



Chapitre d'actes

2018

Accepted version

Open Access

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

Christologie et existence apostolique dans Colossiens et Ephésiens

Dettwiler, Andreas

How to cite

DETTWILER, Andreas. Christologie et existence apostolique dans Colossiens et Ephésiens. In: Paul et son Seigneur. Raimbault, C. (Ed.). Angers (France). Paris : Cerf, 2018. p. 229–255. (Lectio divina)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:103494>

Conclusion

Pour conclure ce parcours à travers la lettre aux Romains, nous voyons que les mentions du Christ, sous les nombreuses appellations possibles, sont disposées tout au long de la lettre de façon parlante. En Romains, comme dans toutes ses lettres, Paul ne cherche pas tant à présenter la personne du Christ comme telle : il ne rapporte de sa vie terrestre « que » son incarnation, sa mort et sa résurrection (sauf 1 Co 11). Son projet est de montrer en quoi consiste son Évangile, puissance qui vient accomplir le salut pour quiconque croit. L'Évangile du Christ reprend, corrige, et dépasse le drame de l'humanité qui s'est détournée de la gloire de Dieu. Il manifeste l'amour surabondant de Dieu. Au croyant de se conformer au Christ, en acceptant de partager avec lui le mouvement crucifixion-résurrection, et d'entrer ainsi dans une relation de fraternité-filiation. La christologie paulinienne vient baigner la sotériologie, irriguer l'ecclésiologie et inscrire les croyants sur le chemin de l'*eschaton*.

CHRISTOLOGIE ET EXISTENCE APOSTOLIQUE DANS COLOSSIENS ET ÉPHÉSIENS

ANDREAS DETTWILER

Genève

En guise d'ouverture : la contribution programmatique de Helmut Merklein en 1981

Dans une importante contribution de 1981 intitulée « La théologie paulinienne dans la réception des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens », l'exégète catholique Helmut Merklein s'est attelé à la tâche de développer une véritable théorie de la réception de la théologie paulinienne, ceci sur la base d'une analyse des deux épîtres aux Colossiens (Col) et aux Éphésiens (Ép). Comme point de départ de son enquête, Merklein a présupposé le caractère deutéro-paulinien des deux écrits ainsi que la dépendance littéraire d'Ép par rapport à Col – deux présupposés qui, dans le paysage universitaire allemand, se sont établis comme consensus jusqu'à aujourd'hui. L'exégète allemand a d'abord analysé la fonction de l'apôtre Paul dans Col et Ép, avant d'étudier quelques éléments de la théologie des deux écrits, notamment l'eschatologie et son impact sur l'ecclésiologie et la sotériologie, ainsi que l'influence de la christologie de Col et d'Ép sur la compréhension de l'Église universelle.

Ce n'est pas ici le lieu de soumettre la contribution de Merklein, riche et stimulante, à une évaluation critique détaillée. Je souhaite seulement reprendre ses réflexions à propos de l'image de Paul que les deux sœurs bien-aimées de l'école paulinienne développent de manière fort originale. En fait, il est significatif que Helmut Merklein, avant de traiter les *topoi* théologiques proprement dit de Col et d'Ép, a d'abord analysé la fonction que la figure de l'apôtre Paul assume dans le processus

de la réinterprétation et de l'actualisation de la tradition paulinienne durant la deuxième partie du 1^{er} siècle de notre ère. Ainsi, Merklein a montré de manière convaincante que « la réception de la théologie paulinienne dans l'épître aux Colossiens et aux Éphésiens se présente tout d'abord comme réception de l'apôtre Paul lui-même »¹. Plus précisément, Paul devient désormais une grandeur inséparable du contenu même de sa prédication, à savoir de l'Évangile du Christ. Ou pour le dire avec les mots de l'exégète allemand : « Ce qui est alors constitutif de l'image de Paul des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, c'est que « Paul » lui-même appartient désormais au contenu de la prédication, qu'il fait partie du « mystère » »².

Pour mieux comprendre ce postulat exégétique à première vue surprenant – en tout cas aux yeux d'un protestantisme traditionnel, angoissé devant le risque de relativiser la primauté du Christ –, il convient de jeter un bref coup d'œil à la manière dont Merklein interprète les deux passages clef à propos de l'image de Paul que l'exégèse contemporaine désigne habituellement et à juste titre d'« auto-recommandation épistolaire de l'auteur » : Col 1, 24–2, 5 et sa relecture ultérieure, à savoir Ép 3, 1–13. Merklein montre tout d'abord que le concept central de la théologie paulinienne n'est plus celui d'« évangile » (εὐαγγέλιον, compris comme bonne annonce de l'agir salutaire de Dieu en Christ), mais de « mystère » (μυστήριον) qui, lui, devient le véritable objet de la prédication paulinienne. Or, ce mystère, équivalent à l'expression « parole de Dieu » (Col 1, 25), est défini en Col 1, 27 comme « Christ parmi (ou : en) vous » (Χριστὸς ἐν ὑμῖν). Merklein rend à juste titre attentif au fait que le concept de mystère, dans Col, ne désigne pas simplement le Christ, mais précisément le Christ *parmi vous*. Il désigne donc de manière fort comprimée tout un processus de médiation qui va du Christ jusqu'aux destinataires de la lettre. Or, le contexte d'énonciation

1. Helmut MERKLEIN, « Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes », dans Karl KERTELGE (éd.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, « Quaestiones disputatae », 89, Fribourg, Herder, 1981, p. 25–69 (ici p. 62–63).

2. *Ibid.*, p. 29 : « Konstitutiv für das Paulus-Bild des Kolosser- und Epheserbriefes ist also, dass "Paulus" nun selbst zum Inhalt der Verkündigung gehört, also in das "Mysterium" hineingehört ».

dans lequel le langage du mystère apparaît dans Col pour la première fois, à savoir l'auto-recommandation épistolaire de l'auteur, montre comment Col imagine concrètement ce processus de médiation : précisément par le biais de l'apôtre par excellence, à savoir Paul, serviteur (διάκονος) non seulement de l'Évangile proclamé universellement (1, 23), serviteur aussi de l'Église universelle, corps du Christ (1, 24–25a). La conclusion s'impose d'elle-même : désormais, Paul fait partie du « mystère ». Ou pour le dire de manière un peu plus technique, avec les mots de Helmut Merklein : « Le « mystère » des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens est « l'Évangile » des *homologoumena*, compris dans sa dimension missiologique et ecclésiologique »¹. L'enjeu proprement christologique de cette réflexion sur le statut et le contenu du « mystère » dans Col est immédiatement perceptible : un Christ ressuscité qui ne s'incarne pas dans le monde par le biais de l'activité missionnaire de l'apôtre Paul, resterait un Christ désincarné, abstrait, inabouti².

L'analyse de Merklein aide ainsi à mieux saisir le lien intrinsèque entre la christologie et l'apostolat paulinien comme il apparaît lors des toutes premières réceptions de la personne de Paul et de sa pensée, dont Col et Ép constituent la colonne vertébrale. L'apôtre des nations devient serviteur par excellence de l'Évangile et de l'Église précisément *parce qu'il assume désormais une fonction de médiation irremplaçable entre le Christ ressuscité et le monde*. Il acquiert ainsi un statut théologique extraordinaire qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de « quasi-sotériologique ». Il fait donc sens de traiter ces deux aspects ensemble en un seul exposé. Je discuterai d'abord la christologie, avant d'analyser l'image de Paul. Dans le cadre de cette contribution, je me limiterai à l'épître aux Colossiens pour ce qui est de la christologie. Pour ce qui est de l'image de Paul, je me limiterai à l'épître aux Éphésiens.

1. *Ibid.* : « Das "Mysterium" des Kolosser- bzw. Epheserbriefes ist das missiologisch bzw. ekklesiologisch reflektierte "Evangelium" der Homologoumena ».

2. C'est d'ailleurs cet aspect qui permet de comprendre l'étonnante affirmation selon laquelle « je [à savoir Paul] complète ce qui manque aux tribulations du Christ dans ma chair pour son corps, qui est l'Église » (Col 1, 24b).

LA CHRISTOLOGIE DE LA SEIGNEURIE
UNIVERSELLE DANS COLOSSIENS¹

Remarques préliminaires d'ordre herméneutique

Avant de me plonger dans l'analyse de la christologie colossienne, je souhaite mettre l'emphase sur la problématique suivante. Elle est essentiellement d'ordre herméneutique. Bien qu'elle ne puisse prétendre à aucune originalité particulière, j'espère néanmoins qu'elle permettra de cerner la problématique de manière appropriée, en évitant quelques pièges interprétatifs.

1. Parmi les importantes contributions synthétiques au sujet de la christologie colossienne figurent, entre autres (dans l'ordre chronologique) : Eduard LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK, 9-2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 (1968), synthèse aux p. 250-251 ; Eduard SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, EKK, 12, Zürich, Benziger Verlag und Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980 (1976), histoire de la réception aux p. 184-192 ; MERKLEIN, « Paulinische Theologie » ; Michael WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, OTK, 12, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993, p. 38-39 ; Jean-Noël ALETTI, « Colossiens : un tournant dans la christologie néotestamentaire. Problèmes et propositions », *Liber annuus. Studium Biblicum Franciscanum*, 49, 1999, p. 211-236 (indications bibliographiques aux p. 232-236) ; Anacleto de OLIVEIRA, « Christozentrik im Kolosserbrief », dans : Klaus SCHOLTISSEK (éd.), *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums*, SBS, 181, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 72-103 ; Geurt Hendrik van KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Greco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts*, WUNT, II, 171, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 ; John M. G. BARCLAY, *Colossians and Philemon*, London – New York, T & T Clark International, 2004, p. 75-96 ; Michael DÜBBERS, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes*, WUNT, II, 191, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005. Je me permets de signaler trois contributions de ma main dans lesquelles je me suis prononcé sur différents aspects de la christologie de Col : « Das Verständnis des Kreuzes Jesu im Kolosserbrief », dans : A. DETTWILER, Jean ZUMSTEIN (éds.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT, 151, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 81-105 ; « Démystification céleste. La fonction argumentative de l'hymne au Christ (Col 1, 15-20) dans la lettre aux Colossiens », dans : Daniel GERBER, Pierre KEITH (éds.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg 2007)*, LD, 225, Paris, Le Cerf, 2009, p. 325-340 ; « Le Christ comme pensée de la création. Un exercice en théologie interculturelle (Col 1, 15-20) », *FVCbib*, 54/3, 2015, p. 37-52. On consultera en outre les nombreuses contributions spécialisées concernant l'hymne au Christ de Col 1, 15-20.

Le concept de « christologie » – tout comme les catégories interprétatives analogues comme « eschatologie », « sotériologie », etc. – est un concept appartenant à la discipline que nous appelons « théologie systématique » (dans la tradition protestante), « théologie dogmatique » (dans la tradition catholique), ou encore « constructive theology » (dans la tradition anglophone). L'utilisation du terme « christologie » peut ainsi éveiller l'attente selon laquelle tel texte biblique, voire tel corpus textuel, fournirait une réflexion nuancée, cohérente et plus ou moins systématique, ou exhaustive, sur la figure du Christ. Une telle expectative de l'interprète par rapport à son objet d'étude n'est certes pas fautive ou problématique en soi. Au contraire, il s'agit d'un présupposé herméneutique indispensable pour pouvoir entrer dans une dynamique de compréhension, même s'il est vrai que le degré de cohérence et de systématique de tel ou tel texte restera à préciser dans la suite du travail exégétique. Il convient pourtant d'être attentif aux deux aspects suivants.

D'une part, la réflexion colossienne sur la figure du Christ s'inscrit dans un dispositif de communication spécifique, celui de la *lettre (apostolique)*. Le lecteur est donc invité à être attentif aux particularités et aux contraintes de ce mode de communication, tout en étant conscient de l'extrême flexibilité de ce genre littéraire au sein de la production littéraire de l'Antiquité, tant du point de vue de la forme que du contenu. L'épître aux Éphésiens qui fait évoluer le genre littéraire de la lettre apostolique en direction d'un traité théologique avec un haut degré de systématisation, tout en minimisant la dimension contextuelle de l'écrit, en est un exemple parlant.

D'autre part, l'épître aux Colossiens ne saurait être comprise comme un traité dogmatique atemporel. Comme toutes les lettres proto-pauliniennes, Col est aussi une lettre de circonstance qui s'inscrit dans un contexte historique déterminé et reflète une problématique spécifique. Ses parties explicitement polémiques qui ont trait à la « philosophie colossienne » contre laquelle l'auteur de Col se bat (principalement en Col 2), en sont la preuve. Cette dimension polémique et circonstancielle de l'écrit relativise d'emblée toute attente à l'égard d'une quelconque exhaustivité du texte, que ce soit en matière de christologie ou d'autres sujets. Jean-Noël Aletti, dans sa contribution de

1999, l'a signalé à juste titre : « Col ne prétend aucunement être exhaustive : son insistance christologique a pour unique but d'établir l'unicité et la radicalité de la médiation christique, rien d'autre. Il serait erroné de l'interpréter comme un discours complet et systématique, alors qu'elle n'en a ni la forme ni la prétention »¹.

Il convient pourtant de nuancer le constat et d'éviter d'ériger des alternatives erronées. La question, plus concrètement, est de savoir quel statut nous souhaitons accorder aux passages explicitement polémiques de Col et ce qui en résulte pour l'interprétation globale de l'écrit.

Premièrement, la possibilité même d'une reconstruction exacte de l'énigmatique « philosophie colossienne » reste disputée au sein de la recherche spécialisée, tant les données textuelles fournies par Col sont limitées et leur interprétation exacte controversée. Le scepticisme à l'égard d'une reconstruction fiable de la position adverse, maintes fois évoqué dans la recherche, devrait nous inviter à la prudence. En accord avec John Barclay, il ne me paraît pas pertinent de « traiter la lettre simplement comme une réponse [à la philosophie colossienne] et donc d'analyser sa théologie seulement en lien avec ses fonctions polémiques »². J'irais encore plus loin : même si nous arrivions à reconstruire avec précision le contexte d'énonciation polémique ainsi que les stratégies argumentatives de Col, les enjeux de la théologie colossienne ne sauraient être réduits à ce premier contexte d'énonciation.

Deuxièmement, la lettre aux Colossiens signale elle-même indirectement que son contenu veut être entendu et assimilé dans un contexte de réception plus large. Bien que Col donne l'impression de s'adresser principalement à la communauté de Colosses, l'invitation à échanger les lettres avec la communauté voisine de Laodicée mentionnée à la fin de la lettre (4, 16), montre que Colossiens se situe à mi-chemin entre une lettre de circonstance s'adressant à une communauté spécifique avec ses

1. J.-N. ALETTI, « Colossiens : un tournant dans la christologie néotestamentaire », p. 230.

2. J. M. G. BARCLAY, *Colossians and Philemon*, p. 76 : « [...] to treat the letter simply as a response, and thus to analyse its theology only with respect to its polemical functions ».

problèmes spécifiques, et une lettre dont la pertinence dépasse son contexte d'énonciation immédiat. L'extension géographique des destinataires potentiels indiquée par la lettre est significative car elle révèle en filigrane – à la fin de l'écrit ! – la situation historique de la littérature deutéro-paulinienne. La conclusion me paraît inéluctable : la problématique de la « philosophie colossienne » et surtout la manière dont l'auteur de Col développe sa théologie, en partie en interaction avec cette problématique spécifique, acquiert ainsi un statut paradigmatique. L'histoire de la réception ultérieure de Col le confirme. Le simple fait que la lettre ait été préservée ; qu'elle ait provoqué la production d'une « sœur cadette », à savoir Éphésiens¹, qui selon Michael Gese avait pour but de proposer une véritable « somme » de la théologie paulinienne² ; enfin, le fait que Col ait été intégrée sans le moindre problème dans le corpus paulinien émergeant vers la fin du I^{er} siècle : ces éléments montrent que les personnes soucieuses de préserver et d'actualiser l'héritage paulinien ont attribué à la théologie colossienne un potentiel de sens qui a rapidement dépassé son premier contexte d'énonciation.

Le christocentrisme de Colossiens et sa dimension systémique et herméneutique

Même une lecture rapide de Colossiens fait apparaître l'évidence suivante : le Christ constitue le centre de gravité de la théologie colossienne. En tant que centre de gravité, la figure du Christ détermine non seulement tous les paramètres de la pensée de Col – à savoir l'eschatologie, la sotériologie, l'ecclésiologie et l'éthique –, mais aussi son mode d'argumentation et sa pragmatique textuelle. Mais la figure du Christ n'est pas seulement une entité abstraite qui organise et détermine l'ensemble de la réflexion de la lettre, mais bien plus : elle est, pour le dire avec l'exégète anglais John Barclay, « the core of

1. Selon E. SCHWEIZER, *Kolossier*, p. 183, l'effet le plus important de Col serait la rédaction de l'épître aux Éphésiens (« Die wichtigste Wirkung des Kolosserbriefes ist die Entstehung des Epheserbriefes »).

2. Voir Michael GESE, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*, WUNT, II 99, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.

reality»¹, le cœur de toute réalité. Elle détermine sous quel angle la réalité tout entière est perçue et interprétée. Elle acquiert ainsi non seulement un statut théologique spécifique, mais aussi et avant tout un statut herméneutique central. Car c'est par le prisme épistémologique de la figure du Christ que la réalité tout entière – le monde et les puissances mythiques qui le régissent, les rapports que les êtres humains entretiennent avec Dieu, le monde et entre eux, et ainsi de suite – est analysée, interprétée, recadrée et vécue. Dans la suite, j'essaie de montrer la centralité de la réflexion christologique, en la mettant en rapport avec les éléments que je viens de mentionner. Cette manière « systématique » de présenter la christologie me permettra du coup d'éviter de traiter la christologie colossienne de manière isolée. Comme toute bonne christologie, celle de l'épître aux Colossiens ne saurait, elle non plus, être isolée du contexte et des expériences de vie d'une communauté de croyants en Christ. Pour reprendre une heureuse formulation d'Anacleto de Oliveira au sujet du christocentrisme de Col et de ses enjeux pour l'existence croyante : il s'agit de montrer à chaque fois que « sans le Christ, les chrétiens ne peuvent pas vivre, et au-delà de lui, ils n'ont besoin de rien d'autre pour vivre »².

Le statut argumentatif de l'hymne au Christ (1, 15-20) dans l'ensemble de Col³

Le texte central de la christologie colossienne est ce passage célèbre dans la partie introductive de la lettre que l'on désigne habituellement et à juste titre d'hymne au Christ (1, 15-20). Il s'agit probablement d'un texte préformé qui était familier à la

1. J. M. G. BARCLAY, *Colossians and Philemon*, p. 79 ; voir aussi p. 77 : « our author offers a comprehensive vision of truth – cosmic and human, spiritual and material, divine and mundane – whose focal point is Christology. The theology of Colossians is at every point Christological, and it is the success of the author in disclosing Christ as the centre of all reality that integrates and energizes the letter ».

2. A. de OLIVEIRA, « Christozentrik im Kolosserbrief », p. 78 : « Ohne Christus können Christen nicht leben und über ihn hinaus brauchen sie nichts mehr zum Leben ».

3. Nous avons développé plus en détail cette problématique dans DETTWILER, « Démystification céleste ».

communauté destinataire. L'auteur de Col l'a intégré dans sa lettre, en lui accordant un statut argumentatif déterminant pour l'ensemble de la lettre. Preuve en sont la reprise et la réinterprétation à deux reprises de l'hymne au Christ dans la suite de son écrit (dans 1, 21-23, puis dans 2, 9-15). Ces deux reprises de l'hymne au Christ mettent en avant non seulement les enjeux existentiels de l'événement christique pour la vie de la communauté (1, 21-23 est axé sur la réconciliation et sur la foi), mais aussi sa dimension polémique et libératrice. Les puissances célestes, potentiellement antagonistes à la seigneurie du Christ, sont démystifiées (voir 2, 14-15). Par l'intégration de l'hymne au Christ au début de la lettre, puis par son interprétation sélective et profilée dans la suite de l'écrit, l'auteur de Col arrive ainsi à rappeler que le Christ reste le fondement exclusif et indépassable de l'identité religieuse de la communauté destinataire. Lu en lien avec la problématique de la « philosophie colossienne » (Col 2), la théologie de la mémoire que l'auteur déploie tout au long de son écrit¹, est un puissant moyen de vacciner la communauté destinataire contre le « poison » de la position adverse : l'hymne au Christ, placé dans la partie introductive de la lettre, puis ses deux réinterprétations successives, permettent à la communauté destinataire de se réapproprier son identité religieuse. En Christ, la communauté possède tout. Son identité religieuse « traditionnelle » n'est nullement déficiente à l'égard d'une offre religieuse qui avait probablement un pouvoir de séduction considérable. Elle n'a pas besoin d'autres offres de salut pour vivre dans le monde sans angoisse.

Le Christ et le monde – création et réconciliation universelle

L'ambition universelle de la théologie colossienne apparaît en toute clarté dans l'hymne au Christ. Son principe d'organisation est comparable à une ellipse qui contient deux points de focalisation : la première strophe (vv. 15-16) décrit – en s'inspirant des représentations issues des traditions sapientiales du judaïsme

1. Voir Andreas DETTWILER, « La lettre aux Colossiens : une théologie de la mémoire », *NTS*, 59, 2013, p. 109-128.

hellénistique, notamment de coloration alexandrine – le Christ préexistant comme « image » du Dieu invisible (v. 15a) et comme médiateur de la puissance créatrice de Dieu (vv. 15b-16); la deuxième strophe (vv. 18b-20) célèbre l'acte de réconciliation universelle par le biais du Christ crucifié-ressuscité. La sémantique de l'universel inclut donc une temporalité totalisante, comprenant protologie et eschatologie. Vu de plus près pourtant, la structure temporelle de l'hymne pointe vers le temps présent, ce que montre bien la strophe intermédiaire (vv. 17-18a) qui parle de la suprématie absolue du Christ au temps présent sur toute la réalité existante. Ce passage contient d'ailleurs une des affirmations christologiques les plus spectaculaires du christianisme primitif : « Et il est, lui, par devant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui » (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, v. 17). Cela signifie : tout, sans exception aucune, a sa raison d'être et trouve sa stabilité dans le Christ. Le Christ est ainsi compris comme puissance de cohésion universelle. Le texte fait probablement écho à l'idée largement répandue dans la tradition philosophique – notamment d'orientation platonicienne et stoïcienne –, selon laquelle les quatre éléments du monde sont maintenus ensemble par une force supérieure et unificatrice, sans quoi le monde risquerait de se décomposer. Chez Platon (*Timée* 34b), ce principe unificateur est « l'âme » (ψυχή) du monde, selon plusieurs traditions ultérieures (stoïciennes, aristotéliennes, mais aussi Philon d'Alexandrie), c'est le Logos (λόγος) respectivement Dieu (θεός)¹. Lues sous un angle anthropologique, de telles réflexions cosmologiques tentent de

1. Voir par exemple Pseudo-Aristote, *Du Monde*, 397b, 9 ss. (tradition aristotélienne, I^{er} siècle av. ou apr. J.-C.) : le texte compare Dieu à une pierre de voûte qui tient l'univers ensemble (399b30), pour ensuite résumer la relation de Dieu à l'univers comme suit : « C'est de cette façon que Dieu se comporte dans le Monde : il assure l'harmonie et la conservation de toutes choses (συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν), sous cette réserve qu'il ne réside pas au centre, je veux dire là où la Terre de notre monde bourbeux est située ; mais, étant lui-même pur, il a élevé son siège dans une région pure, que nous appelons le Ciel » (400a, 3-7) ; pour la traduction : ARISTOTE, *Traité du Ciel* suivi du traité pseudo-aristotélien *Du Monde*, traduction et notes par Jules Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1998 ; Voir aussi Johan C. THOM (éd.), SAPERE, 23, *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

contrebalancer le sentiment d'angoisse de l'homme de l'Antiquité hellénistique.

Qu'est-ce qui en résulte pour la compréhension du Christ et sa dimension implicitement sotériologique ? Nous avons ici sans aucun doute affaire avec une *christologie de la seigneurie universelle*. Malgré la métaphore quelque peu ambiguë du « premier-né de toute créature » du verset 15b (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), l'hymne place la figure du Christ résolument du côté de Dieu, et non du côté du créé. Le concept d'« image » (εἰκόν) dont parle le début de l'hymne (v. 15a) n'indique pas un rapport de subordination du Christ à l'égard du Dieu transcendant – comme quoi l'image ne serait qu'un reflet imparfait et déficient d'une réalité invisible et transcendante qui aurait un statut ontologique supérieur –, mais doit être compris au sens de « (pleine et entière) manifestation ». La suite (v. 16) souligne qu'aucun élément de la réalité, que ce soient des puissances angéliques invisibles ou des entités visibles, peut prétendre à une quelconque autarcie, mais que tout, sans exception, se trouve dans un rapport de dépendance et de subordination par rapport au Christ. Formulé de manière positive : une telle vision permet à la communauté des croyants en Christ de comprendre « que le monde n'est pas livré à lui-même, qu'il trouve sa cohérence et son maintien dans la figure du Christ [...]. À travers le Christ, le monde devient de nouveau « lisible » en tant que création bonne de Dieu. Le cosmos n'est pas le lieu du non-sens, du vide ou de l'absurde »¹, mais le lieu dans lequel s'inscrit le sens du Christ.

« L'hymne colossien au Christ offre ainsi une sorte de contre-expérience religieuse qui veut contrebalancer l'angoisse éprouvée par l'Homme de l'Antiquité hellénistique de vivre dans un monde instable, fragile et constamment exposé au danger d'une rupture élémentaire². »

Une telle vision christologique à couper le souffle pose évidemment de nombreuses questions. N'avons-nous pas ici affaire à une christologie triomphaliste et, aux yeux modernes,

1. A. DETTWILER, « Le Christ comme pensée de la création », p. 50.

2. *Ibid.*

presque surréaliste, complètement détachée de l'homme Jésus de Nazareth et minimisant l'expérience du mal ? Sans vouloir tomber dans le piège d'une posture apologétique hâtive, je souhaite mettre l'accent sur les trois éléments suivants.

Premièrement, nous avons ici affaire à un hymne au Christ, donc à une forme langagière proche de la prière¹ qui a pour but de célébrer la signification universelle du Christ ressuscité. Il ne s'agit pas d'un traité cosmologique – par exemple le Pseudo-Aristote, *Du Monde* – qui, à l'aide des outils philosophiques et scientifiques de l'époque, essaie d'expliquer le réel et de développer une théorie exhaustive englobant Dieu et son agir sur le monde. Le projet de l'hymne au Christ est autre : les représentations cosmologiques utilisées par l'auteur sont au service de son projet christologique, et indirectement sotériologique. De plus, la forme langagière de l'hymne a pour effet de minimiser l'expérience de l'échec, du désordre et du mal. Puisque l'hymne au Christ, de manière unilatérale, met tout l'accent sur la nature et l'œuvre du Christ. Certes, le langage de la réconciliation et de la pacification, mentionnée au verset 20, présuppose la réalité d'une rupture élémentaire qui traverse le monde et l'humanité. Mais cette réalité est, précisément, seulement présupposée, et non pas mentionnée ou explicitée.

Deuxièmement, l'hymne au Christ, contrairement à ses relectures dans la suite de l'épître, ne comporte pas de dimension polémique. Certes, tout accent est mis sur la souveraineté absolue du Christ à l'égard du monde. Mais Michael Dübbers a à juste titre souligné le fait que cette suprématie du Christ est au service d'un *projet de vie*, de maintien de la création, de réconciliation universelle, de pacification universelle².

Troisièmement, l'hymne au Christ parle de la croix : « car c'est en lui que toute la plénitude (de Dieu) se plut à habiter et, par lui, à réconcilier toutes choses envers lui, ayant établi la paix *par le sang de sa croix* [...] » (Col 1, 19-20b)³. Le passage lie l'acte de

1. À ce sujet, Voir Samuel VOLLENWEIDER, « Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft », *NTS*, 56, 2010, p. 208-231.

2. M. DÜBBERS, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief*.

3. Contrairement à ce que l'exégèse a souvent présupposé, il ne s'agit probablement pas d'un ajout ultérieur, effectué par l'auteur de Colossiens pour

pacification universelle à l'événement de la croix, interprétée comme événement de salut. Ce « détail biographique »¹ s'érige comme un bloc erratique (et provocateur ?) au sein du paysage multiculturel – philosophique et sapientiel – auquel l'hymne au Christ participe du reste amplement. Son statut au sein de l'ensemble de la théologie colossienne reste pourtant difficile à évaluer. Certes, l'évocation de la croix au verset 20 ne permet pas, à mon avis, de déduire que l'épître aux Colossiens aurait construit sa théologie sur la base du modèle paulinien d'une théologie de la croix au sens profilé. Mais elle reste significative pour la christologie colossienne, puisque le passage est un des seuls endroits où le texte crée un lien explicite entre le Ressuscité, le *Pantocrator*, et le destin horrifiant de l'homme de Nazareth. Col, en fin de compte, résiste à l'idée de transformer la figure Jésus de Nazareth en une divinité totalement détachée de toute inscription dans l'histoire humaine.

Le Christ et l'Église universelle (l'ecclésiologie)²

La compréhension cosmologique du Christ esquissée détermine aussi la compréhension colossienne de l'Église. À l'exception de deux passages, Col parle toujours de l'Église universelle. La métaphore ecclésiale prédominante est celle du « corps » (σῶμα). Le ton est donné par la première évocation du terme dans Col. Elle se situe dans l'hymne au Christ : « et il est, lui, la tête du corps, (à savoir) de l'Église » (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, Col 1, 18a). Avec une partie de la recherche, je continue à penser que le génitif τῆς ἐκκλησίας est probablement un ajout de la part de l'auteur de Col. Sans cet ajout, la double métaphore de la « tête » et du « corps » s'inscrit parfaitement bien dans des réflexions cosmologiques de l'époque

donner une tonalité plus « paulinienne » à l'hymne au Christ ; il y a de bonnes raisons de croire que la mention de la croix faisait partie intégrante de l'hymne.

1. Lukas BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHNT, 10.1, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, p. 105.

2. Voir par exemple les résumés de E. LOHSE, *Kolosser*, p. 251 ; Andreas DETTWILER, « L'épître aux Colossiens : un exemple de réception de la théologie paulinienne », *FV. Cbib*, 34, 1995, p. 35-37 ; A. de OLIVEIRA, « Christozentrik im Kolosserbrief », p. 100-102 ; J. M. G. BARCLAY, *Colossians and Philemon*, p. 68-88.

qui comprennent le cosmos comme une entité « somatique », vivante, entité qui est animée par un principe organisateur qui lui est directement inscrit – c'est la solution panthéiste ou panthéiste – ou qui se trouve dans un rapport de créature par rapport au cosmos – c'est par exemple la solution de Philon d'Alexandrie. Il faut souligner que le rapport « tête » – « corps » n'évoque pas un rapport « démocratique », mais un rapport hiérarchique ou, si l'on veut, « monarchique »¹. En fait, selon une vision anthropologique largement répandue dans l'Antiquité, la « tête » n'est pas un membre du corps comme les autres, mais le membre éminent qui dirige et détermine tous les autres. Col 1,18a donne alors initialement à comprendre (sans le génitif τῆς ἐκκλησίας), le Christ comme principe organisationnel qui régit et domine le cosmos, compris comme son « corps ». Une telle compréhension s'inscrit dans la droite ligne de ce que l'hymne au Christ avait dit jusque là. Une fois de plus, nous rencontrons la christologie de la seigneurie universelle.

L'ajout « de l'Église » (τῆς ἐκκλησίας) change la donne de manière importante. Pourquoi cet ajout et quelles en sont les conséquences pour la compréhension de l'Église ? La première conséquence est une certaine *asymétrie* de l'image christologique. Le Christ reste certes la « tête » sur toute la réalité existante, et sur « toute autorité et puissance » comme dira explicitement Col 2, 10b. Mais désormais seule l'Église universelle constitue son « corps » ! Cela signifie – et c'est la deuxième conséquence – que l'Église universelle devient le lieu concret au sein du monde où la seigneurie universelle du Christ est connue, reconnue et célébrée. La mission principale de l'Église consiste donc à faire connaître au monde quel est son véritable fondement : la puissance créatrice et réconciliatrice du Christ pour le monde entier. Dans l'Église ce à quoi l'humanité est destinée est déjà réalité² : devenir un corps dans lequel les marqueurs d'identité prédominants de l'époque sont radicale-

1. Ainsi Hanna ROOSE, « Die Hierarchisierung der Leib-Metapher im Kolosser- und Epheserbrief als « Paulinisierung ». Ein Beitrag zur Rezeption paulinischer Tradition in pseudo-paulinischen Briefen », *NT*, 47, 2005, p. 117-141.

2. Voir Ulrich LUZ, « Der Brief an die Kolosser », dans : Jürgen BECKER, Ulrich LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, NTD, 8-1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 183-244 (cit. p. 205).

ment mis en question, c'est-à-dire le lieu où il n'y a « ni grec ni juif, ni circoncision ni incirconcision, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ [qui est] tout et en tous » (Col 3, 11) ; une nouvelle humanité donc dans laquelle prédomine un seul élément crucial, à savoir l'amour, « lien de la perfection » (σύνδεσμος τῆς τελειότητος, Col 3, 14). Enfin – et c'est la troisième conséquence –, l'Église, comprise métaphoriquement comme « corps du Christ », ne peut assumer cette tâche à l'égard du monde qu'à condition d'être consciente que son fondement, sa source de vie, sa vitalité ne réside pas en elle-même, mais exclusivement dans le Christ.

Un dernier élément : à deux endroits, le terme ἐκκλησία désigne non l'Église universelle, mais la réunion locale de croyants en Christ : en 4, 15, il est question de l'ἐκκλησία qui se réunit dans la maison de Nympha ; en 4, 16, ἐκκλησία désigne la communauté de Laodicée. En créant ainsi un lien terminologique entre telle ou telle communauté locale et l'Église universelle, l'auteur de Col favorise une véritable conscience « œcuménique »¹ : même une minuscule réunion de quelques croyants dans une maison privée est invitée à s'inscrire dans un horizon plus large et potentiellement universel. Un tel souci « œcuménique » de Col se trouve aussi dans d'autres endroits, par exemple dans l'action de grâce, en guise d'ouverture de l'écrit (Col 1, 3-8).

Le Christ et la vie quotidienne de la communauté (l'éthique)

Dans les remarques précédentes, la question du rapport entre christologie et éthique était déjà anticipée. Elle est ici développée explicitement. L'auteur de Col développe sa réflexion éthique en trois temps. Dans un premier temps (3, 5-17), il propose un texte exhortatif à caractère général qui travaille en contraste : l'évocation d'une série de comportements à éviter (des « vices »), avant d'évoquer une série de comportements à suivre (des « vertus »). Dans un deuxième temps (3, 18 – 4, 1), il clarifie les devoirs réciproques des membres (chrétiens) de la maison antique sur la

1. A. de OLIVEIRA, « Christozentrik im Kolosserbrief », p. 103 parle d'un « gesamtkirchliche[s] Bewusstsein ».

base de la prééminence du *pater familias* dans sa triple fonction de mari, de père et de maître (sur les esclaves). Ce sont les fameux « codes domestiques » qui sont ici développés pour la première fois au sein de la tradition paulinienne. Enfin (4, 2-6), l'auteur termine son panorama parénétique par quelques exhortations conclusives, avant d'introduire la partie finale de son écrit. Dans la suite, je souhaite juste attirer l'attention sur les deux éléments suivants, sans vouloir prétendre à une quelconque exhaustivité. Je laisserai notamment de côté le texte le plus disputé, à savoir les codes domestiques.

D'une part, il convient de rappeler que la partie éthique de Colossiens, tout comme celles des autres lettres proto-pauliniennes, ne saurait nullement être considérée comme secondaire par rapport à la partie plus « systématique » ou « dogmatique » des deux premiers chapitres. Certes, l'évocation de l'éthique est seconde par rapport à ce qui la fonde, à savoir l'événement christique. Mais elle reste tout aussi fondamentale dans la constitution d'un éthos chrétien puisque la seigneurie du Christ veut avoir une prise sur *tous* les aspects de la vie de la communauté des croyants. Plus concrètement, l'éthos mis en avant dans Col 3, 5 – 4, 6, loin d'être quelque chose d'arbitraire, voire de négligeable, est au contraire le lieu de manifestation visible de la vie résurrectionnelle des croyants en Christ. Souvenons-nous que l'auteur de Col considère les croyants comme spirituellement déjà ressuscités (2, 12-13).

D'autre part, la thématique colossienne de l'éthique doit probablement aussi être considérée en lien avec la problématique de la « philosophie colossienne ». Après la polémique directe dans Col, où l'auteur a essayé d'immuniser la communauté destinataire contre ce courant religieux alternatif, il s'agit maintenant de montrer en quoi la foi en Christ, défendue par l'auteur de Col, structure tout autant que la « philosophie adverse » la réalité de la vie quotidienne des Colossiens. Comme Michael Wolter l'a dit pertinemment : « ainsi, l'identité religieuse [de la communauté en Christ] devient une réalité perceptible aussi au niveau social »¹. Ceci paraît d'autant plus nécessaire que la « philoso-

1. M. WOLTER, *Kolosser*, p. 41 : « religiöse Identität wird dadurch auch sozial erfahrbar ».

phie colossienne », comme je l'ai déjà dit, avait un potentiel de séduction considérable, puisqu'il s'agissait probablement d'une pratique religieuse extravagante et très visible, et ainsi apte à fonctionner comme marqueur d'identité puissant : l'exigence de pratiques à la fois ascétiques (de nature alimentaire au moins) et visionnaires (vénération des anges, en lien éventuellement avec des expériences visionnaires ou extatiques). Le contre-modèle implicite en matière d'éthique que l'auteur de Col esquisse en quelques traits frappe à la fois par sa sobriété et par l'insistance sur les vertus sociales ou intersubjectives (voir notamment 3, 5-17). Il est par exemple question de dompter sa colère, de ne pas mentir, d'adopter une attitude de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur et de patience, de se supporter les uns les autres, d'être reconnaissant ; enfin, au-delà de tout cela, de se revêtir de l'amour. Tout cela n'a rien de révolutionnaire – et pourtant !

Le Christ et l'avenir de la révélation (l'eschatologie)

La vision du Christ de Col imprègne aussi la manière dont son auteur conçoit le temps et le salut¹. Comme indiqué, un des éléments les plus étonnants de l'écrit est le fait que, selon Col, les croyants en Christ, sont *déjà ressuscités* : « étant ensevelis avec lui dans le baptême, en lui encore vous avez été ressuscités par la foi en l'énergie de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (2, 12) ! Col rappelle à maintes reprises à la communauté destinataire le fait que, par le baptême, elle a *déjà* vécu le tournant existentiel de sa vie². Le paradoxe avec l'invitation, dans la partie éthique, à « faire mourir » (νεκρώσατε οὖν κτλ., 3, 5) des comportements sociaux contraires à la nouvelle existence en Christ n'est qu'apparent : c'est précisément l'expérience du salut opérée par le Christ – formulée en langage traditionnel au début de la lettre : « la rédemption, le pardon des péchés » (1, 14) – qui fait

1. Voir Andreas DETTWILER, « La résurrection des croyants selon l'épître aux Colossiens », dans : Odette MAINVILLE & Daniel MARGUERAT (éds.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, MdB, 45, Montréal/Genève, Médiaspaul/Labor et fides, 2001.

2. Les traditions baptismales sont, implicitement ou explicitement, omniprésentes dans notre écrit, voir Col 1, 13-14 ; 1, 21-22 ; 2, 12-13 ; 2, 20 ; 3, 1.3 et 3, 5-11.

que les croyants en Christ sont désormais en mesure de répondre adéquatement au geste christique d'une gratuité inconditionnelle. C'est encore une fois la matrice théologique centrale de Col, à savoir l'hymne au Christ (1, 15-20), qui structure la sotériologie et qui donne à la temporalité de Col son profil si extravagant. Nous avons vu que l'hymne au Christ, dont les deux strophes sont comparables à deux points de focalisation d'une ellipse, comprend précisément le temps présent – et non pas un passé lointain ou, à l'inverse, un futur indéterminé dont il s'agirait d'attendre l'avènement – comme le *kairos* par excellence de l'événement christique. Rien de ce qui existe ne se trouve en dehors de la sphère de la seigneurie du Christ qui est déjà à l'œuvre. La pacification et la réconciliation universelles se sont déjà réalisées dans l'événement « mort-résurrection ». Comme Eduard Lohse l'a formulé : « ce n'est pas seulement à la fin d'un processus apocalyptique que le Christ sera intronisé comme Seigneur sur tout. C'est déjà maintenant que le Christ céleste commande le régiment »¹.

Mais qu'en est-il de l'avenir ? Des affirmations sur l'avenir sont rares, mais elles existent². Une analyse plus précise des passages en question (notamment de 3, 1-4) montre pourtant la grande originalité avec laquelle l'auteur de Col aborde la question. Évitions d'abord le malentendu suivant : contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, Col ne cultive pas une compréhension naïvement enthousiaste, comme quoi l'existence croyante se serait déjà débarrassée des contraintes du monde. La distance critique à l'égard du monde se vit précisément *au sein de ce monde*, et non dans un ailleurs fantasmé. Je rappelle encore une fois le caractère foncièrement sobre, presque trivial, des consignes éthiques dans la deuxième partie de l'écrit. « La vie nouvelle de la communauté est une expérience cachée et ne sera entièrement manifesté qu'au temps de l'épiphanie du Christ³ » :

1. E. LOHSE, *Kolosser*, p. 250 : « Nicht erst am Ende des apokalyptischen Geschehens wird Christus als der Herr über alles eingesetzt werden. Sondern bereits jetzt führt der erhöhte Christus das Regiment (1,15-20; 2,9f; 3,1f.11) ».

2. Col 3, 4 et 3, 24; éventuellement aussi 3, 6, et le concept d'espérance (ἐλπίς) en 1, 5.23.27, pourtant avec une acception bien particulière.

3. A. DETTWILER, « L'épître aux Colossiens : un exemple de réception de la théologie paulinienne », p. 35.

« Quand le Christ paraîtra, votre vie, alors vous aussi vous paraîtrez avec lui en gloire » (3, 4). Contrairement à l'eschatologie des lettres proto-pauliniennes, Col ne dit rien des événements futurs que l'imaginaire chrétien émergeant, façonné par le paradigme apocalyptique, attend avec ferveur : la résurrection des corps à la fin des temps, le jugement dernier, et ainsi de suite. L'avenir, selon Col, n'apportera rien de qualitativement nouveau par rapport au présent. L'avenir va seulement manifester ce qui existe déjà, quoique de manière encore cachée. L'avenir sera l'épiphanie du présent. Helmut Merklein, encore lui, l'a dit en ces termes (légèrement paraphrasés) :

« chez Paul, le temps présent s'inscrit dans la dynamique de l'avenir [...]. Dans l'épître aux Colossiens (et aux Éphésiens), la relation s'inverse : l'avenir est perçu sous l'angle du temps présent ; c'est le temps présent qui détermine ce que l'avenir révélera, l'avenir est l'épiphanie du présent¹ ».

L'IMAGE DE L'APÔTRE PAUL DANS ÉPHÉSIENS (NOTAMMENT 3, 1-13)

Je souhaite reprendre l'observation du guide exégétique du début de ma contribution. Helmut Merklein a montré que dans la littérature deutéro-paulinienne, Paul fait désormais partie intégrante du « mystère » (du Christ et de l'Église). Il s'inscrit dans un processus de révélation qui trouve son point de départ auprès du Christ « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (Col 2, 3) pour rejoindre, par le biais de l'activité missionnaire de Paul (et de l'Église), l'humanité tout entière. Le lieu textuel où l'école paulinienne a placé sa réflexion sur l'apôtre Paul est l'auto-recommandation épistolaire, passage qui se trouve déjà ici ou là dans les lettres proto-pauliniennes, mais qui sera amplifié dans la littérature deutéro-paulinienne. Dans la situation historique du deutéro-paulinisme, l'utilisation

1. H. MERKLEIN « Paulinische Theologie », p. 45 : « Bei Paulus steht die Gegenwart unter dem Sog der Zukunft [...]. Im Kolosserbrief (und auch im Epheserbrief) steht umgekehrt die Zukunft unter dem Aspekt der Gegenwart ; die Gegenwart bestimmt, was die Zukunft noch erst offenbart, die Zukunft ist die Epiphanie der Gegenwart ».

de ce genre littéraire constitue un excellent moyen de stabiliser l'autorité de l'écrit. En plus, il offre l'espace épistolaire idéal pour mettre en avant une réflexion de principe sur le statut et la tâche théologique de l'apôtre, désormais définitivement absent et néanmoins présent par le biais de la lettre. Dans la suite, je souhaite proposer un rapide parcours à travers la version éphésienne de l'auto-recommandation (Ép 3, 1-13), un texte d'une rare complexité. Je présuppose que Ép 3, 1-13 constitue une relecture à fort accent ecclésiologique de la version colossienne (Col 1, 24 – 2, 5). J'essaie de résumer l'image éphésienne de l'apôtre Paul dans les quatre points suivants¹.

Paul, apôtre souffrant – une « icône » abstraite

En accord avec Col, Paul reste « prisonnier » aussi en Ép (3, 1.13 ; 6, 20), il reste donc dans cette *situation de seuil* qui deviendra emblématique dans la suite de la réception de la figure de Paul. Mais la notice initiale en Ép 3, 1 – « moi Paul, le prisonnier du Christ (Jésus) pour vous les nations » – met en évidence qu'il s'agit là d'une notice généralisante à valeur théologique, sans véritable ambition autobiographique. L'engagement du Paul prisonnier pour « vous, les nations » sera repris est accentué à la fin du passage (3, 13) : « c'est pourquoi je demande² de ne pas perdre courage dans mes tribulations pour vous – ce qui est votre gloire ». Le passage fait écho à Col 1, 24, mais aussi à d'autres passages (par exemple 2 Co 1, 6 ; 4, 12 ; 12, 1). La dimension du *pro vobis* de l'expérience de souffrance de Paul est approfondie par l'expression comprimée « ce qui est votre gloire ». Le texte se réfère éventuellement à l'idée selon laquelle les martyrs sont la « gloire » de l'Église et semble ainsi

1. Pour la suite, voir aussi ma présentation allemande de la problématique dans Andreas DETTWILER, « Erinnerung und Identität – Erwägungen zur Pragmatik und Theologie des Kolosser- und Epheserbriefes », dans : Simon BUTTICAZ, Enrico NORELLI (eds.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference held at the Universities of Genova and Lausanne (June 2-3, 2016)*, WUNT, 2018, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 285-311, en particulier p. 307-311.

2. Le complément d'objet indirect est probablement Dieu ; argumentation chez Gerhard SELLEN, *Der Brief an die Epheser*, KEK, 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, *ad loc.*

suggérer l'idée selon laquelle les tribulations pauliniennes amènent les destinataires à la gloire eschatologique, à savoir l'héritage céleste¹. Si cette lecture est juste, il s'ensuit que nous avons ici affaire à une interprétation quasi-sotériologique de la figure de Paul.

Je souhaite ici insister sur le point suivant que j'ai développé plus en détails dans une autre publication² : il est certes ici question de « souffrance » de Paul. Mais cette affirmation se transforme dans notre littérature en un topos théologique qui a pour fonction de montrer le statut désormais quasi-sotériologique de Paul, figure qui garantit le lien entre la révélation christique d'une part, et la communauté destinataire, voire les nations, d'autre part. Cela vaut, par extension, pour les deux auto-recommandations épistolaires de Col et d'Ép dans leur ensemble. Car une analyse détaillée montre que ces deux textes n'ont virtuellement aucune ambition biographique concrète. Ainsi, le Paul de Col, et encore plus clairement celui d'Ép, semble être devenu une figure détachée de toute contingence et de toute individualité historiques. Ce qui intéresse, ce n'est pas Paul dans son individualité psychologique ou historique, mais sa fonction ou, si l'on préfère, son œuvre dans le processus de la révélation du « mystère » en faveur du monde. Nous avons ici affaire à une sorte d'*icônisation* de la figure de Paul, procédé qui ne saurait pourtant être confondu avec le processus d'idéalisation ou de paradigmatization éthique³.

Paul, destinataire privilégié de la révélation du « mystère » ecclésiologique

Le deuxième trait à mentionner concerne l'image de Paul en tant que *destinataire par excellence d'un savoir divin*, un savoir

1. Voir Ép 1, 18 ; l'idée se retrouve encore plus clairement en 2 Tm 2, 10 : « C'est pourquoi j'endure tout à cause de ceux qui ont été choisis, afin qu'eux aussi accèdent au salut qui est en Jésus Christ, avec une gloire éternelle » (trad. NBS).

2. Voir Andreas DETTWILER, « *Auctoritas Pauli* selon la littérature deutéro-paulinienne et l'œuvre lucanienne », dans : Daniel MARGUERAT (éd.), *Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres*, BETL, 229, Leuven-Paris-Walpole MA, Peeters, 2009, p. 305-322.

3. Voir sur ce point l'analyse pertinente de M. GESE, *Vermächtnis*, p. 240-249 ; voir aussi A. DETTWILER, « *Auctoritas Pauli* ».

humainement inaccessible. Paul devient désormais une sorte de mystagogue, comme l'indique Ép 3, 3-4 : « (...) selon une révélation, le mystère a été porté à ma connaissance comme j'ai écrit auparavant brièvement ; à cause de quoi vous pouvez, en [me] lisant, discerner mon intelligence pour le mystère du Christ ». Pour développer ce trait tout à fait prestigieux, l'auteur d'Ép reprend les deux traditions distinctes suivantes : d'une part, il recourt au récit autobiographique de Paul dans l'épître aux Galates où celui-ci décrivait son élection et sa vocation en tant que missionnaire envoyé auprès des nations (Ga 1, 15-16) ; d'autre part – et cet intertexte est nettement plus déterminant –, Ép a recours au développement du « mystère » dans l'autorecommandation épistolaire de Col 1, 26-27. Notre texte reprend donc l'idée du « mystère du Christ », avec toutes ces implications missiologiques et ecclésiologiques déjà rencontrées en Col. Néanmoins, Ép y ajoute une nouvelle dimension. Certes, le mystère reste celui « du Christ » (Ép 3, 4), mais son contenu s'accorde maintenant avec la ligne théologique dominante d'Ép, à savoir l'idée de l'Église universelle, plus précisément l'idée de l'intégration des nations dans le corps du Christ : Ép 3, 6 doit être compris comme la synthèse de ce que le texte immédiatement précédent avait postulé (Ép 2, 11-22) : l'Église universelle, comprise comme une nouvelle entité, issue d'Israël et des nations : « les nations sont co-héritières (συγκληρονόμα) et co-incorporées (σύσσωμα) et co-participants (συμμέτοχα) de la promesse dans le Christ Jésus par l'Évangile ». Autrement dit : Ép déploie ici explicitement les implications ecclésiologiques liées au concept de « mystère ». Dans ce sens, la relecture éphésienne ne fait qu'explicitement un trait qui était déjà bien présent dans Col.

Paul, « primus inter pares » du fondement historico-salutaire de l'Église universelle – la fonction médiatrice des « apôtres et prophètes »

La relation entre Paul et l'Église universelle est clarifiée par rapport à Col. Le processus de révélation, allant de Dieu et du Christ à Paul pour enfin atteindre les destinataires de la lettre est maintenant précisé au niveau ecclésiologique. Car entre la révéla-

tion christique et les destinataires de la lettre (« vous ») s'interpose maintenant l'Église, plus précisément ses autorités fondatrices. Cela devient particulièrement clair au moment où nous observons la manière dont Ép reprend et modifie le schéma de révélation (voir Wolter 1987) développé en Col. Car le « mystère du Christ » (Ép 3, 4) n'est plus communiqué aux « saints », donc indistinctement à tous les croyants (Col 1, 26), mais uniquement « à ses saints apôtres et aux prophètes [chrétiens] en Esprit » (3, 5b) ! Le texte immédiatement précédent, à savoir Ép 2, 20, avait déjà introduit le couple « apôtres et prophètes » pour indiquer sur quel fondement est construite historiquement l'Église universelle. Ainsi, Ép accentue plus nettement l'idée de la tradition ecclésiologique, dont la génération fondatrice constitue la norme¹ – même si cette tradition est théologiquement « protégée » par les notions de « grâce » (3, 2.7) et d'« Esprit » (3, 5).

Une autre conséquence de l'accentuation de la tradition ecclésiologique est le fait qu'Ép abandonne l'idée du « monapostat » de Paul – une idée vers laquelle se dirige Col et qui sera pleinement développée dans les épîtres pastorales au tournant du I^{er} au II^e siècle. Dans Ép, Paul apparaît d'une certaine manière comme *primus inter pares* des autorités ecclésiologiques des tout premiers temps de l'Église. Mais cette accentuation ecclésiologique ne saurait guère nous surprendre. L'intérêt marqué pour des questions ecclésiologiques traverse comme un fil rouge toute la lettre et détermine aussi la manière dont Ép réinterprète l'autorecommandation de Col².

Enfin, un autre passage corrobore l'accentuation ecclésiologique du processus de révélation. Dans la reprise du schéma de révélation en Ép 3, 9-10, le texte attribué à l'Église universelle un statut absolument extraordinaire. Il s'agit là de l'affirmation la

1. G. SELLIN, *Epheser*, p. 252, parle de « Traditionsnorm ».

2. Virtuellement tous les traits spécifiques de la relecture éphésienne de Col 1, 24 – 2, 5 sont d'ordre ecclésiologique : (a) la mention des « apôtres et des prophètes » (3, 5) ; (b) la réinterprétation ecclésiologique du contenu du « mystère » du Christ (3, 6) ; (c) la compréhension de l'Église universelle comme médium de prédication qui annonce « aux Principautés et aux Autorités dans les sphères céleste la sagesse très variée de Dieu » (3, 10). Ainsi, l'Église, dans Ép, est comprise comme entité active, contrairement à Col où l'accent porte essentiellement sur l'engagement de « Paul » en faveur de l'Église universelle.

plus extravagante et la plus énigmatique de toute la lettre. En fait, le rôle de l'Église consiste à prêcher (à moins que le verbe *ὑποτίθειν*, utilisé à cet endroit, signifie autre chose) le mystère divin également aux Puissances cosmiques (3, 10), à permettre donc aux Puissances surnaturelles (planétaires ?) et potentiellement destructrices¹ d'être confrontées avec la vérité de l'Évangile. On n'échappe guère à la conclusion selon laquelle l'Église universelle, voire cosmique, atteint ici le statut de *médiatrice universelle de la révélation*, même s'il est certainement juste de souligner que c'est le Christ (vv. 11-12) et non pas l'Église qui constitue le centre et la finalité de l'affirmation². Mais la question troublante demeure : comment l'auteur de notre lettre s'est-il concrètement imaginé une telle prédication évangélique adressée aux Puissances cosmiques ? Nous ne le savons pas, puisque le texte n'en dit rien.

Paul, interprète « inspiré »

Un quatrième et dernier point mérite notre attention. Paul ne devient pas seulement le destinataire privilégié du mystère, mais aussi *son interprète compétent*. Deux passages sont particulièrement intéressants au sujet de cette dimension herméneutique.

D'une part Ép 3, 3-4 : « [...] le mystère a été porté à ma connaissance comme j'ai écrit auparavant brièvement, à cause de quoi vous pouvez, en (me) lisant, discerner mon *intelligence* pour le mystère du Christ ». Certes, le sens du verbe *προγράφειν* (« écrire auparavant ») – terme typique pour le style épistolaire – n'est pas entièrement clair. Il peut se référer soit à quelque chose que l'auteur d'Ép a dit dans la même lettre juste avant (dans ce cas, on peut penser soit à 1, 9-10, soit à 2, 11-22), soit à quelque chose mentionnée dans une autre lettre (dans ce cas, on peut penser à Ga 1, 15-16³). Quoi qu'il en soit, l'idée générale me paraît claire : le texte invite son lectorat à comprendre Paul non seulement comme le détenteur d'un savoir ésotérique, mais

1. Voir Ép 1, 21 et 6, 12 ; clairement négatif en 6, 12.

2. Voir G. SELLIN, *Epheser*, p. 267.

3. *Ibid.*, p. 251.

encore comme celui à qui ce savoir est parfaitement accessible et compréhensible¹.

L'autre passage est Ép 3, 8-9. Dans ce passage, il n'est pas seulement question « d'annoncer (*εὐαγγελισασθαι*) aux nations l'insondable richesse du Christ », mais aussi « d'éclairer (ou de : *mettre en lumière*, *φωτίσαι*) quel est la (réalisation du) plan (de salut) du mystère... ». Sans pouvoir entrer dans les détails, le texte vise à approfondir la dimension d'annonce par la dimension noétique de la compréhension (*φωτίζειν* au sens métaphorique). Derrière cette affirmation se trouve probablement le principe épistémologique bien connu de toutes les théologies de la révélation de l'Antiquité, à savoir que seul le même connaît le même² : le sujet (ici Paul et ses destinataires) et l'objet (ici « l'économie du mystère ») de la connaissance doivent se situer au même niveau épistémologique.

Je résume. D'une part, il est intéressant d'observer que, dans Ép, la dimension proprement herméneutique est directement inscrite dans le texte lui-même. D'autre part, la présentation de Paul comme interprète divinement compétent a aussi pour fonction de renforcer l'autorité de l'écrit. Cela s'avère d'autant plus urgent qu'Ép offre une interprétation originale, mais aussi spéculative et en partie risquée, des grands sujets de la théologie paulinienne : le dessein de Dieu, la figure cosmique du Christ, l'Église universelle comme médiatrice de salut, et ainsi de suite. En même temps, le texte présuppose que le lectorat a la compétence intellectuelle et spirituelle de cerner les enjeux de l'interprétation éphésienne de la figure de Paul et de la révélation christique. Il suffit de citer encore une fois le verset 4 : « à cause de quoi vous pouvez (!), en (me) lisant, discerner (*νοῆσαι*) mon intelligence pour le mystère du Christ » (Ép 3, 4) !

1. G. SELLIN, *Epheser*, p. 252, avec note 63, nous rend attentif au fait que l'expression grecque *σύνεσις* [...] *ἐν τῷ μυστηρίῳ* (« intelligence... dans le mystère ») a ses équivalences hébraïques dans les écrits de Qumrân, lesquels se réfèrent, eux aussi, à un savoir de révélation, voir par exemple 1QH 2,13 ; voir 1QS 9,18 ; 1QH 12,13 ; 1QpHab 7,4-5, à propos du maître de la justice.

2. Voir par exemple *Corpus hermeticum* 11,20 : *τὸ γὰρ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ νοῦτόν*, voir Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, CNT, 7, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 52, à propos de 1 Co 2, 11 ; voir aussi G. SELLIN, *Epheser*, p. 263.

Conclusion et ouverture : christologie et apostolat

Le parcours à travers la christologie de l'épître aux Colossiens nous a montré à quel point la figure du Christ constitue le centre de gravité qui détermine sans exception tous les paramètres de la théologie colossienne. Même si elle peut paraître abstraite ou spéculative à première vue, force est de constater qu'elle déploie au sein du contexte historique, que Col laisse encore transparaître en filigrane, une remarquable puissance critique et libératrice. Face à une situation historique devenue opaque, la communauté destinataire est invitée à se rappeler que son identité religieuse, marquée par la centralité du Christ, n'est aucunement déficiente à l'égard d'une offre religieuse alternative bien séduisante. Fait intéressant : l'auteur de Colossiens qui se veut fidèle à son maître à penser, à savoir le Tarsiote, ne s'est ni servi de la théologie paulinienne de la croix ni de la doctrine de la justification par la foi seule pour déconstruire la position adverse. Il a néanmoins réussi à redire dans une nouvelle situation historique le potentiel d'interrogation critique de la christologie. Il a ainsi illustré qu'être fidèle à la tradition ne signifie nullement répéter de manière stérile telle ou telle affirmation du passé, mais tenter de redire, par le biais d'une nouvelle conceptualité, les enjeux de l'événement christique pour une meilleure compréhension de l'existence humaine.

Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens ont également compris que le Christ ne peut être dissocié des modalités de sa médiation à l'Église et au monde. Sans surprise, Col et Ép ont massivement mis en avant la figure de Paul pour clarifier la problématique des figures de médiation qui assurent le lien entre la révélation christique et son inscription au monde. Il serait insensé de vouloir critiquer Col et Ép d'avoir procédé ainsi, d'autant plus que « l'interférence entre la christologie et l'interprétation de l'apostolat trouve son fondement déjà chez Paul »¹. On peut certes s'interroger sur la manière dont Col et Ép ont

1. Knut BACKHAUS, « "Mitteilhaber des Evangeliums" (1 Kor 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer 'Paulus-Schule' bei Paulus », dans : Klaus SCHOLTISSEK (éd.), *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums*, SBS, 181, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 44-71 (ici p. 45).

essayé de résoudre le problème. Il faudrait notamment s'interroger sur la tendance à attribuer à Paul une valeur « quasi-sotériologique », d'autant plus que le Paul historique essaye précisément d'éviter une telle tendance, en procédant à plusieurs reprises à une auto-relativisation sotériologique (voir par ex. 1 Co 1, 13 ; etc.)¹. Mais il demeure que Col et Ép ont le mérite d'avoir identifié le problème des figures de médiation en en proposant, chacune à sa manière, une réflexion nuancée et originale. Je leur suis reconnaissant de leur effort de réflexion.

1. *Ibid.*, p. 63-64.

Collection dirigée
par
PHILIPPE LEFEBVRE

ACFEB

PAUL ET SON SEIGNEUR :
TRAJECTOIRES
CHRISTOLOGIQUES
DES ÉPÎTRES PAULINIENNES

XXVI^e congrès
de l'Association catholique française
pour l'étude de la Bible
(Angers, 2016)

Actes édités sous la direction de
Christophe RAIMBAULT

© Les Éditions du Cerf, 2018
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-12186-6

Lectio divina

LES ÉDITIONS DU CERF