

LE PERE 'PROTECTEUR' DANS LE LIVRE DE LA SAGESSE

par M. l'abbé Philippe Seys

Puisque la révélation de Dieu par Jésus nous a donné le privilège de prier *Notre Père*, nous pouvons être étonnés de voir que l'auteur du livre de la Sagesse appelle aussi Dieu *Père*. Nous proposons donc de nous pencher sur cet usage.

Pour faire bref, rappelons que le livre de la Sagesse s'articule en trois parties¹. Les six premiers chapitres présentent une invitation à cultiver la vertu, afin de recevoir cette sagesse qui vient de Dieu. La deuxième partie² expose la nature et l'origine de cette même sagesse. L'auteur s'élanche ensuite, au long des chapitres 10 à 19, dans une illustration de ce que fait la sagesse divine dans l'histoire et le cosmos.

LE PROTECTEUR DES MARINS, « PERE » ?

Au cœur de cette troisième partie, il critique assez violemment l'idolâtrie³. Pour en montrer l'absurdité, il expose la curieuse attitude du marin : accroché au bois de son navire, il se tourne vers une idole faite en un bois de moindre qualité pour lui recommander son voyage :

Tel autre qui prend la mer pour traverser les flots farouches invoque à grands cris un bois plus fragile que le bateau qui le porte⁴.

Après ce trait ironique, la critique s'interrompt un instant pour laisser place à la prière. De la troisième personne, on passe à la deuxième personne, par tout un paragraphe qui s'adresse à Dieu :

(...) mais c'est ta Providence, ô Père, qui le pilote, car tu as mis un chemin jusque dans la mer, et dans les flots un sentier assuré, montrant que tu peux sauver de tout, en sorte que, même sans expérience, on puisse embarquer⁵.

Nous voudrions faire remarquer ici trois choses : la critique de l'idolâtrie, l'attitude diversifiée de Dieu à l'égard de ses créatures, et l'invocation de Dieu comme Père.

Absurdité de l'idolâtrie

La superstition évoquée au premier verset est critiquée ainsi : ce n'est pas l'idole qui permet le voyage dans la mer, mais c'est une *volonté* du Créateur lui-même que l'on puisse s'embarquer ainsi 'sans expérience'. La raison en est explicitée au verset 5 :

1 LEGRAND, T., *Sagesse de Salomon*, dans RÖMER, Th., (éditeur), *Introduction à l'Ancien Testament*, « Le monde de la Bible, 49 », Labor et Fides, 2004, p. 656-658.

2 Sg 7-9.

3 Sg 13-15.

4 Sg 14, 1.

5 Sg 14, 3-4.

Tu ne veux pas que les œuvres de ta Sagesse soient stériles ; c'est pourquoi les hommes confient leur vie même à un bois minuscule, traversent les vagues sur un radeau et demeurent sains et saufs.

Au verset 3 que nous commentons, l'auteur citait déjà explicitement la Providence : un accompagnement de la créature au long de son chemin⁶. C'est aussi parce que la créature est une œuvre de sa propre Sagesse que Dieu s'y montre attentif : comme si son honneur était en jeu dans le succès des *œuvres de sa Sagesse*.

Pas de considération ici de la nature du bois qui lui permet de flotter, même si le verset 5 reprend le terme même de *bois*, qualifié alors de *minuscule*, pour signifier ce à quoi on peut confier sa vie. La disproportion entre la menace des vagues et la frêle protection du marin, tout en étant un lieu commun de la littérature grecque⁷, est alors présentée comme une conséquence de la volonté de Dieu⁸ sur sa création, qui ne doit pas être stérile.

Le mot *radeau*, mis en parallèle avec le *bois minuscule*⁹ est d'ailleurs l'occasion de faire allusion au Déluge¹⁰, cas très particulier de la Providence aux origines du monde :

*Et de fait, aux origines, (...) l'espoir du monde se réfugia sur un radeau et, piloté par ta main, laissa aux siècles futurs le germe d'une génération nouvelle*¹¹.

L'auteur y avait déjà fait référence, en des termes bien proches, dans l'introduction de sa troisième partie :

*Lorsqu'à cause de lui [l'homme] la terre fut submergée, c'est la Sagesse encore qui la sauva, en pilotant le juste à l'aide d'un bois sans valeur*¹².

On peut remarquer qu'en l'occurrence¹³, c'est la Sagesse qui « sauve ». En somme, la Sagesse est un attribut de Dieu qui se manifeste non seulement dans l'origine du monde¹⁴, mais encore tout au long de l'histoire.

Pour revenir cependant à l'exemple que nous scrutons, c'est bien la volonté de Dieu à l'égard du marin qui est invoquée. Cette volonté universelle s'est aussi exprimée dans l'exemple paradoxal du Déluge : alors que tout était détruit, c'est par le bois que fut

6 LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, « Études bibliques, Nouvelle série, 5 », Gabalda, 1985, t. III, p. 791, renvoie à un concept de Providence qui serait issu du monde grec, et transformé par la façon juive de concevoir Dieu, « libre et transcendant ».

7 LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*, t. III, *op. cit.*, p. 795.

8 On peut noter ici que la traduction fait une injustice au propos de l'auteur grec : au lieu de dire : *tu ne veux pas que ...* le texte grec prétend : *tu veux que ne pas ...* Il y a donc une implication plus forte de ce Dieu provident à l'égard des *œuvres de sa Sagesse*.

⁹ Cf. Sg 14, 5b.

10 Gn 6-9.

11 Sg 14, 6.

12 Sg 10, 4.

13 Sg 10, 4.

14 Sg 14,5 : *les œuvres de ta Sagesse*.

sauvé le juste. Voilà donc un bois qui est béni, tandis que celui de l'idole sera maudit, lui qui usurpe l'appellation comme divinité :

Car il est béni, le bois par lequel advient la justice¹⁵, mais maudite l'idole fabriquée, elle et celui qui l'a faite, lui, pour y avoir travaillé, et elle parce que, corruptible, elle a été appelée dieu¹⁶.

Voilà donc sa façon de concevoir la Providence, d'où sa critique de l'idolâtrie : le marin se trompe en attribuant sa confiance à ce qui ne la mérite pas.

Des attitudes différentes envers les divers êtres humains

Dans un second temps, on peut noter en Sagesse 14,3 une allusion au miracle de la traversée de la mer¹⁷ : *un chemin jusque dans la mer, et, dans les flots, un sentier assuré*. Pour le lecteur juif ou chrétien, cela évoque les Hébreux qui ont passé la mer à pied sec¹⁸. La Providence mène le peuple hébreu *sur un sentier assuré*, et *pilote* le marin sur les eaux. Bien sûr, le rapport de Dieu avec chacun n'est pas le même, ce qui apparaît de nouveau lors de l'autre emploi du terme de Providence¹⁹ :

Alors que des impies s'imaginaient tenir en leur pouvoir une nation sainte, devenus prisonniers des ténèbres, dans les entraves d'une longue nuit, ils gisaient enfermés sous leurs toits, bannis de la providence éternelle.

Il s'agit ici de la plaie des ténèbres infligée aux Égyptiens. Notre auteur exprime un rapport différent de la Providence aux impies qui peuvent s'en trouver bannis et aux membres de la nation sainte qui en sont toujours l'objet, comme la conclusion du livre le rappellera²⁰ :

Oui, de toutes manières, Seigneur, tu as magnifié ton peuple et tu l'as glorifié ; tu n'as pas négligé, en tout temps et en tout lieu, de l'assister !

Nous avons rencontré une distinction plus optimiste à propos du marin : il est sous la providence de Dieu, d'une façon ordinaire²¹, quand les Hébreux l'ont été d'une façon extraordinaire²². Une différence de traitement envers les hommes nous était déjà apparue à propos du Déluge, en Sagesse 10, 4 et 14, 6. Là, c'était le traitement spécial

15 Il est difficile au chrétien qui lit ces mots de se retenir de penser à la Croix. Mais nous laissons pour l'instant ce thème de côté. Le livre étudié précède la révélation de Jésus.

16 Sg 14, 7-8

17 Sg 14, 3b-c. Cf. Ex 14.

18 LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*, t. III, *op. cit.*, p. 792, renvoie à la formulation parallèle d'Isaïe 43, 16. L'allusion à un épisode connu dans la tradition sans forcément citer exactement les termes du récit, voilà un procédé habituel dans le livre de la Sagesse. Il est ici spécialement audacieux, parce que les Hébreux ne ressemblent que de très loin à des navigateurs dans les circonstances de l'Exode.

19 Sg 17, 2. Cf. Ex 10, 21-23.

20 Sg 19, 21-22.

²¹ Sg 14, 3a : *C'est ta Providence qui le pilote.*

²² Sg 14, 3b-c.

des survivants dans l'arche qui était un cas particulier de la protection de Dieu à l'égard des marins ; ici, il s'agit plutôt du traitement de faveur des Hébreux qui est évoqué comme un autre cas particulier de la Providence à l'égard des mêmes marins. De fait, l'ensemble des chapitres 10 à 19 présente ce traitement diversifié des êtres humains par la Providence : le cosmos se soumet à la volonté de Dieu de protéger son peuple, et l'auteur remarque que c'est souvent le même élément du cosmos qui sert à encourager le juste et à châtier l'impie²³.

« Père », une appellation remarquable

Nous allons maintenant aborder le point clé de notre analyse de Sagesse 14,3 : troisième élément à remarquer, le responsable de cette Providence est appelé « Père ». Comment interpréter cela appellation : s'agit-il d'une façon de parler qui peut convenir à tous ceux qui sont l'objet de la Providence, ou seulement à certains ? Certainement, c'est l'auteur qui s'exprime, mais dans quelle mesure le fait-il avec ses lecteurs ou auditeurs ?

Pour illustrer ce questionnement, on peut se souvenir par exemple de la prière de Jésus en Jean 17. Jésus parle alors à voix haute à son Père, sans que les auditeurs soient immédiatement appelés à reprendre les termes de sa prière : c'est une prière qui lui est propre, même s'il la dit en leur présence²⁴.

Le père Larcher semble répondre négativement à notre interrogation et met en exergue dans son commentaire l'originalité de notre passage, qualifié d'*insolite dans l'Ancien Testament et dans les écrits juifs*. Il y voit un *emploi en un sens universaliste, pour signifier la paternité du Dieu créateur et providence*, ce qui serait *caractéristique des écrits influencés par l'hellénisme*²⁵. Malgré l'autorité de ce commentaire incontournable, l'argumentation du père Larcher ne semble pas contraignante.

Au vu de ce que nous avons souligné dans les deux premières parties de notre exposé, il y a bien une mise en relief de la Providence, mais elle est différenciée ; pour les uns une providence ordinaire, et pour le peuple hébreu ou les habitants de l'arche une providence extraordinaire. Est-il nécessaire par conséquent que la réponse à cette Providence soit considérée immédiatement comme *universaliste* ?

PARLER A DIEU ?

Nous voudrions montrer qu'en d'autres passages du livre de la Sagesse, la façon des divers hommes de se tourner vers le même Dieu est différente, ce qui mettrait en exergue la conscience d'une filiation spéciale de l'auteur et de ceux qui la partagent avec lui.

23 GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages*, « Lire la Bible, 129 », Cerf, 2003, p. 249-250 : il note sept parallélismes.

24 A strictement parler, les trois premiers versets de cette prière sont plus impersonnels, et pourraient être assumés par les disciples. Mais à partir de 17,4, c'est le je de Jésus qui parle, et ne semble pas être adapté à d'autres.

25 LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*, t. III, *op. cit.*, p. 792. Et il conclut : *Dans notre texte où la notion de providence est en relief, il renvoie plutôt à celui qui veille sur tous les hommes et les gouverne supérieurement. Par conséquent, cette invocation relève davantage de la piété hellénistique que de la piété juive.*

De fait, l'auteur expose diverses façons de s'exprimer devant Dieu, soit de sa part, soit de la part des acteurs qu'il mentionne. Pour commencer, nous pouvons considérer une observation assez formelle : Sagesse 14, 3 n'est pas le seul passage du livre où l'on passe de l'énoncé impersonnel à une prière à la deuxième personne. On peut s'en rendre compte en suivant l'usage des personnes de la conjugaison dans le livre.

Dans l'introduction exhortative, l'auteur s'adresse à *vous qui jugez la terre*²⁶, et utilise volontiers le *vous* pour parler aux auditeurs. Cela vaut apparemment jusqu'en 6,25 : on leur parle alors *de* Dieu, mais sans *lui* parler directement.

Dans la prière de Salomon (Sagesse 9)

Dès Sagesse 6, 22 apparaît le *je*, caractéristique de la deuxième partie²⁷ où l'auteur s'identifie au roi Salomon. En 9, 1, se situant dans le cadre du songe de Gabaon²⁸, il expose précisément comment il demanda la sagesse à Dieu. Il faut ici noter qu'à strictement parler, celui qui parle n'est pas en train de prier mais de citer sa prière²⁹ : on en reste virtuellement comme auparavant et jusqu'au chapitre 10, à une façon de parler plus *de* Dieu qu'à Dieu.

Par ailleurs la prière citée est elle-même interrompue par une sorte d'aparté, aux versets 13 à 16 : le verset 13 mentionne *le Seigneur* et ne s'adresse plus directement à lui. Ce n'est qu'au verset 17 que l'on reprend le discours direct : *ta volonté* ... Comment entendre cet aparté ? L'usage de la première personne du pluriel, *nous*³⁰, en remplacement du *je*, pourrait suggérer une réponse : celui qui parle ferait sentir qu'il tient compte de ses auditeurs.

Or, les auditeurs nommés sont les autorités du monde³¹. Mais sont-ce les seuls ? De fait, le *nous* est souvent un pronom ambigu, qui peut englober d'autres personnes que celles qui sont évidentes. Le cas d'école à ce propos est 1 Corinthiens 15, 51, où saint Paul affirme : *nous ne mourrons pas tous*. L'interprétation à préférer est bien : *je ne parle spécifiquement ni de moi ni de vous, mes lecteurs, mais de l'ensemble des hommes*, car, parmi les hommes, il en est peut-être qui seront encore vivants au moment de la Parousie.

De même, le *nous* de Sagesse 9, 14-16 n'est pas nécessairement limité à l'ensemble composé de Salomon qui parle et des rois interpellés en 6, 21 ou en 1, 1 ; avec qui l'auteur se sent-il de connivence ? Les lecteurs du livre de la Sagesse³². Vu les allusions nombreuses des chapitres 10 à 19 à l'histoire du peuple hébreu, il est au moins probable

26 Sg 1,1 ; cf. 6,21 : *souverains des peuples*.

27 Sg 7-9.

28 Cf. 1 R 3,5-15.

29 Sg 8,21

30 Sg 9,14,16

31 Cf. Sg 1,1 ; 6,21.

32 Les commentateurs ont du mal à s'accorder sur ce point. Voir la discussion qu'en fait LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, t. I, Gabalda, 1983, p. 114-119. Il conclut qu'il y a divers destinataires selon les parties du livre, mais que la composition s'est étalée sur plusieurs étapes.

que l'ensemble du livre s'adresse plutôt à des lecteurs capables de décoder ces allusions. Ce qui nous amène à l'hypothèse que les invitations de 1, 1 et 6, 21 soient oratoires plus que réelles : *Ô vous les grands de la terre qui ne me lirez pas, mais auxquels je parle en présence de mes frères croyants ...* Le *nous* de Sagesse 9, 14-16 serait alors un clin d'œil destiné aux croyants qui lisent ce texte pour méditer sur la Sagesse, plus qu'à d'improbables lecteurs d'origine non-juive.

Quoi qu'il en soit, nous avons ici le contraire de ce que nous avons constaté en 14, 3 : là, dans un discours impersonnel, on se rapprochait soudain de Dieu ; ici, en 9, 14-16, au beau milieu d'une prière sensée être adressée à Dieu, on s'éloigne de lui pour un clin d'œil aux lecteurs juifs. Bien que ce soit une démarche en sens contraire, nous pensons qu'en fait, elle révèle une connivence dans un cas comme dans l'autre : c'est avec ses lecteurs juifs qu'il partage le *nous* de 9, 14 et c'est avec eux aussi qu'il partage l'appellation *Père*. Celle-ci n'est pas nécessairement « universaliste », mais convient à un groupe particulier.

Méditation en présence de Dieu sur les plaies d'Égypte

Pour continuer notre observation formelle, ce n'est qu'à partir du chapitre onzième que le discours s'adresse à Dieu de façon directe³³. Dès ce moment, on trouve fréquemment une alternance entre des discours directement adressés à Dieu, d'autres dont le *tu* est absent, et d'autres où l'on parle encore *de* Dieu plus qu'*à* Dieu³⁴.

Malgré ces variations, on peut voir combien l'auteur est attentif à la relation consciente des divers êtres humains à l'unique Seigneur : ainsi, à propos de l'eau, qui a servi à éteindre la soif des Hébreux, et à punir les Égyptiens quand le Nil se transforme en sang³⁵. De fait, les Hébreux ont subi la soif comme les Égyptiens ; mais cette épreuve de la soif venait d'un *père qui avertit*³⁶. Une fois la soif des Hébreux apaisée, ce sont les Égyptiens qui ont compris quelque chose, jusqu'à *reconnaître le Seigneur*³⁷ :

Lorsqu'ils apprirent, en effet, que cela même qui les châtiât était un bienfait pour les autres, ils reconnurent le Seigneur.

Étrangement, alors que le passage utilisait la deuxième personne (*Tu les avais éprouvés*), ces versets qui présentent la pensée des Égyptiens parlent de nouveau *de* Dieu plus qu'*à* Dieu (*Ils reconnurent le Seigneur*)³⁸.

33 GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages*, op. cit., p. 250 qualifie l'ensemble 10-19 de *méditation priante* : *En outre, la méditation de l'auteur se fait devant Dieu. Bien souvent, l'auteur s'adresse directement au Seigneur ...*

34 A dire vrai, les limites de ces variations sont difficiles à établir : le texte semble jouer sur l'usage des verbes en des formes impersonnelles pour prolonger ou préparer des passages plus explicitement adressés à Dieu.

35 Sg 11,4-14, cf. Ex 6, 14-24 ; 17, 1-7.

36 Sg 11, 9-10.

37 Sg 11, 13.

38 LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*, t. III, op. cit., p. 668 mentionne ici une variante textuelle : *Ils te sentirent, Seigneur !* Cette variante, qui, de soi possible, n'a pas l'appui des meilleurs témoins du texte, éviterait la variation que nous signalons.

Citons encore un exemple, beaucoup plus avant, en Sagesse 18, 9-13. Il s'agit cette fois de la dernière plaie, la mort des premiers-nés³⁹ :

Ainsi, ceux que des sortilèges avaient rendus absolument incrédules confessèrent, devant la perte de leurs premiers-nés, que ce peuple était fils de Dieu.

Nous remarquons de nouveau que les Égyptiens ont *compris* quelque chose. Mais le verset immédiatement suivant présente la course de l'ange exterminateur, curieusement nommé *ta Parole*⁴⁰ :

Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal, guerrier inexorable, au milieu d'une terre vouée à l'extermination.

Nous pouvons supposer que, si l'auteur dit *ta Parole*, c'est parce qu'il se sent dans une relation plus intime que ses ennemis avec Celui dont la *Parole toute-puissante* va exterminer les fils des mêmes ennemis. Fidèle à son propos, l'auteur présente tout de même le progrès des ennemis, qui *comprennent* justement que la relation des Hébreux avec Dieu est spéciale (*fils de Dieu*).

En conclusion de ce survol de l'emploi des personnes de la conjugaison dans le livre, nous pouvons conclure que l'auteur se permet des interruptions, des clins d'œil à ses lecteurs, derrière son auditoire sans doute fictif. Ces grands de la terre n'auront d'ailleurs plus aucune importance dans la dernière partie du livre : ils auraient besoin d'un conseiller très au fait de la religion juive pour décrypter les sous-entendus. Pour autant, il se montre attentif aux relations des uns et des autres avec Dieu, ainsi qu'à leur façon de comprendre ces relations.

UNE RELATION PRIVILEGIEE (SAGESSE 2, 16) ?

Nous pouvons maintenant revenir sur un passage étonnant du début du livre. Par un procédé littéraire un peu acrobatique, l'auteur fait parler les impies de leur attitude⁴¹. Après l'exposé de leur philosophie, proche du fameux *Carpe diem*, voici que leur ton se durcit et qu'ils s'excitent mutuellement à persécuter les pauvres⁴² :

39 Sg 18, 13.

40 Sg 18, 14-15.

41 Sg 2, 1-20.

42 Sg 2, 10-11. Cf. LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*, t. I, *op. cit.*, p. 236. Ce subit changement correspond au point de vue de l'auteur qui présente en ces impies le contraire de l'attitude du craignant-Dieu : le respect envers Dieu entraîne le souci des pauvres et des malheureux ; il semble cohérent que l'oubli de Dieu entraîne immédiatement l'envie d'opprimer le pauvre.

Opprimons le juste qui est pauvre, n'épargnons pas la veuve, soyons sans égards pour les cheveux blancs chargés d'années du vieillards. Que notre force soit la loi de la justice, car ce qui est faible s'avère inutile.

Mieux encore, ils citent alors des propos du *juste*, lequel se targue d'une relation spéciale avec Dieu :

Tendons des pièges au juste, puisqu'il nous gêne et qu'il s'oppose à notre conduite (...). Il se flatte d'avoir la connaissance de Dieu et se nomme enfant du Seigneur. (...) Il proclame heureux le sort final des justes et il se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons si ses dires sont vrais, expérimentons ce qu'il en sera de sa fin. Car si le juste est fils de Dieu, Il l'assistera et le délivrera des mains de ses adversaires. (...) Condamnons-le à une mort honteuse, puisque, d'après ses dires, il sera visité⁴³.

Nous voulons souligner comment celui qui va être ainsi l'objet de leurs attaques est qualifié : *juste*, il a connaissance de Dieu, est *enfant du Seigneur*. Cette dernière qualification se fait à trois reprises : *enfant du Seigneur*, *il se vante d'avoir Dieu pour père*, *fils de Dieu*. L'erreur des impies consiste à ne pas comprendre la réalité de cette relation⁴⁴.

Au contraire, fort de cette certitude d'une relation privilégiée du juste avec Dieu, l'auteur affirme que les justes n'ont été qu'éprouvés, et que les hommes en sont restés aux apparences⁴⁵. Il traite ainsi deux cas de douleur humaine : la stérilité⁴⁶ et la mort prématurée⁴⁷. Ce ne sont pas des échecs définitifs du point de vue de Dieu, qui préfère la justice sans descendance à une descendance impie, et qui a rappelé près de lui le juste mort trop jeune de peur que dans ce monde il ne se corrompe. Par rapport aux habitudes des formules de bénédiction⁴⁸ ou des promesses eschatologiques⁴⁹, il y a là un phénomène très remarquable : l'auteur n'en reste pas à une perspective terrestre, il envisage explicitement l'au delà auprès de Dieu. En particulier, il présente la victoire du juste autrefois menacé par les impies :

43 Sg 12-20. Ici encore, les résonances avec le récit de la Passion sont perceptibles au lecteur chrétien, mais elles sont sans doute plutôt dues à une dépendance envers une source commune, par exemple Ps 21(22), 9.

44 Nous l'avions noté, les Égyptiens eux-mêmes ont appris à leurs dépens que le peuple était *fils de Dieu* (Sg 18, 13).

45 Sg 3, 1-6.

46 Sg 3, 17-4, 6.

47 Sg 4,7-19.

48 Dt 28, 11.

49 Is 65, 20.

Alors le juste se tiendra debout, plein d'assurance, en présence de ceux qui l'opprimèrent, et qui, pour ses labeurs, n'avaient que mépris. A sa vue, ils seront troublés par une peur terrible, stupéfaits de le voir sauvé contre toute attente⁵⁰.

Cependant, le début du chapitre troisième montre bien que la protection du juste ne lui a pas évité la mort :

Aux yeux des insensés, ils ont paru mourir, leur départ a été tenu pour un malheur et leur voyage loin de nous pour un anéantissement, mais eux sont en paix⁵¹.

En somme, le *juste* est compté parmi les fils de Dieu, aux yeux mêmes de ses ennemis⁵². Mais cette filiation divine n'apparaît qu'après sa mort.

Nous pouvons constater ici les façons de penser de l'auteur : n'ayant pas encore reçu la Révélation chrétienne, il n'a pas encore une claire façon de concevoir la résurrection, ni l'intimité de la filiation que Jésus révèle et offre à *ses frères*⁵³. Cela ne l'empêche pas d'exprimer les modalités de cette paternité : le Père *éprouve* ses enfants⁵⁴, en leur faisant ressentir des choses semblables aux châtimements des ennemis ! Le Père n'évite pas à ses fils de passer par la mort avant que leur filiation soit révélée⁵⁵.

En conclusion, on ne peut que s'étonner des similitudes entre la Révélation explicitement chrétienne et les formulations du livre de la Sagesse : le Fils est révélé comme tel *après* la Résurrection, et son triomphe étonnera les nations. L'auteur se sent fils au point d'appeler Dieu *Père* ! En revanche, il n'y a pas encore de place ici pour une paternité inclusive et miséricordieuse, qui pardonnerait aux impies, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font quand ils condamnent le Fils à une mort injuste⁵⁶.

50 Sg 5, 1-2. Quand sera cet *alors* ? Il exprime la simultanéité avec la phrase précédente (4, 20. Cf. LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*, t. II, Gabalda, 1984, p. 355). Il s'agit d'un moment où les impies subissent un jugement, mais il n'est pas évident qu'il s'agisse de la résurrection finale, car ils semblent bien en être exclus (Sg 3, 10.18 ; 4, 19). Peut-être *une vision spéciale, sans les yeux du corps* (p. 357). Bref, le livre de la Sagesse semble peu se préoccuper de nous exposer le moment où les impies se rendront compte de leur erreur ; en revanche, il est clair qu'il s'agit d'un temps après la mort.

51 Sg 3, 2-3.

52 Sg 5, 5.

53 Jn 20, 17b.

54 Sg 11, 9, qui fait fortement penser à Hb 12, 6-9.

55 Proche de Rm 1, 3 ; 8, 32.

56 Lc 23, 33.