

"Le mystère du Christ": cours de dogmatique de J-M Martin

À l'Institut Catholique de Paris en 1969-70

Chapitre 2¹ : Adam et l'humanité nouvelle

Nous avons décrit l'eucharistie comme attitude, comme schème du comportement du chrétien. Nous cherchons maintenant ce que le chrétien dit, c'est-à-dire les thèmes à travers lesquels il prend conscience de soi, de manière réfléchie et explicite. Remarquez bien que cette distinction que nous proposons ici entre une schématique déjà vue et une thématique à voir est approximative, car dans ce que nous avons étudié de la schématique, nous avons trouvé nécessairement des amorces de réflexions, des amorces de thèmes, tant il est vrai qu'il n'y a pas de vie humaine sans une certaine conscience ; et à rebours, nous verrons que la thématique n'est intelligible que si on la replace dans cette lumière ou dans cette schématique que nous avons dégagée dès l'abord.

Donc désormais des thèmes. Parmi ces thèmes, le titre du chapitre que nous abordons maintenant indique le premier : **Adam et l'humanité nouvelle**.

La considération de l'homme nouveau en Jésus-Christ nous replongera dans la théologie initiale, nous permettra de revoir les premières formulations de la foi. En tant que parlant de Jésus-Christ, elle dit quelque chose sur l'homme. Et nous ajoutons que ce thème d'adamologie, nous l'étudierons dans la littérature paulinienne.

L'étude de ce chapitre constituera le début d'un processus réflexif qui ne trouvera son achèvement que dans la considération de l'Église comme réalisation de l'humanité. Cet aspect ecclésiologique de l'adamologie est remis à un chapitre ultérieur. Il n'empêche que dans le mur de notre première étude de ce chapitre, nous laisserons un certain nombre de pierres d'attente pour la construction à venir.

L'ensemble de notre étude sera distribué en articles successifs (ce sont les 4 parties), dont chacun sera agrémenté d'un titre, formera un tout, mais dont l'ensemble tendra à mettre en évidence l'articulation de la pensée paulinienne. Donc là encore nous énonçons un certain nombre de thèmes successifs dont chacun est un peu un tout d'une certaine manière, mais peut être considéré d'un autre point de vue comme la partie de ce grand thème général qu'est l'adamologie, ou "le Christ nouvel Adam (ou nouvel homme)".

I – Le Christ ressuscité

II – Le Christ nouvel Adam

III – *Le mustêrion*

IV – *Mustêrion* et mystères

¹ Pendant le premier trimestre, J-M martin présente la première pensée chrétienne en trois chapitres. Le chapitre 1 est publié : [L'homme eucharistique, ch. 1 du cours de J-M Martin sur le Mystère du Christ](#). Le 3^{ème} chapitre sera publié sous peu. Les notes ont été ajoutées pour publication sur le blog La Christité dédié à Jean-Marie Martin.

I – Le Christ ressuscité

1) Annonce de la résurrection.

Nous avons dit l'an dernier en christologie, et c'est une chose bien connue, que la résurrection du Christ est l'élément essentiel du kérygme, c'est-à-dire de l'annonce du christianisme : « Le Christ est ressuscité ».

Nous signalons que cela reste vrai dans la distribution de l'année liturgique par exemple, où Pâques est encore la plus grande fête. Et pourtant dans la spéculation théologique, si vous cherchiez la place qu'occupe la résurrection dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, vous verriez au contraire qu'elle extrêmement secondaire, minime : cette idée n'a pas commandé l'articulation du traité de théologie. Cela nous permet de faire une distinction entre la vie liturgique d'une part et la vie théologique d'autre part. Mais nous ne vous permettons pas à partir de là de juger négativement la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin parce qu'il importe bien de voir que, si le thème explicite de la résurrection n'y est pas central, une certaine équivalence, ou une certaine traduction en fonction des problèmes de son époque est bien centrale. De même, nous aurons à dire que si nous dégageons ici le thème de la résurrection comme centrale dans le kérygme primitif, il va sans dire que prononcer le mot "résurrection" n'est pas non plus le commencement de la catéchèse.

Donc nous disons que **la résurrection du Christ est l'élément essentiel du kérygme ou de l'annonce du christianisme originel.** Pour illustrer cette affirmation, nous pourrions recourir à l'étude des premiers discours apostoliques qui sont rapportés dans les Actes des apôtres par exemple, et vous verriez comment cette annonce est en effet tout à fait initiale.

Pour nous, nous allons centrer toute cette étude sur **1 Cor 15**. Dans cette partie et dans la suivante, nous aurons ce chapitre de saint Paul comme point de repère.

« ¹Je vous fais connaître, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé et que vous avez reçu, dans lequel vous êtes établis fermement ²et par lequel vous êtes saufs.... ³Car je vous ai transmis en premier ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, ⁴ qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, ⁵ et qu'il s'est donné à voir à Képhas, puis aux douze, ⁶ ensuite il s'est donné à voir à plus de 500 frères en une seule fois, parmi lesquels la plupart vivent encore maintenant, certains cependant sont morts ; ⁷Ensuite il s'est donné à voir à Jacques et à tous les apôtres ; ⁸et au dernier de tous comme à un avorton, il s'est donné à voir à moi aussi. ».

Cette annonce, dans le texte que nous venons de lire, est reprise dans ce que vous avez reconnu, supposons-nous, comme l'embryon de notre Symbole de la foi (Credo). Vous avez sûrement reconnu les formulations tout à fait centrales et originelles de ce que deviendront les différents Symboles dans l'histoire de la symbolique de l'Église : « *Il est mort pour nos péchés selon l'Écriture, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Écritures.* » Voilà un résumé extrêmement fondamental.

Ce symbole de la foi, Paul l'a reçu : « *ce que j'ai moi-même reçu* » et il le transmet : « *j'ai transmis (parédoken)* ». Nous vous signalons que le substantif correspondant à ce verbe est *paradosis* qui signifie "tradition" dans son sens fort : transmission. Paul dit même qu'il a transmis cela *en premier (en protoïs)* mais il est vrai que cette expression peut être traduite de

deux façons différentes : soit "en premier lieu", c'est-à-dire comme la chose essentielle, soit "dans ma première rencontre avec vous", ce qui donnerait à ce mot moins de signification dans le sens de ce que nous cherchons, mais peu importe.

Or ce qui intéresse Paul dans ce symbole, et ce qu'il veut mettre en lumière pour autant que nous puissions le conjecturer d'après le contexte du chapitre dont nous allons prendre connaissance ensuite, c'est ceci : « *Il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures* ». Ici nous faisons appel au contexte car c'est la résurrection qu'il a en vue dans tout ce chapitre.

À propos du "selon les Écritures" nous rappellerons rapidement que l'attestation de la résurrection se fait selon trois schèmes principaux et inégalement importants :

- la référence à l'Écriture – c'est le cas ici ;
- le témoignage de la rencontre ;
- enfin le thème du tombeau vide dont on s'accorde à reconnaître qu'il est plus tardif.

Ce qui va nous intéresser ici, c'est très précisément cette **expérience de rencontre**. En effet, aussitôt après l'énoncé de cet embryon de Symbole, Paul développe une liste des apparitions du Christ ressuscité. Le mot qui revient à plusieurs reprises dans cette énumération, c'est le mot *ôphthê* (il fut vu, il apparut) : Céphas, les Douze, les 500 frères, Jacques... enfin – et c'est cela qui donnera pour nous valeur de témoignage à ce texte –, saint Paul provoque à sa propre expérience du Christ ressuscité.

Nous avons donc ici dans ce texte une sorte de croisement entre une chose reçue – **saint Paul l'a reçue et il la transmet** – et une chose expérimentée.

Il faudrait être très attentif à la notion d'expérience, pour elle-même d'abord, puis à la notion d'expérience apostolique avec sa signification pour l'Église et pour nous. Mais dans ce cas présent, nous ne pensons pas qu'il faille traiter séparément de la nature de l'expérience et de son contenu. C'est donc une expérience singulière et nous ne pouvons d'une certaine manière conjecturer la nature de cette expérience, et donc le sens qu'il convient que nous accordions au mot "expérience" dans ce cas, sans saisir ce qui est expérimenté.

Qu'est-ce donc que cette résurrection dont Paul a l'expérience ?

Pour acheminer notre esprit à la réponse à cette question, nous procéderons négativement en énumérant et en refusant successivement un certain nombre d'imaginaires sommaires par lesquelles nous serions tentés de répondre.

2) Interprétations erronées de la résurrection.

1/ D'abord pour le christianisme primitif, la résurrection du Christ n'est **pas un miracle entre autres**. Il est bon de se reporter ici à la comparaison, toujours heureuse et utile, de la résurrection de Lazare et de la résurrection du Christ. Lazare vit d'une vie cosmique, il meurt, puis il est rendu à la vie cosmique avec la nécessité de mourir à nouveau, alors que, la résurrection du Christ est une trans-formation dans une vie autre que cosmique. Nous appelons "cosmique" ici ce qui est soumis aux conditions notamment spatio-temporelles de notre expérience, de notre vie de maintenant. Or le Christ ne meurt plus, il n'est plus soumis aux conditions spatio-temporelles qui caractérisent ce que nous appelons couramment la vie humaine. Donc vous voyez bien cette première réflexion déjà assez importante selon laquelle la résurrection n'est pas bien sûr l'anecdote d'une réanimation au sens biologique du terme, ni

même philosophiquement, une résurrection pour le retour à la vie cosmique, mais cette résurrection est le passage à un type de vie autre que celui dont nous avons expérience.

C'était là, négativement, une des imaginations sommaire que nous voulions refuser.

2/ En voici une autre. La résurrection **n'est pas une anecdote**, elle n'est pas un fait nu. En effet son appréhension n'est pas à concevoir comme une rencontre d'entre nos rencontres, mais elle est au sens fort une "révélation", c'est-à-dire un dé-voilement donné dans une expérience spirituelle, difficile à définir quant à sa nature sans doute, souvent décrite comme une vision, comme une apparition. Mais là encore il faudra bien voir quelle est la fonction symbolique de l'énoncé sensoriel – soit sensoriel grossier, soit sensoriel psychique – par lequel les témoins de la résurrection rendent compte de leur expérience spirituelle.

La réflexion que nous venons de faire ne vise pas du tout à déréaliser ou à dés-historiciser la résurrection du Christ. Nous disons simplement positivement que ni la résurrection de Lazare, ni à plus forte raison une réanimation quelconque, ne peuvent donner le contenu positif de cette expérience de la résurrection.

Notre propos ici, tout positif, ne se situe pas au plan de l'hypothèse ou de la doctrine moderniste parue au début du XXe siècle, selon laquelle il fallait radicalement distinguer le Jésus de l'histoire et le Jésus ressuscité, ce dernier étant réduit à être le Jésus de la foi vivant dans le cœur de ses disciples. Vous voyez très bien cette problématique. Il n'y a pas ici de moyen terme entre deux solutions : ou bien c'est vrai, c'est de l'histoire, ou bien c'est du psychologique et donc du subjectif. D'une part : Jésus de l'histoire – d'autre part : la résurrection appartient au pur domaine du subjectif. Ce n'est pas ce que nous avons dit, bien que tout ne soit pas complètement faux dans cette recherche maladroite du début de siècle, il faut bien s'entendre. Et nous pensons que cette tentation est suffisamment vieillie, révolue, pour nous permettre de reprendre le problème avec sérénité, c'est-à-dire chercher comment la résurrection du Christ n'est pas un simple fait de l'histoire, mais qu'elle ne se réduit pas pour autant à une persuasion subjective individuelle.

C'est là que se situe notre notion d'expérience, et d'expérience apostolique. Nous savons bien que, pour avancer, nous délimitons des choses que nous refusons mais sans dire trop positivement quoi. Mais nous prétendons que c'est là qu'il faut chercher, et nous prétendons délimiter une voie. Autant il nous paraît absolument insuffisant et être l'évacuation du christianisme que de réduire la résurrection du Christ à être une condition subjective de la foi individuelle des chrétiens, autant il nous paraît, non pas difficile mais insuffisant - théologiquement insuffisant -, de réduire ce qui est visé par les premiers chrétiens par le terme de "résurrection" à un fait historique. Nous disons que ce n'est pas seulement un fait historique, non pas parce que cela nous paraîtrait être trop, mais parce que cela nous paraît fortement insuffisant : la résurrection est beaucoup plus qu'un fait historique.

Voilà des choses situées, nous allons cheminer encore et sans doute préciser cela.

Dans la liste des apparitions, saint Paul provoque à sa propre expérience de la résurrection du Christ : « ⁸*et au dernier de tous, comme à un avorton, il parût à moi aussi.* » Et il provoque à cette apparition comme à la source de son apostolat. Cela est une question très complexe dans notre exégèse de l'Écriture canonique : ici son apostolat est pensé et justifié en fonction de cette

rencontre du Christ ressuscité dont il est appelé à témoigner. Nous avons donc ici l'emploi de la notion de témoignage entendu au sens fort : il est témoin parce qu'il a vu le Christ ressuscité.

« ⁹En effet je suis le plus petit des apôtres, [moi] qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Ekklesia de Dieu ; ¹⁰ par la grâce de Dieu je suis ce que je suis » : par ce don de la rencontre du Christ ressuscité, je suis envoyé, apôtre.

Cette remarque est intéressante pour caractériser les lignes constitutives de l'expérience chrétienne originelle dans laquelle une expérience est donnée à certains pour d'autres. Nous retrouvons ici l'intention collective de cette expérience.

Bien sûr, vous savez, et Paul le dit lui-même, qu'il n'a pas connu le Christ selon la chair, c'est-à-dire qu'il n'a pas participé à ce "vivre avec" des apôtres. Mais il provoque à une connaissance personnelle du Christ ressuscité. Et d'ailleurs saint Paul provoquera à cette expérience ailleurs, mais dans d'autres langages, par exemple dans le langage apocalyptique, lorsqu'il parle de ces paroles secrètes (*arcana verba*) qu'il lui fut donné d'entendre au troisième ciel². Provocation à une expérience, mais exprimé ici dans un langage apocalyptique puisque le terme de "secret" d'une part et le terme de "troisième ciel" d'autre part sont caractéristiques du vocabulaire de l'apocalyptique.

Nous ne nous appesantirons donc jamais assez sur des textes comme celui-ci car le contact de Paul avec la révélation est pour nous la source, le fondement de notre foi et de tous les développements de notre foi, y compris la théologie.

3/ Autre correctif à apporter à l'imagination spontanée que provoque chez nous le mot "résurrection". La résurrection n'est **pas un fait individuel**, nous voulons dire qu'elle ne concerne pas uniquement la singularité de Jésus. Ce qui se dévoile dans l'expérience dont nous parlions tout à l'heure, c'est le secret de Dieu sur l'humanité. Cela ne concerne pas simplement la personne singulière de Jésus ; ce qui est perçu dans cette expérience, c'est quelque chose qui regarde l'humanité. Et vous voyez comment, partant de cette expérience fondamentale, nous allons nous acheminer vers notre projet d'anthropologie.

On pourrait dire : ce qui paraît, ce qui est expérimenté, c'est le secret de l'homme. C'est ce qui sera exprimé en particulier par le terme *to mustêrion* qui fera l'objet d'une des parties de ce chapitre au même titre que celle-ci. C'est un terme qui nous est très cher. Nous évitons cependant de dire "le mystère" à cause de la post-histoire de ce mot qui a pris des sens qui n'ont pratiquement rien à voir avec ce qui est visé ici. C'est pourquoi nous gardons de façon technique ce terme de *mustêrion*.

Et voyez-vous, la chose importante à mettre en évidence ici, c'est : ce qu'il y a de spécifique et d'originel dans la révélation du christianisme consiste moins à nous dire des choses sur Dieu qu'à nous montrer en Jésus-Christ ce qu'est l'homme, à nous faire voir en Jésus ressuscité comment Dieu voit l'homme.

Nous verrons ce point développé dès le chapitre 15 qui nous sert de base ici. Nous verrons que saint Paul n'a provoqué à cette résurrection du Christ qu'en fonction d'une question posée

² « Je connais un homme en Christ, qui, il y a quatorze ans, - si ce fut dans son corps je ne sais, si ce fut hors de son corps je ne sais, Dieu le sait – un tel homme fut enlevé jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme - si ce fut dans son corps ou sans son corps je ne sais, Dieu le sait – qui fut enlevé dans le paradis, et entendit des paroles secrètes (latin : *arcana verba*) qu'il n'est pas permis à un homme de dire. » (2 Cor 12, 2-4)

sur les hommes. Avant d'étudier plus avant cette question disons simplement pour l'instant que la résurrection du Christ fait apparaître un nouveau statut de l'humanité.

Une petite note – c'est un raffinement, mais prenez-le comme tel. Nous disons que dans cette expérience apparaît ce statut de l'homme. Autrement dit, nous ne nous bornons pas à prétendre que saint Paul aurait tiré du fait de la résurrection une conséquence anthropologie de la résurrection. Le contenu d'une expérience spirituelle n'est pas une proposition d'où l'on tirerait par raisonnement d'autres propositions. Cela aussi peut négativement nous aider à comprendre ce que nous appelons expérience spirituelle : cela ne tient pas dans une formule, dans la formule « Jésus est ressuscité » d'où nous tirerions « donc nous ressusciterons ». La résurrection du Christ, c'est la vue de la résurrection de l'humanité "*dans* la résurrection du Christ", et non pas "*à partir de* la résurrection du Christ", ce qui serait comme conséquence. C'est à ce titre-là et avec cette ampleur que la résurrection du Christ est l'expérience initiale du christianisme. Quand les chrétiens emploient le mot "résurrection", ils veulent dire cela. Le mot résurrection englobe cette visée globale de l'un dans l'autre.

Ce que nous disons là pourrait vous faire quelques difficultés à la mesure où apparemment saint Paul, dans ce chapitre, argumente dialectiquement. Dans l'ordre de l'exposition, nous avons en effet affaire ici à une sorte d'argumentation qui, positivement, a l'avantage de situer le contexte dans lequel le problème de la résurrection est posé :

« ¹²**Si l'on proclame le Christ parce que (ce qui est que) il est ressuscité des morts, comment certains d'entre vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ?** – Il s'agit de la résurrection des hommes : c'est pour répondre à cette question que saint Paul poursuit – ¹³**S'il n'y a pas de résurrection des morts ; le Christ non plus n'est pas ressuscité.** ¹⁴**Et si le Christ n'est pas ressuscité notre annonce est vide et votre foi est vide.** ¹⁵**Nous nous trouvons être de faux témoins de Dieu puisque nous avons témoigné à propos de Dieu qu'il a ressuscité le Christ alors qu'il ne l'a pas ressuscité, si donc les morts ne ressuscitent pas.** ¹⁶**En effet si les morts ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité...** » (1 Cor 15)

L'argument de de Paul c'est donc de dire que « s'il n'y a pas de résurrection du Christ nous sommes de faux témoins. Or le Christ est ressuscité, donc il y a résurrection des morts. » Nous avons bien ici une certaine forme d'argumentation, mais elle se trouve seulement dans l'ordre de l'exposition. En effet, dès l'instant que la parole s'exprime, elle devient discursive et dialectique. Mais nous prétendons que nous avons là, en discours, la traduction d'une intuition, ou plutôt d'une expérience originelle qui en soi ne comporte pas cette dialectique.

Nous aurons encore une autre imagination sommaire à dissoudre, et nous nous acheminons toujours ainsi à essayer de réaliser ce que peut être cette résurrection du Christ pour l'apôtre qui en témoigne.

4/ Voici une autre raison de nous méfier des résonances spontanées du terme de résurrection chez nous. Chez nous, souvent, **le mot de résurrection n'évoque pas** comme dans saint Paul **la totalité de la destinée** ou du sens de l'homme. En effet à la suite d'une longue histoire qui culmine peut-être chez Descartes, nous avons l'habitude de distinguer le corps et l'âme, et nous avons plus ou moins cette persuasion que l'âme est de toute manière immortelle, et que ce qui est important, c'est ce qui la concerne, et que la résurrection du corps n'étant qu'une sorte d'ajout qui peut en effet venir mais qui, dans nos préoccupations, prend une place très secondaire.

Il n'en va pas du tout ainsi dans notre texte, parce que cette façon d'entendre la distinction corps-âme n'appartient pas à la structure mentale de nos auteurs. La résurrection de l'homme désigne la totalité du destin.

Il ne faut sans doute pas s'appesantir très longtemps sur cette réflexion parce que, une fois dite, elle va de soi, mais c'est encore une des raisons pour lesquelles les textes originels, pris dans leur nudité ou dans leur traduction littérale, ne peuvent être parlants à n'importe quelle mentalité. Il est donc très important, pour nous ici en état de réflexion ou de recherche du sens originel, de bien reformer le concept de résurrection en fonction de la problématique originelle, mais il est important aussi de penser que, lorsque nous prononçons le mot "résurrection", il n'évoque pas du tout cela chez notre interlocuteur.

Vous voyez comment finalement le terme de résurrection se trouve élargi à partir de nos deux dernières réflexions, en intensité et en ampleur. En intensité en ce sens que cela ne concerne pas seulement le corps mais l'homme dans sa totalité, et en ampleur en ce sens que cela ne concerne pas seulement un individu mais l'humanité dans son ensemble. Voilà ce qui est évoqué par le mot "résurrection" lorsqu'il est employé dans nos sources.

3) Relation singulière entre résurrection du Christ et résurrection des hommes.

Si la résurrection du Christ joue un rôle central dans le christianisme, c'est qu'en elle est contenue la résurrection des hommes. Et cela nous pouvons le résumer dans un terme provisoirement vague, en disant qu'il existe une relation "singulière" entre la résurrection du Christ et la résurrection des hommes. Nous ne voulons pas dire simplement une "singulière relation", mais, au sens originel du terme, un "rapport unique". Le Christ n'est pas intégralement à penser par rapport à un autre homme comme autre et autre. Il y a une relation entre le Christ et les autres qui n'est pas du type des relations que nous connaissons, une relation qui est unique, singulière, et qui est très fortement perçue par la première pensée chrétienne, que nous allons progressivement essayer de comprendre, ce qui nous conduira jusqu'à une certaine intelligence de l'expression selon laquelle le Christ est la tête de l'humanité qui est son corps. Mais là nous serons en pleine ecclésiologie.

Pour l'instant nous en sommes à ce point de considérer que pour Paul, dès le début de sa prédication – vous savez que 1 Cor remonte très loin dans le temps, peut-être vers les années 50, et qu'elle fait ici appel à une prédication antérieure de Paul à l'église de Corinthe, donc nous sommes vraiment dans les tous débuts du christianisme – il est dit qu'il existe une relation entre la résurrection du Christ et la résurrection de tous. Nous allons donc tenter ici désormais de saisir quelque chose de cette relation singulière.

Nous voulons prendre une précaution parce que le détour que nous allons prendre risque de vous paraître superflu à la mesure où vous imaginez peut être très bien savoir quels sont les rapports du Christ et de l'humanité. Vous avez appris : il a mérité le salut pour les hommes. Bien sûr. Mais ce que nous cherchons, c'est justement à éviter ces schèmes tardifs, ces schèmes théologisés qui courent vaguement dans notre esprit, pour nous remettre à neuf devant cette situation telle qu'elle est perçue par la première pensée chrétienne. Quel est le rôle singulier, la place du Christ par rapport à l'humanité ? C'est ce que nous allons chercher en évitant d'imposer au texte des questions préjudicielles : est-il un exemple ? Est-il une cause ? Est-il une cause méritoire ? Etc.. Toutes ces questions ne sont pas suffisantes pour nous faire percevoir le nœud qui est perçu originellement entre le Christ et l'humanité. Et c'est cela que nous cherchons.

■ 1 Cor 15, 20-29.

Nous allons procéder de manière très progressive et modeste. Déjà, à partir des données de ce même chapitre 1 Cor 15, nous pouvons rechercher comment s'exprime cette relation singulière.

Par exemple les versets 20-29 nous donnent déjà un certain nombre d'indications, à condition que nous les fouillions attentivement. Nous allons en donner une traduction sommaire. Ensuite nous étudierons les termes qui nous paraissent susceptibles d'éclairer la question que nous avons posée.

« ²⁰**Mais maintenant le Christ est ressuscité des morts, prémice de ceux qui se sont endormis** (qui sont morts) ²¹**Puisque par un homme [Adam], la mort, et par un homme [le Christ] la résurrection des morts** – cela nous acheminera plus tard dans notre thème d'adamologie – ²²**Car de même que tous meurent en Adam, ainsi de même dans le Christ tous seront vivifiés.** ²³**Mais chacun à son propre rang ; en prémice le Christ et ensuite ceux du Christ, tous, lors de sa parousie (son avènement),** ²⁴**ensuite la fin lorsqu'il restituera le royaume au Dieu et Père, quand il aura détruit toute principauté, toute puissance, toute force** – les différentes puissances qui régissent le monde -. ²⁵**Car il faut que lui règne jusqu'à ce qu'il place tous les ennemis sous ses pieds.** – citation du psaume 110 - ²⁶**Dernier ennemi réfuté, la mort ;** ²⁷**en effet il a subordonné la totalité sous ses pieds** (*panta hypotaxen upo tous podas autou*) – citation du psaume 8 -. **Quand il dit que la totalité a été subordonnée, il est évident que c'est mis à part** (à l'exclusion de) **celui qui se subordonne la totalité** – c'est le Père -. ²⁸**Quand donc la totalité lui sera subordonnée, alors lui-même le Fils sera subordonné à celui qui lui a subordonné la totalité, afin que Dieu soit tout** (complètement) **en tous.** »

Voilà ce passage capital dans la christologie et l'anthropologie primitives. Nous n'oublions pas notre question qui est de savoir quel lien il y a entre ce qui advient ainsi au Christ lorsqu'on annonce sa résurrection et le destin de l'humanité. C'est notre question, la question de la relation singulière entre le Christ et les hommes.

– Nous allons en fait détecter d'abord dans ce texte quelques expressions qui tendent à résoudre le problème mais de façon très sommaire et fort insuffisante.

– Nous verrons ensuite la notion de "prémice" : le rapport de la prémice à la masse.

– Enfin nous verrons le terme de "subordination" : « *il a subordonné toutes choses...* » La subordination de l'humanité au Christ. Ce dernier point sera d'ailleurs pour nous, bien que le mot en soi ne l'indique pas maintenant – mais nous allons voir le contenu – une occasion de voir des choses extrêmement importantes de la toute première christologie, et par ailleurs, cela nous conduira progressivement à la conception de la seigneurie du Christ, de son rôle de tête par rapport à l'humanité.

a) Donc en premier lieu, en partant du plus vague, notons quelques expressions qui tendent à marquer cette relation singulière entre le Christ et les hommes.

D'abord l'emploi de certaines prépositions :

– **dia** et le génitif : "par", "par le moyen de" : « *par un homme la résurrection* » (v. 21)

– **en** : "dans" : « *en lui* » (v. 22). Quand saint Paul dit « dans le Christ » c'est quelque chose qui pose constamment problème. Pour nous c'est difficile à comprendre, surtout à la mesure où le sujet en quoi tout est, c'est la personne individuelle. Qu'est-ce que cela veut dire : être dans le

Christ ? C'est donc une aperception qui est ici simplement énoncée et que nous allons progressivement remplir par d'autres indications plus précises.

– Une autre façon, vague également, de marquer cette relation singulière c'est l'emploi du génitif de possession. On a ici une très belle expression : « *ceux du Christ* », littéralement « les du Christ (*hoï tou Christou*) ».

b) En plus de ces quelques indications sommaires, nous allons considérer **quelques termes plus précis**.

1/ D'abord le terme *aparkhê* (prémice). Dans le texte que nous avons lu, ce mot est employé deux fois, versets 20 et 23 probablement :

– au verset 20, c'est très clair : « prémice de ceux qui se sont endormis », donc de ceux qui sont morts.

– au verset 23 c'est moins certain et nous allons vous dire pourquoi. Nous avons traduit « prémice le Christ, ensuite ceux du Christ », et c'est vrai si on lit *aparkhê* en un seul mot, mais un certain nombre de manuscrits disent *ap arkhê* formé de *arkhê* (commencement, principe) et de la préposition *ap*, autrement dit le mot prémice ne serait pas repris ici. Mais il nous suffit qu'il soit énoncé une fois : de toute façon, l'antériorité est marquée.

Cependant, n'allez pas chercher dans le dictionnaire Larousse ce que signifie le mot "prémice". Il faut justement essayer de restituer ce qui est impliqué par Paul dans cette notion de prémice qui nous sera d'un grand secours sans doute pour marquer précisément ce rapport entre le Christ et l'humanité. Seulement ce terme de "prémice" fait pour nous difficulté par rapport à notre conception courante.

D'abord le contexte.

– Le mot de prémice comporte un sens chronologique, et cela ne nous est pas familier. Le Christ est **le premier** des ressuscités, le premier d'une série : d'abord le Christ, ensuite les autres.

– Mais nous soupçonnons déjà que ce mot marque non seulement **une priorité** dans le temps, mais aussi une influence, ce que nous appellerons **une primauté**, marquant par là que le premier joue un certain rôle par rapport à la série. Ce sens sera plus clairement dégagé, et avec plus de certitude encore, lorsque nous étudierons le second terme, celui de "subordination". Mais dès maintenant, nous voulons marquer qu'en mentalité ancienne – et cela est radical –, le début des choses n'est pas seulement ordinal, mais généralement considéré comme qualifié, c'est-à-dire comme ayant une certaine vigueur propre par rapport au reste, et cela est reconnu, à leur plan, par les historiens des religions. Vous liriez, dans Mircea Eliade par exemple, des considérations sur « en ce temps-là », le temps des commencements, considérations qui ne sont pas à dédaigner sur ce point.

Ces deux aspects – nous l'indiquons simplement car c'est un point que nous reverrons plus en détail – ces deux aspects de priorité chronologique et de primauté (d'influence, d'activité sur l'ensemble) correspondent aux deux sens constamment relevés dans les littératures anciennes du mot *arkhê*, mot que nous reverrons abondamment. Vous savez que le premier mot de la Bible c'est "*en arkhê*" que nous traduisons en général par "au commencement". Seulement cette traduction n'est pas satisfaisante, il y a peut-être beaucoup plus dans le mot lui-même. En effet vous savez que *arkhein* c'est commander : les archontes, ce sont les princes.

Il nous faudra donc tenter de réaliser en nous cette idée simultanée d'antériorité et d'influence, c'est-à-dire d'antériorité qualifiée et pas simplement ordinale. On pourrait faire toute une christologie à partir de ce terme qui est un des noms du Christ dans la littérature chrétienne originelle : il est *Arkhe*, il est Principe.

– En outre ce mot *aparkhê* conserve, supposons-nous, dans le contexte, quelque chose de son **sens rituel**. Dans le grec classique, "prémice" comporte en effet un sens rituel : ce sont les prémices offertes aux dieux. La traduction de la Septante, – qui est la traduction grecque de la Bible faite quelques siècles avant notre ère – emploie ce même terme pour désigner également les prémices offertes, par exemple en Nb 18, 12 où Dieu s'adresse aux Lévites : «Toutes prémices (*aparkhê*) d'huile, toutes prémices de vin et de pain, toutes prémices qu'ils auront offertes au Seigneur, je vous les donne.»

Il y a donc un certain rapport entre les premiers fruits (les prémices) et la masse (le reste, tout l'ensemble). L'influence bienfaisante sur tout le reste (la récolte de l'année) de l'offrande, de la consécration des prémices est intelligible – devient même pour nous d'une certaine manière intelligible – si l'on comprend qu'il y a une relation singulière et une sorte d'influence entre le commencement et ce qui suit, entre les prémices et la masse de la récolte : la bénédiction du commencement retombe en bénédiction sur la masse.

Nous pensons qu'il y a là une conformation de structure mentale qui est liée d'ailleurs à la notion de principe. Et nous verrons que, lorsque Paul dira explicitement – ici ce sont encore des soupçons – que le Christ est *arkhê* par rapport à l'ensemble, il y a quelque chose de ce genre qui est très nettement envisagé par lui.

Par exemple en Rm 11, 16 Paul emploie encore le terme *aparkhê* dans un sens également rituel, mais la problématique du contexte est différente. L'idée est que le Christ ou le reste d'Israël – c'est-à-dire Israël réduit dans le Christ – devient prémice pour la masse des gentils (des nations). C'est là la problématique caractéristique de l'épître aux Romains – les rapports du judaïsme et de la gentilité –, mais ce n'est pas l'application qui nous intéresse pour l'instant.

Nous avons donc considéré cette question des prémices. Nous vous rappelons que ce que nous avons dit n'est pas absolument éclairant, d'autant plus que pour éclairer le rapport singulier du Christ aux hommes, nous avons fait appel à une autre notion qui ne nous est pas familière, la notion de prémice. Nous avons suggéré là une tentative d'analyse que nous allons reprendre sous d'autres termes et sous d'autres formes. Et l'ensemble de ces recherches pourra peut-être parvenir à nous faire apercevoir cette relation singulière dont nous cherchons la nature.

2/ Pour préciser cette relation singulière, nous rappelons que nous avons d'abord relevé un certain nombre d'expressions, de prépositions... puis étudié plus particulièrement le terme de "prémice" qui appartient à notre texte. Nous en venons maintenant au mot le plus important, le terme de **hupotaxis** dont le substantif *hupotagma* ne se trouve pas dans le texte : *hupo* (sous) et *tagma* (ordre), donc *hupotagma* c'est la subordination.

D'après Paul, entre le Christ et tous il y a un ordre qui fait que chacun a son rang propre : « *chacun à son propre rang* » (v. 23). Cette idée s'exprime d'une part dans un contexte de puissance ou de royauté : « *quand il rendra le royaume au Dieu et Père* », et d'autre part elle s'exprime avec références exégétiques, c'est-à-dire par recours aux psaumes 110 et 8 (v.7).

Nous ne voulons pas rappeler cette année – nous l'avons fait abondamment l'an dernier – comment le psaume 110 est un lieu majeur de la première christologie³. Il s'agit du psaume « Le Seigneur a dit à mon Seigneur (*Dixit Dominus Domino meo*) ».

Nous sommes ici dans les toutes premières articulations de la foi. Une des premières certitudes de la foi, c'est l'affirmation de la mort et de la résurrection : « Il est mort, il vit ». Mais "il vit", cela veut dire qu'il s'est rendu maître (ou seigneur) de la mort. Et comme être seigneur ou régner, c'est la même chose : « Il vit et règne ».

Et cela est très intéressant du point de vue de la structure originelle du christianisme, à la mesure où nous avons, pour la même chose : la provocation à un fait – la résurrection –, et un intitulé (un nom) – le nom de Kurios (Seigneur).

Nous avons étudié attentivement l'an dernier cette structure originelle qui exprime la même réalité par le fait et par l'intitulé, nous ne revenons pas sur le détail de cela. Nous disons simplement ici que la structure de la première persuasion de la foi s'exprime à la fois comme profession d'un titre de Jésus et comme reconnaissance d'un fait. Le titre de Kurios (Seigneur) n'a pas de sens sans la visée de la résurrection, mais la résurrection ne signifie absolument rien si elle n'est pas perçue précisément comme constituant Jésus Kurios (Jésus Seigneur).

Entre parenthèses, vous voyez bien quel est le sens profond et très riche de certaines formules que nous risquons d'avalier hâtivement : « par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur, qui vit et règne avec toi en l'unité... » Là il y a l'énoncé de la foi. Il faudrait voir tout le détail de ces titres⁴ : Jésus, Fils (ce qui est bien autre chose que ce que nous imaginons), Seigneur, vit, règne...

Dieu donne au Christ ce titre de Seigneur : « *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite* » (Ps 110). D'ailleurs cette notion d'être assis à la droite est également une expression symbolique et un des articles de tout premier Credo, c'est resté d'ailleurs dans notre Credo d'aujourd'hui. Nous vous signalons par exemple que la notion de descente aux enfers et de session à la droite du Père sont d'origine judéo-chrétienne et appartiennent au tout premier Credo ; la réflexion plus hellénisée s'est exprimée de préférence dans la notion de mort et de résurrection. Il y a là un certain nombre d'équivalences.

Ceci est une petite digression à propos du Psaume 110 qui est introduite explicitement par notre texte.

Ce qui est cité de ce Psaume dans notre contexte, c'est un autre verset, celui-ci : « *jusqu'à ce qu'il place tes ennemis sous tes pieds* », c'est-à-dire jusqu'à ce que le Christ manifeste sa seigneurie (sa maîtrise, sa royauté) en l'emportant sur ses **ennemis**.

Quelles sont ses ennemis ? Vous auriez du mal à l'identifier aujourd'hui ; ils appartiennent aussi à une considération qui ne nous est pas familière. Ce sont les principautés, les puissances, c'est-à-dire – disons de façon simple – ces conditions qui règnent sur notre monde de façon provisoire. Et parmi ces conditions – le mot est très faible – il faut marquer surtout la mort, la mortalité : il n'y a pas d'homme qui évite cette maîtrise qu'a la mort, pas d'homme sinon Jésus. Et c'est là le sens de la résurrection. Nous verrons comment, par lui, les hommes que nous sommes avons maîtrisé sur la mort. C'est là une des articulations fondamentales du christianisme originel.

³ Cf. [Relectures du Psaume 110, 1-4 par le Nouveau Testament et les premiers chrétiens. Les titres seigneur, fils de Dieu...](#)

⁴ Voir note précédente.

Cette maîtrise sur les ennemis est appelée justement "subordination", un mot employé par le Psaume 110 : « *jusqu'à ce qu'il subordonne toutes choses* ».

Cependant la subordination comporte non seulement ce sens négatif de destruction des ennemis, mais aussi un autre sens, positif, que l'on traduirait mal par le terme de soumission – soumission des hommes au Christ – mais disons **d'hypotaxis de l'humanité** par rapport au Christ, comme dans le contexte. Nous verrons cette soumission de l'humanité en Christ explicitement dans la pensée de Paul. Mais ce qui est en question dans notre texte, c'est une autre étape, à savoir la soumission du Christ à son Père, c'est-à-dire la restitution du royaume à son Père.

Nous vous avouons préférer le terme de "subordination" au terme de "soumission", bien que "subordination" présente quelques difficultés. Dans la suite en effet, une hérésie, au IIe et IIIe siècle surtout, s'est manifestée en des tendances qui ont voulu marquer l'inégalité de la deuxième Personne par rapport à la première, ce qui est contraire aux principes élémentaires du concile de Nicée. Ces tendances sont habituellement caractérisées comme "subordinationnistes", c'est-à-dire dans le sens de la marque d'une inégalité entre la deuxième personne et la première. Mais ce terme de **subordination**, nous l'employons dans le contexte du Nouveau Testament, donc en nous défaisant de la problématique des siècles ultérieurs, et en considérant strictement le terme de Paul. Cela ne nous gêne pas du tout de garder le terme de "subordination du Christ à son Père", étant donc bien entendu que nous ne l'entendons pas au sens subordinatiste qui se réfère à une problématique ultérieure.

Nous avons lu : « *Le dernier ennemi pour le royaume du Christ, c'est la mort* » (v. 26) et cela sera repris à la fin de notre chapitre 15, c'est la citation d'Isaïe : « ⁵⁴*Lorsque ce corruptible revêtira l'incorruptibilité, quand ce mortel revêtira l'immortalité, alors adviendra la parole qui a été écrite : "La mort a été absorbée par la victoire".* ⁵⁵*Où est, ô mort, ta victoire ? Où est, ô mort, ton aiguillon ?* »

Nous voyons ici la mort d'une certaine façon évoquée comme une personne, personnifiée. La personnification de ces réalités que nous appelions tout à l'heure "les conditions qui affectent l'homme" – c'est-à-dire au fond l'expression des principes comme s'ils étaient des princes – est une des caractéristiques du **langage apocalyptique**.

Pour aujourd'hui nous avons laissé nos propres préoccupations et nous sommes en train de nous situer à l'intérieur de la mentalité de Paul. Nous prenons acte ici de ce langage qui est un langage de type apocalyptique.

Ceci se retrouve dans toute la littérature chrétienne originelle :

- les lieux sacrés qui sont traversés : la descente et la remontée à travers ces lieux ;
- le combat, l'ennemi personnifié, la victoire.

C'est une chose très étonnante du christianisme de l'histoire, ce fait que les premiers chrétiens n'ont pas éprouvé le besoin de filmer les anecdotes du Christ, et pas même de les exprimer en langage de reporters : ils les expriment à travers un langage apocalyptique. Voilà une donnée caractéristique.

Nous aurions pu à la rigueur traiter le fait de la résurrection comme un fait de l'histoire et nous en tenir là. Cependant nous ne le cherchons pas du tout. Bien que le christianisme soit foncièrement historique, le premier langage chrétien n'est pas un langage uniquement historique

(au sens de ce que nous appelons "historique"). Ce qui intéresse nos auteurs, ce n'est pas le fait, c'est le sens. Or le sens celui qui est exprimé par le langage apocalyptique.

4) Remarque de vocabulaire.

a) Nous avons relevé incidemment ce fait que la résurrection du Christ s'exprime dans un langage que nous pouvons qualifier de symbolique. Nous avons remarqué en effet qu'intervenait une sorte de personnification de la mort par exemple, et par suite la présentation des rapports entre le Christ et la mort dans les termes d'un conflit, d'une lutte armée. Nous avons remarqué par ailleurs que tout ceci se passait dans des lieux que nous appellerons "des lieux sacrés" qui sont traversés dans une descente puis dans une remontée – autant d'images. Tout ce langage spatial est un langage qui relève d'un certain imaginaire, et d'un imaginaire que nous savons identifier puisqu'il se réfère au **langage apocalyptique**.

Et il est remarquable que la réalité, même historique, de la passion et de la résurrection s'exprime non pas dans un langage proprement historique mais dans un langage apocalyptique : non pas d'abord dans un pur langage de fait ou d'histoire au sens moderne du terme, mais dans un langage symbolique apte justement à faire percevoir les dimensions ou les significations de ce que seraient ces simples faits historiques.

Nous avons vu aussi que le fait de la résurrection était affirmé dans une articulation :

- la reconnaissance de la seigneurie – Jésus est seigneur, il a le titre de seigneur ;
- et dans le témoignage d'une rencontre, d'une expérience : Jésus est vivant.

Nous avons vu que tout cela se référait à ce que l'on peut appeler un fait, le fait de la résurrection, mais ce qui est important, c'est de bien percevoir qu'à la base de ce langage nous n'avons ni un concept nu – le concept de seigneurie –, ni un fait nu – le fait de la résurrection. Le concept de seigneurie allude au fait, et la profession de la résurrection n'est pas un constat, un simple constat de fait mais c'est déjà une interprétation une lecture (une intelligence) du fait dans la reconnaissance de la seigneurie. Donc ne jamais séparer le fait et le sens.

b) D'autre part, toujours dans cette réflexion sur le langage, nous verrons que la symbolique spatiale et la symbolique temporelle se recouvrent. Nous expliquons.

Symbolique spatiale. Nous avons parlé de l'hypotaxe (la sub-ordination) : dessus/dessous, c'est un langage d'espace – Le haut / le bas, descendre / monter, tous ces termes sont vraiment des termes fondamentaux de notre langage chrétien qui ressortissent à une symbolique de l'espace –. Le Christ a été relevé (ou exalté), il est au-dessus de tout : *hyper* (au-dessus).

Nous verrons d'ailleurs plus tard que cela confère quelque chose à l'intelligence de la notion de tête, quand nous parlerons de la tête de son corps qui est l'Ekklesia. Il y aura une part de symbolique spatiale dans cette notion de *képhalê* (tête), à la mesure où nous la voyons déjà là préformée d'une certaine manière dans la notion de "au-dessus (*hyper*) de tout". Nous le verrons partiellement car il y aura autre chose à dire est à voir d'ici là.

Symbolique temporelle. Ce qui est intéressant, c'est de remarquer qu'il y a là une équivalence avec ce que nous avons trouvé également en langage temporel. En effet nous avons vu que le Christ était commencement ou prémice, qu'il était avant toutes choses. Là nous sommes dans un langage de temps. Nous avons dit cependant que ce langage temporel devait être bien

entendu car en fait il ne s'agit pas simplement d'une antériorité purement chronologique – ce que nous avons appelé une "priorité" – mais aussi d'une "primauté".

Et il est très intéressant de remarquer que cette primauté implique une certaine idée de supériorité, et que par suite, nous avons une sorte de recouplement entre les deux imageries :

- dans la ligne horizontale du temps nous considérons ce qui est premier ;
- dans la ligne verticale de l'espace nous considérons ce qui est au-dessus ;

et puisqu'il y a une certaine équivalence entre l'être au-dessus et l'être premier, il y a une équivalence entre la symbolique temporelle et la symbolique spatiale dans l'expression du mystère du Christ.

Vous voyez sans doute ce que nous sommes en train de faire, c'est d'essayer de vous dégager d'une certaine conception naïve du commencement ou du ciel : du commencement dans l'ordre du temps ; du ciel dans l'ordre de l'espace. Nous avons à situer le Christ, mais à bien voir que ces expressions spatio-temporelles constituent un langage allusif – et même, au sens fort, un langage symbolique – qui porte plus loin qu'ils n'ont l'air et qui supportent autre chose que nos concepts spontanés d'espace et de temps.

Nous vous avouons que nous avons dit cela bien avant d'en comprendre ce que nous en comprenons aujourd'hui. La structure symbolique du langage chrétien est une considération très fructueuse d'emblée, qui permet de resituer des choses, mais qu'il faut encore approfondir. C'est là une première donnée que vous recevez. Nous pensons qu'on peut aller très loin et très fructueusement dans cette direction.

● **Résumé.**

Voilà terminée, par cette note sur le langage, la première partie de ce chapitre. Vous voyez comment elle fut constituée :

– Nous sommes partis de la résurrection du Christ comme donnée fondamentale, comme donnée originelle de l'annonce chrétienne. En essayant de saisir ce que cette notion de résurrection évoquait, nous avons notamment remarqué qu'elle était appréhendée par une expérience spirituelle qui est dévoilement de choses cachées, qui est donc "révélation", terme fondamental dans le langage du christianisme.

– Nous avons remarqué aussi que cette révélation n'était pas une proposition nous renseignant à propos simplement de l'individu Jésus, mais que le contenu de ce dévoilement concernait toute l'humanité : en Jésus paraissait un certain sens de l'homme. Ce sens de l'homme, nous avons encore à le préciser dans la seconde partie où nous ferons la comparaison entre Adam et le Christ, mais nous n'en sommes pas là pour l'instant.

– Ensuite nous avons commencé à rechercher ce lien, ce rapport singulier qui existe entre le Christ et tous (*pantes*). Ce lien, nous l'avons sommairement cherché à travers quelques expressions, mais plus particulièrement dans l'étude de deux notions, la notion de "prémice" et la notion d'hypotaxe (de subordination).

Tout cela nous prépare à la deuxième partie. Nous verrons en effet comment cette relation singulière s'exprime dans le thème qui fait le titre de notre chapitre, dans le thème de la comparaison du Christ avec Adam.

II – Le Christ, nouvel Adam

Qu'avec le Christ apparaisse un renouvellement de la condition de l'homme, cela est une idée absolument fondamentale et également initiale dans la pensée de saint Paul. Voyez la dimension de cette réflexion.

Si saint Paul avait voulu signifier que le Christ est le fondateur d'une nouvelle religion, il aurait pu dire : le Christ est un nouveau Moïse. Or il ne dit pas que "le Christ est un nouveau Moïse", mais il dit que "le Christ est un nouvel Adam". Ce n'est donc pas dans la zone de la structure religieuse que le christianisme apporte fondamentalement quelque chose, mais c'est le fond même de l'humanité qui est renouvelé par lui.

Nous tenons absolument à mettre en évidence cette notion précisément pour cette raison-là. Les ecclésiologies récentes se sont volontiers constituées – vous le savez et nous aurons en parler abondamment – autour de la notion de "peuple de Dieu", et notamment en référence à la constitution du peuple de Dieu dans le désert après l'Exode. C'est vrai et cela fut très important. Cependant une telle considération n'est pas la considération absolument première. Ce qui est renouvelé dans le Christ, ce n'est pas simplement le peuple comme tel, mais l'homme dans ce qu'il a de plus radical.

Remarquez que notre considération est encore provisoire parce que la notion originelle de "peuple" signifie tout autre chose que ce que nous pouvons penser sur le schème de notre notion de société par exemple. Pour les Anciens il n'y a pas d'anthropologie sans sociologie – pourrions-nous dire, quoi que le mot ne soit pas très bon pour ce qui nous concerne ici –, en effet la considération du peuple a une visée et une profondeur proprement anthropologiques. Nous verrons que la notion de "corps du Christ" – qui pour nous s'arc-boute sur cette étude d'adamologie paulinienne – et la notion de "peuple de Dieu" finalement se recouvrent. Nous disons bien "finalement". Mais il est intéressant, pour nous ici au départ, d'articuler l'anthropologie et aussi l'ecclésiologie au langage le plus fondamental qui est précisément le langage d'adamologie, c'est-à-dire ce par quoi le Christ concerne la zone de l'homme en tant qu'il est Adam, en tant qu'il est homme, dans la zone de son être homme profond.

1) Les textes de base.

Les textes de base pour cet article se trouvent aussi dans 1 Cor 15. Aussi bien c'est dans la suite de notre question sur la relation singulière qui existe entre le Christ et les hommes que nous verrons que les Anciens avaient une certaine conception de la relation singulière, unique, d'Adam par rapport au reste de l'humanité, d'un premier par rapport à la suite, de prémice par rapport à la masse, et que c'est sur le même schème que le rapport du Christ et de l'humanité sera compris. Donc nous ne perdons pas notre question initiale. Nous la trouvons seulement ici reformée dans le langage de d'adamologie.

1/ Le premier texte est une comparaison entre Adam et le Christ, qui est déjà indiquée aux **versets 21 et 23** de 1 Cor 15 que nous avons déjà lus : « *par un homme la mort – à savoir Adam par qui la mort fut introduite dans le monde – et par un homme la résurrection – le Christ –. Car de même que tous meurent en Adam, tous seront vivifiés dans le Christ.* »

Pour illustrer plus attentivement ce texte, il faudrait recourir en particulier à **Rm 5, 14 sq.** C'est le passage classique sur ce sujet, un développement plus long que les deux petites phrases que nous avons relevées ici. Là Adam est appelé "le *tupos* (l'image) de celui qui devait venir".

Dans cette première série de textes (1 Cor 15 illustré par Rm 5) la comparaison entre Adam et le Christ est faite entre le péché qui introduit la mort d'une part, et la justification qui restitue la vie d'autre part.

2/ Dans notre second texte qui se trouve toujours dans **1 Cor 15**, mais cette fois **versets 44-49**, nous rencontrons une autre perspective. La comparaison est faite entre Adam et le Christ, mais non pas en référence à Gn 3 c'est-à-dire au chapitre du péché originel (si l'on veut) mais par référence à Gn 2, c'est-à-dire au chapitre qui raconte la création d'Adam. Et la distinction est prise non plus du point de vue du péché, mais du point de vue de la condition du premier Adam (celui de Gn 2) qui est issu de la terre alors que le second (celui de Gn 1), le Christ, vient du ciel [les mots "premier Adam" et "second Adam" se réfèrent à l'ordre d'apparition]. Antithèse donc également, toujours dans l'adamologie, mais non pas axée cette fois sur l'épisode du péché en tant qu'introduisant la mortalité, mais appuyée sur le récit de la création marquant l'opposition entre l'origine terrestre du premier Adam et l'origine céleste du second qui est le Christ.

Avant de voir ce texte en détail, nous voudrions déjà faire quelques petites réflexions sur ce simple fait.

Première réflexion. L'idée de corruptibilité – être corruptible (*phtartos*) : c'est une des expériences fondamentales de l'homme, le sens de sa finitude qui s'exprime dans ce terme – cette idée de corruptibilité est tirée de la seconde série de textes de saint Paul que nous allons voir, du caractère terrestre et matériel d'Adam. Celle de mortalité est tirée du fait du péché d'Adam dans la première série de textes que nous avons vus, et non pas de sa formation. Or nous ne pensons pas qu'il nous faille constituer un système qui mettrait en accord artificiellement ces points de vue, par exemple en distinguant l'incorruptibilité et la mortalité. Ce que nous relevons ici est méthodologiquement l'indice d'une certaine attitude de nos auteurs par rapport à l'Ancien Testament. Nous expliquons.

Ils ne lisent pas dans la Bible une histoire, une historiette anecdotique conséquente. Et surtout, ils ne constituent pas ce que nous avons appelé ailleurs cet ensemble anecdotico-logique que nous connaissons bien :

Anecdotique : Dieu décide de créer.

Or il crée une liberté. Une liberté implique une possibilité de choix, et cela c'est de la logique.

Anecdote : l'homme pèche.

Or le péché implique la mort : cela, c'est de la logique.

Anecdote : Dieu décide de sauver...

Vous connaissez bien cette petite historiette conséquente, conséquent à l'anecdotico-logique, cette chaîne mal partie qui récite le sens de l'homme !

Lorsqu'ils considèrent l'Ancien Testament, nos auteurs ne lisent pas ainsi. Ils décèlent un enseignement, un sens dans des lieux, dans des temps privilégiés, dans des systèmes symboliques de méditation, de réflexion. Or nous avons ici deux *topoi*, deux lieux différents qui recouvrent à peu près la même réflexion.

Est-ce que vous apercevez un peu l'importance méthodologique de cela, notamment par rapport à – nous ne disons pas par rapport à un sens authentique de l'histoire du salut, mais par rapport à une conception trop fréquente et fort grossière de cette histoire du salut.

Seconde réflexion. Nous allons essayer, vous le prévoyez, de penser le rapport du Christ à l'humanité sur le schème des rapports d'Adam à l'humanité. Mais ça risque de ne pas être tellement fructueux, d'abord par ce que le rapport d'Adam à l'humanité nous le pensons, nous, à un plan ordinal (l'un et les multiples), alors qu'en mentalité ancienne, comme nous l'avons dit, cela suppose une qualification. Et il nous est difficile de restituer cette mentalité. Mais justement, c'est en fait notre expérience d'être dans le Christ qui, rétrospectivement, peut éclairer pour nous cette consanguinité au sens fort avec Adam.

Et cela est occasion aussi d'une réflexion méthodologique générale importante. En effet c'est toujours le haut qui éclaire le bas : **c'est le Christ qui éclaire Adam** et non pas le contraire. Et il en allait ainsi également pour Paul. Autrement dit, c'est parce que Paul a vécu l'expérience du Christ ressuscité, découvrant la situation de l'humanité par rapport au Christ –, c'est pour cette raison qu'il ressaisit, comme ombre de cette lumière, la situation adamique de l'homme. C'est parce qu'un certain sens de la rédemption a été vécu, a été expérimenté, que la notion de péché originel a pu prendre un sens.

N'allez pas croire qu'il faut commencer par susciter chez quelqu'un le sentiment d'un manque ou d'un péché originel pour le pousser à appeler ensuite un éventuel salut. C'est la rencontre du salut qui fait mesurer rétrospectivement la profondeur du manque, la profondeur de la carence. Et c'est ainsi que la doctrine du péché originel, de la situation pécheresse de l'humanité en Adam n'a de sens qu'en fonction de la grâce et de la vie restituées à l'humanité en Jésus-Christ.

C'est là notre seconde remarque méthodologique.

Nous allons maintenant revenir au texte qui a provoqué ces remarques : 1 Cor 15, 44-49.

2) 1 Cor 15, 44-49. Le Christ homme céleste.

« ⁴²Ainsi en est-il de la résurrection des morts... ⁴⁴il est semé corps psychique, il ressuscite corps pneumatique S'il est un corps psychique, il est aussi un pneumatique. ⁴⁵C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme, Adam, – le premier à paraître et non pas véritablement le premier – fut pour [être] psyché vivante, le dernier Adam pour [être] Pneuma vivificateur (esprit donnant la vie). ⁴⁶Pas d'abord le pneumatique mais le psychique, ensuite le pneumatique. ⁴⁷Le premier homme [est tiré] de la terre, boueux (*choïkos*), le second homme [venu] du ciel. ⁴⁸Ainsi le boueux, de même aussi les boueux ; ainsi le céleste, de même aussi les célestes ; ⁴⁹et de même que nous avons porté l'image du boueux, nous porterons aussi l'image du céleste. »

Dans le texte que nous venons de lire, le rapport entre les deux Adam est exprimé à travers une série d'antithèses :

– Première antithèse. Le premier est psyché et le second est pneuma.

– Deuxième antithèse :

- le terme de **psyché** est emprunté à la Genèse : « il fut fait psyché vivante » (Gn 2)
- et le terme de **pneuma** appliqué au Christ est constant dans la première littérature chrétienne.

– Troisième antithèse :

- Le premier est psyché vivante (*zôsa*) c'est-à-dire **recevant la vie**, et ceci est tiré également du texte de Genèse
- par antithèse le pneuma est *zôpoioun* (**vivificateur**, actif), ce qui va très bien avec la notion de pneuma : il donne la vie.

– Quatrième antithèse :

- Le premier est **tiré de la terre** (*ek gês*)
- le second vient du ciel (*ex ouranou*)

psyché	vivant	de la terre	boueux
-----	-----	-----	-----
pneuma	vivificateur	du ciel	céleste

Vous apercevez déjà ici l'opposition entre un certain statut de l'humanité, qui est au fond l'humanité empirique mais lue par le juif Paul dans le lieu de réflexion anthropologique et le début de la Genèse, et un autre type d'humanité qui, lui, est apparu en Jésus-Christ. Donc nous avons une sorte de comparaison entre deux statuts ou deux types d'humanité.

Nous remarquons cette notation d'un Christ céleste. Nous verrons plus tard, notamment dans les épîtres de la captivité, chez Paul⁵, le sens également d'une Ekklesia céleste (qui n'a rien à voir avec ce que nous appelons l'Église du ciel). Donc ici pour l'instant, il est question de "L'homme céleste", étant indiqué par ailleurs que les célestes sont comme "Le céleste", c'est dire que les hommes peuvent être célestes.

* *

Cette idée d'homme céleste, de même que **la distinction entre deux Adam** est un lieu classique de **l'anthropologie juive**. Dans Philon d'Alexandrie, un auteur juif hellénisé qui s'exprime en grec et avait un souci de contact avec la culture grecque, contemporains de Paul, nous trouvons un développement considérable sur cette question des deux Adam, notamment dans son ouvrage intitulé *Les allégories des lois*.

Notez bien que nous ne prétendons pas du tout que Paul ait emprunté à Philon ou Philon à Paul, nous ne prétendons pas du tout que le sens soit exactement le même chez l'un et chez l'autre, on trouverait en effet un certain nombre de différences d'emploi ou de signification. Mais nous voulons dire qu'il y a là un trait courant, un trait commun de la réflexion juive contemporaine de Paul, et que Paul assume cette réflexion pour exprimer sa christologie.

Chez Philon d'Alexandrie, l'opposition est faite entre :

- l'*anthropos* (l'homme) dont il est question en Gn 1 lorsque Dieu dit « *Faisons l'homme à notre image* », et celui-là est l'homme spirituel, l'homme céleste : il l'appellera toujours "l'homme à l'image" ou "l'homme selon l'image" ;
- et l'Adam de Gn 2 qui est dans son langage "l'Adam modelé".

– Le premier est frappé à l'image, le second est modelé comme par un artisan.

– De même le premier est comme fils, le second est comme un produit fait avec les mains.

⁵ Épître aux Colossiens et aux Éphésiens.

Parenthèse. Lorsqu'aujourd'hui nous trouvons des choses qui ne coïncident pas parfaitement entre deux récits, nous nous hâtons de dire qu'il y a des documents différents, et nous référons cela à des sources diverses. Et finalement vous savez comment, de la littérature mosaïque, on a fait véritablement une "mosaïque" de documents ! Nous n'avons rien contre cela, mais il faut bien voir que ça n'a aucun sens pour nos auteurs. Chez nos auteurs, lorsqu'il y a un décalage quelconque, il faut en chercher le sens. Ils prennent la lettre, le livre, d'une certaine manière, et cette double notation sur Adam signifie deux visées sur l'homme. C'est ce qu'ils peuvent exprimer en disant qu'il y a deux types d'homme ou deux hommes.

L'homme céleste dont il est question chez Paul a une certaine similitude avec l'homme à l'image dans la doctrine de Philon d'Alexandrie où l'on trouve la même opposition entre céleste et terrestre. De même chez Philon d'Alexandrie, l'incorruptibilité est mise sur le compte de la constitution matérielle, terrestre, de l'Adam de Gn 2.

Parenthèse. Tout cela peut vous paraître très étrange. Mais si l'on voulait faire un tableau récapitulatif des positions de la première réflexion juive ou judéo-chrétienne, ou chrétienne, sur Adam, on aurait :

– à un extrême, cette idée qu'Adam est finalement le Verbe : il est l'Homme. Il y aurait alors cette idée ébionite – les Ébionites étant une secte judéo-chrétienne selon laquelle l'homme apparaît dans les différents prophètes, puis finalement en Jésus-Christ – cette idée d'une apparition constante, du moins périodique, d'Adam, de l'homme. Le Démon, c'est-à-dire le fabricant de l'univers, a été très souvent lu sous les traits d'Adam. Vous savez en effet que Adam donne le nom aux animaux (Gn 2, 19-20), or donner le nom, c'est faire l'être intime de quelqu'un. Et il y a toute une littérature sur Adam créateur, donc qui n'a rien à voir avec ce que nous appellerions un homme.

– et à l'autre extrême opposé, nous trouverions l'idée d'un Adam purement déchu, d'un Adam qui ne peut plus recevoir de salut. Cela se trouve en particulier chez Tatien, un disciple de Justin de la deuxième moitié du II^e siècle. Les hérésiologues, c'est-à-dire les gens qui, au II^e et III^e siècles, aiment bien collectionner les listes d'erreur, rappellent toujours cette idée de Tatien : Adam n'est pas capable de salut.

Au fond, on va du Verbe à ce que nous appellerions aujourd'hui les démons, c'est-à-dire l'incapacité radicale de salut.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que, par rapport à ce qu'évoque la notion d'homme, il y a des visées, des jets de regard plus ou moins longs. Nous ne sommes pas ici dans un monde dans lequel on part d'une définition logique fait par genres et différence spécifique. Bientôt l'homme, l'*anthropos*, sera un animal raisonnable, –c'est la définition classique de l'homme qui en fait un être animé, donc un vivant, ce qui est une donnée générique dans laquelle il se spécifie, dans laquelle il se distingue des autres par la précision qu'il est "*logikos*" c'est-à-dire à la fois doué d'intellect et de parole – c'est le double sens du mot *logos*. Pour nous, pour qu'il y ait homme, il faut que ces deux données soient rigoureusement vérifiées, chacune à leur plan. Par exemple, ce qu'un naturaliste appelle l'homme, il peut le dire de façon très rigoureuse en comparant l'homme et l'animal et en distinguant un certain nombre de caractéristiques. Mais nous restons toujours dans le domaine de la zoologie.

Or, chez nos auteurs, la notion d'homme se réfère bien plus, comme toujours d'ailleurs, à une visée intérieure, à ce point que l'homme essentiel n'a rien à voir avec le corps, ce qui fait dire à certains : regardez ces angélistes... Et l'on rappelle Platon : le corps est un tombeau, une geôle etc. Mais non ! C'est un autre regard, ce n'est pas le même problème : nos auteurs ne cherchent

pas à définir essentiellement l'homme. Lorsqu'ils disent homme (*anthropos*) ou lorsqu'ils disent intellect (*noûs*)... ils disent la même chose, et ils visent un certain regard, une certaine façon d'être. Donc pas de simplisme dans ces choses-là.

Cela est très important d'ailleurs au point de vue de la christologie. Dans la christologie originelle, on n'envisage pas que le Christ soit "Dieu + un animal logique" (Dieu + homme) – ce "plus" est d'ailleurs lui-même une dégradation du dogme de Chalcédoine en un peu plus subtil –, mais on a le sens de la parution du profond de l'homme en celui qui était de toujours homme, l'*anthropos* dans le grand sens. C'est pour cela qu'ils lisent très facilement le Christ partout dans Gn 1 : il est *logos* (parole), *anthropos* (homme), il a tous ces noms, il a tous ces titres. Alors évidemment la visée qui correspond à ces mots est tout à fait autre que celle de notre définition, de notre détermination logique à propos d'un concept.

* *

Jusqu'ici nous avons fait référence à une réflexion de type de celle de Philon d'Alexandrie sur l'homme céleste, mais il faut dire que l'idée d'un homme céleste est courante à l'époque dans la **mystique hellénistique**, celle par exemple qui se retrouve dans l'hermétisme avec Hermès, donc toute une littérature d'époque et elle est peut-être de source iranienne.

Noter que la notion de Fils de l'homme qui se trouve en particulier en Daniel 7 et qui est reprise dans les évangiles, le Christ étant lui-même le Fils de l'homme, ce Fils de l'homme qui descend, qui paraît sur les nuées – ce Fils de l'homme qui donc préexiste et qui descend du ciel –, cette notion se réfère à un substrat de pensée assez semblable à celui que nous évoquons.

Notez bien que fils de l'homme, dans le cas du Christ, ne désigne pas du tout l'Incarnation ; comme si Fils de Dieu désignait la divinité et Fils de l'homme l'humanité, car c'est plutôt le contraire : Fils de l'homme désigne l'origine céleste, et d'une certaine façon la divinité, et nous savons par ailleurs que l'expression "fils de Dieu", à l'origine, peut très bien désigner les hommes. Nous nous plaisons à forcer l'antithèse, mais soyons prudents dans l'histoire de ces mots.

Évidemment cette idée d'un homme céleste préexistant et devant paraître en Jésus-Christ ne nous est pas du tout familière sous cette forme. En effet, elle s'exprime dans un contexte de pensée qui fait alterner une réalité cachée et une réalité qui paraît. C'est proprement le schème de pensée de ré-vélation ou de dé-voilement d'une réalité cachée. Nous ne faisons que signaler cela. Nous aurons bientôt occasion, dans notre prochaine partie, de reprendre ce schème de pensée pour lui-même, cette alternance du caché au manifesté, qui est très différent de notre façon spontanée d'interroger l'avènement ou l'événement.

■ **Autres textes qui se réfèrent à l'homme nouveau.**

Nous voudrions en outre signaler – mais signaler seulement – d'autres textes qui se réfèrent à cette idée d'homme nouveau⁶.

C'est par exemple Ep 4, 13 où l'on trouve l'idée d'**homme parfait**. Ici ce n'est pas le mot *anthropos* (homme) mais *anêr* (homme mâle) étant donné ailleurs que dans la symbologie, la masculinité est toujours une perfection par rapport à la féminité, pensée qui sera très fortement développée. Il ne faut pas que cela vous inquiète parce que dans cette perspective, dans cette symbologie, ce que vous appelez une femme peut très bien être mâle ! Mais peu importe.

⁶ Cf. : [Homme intérieur \(ou homme nouveau\) chez Paul. Lecture de 8 textes.](#)

Donc nous avons cette expression : homme parfait (*télaios*), mais dans ce texte, nous sommes déjà dans une perspective où ce n'est pas purement et simplement le Christ qui est visé. Cette perfection d'un âge à atteindre, cet âge d'un homme parfait est une interprétation de l'humanité, elle se réfère non pas tant au Christ singulier qu'à l'humanité, c'est-à-dire à l'Ekklesia. D'où une signification ecclésiologique de ce texte. Et pour cette raison, nous aurons sans doute l'occasion de le retrouver plus loin.

De même en Ep 4, 23-24 mon à l'expression d'**homme nouveau**, nouveau par rapport à l'humanité adamique.

3) Le Christ préexistant : Ph 2, 6-11.

Nous avons autrefois fait intervenir ici un développement sur le Christ préexistant, mais nous avons simplement dégagé un aspect de cette adamologie qui est notre sujet principal en rappelant à nouveau ce texte qui nous a servi tant et tant de fois, Ph 2.

Voici comment nous posons de façon rapide, sommaire, la question. Dans le texte de 1 Cor 15 que nous venons de lire, le Christ est "*eschatos* (le dernier) Adam" ou il est "*deuteros* (le second) Adam". Or, pour bien saisir la portée de ces expressions, il ne faut pas oublier qu'en un autre sens, le Christ est "le premier". D'où l'importance de marquer la **préexistence** du Christ par rapport à sa parution terrestre bien sûr, par rapport à l'histoire, par rapport à Adam lui-même, par rapport à la création même du monde. C'est le thème de la préexistence du Christ qu'il ne faut pas confondre avec le thème de sa divinité au sens où l'on posera le problème, notamment au IV^e siècle, et qui sera définie au concile de Nicée.

Préexistence du Christ. Nous faisons allusion ici à une théologie archaïque où la question posée de la préexistence du Christ ne coïncide pas tout à fait avec la question qui se posera ultérieurement de la divinité du Christ.

Vous voyez comment ce dernier texte s'articule : le Christ est le second Adam, cependant il préexiste, et donc en un autre sens, il est le premier. Cela nous posera un problème, le problème précisément de résoudre cette apparente contradiction, et la nécessité de la résoudre justifiera notre troisième partie.

* *

Il y a un certain nombre de textes qui risqueraient d'être lus dans le sens d'une **divinisation** survenue à un certain moment à l'homme Jésus, notamment au moment de la résurrection, ce qui exclurait toute problématique de la préexistence.

Les protestants libéraux, du XIX^e siècle notamment, ont beaucoup utilisé dans ce sens Rm 1, 4 où Paul dit : « *à propos de son fils, né de la semence de David selon la chair, pré-destiné à être fils de Dieu selon l'esprit de sainteté, à partir de la résurrection d'entre les morts.* » Autrement dit il est prédestiné à être fils de Dieu de par la résurrection des morts.

Et ceci correspond à ce que l'on peut lire par exemple en Ac 13 dans le discours de Paul : « *(Dieu) l'ayant ressuscité selon qu'il est écrit dans le Psaume 2 : "Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré."* »

Cela est d'ailleurs très intéressant pour détecter un sens du mot "fils de Dieu" chez les premiers auteurs.

* *

D'une première lecture grossière de ces textes, on pourrait tirer cette idée que, par sa résurrection, le Christ aurait été un homme divinisé après sa mort. Or la pensée de Paul est tout autre.

Dans un texte que nous avons déjà lu, commenté à plusieurs reprises, Ph 2, 6-11, il est dit :

« **Ayez les mêmes sentiments entre vous comme ce qui est aussi en Christ Jésus.** ⁶[lui] qui, **tout en restant en forme de Dieu n'a pas voulu retenir comme une proie (*harpagmon*) l'égalité à Dieu** [la sienne] ⁷**Mais lui-même s'est vidé (*ékénôsen*) prenant la forme de serviteur, et devenant en similitude des hommes ; et quant à son aspect, trouvé comme un homme.** ⁸**Il s'est abaissé et dans son obéissance il est allé jusqu'à la mort et la mort de la croix** ⁹**Et c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné gracieusement le nom qui surpasse tous les noms** ¹⁰**Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux et sur la terre, dans l'abîme, et que toute langue confesse que Jésus [est] Seigneur Christ pour la gloire de Dieu le Père. »**

Nous ne voudrions pas redire des choses déjà dites et très souvent dites à ce sujet. Nous citons ce texte à nouveau ici d'abord pour marquer que Paul a le sens d'une certaine préexistence "**en forme de Dieu**" de celui qui devient comme un homme, meurt, puis ressuscite. Autrement dit, bien que second par rapport à Adam, comme nous l'avons vu dans un texte antérieur, le Christ est en un certain sens préexistant.

D'autre part nous voudrions poser la question du sens de cette **gloire** qui lui advient de par son abaissement : l'abaissement dont il est question dans la première partie du texte suscite à rebours, par antithèse, le don gratuit de la gloire. En effet Adam, recherchant l'égalité avec Dieu, a trouvé la mortalité ; le Christ, en saisissant la mortalité, trouve à rebours la résurrection et la gloire, et le nom de Seigneur. Il lui advient donc quelque chose par rapport à son état antérieur. Qu'est-ce que cette gloire ? Qu'est-ce que cette seigneurie ? Est-ce que cela ajoute à cette "forme de Dieu" qu'il possédait originellement ?

Nous posons simplement la question pour laisser entrevoir une éventuelle réponse, à savoir que cette gloire a un sens anthropologique et ecclésiologique, c'est-à-dire que l'humanité est appelée à être cette gloire. Elle n'ajoute rien en ce sens à la gloire préexistence. Comme, par ailleurs, on peut parler de quelque chose qui lui advient au jour de sa résurrection, cela nous reconduit encore une fois au problème de cette apparente contradiction que nous avons déjà rencontrée, du premier et du second, de celui qui est la forme de Dieu et pourtant de celui à qui d'être fils de Dieu est donné au jour de la résurrection.

Et ces différentes énigmes, nous pensons qu'elles ne peuvent se dissoudre que par la considération d'une notion qui est plus qu'une notion, qui est un schème de pensée, une structure mentale, et que nous devons aborder et élaborer dans notre prochaine partie, la notion de *mustêrion*, et ce sera notre prochaine partie qui nous permettra de saisir un peu mieux cette relation d'une existence cachée à une existence manifestée.

Évidemment ce dernier point de notre deuxième partie, qui marque la préexistence du Christ, demanderait à être poursuivi dans une certaine direction : voir comment chez saint Paul le Christ préexiste, comment il est premier-né de toute création, comment il est tête en ce sens. Mais ce développement, nous l'abandonnons maintenant, nous le ressaisirons à partir du point où nous en sommes lorsque nous chercherons à développer l'ecclésiologie, en étudiant comment le Christ est tête de l'humanité, la tête du corps qui est l'Ekklesia.

III – Le *mustêrion*

Pour rattacher ce qui va venir à ce qui précède, nous dirons que dans l'apparition du Christ apparaît le "dessein" de Dieu sur l'humanité, le mot dessein étant la traduction courante du mot *mustêrion*. C'est la traduction courante qui est aussi partiellement valable, mais nous voudrions montrer que le mot "dessein" ne conduit pas à l'intelligence adéquate de cette notion originelle et originale.

C'est la notion même de *mustêrion*, dont "dessein" est une traduction partielle, que nous voudrions maintenant examiner. Dans cette partie, nous présenterons successivement deux aspects de la notion de *mustêrion* : d'abord l'aspect de manifestation et ensuite l'aspect d'activité.

1) Aspect de manifestation.

Le christianisme est manifestation de ce qui était en silence. À la racine du mot *mustêrion*, il y a *mueîn*, se taire. Donc *mustêrion* c'est "ce qui est tu", ou "ce qui est secret", ou "ce qui est caché" par opposition à "ce qui est dévoilé", "ce qui est révélé".

Vous voyez tout de suite que le mot *mustêrion* est un mot capital dans l'organisation originelle de la pensée chrétienne, à la mesure où les termes corrélatifs qui indiquent la révélation sont des termes essentiels par quoi s'exprime le christianisme originel.

Révéler, c'est originellement retirer le *velum* (le voile), donc dé-voiler, ceci sous la forme latine du mot. Mais la même chose vaut pour le grec à la mesure où *apo-calupsis* (dévoilement, révélation) est formé de la préposition *apo* et de la racine *kalumma* (le voile). Une chose cachée qui se dévoile, voilà un des éléments essentiels de la structure originelle de la prise de conscience chrétienne. Cela veut dire que le mot "révélation" est important pour la connaissance du christianisme.

Or nous disons que cette alternance (ou cette dialectique) du voilé et du dévoilé marque le point de vue originel du christianisme qui est en ce sens profond une révélation. Nous avons dit "originel" et nous pensons aussi "original". Et pour marquer l'originalité de ce point de vue en le distinguant d'un autre point de vue, nous nous servirons à nouveau d'une comparaison avec quelque chose qui nous est plus familier, comparaison qui, pensons-nous, aidera à saisir ce qu'il y a de spécifique dans l'alternance que nous étudions maintenant. Cette autre alternance, qui nous est familière, est celle que nous appelons l'alternance du prévu au réalisé.

Nous allons donc considérer maintenant ces deux points de vue, ces deux alternances :

- alternance du **prévu au réalisé**,
- alternance du **caché au dévoilé**.

C'est la première qui nous est familière. En effet lorsque nous pensons à une ville, Brasilia si vous voulez – nous choisissons cet exemple parce qu'il répond précisément à cette idée d'une ville qui, dans son ensemble, est d'abord concertée – il y a d'abord le projet de l'architecte puis il y a la réalisation de ce projet, c'est-à-dire la ville elle-même qui est construite sur les plans ou sur le projet de l'architecte.

Lorsqu'au contraire nos sources veulent parler d'une ville, prenons ici l'exemple de la ville qui est importante dans nos sources, Jérusalem, elles ne parlent pas du projet de construction de Jérusalem, elles parlent d'une Jérusalem qui existe mais qui est cachée auprès de Dieu, et qui descendra ou qui se manifestera. Et ce que nous disons là de Jérusalem peut se dire également du Fils de l'homme par exemple.

Est-ce que vous voyez cette différence de langage ? Nous avons donc une alternance différente entre d'une part prévu par rapport à réalisé, et d'autre part caché par rapport à manifesté (ou dévoilé).

Ce que nous cherchons à saisir, c'est le rapport exact du *mustêrion* (du caché) à son *apocalupsis* (son dévoilement, sa manifestation).

prévu	caché
-----	-----
réalisé	manifesté

En un certain sens, on pourrait penser que ces deux alternances (prévu/réalisé et caché/manifesté) se recouvrent. Et il est vrai qu'elles se recouvrent partiellement, c'est pourquoi on peut traduire le mot *mustêrion* par "dessein" de Dieu par "projet", c'est cette traduction partielle à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure. Mais cette traduction ne rend pas la structure originelle de pensée. En effet, au point de vue de l'attention portée sur ces différents termes, c'est-à-dire du point de vue de ce qu'on pourrait appeler le poids du regard :

- dans la première alternance, ce qui a du poids, ce qui a de la réalité, c'est le réalisé, le projet n'en est qu'une préparation ;
- dans la seconde alternance, ce qui comporte déjà toute la réalité, mais de façon voilée, c'est le caché.

Donc ce qui est déjà réel dans la seconde alternance, c'est le caché et en un sens, il est aussi réel que sa manifestation..., si vous voulez, en un certain sens, la manifestation ne lui ajoute rien – même si du point de vue propre de la manifestation il y a accession à quelque chose –, alors que, la réalisation de Brasilia ajoute évidemment quelque chose d'essentiel au simple plan ou au simple projet de Brasilia.

Dans l'alternance du caché au manifesté, la manifestation n'ajoute rien même s'il y a accession à quelque chose, et ceci devrait pouvoir éclairer plus tard un problème classique dans nos sources, qui est le double sens du mot *plêrôma* : accomplissement et plénitude. Suivant que le point de vue se porte sur le caché ou sur le manifesté : tout est accompli d'une certaine manière maintenant, mais d'une autre manière, les choses vont s'accomplissant.

Voilà une sorte d'analyse qui va très loin, et qui pour nous a une importance capitale lorsqu'il s'agit de détecter le schème mental sous-jacent à l'expression du christianisme originel et de le comparer au schème mental sous-jacent à des expressions plus tardives ou plus théologisées. Donc nous vous donnons cela comme matière à méditation.

* *

Nous revenons maintenant au mot de *mustêrion* et nous nous interrogeons sur les sources de cette notion paulinienne.

On s'accorde aujourd'hui à reconnaître comme source de cette notion paulinienne : d'une part la **pensée apocalyptique** et d'autre part la **pensée sophiologique**, à savoir celle de la littérature

de sagesse plus que l'emploi d'un langage de ce genre dans ce que l'on appelle les religions à mystères qui sont plus ou moins contemporaines de l'origine du christianisme. De cette polémique sur les sources, nous reparlerons plus particulièrement dans la prochaine partie où il s'agira des mystères, c'est-à-dire des rites mystérieux chrétiens. Nous aurons donc à dire un mot des rapports qui existent entre les religions à mystères et l'emploi du mot *mustêrion* chez saint Paul. Nous ferons le point de cette question polémique.

Pour l'instant nous affirmons positivement, simplement, que les sources les plus probables, les plus évidentes même, de cet emploi du mot *mustêrion* chez saint Paul sont l'apocalyptique juive et la pensée sophiologique.

* *

Nous vous donnons quelques exemples de l'emploi du mot *mustêrion* chez Saint Paul.

1 Cor 15, 51 : « *Voici que je dis un mustêrion.* » Quel est ce *mustêrion* en question ? Eh bien c'est la description de la fin des temps, avec d'ailleurs tous les accessoires apocalyptiques, y compris la trompette ! Le mot *mustêrion* est donc ici employé dans un contexte apocalyptique.

1 Cor 2, 7-11 : « *Mais nous parlons une sagesse de Dieu "en mustêrio" (en secret), celle qui a été cachée* – ici nous avons un emploi corrélatif, d'une part du mot *mustêrion* et de l'idée de caché, et d'autre part du mot "parole" : la parole maintenant révèle la sagesse qui était cachée – *celle que Dieu a pré-déterminée (proorisen) avant les éons (les âges) pour notre gloire* (notre manifestation), ⁸*celle qu'aucun des archontes de cet âge* – de notre époque – *n'a connue* – idée d'une sagesse qui a été cachée aux âges ou aux générations antérieures et qui est maintenant dévoilée en Jésus-Christ – *car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire.* ⁹*Mais selon ce qui est écrit : "Ce que l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé (stoïmasen) – c'est le moment de la déposition des semences – pour ceux qu'il aime."* ¹⁰*À nous Dieu l'a dévoilé (apékalousen) par le moyen du pneuma (de l'Esprit) ; car le pneuma fouille tout, même les profondeurs de Dieu.* ¹¹*En effet, qui parmi les hommes, sait les choses de l'homme sinon le pneuma de l'homme qui est en lui ?* – Nous aurons occasion de rencontrer de nouveau ce passage – *De même aussi, personne n'a connu les profondeurs de Dieu sinon le pneuma de Dieu.* ¹²*Nous, ce n'est pas le pneuma du cosmos (le pneuma mondain) que nous avons reçu, mais le pneuma qui vient de Dieu en sorte que nous voyions les choses qui nous ont été données gracieusement par Dieu.* »

Voilà tout un ensemble qui, du point de vue du vocabulaire, est extrêmement intéressant parce qu'il rassemble tous les termes de pré-paration, de pré-destination, pré-détermination, de caché, de mystère ; et puis, corrélativement, les termes de dévoilement, manifestation, de parole – parole révélatrice : nous disons ce qui était caché. C'est justement parce que, foncièrement, le Christ est dévoilement d'un secret qu'il est essentiellement parole de Dieu, Logos, car la Parole dévoile ce qui est caché dans l'Esprit.

Ici nous sommes clairement dans un contexte sophiologique, un contexte de sagesse, le contexte d'ailleurs de la comparaison entre la fausse sagesse humaine et la sagesse de Dieu, dans la ligne d'une réflexion de type sophiologique de l'Ancien Testament.

Rm 11, 33. C'est un très beau texte que vous connaissez bien. « *Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la gnose (de la connaissance) de Dieu, comme ses jugements ne peuvent pas être suivis à la trace, et ses chemins ne peuvent pas être parcourus !* » Là nous notons les

mots profondeur (*bathos*), richesse, sagesse (*sophia*) qui sont liés et qui sont des termes techniques de ce langage que nous sommes en train d'analyser.

Rm 16, 25-26. Nous citons ce texte à cause d'un mot que nous n'avons pas encore rencontré et qui se trouve au verset 25b « *À celui qui peut vous confirmer selon mon évangile et le kérygme de Jésus Christ, selon l'apocalupsis du mustêrion (le dévoilement du caché) qui avait été tu (sésigéménou) – ici ce n'est pas le mustêrion qui a été caché, mais c'est un mot équivalent : il a été tenu en silence (sigé), ce mustêrion n'avait pas été dit – depuis les temps indéfinis, ²⁶manifesté maintenant à travers des Écritures prophétiques, selon la disposition du Dieu éternel, en vue de l'obéissance (l'obéissance) de la foi, qui a été donnée à connaître à toutes les nations.* »

Au verset 25b n avons ici une alternance entre le *mustêrion* et l'*apocalupsis*. Et du côté du *mustêrion* il y a le terme de "silence", comme ailleurs nous avons trouvé le terme de "caché".

Vous remarquerez que tous les textes que nous avons cités sont empruntés aux grandes épîtres, c'est-à-dire en fait à 1 Cor et Rm. Nous avons pris soin de nous servir dans les grandes épîtres pour qu'on ne dise pas que Paul a changé de conception dans les épîtres de la captivité sous l'influence éventuelle d'une pensée gnostique quelconque. Dans les premières épîtres de Paul – celles qu'on appelle les grandes épîtres –, il y a donc déjà cette notion de *mustêrion* et la notion corrélative d'*apocalupsis* (révélation) avec leurs caractéristiques essentielles.

Évidemment tout cela sera encore plus clair dans d'autres lieux. Nous pourrions aussi citer des littératures autres que paulinienne. Par exemple dans la **première épître de Pierre, tout le chapitre 1** parle de ces choses qui sont "réservées" par Dieu, qui sont préexistantes, qui sont l'héritage – et là nous retrouvons la notion hébraïque d'héritage préparé, réservé pour ceux qui hériteront –, et qui sont manifestées dans la résurrection du Christ.

Par ailleurs, dans les épîtres de la captivité de Paul, nous citerons comme exemple **Col 2, 2-3** : «...*pour la connaissance du mystère de Dieu, le Christ, ³dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance.* » Avec l'idée de trésors, nous rejoignons l'idée de richesses cachées ou d'héritage... Nous avons donc des constellations de mots qui reviennent ensemble et dont la présence simultanée est caractéristique.

Et cette notion de "trésors", liée à la notion de "richesses", est toujours en contexte sophiologique aussi puisqu'il s'agit des "trésors de la sagesse (*sophia*) et de la connaissance".

Donc il y a des **trésors** – on pourrait dire des "sources" puisque le mot se trouve dans la littérature de l'époque – des réserves, un héritage, les premières choses constituées. Cela fait appel à une notion judéo-chrétienne, la notion de protoktistes qui sont les premières choses créées. Nous aurons sans doute occasion de voir les spéculations sur les premières choses constituées par Dieu qui sont exprimées dans les premiers versets du récit de la création dans la Genèse, parmi lesquelles il y a le *prôtotokos* (le premier-né) de toute création, le *prôtotokos* avant les protoktistes. Nous verrons cela lorsque nous étudierons cette notion de premier-né qui nous acheminera vers la notion de "tête", au moment où nous ferons une exploitation ecclésiologique des choses que nous sommes en train de voir en ce moment.

Les **richesses** – nous pourrions dire les greniers, les granges, les caves – de Dieu : tout cela constitue ce qu'il y a de véritable, c'est contenu dans le secret et cela se déverse ou se dévoile selon la volonté de Dieu. Voyez-vous, il y a intérêt à mettre en rapport ce que nous avons

relevé ici dans le langage paulinien avec la pensée apocalyptique dont l'expression est constituée essentiellement par des descriptions des différentes réserves de Dieu : description des lieux sacrés où se trouvent les réserves de Dieu. C'est souvent d'ailleurs la description des différents cieux. Vous trouveriez cela par exemple dans le livre d'Hénoch qui est un bon témoin de la littérature apocalyptique.

Or dans ses ouvrages, vous avez la description de toutes les réserves de Dieu. Par exemple vous avez le ciel où se trouve la réserve de la grêle, la réserve du tonnerre, la source ou la réserve de la lumière, la réserve de la manne, la réserve des vents, toutes ces choses que Dieu détient, qu'il ouvre ou qu'il ferme. Vous voyez ce genre de langage qui est réaliste. « Dieu parfois ouvre et parfois ferme ; tantôt il retient et tantôt il manifeste. » C'est en ce sens que nous parlons d'un langage d'alternance.

« Il ouvre les portes de sa lumière ou de sa miséricorde... Parfois il verse les fioles de sa colère » car il y a aussi la réserve de la colère de Dieu ! Nous vous signalons en passant qu'il faut entrer à plein dans ce langage si vous voulez comprendre quelque chose à la signification de la grâce de Dieu : il faut en effet corrélativement essayer de saisir ce qu'est la colère de Dieu. Et cette alternance existe : parfois Dieu est considéré comme versant sa colère et parfois comme manifestant sa miséricorde. C'est précisément un des aspects de l'annonce du christianisme que de se saisir comme le moment privilégié, le *kairos* de la miséricorde : voici que nous entrons dans le *kairos* de la miséricorde, voici qu'en Jésus-Christ Dieu manifeste sa miséricorde pour le monde.

Et vous voyez comment, au point de vue de la structure mentale, cela se comprend bien dans la perspective du type de l'alternance que nous sommes en train de vous expliquer. La tentation, qui sera celle de la théologie, sera de retirer la notion de grâce parce qu'elle est assimilable et éventuellement susceptible d'être traduite en langage autre, mais on se prive alors de la position de cette notion dans son contexte originel, dans cet horizon de pensée, dans ce schème mental qui la porte et qui est seul susceptible de fournir toute son intention. Vous voyez, il ne s'agit pas pour nous de refaire en langage moderne une dissertation sur la colère de Dieu. Non, ce n'est pas là que se situe notre travail. Mais nous sommes en train de faire une tentative de restitution de la pensée originelle, et il faut le faire naïvement, pleinement, complètement, pour tenter de ressaisir, de restituer cette imagerie à travers laquelle le christianisme originel s'est exprimé.

* *

Nous vous signalons que, lorsque plus tard nous dirons que Paul et la littérature des premiers siècles parlent d'une **Ekklêsia⁷ céleste** – car les cieux sont toujours le lieu des réserves – il ne faudrait pas prendre cela comme un simple projet de Dieu sur une chose future, ni comme ce que nous appelons aujourd'hui l'Église triomphante par exemple, qui est seulement une partie de l'Ekklêsia – ceci même dans la perspective de Vatican II qui parle de cette façon-là et dans notre langage d'aujourd'hui⁸. Pour Paul l'Ekklêsia céleste n'est ni une partie de l'Ekklêsia, ni le simple projet de l'Ekklêsia, elle est le tout de l'Ekklêsia en tant que cachée. C'est l'Ekklêsia préexistante dans le secret de Dieu, qui d'un autre point de vue se dévoile, va se dévoilant, et par suite va s'accomplissant en nous.

⁷ Pour qu'on ne confonde pas le mot "Église" de Paul avec l'Église que nous connaissons, nous gardons le mot grec. (Voir note suivante)

⁸ Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekklêsia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

Alors nous verrons, dans un second passage que nous avons annoncé également, que la notion de dévoilement n'est pas à entendre simplement comme une notification qui est faite sur quelque chose, mais qu'il s'agit d'un dévoilement actif, d'un dévoilement qui fait advenir d'un certain point de vue ce qui est dévoilé. Ce sera donc un aspect que nous aurons à préciser encore pour arriver à restituer en nous cette structure originelle.

Au point de vue réflexif, cela devrait nous conduire beaucoup plus loin que nous ne pouvons aller ici par faute de temps. Il nous faudrait finalement remettre en question nos rapports spontanés entre le connaître et l'être. Pour nous, il y a d'abord l'être qui ensuite connaît ou ne connaît pas, c'est-à-dire que le connaître est accidentel, est quelque chose d'ajouté, d'éventuel, d'épiphénoménique par rapport à l'être. Or il semble que dans la pensée à laquelle nous faisons allusion maintenant, idéalement, il faudrait inverser le rapport, c'est-à-dire qu'il y a une sorte de connaissance de Dieu qui est la réalité des choses, à laquelle éventuellement, ou alternativement, l'homme accède.

Nous avons suggéré quelque chose de ce genre à propos de la louange préexistante. Il faudrait mettre les deux choses en rapport. Nous nous trouvons toujours dans une toute autre problématique. Or c'est la même structure fondamentale d'esprit. Cette notion serait très intéressante à approfondir, mais nous ne faisons que la signaler.

C'est dans le même contexte que nous avons dit qu'il faut entendre la doctrine de la prédestination dans le Christ. Cette prédestination est exprimée dans un langage temporel d'antériorité : pré-destination (en grec *pro-orismos*), mais elle est aussi exprimée dans un langage réaliste.

■ Pour illustrer cela, prenons **Ephésiens 1,3-10** :

« ³*Béni soit le Dieu et Père qui nous a bénis de toute bénédiction spirituelle – quand ? – avant la création du monde (pro katabolé kosmou) – où ? – dans les lieux supra-célestes en Christ.* »

Il y a donc là une sorte de bénédiction qui subsiste, une réalité cachée antérieure à la création du monde - si on utilise l'imagerie temporelle –, supérieure à ce monde - si on utilise l'imagerie spatiale. Donc un lieu et un temps où nous étions et où nous fûmes bénis.

Faites bien attention. Il y a une double erreur à éviter :

- ou bien de réduire ce langage à dire que simplement Dieu a prévu qu'un jour nous serions bénis, c'est ce qu'on pense le plus couramment ;
- ou bien entendre que l'âme de l'homme préexiste physiquement avant sa parution. C'est une erreur qu'on attribue par exemple à Origène.

Donc double erreur : "simple prévision au sens moderne du terme" ou "préexistence des âmes au sens platonicien", car nous croyons que l'un et l'autre sont à rejeter : la simple prévision est moins grave, elle n'est pas hérétique, simplement nous supposons qu'elle ne retient pas toute la richesse du langage originel ; l'interprétation attribuée à Origène – mais Origène était encore plus subtil que nous ne le pensons –, elle, par contre a été refusée par les conciles. Donc dans ce travail de reformation (de réforme) de notre structure mentale, nous avons à éviter cette double simplification.

« ⁴*Il nous a choisis en lui, dans le Christ.* » Là évidemment, nous aurons à revoir "l'être dans le Christ", c'est une préposition que nous avons déjà rencontrée et qui demande à être encore

expliquée. À propos du Christ, nous parlons volontiers d'une "préexistence" du Christ ; à propos de nous, nous réduisons cela à une "prévision"... Vous me direz : mais le Christ préexiste en tant que Dieu, pas en tant qu'homme-Christ. Oui, d'après le concile de Chalcédoine et d'après notre pensée courante c'est juste mais ce n'est pas la perspective de nos textes. D'après nos textes, **le Christ intégral préexiste dans le caché, et nous en lui**, ce qui n'est pas à entendre au sens d'une simple prévision, ni au sens évidemment d'une existence physique.

Et tout cela « ⁵*selon le bon plaisir de sa volonté* ». Vous compterez, si vous voulez, le nombre de fois que le mot *théléma* (volonté) est employé dans Ep 1. En effet,

- ce qui constitue la réalité du caché, c'est "la volonté de Dieu" – mais elle est plus réelle que le réel,
- alors que, ce qui constitue le manifesté, c'est "la parole de Dieu".

Il y a donc deux choses :

- d'abord le lieu du secret de Dieu où les choses sont constituées en lui par sa volonté dans le caché
- et puis il y a la manifestation de cette volonté par la Parole dont le rôle est précisément de manifester ce qu'il a dans l'Esprit. Seulement l'Esprit de Dieu n'est pas le simple contenant d'un projet d'architecte !

Cette remarque, que nous faisons en passant, serait très intéressante à développer car il y a dans les premiers siècles toute une théologie qu'il faudrait dégager, qui n'a, à notre connaissance, pas été mise en évidence, **une théologie des puissances de Dieu**. À chacune des puissances de Dieu est dévolue une certaine fonction. Les doctrines trinitaires que nous connaissons à propos du Fils (du verbe, de la parole), et de l'Esprit ne sont pas assimilables à une théologie des puissances de Dieu, puisque le Fils et l'Esprit ne sont pas des attributs de Dieu mais des personnes divines. Cependant, primitivement, dans son état embryonnaire, la théologie trinitaire a vécu dans une théologie des puissances.

⁷... *Selon la richesse de sa grâce* – ce qui se passe là, c'est "selon la richesse de la grâce" au sens technique que nous avons dit tout à l'heure – ⁹*nous ayant fait connaître le mystère de sa volonté* – c'est-à-dire le caché de sa volonté – *selon la bienveillance (eudokia) qu'il a prédisposée* ¹⁰*pour l'économie de l'accomplissement des temps*. »

■ Ce langage, qui est tout de même assez discret chez Paul, s'exprime de façon plus réaliste encore dans les tendances **judéo-chrétiennes** du premier christianisme. Par exemple, dans une formule comme celle-ci : « l'Église qui existe avant le soleil et la lune » une expression tirée d'une homélie du II^e siècle qu'on appelle faussement deuxième épître de saint Clément de Rome.

En Ep 1 nous avons vu « *avant la création du monde* » qui se retrouve aussi en même contexte dans 1 Pierre 1, 20. Tout cela c'est la constitution des choses cachées avant la création de ce monde, cela étant exprimé en langage réaliste.

C'est de ce contexte aussi que le Christ, comme l'Église, préexiste. Vous vous rappelez que nous avons déjà soulevé la difficulté suivante : concilier la préexistence du Christ et sa réalisation lors de la résurrection. C'est là que cela joue : le Christ préexiste dans le caché, et cependant, au plan de l'apparence, il est manifesté dans sa résurrection. Nous verrons que cette manifestation est, d'un certain point de vue, un accomplissement.

En disant cela, nous ne nions pas la problématique de la préexistence du Verbe comme Dieu, mais c'est un autre problème, un problème qui prendra davantage de poids et d'importance dans la suite du développement de la pensée chrétienne. Cependant, ce n'est pas le problème originel. Le problème originel, c'est celui dont nous venons de parler, qui enveloppe l'autre, qui rend l'autre éventuellement possible.

* *

Nous pourrions maintenant faire ici une petite objection par rapport à notre développement. Vous vous rendez compte que nous avons donné un sens très important, très profond au mot de *mustêrion*. Certains pourraient prétendre que ce mot chez Paul n'a jamais signifié tant de choses, mais simplement un dessein de Dieu, et plus particulièrement un dessein déterminé sur l'histoire du monde, à savoir la réunification des peuples juif et gentil. En effet, dans nombre de textes de saint Paul, l'emploi du mot *mustêrion* est lié à ce problème de la réunification des deux peuples, en particulier dans les textes de la captivité.

Par exemple dans Ep 3, 4 sq, Paul parle de cette *connaissance de Dieu qui n'a pas été connue comme maintenant dans les générations antérieures* ; or, qu'est-ce qui n'a pas été connu comme maintenant ? Eh bien, c'est que *les nations sont co-héritières et co-participantes de la promesse en Jésus-Christ*. Ce mystère de la participation des gentils à ce qui était promis au peuple juif a été ignoré dans les âges précédents, et cela est maintenant dévoilé.

Donc, voyez l'objection.

La tentative de cette objection est double :

- d'abord de réduire la notion de *mustêrion* à la notion de dessein de Dieu,
- et secondement, surtout, de restreindre l'emploi de *mustêrion* à un emploi bien particulier que Paul a toujours eu un souci, à savoir l'union des nations (ou des gentils) et du peuple juif, donc la formation d'un seul peuple.

Cette objection est merveilleuse ! Merveilleuse parce qu'elle nous permet d'affirmer plus vigoureusement encore ce que nous avons dit auparavant. En effet Israël est pensé par Paul non pas comme cette ethnie, cette race parmi les races, au sens où un géographe actuel distinguerait le Rwanda ou le Mali ou le Gabon. La notion d'Israël chez Paul n'est jamais disjointe de l'idée d'un Israël préexistant, c'est-à-dire d'une **mystique d'Israël**.

En effet, au point de vue du vocabulaire, il y a chez Paul et chez les juifs contemporains, un certain nombre de termes comme ceux d'héritiers et de promesse, qui ont des qualifications mystiques et qui se réfèrent à cet Israël secret. Et ils distinguent très bien l'emploi de ce terme de l'emploi d'autres termes, comme par exemple, "les juifs" (plutôt "les Judéens"), *hoi judaïoi*. Quand ils disent "les Judéens" et quand ils disent "Israël", dans un cas ils emploient un terme géographique (ou ethnologique), et dans l'autre cas ils emploient un terme à contenu mystique. Et nous vous signalons que nous ne sommes pas purement et simplement l'inventeur d'une réflexion de ce genre. Vous trouverez dans l'ouvrage de Mgr Cerfaux, *La théologie de saint Paul*, toute une étude sur ce sujet. Il y parle des concepts "purement raciaux" par opposition aux concepts "à contenu théologique". Nous n'aimons pas l'expression "contenu théologique", mais la distinction qu'il propose rejoint celle que nous sommes en train d'exposer.

Du fait qu'Israël est un terme à contenu mystique, corrélativement "les nations" est un terme également spirituellement qualifié. Il désigne le reste, c'est-à-dire ce que nous avons vu qualifier ailleurs par *pantes* (tous). Et l'union de l'Israël céleste qui préexiste dans le dessein de

Dieu d'une part et des nations (tous les autres) d'autre part, c'est la manifestation de ce secret de l'Israël de Dieu qui s'accomplit au plan des nations elles-mêmes. Et c'est cela le mystère de l'unité des deux peuples qui est caractérisé d'ailleurs dans les mêmes passages chez saint Paul comme une union du ciel et de la terre : « *pour réconcilier toutes choses en lui... soit les choses qui sont sur la terre, soit celles qui sont dans les cieux* » (Col 1, 20), texte sur lequel nous aurons à revenir à propos de l'Église.

Et donc, ce qui pouvait être considéré comme une difficulté n'était telle que lorsqu'on lisait la problématique de Paul comme se situant entre Israël et les gentils dans un contexte de pensée autre que ce contexte de pensée dans lequel Israël est quelque chose de préexistant en Dieu. Et au contraire, cela nous ramène à notre considération de l'Israël préexistant – de l'Église préexistence et de son accomplissement dans l'histoire –, selon le *mustérion*, c'est-à-dire selon l'économie du secret de Dieu.

Notez que ce que nous venons de dire de Paul ne lui est pas particulier. On retrouverait un très grand nombre d'emplois analogues dans la littérature contemporaine de Paul, en particulier chez Philon d'Alexandrie qui est un excellent exemple parce qu'il est contemporain de Paul, parce qu'il est juif, parce qu'il s'exprime en milieu hellénistique comme Paul. Chez Philon d'Alexandrie, Israël désigne le patriarche Jacob – comme vous le savez, "Israël" est un des noms de Jacob –, mais non pas d'abord comme un personnage de l'histoire anecdotique ou de l'histoire au sens où nous récitons l'histoire aujourd'hui. Pour Philon d'Alexandrie, Israël est d'abord un état spirituel. Comme "Israël", selon son étymologie, signifie "celui qui voit Dieu", cela veut dire que Jacob a accédé à cet état d'Israël. Jacob lui-même signifie "celui qui progresse", "celui qui supplante" d'après l'étymologie de Philon d'Alexandrie, et il est caractérisé comme modèle d'un certain état de spiritualité qui est l'état de progrès. Et son accession au nom d'Israël – lorsqu'il reçoit son nom – est son accession à un état spirituel qui est une sorte de réalité mystique préexistante à quoi il accède.

Nous avons quelque chose de structurellement semblable ici. Mais ne nous faites pas dire que Paul dépend de Philon d'Alexandrie, ce n'est pas vrai. Seulement l'un et l'autre ont en commun un certain nombre de structures mentales, et c'est sur ce point que nous instituons une comparaison. Nous nous sommes servis d'exemples dans lesquels ni les personnes, ni les nations ne sont visées selon ce mode de pensée selon lequel nous les lisons lorsque nous employons les termes qui les désignent.

D'ailleurs, pour aller plus loin, chez Philon d'Alexandrie, Israël est un des noms du Logos : celui qui voit Dieu pleinement, c'est le Logos. Comme dit saint Jean : « Qui a connu le Père, sinon le Fils ? » Voir Dieu, c'est l'état parfait d'Israël.

Tout cela est très intéressant. Nous vous invitons à quitter votre terre, vos structures spontanées, pour aller pérégriner. Ce thème de dépaysement est assez fréquemment utilisé en exégèse biblique spiritualisante dans un sens moral – et c'est bien, c'est juste, c'est même un thème de spiritualité très radicale, très fondamental –; mais ce que nous concevons mal, c'est que nous ne savons pas pourquoi cette terre qui nous est tout de même très intime, celle du lieu de notre réflexion spontanée et de notre connaissance, nous n'aurions pas aussi à la quitter, et pourquoi ce ne serait pas important ? Pourquoi le travail que nous faisons ne serait-il considéré que comme une érudition, c'est-à-dire comme la prise de conscience de différentes structures mentales existantes, toutes plus ou moins indifférentes par rapport à la révélation divine, alors que, faisant ce travail cet effort de déracinement par rapport à notre pensée spontanée, nous

faisons un pèlerinage nécessaire ? Pourquoi ? Vous comprenez, vous ? Pour nous, il nous semble que cela se joue là aussi. Nous ne disons pas que quiconque puisse le faire, nous ne disons pas que cette parole s'adresse à tous, mais nous ne vous invitons pas simplement à faire un effort érudit. Nous pensons que cet effort-là s'enracine très profondément dans une vocation du chrétien qui entend la parole mais qui a précisément pour vocation de l'approfondir, vocation qui est précisément la nôtre ici. Nous pensons que c'est la forme obligée de notre spiritualité.

2) Aspect d'activité.

L'aspect de manifestation était le premier aspect de notre notion de *mustêrion*. Nous avons dit qu'il y a un second aspect qu'il ne faut pas oublier, l'aspect d'activité, ou d'énergie divine en œuvre dans le monde.

Par la distinction que nous venons de faire de la double alternance du caché au manifesté et du prévu au réalisé, nous avons déjà insinué que le concept de révélation d'une part, et de création ou d'activité divine d'autre part, ces concepts distincts ne rendent pas compte de la pensée que nous étudions. Autrement dit, l'*apocalypsis* (le dévoilement, la manifestation) n'est pas seulement de l'ordre de la notification, mais il implique aussi ce que nous appellerions la création. Autrement dit encore, la manifestation du *mustêrion* ne fait pas seulement savoir au sens actuel le mystère divin, mais en le manifestant, elle le **fait être** pour nous, elle l'accomplit.

Comme vous le savez et comme nous avons déjà dit et aurons encore l'occasion de le redire, la foi n'est pas une notification sur le salut ou à propos du salut, la foi est une connaissance qui "me" sauve. La foi ne me fait pas savoir qu'il y a du salut, la foi "fait" le salut. La foi transforme. Nous sommes ici dans le lieu d'une connaissance active.

Nous avons occasion en ce moment d'étudier ailleurs quelque chose d'assez semblable, c'est de voir comment la parole de Dieu à l'origine n'a pas deux sens :

- un sens dans l'ordre de la révélation : la parole est ce qui fait savoir des choses,
- et puis, en un autre sens, la parole est ce qui constitue le monde.

C'est la même parole, elle n'a pas deux activités. Dans la première patristique on a une très forte conscience de cela. Et cela est susceptible de renouveler considérablement notre problématique pour aujourd'hui.

Voyez-vous, nous avons vaguement idée qu'il existe un monde neutre, des lois physiques, et, en bon théologien, nous cherchons la raison suffisante de ce monde dans la parole créatrice de Dieu. Et cela est solide, et sur cela se déroule de l'éventuel, c'est-à-dire la liberté humaine, la volonté divine, la connaissance... et puis un jour la parution de Jésus anecdotique. Dans un cas nous avons une petite anecdote et dans l'autre une constitution du monde. Or cela est complètement étranger aux Anciens, d'abord parce que la parole de Dieu n'est pas une petite anecdote mais qu'elle est ce qu'il y a de plus radical et de plus fondamental dans la constitution du monde, et ensuite parce que le monde physique n'est pas si solide que cela, ou en tout cas il est moins solide que la loi de Dieu.

Or pour nous couramment, les récits du Christ, ou d'Israël, ou du désert, ou de création, tout cela se présente sous forme d'anecdote, tout est exprimé dans le langage de l'anecdote. En fait, aucun n'est anecdote, c'est autre chose. En plus, nous avons pris l'habitude de référer l'un à ce que nous appelons l'histoire, l'autre à ce que nous appelons la théologie de la nature créée, et

cela nous l'avons fait sous la pression de l'évolution de certaines structures mentales qu'il ne faut pas nier, qui existent et dont il faut prendre connaissance, mais qu'il faut critiquer et, en tout cas, il faut bien voir qu'elles ne rendent pas compte de la conception originelle du christianisme.

Si nous voulons aller voir nos auteurs, il faut les relire autrement. Mais là, il faudrait des développements considérables, il faudrait des textes et ce n'est pas le lieu de le faire ici. Là encore nous voulons simplement enfoncer un coin dans vos certitudes, surtout dans celles de vos certitudes que vous n'affirmez pas, c'est-à-dire dans celles qui sont avant l'affirmation, qui sont tellement spontanées que vous n'avez même pas besoin de les affirmer. C'est celles-là qu'il faut rompre.

* *

Pour illustrer l'idée que nous venons de dire, nous citerons **Ep 1, 20 sq.** Nous n'avons pas le temps de développer ce texte, nous allons dire en quel sens il nous intéresse en quel sens vous irez le voir.

Relevez d'abord, si vous voulez :

– d'une part tous les termes du vocabulaire concernant les aspects d'activité, d'énergie, de dynamisme, de force, de puissance ; celles qui concerne un fait : la résurrection du Christ etc.

– d'autre part tous les termes qui se réfèrent au vocabulaire de la connaissance, qu'il s'agisse du pneuma (de l'Esprit), de la sagesse, de la révélation, de l'apocalypse, de la gnose, de l'illumination des yeux du cœur, de l'expression "faire voir" etc.

Pour vous faire saisir en quel sens ce texte nous intéresse maintenant – hélas nous paraphrasons – finalement le but sera de déceler d'après le texte comment l'activité qui se manifeste dans la résurrection du Christ (ressusciter, c'est faire quelque chose) dévoile l'héritage de l'humanité : la résurrection est révélatrice. Et ce n'est pas deux choses : ce que Dieu fait et ce qu'il montre. C'est dans le fait de Jésus-Christ que se tient notre connaissance. L'activité qui se manifeste dans la résurrection du Christ dévoile l'héritage de l'humanité. Et là ne disons pas seulement qu'elle dévoile le projet de Dieu sur l'humanité, ce serait déjà intéressant, mais plus, à savoir qu'elle dévoile l'humanité.

3) Rapport entre manifestation et activité⁹.

Nous avons terminé activement le second temps de notre partie III qui traitait plus particulièrement de l'aspect d'activité du *mustêrion*. Nous voudrions à titre de conclusion de cette partie, préciser l'intention de cette recherche.

Ce que nous avons voulu marquer, à l'occasion du dernier texte cité, c'est que l'activité divine qui ressuscite le Christ, qui le fait Seigneur, qui, nous le verrons plus tard, le constitue "tête de son corps qui est l'Église", c'est cette activité même qui exerce en nous la révélation, la connaissance. Il y a donc un rapport constant entre l'aspect d'activité et l'aspect de connaissance.

Certes, nous sommes contraints, dans notre pensée aujourd'hui, comme nous avons été contraints dans la distribution de notre exposé, de dire qu'il y a et de la connaissance et de l'activité. Pour faire bien, il faudrait percevoir comment **le dévoilement est activité.**

⁹ Ici commence une nouvelle séance de cours c'est pourquoi J-M Martin reprend ce qui a été dit à la séance précédente.

Évidemment, ultimement, cela ne pourrait être perçu que dans une pensée où, d'une certaine manière, le connaître profond serait constitutif de l'être. Et là encore, nous serions reconduits à une révision radicale de nos schèmes mentaux. Mais, à un plan plus simple et moins ambitieux, il nous suffit de reconnaître au moins que nous n'épuisons pas la notion originelle de *mustêrion*; de dévoilement du *mustêrion*, par le simple aspect de prise de conscience, de notification : y est impliquée également une activité divine créatrice.

Et c'est en ce sens-là que nous allons redire ce que nous avons déjà dit l'an dernier, à savoir que les concepts de création d'une part, puis de révélation d'autre part, ne sont pas dans nos sources des concepts adéquatement distincts. Et c'est ce qui explique qu'on ait pu lire dans les premiers siècles du christianisme le début de la Genèse comme la description de la révélation archétypique, le jaillissement de la lumière qui paraît sur le préalable ténébreux de notre ignorance, et qui reforme le chaos de notre ignorance ; et à l'inverse, l'annonce révélatrice de la doctrine est considérée comme une création, comme une nouvelle création, comme une reprise de la création. Et ceci est un thème également paulinien que la re-naissance de l'homme, mais aussi la re-création de l'homme en Jésus-Christ.

Vous voyez bien ce que nous voulons dire ici. Nous ne faisons que redire ce que nous venons de dire, mais c'est pour que vous compreniez mieux. Nous avons déjà critiqué, c'est-à-dire pris un certain champ par rapport à nos conceptions spontanées qui distinguent très nettement un ordre de la nature et un ordre de la liberté, c'est-à-dire par exemple un ordre qui se réfère à la connaissance scientifique et un ordre qui se référerait aux sciences humaines, en tout cas une sorte de milieu neutre, et stable, et provisoirement donné, à quoi l'on pourrait accrocher une doctrine du Dieu créateur par exemple, sur la base de quoi ensuite pourrait se développer une histoire, une anecdote, à savoir une intervention divine dans l'ordre de la recréation. Cette histoire serait susceptible d'être située exactement à un moment déterminé et serait uniquement, elle, de l'ordre de l'événement par opposition à la nature, de l'ordre de la liberté divine par opposition à une certaine nécessité, etc.

Or c'est précisément cette espèce d'imagerie très fondamentale qui est dans notre esprit, que nous croyons remise en question par une inspection attentive du schème mental des Anciens. Création et révélation ne sont pas deux choses absolument distinctes dans cette mentalité.

►► *Résumé sur le parcours fait et introduction à la suite.*

Nous avons voulu rappeler ainsi l'intention du dernier exposé dont nous avons hâté la conclusion. Nous voudrions maintenant passer à la quatrième et dernière partie de ce chapitre, et pour cela nous rappelons ce que nous avons fait jusqu'ici dans ce même chapitre.

La première partie était constituée par une réflexion enracinée dans la résurrection du Christ.

La deuxième partie exploitait un certain nombre de choses que nous avons déjà soupçonnées dans le premier, et en particulier exploitait cette idée que la résurrection du Christ le montre comme nouvel homme – second Adam, nouvel homme – et simultanément comme principe d'une nouvelle humanité.

Notre troisième partie essayait d'approfondir ce verbe que nous avons employé tout à l'heure quand nous avons dit que la résurrection du Christ nous "montre" le Christ. Qu'est-ce que montrer ? Et là nous avons rencontré la notion originelle de dévoilement du *mustêrion*. Ceci avait été traité en deux temps qui exploitaient deux aspects de cette même réalité : l'aspect de manifestation et l'aspect d'activité dont nous venons de rappeler le sens.

Cette activité s'exerce dans des événements privilégiés. Entendez par là que nous allons voir maintenant comment s'articule ce que nous avons déjà vu à l'événement particulier du baptême chrétien et à l'événement de la célébration eucharistique. Nous avons donné comme titre à cette quatrième partie quelque chose qui pourrait être un jeu de mots, nous allons en débattre d'ailleurs.

IV – *Mustêrion* et mystères

Comment va s'organiser cette partie ?

La question que nous venons de suggérer peut être examinée **d'abord** – et là, nous partons au fond d'une considération qui serait très proche de nous – du point de vue de la notion de "rite". En effet, baptême, célébration eucharistique, ce sont des choses qui font intervenir cette notion de rite.

Ensuite, nous pourrions examiner cette même question dans le vocabulaire, plus spécifique, des mystères, ce mot, n'étant bien sûr pas entendu au sens des vérités qu'on ne peut comprendre, mais au sens où *ta mustêria* (les mystères) était le nom à partir duquel s'était formée progressivement une réflexion sur ce que la théologie classique a appelé "les sacrements". Nous ne pensons pas étudier la notion évoluée de sacrement dans ce chapitre puisque nous avons annoncé pour bientôt une anthropologie médiévale ou thomiste dans laquelle la notion classique de sacrement trouvera sa place. Mais nous verrons ici l'équivalent – ou en tout cas la source – de ce développement théologique dans la notion de *ta mustêria* (les mystères).

Troisièmement, nous regarderons le point de vue des expressions pauliniennes elles-mêmes.

1) Le rite.

Nous ne savons pas si vous voyez bien comment est conçue cette partie de notre chapitre, mais la question concrète du baptême et de l'eucharistie par exemple pose un certain nombre de questions. Autrement dit, nous essayons en particulier de ressaisir l'articulation de cela avec l'essentiel du christianisme que nous avons dégagé par rapport au Christ et par rapport à l'homme dans les parties précédentes. Or, on peut se placer de bien des points de vue pour poser cette question.

Le premier point de vue que nous envisageons serait le plus récent : le point de vue de la notion de rite. Cette notion de rite est familière aux historiens des religions. N'oubliez pas que les historiens des religions sont des gens d'aujourd'hui qui interrogent des attitudes passées, c'est-à-dire qu'ils ont soupçonné l'originalité de l'attitude rituelle vécue par rapport à des explications de type logique, des explications telles que celles que nous trouvons dans la définition classique du sacrement. Si vous voulez, par rapport à la notion théologique médiévale de sacrement par exemple, la notion de rite telle qu'elle est élaborée par les historiens des religions est une façon plus moderne d'interroger une activité de l'humanité.

Nous rappelons d'un mot cette notion de sacrement, tout en disant bien que ce n'est pas ici notre projet d'en parler explicitement, mais il faut bien que vous voyiez de quoi il s'agit, ce que

nous avons, nous, et ce que vous avez, vous, dans l'esprit ne coïncidant pas nécessairement à ce sujet.

La notion théologique de sacrement s'est analysée à travers le double concept de moyen et de signe : le sacrement est un moyen convenu par Dieu pour procurer quelque chose, le mot "convenu" étant dans la traduction exacte du terme latin classique en théologie : *conventionalis* (conventionnel). C'est un signe, mais pas un signe entendu selon la dynamique du symbole, un signe plutôt entendu dans le sens de la marque d'un contrat, ou alors quelquefois développé dans le sens d'une leçon de choses.

Cette notion théologique de sacrement – dont nous allons voir le bien-fondé relatif – ne nous satisfait pas pleinement. Et ce que nous disions avant de rappeler ce point, c'est que les historiens des religions ont soupçonné que l'attitude rituelle vécue était quelque chose d'autre, et de plus profond que le compte qu'on en rend à travers les concepts théologisés que nous venons d'indiquer.

À ce sujet, nous vous signalons un ouvrage d'accès facile intitulé *Le rite et l'homme* du père Louis Bouyer (Coll Lex orandi, n° 32). C'est un ouvrage intéressant. Nous vous signalons cependant qu'on assiste dans cet ouvrage, comme dans la plupart des ouvrages contemporains sur cette question, à une sorte de tentative d'apologétique d'annexer les données des historiens des religions pour rénover la notion sèche de sacrement. C'est une entreprise qui ne nous satisfait pas pleinement. Nous voulons dire qu'il ne suffit pas d'annexer des acquisitions des historiens des religions et de les ajouter. Il faudrait, l'esprit éveillé ou suscité par des recherches de ce genre, reprendre à frais nouveaux et à l'intérieur même de l'interrogation chrétienne, une étude – disons - du comportement rituel.

* *

Donc, en vertu de cet emploi par les historiens des religions du terme "rite", nous pensons que ce mot peut désigner **le spécifique d'une activité** qui n'a pas son équivalent (ou qui n'a pas sa place) dans une mentalité purement logique. Autrement dit, nous commençons par là parce que c'est une bonne façon de nous étonner. Il faut que le rite nous étonne. Ce n'est pas du tout un comportement conforme à notre mentalité spontanée. Et il y a intérêt à ce qu'il nous étonne parce qu'étant donné le milieu dans lequel nous vivons, s'il ne nous étonne pas, c'est qu'au fond nous l'acceptons par facilité, par lassitude, par habitude, et qu'il n'a pas suscité en nous cette question qui est susceptible d'en renouveler le sens.

Donc cette première démarche dans notre quatrième partie nous situe aujourd'hui dans une problématique qui est celle du départ. Ce ne doit pas être celle de l'arrivée mais celle du départ. Et vous voyez que cette problématique n'est pas celle de nos sources. La question "rite ou non-rite" n'existe pas sous cette forme dans nos sources. De même d'ailleurs que la question "Dieu ou non-Dieu". Le christianisme ne s'est pas annoncé originellement dans un milieu d'athéisme, ni dans un milieu que nous appellerions "profane", ce qui est au contraire notre milieu d'aujourd'hui, donc les problématiques ne sont pas les mêmes.

Nous venons de prononcer le mot de "profane". Et en effet, cette question touche de près à la difficile question du **sacré** et du profane", puisque par "rite" nous avons désigné au fond, de façon très extérieure mais par rapport à nous, une activité non réductible à ce que nous appelons les activités ordinaires ou profanes de l'homme. Nous n'avons pas du tout l'intention d'aborder la question générale du sacré et du profane, mais nous remarquons que cette question est assez souvent évitée et qu'elle n'est jamais traitée de façon très satisfaisante. Et d'ailleurs,

dans l'histoire de la réflexion chrétienne, la notion de sacré a été plus ou moins assimilée à la notion de sainteté, et la notion de sainteté elle-même a été exprimée en langage éthique, moral, ce qui est une sorte de réduction. En un certain sens, les historiens des religions trouvent plus dans le comportement originel à l'égard du sacré que la théologie n'en a retenu dans son interprétation en langage éthique. Mais nous pensons que ni l'un ni l'autre n'est pleinement satisfaisant.

Donc cette notion de "rite" telle que nous l'employons ici, sera au moins utile au départ pour tenter de désigner le spécifique d'une certaine activité qui n'a pas son équivalent dans notre comportement spontané. Or, notez-le bien, il s'agit là d'un langage : le rite est un langage. Le rite est un **mode vital d'appréhension**. Nous disons "appréhension" plutôt que "compréhension" parce que précisément le *mustêrion* comme tel ne se comprend pas d'une saisie totale, d'une "saisie cataleptique" comme disaient les Anciens. Mais il y a une appréhension : l'activité rituelle est un mode de saisie, un mode d'appréhension dans le vécu. Donc plus qu'un langage – ce que nous avons dit d'abord qu'il était –, le rite serait une parole. On fait toujours cette différence, que nous avons utilisée à plusieurs reprises, entre un langage dissertant, qui dit des choses sur quelque chose, et la parole qui est ici et maintenant, qui fait quelque chose, qui est un événement. Or c'est en ce deuxième sens que le rite est parole et non pas seulement langage – pour employer ici une distinction qui n'est pas de nous, qui est assez divulguée¹⁰, et que nous empruntons.

Le christianisme – et c'est bien là notre moment d'étonnement, nous voulons que ce soit étonnant – s'est saisi dans des expériences qui ne nous sont pas familières. Nous avons dit que le rite ne nous est pas familier et nous allons y revenir tout à l'heure. Mais le rite n'est pas la seule expérience originelle du christianisme qui ne nous soit pas familière, il faudrait aussi parler par exemple de l'expérience du sacré miraculeux avec ce que cela comporte d'effrayant, de numineux¹¹. Et de même, le christianisme s'est appréhendé originellement dans le sacré rituel qui ne nous est pas plus familier.

Nous avons tendance à écrémer le christianisme, à l'écrémer de notre point de vue, c'est-à-dire à déceler dans les appréhensions originelles du christianisme ce qui correspond le mieux à nos possibilités d'appréhension, par exemple insister sur le christianisme comme appréhension d'un fait historique. Mais en fait, la prise de conscience originelle du christianisme ne se situe pas du tout dans ce contexte de pensée qui serait celui d'un constat de fait au sens moderne, où d'une enquête policière sur la réalité d'un crime ou sur la personne de l'assassin, ou un témoignage au sens actuel du témoignage judiciaire, puisque c'est cela le fait aujourd'hui. Le christianisme originel – bien qu'il soit un fait – n'a pas été appréhendé dans une mentalité qui privilégierait cet aspect des choses. C'est bien un fait, mais non appréhendé dans ce contexte mental.

¹⁰ Voici par exemple ce que dit Louis-Marie Chauvet : « Si l'on se souvient que tout discours est un acte dans lequel quelqu'un dit quelque chose (prédication) sur quelque chose (référence) à quelqu'un (communication), et que, comme l'a montré P. Ricœur, la "communication" de sujet à sujet est toujours un "événement" singulier et fugace là où, au contraire, le "sens" construit par la prédication et la référence est du côté de la permanence et (virtuellement du moins) de l'universel, on dira que la "parole" est éminemment "événement". Elle relève en fait de ce qui motive tout discours, à savoir le désir de s'affirmer comme sujet, d'être reconnu, de vérifier que l'on tient une place pour autrui. Elle émerge parfois comme telle, soit sous le régime de l'alliance : « Moi, j'ai confiance en toi... Tu sais, je t'aime (bien)... Je te pardonne... Tu comptes pour moi »... ; ou inversement, sous le régime de la violence : « Tu n'es rien... Je te hais... ». ("Parole et sacrement", <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2003-2-page-203.htm>)

¹¹ Le numineux est, selon Rudolf Otto et Carl Gustav Jung, ce qui saisit l'individu... C'est « un sentiment de présence absolue, une présence divine. Il est à la fois mystère et terreur.

Et c'est pour cela d'ailleurs que l'aspect miraculeux par exemple – comme aussi l'aspect rituel, – nous gêne. Pour nous, le christianisme serait beaucoup plus intelligible sans les miracles. Et ce qui est curieux justement, c'est qu'on a voulu fonder l'apologétique du christianisme sur les miracles, et cela en plein XIXe siècle ! Au niveau de l'attestation, il y a bien une certaine fonction du miracle, mais pas dans le contexte mental qui est le nôtre.

Tout cet aspect du christianisme – l'aspect miraculeux comme aussi bien l'aspect rituel – nous gêne. Or, quand quelque chose nous gêne, c'est qu'il y a là quelque chose d'intéressant, c'est-à-dire que c'est susceptible de remettre en question la plate-forme provisoire sur laquelle nous sommes, de laquelle vous interrogeons la réalité.

* *

Ce que nous venons de dire sur le contexte du sacré miraculeux était vrai pour Moïse, vrai pour Jésus-Christ – la transfiguration, les miracles – vrai pour l'expérience de la résurrection du Christ. Or ce type d'expérience, en tant précisément qu'il s'articule à un tel contexte mental, nous est **difficilement accessible**.

On dit quelquefois en le déplorant : il n'y a plus le sens du sacré, et c'est vrai. Et c'est beaucoup plus grave – et beaucoup moins aussi – qu'on ne l'imagine. Le problème en effet n'est pas de restituer artificiellement une certaine notion de sacré. Le problème est d'abord de prendre conscience de cette différence radicale. Le sacré n'est pas une impression pieuse qui par malheur viendrait à nous faire défaut. Ce n'est pas cela, ce n'est pas une impression pieuse.

Ce contexte expérimental nous fait défaut. Objectivement cela est certain, et, notez bien, d'une constatation antérieure à tout jugement porté sur le fait. Mais nous pensons qu'il ne faut se situer ni dans le jugement nostalgique – hélas, il n'y a plus de sacré –, ni non plus dans le mouvement d'une valorisation de la sécularisation du profane qui n'est rendue possible que par un certain type d'interrogation des rapports entre sacré et profane et qui ne restitue pas davantage la mentalité originelle. Pour l'instant, nous relevons une constatation et nous la relevons comme un fait. Nous n'indiquons ni de nostalgie ni de chant de triomphe pour l'instant.

Donc ce contexte expérimental dont nous disons qu'il nous fait défaut, nous disons aussi que les historiens nous le montrent de l'extérieur, car ils ne l'éprouvent pas davantage expérimenté d'une manière analogue dans ce qu'ils appellent "les religions". Le temps est loin heureusement où, de la plate-forme du rationalisme, on considérait le sens du sacré comme infantile ou comme pré-logique ou comme illusoire. Aujourd'hui on le considère au moins comme un type d'expérience humaine. Or il est remarquable qu'originellement notre christianisme s'est saisi dans ce type d'expérience. Donc expliquer le christianisme comme une doctrine – donc comme un certain nombre de thèmes énoncés – à quoi s'ajoute un rite qui est un moyen convenu d'introduction, expliquer ainsi le christianisme est une réduction inadmissible. Le rite n'a pas besoin d'une explication par rapport à la doctrine comme s'il était quelque chose qui s'ajoute à elle ; le rite est un mode original d'appréhension de la totalité du christianisme.

Et c'est pourquoi dans ce chapitre thématique, nous voulons cependant introduire cette réflexion. En effet, du point de vue du problème qui nous occupe, il ne peut pas être satisfaisant de traiter séparément de la doctrine (des choses qu'il faut croire) et puis ensuite des sacrements qu'il faut pratiquer. Ce qui est impliqué par la réflexion que nous venons de faire, c'est que la distribution en théologie classique des différents traités ne répond pas à notre question, à notre façon d'appréhender le christianisme.

Donc si vous vouliez nous permettre d'employer une expression poétique que vous auriez tort de juger purement métaphorique, nous dirions que **le christianisme** se reçoit d'emblée **comme un chant**. Vous ne voyez peut-être pas le rapport... Nous sommes en train de dire ici que le discours chrétien originel et fondamental n'est pas un discours dissertant, n'est pas une leçon de théologie même, mais c'est un chant. Et l'Église n'est pas une société qui ensuite chanterait de temps en temps, **l'Église** se constitue d'emblée **comme une liturgie**, elle est une liturgie, elle est **la gloire chantée du Père** ; et nous verrons plus tard que cette gloire, c'est **le corps du Christ**.

Ceci nous permet déjà de percevoir un rapport d'intention avec notre tout premier chapitre. Il faut absolument rattacher ce que nous venons de dire là aux préoccupations qui s'exprimaient dans notre chapitre sur la vertu d'eucharistie.

Nous sommes apparemment restés loin du texte. Nous l'avons interrogé. Comme nous l'avons indiqué, nous allons, dans un second temps de cette quatrième partie, voir l'emploi du mot "les mystères". En effet le mot "rite" n'est pas un mot qui, dans ce sens-là, appartienne au langage proprement chrétien, il appartient au langage emprunté aux historiens des religions. Par contre le mot "mystères" appartient au christianisme, comme un certain emploi du mot "sacrement" appartient à une certaine théologie catholique. Et cela sera sans doute pour nous occasion de poser une question historique qui ne nous satisfera sans doute pas pleinement, et c'est pourquoi nous avons annoncé qu'en troisième lieu nous irions voir ce qui est dit dans saint Paul au sujet du problème auquel nous sommes alertés.

2) Les mystères.

Nous avons provisoirement emprunté le mot de "rite" aux historiens des religions. Or il y a un mot qui, dans l'histoire de la pensée chrétienne, désigne cette pratique rituelle, c'est le mot qui est surtout employé au pluriel : *ta mustêria* (les mystères), et même *ta sacra mustêria* (les saints mystères).

Nous voudrions indiquer que ce sens rituel du mot "mystère" n'est pas explicitement contenu dans l'emploi du mot *mustêrion* tel que nous l'avons étudié chez saint Paul. Et cela va nous donner occasion de faire connaissance avec une controverse concernant le mystère.

Un certain nombre d'auteurs, protestants libéraux en particulier, trouvant, surtout à l'époque des religions comparées, des similitudes entre le christianisme et **les religions à mystères** – un type de religion qui apparaît à l'époque hellénistique dans le bassin méditerranéen –, en avaient conclu une dépendance du christianisme par rapport à ces religions à mystères.

L'école de Maria-Laach, avec Dom Odo Casel, avait accepté le principe d'une parenté entre le mystère chrétien et les religions à mystères, et, d'un point de vue catholique, considérait cette mystique hellénistique comme une sorte de préparation providentielle à la révélation du mystère.

Certaines similitudes sont assez grandes entre le christianisme et ces religions à mystères. Ainsi, dans ces religions, les actes du Sauveur qui sont récités, évoqués, sont aussi rendus présents et efficaces dans l'activité rituelle du myste, c'est-à-dire de celui qui est initié ou soumis aux *mustêria*. Il y a donc une part de similitude. En plus de cette similitude, Dom Casel reconnaissait la parenté (c'est-à-dire la dépendance) du mystère chrétien par rapport à ces

mystères, et cette dépendance était expliquée dans le sens d'une certaine préparation providentielle.

Depuis un certain nombre d'années au contraire, le vent a changé de point cardinal, on recherche du côté du **judaïsme** ou du **judéo-christianisme**, et plus particulièrement parfois du côté de différentes sectes du judaïsme comme Qumran, les esséniens... et on recherche plutôt de ce côté l'origine des sacrements chrétiens au plan de la dépendance historique. On dit que Paul n'emploie pas le mot au sens où il est utilisé dans les religions à mystères, et on recherche plutôt les sources de Paul du côté de l'apocalyptique et de la sophiologie juive (littérature de sagesse), comme nous l'avons d'ailleurs fait aussi. Et l'on ajoute que sa formation de juif rigoureux ne devait pas le disposer à emprunter des conceptions et des catégories au paganisme.

Voilà, exposé d'une façon très sommaire, une question de controverse historique. C'est très sommaire bien sûr, mais nous pensons cependant avoir donné les intentions, les indications des différentes options à propos d'une question historique récemment soulevée.

* *

Nous voulons dire maintenant comment on peut se situer par rapport à ces différentes positions.

D'abord, quoi qu'il en soit de Paul, l'emploi du mot "les mystères" au sens rituel se généralisera dans la patristique pour désigner aussi les activités rituelles du christianisme. Il faudrait rappeler ici une histoire que nous retrouverons avec plus de détails, histoire des mots corrélatifs de **mustêrion** et de **sacramentum**. Si le mot "sacrement", originellement, désigne souvent un mystère au sens non rituel, à l'inverse le mot "mystère" désignera très souvent une activité rituelle également. Donc, quoi qu'il en soit du sens proprement paulinien du mot mystère, nous avons détesté un emploi patristique très large où "les mystères" est un terme qui désigne l'activité rituelle chrétienne.

Pour ce qui est de saint Paul lui-même, nous avons constaté nous-mêmes que le mot *mustêrion* avait en effet chez lui des sources apocalyptiques et sophiologiques (cf. III). Si, sémantiquement, le mot *mustêrion* n'inclut pas chez Paul la nuance d'activité rituelle, le contenu rituel du mot s'y trouve évidemment abondamment. Si ce n'est pas dans l'emploi strict du mot *mustêrion*, en fait chez Paul, on trouve abondamment cette relation, c'est-à-dire cette appréhension rituelle dont nous parlons.

C'est le rapport singulier qui existe entre les **actes salvifiques du Christ et l'activité rituelle** – baptême et eucharistie notamment – du chrétien. Ceci est très important et fera d'ailleurs l'objet de notre troisième point. Quoi qu'il en soit du mot, la chose s'y trouve. La perception de ce rapport entre actes salvifiques du Christ (passion – résurrection) et activités rituelles (initiation et rite d'assemblée) se trouve exprimée de façon explicite chez saint Paul.

Ceci correspond en fait à la notion rituelle de *mustêrion* dans les religions à mystères elles-mêmes. Mais ce n'est pas le problème d'une éventuelle dérivation, c'est-à-dire d'une éventuelle origine détectable au plan de la conjoncture historique qui nous intéresse ici. Ce qui nous intéresse – et là nous nous situons autrement que Dom Casel – c'est la convergence, c'est la **similitude de structure mentale**, la similitude de type de pensée. Et nous passons du plan ancien de la considération des dépendances historiques au plan d'une réflexion de type structurel. Et là, ce n'est pas l'influence éventuelle qui nous intéresse en tant qu'elle est

délectable par une transmission repérable par l'historien, mais c'est une similitude de structure. Et, quoi qu'il en soit de la position historique de Dom Casel, c'est là tout l'apport considérable de sa très profonde conscience de ce qu'est le mystère chrétien. Même s'il exprimait à travers les schèmes des mystères hellénistiques, il a opéré une très grande prise de conscience qui a renouvelé d'ailleurs considérablement en son temps la recherche liturgique.

Pour expliquer cette similitude, nous n'avons nullement à recourir à une question d'influence qui laisserait des traces dans le vocabulaire, cette similitude s'exprime suffisamment par le recours à une structure mentale commune, à un mode d'appréhension qui est le lot commun des civilisations très anciennes – nous disons "civilisations" pour prendre un terme approximatif et extérieur, nous pourrions parler de "traditions", mais tout cela avec prudence, en regard de la nôtre.

Vous voyez bien le problème. Très souvent les historiens restent très influencés par une problématique du genre : qu'est-ce qui est hellénistique et qu'est-ce qui est juif ? Depuis 50 ans [on est en 1969], que ce soit à l'École Pratique des Hautes Études ou dans les Facultés de théologie, c'est la question. Eh bien, ce n'est pas une question intéressante parce que l'éventuelle différence entre l'hellénistique et le juif n'est rien comparé à la différence entre ce qu'ils ont de commun et nous. Ici nous ne situons pas la différence de structure mentale géographiquement mais chronologiquement si vous voulez. C'est aussi une façon sommaire, mais qui nous paraît plus utile, de distinguer – disons- une mentalité ancienne et une mentalité moderne plutôt que de distinguer une mentalité juive et une mentalité hellénistique. Vous voyez cette différence de problématique ? Nous la formulons ici de façon fort simpliste, mais derrière la formule il y a quelque chose qui n'est pas simpliste.

Cette question de vocabulaire n'est là qu'en attente aussi d'un développement ultérieur. L'histoire du mot *mustêrion* (*sacramentum*), la théologie du sacrement... se trouveront par exemple dans l'étude de l'anthropologie scolastique et dans la suite de ce développement dans la pensée chrétienne. Nous avons donc ici seulement un tout premier point qui est à sa place.

3) Le langage de Paul.

Nous voudrions maintenant faire abstraction et de la problématique du rite telle qu'elle est entendue par les historiens des religions – bien qu'elle nous ait servi pour nous préparer l'esprit –, et de la problématique des mystères, pour considérer le langage de saint Paul lui-même.

Il y a chez saint Paul la perception d'une relation singulière entre les rites de baptême et d'eucharistie d'une part, et les actes salvifiques de la passion-résurrection. Rappelez-vous : dès la première partie de ce chapitre, nous avons parlé d'une relation singulière existant entre le Christ et tous. Nous pensons par ailleurs que la perception de cette relation singulière est extrêmement importante dans la pensée de Paul, et qu'elle est même à l'origine de sa notion d'Église "corps du Christ" telle que nous allons la développer plus tard. Ceci est une anticipation.

Donc nous avons parlé d'un rapport singulier existant entre le Christ et tous. De même, nous pensons qu'il existe une relation originale entre des actes du Christ et des actes de tous, c'est-à-dire entre la passion-résurrection du Christ et le baptême chrétien, ceci exprimé dès les premières épîtres de Paul. Et c'est dans la perception de ce rapport, ou si vous voulez, disons

mieux, c'est cette même relation ainsi perçue par Paul qui sera exprimée plus tardivement par la prastrique dans la nuance rituelle du mot "les mystères".

a) Le baptême.

- D'abord pour ce qui concerne le baptême, premier texte fondamental **Rm 6, 3-6**.

« ³*Ou bien ignorez-vous que nous tous qui avons été plongés (baptisés) dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été plongés (baptisés) ?* – Nous ne cherchons pas ici à expliquer les dernières finales de ce texte, mais à montrer qu'il existe un rapport entre la mort du Christ et le baptême, et de même avec la résurrection, ce qui est dit juste après – ⁴*Nous avons donc été co-ensevelis avec lui par la plongée (le baptême) pour la mort, en sorte que, de même que le Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, ainsi, nous aussi, nous marchions* – au sens hébreu, c'est-à-dire que "nous vivions" – *dans une nouveauté de vie.*

⁵*En effet, si nous avons été co-plantés avec lui en similitude de sa mort, nous le serons aussi de sa résurrection,* ⁶*sachant que notre homme ancien* – c'est-à-dire notre humanité adamique ; nous sommes toujours, implicitement dans le thème, fondamental chez Paul, de l'adamologie qui fait l'objet de ce chapitre 6 – *a été co-crucifié avec lui, en sorte que soit désactivé (détruit, dénoncé) le corps du péché.* »

Voilà un texte très important. La réalité décisive, le coup mortel porté à l'humanité adamique, entendue ici comme corps du péché, est située à la mort du Christ. Cela, nous le savons, est fondamental chez saint Paul. Et en un autre sens pour nous, cette réalité décisive est située dans l'avènement du baptême. Et nous verrons que, rétrospectivement, la mort du Christ est appelée quelquefois, un baptême, un baptême dans la mort, par projection, c'est-à-dire par interprétation du fait de la mort en fonction de cette participation à ce fait qu'est notre baptême.

Le point que nous soulevons ici est évidemment de toute première importance. Et pour vous le faire saisir, nous allons donner des précisions. Mais vous pourriez imaginer qu'après tout, nous essayons de résoudre une question qui est bien simple, et que nous cherchons une difficulté là où il n'y en a pas, c'est-à-dire que le Christ est mort et a mérité globalement le salut qui est ensuite appliqué par le baptême. Nous voulons bien... Langage éthique, langage moral, langage de mérite, de droit, bien ! Mais ce n'est pas sur ce schème que saint Paul comprend le rapport. Il y a quelque chose de beaucoup plus intime que cela. Cela est une traduction valable partiellement, mais ce n'est pas cela que nous cherchons. Ce que nous cherchons, c'est précisément cette relation singulière.

De même, notre schème habituel de pensée distingue le tout et les parties, et ce n'est pas satisfaisant. Souvent même, à propos de l'Église nous pensons par exemple que l'Église est un tout dont les Églises partielles sont les parties. Non, peut-être pas. Il y a plus. Peut-être qu'une Église locale n'est pas simplement une partie de l'Église, mais quelle est la "présenciation" – si vous me permettez – de l'Église. Autre schème, autre type de rapport que celui du tout à la partie.

De même ici, en un sens, l'acte décisif est la mort du Christ, mais en un autre sens, l'acte décisif est là dans mon baptême. Et vous verrez l'importance de cela peut-être plus encore pour la célébration eucharistique. Mais enfin, même type de problème : une relation singulière entre deux choses que nous refusons de traduire hâtivement dans le langage d'une somme totale qui

est distribuée et appliquée, donc finalement selon le schème du tout et de la partie traduite en langage éthique de mérite.

Nous avons employé ici le mot de présenciation. Simplement, cela recouvre provisoirement ce que nous n'avons fait que percevoir, une relation "unique", singulière. Les autres types de relations (du tout et de la partie...) ne rendent pas compte de cela. Gardons-lui surtout ce caractère unique, cela est très profondément dans la pensée de Paul.

■ Même idée dans **Col 2, 11-12**.

« ¹¹*En lui aussi vous avez été circoncis d'une circoncision non faite à la main* – non chirurgicale – *mais dans le dépouillement du corps de la chair* – donc lorsque vous avez dépouillé ce "corps de chair", celui-ci correspondant au "corps de péché" dont il était question tout à l'heure ; c'est-à-dire que le mot "chair" n'a pas du tout notre sens actuel évidemment, mais il s'agit de l'humanité adamique en tant que qualifiée par le péché – (vous avez dépouillé tout cela) *dans la circoncision du Christ*. – La circoncision du Christ dont il est question, ce peut être soit la circoncision que le Christ apporte, soit la circoncision que le Christ subit ; bien évidemment le mot "circoncision" pour le Christ ne désigne pas la circoncision qui est célébrée au 1^{er} janvier, mais désigne la mort du Christ. Il n'y a aucun rapport entre saint Paul et l'évangile de l'enfance.

¹²*Ayant été co-ensevelis avec lui dans le baptême, dans lequel vous êtes aussi co-ressuscités par la foi en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts* – vous êtes co-ressuscité par la foi en cette activité, c'est-à-dire - et cette extrêmement important - que cette foi, non seulement fait que nous pensions à l'activité qui a ressuscité le Christ des morts, mais cette foi opère en nous cette participation à la résurrection.

Là nous retrouvons à nouveau une illustration d'un thème qui a été indiqué auparavant : c'est cette même énergie qui a ressuscité le Christ et qui donne la foi, c'est-à-dire ressuscite, transforme. Et il y aura beaucoup de choses à dire parce que, chez nous, nous distinguons la foi et le baptême comme deux choses, alors que pour Paul c'est la même chose. Évidemment, en pratique, bien des problèmes peuvent se poser aujourd'hui. Mais c'est le problème de sacramentalisation : la foi, puis les sacrements. Mais cela n'a aucun sens par rapport à la problématique de Paul, cela ne se pose pas ainsi. Le mot "baptême" n'a pas de sens sinon comme une dénomination de la foi chez Paul, comme la foi est une dénomination du baptême. Vous apercevez ce petit point qui est très important pour bien voir en quel sens fort ces mots sont employés dans nos sources, mais aussi pour voir comment il ne faut pas de façon simpliste puiser dans nos sources pour résoudre immédiatement une question pastorale qui se pose.

Dans ce texte, comme aussi dans le texte de Rm 6 que nous citons, nous avons relevé, du point de vue du vocabulaire, un grand nombre de mots construits avec le préverbe grec *sun* correspond aux préverbes *co* (ou *cum*) et qui sont pour nous difficile à traduire parce que la préposition française "avec" ne s'emploie pas comme préverbe.

Cela nous permet d'ajouter un peu à notre réserve de prépositions. Nous avons déjà remarqué

- *en* : "dans", être dans le Christ ;
- *dia* et le génitif : "par", "par le moyen de", par le Christ ;
- *ek* : "à partir de" ;
- *dia* et l'accusatif : "pour", "en vue de" ; en vue du Christ, en vue de former le Christ ;
- *eis* et l'accusatif : "pour" ;

Nous ajoutons maintenant *sun* : "avec". Et nous vous signalons que cette préposition est spécialement employée à propos de la nuance rituelle, c'est-à-dire pratiquement de la nuance baptismale de cette relation singulière que nous avons admise.

Vous voyez que chez saint Paul, nous n'avons pas cherché la notion de sacrement en général. Elle n'existe pas et nous verrons pourquoi et nous verrons comment. Nous avons parlé du baptême. Il faut maintenant parler de l'eucharistie.

b) L'eucharistie.

Pour l'eucharistie, le texte qui pourrait nous intéresser serait le récit de la scène rapportée par Paul en **1 Cor 11, 23-26**.

« ²³Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, à savoir que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit le pain ²⁴et eucharistiant, il le rompit et dit : "Ceci est mon corps qui est pour vous, faites ceci dans ma mémoire (la mienne)" ²⁵de même aussi la coupe après le repas, en disant : "Ceci est la nouvelle alliance dans mon sang, chaque fois que vous boirez, faites ceci en ma mémoire (la mienne)" ²⁶Car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez – vous accomplissez cette annonce – la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. »

Ce que nous voulons marquer ici, c'est la référence de l'eucharistie à la passion-résurrection du Christ.

La passion. Dans les expressions mêmes de l'institution se trouvent des expressions sacrificielles. Dans la liturgie elle-même : « *Ceci est mon corps livré pour vous* » ; à propos de la coupe, le texte est encore plus explicite : « *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang* » ou « *le sang répandu* », donc aussi une référence à la croix.

Il s'agit d'un rite qui se réitère en fonction d'une mémoire... mais il vaudrait mieux dire d'un "mémorial", ou "comme un mémorial", c'est-à-dire que ce n'est pas dans le sens d'un simple souvenir dans la ligne de la durée temporelle, d'un fait du passé, mais très précisément comme une sorte de **présence de l'activité initiale du Christ** dans l'activité rituelle. Voilà la distinction dans laquelle il faut approfondir la notion de mémorial : par une remise en question de notre notion de mémoire. En cela d'ailleurs nous pouvons être latéralement aidés par les historiens des religions qui sont prêts à dire que la mémoire du fait qui avait lieu "en ce temps-là" et qui est évoquée dans la célébration, est tout autre chose, pour un Ancien, que la mémoire de l'historien d'aujourd'hui.

Nous aurions bien d'autres choses à dire, mais nous allons nous en tenir là, d'autant plus que le développement ultérieur de ce qui concerne l'eucharistie et le corps du Christ sera sans doute plus utilement repris dans la considération ecclésiologique sur l'Église corps du Christ ; nous verrons que peut-être la pratique – nous disons bien la pratique – eucharistique a pu servir de coagulant à la pensée paulinienne pour qu'il saisisse la relation de l'Église et du Christ selon ce schème de la tête et du corps qui fera l'objet d'un chapitre ultérieur d'ecclésiologie.