la Sagesse a trouvé sa première apparition et son icône la plus parfaite. Par la puissance de l'Esprit la Vierge devient l'Épouse eschatologique et le Corps du Verbe qui, dans la kénose de l'Incarnation, se fait chair en elle. En elle, qui est tout entière «oui» à Dieu, et un «oui» où est inclus l'acte de foi, fondé en Abraham, de tout le Peuple de Dieu (Rm 4,3; cf. Gn 15,6), se trouve une réalisation éminente de la Sagesse. Elle est, en son «immaculée conception», cet «être qui semble, en Dieu, inséparable de Dieu, dans un rapport tout spécial sans doute à la fois avec le Fils et avec l'Esprit»²⁸, sa réalisation suprême sur le plan historique. Elle est cet être unique prédestiné à devenir le «Trône de la Sagesse» et dont le sein a servi au *Logos* de lit nuptial. Dans sa maternité de grâce, préparée de longue date, l'auteur discerne en même temps la perfection anticipée de la maternité de l'Église²⁹. Puis, dans le dernier chapitre du *Trône de la Sagesse*, il prolonge et termine ses réflexions par une méditation sur le mystère de l'Assomption, montrant comment, du fait de son union toute spéciale à son divin Fils, Marie a été associée dès maintenant à la victoire que celui-ci a remportée pour nous sur la mort. Dans le modèle de la Sagesse créée qu'est la Vierge, Servante et Mère du Christ, l'auteur discerne finalement la figure personnelle de la finitude libérée, dont l'intériorité est, dès à présent, le *Logos* éternel du Père. Libérée par la grâce, la figure sainte de la Sagesse créée en la personne de Marie est le modèle de la créature parce qu'en elle le rapport au Créateur inclut à la fois parfaite union avec lui et juste distinction vis-à-vis de lui.

Par-là Bouyer a repéré une réponse au problème christologique qui agissait les esprits depuis la crise arienne. Comment, telle était la question dont traitait sa thèse sur Athanase, Dieu peut-il être et rester Dieu et cependant être réellement présent dans l'histoire? Empruntant à la philosophie grecque la notion de *Logos* dont ils trouvaient une attestation dans la littérature biblique sapientielle et dans le Prologue du IV^e évangile, les Apologètes l'avaient, on l'a dit, utilisée pour désigner le Fils. Or dans la doctrine stoïcienne qu'ils prenaient ainsi à leur compte, le *Logos* était une notion universelle englobant Dieu, le monde et l'histoire. De là il n'y avait qu'un pas à penser celui-ci comme le principe rationnel du cosmos et de l'histoire, contenu de façon

²⁷ *Consolateur*, 396-397; cf. 19-35 et 365-370.

²⁸ *Trône*, 277.

²⁹ *Trône*, 282.

fragmentaire en toute réalité, mais apparu en Jésus-Christ dans toute sa plénitude. Quant au rapport de ce *Logos* à Dieu, il était facilement conçu en termes de subordination. Procédant de Dieu, le *Logos* deviendrait en quelque sorte autonome, là où il sert aux fins de la création, conservant sans doute sa nature divine mais trahissant dès lors sa position d'infériorité³⁰. La clef, pour résoudre cette question délicate, se trouve selon le théologien français dans la «maternité de la Sagesse créée», une maternité qui a son point culminant dans la maternité divine de Marie, «celle qui enfante Dieu le Fils dans l'humanité temporelle»³¹.

En la *Sophia*, Louis Bouyer ne contemple pas seulement la Vierge disant un oui libre à Dieu au nom de toute l'humanité, il y discerne encore l'auxiliaire de la création. «La Sagesse n'est pas simplement la pensée éternelle de Dieu sur son œuvre. Elle est comme un autre lui-même, sa compagne dès les origines, son auxiliaire par qui il a fait toutes choses»³². Il reprend ainsi une idée de Soloviev, le maître de Boulgakoff, qui voyait dans la *Sophia*, tout à la fois: «l'éternelle féminin dans le monde, l'éternelle bien-aimée de Dieu, la quintessence du monde, longuement formée et purifiée, émergeant à elle-même dans l'archétype de l'Eglise, dans la *Panhagia*, la Vierge immaculée Mère du Christ, Marie, mais s'étendant alors jusqu'à devenir le principe réel de toute l'humanité rachetée et de la création»³³. Principe, prototype et résumé de l'Eglise et de la création nouvelle, la Sagesse était mystérieusement aux côtés de Dieu quand il forma l'univers. Première créature sortie du Fils, telle la fille première-née avant toute autre œuvre, Marie est sa compagne dès les origines, elle est la *Sophia* créée à l'image de la *Sophia* incréée, qui apporte à l'Époux la réponse intégrale, immaculée et infaillible, à la Parole de Dieu. Elle est cette Sagesse pauvre (cf. 2Co 8,9), totalement réceptive, que le Seigneur a faite au principe de ses œuvres, pour être les prémices de tout assentiment créatural à la Parole créatrice. Marie, Trône de la Sagesse, est la figure personnelle de la liberté finie saine et sauve. En elle, et dans l'Eglise dont elle est la figure idéale et le sacrement, le Verbe fait chair, est de toujours déjà advenu et il a de la sorte, par la puissance de son Amour, de toujours déjà vaincu aussi toute aliénation en laquelle se trouve la condition finie.

³⁰ Voir le bon résumé que fait W. Kasper dans son *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 207.

³¹ *Fils*, 490.

³² *Trône*, 46. Une idée semblable était déjà exprimée auparavant concernant le rapport interne aux deux genres: la femme est pour l'homme un «autre lui-même» (*Ibid.*, 18).

³³ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, II, Einsiedeln 1962, 659 (tr. fr. *La Gloire et la Croix* II/2, Paris 1972, 178). Dans le même sens, J. RATZINGER, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, 23-27. Cf. J. SERVAIS, «Marie dans l'Incarnation», *Communio* 28/2, n. 166 (2003) 26-40.

La façon dont Bouyer entend la Sagesse est tout à fait traditionnelle dans l'Église latine, mais elle dépend certainement d'abord chez lui de toute une tradition orientale, en particulier russe. À la Sagesse la liturgie romaine applique volontiers le mot des Proverbes cité plus haut³⁴, et cela, sans doute en raison de son rapport tout spécial avec le Fils et avec le Saint-Esprit mais aussi en raison de sa condition de créature élue, inséparable du Créateur. Saint Bernard interprète le mot de Siracide dans le même sens: la Sagesse céleste s'est édifiée dans la Vierge Marie une demeure; «elle a si bien rempli son esprit qu'en vertu de cette plénitude de l'esprit, sa chair même est devenue féconde. Et c'est ainsi que, par une grâce exceptionnelle, la Vierge allait enfanter cette Sagesse elle-même revêtue de notre chair, qu'elle avait d'abord conçue dans la pureté de son esprit»³⁵. Les Livres sapientiaux ont fourni des épîtres pour les messes tant de la sainte Vierge que de l'Église, car aux yeux de la foi, l'une comme l'autre — après le Christ — est la demeure de cette mystérieuse Sagesse. Témoin de la Tradition unitaire de l'Église, Maxime le Confesseur contemple en Marie «la véritable mère de la Sagesse et fille de la Sagesse»³⁶. Quant aux théologiens russes contemporains, dans le droit fil de leurs devanciers, ils aiment à voir dans la divine Sophia dont parlent la Sagesse et l'Écclésiastique, un symbole de l'Église. À Kiev, la «mère des cités russes», puis à Moscou, à Novgorod, quand, au début du second millénaire, le christianisme prend racine en terre russe, les basiliques dédiées à la Sainte-Sophie, identifient celle-ci non au Christ, la seconde Personne de la Sainte Trinité, mais à Marie en sa maternité de grâce. Et bientôt cette Sainte-Sophie exprime plus largement la présence même du divin dans la création, la rencontre du divin et de l'humain dans la nouvelle création³⁷.

III. FIDES QUAERENS INTELLECTUM

La vision de l'économie de création et de salut déployée par Bouyer est, pour une large part, redevable de la «sophiologie» caractéristique de la pensée russe contemporaine³⁸, et spécialement celle de Sergei Nikolaevich

³⁴ «Seigneur, par la conception immaculée de la Vierge tu as préparé à ton Fils une demeure digne de lui». Messe de l'Immaculée Conception.

³⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons divers* LII 4: trad. Émery, SC 518, 349.

³⁶ MAXIME LE CONFESSEUR, *Vie de Marie*, 63; cf. 10: *Testi mariani del primo millennio*, II, ed. G. Gharib – al., 192 et 232.

³⁷ S. BOULGAKOFF, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, Lausanne 1983, 8.

³⁸ Cf. A. CATAPANO, *La Sofiologia di Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Università della Santa Croce, Roma 2001. Bouyer use, à escient, du terme «sophianique», qui signifie «relatif à la Sagesse (*Sophia*) divine».

Boulgakoff³⁹ qui, d'après lui, «fournit à la théologie de notre époque une problématique insurpassable»⁴⁰. C'est dans cette pensée, tout entière «dominée par sa conception si particulière de la *Sophia*, de la Sagesse divine, à la fois incréée sous un aspect, créée sous un autre»⁴¹, qu'il a trouvé, dès les tout débuts de sa production, ce à quoi il aspirait depuis sa jeunesse: une «théologie intégrale de la réconciliation et de la récapitulation, au plein sens paulinien de ces termes»⁴². Il ne faudra pas attendre, en effet, la trilogie économique pour voir apparaître sous la plume de Bouyer le nom du penseur émigré à Paris. Les considérations par lesquelles l'auteur termine son livre de mariologie s'inspirent déjà indubitablement de celui-ci. Dans l'ouvrage sur Athanase, l'Oratorien mentionne déjà son *Agneau de Dieu*⁴³ et il le fait de nouveau, deux ans après, quand il médite sur la liturgie pascale⁴⁴. Même s'il ne le cite que rarement, le théologien russe est toujours, d'une manière ou d'une autre, présent à sa réflexion, comme «une Weltanschauung, une vision chrétienne du monde, une conception théologique, [...] une interprétation de l'ensemble des dogmes et des doctrines»⁴⁵, capable d'illuminer sa propre œuvre. Bouyer maintient toutefois ses distances à son égard. De ce penseur «non moins considérable que discutable»⁴⁶, il salue par exemple la «christologie existentialiste», mais il sait devoir se garder des équivoques de son existentialisme sans ontologie⁴⁷. En concevant la créature en Dieu telle que Dieu l'a voulue et la voit de toute éternité et telle qu'il la réalisera à la fin des temps, cette pensée dénote, juge-t-il avec sévérité, un «gnosticisme mal exorcisé»⁴⁸. Quant à sa vision de la «Sagesse divine» comme «autre lui-même où [le] Dieu d'amour se retrouve en se donnant à la créature, tire du néant par la paradoxale générosité "kénotique" de cet amour incomparable qui est tout

³⁹ Voir notamment à ce sujet l'étude de D. ZORDAN, «De la Sagesse en théologie. Essai de confrontation entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer», *Irénikon* 79 (2006) 265-286; et déjà: ID., *Connaissance et Mystère* (cf. nt. 1), spéc. 739-745.

⁴⁰ *Fils*, 465. L'auteur y loue «l'unité, la beauté [...] sublimes» de sa christologie kénotique, qui «enveloppe une série d'intuitions d'une exceptionnelle profondeur».

⁴¹ *Fils*, 463.

⁴² L. BOUYER, «Boulgakoff», 143-144. Brève présentation de la rencontre de Bouyer avec la théologie orthodoxe dans J. SERVAIS, «Louis Bouyer. Une vie sous le signe de l'œcuménisme», *Gregorianum* 88/2 (2007) 393-399.

⁴³ *Athanase*, 101, n. 2 (renvoyant à des pp. précises de l'édition russe parue à Paris de 1933).

⁴⁴ *Mystère pascal*, 204, n. 16 (renvoyant à la traduction française de ce livre sous le titre *Du Verbe incarné*); 290, n. 64; et 338, n. 21. Dans ses *Mémoires* (56, 68, 74-75), l'auteur raconte les circonstances de la découverte qu'il fit, très jeune, de cette pensée.

⁴⁵ S. BOULGAKOFF, *La Sagesse de Dieu* (cf. nt. 37), 13. Cf. L. ZAK, «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov», *La Sapienza della Croce* (2005) 117-136 et 233-253; ici 121.

⁴⁶ *Consolateur*, 304.

⁴⁷ *Fils*, 360; cf. 399.

⁴⁸ *Mémoires*, 98.

sien»⁴⁹, tout en la trouvant «extrêmement séduisante», il l'estime «profondément ambiguë». Faisant siennes les critiques des Lossky (père et fils), il dénonce dans cette théorie kénotique «un système dangereusement ambigu, où la transcendance divine paraît constamment menacée, la surnaturalité foncière de la révélation minée par un rationalisme, ou plutôt un idéalisme impénitent»⁵⁰. En fin de compte il rejette expressément cette sorte d'«humanisme divin» qui va jusqu'à poser en Dieu «la nécessité hypothétique [...] pour être Dieu, de créer l'homme, d'accepter sa révolte, fût-ce pour la dépasser en y trouvant occasion à cette immolation kénotique qui prolonge au plan de l'«économie» la kénose trinitaire elle-même»⁵¹.

Il n'en est pas moins vrai que Bouyer s'est fortement inspiré de Boulgakoff, et pas seulement en ce qui concerne les lignes architectoniques de son œuvre⁵². Il a trouvé chez lui une pensée qui mettait au centre le rapport de la *theologia* avec l'*oikonomia* divine, montrant comment la création, produite par Dieu, qui est vie trinitaire, est appelée à entrer dans une relation intime avec lui et à retourner à lui, en s'unissant à lui pour l'éternité⁵³. Pour lui comme pour Boulgakoff, la *Sophia*, à la fois incréée sous un aspect et créée sous un autre, est l'idée divine en tant qu'elle préside, comme principe formel, à l'œuvre créatrice. Certes, le théologien français ne va pas jusqu'à parler comme ce dernier d'une «*Sophia* divine et créaturale» — titre d'un chapitre de sa *Sagesse de Dieu*. Il a résolument conjuré la tentation de faire de la *Sophia* une hypostase intermédiaire entre le Ciel et la terre⁵⁴, évitant aussi le danger d'une confusion émanationniste ou panthéiste entre la création et Dieu. Il n'a pas hésité néanmoins à user de formules de saveur sophiologique que d'aucuns estimeront équivoques. Par exemple, quand il parle d'«humanité éternelle du

⁴⁹ *Nova et Vetera* (1977) 141.

⁵⁰ *Fils*, 465.

⁵¹ *Fils*, 493; cf. 461ss. La critique revient sous une autre forme dans *Père*, 372: Boulgakoff «ne conçoit pas la kénose éternelle [...] comme séparable ni même réellement distincte, de la kénose créatrice, et qui plus est de cette kénose à l'égard de la création dans son état concret de chute et de séparation qu'est l'incarnation, laquelle est à la fois, pour lui, comme il en est de la création, nécessaire en tout état de cause et cependant, si l'on peut dire, surexaltée du fait de la chute».

⁵² Le premier et le dernier livres de Boulgakoff sont consacrés respectivement à Marie et à l'Église: *Le Buisson ardent* (1927) et *L'Épouse de l'Agneau* (1945). Ce dernier conclut sa seconde trilogie commencée par le Christ: *L'Agneau de Dieu* (1933) puis le Saint-Esprit (*Le Consolateur*, 1936).

⁵³ *Métier*, 188.

⁵⁴ Dans la «*Sophia*», stigmatise H.U. von Balthasar, Boulgakoff voit «un être intermédiaire étrangement scintillant entre Dieu et la nature et le cosmos, une face tournée vers l'éternité, comme éternelle créaturalité, comme monde des idées suessentiels et néanmoins déjà passif, féminin, et l'autre face dirigée vers le monde, comme son fondement et sa racine». *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, 187; cf. *Theologie der drei Tagen*, Freiburg 1990, 39-41.

Verbe»⁵⁵, ou encore lorsqu'il présente Marie comme «l'incarnation de [la] Sagesse divine»⁵⁶. Ne fait-il pas siennes, par-là, les vues de Boulgakoff, qui considérerait, dans la personne de la Vierge, la Sagesse elle-même sous son visage créé, la complète interpénétration de la Sagesse créée par la Sagesse incréée⁵⁷?

Il n'a pas manqué de critiques suggérant l'influence négative de Boulgakoff sur certains aspects de l'œuvre de Bouyer. «Sa sophiologie respecte-t-elle la distinction entre le créé et l'incréé? A-t-il réussi à rejeter tout immanentisme néo-hégélien, tout idéalisme?», demande V. Guibert⁵⁸. L'interrogation est justifiée. Si la Sagesse incréée est le principe de divinisation du monde tel que Dieu le réalisera au terme et tel qu'il est de toujours déjà présent à sa pensée, la Sagesse créée garde-t-elle en fin de compte sa consistance propre? Dans ce processus de fécondation conserve-t-elle l'altérité d'une authentique liberté finie? Il n'a pas manqué non plus de critiques estimant que, malgré tout, la théologie de l'Oratorien maintient adéquatement la distinction de la transcendance et l'immanence de Dieu dans le monde. Il est un fait que celui-ci s'est expressément distancié par rapport à l'idée d'une nécessité pour Dieu de créer le monde. Dans un article où, s'appuyant sur des études sérieuses du penseur russe⁵⁹, il confronte entre eux les deux théologiens, D. Zordan conclut que Bouyer échappe au risque de compromettre l'immutabilité absolue et l'infinité de l'être et des attributs divins du Verbe. Cette théologie, considère pour sa part K. Lemna, a assumé ce qu'il y a de juste dans la vision de Boulgakoff, en particulier l'idée de «participation de la créature à la plénitude de l'existence éternelle de Dieu» en tant que «centrée

⁵⁵ *Fils*, 483. L'auteur explique plus loin: «C'est [...] éternellement que le Père engendre son Fils, non seulement comme devant s'incarner, mais comme le Verbe fait chair». *Fils*, 486. La critique que lui fait E.L. Mascall sur ce point est pertinente: «Bouyer seems here to be in danger of confusing, in view of their common non-temporality, the necessary begetting of the divine Word by the Father with the contingent willing of his created humanity» (recension de l'ouvrage in *The Downside Review* 93, 1975, 67). Il est vrai, d'autre part, qu'on ne peut à proprement parler considérer la semence déposé par l'Esprit dans le sein de la Vierge comme une réalité créée.

⁵⁶ *Consolateur*, 412. V. GUIBERT, *À l'ombre de l'Esprit*, Paris 2009, 130, n. 100, renvoie à d'autres textes où Bouyer s'exprime de la même façon, émettant lui-même à ce sujet des réserves (*ibid.*, 134).

⁵⁷ S. BOULGAKOFF, *La Sagesse de Dieu* (cf. nt. 37), 78: la Mère de Dieu est «la créature entièrement et parfaitement déifiée, qui porte et qui reçoit Dieu». Cf. D. ZORDAN, *Connaissance et Mystère* (cf. nt. 1), 672-673.

⁵⁸ V. GUIBERT, *À l'ombre de l'Esprit* (cf. nt. 56), 133-134. L'auteur porte par ailleurs, sur l'ensemble de l'œuvre, un jugement très positif.

⁵⁹ P. CODA, «Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov», *Filosofia e teologia* 6 (1992) 216-235 et «Trinità, sofologia e cristologia in S. Bulgakov», *Lateranum* 49 (1993) 97-142. À cette étude et d'autres auxquelles Zordan se réfère, il faut ajouter l'exposé critique des trois kénoses chez Boulgakoff dans P. Henry, art. «Kénose», in *Dict. Bib. Suppl.* 5 (1957) 144-158.

sur le principe éternel de la Sagesse divine, dont la clef essentielle est le mystère de la Croix»⁶⁰.

Sans prétendre dirimer le débat, il importe de souligner que, quand Bouyer use du mot «Sagesse», il tient compte du caractère analogique de cette notion, qui s'applique à Dieu et à la créature, mais de façon différente. C'est ainsi, croit-on, qu'il faut entendre ce qu'il explique à la fin de son *Trône de la Sagesse*:

La Sagesse s'identifie à l'essence divine, mais en tant que participable par les créatures, en tant qu'incluant en elle-même la possibilité réalisée par la pensée et la volonté divines de leur existence distincte. Encore inclut-elle cette existence comme replongée dans la vie divine, ressaisie dans sa distinction par l'amour divin⁶¹.

Au plan des créatures, la Sagesse dit, pour l'auteur comme pour Blondel, «participation, subordination et assimilation à l'Unum où se consommera l'harmonie de l'Univers matériel et spirituel»⁶². Dans l'Ancienne Alliance, elle peut désigner tant le Fils que l'Esprit et, en ce sens, elle est une propriété divine; elle se distingue toutefois en même temps du Père créateur, dans la mesure où les créatures portent en elles une trace de sa libéralité et de sa fécondité éternelles. La Sagesse manifestée par le Fils et par l'Esprit est la révélation d'un mystère qui concerne au plus intime le sens et la nature de ce que sont celles-ci en elles-mêmes. Entre Dieu, absolu et infini, et sa créature finie, totalement dépendante de lui, il n'existe pas moins un rapport tout à fait particulier: un rapport de distance et de proximité où la relation se base sur une claire distinction des ordres. On doit même dire que l'analogie inclut toujours une *major dissimilitudo*. Si réels que soient les faits en rapport au plan de salut révélé à travers la création et surtout à travers la rédemption opérée en Jésus Christ, considérés en Dieu, ces faits semblent n'être qu'une «pure» possibilité: à pareils faits semble correspondre en Dieu une simple «idée» archétypique, un principe, parmi d'autres possibles, de production des choses⁶³. D'autre part, l'Histoire du salut, commencée dans l'Ancienne Alliance et arrivée à sa plénitude avec l'incarnation du Fils de Dieu et l'envoi du Saint-Esprit, atteste une réalité qui s'enracine dans le pouvoir absolument

⁶⁰ K. LEMNA, «Louis Bouyer's Sophiology: a Balthasarian Retrieval», *Heythrop Journal* 52 (2011) 628-642, ici 634 (toute la première partie de cette étude est consacrée à «l'influence» de Boulgakoff sur Bouyer).

⁶¹ *Trône*, 279.

⁶² M. BLONDEL, *Le «Vinculum Substantiale» d'après Leibniz*, Paris 1930, 112.

⁶³ Les idées sont Dieu-même, le Verbe éternel: entendues au sens d'exemplaires, elles concernent bien les choses effectuées dans le temps, mais comme principes de connaissance, elles embrassent toutes les choses que Dieu connaît même si elles ne seront jamais réalisées dans le temps, comme aussi celles qu'il connaît dans sa propre essence. Voir là-dessus S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 15, a.1-3.

souverain de Dieu. Dieu qui a et est la Vie, est lui-même de toujours déjà infiniment à l'œuvre dans la possibilité qu'il effectue⁶⁴. Dépasant une conception qui affecte la «possibilité» d'un coefficient purement négatif, Bouyer voit en celle-ci l'expression positive de la toute-puissance et liberté infinie de Dieu. La création est pour lui le rejaillissement totalement gratuit de la vie divine en laquelle la liberté et la nécessité ne font qu'une seule chose⁶⁵.

La Sagesse divine telle qu'elle s'est révélée dans le Christ par l'Esprit et qui a trouvé ses réalisations créées dans l'Église et dans le monde, et de façon éminente, dans la Vierge Marie, est pour notre théologien la Sagesse une dont la grandeur vient précisément de ce qu'elle a son origine dans cette toute-puissance et liberté divines. Tout en maintenant la distinction des ordres du créé et de l'incrée, l'Oratorien tend pour ce motif, mais aussi en raison certainement de la *forma mentis* qui lui est propre⁶⁶, à privilégier une approche unitaire de la Sagesse. Ainsi explique-t-il encore, en des termes très inspirés par Boulgakoff:

La Sagesse est en Dieu, est de Dieu, et il n'est rien qui soit tel sans être Dieu même. Et pourtant la Sagesse est en Dieu ce qui fait que Dieu s'intéresse à sa création, la comprend, au sens le plus fort que le mot puisse prendre, et l'aime, de l'amour même dont il vit en s'aimant. La Sagesse apparaît donc, sous un premier aspect, comme impossible à distinguer réellement de l'essence divine. Cependant, sous un autre aspect, elle est en Dieu ce qui tend à la distinction de la créature et du créateur, mais à cette distinction elle-même surmontée, sinon abolie, par l'amour divin⁶⁷.

L'auteur ne risque-t-il pas toutefois, en parlant de la sorte, d'oblitérer quelque peu la distinction entre la Sagesse créée et la Sagesse incrée qu'il a commencé par souligner? Qu'est finalement cette Sagesse qui se situe à la limite entre Dieu et la création, les séparant l'un de l'autre en même temps que les unissant l'un à l'autre? Qu'est cette Sagesse qui, en haut — comme *Sophia* incrée — ne fait qu'un avec le Dieu créateur, et en bas — comme *Sophia* créée — ne fait qu'un avec tout être fini? Et quel rapport il y a-t-il entre la «sagesse de Dieu» s'exprimant dans le dessein mystérieux de salut réalisé dans le Christ (1Co 2,7; Rm 16,25-27), et sa réalisation créée dans

⁶⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, Einsiedeln 1983, 465 et W. KASPER, *Jesus der Christus*, Leipzig 1981, 292-298.

⁶⁵ Cf. *Cosmos*, 189.

⁶⁶ La façon dont Bouyer approche le mystère n'est pas d'abord cartésienne, faut-il noter en passant. Pour lui les trésors de la Sagesse et de la connaissance divines, cachés dans le Christ (Col 2, 3), ne sont accessibles qu'au croyant qui les perçoit avec le «cœur», seul organe capable, estime-t-il avec Pascal, de nous faire accéder à l'ordre de la charité divine. En effet, «la grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit». B. PASCAL, *Pensées*, éd. Chevalier, La Pléiade, Paris 1954, n. 829 (= Brunschvicg, n. 793). Cf. *Newman's Vision of Faith*, 18-19.

⁶⁷ *Trône*, 279.

l'Église et dans le monde? Ou encore, considérant plus directement le rapport entre le fini et l'infini: comment les créatures finies peuvent-elles, tout en restant distinctes de l'essence divine à laquelle s'identifie la Sagesse, participer de celle-ci, sans être tout simplement absorbées dans son mystère? La réalité finie conserve-t-elle une consistance propre à l'intérieur de l'unité infinie en laquelle elle est «récapitulée»? Certes Bouyer était conscient des embûches que comportent ses explications et il a répété que cette Sagesse créée n'est pas le Verbe lui-même mais son Épouse éternelle⁶⁸.

On en revient toujours à la question qui s'est posée à lui depuis ses travaux sur Athanase: comment Sagesse divine et Sagesse créée peuvent-elles s'épouser sans se confondre l'une à l'autre⁶⁹? La réponse qu'il apporte à cette question, se base sur le principe de l'*analogia entis*: l'amour totalement gratuit et libre qui unit le Créateur à la créature — et par contrecoup l'amour libre qui ramène la créature au Créateur — exige que soit en même temps maintenue, dans l'union même des deux, la distinction ontologique. C'est cette distinction réelle qu'efface la sophiologie russe. Le croyant converti à l'Église catholique savait que la voie qu'avait tentée Hegel et sur laquelle Boulgakoff s'était lui-même de quelque façon aventuré, n'était pas parcourable: ni la création ni l'incarnation ne peuvent être conçues comme nécessaires sous peine de nier la toute-puissance et la liberté souveraine de Dieu. Un autre philosophe, très proche lui aussi du penseur russe, a pu le mettre sur une meilleure piste: on fait allusion à Schelling et en particulier aux *Philosophische Untersuchungen* de 1809, rédigées sous l'influence de la mystique de J. Böhme, où apparaît le thème de l'amour. Dieu qui, comme dit saint Jean, se révèle comme «amour» (1Jn 4,8) est, souligne le philosophe allemand, un mystère insondable d'unité qui inclut comme tel la différence. L'amour est en effet «l'unité de deux qui tout en restant différents, ne peuvent pas, précisément du fait de leur liberté réciproque, ne pas être unis»⁷⁰, ou encore une unité de deux êtres vivant entre eux une union faite à la fois d'unité et de différence. Quand il réfléchit, comme nous allons voir, sur les «noces» du *Logos* et de la *Sophia*, Bouyer s'inspire-t-il des suggestions de Schelling? Ce n'est pas en tout cas par son intermédiaire, mais plutôt en raison d'un sens vraiment catholique de la vérité qu'il a saisi et essayé de

⁶⁸ «La “divinisée” dans l'union avec Lui, telle qu'elle apparaît d'abord dans la Vierge, puis dans l'Église eschatologique, et finalement dans le cosmos tout entier, régénéré par la résurrection, au dernier jour». L. BOUYER, «La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944)», *Nova et Vetera* (1977) 142-143. Cf. *Trône*, 75, citant un texte central de Newman.

⁶⁹ Cf. *Athanase*, 145.

⁷⁰ F.W. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen...* (1809), cité dans W. KASPER, *Jesus der Christus*, Leipzig 1981, 284. Dans *Le Père éternel* Bouyer cite, en référence à Schelling, l'ouvrage de Cl. Bruaire.

faire comprendre comment, loin de s'opposer, transcendance et immanence de Dieu par rapport à la créature sont intérieures l'une à l'autre.

IV. LES NOCES DU LOGOS ET DE LA SOPHIA

Le dessein de Dieu sur le monde est préparé dans le *Logos* divin qui, aux yeux de Bouyer, est avant tout «masculin», puisqu'il représente Celui dont toute autorité tient son nom. Il a néanmoins aussi une dimension «féminine». C'est pourquoi, en vertu du Saint-Esprit (cf. Sg 1,6s; 7,7.22.25) qui, tout en procédant du Père par le Fils, possède lui-même une autonomie relative (Ag 2,5; Ne 9,30; Is 63,10; Sg 1,7), le Créateur peut insérer dans l'univers ce qui va lui permettre, dans son développement historique, de répondre pleinement à ce dessein. Projetée hors du Verbe éternel sous l'animation de l'Esprit divin, la Sagesse de création est ce «souffle» (Gn 1,2; 8,1 etc.) ordonnateur, à la fois naturel et surnaturel, de Dieu répandu sur le monde qui sollicite la création, soupirant en vue de la création nouvelle (Rm 8), de «revenir à ce Verbe filial, pour l'épouser et remonter avec lui, dans le même Esprit, vers le Père, comme en une éternelle eucharistie»⁷¹. L'activité propre à la création est différente: elle est une activité réflexe, seconde, toute dépendante de la Paternité divine⁷², comme l'est analogiquement le Fils par rapport au Père éternel. Descendant jusqu'à sa dernière concrétisation qu'est son incarnation, le *Logos* va s'accomplir comme *Sophia* dans l'Église. Quant à celle-ci elle est, dans la même histoire du monde, celle qui, à l'inverse, monte vers lui, par l'opération du Saint-Esprit, jusqu'à apparaître dans la figure de Marie et le mystère de sa maternité virginale. «En assumant dans une humanité individuelle la *Sophia* non seulement créée mais déchue, [le Verbe] amènera en retour [cette *Sophia*] à coïncider à nouveau, à travers cette identification même, avec son éternelle réalité»⁷³. Finalement, dans l'économie vétérotestamentaire la prophétie culmine en celle que l'Esprit couvre de son ombre et qui en est, pour cette raison, la plénitude et l'accomplissement⁷⁴.

C'est dans *Le Fils éternel*, et surtout dans *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, le cinquième volume de ses deux trilogies principales, que l'auteur montre de la façon la plus articulée comment le *Logos* et l'Esprit sont dès le commencement à l'œuvre dans l'histoire du monde et dans l'Histoire du salut, y opérant de concert mais de façon distincte, en direction d'un point final de convergence. Faisant sienne la notion irénéenne de récapitulation, il y explique, avec saint Paul, comment, devenant tous ensemble fils dans le Fils,

⁷¹ *Mémoires*, 52.

⁷² *Trône*, 147, 217. Cf. *Mystère et ministères*, 43.

⁷³ *Fils*, 464.

⁷⁴ Cf. *Consolateur*, 396.

nous sommes «réunis sous [son] chef», et comment, avec nous, c'est «l'univers entier» (Ep 1,10), toute l'histoire qu'embrasse la Sagesse dans le Père par l'Esprit-Saint. De cette vision son livre *Le Trône de la Sagesse* nous a déjà offert en 1957 une synthèse. L'Épouse, que la Sagesse divine veut donner en noces à l'Époux, n'est pas d'emblée parfaite, sainte et immaculée, telle qu'elle fut voulue de toute éternité. Elle est au départ, y explique-t-il, «l'autre lui-même qu'il cherche dans l'abîme où le péché l'a perdue, la prostituée pour la misère de laquelle il se fait lui-même misérable, mais que sa mort vivifie et que sa propre pureté restaurera dans une candeur virginale»⁷⁵. Pour en faire son Épouse, il a fallu que le Christ, par la puissance du Saint-Esprit en même temps que par sa Parole, la «purifie par le baptême d'eau» (Ep 5,26-27). Ainsi en effet prépare-t-il l'alliance nouvelle où la *Sophia* apparaîtra comme l'Épouse de l'Agneau en laquelle l'histoire de l'homme atteint sa visée ultime.

Les noces eschatologiques de l'Agneau sont, pour le théologien français, la révélation ultime, dans la consommation eschatologique, de ce dont l'union de Dieu et de l'homme dans le sein de la Vierge immaculée était l'esquisse. Les deux «mains» du Père par lesquelles la création et l'histoire trouvent ainsi leur accomplissement, assument, dans cette réalisation, la figure respective du *Logos* (masculin) fait homme en Jésus-Christ et de la *Sophia* (féminine) comme dessein salvifique pour le monde avec ses réalisations successives culminant dans la réponse de celui-ci à Dieu. H.U. von Balthasar résume sur ce point, de façon magistrale, la pensée, parfois contournée, de notre auteur:

Toute l'évolution du monde repose sur les noces du Logos (descendant) avec la Sophia (s'élevant jusqu'à Marie). [Chez Bouyer comme dans l'«Éternel Féminin» de Teilhard de Chardin] la maternité virginale de Marie est l'épanouissement ultime et suprême de la Sagesse qui se déploie dans le processus évolutif du monde, et le Christ est l'incarnation décisive du Verbe qui se concrétise toujours plus à travers ce même processus; ces deux processus ne constituent donc pas deux unions hypostatiques parallèles qui devraient représenter comme telles la masculinité-féminilité supra-sexuelle de Dieu, mais précisément les relations nuptiales qui sont décrites par Paul dans Ep 5 et par toute la Tradition en d'innombrables commentaires chrétiens du Cantique des Cantiques⁷⁶.

En synthétisant de la sorte l'intuition du théologien français, Balthasar fait pleinement justice au thème des noces de l'Agneau et de la Sagesse où son

⁷⁵ *Trône*, 280-281.

⁷⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Prüfet alles, das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, 36. Voir aussi ID., «Nachwort» in L. BOUYER, *Frau und Kirche*, Einsiedeln 1977, 87-95. L'article, déjà signalé, de K. Lemna, se base principalement sur cette Préface (traduite en anglais, non en français) pour présenter la Sophiologie trinitaire de Bouyer (voir en particulier la section intitulé «Inner Analogy and Trinitarian Sophiology», cf. nt. 60, 636-638). Le théologien suisse, qui a traduit en allemand plusieurs ouvrages de Bouyer, n'a guère écrit à son sujet.

œuvre atteint un point culminant. Ailleurs il précise encore que les deux mouvements en sens inverse du processus en question ne s'expliquent que parce que l'Esprit qui sert d'intermédiaire entre le Père et le Fils est aussi celui qui fait en sorte que Dieu puisse se rendre présent dans l'histoire tout en demeurant lui-même immuable. C'est l'Esprit-Saint qui rend possible l'auto-communication de Dieu dans le monde, car en lui Dieu peut exercer dans l'histoire des hommes ce qu'il est lui-même en lui-même dans son essence la plus intime: liberté dans l'amour⁷⁷.

Aux yeux du théologien de Bâle, la vision d'empreinte fortement sophiologique de Bouyer se base sur une christologie pneumatique tout à fait neuve⁷⁸, et en particulier sur une conception, elle aussi originale encore que très traditionnelle, de la différence spécifique entre l'homme et la femme en rapport au Christ et à l'Église⁷⁹. Par-là elle est capable d'unir et de distinguer les opérations respectives du *Logos*, la Sagesse incréée, et de la *Sophia*, la Sagesse créée dont l'Esprit-Saint sanctificateur assure les réalisations dans le monde. Plutôt que de considérer abstraitement la différence des deux natures en Jésus-Christ, l'Oratorien contemple en sa Personne un des trois de la Trinité qui s'est fait homme et a souffert pour notre salut⁸⁰, et qui exprime par-là l'amour «nuptial» de Dieu pour nous «jusqu'au bout» (Jn 13,1). Le sexe masculin et le sexe féminin constitutifs de la créature humaine trouvent leur fondement en ce qui peut être analogiquement prédiqué de la seconde Personne de la Trinité. Le *Logos* incarné est lui-même l'image archétypique de l'«homme» (ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς) (1 Tm 2,5) en tant qu'homme et femme. Dans la mission de Jésus-Christ comme médiateur entre Dieu et l'homme, Bouyer voit l'œuvre du Fils en tant qu'il représente — de façon «masculine» (Ga 3,28) — l'autorité du Père vis-à-vis de l'humanité⁸¹. Mais il y voit aussi un événement dans l'Esprit de Sagesse⁸². La Sagesse est de fait, comme le précise encore Balthasar, une «propriété divine que le Père mani-

⁷⁷ Cf. ID., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 97s.

⁷⁸ Dans *Theologik*, III, Einsiedeln 1987, 46ss, Balthasar la qualifie de «premier essai d'envergure d'une christologie pneumatique catholique».

⁷⁹ On fait allusion à son ouvrage *Mystère et ministères de la femme*. Voir à ce sujet M. LUCIETTO, *L'Umanesimo della Croce*, Padova 2013, 121ss; 128ss. Le sixième jour, explique Olivi (1248-1298) en référence au récit de la création dans la Genèse, *fit Deus homo, et masculinus et femina, id est Christus et Ecclesia* (cité in H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I, Paris 1979, 98).

⁸⁰ *Fils*, 402, en référence à Cyrille d'Alexandrie (cf. DS 252-263).

⁸¹ *Fils*, 278, 477. Cf. *Mystère et ministères de la femme*, 28, 47, 195; *Trône*, 147-148.

⁸² Comme Irénée, Bouyer voit aussi dans la Sagesse un nom de la troisième Personne de la Sainte Trinité. Cf. *Adv. Haer.* II, 30, 9; III, 24, 2; IV, 7, 4; 20, 1, 3-4; *Dem.* 5 et 10 (où il renvoie à Sg 7,22-23, Pr 8, 22 ou Qo). Voir *Mystère pascal*, 409 et *Trône*, 276. Certes, dans l'Écriture, la Sagesse est, comme on l'a dit, appropriée en particulier au Fils (cf. 1Co 1,3), mais l'Oratorien l'applique également au Saint-Esprit, en tant qu'Esprit sanctificateur, qui inspire les prophètes, qui répand dans le monde science et intelligence.

feste à l'occasion de ses œuvres et confère dans l'Esprit-Saint à ses enfants pour qu'ils comprennent ces œuvres»⁸³. L'œuvre centrale du salut que met en lumière l'Esprit-Saint est l'incarnation rédemptrice. «Tu m'a façonné un corps... Me voici, pour faire, ô Dieu, ta volonté» (He 9,4ss), déclare le Christ en entrant dans le monde. En créant le monde par la puissance de sa Parole, c'est-à-dire par le don total de soi, à l'instar du Père, le Fils s'insère pleinement dans la réalité charnelle de notre histoire, il se soumet à la Loi pour l'accomplir de l'intérieur. Il assume si complètement la nature humaine en dépendance de sa mission concrète de Verbe fait chair, que sa sagesse d'obéissance (He 10,5-9) devient, dans l'Esprit-Saint, la réponse parfaite de la liberté créée à Dieu. Dans le *fiat* du Christ au Père et aux hommes, l'Esprit met en exergue l'autre dimension de la Personne divine du Fils, la dimension «féminine», ici aussi bien sûr supra-sexuelle, de son active réceptivité vis-à-vis du Père. Il révèle la présence en lui du Père invisible, unique source éternelle, suessentielle (Denys), de l'amour et il insère dans la création ce *fiat* originel. Lien substantiel unissant les Personnes distinctes du Père et du Fils, il est l'amour ramenant au Père aimant les créatures aimées dans son Fils bien-aimé. Il est cette mystérieuse personnalité divine en qui celles-ci savent qu'elles sont telles pour aimer à leur tour et se laisser ainsi reconduire à la source divine. Ainsi la Sagesse de création qui procède du Verbe mais s'est distinguée librement de lui, opère-t-elle sous sa mouvance dans le monde, comme ouverture toujours plus totale à Dieu, jusqu'à former le *fiat* immaculé de Marie, modèle et origine de l'Église féminine. En lui, le Premier-né de la création nouvelle, la Sagesse de création va au-devant de son accomplissement final. En lui, le Ressuscité, le Collège des apôtres et de leurs successeurs qu'il a fondé pour garantir sa présence «tous les jours jusqu'à la fin des temps» (Mt 28,20), devient la représentation masculine de Dieu à l'Église son Épouse.

Usant de la notion analogique d'amour⁸⁴, l'auteur montre comment la créature trouve finalement son accomplissement dans le Christ auquel, en elle, la Sagesse s'unit en un amour «nuptial»: transportée dans le Fils par la puissance de l'Esprit, cette créature ne fait plus qu'une chair avec lui, reposant avec lui dans le sein du Père. La division initiale du *Logos* et de la *Sophia* aboutit à leur conjonction finale quand, grâce à l'action du Saint-Esprit, le Christ peut introduire son Épouse, et avec elle tout le monde créé, dans la chambre nuptiale de Dieu le Père. Le rapport nuptial entre le *Logos* (masculin) et la *Sophia* (féminine), comme réponse de Marie, de l'Église et du monde à Dieu, est la réalisation dernière du plan de Dieu. L'action conjointe du Fils et de l'Esprit a rendu possible l'alliance par laquelle le Verbe fait chair scelle, dans son sang, son union avec elle.

⁸³ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik* (cf. nt. 78), II, 147.

⁸⁴ Cf. *Consolateur*, 446-447, qu'on a paraphrasé.

V. LA LIBERTÉ SAINTE ET SAUVE DE LA VIRGO-MATER

Tous les points d'interrogation ne sont pas levés pour autant. Concevoir de la sorte la récapitulation de toutes choses dans le Christ par la puissance de l'Esprit-Saint solutionne d'une certaine manière la question de l'immutabilité et de la liberté de Dieu en rapport à son action salvifique *ad extra*. On ne manquera pas d'apprécier aussi à sa juste valeur l'anthropologie de Bouyer, tout entière orientée vers la fin de la créature: la divinisation, c'est-à-dire le passage de l'image statique de Dieu d'après laquelle l'homme a été fait, à la ressemblance dynamique à acquérir. Loin d'être sa propre fin, notre liberté créée trouve, répète-t-il avec les Pères, son accomplissement là où elle arrive à «coïncider avec le repos même de la liberté divine dans le Bien parfait»⁸⁵. Notre condition d'homme pécheur n'est point pour cela un obstacle. En effet, «le dessein éternel de Dieu de créer un monde libre mais destiné à s'unir à lui inclut» d'emblée à ses yeux «la prédestination éternelle du Fils éternel de son amour à s'incarner dans "la chair du péché", à supposer que le péché survînt, pour le surmonter sans du coup nous anéantir»⁸⁶. En créant des libertés faillibles, Dieu s'engageait éternellement à donner à leur nature, vouée à la souffrance et à la mort, la possibilité d'être, pour autant qu'elles y consentent, récapitulées à l'image du Logos en qui elles avaient été produites. En ce sens on peut affirmer, avec V. Guibert, que l'«anthropologie surnaturelle» de Bouyer fait justice à notre liberté: «Dieu, qui est tout amour, ne sauve pas l'homme automatiquement, mais suscite en l'homme, par son Esprit, une forme de libre adhésion»⁸⁷.

On ne peut qu'être rempli d'admiration face à l'ample vision sapientielle de l'économie de la création et du salut que développe L. Bouyer. Sans préjuger des résultats qu'apporterait une étude plus approfondie de son œuvre, nous émettrions, quant à nous, de légères réserves concernant l'accomplissement de la liberté. Après avoir valorisé comme il se doit la liberté

⁸⁵ *Consolateur*, 288, renvoyant notamment à la *Quaestio 22 ad Thalassium* de Maxime le Confesseur.

⁸⁶ *Fils*, 359. En termes balthasariens: ce qui, au plan intra-trinitaire, répond au plus profond de la liberté laissée au monde, ce qui lui garantit un lieu stable à l'intérieur de l'amour divin absolu, c'est l'attitude du Fils entendue comme «pré-sacrifice», «pré-passion», en lien interne, déjà, avec la Croix réelle — et comme sa possibilité éternelle. «Dans la vie éternelle il y a une "dimension de renoncement" — [...] ce qu'on peut désigner comme un "pré-sacrifice" —, de laquelle, quand apparaît le péché, sort le "renoncement au sens propre du mot"». BALTHASAR, *Theodramatik* (cf. nt. 64), IV, 466, en référence à Adrienne von Speyr.

⁸⁷ V. GUIBERT, *À l'ombre de l'Esprit* (cf. nt. 56), 317. C'est là de fait ce qu'affirme à plus d'une reprise Bouyer: ce qui, en dépit du péché, rend possible dans la créature la divinisation, est l'incarnation, qui «loin de volatiliser notre liberté, la restaure comme sa source» (*Fils*, 412, renvoyant à Maxime sans référence particulière), qui fait de la liberté déchue de l'homme une liberté sauvée. Le processus de divinisation ne va pas, affirme-t-il expressément, sans «l'usage synergique de notre liberté qui seul peut faire nôtre le don divin» (*Consolateur*, 288).

de l'homme dans sa réponse aux sollicitations divines, l'auteur ne vide-t-il pas, dans un second temps, cette notion de son contenu concret, là surtout où il y va de l'union finale à la nature divine? N'a-t-il pas tendance à accorder au Saint-Esprit, dans le mouvement de divinisation, un rôle tellement prédominant que la créature n'a plus guère de rôle propre entre les deux «mains» du Créateur? Le caractère fini de l'homme, qu'il affirme clairement⁸⁸, est-il sauvegardé jusqu'au bout? La créature ne risque-t-elle pas d'être absorbée dans le processus de récapitulation de toutes choses dans le Christ et de perdre sa consistance propre? Qu'en est-il du *présent* concret de la liberté finie, sauvée, de l'homme, tel qu'il est montré au monde et offert à l'Église? On aurait aimé que notre Oratorien mît davantage en évidence, dans son humanisme eschatologique, la mission spécifique de Marie. En elle, assumée au Ciel, les fidèles contemplent l'Église du Christ parvenue au terme de son existence terrestre et entrée dans sa vie glorieuse auprès de son Époux. Elle est, comme l'Épouse couronnée par son Fils, la figure d'accomplissement de notre liberté finie, parce qu'elle est la *Virgo-Mater*, celle qui est mère parce qu'elle est et demeure vierge au Ciel comme sur la terre. C'est comme l'humble Servante de son Seigneur que Marie est devenue l'Église, à la fois épouse et corps, en qui la maternité divine s'étend d'âge en âge à tous les hommes, pour se transformer à leur égard en une maternité de grâce. Enfantés à la vie filiale, les fidèles sont associés à son mystère de *créature saine et sauve*. Par Marie, la croyante par excellence et pour cela la médiatrice de toutes les grâces, ils adviennent dès maintenant à leur vraie liberté finie, une liberté qui, parce que rachetée, est réelle, actualisable dès ici-bas. En elle, ils voient la réalisation eschatologique des noces éternelles de la Sagesse créée, «sainte et immaculée» (Ep 5,27), avec l'«Agneau sans défaut et sans tache» (1P 1,19).

Casa Balthasar
Via Nomentana, 236
00162 Roma (Italia)
E-mail: servais@casabalthasar.org

Jacques SERVAIS, S.I.

⁸⁸ «Ce que la créature peut elle-même atteindre de créativité, ce qui la rapproche donc de Dieu au plus haut point, est en même temps affecté d'un signe contraire. Ainsi la créature, même "divinisée" pour autant qu'elle peut l'être par la grâce, est-elle empêchée à tout jamais de devenir divine comme Dieu est divin [...]. C'est seulement sous une forme maternelle que la fécondité peut être donnée à la créature, c'est-à-dire comme une créativité seconde et dépendante». *Trône*, 271.

RÉSUMÉ

D'inspiration substantiellement biblique, la conception de la sagesse que développe L. Bouyer d'un bout à l'autre de son immense production, puise largement aux sources de la Tradition, mais se distingue par son caractère plus métaphysique que spirituelle et psychologique. Pour lui, la Sagesse présente dans la création est un principe d'active réceptivité par rapport au Père Créateur et aux opérations de ses deux «mains», le Logos fait chair et l'Esprit sanctificateur. Néanmoins, ses spéculations sur la Sagesse créée, reflet de l'incrée, échappent-elles complètement aux tentations gnostiques de la sophiologie russe, là où elles tentent d'articuler la relation «nuptiale» entre Dieu et l'homme sur la base de la différence sexuelle entre l'homme et la femme? Font-elles pleinement justice à la créature humaine en tant que liberté finie?

Mots-clé: Boulgakoff, Bouyer, sagesse, sophiologie, homme-femme, liberté

ABSTRACT

Truly biblically inspired, the conception of wisdom, which L. Bouyer develops throughout his immense work, draws largely from the springs of the Tradition, but distinguishes itself by its metaphysical more than spiritual and psychological character. For him, Wisdom, present in creation, is a principle of active receptivity to the Creator Father and to the operations of his two «hands» — the Logos made flesh and the sanctifying Spirit. However, do his speculations on created Wisdom, reflexion of uncreated Wisdom, completely escape the gnostic temptations of Russian sophiology in its attempt to articulate the «nuptial» relationship between God and man on the basis of the sexual difference between man and woman? Do they do justice to the human creature with regards to his finite freedom?

Keywords: Bulgakov, Bouyer, wisdom, sophiology, man-woman, freedom

