
L'exégèse de textes pauliniens dans l'"Introduction" d'Antonio Orbe: Une ouverture sur d'autres christianismes

Author(s): Pierre Molinié

Source: *Gregorianum*, 2013, Vol. 94, No. 2 (2013), pp. 301-320

Published by: GBPress- Gregorian Biblical Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23582319>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to
Gregorianum

JSTOR

L'exégèse de textes pauliniens dans l'*Introduction* d'Antonio Orbe

Une ouverture sur d'autres christianismes

Dans le prologue de son *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles*, Antonio Orbe se donnait comme but d'«étudier les débuts de la théologie, la parenté entre les écrits du Nouveau Testament et la toute première spéculation, le passage des textes révélés et des règles de foi à leur expression dans des formes systématiques»¹. Il entendait de surcroît s'adresser à des étudiants en théologie, plutôt qu'au «monde de la science». Répondant à une telle invitation, notre approche aura un double objectif: mieux connaître l'histoire de l'interprétation des épîtres pauliniennes, telle qu'elle apparaît dans l'*Introduction*, et examiner ce que ce témoignage apporte au théologien. En particulier, suivant la recommandation de son auteur, nous aimerions vérifier, à l'aide de quelques exemples, la manière dont l'*Introduction* d'A. Orbe permet de saisir l'articulation entre Écriture sainte et théologie, lieu majeur du renouveau de la théologie catholique au XX^e siècle.

Pour cela, nous décrirons brièvement la présence matérielle des citations pauliniennes dans cet ouvrage (I), avant d'aborder successivement deux problèmes de critique textuelle (II) et deux problèmes d'interprétation de versets pauliniens (III). En conclusion, nous tenterons de présenter quelques fruits de la lecture de l'*Introduction* pour un théologien (IV).

¹ A. ORBE, *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles*, Paris 2012, 36; orig. espagnol, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987.

I. PRÉSENCE MATÉRIELLE DES RÉFÉRENCES PAULINIENNES DANS L'INTRODUCTION

Dans cette première partie, nous nous appuyons tout particulièrement sur l'index scripturaire réalisé par Agnès Bastit pour l'édition française de l'*Introduction*.

1. Nombre et répartition

On trouve dans l'*Introduction* environ quatre cents références aux épîtres de Paul². Elles couvrent l'ensemble des épîtres, à l'exception du billet à Philémon; elles se concentrent assez naturellement dans les premières épîtres, les plus longues. Notons toutefois deux caractéristiques de cette répartition: d'une part, rapporté à la longueur des épîtres, le nombre de références pauliniennes est plus faible que ce qu'on trouve dans le reste du Nouveau Testament, et spécialement dans les Évangiles³. D'autre part, font exception deux épîtres (Ep et Col), qui concentrent à elles seules 89 références: une telle densité est proche de celle observée pour les évangiles de Mt, Lc et Jn⁴.

Comme on peut s'y attendre, certains textes sont cités de manière récurrente: les huit textes les plus cités représentent un bon quart de l'ensemble (cent-dix références), et les seize textes suivants en rassemblent un autre quart. Les textes les plus cités appartiennent à 1Co, ainsi qu'aux deux épîtres deutéro-pauliniennes que nous avons déjà repérées: Ep et Col.

2. Auteurs cités

Quels sont les auteurs cités par Antonio Orbe en lien avec ces références? Irénée apparaît le plus souvent (89 fois), ainsi que les auteurs «gnostiques»⁵ (43 fois). Suivent Marcion (22 fois), Origène (21 fois) et Tertullien (11 fois), puis Justin (7 fois) et Hippolyte de Rome (5 fois). Les autres auteurs ou groupes d'auteurs apparaissent encore moins souvent: Novatien, Clément

² Dans le cadre de cette étude, nous intégrons les références à l'épître aux Hébreux dans notre corpus, quoique le problème de son authenticité paulinienne ait été connu dès l'Antiquité, et que sa canonicité ait été davantage reconnue en Orient qu'en Occident. Voir C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*. I, Paris 1952, 186-187.

³ Le ratio entre le nombre de références dans l'*Introduction* et le nombre de chapitres dans le corpus scripturaire est ainsi de 3,9 pour le corpus paulinien, contre 4,8 pour le Nouveau Testament tout entier et 6,6 pour l'ensemble Évangiles – Actes.

⁴ Nous empruntons à la *Traduction Œcuménique Biblique* les abréviations des livres du Nouveau Testament, ainsi que les traductions de nos citations bibliques, en les modifiant parfois.

⁵ Nous reprenons ici le vocabulaire d'Antonio Orbe, qui utilise fréquemment les expressions «les gnostiques» ou «les ecclésiastiques». En conclusion, nous reviendrons sur la portée de l'usage de telles dénominations.

d'Alexandrie, Théophile d'Antioche et même Ambroise de Milan, ainsi que les encratites (parfois avec Tatien), les «presbytres d'Orient», les ébionites ou encore les ariens.

À propos d'un même verset ou passage, Antonio Orbe ne cite le plus souvent qu'un seul auteur ou groupe d'auteurs; cependant, quarante-trois versets sont commentés avec des références à plusieurs auteurs. Dans la moitié des cas, il s'agit d'une confrontation d'exégèses différentes à propos d'un même passage; dans les autres cas, les références sont à glaner dans des passages différents, qu'Antonio Orbe n'a pas cherché à mettre en perspective.

Dans notre étude, nous nous intéresserons principalement aux confrontations réalisées par l'auteur lui-même; mais nous aborderons aussi des passages qui ne sont cités qu'une fois, ou pour un seul auteur, et qui recèlent un intérêt exégétique ou théologique particulier.

II. ANTONIO ORBE,

TÉMOIN DE VARIATIONS SUR LE TEXTE DES ÉPÎTRES PAULINIENNES

L'*Introduction* présente six passages pauliniens pour lesquels l'établissement du texte lui-même fait l'objet d'un désaccord. Deux d'entre eux concernent des variations textuelles observées chez Marcion: en Ga 2,20b, celui-ci lit «le Fils de Dieu qui m'a racheté (ἐξαγοράσαντος)» plutôt que «le Fils de Dieu qui m'a aimé (ἀγαπήσαντος)», comme dans les meilleurs manuscrits⁶. En Ep 2,11-17, un ensemble d'altérations minimise la valeur salvatrice de la *chair* du Christ: Antonio Orbe suit de près Tertullien, qui fait connaître ces variations et en avait déjà dégagé la portée théologique.

Les quatre autres passages sont à examiner deux par deux: ils concernent respectivement le terme de *vêtement* appliqué à la chair du Christ, et le rapport entre son *corps ecclésial* et son *corps humain*.

1. Le Christ se dévêt-il de sa chair humaine? 2Co 5,3 et Col 2,15

Et nous gémissons, dans le désir ardent de revêtir, par-dessus l'autre (ἐπενδύσασθαι), notre habitation céleste,³ pourvu que nous soyons trouvés vêtus (ἐνδυσάμενοι) et non pas nus (*si tamen vestiti, non nudi inveniamur*).⁴ Car nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons, accablés; c'est un fait: nous ne voulons pas nous dévêtir (ἐκδύσασθαι), mais revêtir un vêtement sur l'autre (ἐπενδύσασθαι), afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς) (2Co 5,2-3).

⁶ Comme point de comparaison, nous nous référons au texte de l'édition critique: pour le grec, K. ALAND – *al.*, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1966, 2000⁴; pour le latin, R. WEBER, éd., *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 1969, 1983³.

Les exégètes contemporains interprètent de manière diverse la *nudité* dont il est ici question: il pourrait s'agir de la situation de l'âme séparée du corps après la mort, du rejet des pécheurs après le Jugement ou encore de l'homme privé de la justice du Christ⁷. Dans tous les cas, il s'agit d'un état par lequel Paul souhaite ne pas avoir à passer; et il semble pertinent de rapprocher ce passage de 1Co 15,51-54, où Paul parle de la *transformation* finale qui attend les justes. Cette transformation est décrite dans les termes suivants:

Quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité (τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσεται ἀθανασίαν), alors se réalisera la parole de l'Écriture: La mort a été engloutie dans la victoire (Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκης) (1Co 15,54).

Outre le vocabulaire du vêtement, on trouve ici la notion d'engloutissement; une certaine cohérence se fait jour à travers ces deux passages: Paul espère être trouvé au jour du Jugement, non pas *privé* de son corps humain, mortel et corruptible, mais plutôt *avec* ce corps transformé par l'action du Christ.

Observons la lecture de Marcion de 2Co 5,3: «si toutefois, même *dévêtus* (*siquidem et despoliati*) nous ne sommes pas trouvés nus.» Dans ce passage, il est vrai, les meilleurs manuscrits grecs lisent *ἐκδυσάμενοι* et non *ἐνδυσάμενοι*. Marcion n'apporte donc pas la trace d'une tradition originale; en revanche, il montre comment ce texte se prête à une interprétation qui dévalorise le corps humain et la condition présente. Pour Marcion, comme pour les auteurs des *Actes de Thomas* ou des *Odes de Salomon*, il est question de se *dévêtir*: de renoncer à une enveloppe charnelle, pour revêtir un habit céleste⁸. Antonio Orbe résume la conception marcionite:

Au moment de sa mort, le Christ — et comme lui ceux qu'il a incorporés à son Église — abandonne la *sarx* (le corps terrestre visible) pour revêtir, lors de la résurrection, l'habit de l'*athanasia*, de l'*aphtharsia* et de la vie éternelle sur la substance de l'âme. Ce «corps des âmes» ressuscitera pour devenir éternel, non dans la condition d'âmes «nues», mais «revêtues» d'Esprit en communion de vie avec le Christ, Fils de Dieu (p. 1113).

Une telle interprétation conduit à voir dans l'Ascension du Christ le moment où celui-ci se dépouille définitivement de sa chair terrestre, c'est-à-dire de toute chair, pour revêtir un corps glorieux, un corps ecclésial et purement spirituel. Les «ecclésiastiques», lorsqu'ils commentent 2Co 5,3, semblent eux aussi induits en confusion par un texte incertain — même s'ils insistent bien sur l'Ascension *in carne* (Irénee, Tertullien, Origène) dans leurs

⁷ Voir M. CARREZ, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève 1986, 131.

⁸ Voir *Introduction* (cf. nt. 1), 1355-1357, où Antonio Orbe fournit de nombreux exemples d'un tel dépouillement.

commentaires du récit des *Actes*. Tiré de l'épître aux Colossiens, l'exemple suivant confirmera que la difficulté est propre à l'exégèse des textes pauliniens.

Il a dépouillé les Autorités et les Pouvoirs, il les a publiquement livrés en spectacle (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ), il les a traînées dans son cortège triomphal (Col 2,15).

L'exégèse contemporaine suit majoritairement la traduction proposée ci-dessus. Elle ne voit pas dans le *dépouillement* ou le *désarmement* des ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας l'affirmation de la suprématie du Christ sur toutes les puissances du cosmos: une telle victoire ne fait pas de doute pour le lecteur. Les exégètes considèrent plutôt ici qu'est récusée «une médiation ou un pouvoir reconnu à ces êtres supérieurs concernant le salut des croyants et des humains en général»⁹. Un certain flou entoure le sens du participe ἀπεκδυσάμενος: certains le traduisent par «Il s'est dépouillé (sous-entendu: de la chair)», en écho à Col 2,11¹⁰, sans que cela remette en cause l'interprétation d'ensemble du verset.

Or, ce verset fait l'objet d'une tradition textuelle complexe en Occident. Là où la Vulgate porte «expolians principatus et potestates traduxit palam triumphans illos in semet ipso»¹¹, de nombreux auteurs latins lisent ἀπεκδυσάμενος τὴν σάρκα, qu'ils traduisent par *exuens se carnem*, *exutus carnem*¹², *exutus carne* ou encore *spolians se carnem*¹³. Au milieu de ces variations s'impose l'idée que le Christ s'est séparé de sa chair. Si le thème du vêtement est présent dans les commentaires, l'image évoquée par le verbe *exuere* ne renvoie pas d'abord à un vêtement, mais à quelque chose d'étranger dont on se dégage (filet, entraves, etc.); la traduction latine augmente ainsi le caractère péjoratif de l'expression.

L'enjeu théologique de la substitution de τὰς ἀρχὰς par τὴν σάρκα n'apparaît pas immédiatement: Ambroise ou Hilaire n'ont aucun mal à interpréter cette symbolique du vêtement comme représentant l'humanité du Christ, dont le Verbe se «défait» sur la Croix. Il y a bien à cet endroit une «séparation»

⁹ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, Paris 1993, 190.

¹⁰ «En lui vous avez été circoncis d'une circoncision où la main de l'homme n'est pour rien et qui vous a dépouillés du corps charnel (ἐν τῇ ἀπεκδόσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός): telle est la circoncision du Christ.»

¹¹ Confirmé, par exemple, avec des variantes, par l'AMBROSIASER: «exuens principatus et potestates ostentavit» (*Commentarius in epistulas Paulinas*, CSEL 81 [1969] 184), qui voit dans les puissances mentionnées le péché dont le Christ se rend vainqueur.

¹² Respectivement AMBROISE (*Traité sur l'Évangile de Luc* V, § 107; SC 45 [1971] 223) et NOVATIEN (*De Trinitate* 21, 9-12, § 124; CCL 4 [1972] 54).

¹³ On trouve les deux expressions chez HILAIRE (*De Trinitate* I, § 13; SC 443 [1999], 228 et X, § 48; SC 462 [2001], 248).

entre la divinité du Verbe, qui va opérer la résurrection, et son humanité — ou son *corps* — qui demeure suspendu sur la Croix¹⁴.

Antonio Orbe souligne le danger d'une telle conception: en distinguant «le Verbe de Dieu et la *caro* (*homo*)», on court le risque de limiter l'union du Verbe et de l'humanité à l'âme humaine. Une forme de docétisme apparaît, comme le théologien l'explicite en citant Irénée:

La mort n'avait pas détruit la communion personnelle *Logos/Sarx*. [...] «Le Verbe de Dieu fait chair a été suspendu au bois». Irénée l'a montré de plusieurs façons et, ajoute-t-il, même les hérétiques confessaient le Verbe crucifié. En somme, selon l'évêque de Lyon, avant et après la mort de Jésus, celui-ci demeure le *Logos* de Dieu. Après la séparation de la *psychê*, le corps reste personnellement uni au *Logos*. Ainsi, en l'absence de l'âme, le mystère du *Logos/Sarx* continue (p. 1261-1262).

À la suite d'Irénée, Orbe insiste sur l'identité du Christ *à la fois* avec l'homme qui meurt — et même avec cette *chair* dont il se dépouille — et avec le Dieu qui éveille le Christ d'entre les morts¹⁵. La symbolique du vêtement est donc trompeuse. Elle induit, même chez des auteurs convaincus de la réalité de la chair humaine du Christ, des expressions désignant un abandon complet par celui-ci de son corps humain. Cela est flagrant chez Ambroise, dont Antonio Orbe montre à de nombreuses reprises la proximité avec Origène et Philon en matière d'anthropologie et de cosmologie: nous pourrions ici ajouter la christologie. Il n'est dès lors pas anodin qu'Irénée, chez qui les références à l'épître aux Colossiens sont nombreuses, ne fasse pas la moindre allusion à ce verset.

2. *Le Christ nous sauve-t-il dans son corps matériel, ou ecclésial? Col 1,22 et Ep 5,30*

Antonio Orbe souligne plus d'une fois la réticence de Marcion à l'égard de la corporéité concrète du Christ. On peut l'observer dans l'exégèse qu'il fait du passage suivant:

Et il est, lui, la tête du corps, qui est l'Église. Il est le commencement, Premier-né d'entre les morts, afin de tenir en tout, lui, le premier rang.¹⁹ Car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute plénitude²⁰ et de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix.²¹ Et vous qui

¹⁴ Ainsi chez AMBROISE: «Ne montre-t-il pas que son corps faisait figure d'un vêtement dont le Seigneur s'est dépouillé dans sa Passion, de telle sorte que sa divinité demeurât libre et hors d'atteinte?». *Traité sur l'Évangile de Luc* V, 223. Cette exégèse revient dans le commentaire des vêtements royaux abandonnés par le Christ au pied de la Croix (X, § 108; SC 52 [1976] 192-193).

¹⁵ Ce qui rejoint une affirmation explicite chez Hilaire de Poitiers (*De Trinitate* IX, § 10-11; SC 462, 35-37).

autrefois étiez étrangers, vous dont les œuvres mauvaises manifestaient l'hostilité profonde,²² voilà que maintenant [Dieu] vous a réconciliés dans son corps de chair (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), par sa mort, pour vous faire paraître devant lui saints, irréprochables, inattaquables.²³ Mais il faut que, par la foi, vous teniez, solides et fermes, sans vous laisser déporter hors de l'espérance de l'Évangile que vous avez entendu, qui a été proclamé à toute créature sous le ciel, et dont moi, Paul, je suis devenu le ministre.²⁴ Je trouve maintenant ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et ce qui manque aux détreesses du Christ, je l'achève dans ma chair en faveur de son corps qui est l'Église (Col 1,19-24).

L'ensemble de ce passage entremêle deux sens du mot *corps*: celui-ci renvoie tantôt à l'Église, corps mystique du Christ (en Col 1,18,24), tantôt à son corps humain. Au v. 22, la détermination de *σῶμα* par *τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* permet de trancher en faveur du second. Paul insiste sur le caractère concret de la crucifixion: elle touche à la *chair* du Christ et à son *sang*; elle constitue le lieu où se joue le salut de l'humanité:

S'il est dit, au v. 20, que la réconciliation a été conquise par le sang du Christ, il est affirmé ici qu'elle a été procurée aux hommes et aux femmes «dans le corps de sa chair». Les deux expressions indiquent l'oblation de soi qu'opère le Christ dans la mort (de même qu'elles l'indiquent ensemble dans l'Eucharistie); mais ici l'accent est mis sur le fait que le Christ a subi la mort dans son corps physique (l'expression «corps de sa chair» constitue clairement un hébraïsme pour désigner le corps physique)¹⁶.

Marcion omet justement l'expression *τῆς σαρκὸς*, ce qui aboutit à situer la réconciliation cosmique non plus dans la crucifixion concrète du Christ, mais au niveau de son corps ecclésial. Aussi Orbe s'indigne-t-il: «Marcion, aussi plein de préjugés contre la *sarx* du Christ que dépourvu de scrupules à l'égard du texte paulinien, manipule celui-ci à son gré pour remplacer le corps *charnel* par le corps mystique» (p. 1107).

Le théologien ne fait ici qu'emboîter le pas à Tertullien, qui avait perçu le caractère trompeur de l'herméneutique engagée:

s'il arrive aussi à l'Apôtre, quelque part, de dire que l'Église est le corps du Christ — comme ici où il dit qu'il parachève ce qui manquait aux épreuves du Christ *dans sa chair en faveur du corps de celui-ci qui est l'Église* —, ce n'est pas pour

¹⁶ «If in v. 20 reconciliation is said to have been won by the blood of Christ, here it is said to have been procured for men and women “in the body of his flesh”. Both expressions denote his self-oblation in death (as they do together in the Eucharist); but here the emphasis is on the fact that Christ endured death in his physical body (the body of his flesh being evidently a Hebraism with that meaning)». F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids MI 1984, 78.

autant aussi que, dans la totalité des cas où est mentionné le corps, tu opéreras un transfert pour écarter le sens de «substance charnelle»¹⁷.

Un transfert comparable était opéré dans la lecture de Ep 2,14-17: là où il était question d'une réconciliation entre deux peuples, réalisée par la victoire du Christ sur la haine, *dans sa chair*, Marcion faisait de la chair une partie de ce qui était vaincu par le Christ. Et le lieu où cette victoire s'accomplissait n'était plus la Croix et le corps concret de Jésus, mais l'Église.

Irénée, au contraire, n'a de cesse de rappeler l'importance de la chair du Christ. Ainsi, dans un développement sur l'eucharistie, il affirme que le corps et le sang du Christ viennent nourrir la *substance de notre chair*, et non quelque esprit invisible et immatériel¹⁸. Il invoque alors un extrait de l'épître aux Ephésiens, où certains manuscrits, notamment occidentaux, ajoutent: «Ne sommes-nous pas les membres de son corps [de sa chair et de ses os]?» (Ep 5,30).

Irénée a des expressions fortes pour affirmer que ces mots ne visent pas «je ne sais quel homme pneumatique et invisible», mais bien «l'organisme authentiquement humain» (*de ea dispositione quae est secundum verum hominem*). Pour Antonio Orbe, il s'agit là d'un exemple de l'exégèse littérale prisee par l'évêque de Lyon:

En disant que nous, les fidèles, sommes les membres du corps du Christ, et même dépendants de sa chair et de ses os, l'Apôtre affirme de manière implicite que nous sommes les membres du corps, en chair et en os, du Christ, et non d'un corps spirituel (p. 1306).

On aurait alors affaire à une fusion du corps ecclésial et du corps humain du Christ, le premier étant déjà qualifié comme un corps composé «de chair et de sang». Tertullien admet la légitimité d'une distinction entre les passages de l'Écriture: certains se réfèrent au corps ecclésial, d'autres au corps charnel; Irénée insisterait au contraire sur l'unité indissociable entre le corps matériel du Christ et son corps ecclésial. Pourtant, un tel texte résiste fortement à une interprétation littérale:

Alors que l'expression «membres de son corps» a du sens, et qu'on peut avec un peu d'imagination en donner à «membres de sa chair», l'expression «membres de ses os» n'a aucun sens, puisque les os sont eux-mêmes membres du corps. Dans le reste de l'épître aux Ephésiens et chez Paul en général, lorsque des termes apparaissent pour décrire le Christ et l'Église (corps, construction, tête), ils sont utilisés de manière analogique. Ici, si l'on s'en tient à cette lecture, la chair et plus

¹⁷ *Contre Marcion* V, 19, 6; SC 483 (2004), 353.

¹⁸ *Adv. haer.* V, 2, 3; SC 153 (1969), 34-35. On se reportera au développement d'Antonio Orbe, p. 1306-1307.

particulièrement les os semblent être employés plus littéralement; c'est du moins comme cela que la majorité de ceux qui retiennent ces mots les comprennent¹⁹.

Ainsi, une exégèse littérale contredit l'usage habituel que fait Paul de l'image du *corps*. Un autre élément va à l'encontre de la lecture proposée par Irénée: les pères latins, qui connaissent cet ajout, l'interprètent dans un sens spirituel²⁰; ils laissent donc implicitement tomber la fin du verset. Par là, ils rejoignent les pères orientaux, qui appliquent ce verset à l'unité de *substance* entre les croyants et le Christ²¹.

Dans son ardent désir de réfuter Marcion, Irénée semble donc aller trop loin, en aboutissant à une confusion qu'il est difficile d'expliquer [...] sinon par une fidélité à la lettre d'un texte apparemment corrompu. Néanmoins, il est possible de «défendre» l'évêque de Lyon. D'abord, Antonio Orbe a forcé le propos d'Irénée. Lorsqu'il parle d'un «organisme authentiquement humain», Irénée opère un glissement entre le corps du Christ (que nous formons) et l'organisme humain: celui-là même «qui est nourri de la coupe qui est son sang et fortifié par le pain qui est son corps»²². L'évêque ne conçoit pas l'existence d'un corps ecclésial constitué de chair et d'os, pas plus qu'il ne penche vers un hyper-réalisme eucharistique, où le croyant communierait à la chair matérielle du Christ. Son argument repose sur le caractère charnel du croyant, qui se nourrit de pain et de vin, et sur l'Incarnation par laquelle le Christ est devenu charnel. Il devient alors pertinent de communier à des espèces sensibles, comme moyen réel — mais symbolique — de développer l'appartenance au corps mystique du Christ.

¹⁹ «While “members of his body” makes some sense and “members of his flesh” could be forced into sense, “members of his bones” is nonsensical, the bones being themselves members of the body. Elsewhere both in Ephesians and generally in Paul where terms are used to describe Christ and the church (body, building, head) they are used analogically; here, if read, flesh and in particular bones appear to be used more literally; at least that is the way the majority of those who accept them understand them». E. BEST, *A critical and exegetical commentary on Ephesians*, The International Critical Commentary, Edinburgh 1998, 550-551. L'auteur se réfère à Irénée, ainsi qu'à Ambroise qui fait le parallèle entre l'Église, sortie du côté du Christ, et Ève, sortie du côté d'Adam. Voir *Lettre XVI* (76), § 4; CSEL 82/1 (1968) 116.

²⁰ Ainsi l'AMBROSIASIER, qui est le premier auteur latin à citer ce verset: «Ceci est à comprendre au sens spirituel (*hoc spiritaliter intellegendum est*). En effet, [l'Apôtre] a dit que nous étions les membres [du Christ], parce qu'il est la tête de toute l'Église; de même, parce que c'est par lui que nous sommes venus à l'existence, il est dit notre tête». *Ad Efesios* 5, 30; CSEL 8 (1969) 119.

²¹ Ainsi chez Origène, qui est le seul auteur qui apparaît dans Biblindex pour Ep 5,30 avant le IV^e siècle. On trouve dans la traduction de Rufin du commentaire sur le *Cantique des Cantiques* la citation conforme au texte grec: *sicut et Christus ecclesiam, quia membra sumus corporis eius* (livre II; GCS 33 (1925), 154); le même texte est glosé un peu plus loin: nous devons aimer le Christ, *pro eo quod membra unius corporis sumus uniusque substantiae* (livre III; *ibid.*, 187).

²² *Adv. haer.* V, 2, 3; SC 153, 37.

Si l'on en revient à Col 1,22, Antonio Orbe montre comment ce passage a été utilisé par Irénée pour expliquer la nature du péché d'Adam et de la Rédemption. Dans cette perspective, le «corps de chair» du Christ n'indique pas son corps «personnel» et encore moins sa *ψυχή* — dans ce cas; il reviendrait à Adam seulement de réparer sa faute et l'on ne comprendrait pas comment la faute et sa réparation peuvent concerner *tout homme*. L'expression «corps de chair» désigne donc la *nature* humaine tout entière, affectée par le péché d'Adam et sauvée par la Passion du Christ. C'est la raison pour laquelle Irénée utilise ce verset contre les ébionites: il s'agit en effet de justifier le statut de la chair «juste» et salvatrice du Christ; il est aussi utilisé contre les marcionites, pour justifier la *réalité* de la chair du Christ (ce n'est pas seulement l'âme humaine, création du Dmiurge, qui est abîmée); contre Origène et les «ecclésiastiques», tenants d'un salut de l'âme ou de l'*homme intérieur*²³; et finalement contre les gnostiques, tenants d'un salut de l'*homme psychique* ou *pneumatique* (voir p. 505).

On voit ici qu'Irénée, loin de s'enfermer dans une compréhension littéraliste de la chair du Christ, opère à son tour une forme de *transfert* de sens entre le corps concret du Christ et la *nature* humaine qu'évoque pour lui le mot σάρξ. Le «corps de chair» n'est pas *seulement* pour lui le corps matériel du Christ, mais il évoque aussi le lieu où l'humanité entière est touchée et rejointe par le Christ.

III. ANTONIO ORBE, TÉMOIN DE DÉSACCORDS THÉOLOGIQUES

Il convient maintenant d'aborder les passages où le conflit des interprétations ne s'appuie pas sur des lectures différentes du texte biblique, mais relève uniquement d'un désaccord théologique. De tels cas sont nombreux: nous en avons relevé seize dans l'*Introduction*. Contentons-nous ici d'en présenter deux; ils concernent respectivement la permanence des vertus théologiques lors de la résurrection et la soumission du Christ à son Père.

1. *Que deviennent la foi et l'espérance dans la vie éternelle? 1Co 13,13*

Cette question intervient en deux passages de l'*Introduction*; mais elle touche à un texte majeur: les derniers versets du chapitre 13 de 1Co, surnommé «l'hymne à la charité»:

À présent (ἄρτι), ma connaissance est limitée, mais alors (τότε δὲ) je connaîtrai comme je suis connu.¹³ Or/maintenant donc (νυνὶ δέ) ces trois-là demeurent (μένει), la foi, l'espérance et l'amour, mais l'amour est le plus grand (1Co 13,12b-13).

²³ Naturellement, c'est Orbe qui a mis en perspective Irénée et Origène.

Antonio Orbe ouvre ici un dossier important: le rapport entre les trois vertus théologiques et l'eschatologie. Du côté des exégètes, une littérature considérable a exploré l'enjeu qui entoure l'interprétation de ce verset. Les principaux arguments sont les suivants:

- Les chapitres 12 à 14 de 1Co développent la relation entre les dons spirituels, divers et variés (prophétie, parler en langue, guérison, mais aussi la foi ou la générosité) et l'amour (ἀγάπη), qui est leur fondement commun et leur couronnement.
- Le chapitre 13 explicite ce primat de l'amour en l'associant à une perspective temporelle: les dons disparaîtront (καταργηθήσονται, παύσονται), mais pas l'amour (οὐδέποτε πίπτει)²⁴. Paul oppose en particulier la connaissance (γνῶσις) actuelle à la vision de Dieu face-à-face.
- Le verset 13,13, qui conclut ce chapitre, en résume le message essentiel («l'amour est le plus grand»), mais introduit auparavant la triade foi / espérance / amour²⁵, précédée de l'expression «νυνὶ δὲ μένει».

Le point de désaccord entre exégètes est double: d'une part, la conjonction νυνὶ peut exprimer une situation *temporelle* («maintenant») ou une simple coordination («or, cependant, bref»); d'autre part, le verbe *demeurer* peut revêtir un aspect *eschatologique* (ces trois vertus demeureront éternellement), ou un aspect *logique*²⁶ (dès aujourd'hui, les autres réalités étant exclues comme secondaires, il ne reste *plus* à considérer *que* ces trois vertus).

L'enjeu théologique est simple: soit la vie éternelle promise au croyant conserve une dimension de foi et d'espérance — la permanence de l'amour ne pose problème à personne —, soit ces deux vertus appartiennent, avec la connaissance et les autres charismes, aux réalités appelées à «passer». Un enjeu supplémentaire, d'ordre exégétique, intervient: dans d'autres passages, Paul affirme explicitement que la vision ultime de Dieu exclut la foi²⁷. Un dernier enjeu, spécifique à la théologie catholique, est que ce caractère

²⁴ Même si Jean Chrysostome, et à sa suite dom Marc-François Lacan, rattachent 8a à ce qui précède: «l'amour ne tombe jamais», même au milieu des souffrances. Ainsi, ce n'est pas l'éternité de l'amour qui serait exprimée ici. Voir M.-F. LACAN, «Les trois qui demeurent. 1Cor. 13, 13», *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 325-327. Cette lecture originale n'a pas de répercussion sur la suite de notre démonstration.

²⁵ Qui apparaît déjà en 1Th 1,3; 5,8, revient en Col 1,4-5 et encore sous forme d'allusion en Rm 5,1-5.

²⁶ Selon l'expression de Christophe Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série, Genève 1990, 172.

²⁷ Ainsi Paul oppose *vision* et *espérance*: «Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. Or, voir ce qu'on espère n'est plus espérer: ce que l'on voit, comment l'espérer encore?» (Rm 8,24); *vision* et *foi*: «nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision» (2 Co 5,7).

provisoire de la foi et de l'espérance a été officiellement affirmé par le magistère sous la forme d'une constitution dogmatique de Benoît XII²⁸.

Les Pères latins sont peu nombreux à citer explicitement ce verset, de sorte qu'il est difficile de savoir s'il existait des variantes à la version de la Vulgate, qu'on retrouve dans d'autres textes de Jérôme: *nunc autem manent fides, spes, et caritas*²⁹. En revanche, aux premiers siècles, leurs interprétations du *vivi δὲ* vont plutôt dans le sens de la simple coordination: c'est le cas chez Tertullien³⁰, Hilaire de Poitiers³¹ et Ambroise³². Au contraire, Cyprien privilégie la perspective *temporelle*³³.

Les textes gnostiques proposent une lecture qui va dans le sens de la permanence: ils ajoutent à la triade *foi / espérance / amour* un ou plusieurs éléments (la *connaissance*, la *paix*) et, sans leur attribuer explicitement la permanence éternelle, les placent du côté des réalités célestes³⁴.

²⁸ «Nous définissons que les âmes des fidèles qui sont dans le ciel voient l'essence divine par une vision intuitive et face-à-face, et qu'une telle vision de l'essence divine et la jouissance de celle-ci suppriment en elles les actes de foi et d'espérance en tant que la foi et l'espérance sont des vertus proprement théologiques». *Benedictus Deus*, 29 janvier 1336, in H. DENZINGER, ed., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1996, § 1001.

²⁹ «Nunc autem manent fides, spes, et caritas [haec tria]. Major autem horum est caritas». *Adversus Jovinianum* II, § 23; PL 23,319. Les mots *haec tria* figurent dans la Vulgate.

³⁰ «Tout le reste aura un terme, aura une fin (*nam cetera euacuabuntur consummabuntur*): les langues, les connaissances, les prophéties disparaissent (*exhauriuntur*), mais la foi, l'espérance, la charité demeurent (*permanent autem fides spes dilectio*)». Et l'Africain de gloser: «la foi, que la patience du Christ a communiquée; l'espérance, que la patience de l'homme attend; la charité, que la patience accompagne avec Dieu pour maître». *De patientia* 12, 10; SC 310 (1984) 102-103.

³¹ «Vraiment, tel est le prix de la foi, de l'espérance et de la charité, qu'après la dissolution des corps en dette de la mort, elles demeurent toujours, et n'aient jamais de fin (*semper manent nec unquam desinant*); et que, puisque dans l'homme tout est partiel, ne soient parfaites que ces trois seules. [...] Supérieures, ces trois-là atteignent une perfection immuable, et elles ne trouvent leur appui en rien qui leur soit extérieur ou qui les dépasse; cette perfection qu'elles possèdent, elles l'augmentent plus abondamment». *Collectanea Antiariana Parisina*, CSEL 65 (1916) 98.

³² «Etenim cum tria sint maxime in virto Christiano, spes, fides, caritas, maior his caritas». *Lettre* 66 (78) § 6, CSEL 82 (1986) 162. Voir aussi *Expositio psalmi 118*, § 16, 44, CSEL 62 (1999) 375-376: «in inferioribus tria perfecta posuit, spem fidem caritatem, maiorem autem dixit caritatem, et recte». *Traité sur l'Évangile de Luc* V, § 72 (SC 45, 209): «inter tria maxima, spem fidem caritatem, maior est caritas».

³³ Cyprien, *De bono patientiae* § 15 (CCL 3A [1868] 126): «Caritas [...] quae et spe et fide maior est, quae et opera et martiria praecedat, quae nobiscum semper aeterna in regnis caelestibus permanebit».

³⁴ L'*Évangile selon Philippe*, sans citer le verset de Paul, semble envisager une telle doctrine. Ajoutant aux trois vertus théologiques la *connaissance*, il fait de ces quatre éléments la «culture de Dieu» et la grâce qui est à la fois *terrestre* et *céleste*, donc appelée à demeurer: «Telle est aussi la culture de Dieu grâce à quatre éléments: foi, espérance, amour et connaissance. La foi est notre terre, où nous nous enracinons; l'espérance est l'eau dont nous nous abreuvons; l'amour est le vent qui nous fait croître; la connaissance est la lumière qui

Intervient alors l'apport d'Antonio Orbe; il a repéré chez Irénée deux textes importants, bien identifiés par les biblistes:

Quand sera aboli tout ce qui est partiel, ces trois choses demeureront (*reliquis partibus destructis, haec tunc perseuerare*), à savoir la foi, l'espérance et la charité. Toujours, en effet, la *foi* en notre Maître demeurera stable, nous assurant qu'il est le seul vrai Dieu, en sorte que nous l'*aimions* toujours, parce qu'il est le seul Père, et que nous *espérions* recevoir et apprendre de lui toujours davantage, parce qu'il est bon, que ses richesses sont sans limites, son royaume sans fin, et sa science, sans mesure» (*Adv. haer.* II, 28, 3; SC 294 [1982] 274-277).

Et «tout le reste étant aboli, seules demeurent la foi, l'espérance et la charité (*et omnibus caeteris evacuatis, manere fidem, spem, dilectionem*), mais la plus grande de toutes, c'est la charité» (*ibid.* IV, 12, 2; SC 100** [1965] 512-515).

Irénée rapproche le verset 13,13a des affirmations des versets 13,8-10 sur la disparition de tout ce qui est *provisoire*. À cette disparition, il oppose la permanence des trois vertus théologiques: elles continuent de marquer, dans le siècle à venir, la relation du croyant au Dieu Père. Ce que commente Antonio Orbe:

Lu ainsi — avec une particule ayant valeur de liaison et non de temps —, l'Apôtre atteste la permanence ("alors"), dans l'autre vie, des trois vertus théologiques. Dans le siècle futur, toutes les trois seront actives. Même alors, notre foi dans le Maître sera agissante, car le juste restera le disciple permanent du Maître. Il en ira de même pour l'espérance, alimentée constamment dans le disciple par les biens et les richesses sans limites qu'il espère recevoir de Dieu. Et Dieu, dans sa bonté et ses richesses infinies, aura toujours le moyen de nourrir la foi (ou la connaissance) et l'espérance (ou la possession) du prédestiné.

Les justes ressuscités, qui durant le Millénium règnent avec le Christ, voient intuitivement le Sauveur. Jusqu'à quel point jouissent-ils de sa nature divine ? Le Sauveur possède de nombreux trésors à communiquer aux siens. Cela suffit à soutenir la foi et l'espérance dans le magistère glorieux de Jésus. Une infinité de mystères terrestres et célestes, qui échappaient à la connaissance des croyants, jailliront alors de la bouche de Jésus (p. 1547-1548).

À cet endroit, Orbe ne présente pas d'exégèse alternative du verset paulinien; il ne cite même pas les auteurs dont la lecture appuie celle d'Irénée. Il mentionne en revanche l'*enjeu anthropologique* qui se situe en amont du différend théologique. Pour Irénée, la foi et l'espérance ajoutent une certaine distance entre le désir du croyant et sa réalisation complète; ce qui oriente vers un accroissement éternel de l'union entre l'homme et Dieu. Au contraire,

nous amène à maturité. La grâce a quatre modalités: elle est terrestre; elle est céleste [...]» (*Écrits gnostiques* I, 371).

Avec l'*Anonyme de Bruce*, ce sont désormais *cinq* forces (δυνάμεις) qui se trouvent dans la profondeur dépassant toute mesure (ἀμέτρητος βάθος): la charité, l'espérance, la foi, la connaissance (γνώσις) et la paix (εἰρήνη) (GCS 45 [1959] 348-349).

tant pour les gnostiques que pour Origène — mais sans qu'ils s'appuient sur 1Co 13,13 —, l'accent mis sur l'intellect conduit à l'idée d'une union totale et achevée entre celui-ci et Dieu.

Ainsi, sur un point de doctrine débattu par les biblistes et par les théologiens, Antonio Orbe apporte un déplacement par rapport à la tradition dogmatique et aux débats exégétiques: il offre surtout un fondement solide, avec la perspective irénéenne de la *vision de Dieu*, en faveur d'une lecture minoritaire³⁵ de ce verset paulinien³⁶.

Toutefois, le théologien ne se contente pas de rapporter le témoignage de tel ou tel auteur ancien — même si ceux d'Irénée, Tertullien et d'Ambroise, sont d'un grand prix pour élargir notre perception de la tradition catholique —. Il apporte également la profondeur de vue anthropologique qui justifie qu'on privilégie la permanence eschatologique des vertus théologiques, et donc la compréhension logique du *ὅτι ὁ ἐγὼ*. Enfin, inspiré par Irénée, le théologien offre à notre regard une description de cette vie céleste où le disciple vivra dans la communauté de son maître.

2. Le Règne du Christ aura-t-il une fin? 1Co 15,23-28

En effet, puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts: ²² comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie; ²³ mais chacun à son rang: d'abord les prémices, Christ, puis ceux qui appartiennent au Christ, lors de sa venue; ²⁴ ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté (*regnum*) à Dieu le Père, après avoir détruit toute domination (*principatum*), toute autorité (*potestatem*), toute puissance (*virtutem*).

²⁵ Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. ²⁶ Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort, ²⁷ car il a tout mis sous ses pieds.

³⁵ Ainsi, les traductions scientifiques de la Bible conservent le «maintenant», et la Bible de Jérusalem, dans une note, exclut catégoriquement que Paul puisse se référer à la vie après la mort.

³⁶ En faveur pourtant de cette lecture minoritaire, on peut citer le très bel article de dom Lacan, qui justifie notamment la cohérence entre les différents passages de Paul, et par là-même entre ce verset et le magistère catholique: «La foi et l'espérance pauliniennes apparaissent donc sous des aspects divers. Elles ont un aspect provisoire, lié aux conditions de l'état d'épreuve. Cet aspect fait partie de la définition théologique de la foi et de l'espérance, vertus théologiques; et c'est lui qui est visé dans les textes dogmatiques de Benoît XII et du concile du Vatican, ainsi que dans les textes pauliniens de *II Cor.* 5, 7 et de *Rom.* 8, 24.

Mais elles ont un autre aspect qui est indépendant de l'état d'épreuve; sous cet aspect elles sont inséparables de la charité, elles sont, avec la charité, les attitudes fondamentales de l'enfant adoptif de Dieu, les trois attitudes constitutives de la vie *nouvelle* qui est la vie éternelle commencée. Cette vie de fidélité, de confiance et de charité nous donne de "connaître" Dieu; connaissance imparfaite maintenant, connaissance parfaite quand la vision, mettant fin à notre état d'obscurité, d'attente et de souffrance, donnera leur perfection éternelle aux trois qui demeurent». M.-F. LACAN, «Les trois qui demeurent» (cf. nt. 24), 342.

Mais quand il dira: «Tout est soumis», c'est évidemment à l'exclusion de celui qui lui a tout soumis.

²⁸ Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous (ἵνα ἢ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν) (1Co 15,21-28).

Ce passage de 1Co se situe dans le cadre d'un exposé sur la résurrection des morts mise en relation avec la résurrection du Christ; il constitue le groupe de versets le plus cité par Antonio Orbe (pas moins de 26 références, à la totalité du passage ou à tel ou tel verset). Nous ne nous intéresserons pas ici à l'argumentation relative à Adam et au Christ, mais à ce qui concerne le règne du Christ et sa *soumission* au Père.

Ce texte capital se situe dans le dernier chapitre, consacré à la *vision du Père*; Orbe y consacre dix pages à *la fin du Règne du Christ*. Il met en perspective les interprétations d'Irénée, d'Hippolyte, de Tertullien, de Novatien et des valentiniens, en se référant au passage également à Marcion et à Origène; il consacre la fin de son développement à Hilaire, à Ambroise et aux ariens. Ce faisant, il met en lumière deux débats qui agitaient l'Église ancienne, et qui pourraient passer inaperçus au théologien du XXI^e siècle lorsqu'il lit cette épître de Paul³⁷.

– Le premier point concerne l'affirmation de la différence des *personnes* au sein de l'unique Trinité. Commentant ce verset, Tertullien s'intéresse principalement au pouvoir (*monarchia*) transmis par le Père au Fils, puis de nouveau du Fils au Père: il y trouve la preuve que l'un et l'autre est *dieu*, sans que soit rompue l'unité de la divinité.

Novatien commente ce verset dans le sens trinitaire: c'est chez lui que l'identification entre le *regnum* dont il est question dans l'épître et la *divinité* est explicitée; et chez lui que la distinction apparaît nettement entre le Fils constitué *dieu* (sans précision) et le Père, *unus Deus*.

Hippolyte s'inscrit dans la même ligne; il fait porter l'accent du verset paulinien sur le statut de *Dieu unique*. Antonio Orbe cite en particulier une glose d'Hippolyte; cette glose transforme le sens du verset: «ainsi le Père se manifeste en tous comme le seul Dieu (ἵνα ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς φανῇ)».

L'exégèse de 1Co 15,28 change donc d'Irénée à Hippolyte selon leurs préoccupations respectives. Pour l'adversaire du modaliste Noët, l'exercice du pouvoir

³⁷ On peut citer deux caractéristiques d'une lecture contemporaine de ce texte: d'abord, l'unité d'action entre le Père et le Fils, qui amène à récuser la perspective de distorsion temporelle évoquée par le Ps 109, et permet d'affirmer que «Paul's concern is therefore not with "two reigns", but with the Messiah's bringing to completion the work of redemption». G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (MI) 1991, 756. Ensuite, le primat de la sotériologie sur l'ontologie: «The language of the subordination of the Son to the Father is functional, referring to his "work" of redemption, not ontological, referring to his being as such. The unity of God lies behind all such language» (760).

(κράτος) sur toutes choses fait du Christ (ou du Fils) leur Dieu. En se soumettant au Père, le Christ se soumet également à Lui en son exercice du pouvoir sur toutes choses, si bien que sans cesser d'être le Dieu de ces choses, il fait du Père "le Dieu unique" — avec l'article —, autrement dit le Dieu non seulement de ces choses, mais aussi du Christ lui-même» (p. 1555).

Irénée, quant à lui, ne se préoccupe pas ici de théologie trinitaire; il cherche à préciser la chronologie de la fin des temps et la manière dont s'achève le *règne du Christ*.

— Le second point en débat concerne la notion de *soumission* et la question de l'identité du Christ. Pour les valentiniens, ces versets ne pouvaient pas s'appliquer au Fils, la notion de *soumission* exprimant une forme d'esclavage incompatible avec la relation entre le Père et le Fils. Il fallait donc appliquer ces versets au Christ psychique, d'une nature dissemblable à celle du vrai Dieu. La même interprétation inspirera plus tard les ariens; ils appliqueront ce verset au Fils et déclareront sa dissemblance de nature avec le Père.

Les valentiniens étaient donc obligés de s'opposer à l'application du verbe paulinien ὑποτάσσεσθαι (voir 1Co 15, 28) au Fils de Dieu. Il est juste que toutes choses créées se soumettent au Fils par une servitude vraie et totale (ὑποταγή), tout comme le Démon (psychique) se soumet à Sophia (ET 49; SC 23, p. 163) ou comme les animaux domestiques se soumettent au laboureur (EvPhil 40), mais non que le Fils de Dieu se soumette aveuglément, par une véritable servitude, à son Dieu et Père dont il procède substantiellement. En conclusion, selon les valentiniens, 1Co 15, 23-28 peut bien s'appliquer à l'ὑποταγή du Messie, fils du Démon, par rapport à Dieu le Père, mais nullement, comme le prétendent les Ecclésiastiques, à la soumission du Logos, Fils de Dieu, au Dieu et Père Bon, ou même à celle du Logos (et de son Église) *secundum carnem* à Dieu» (p. 1563).

Ces exégèses amènent à une double conclusion. Tout d'abord, elles font résonner ces versets dans une perspective trinitaire, avec le risque d'appliquer à la lettre des expressions comme «tout remettre au Père» ou «être soumis», et d'aboutir ainsi à des raisonnements peu satisfaisants. Elles manifestent par là le danger d'une survalorisation des termes mêmes de l'Écriture, mais montrent en même temps que, face à certains textes-clés, il est impossible de rester silencieux: le théologien doit prendre le risque d'interpréter ces textes, qui l'aident à formuler sa propre théologie. C'est ce qui arrive à Novatien et à Hippolyte, dans leurs tâtonnements pour parvenir à comprendre le *regnum* — *i.e.* ce qui est commun au Père et au Fils — comme la substance même de la divinité.

Ajoutons que ces exégèses conduisent à reconnaître la beauté de l'exégèse irénéenne. Si la perspective du «Millénium» ou d'un double règne nous est aujourd'hui étrangère, comment ne pas être séduit par la volonté d'Irénée de parler du but ultime de l'humanité: une rencontre effective et personnelle

avec le Père. Ici, comme dans l'exégèse de 1Co 13,13, les affirmations de l'évêque de Lyon cherchent à convaincre le lecteur qu'un progrès sans fin est envisageable, qui le fera entrer toujours davantage dans la communion de Dieu lui-même. Pour le théologien qui affirmait que «le visible du Père, c'est le Fils; et l'invisible du Fils, c'est le Père» (*Adv. haer.* IV, 6, 6), n'est-ce pas là un acte d'espérance considérable que d'oser parler d'un accès direct auprès du Père?

IV. QUELQUES ÉCHOS THÉOLOGIQUES

Au terme de ce parcours, mentionnons quelques aspects susceptibles d'intéresser les théologiens qui, vingt-cinq ans après sa parution, découvrent l'*Introduction* d'Antonio Orbe. Ces éléments concernent, d'une part l'interprétation de l'Écriture et d'autre part la prise en compte de la notion d'hérésie dans la recherche théologique.

1. *Interprétation de l'Écriture et histoire de l'interprétation*

Antonio Orbe ramène à notre mémoire des interprétations perdues, ou largement ignorées, des textes de Paul. Ce phénomène est rendu possible par l'impressionnante accumulation des strates de la recherche exégétique au fil des siècles, qui interdit, même au commentateur le plus érudit, d'offrir à son lecteur l'histoire complète de l'interprétation d'un verset. De ce fait, chaque commentateur est conduit à choisir tel ou tel angle d'attaque, et les débats qu'il expose ne correspondent qu'à quelques-unes des questions posées par le texte. Ces débats privilégiés sont d'ailleurs souvent ceux qui ont trait aux divergences entre catholiques et protestants.

Ensuite, certaines des interprétations rapportées par Antonio Orbe ont perdu de leur pertinence argumentative, parce que le point qui faisait débat a été tranché depuis longtemps au sein de la Grande Église: dans ce cas, non seulement les positions des «hérétiques», mais aussi les réponses des «ecclésiastiques» nous sont devenues étrangères. Dans d'autres cas, l'exégèse scientifique exclut de son champ des interprétations jugées aberrantes ou tout simplement éloignées du sens littéral des textes, et ne mentionne même plus des interprétations sans doute moins fondées littéralement, mais dont la profondeur théologique n'est pas moins grande.

Enfin et surtout, l'histoire de l'interprétation, à laquelle Antonio Orbe donne accès, vient compléter ce qu'une approche trop immédiate du texte biblique pourrait inspirer. Il donne à voir quelques exemples du travail de la communauté interprétative des premiers siècles chrétiens, qui est un écho du travail de la communauté qui a rédigé le texte reçu. Couper l'un de l'autre entraîne un risque de mise à distance artificielle du texte biblique, devenu un

pur objet qu'une science suffisamment habile pourrait disséquer pour en obtenir le sens exact.

À rebours d'une telle visée, la théologie contemporaine cherche à réinscrire l'étude biblique au sein d'une dynamique pluraliste, qui voit converger un faisceau de méthodes différentes pour laisser résonner largement l'Écriture: le travail d'Antonio Orbe, en rappelant la richesse des interprétations de l'Apôtre dans les différentes communautés chrétiennes antiques, ouvre notre esprit à d'autres horizons interprétatifs, en même temps qu'il assure de nouvelles formes de médiations entre le texte biblique et notre situation de lecteurs.

2. Vers un dépassement de la frontière entre orthodoxie et hérésie

Le recours, tout au long de l'ouvrage, aux catégories d'«hérétique» (ou de «sectaire») et d'«ecclésiastique» ne doit pas masquer la véritable portée de l'*Introduction*: malgré la préférence ouverte de l'auteur pour Irénée de Lyon, ce ne sont pas seulement les auteurs qualifiés *a posteriori* d'orthodoxes qui fournissent la matière de cet ouvrage. Antonio Orbe offre au contraire un panorama du foisonnement des interprétations chrétiennes, et contribue à atténuer les frontières entre les différents courants:

- En montrant les soubassements anthropologiques et cosmologiques des positions théologiques, il dévoile la proximité entre Origène, Clément d'Alexandrie et les gnostiques — brouillant ainsi la frontière orthodoxie/hérésie, qui évolue tout naturellement vers une distinction de sensibilités culturelles et spirituelles.
- En rangeant Origène, Tertullien ou Novatien parmi les «ecclésiastiques», il prend position en faveur d'une véritable «Grande Église»: les auteurs qui ne sont pas franchement hétérodoxes sont replacés à l'intérieur de la grande tradition ecclésiastique catholique.
- En donnant droit de cité aux «hérétiques», il rappelle que ceux-ci ont contribué, non moins que les autres, à l'élaboration de la théologie du christianisme naissant.

On pourra certes noter que, un demi-siècle après l'ouvrage majeur de Walter Bauer, une telle attitude n'était pas franchement novatrice. Mais si la réception de cet ouvrage a été tardive chez les historiens³⁸, combien plus devait-elle l'être pour les théologiens, dont les thèses de Bauer bousculent certaines convictions profondes³⁹. Antonio Orbe se situe, sur le plan concep-

³⁸ Il a fallu attendre 2009 pour qu'une traduction française de cet ouvrage voie le jour, sous le titre *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme* (Paris); or la première édition allemande datait de 1934.

³⁹ Ainsi, alors que les historiens s'interrogent depuis une trentaine d'années sur le statut des énoncés et procédures hérésiologiques et sur leur rôle dans la construction de l'identité

tuel, avant la remise en question du binôme orthodoxie/hérésie; et il ne s'intéresse pas à la question de l'antériorité historique de l'hérésie par rapport à l'orthodoxie. Néanmoins, à l'intérieur d'un cadre théorique traditionnel, il fournit une présentation des différentes doctrines qui renouvelle la manière de considérer les auteurs antiques.

Ainsi, l'opposition binaire orthodoxie/ hérésie cède la place, dans l'épilogue, à une triade gnostique/«philonisant»/irénéen. Trois courants de pensée majeurs, à la fois philosophiques et théologiques, se dévoilent ainsi. On pourra certes voir dans l'œuvre d'Orbe une manière de resserrer le champ de l'orthodoxie, en jetant le discrédit sur la ligne théologique d'Origène et d'Ambroise. Il s'agit d'un jugement *possible*; mais il n'est pas en tant que tel induit par le patrologue espagnol. Surtout, la passion de celui-ci pour les auteurs anciens, et son désir de les étudier avec toute l'honnêteté et le respect qui leur étaient dus, ont ouvert des perspectives qui dépassent, peut-être, celles qu'il entendait initier.

Par exemple, l'*Introduction* met en lumière la façon dont chaque auteur comprend le salut apporté par Jésus-Christ. Ce salut n'est jamais *partiel*, car pour chacun, c'est bien l'homme véritable qui est sauvé tout entier. La question se situe plutôt dans la manière de concevoir l'homme. Antonio Orbe montre comment le véritable critère est anthropologique, avant d'être sotériologique: puisque doit passer tout ce qui est marqué par le péché, il est tout naturel de condamner le corps, si l'homme véritable réside dans l'intellect. Ce même critère conduit à la christologie, puisque en fonction de l'anthropologie variera la compréhension de *ce qui est assumé* par le Verbe divin.

Pour Orbe, ce point de divergence conduit à un jugement négatif porté sur les auteurs s'éloignant d'Irénée. La question pourrait pourtant rebondir d'une autre manière: de quelle manière l'Évangile vient-il à la rencontre d'une culture porteuse d'une anthropologie différente de l'anthropologie chrétienne «de référence»? L'*Introduction* montre la cohérence des positions gnostiques ou «philonisantes», et fournit par là-même l'exemple d'anthropologies alternatives, allant de pair avec des sotériologies et christologies alternatives. Cette perspective pourrait trouver des résonances dans d'autres domaines de la théologie, confrontée au dialogue interreligieux ou à la multiplicité des visions de l'homme dans les sociétés modernes.

Finalement, en étudiant dans un même ouvrage des auteurs si différents les uns des autres, Antonio Orbe contribue à un *décloisonnement* entre les littératures apocryphe, gnostique et patristique. La pluralité des lectures proposées ouvre de surcroît pour le lecteur un chemin de liberté, où il peut à son tour s'engager pour lire saint Paul d'une manière qui lui soit propre. Par-là, le champ des interprétations peut s'élargir encore, et avec lui le champ

ecclésiale, les théologiens catholiques continuent à avancer, prudemment, vers une herméneutique des dogmes qui évite l'écueil du relativisme.

d'extension de l'Église elle-même: l'Église conçue comme communauté de lecteurs dont les exégèses se rencontrent et s'enrichissent mutuellement. Au-delà de la frontière entre les corpus apocryphe, gnostique et patristique, c'est toute exclusion d'une partie des lecteurs possibles que cet ouvrage nous invite à questionner. Prolonger un tel effort constitue certainement la meilleure façon d'honorer aujourd'hui Antonio Orbe.

Communauté Pierre Favre
48 Boulevard Montebello
59000 Lille (France)

Pierre MOLINIÉ, S.I.

RÉSUMÉ

Les premiers chrétiens se référaient volontiers aux lettres de saint Paul pour construire leur théologie et la défendre contre leurs adversaires. Antonio Orbe étudie ces lieux où la polémique s'est élaborée, et met en lumière certaines lectures oubliées ou marginales des épîtres pauliniennes. Cet article examine quatre exemples de citations pauliniennes qui font l'objet d'un débat, concernant l'établissement du texte ou son interprétation. La démarche d'Orbe peut susciter un nouveau regard sur la lecture de la Bible: une attitude qui prenne en compte des communautés de lecteurs se rapportant au même texte, mais ne partageant pas les mêmes options anthropologiques et christologiques. Les horizons du dialogue œcuménique et interreligieux peuvent ainsi faire écho, aujourd'hui, à la pluralité caractéristique du premier christianisme.

Mots-clés: Orbe, Saint Paul, questions d'interprétation

ABSTRACT

The early Christians often used St. Paul's epistles in order to build their theology and defend it against their opponents. Antonio Orbe studies those places where controversy developed, and highlights some forgotten or marginal readings of the Pauline epistles. This article examines four examples of Pauline citations that have given rise to controversy regarding the establishment of the text or its interpretation. Orbe's approach may inspire a new perspective on the reading of the Bible, taking into account communities of readers who refer to the same text but do not share their anthropological and Christological options. Current horizons of ecumenical and interreligious dialogue thus echo the plurality which characterized early Christianity.

Keywords: Orbe, Saint Paul, hermeneutic issues