

LE CORPS, LIEU DE CONFLIT ENTRE L'ESPRIT
ET LA CHAIR.
ANTHROPOLOGIE PAULINIENNE ET DUALISME

Daniel Marguerat
(Université de Lausanne)

Abstract. Pauline anthropology is of a fundamentally Hebrew nature: the body-σῶμα is a holistic concept that designates man as creature in the world. The body is the way "I" is present in the world: man does not have a body, he is a body. Portraying the whole person, the body is the "temple of the Holy Spirit", the setting for a sacred presence that transcends humankind (1Cor 6: 12-20). However, this body is also the scene of a conflict between flesh and spirit. The flesh-σάρξ concept does not apply to a part of man but to the whole of man as a precarious, fragile and mortal being. As such, the human being stands up as an enemy of God, taking his human condition on as the foundation of his values (Rom 8: 5-8). The Spirit-πνεῦμα is God's sphere of influence in the world, to which one becomes affiliated through his spirit. Flesh leads to death while the Spirit turns to life. These two forces compete for the human body. Yet, such a dualism is not by nature ontological but historical: one remains capable of choosing between remaining a prisoner of mortal flesh or letting the Spirit of God dwell in him (Rom 8:10).

«Car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'Esprit et l'Esprit à la chair; entre eux, c'est l'antagonisme; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez.» (Ga 5,17)

Dans le cadre de notre recherche sur le dualisme, mon propos est de m'interroger sur la présence d'une structure dualiste en anthropologie au sein des écrits de l'apôtre Paul. Ma question: la façon dont Paul de Tarse décrit et interprète la condition humaine, notamment au moyen de l'antithèse σάρξ/πνεῦμα (chair/esprit), présuppose-t-elle une approche dualiste et si oui, dans quel sens?

Mon plan est simple. Je commencerai (1) par configurer ma posture heuristique en trois postulats. J'aborderai ensuite (2) la conception paulinienne du corps sous le thème «humanité et corporéité», puis je me concentrerai (3) sur le corps-σῶμα entre la chair et l'esprit. Une conclusion (4) synthétisera les résultats.

1. Mes hypothèses de travail

Premièrement, il s'agit de comprendre que le discours de Paul de Tarse est de nature théologique et non anthropologique. L'intention de l'apôtre est de déployer la signification théologique de l'événement que constituent la vie et la mort de Jésus de Nazareth. Cependant, toute affirmation théologique reçoit son *corrélat anthropologique*, dans la mesure où toute parole sur Dieu vise à déchiffrer le sens de la condition humaine devant Dieu. C'est sous cet angle, c'est-à-dire dans la perspective de ce discours second sur l'humain, qu'il est pertinent de parler d'une anthropologie paulinienne. Mais je précise: mon intention ici n'est pas de défendre ou d'illustrer la vérité théologique dont Paul se fait le porteur; elle est uniquement, au sens strict, d'en rendre compte pour ce qui concerne l'aspect anthropologique.

Deuxième postulat: la conceptualité anthropologique de Paul est *diversifiée*. Elle ne peut être ramenée à un schéma rigide, pas plus qu'elle n'émane d'une théorie homogène – Paul, faut-il le préciser, n'a pas élaboré une anthropologie «scientifique»¹. En réalité, l'homme de Tarse s'inspire de représentations présentes autant dans la Bible hébraïque (l'Ancien Testament) que dans la culture juive contemporaine et dans la littérature gréco-romaine. Le discours de Paul s'élabore au confluent de la culture juive et de la culture hellénistique. Sa double formation, pharisienne à Jérusalem d'une part, stoïcienne à l'école de Tarse d'autre part, l'a doté d'une conceptualité qu'on peut dire inter-culturelle. Ce caractère composite se vérifie par le fait que d'un côté, Paul s'affilie à l'anthropologie hébraïque qui est unitaire, à savoir que les concepts anthropologiques ne désignent pas une partie de l'homme, mais à chaque

1. 1 Th 5,23 (il s'agit de la plus ancienne lettre de Paul qui nous soit parvenue) cite, pour la première fois dans l'Antiquité, une composition trichotomique de l'humain: «Que votre esprit, votre âme et votre corps soient parfaitement gardés pour être irréprochables lors de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ.» Ailleurs, Paul cite la dualité corps/esprit ou chair/esprit ou chair/intelligence ou esprit/âme, en fonction des besoins de l'argumentation. Il reprend ici, de manière peut-être non réfléchie, une formule liturgique basée sur une anthropologie populaire (A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, New York, Doubleday, coll. «The Anchor Bible», 2000, p. 338-339; G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, coll. «Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament», n°12/I, 1999, p. 108-109).

fois *l'humain dans sa totalité* (l'humain en tant que corps, l'humain en tant que chair, l'humain en tant qu'esprit). D'un autre côté, certaines formulations de l'apôtre rejoignent une *structure dualiste*, par exemple lorsqu'il différencie «l'homme extérieur» qui s'achemine vers la ruine, la mort, de «l'homme intérieur [qui] se renouvelle de jour en jour» (2 Co 4,16). Cette dualité extériorité/intériorité rejoint la dualité corps/âme ou corps/esprit connue de la pensée grecque. Il s'agit donc de ne pas massifier la pensée de Paul à ce sujet en la ramenant à une source exclusive, juive ou hellénistique.

Troisième postulat: la pensée de Paul de Tarse est dominée par une expérience de rupture, une expérience de retournement qu'on appelle communément sa «conversion» sur le chemin de Damas². Sans entrer ici dans un examen de la nature de cette expérience spirituelle forte, que Paul lui-même ne décrit pas, je la mentionne pour signaler que le renversement radical de son système de valeurs a des répercussions et sur sa théologie et sur son approche de la condition humaine. On ne s'étonnera pas d'observer, dans son argumentation, les traces de cette *rupture existentielle*. Paul est passé (disons pour faire court) de la centralité de la Torah à la centralité du Christ; dès lors, la structure même de l'événement christique tel qu'il l'interprète devient déterminante dans sa réflexion sur l'humain – on peut même parler, comme on le verra, d'une «expérience christique».

Dernière indication: par littérature paulinienne, j'entends la correspondance telle que la critique historique en attribue l'origine à l'apôtre lui-même. Il s'agit de sept lettres: aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Philippiens, à Philémon et la première aux Thessaloniens. Les autres épîtres, plus tardives, émanent de disciples de Paul ou mieux encore d'une école paulinienne; je les maintiens hors du champ de cette étude.

2. Humanité et corporéité: le corps-σῶμα

Ce que le terme corps-σῶμα porte au langage chez Paul, c'est la condition créaturale de l'homme. Le corps désigne l'humain en tant que créature, c'est-à-dire partie intégrante d'un monde considéré comme émanant de l'activité d'un Dieu créateur. Le corps désigne l'homme responsable devant Dieu de l'intégralité de sa vie. σῶμα représente donc la notion anthropologique la plus synthétique dont se serve Paul; elle se situe à la fois sur un registre physique, relationnel et ontologique.

2. Cet événement est surtout connu par la reconstitution narrative qu'en présente l'autre des Actes des apôtres en Ac 9, Ac 22 et Ac 26. Paul lui-même ne le décrit pas, mais en expose l'effet existentiel et théologique (Ga 1,15-16; Ph 3,7-9). Voir S. Légasse, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1991, p. 59-69.

σῶμα est utilisé tout d'abord dans *un sens immédiat et factuel*: c'est la présence physique, la réalité organique, siège des instincts sexuels, passible de souffrance, de vieillissement et de mort. On dira «neutre» cette dimension de la corporéité. Paul peut se dire «absent de corps» (1 Co 5,3). Comme un athlète, il «traite durement» son corps (1 Co 9,27). Il parle des rapports sexuels pour dire que dans le couple, le corps de chacun appartient aussi à l'autre (1 Co 7,4). Les vierges doivent préserver la sainteté de leur corps (1 Co 9,27). Abraham, dit Paul, considère le vieillissement de son corps tout comme Sarah (Rm 4,19). Bref, le corps est envisagé comme une réalité biologique, physique, sensible.

Cependant, chez Paul, le corps ne représente jamais une part de l'individu qui pourrait être distinguée de son moi véritable. Le moi n'est pas opposé ou distingué du corps. Nous sommes à l'opposé de la tradition orphique, où le corps est prison de l'âme. Ni extériorité du moi, ni infériorité face à un moi profond, le corps représente chez Paul le mode de présence du «je» au monde. En ce sens, et pour reprendre une formule célèbre de Rudolf Bultmann, si l'homme a un corps, plus fondamentalement *il est un corps*³. Le corps est «l'homme dans sa réalité concrète»⁴. Le corps est l'homme en tant qu'il entre en relation avec le monde qui l'entoure, l'homme en tant qu'il rencontre autrui. Parce qu'il est corps, l'humain est présent au monde et peut se situer dans un réseau relationnel. Le corps est «possibilité de communication» de l'individu avec autrui⁵. Bref, l'existence humaine est envisagée dans sa dimension fondamentalement somatique.

J'en veux pour preuve la fréquence de l'utilisation de σῶμα dans la correspondance de Paul aux Corinthiens. On ne dénombre pas moins de 56 occurrences du vocable dans ces deux lettres, alors que σῶμα n'apparaît que 18 fois dans le reste de la correspondance de l'apôtre. Pour quelle raison? Paul, à Corinthe, entre en débat critique avec un courant chrétien qu'on peut qualifier de spiritualisme; ces croyants se focalisent sur la quête de dons spirituels extatiques tels que le *parler en langues*, le don de prophétie, le pouvoir de guérison, etc. (1 Co 12 et 14). Cette spiritualité «pneumatique» conduit

3. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965⁵, p. 195: «... ist deutlich, dass das σῶμα nicht etwas dem eigentlichen Ich des Menschen (etwa seiner Seele) äusserlich Anhaftendes ist, sondern wesentlich zu diesem gehört, so dass man sagen kann: der Mensch hat nicht ein σῶμα, sondern er ist σῶμα.»

4. G. Bornkamm, *Paul apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le Monde de la Bible», n° 18, 1988², p. 186.

5. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, p. 32. E. Schweizer (art. σώμα, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (désormais abrégé en *ThWNT*) 7, 1964, p. 1063-1064) précise que l'individu est ici considéré dans un sens non individualiste; le σῶμα englobe «Fühlen, Denken, Erleben und Handeln».

à explorer les ressources spirituelles de l'individu tout en dégradant le rapport au corps, dont l'usage devient non signifiant. D'où l'insistance de l'apôtre sur la dimension éthique de tout ce qui touche au corps: le manger, le sexe, le rapport à autrui (1 Co 6 – 8). L'usage du corps – ainsi pourrait-on résumer la position de Paul – engage sans retour le moi individuel (1 Co 7,3-5).

C'est la raison pour laquelle, avec l'ensemble des premiers chrétiens, Paul n'envisage pas une résurrection des morts qui ne soit pas *résurrection des corps*. Absurdité dans le monde grec, la résurrection des corps concrétise la valorisation juive et chrétienne du corps. Quand il est invité à se prononcer sur les modalités de la résurrection *post mortem*, Paul ne décrit pas une évasion de l'âme hors de sa gangue matérielle, mais une transformation du σῶμα (1 Co 15,35-50). La métaphore utilisée est celle du rapport entre la graine et la plante, qui implique une sorte de continuité discontinuée⁶.

Toi, ce que tu sèmes ne prend vie qu'à condition de mourir. Et ce que tu sèmes n'est pas la plante qui doit naître, mais un grain nu, de blé ou d'autre chose. Puis Dieu lui donne corps, comme il le veut et à chaque semence de façon particulière. [...] Il en est ainsi pour la résurrection des morts: semé corruptible, on ressuscite incorruptible; semé méprisable, on ressuscite dans la gloire; semé dans la faiblesse, on ressuscite plein de force; semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel. (1 Co 15,36-38.42-44)⁷

Dans la continuité d'un σῶμα qui perdure de part et d'autre de la mort, le rapport avant/après est structuré par une antithèse faiblesse/force, fragilité/puissance, médiocrité/gloire. La formule «corps spirituel» (σῶμα πνευματικόν), qui sonne à des oreilles grecques comme un oxymore, a été forgée par Paul pour désigner non pas un corps éthéré, mais un corps entièrement gouverné par l'Esprit, le πνεῦμα. Je reviendrai plus loin sur cette notion. J'en reste à constater ceci: si l'individu est un corps, et donc que le corps correspond à la personne, l'eschatologie chrétienne et singulièrement paulinienne ne peut pas se priver de la présence d'un corps.

Je vais illustrer ce qui a été dit du σῶμα à l'aide de deux textes. Le premier permettra de vérifier la valorisation du corps comme expression de la personne, le second abordera le corps comme lieu de l'expérience religieuse.

Le premier texte est 1 Corinthiens 6,12-20. Paul prend position sur l'éthique des spirituels de Corinthe, évoquée plus haut, en commençant par citer ce qui devait constituer leur slogan: «Tout m'est permis» (6,12a).

6. Ph 3,21 exprime la même transfiguration du σῶμα à l'aide d'une autre conceptualité: transfigurer le corps humilié pour le rendre semblable au corps de gloire du Ressuscité.

7. Ici et dans la suite, sauf indication contraire, la traduction des textes bibliques est empruntée à la *Traduction oecuménique de la Bible*, Paris, Bibli'O/Cerf, 2010.

¹² “Tout m’est permis”, mais tout ne convient pas. “Tout m’est permis”, mais moi je ne me laisserai asservir par rien. ¹³Les aliments sont pour le ventre, et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci et celui-là. Mais le corps n’est pas pour la débauche, il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps. ¹⁴Or, Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance. ¹⁵Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ? Prendrai-je les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée? Certes non! ¹⁶Ne savez-vous pas que celui qui s’unit à la prostituée fait avec elle un seul corps? Car il est dit: *Les deux ne seront qu’une seule chair*. ¹⁷Mais celui qui s’unit au Seigneur est avec lui un seul esprit. ¹⁸Fuyez la débauche. Tout autre péché commis par l’homme est extérieur à son corps. Mais le débauché pêche contre son propre corps. ¹⁹Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? ²⁰Quelqu’un a payé le prix de votre rachat. Glorifiez donc Dieu par votre corps. (1 Co 6,12-20)

«Tout est permis»: pourquoi un tel slogan? C’est le privilège accordé à l’intériorité spirituelle qui fondait cette totale liberté; il conduisait en effet à une banalisation de l’éthique, les rapports à autrui n’étant plus considérés comme signifiants en regard du salut. Plus particulièrement ici, Paul s’en prend à la disqualification du corps, qui autorisait à leurs yeux une liberté sexuelle et la fréquentation de prostituées. Il va tout d’abord recadrer le slogan libertaire par l’affirmation: «mais tout n’est pas utile» (6,12a). Paul reprend ici l’argument de l’utilité (τὸ συμφέρον), dont on sait qu’il jouait un rôle capital dans son lien avec le bien (τὸ ἀγαθόν). Pour les Stoïciens, le bien doit coïncider avec l’utilité commune⁸. Paul continue: «“Tout m’est permis”, mais moi je ne me laisserai asservir par rien». La critique s’aiguise: la liberté découplée de l’utilité est en danger de se détruire elle-même, puisqu’elle aboutit à un asservissement. Il apparaît donc que la liberté morale, à laquelle Paul ne s’oppose nullement, est menacée par des comportements ruineux.

Après cette affirmation générale, la suite surprend: Paul dissocie le ventre du corps. «Les aliments sont pour le ventre, et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci et celui-là. Mais le corps n’est pas pour la débauche, il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps.» (6,13). De mon point de vue, l’exemple de l’alimentation n’est pas choisi au hasard. L’apôtre défend notoirement une position de liberté face aux prescriptions alimentaires d’origine juive, la *kashrout* (1 Co 10). Il appartient, comme il le dira dans l’épître aux Romains, au parti des «forts», les «faibles» étant les croyants judéo-chrétiens qui ne se départissent pas de leurs scrupules alimentaires (Rm 14,1 – 15,6). Il se justifie donc ici: ce qui est dit de la liberté dans l’alimentation ne vaut

8. K. Weiss, art. συμφέρω, *ThWNT* 9, 1973, p. 73-75.

pas pour la débauche (la *πορνεία*), parce que Dieu détruira le ventre, mais pas le corps. Le changement de niveau est net: l'alimentation concerne les organes physiques, et ceux-ci disparaîtront lors du trépas. Mais le *σῶμα* est d'un autre ordre, parce qu'il est représentatif de la personne, et la personne se comprend en relation avec Dieu. Dieu, ressuscitant les croyants, ressuscitera les corps qui sont, dit Paul, les membres du Christ (6,15).

Le principe étant rappelé, Paul peut passer à l'application: «Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps? Car il est dit: "Les deux ne seront qu'une seule chair"... Tout autre péché commis par l'homme est extérieur à son corps. Mais le débauché pêche contre son propre corps.» (6,16.18) L'apôtre cite le livre de la Genèse (2,24), où l'union du couple constitue une seule chair, pour effectuer un transfert sur le corps; chair et corps sont ici équivalents, ce qui n'est pas souvent le cas, Paul conférant le plus souvent à la chair une connotation négative; on y reviendra. Ce qui est clair ici, c'est que dans l'union avec la femme, avec toute femme, l'homme est engagé en tant qu'être incarné, personne incarnée. Dire que les autres péchés sont extérieurs au corps revient, me semble-t-il, à affirmer qu'il n'est pas d'autre transgression de la volonté divine qui engage à ce point la totalité de la personne⁹.

Puisque le corps, où se cristallise la totalité de la personne, sera l'objet de la résurrection, livrer son corps à ce que Paul qualifie de «débauche» revient donc à pécher contre le corps. Ou bien, reprend Paul, «ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? Quelqu'un a payé le prix de votre rachat. Glorifiez donc Dieu par votre corps.» (6,19-20) Affirmer que le corps de l'homme et le corps de la femme sont le «temple du Saint-Esprit» fait de leur corps la résidence divine, *lieu d'une présence sacrée qui leur échappe et les déborde infiniment*. Du coup, la tendance prégnante présente à Corinthe de banaliser, c'est-à-dire dévaloriser la dimension charnelle du corps, s'en trouve radicalement discréditée. Dieu et le Christ se trouvent du côté du corps, au point même que l'on peut dire de ce corps sacralisé par l'Esprit divin qu'il appartient à Dieu plus qu'à l'individu.

Le second texte cité dans ce cadre permet aussi de thématiser sur le *σῶμα*, mais d'une manière différente. Il s'agit de la seule description explicite d'une expérience mystique que contienne la correspondance paulinienne: 2 Corinthiens 12,1-10¹⁰. La visée rhétorique est polémique comme dans le texte précédent, mais le front s'est déplacé: Paul doit justifier son apostolat,

9. Sur les diverses hypothèses de lecture: C. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, coll. «Commentaire du Nouveau Testament» (désormais abrégée en CNT), Deuxième série, n° 7, 1990², p. 84-85.

10. Je reprends ici quelques éléments de mon article: «Paul le mystique», *Revue de théologie de Louvain*, n° 43, 2012, p. 473-493.

jugé médiocre et inefficace par des prédicateurs qui, dans la communauté de Corinthe, affichent un palmarès charismatique brillant. Faut-il se vanter d'expériences religieuses que moi aussi, je peux mettre en avant, demande l'apôtre? «Cela n'est pas utile» (12,1), dit-il, reprenant l'argument du *συμφέρον* qu'il avait invoqué pour recadrer le slogan libertaire cité auparavant (1 Co 6,12). Mais il poursuit, dans un discours qu'il qualifie lui-même de discours du fou (2 Co 11,1; 12,11): «Pourtant j'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur». Paul fait donc entrer le lecteur sur le registre de l'ironie et de la dérision.

¹Faut-il se vanter? C'est bien inutile! Pourtant j'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur. ²Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans – était-ce dans son corps? je ne sais, était-ce hors de son corps? je ne sais, Dieu le sait – cet homme-là fut enlevé jusqu'au troisième ciel.³Et je sais que cet homme – était-ce dans son corps? était-ce sans son corps? je ne sais, Dieu le sait –, ⁴cet homme fut enlevé jusqu'au paradis et entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. ⁵De cet homme-là, je serai fier mais, pour moi, je ne mettrai ma fierté que dans mes faiblesses. ⁶Ah! si je voulais me vanter, je ne serais pas fou, je ne dirais que la vérité; mais je m'abstiens, pour qu'on n'ait pas sur mon compte une opinion supérieure à ce qu'on voit de moi, ou à ce qu'on m'entend dire. ⁷Et parce que ces révélations étaient extraordinaires, pour m'éviter tout orgueil, il a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan chargé de me frapper, pour m'éviter tout orgueil. ⁸à ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi. ⁹Mais il m'a dit: «Ma grâce te suffit, car la puissance s'accomplit dans la faiblesse». Aussi mettrai-je ma fierté bien plutôt dans mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. ¹⁰Donc je me complais dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions, et les angoisses pour Christ! Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. (2 Co 12,1-10)

L'expérience qu'il relate est une extase, vieille de quatorze ans en arrière, qui l'a ravi au troisième ciel. Son récit emprunte le style des ascensions célestes que pratiquent les visionnaires apocalyptiques, et que la mystique des *Hekhalot* après Johanan ben Zakkai multipliera à l'infini¹¹. On décèle dans le texte les motifs classiques du voyage spirituel (12,2-3): premièrement la distance prise à l'égard du moi extatique («Je connais un homme», dit Paul de lui-même quand il raconte l'ascension), deuxièmement la dissociation du corps («Était-ce dans son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais»), troisièmement la gradation des cieus («enlevé jusqu'au troisième ciel»). Cette distanciation face au corps est typique de l'altération du sujet qui constitue un trait

11. 1 *Hén* 39,3-8; 52,1-57,3; 71,1-17; 2 *Hén* 3-23; 2 *Ba* 2-17; *Ap Moïse* 37; *Test Lévi* 2,5-8,9. A.F. Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2, Berlin, de Gruyter, 1980, p. 1352-1388.

constitutif des expériences mystiques¹². Cela confirme ce qui a été dit plus haut de l'équivalence entre *σῶμα* et personne: le mystique ravi dans les lieux célestes est à la fois lui-même et emporté en dehors de lui-même.

Mais il se trouve qu'au moment d'atteindre le sommet du récit, qui livre traditionnellement la révélation des merveilles entrevues ou des paroles entendues, Paul se dérobe; il évoque des «paroles indicibles (*ἄρρητα ῥήματα*), qu'il n'est pas permis à l'homme de redire» (12,4). L'ascension céleste bute paradoxalement sur un interdit de parole. La distance critique prise par Paul à l'égard de cette expérience mystique est patente quand il conclut: «Pour cet homme-là, je m'enorgueillirai, mais pour moi, je ne mettrai mon orgueil que dans mes faiblesses» (12,5). Donc la réalité du voyage céleste n'est pas niée, et Paul aurait de quoi l'exhiber comme une performance à l'instar de ses concurrents à Corinthe. Or, non seulement l'apogée de l'enlèvement n'est pas transmissible, mais Paul refuse de fonder son identité croyante sur ce vécu (*οὐ καυχῆσομαι* 12,5, que la *Traduction oecuménique de la Bible* traduit par «mettre sa fierté dans»). Malgré la mauvaise compréhension qu'on en véhicule le plus souvent, le *καυχᾶσθαι* n'est pas une catégorie morale (*s'enorgueillir*), mais une catégorie ontologique qui fonde l'identité croyante (*baser sa vie sur*). Paul refuse donc d'asseoir son statut apostolique sur ce type d'expérience. Elian Cuvillier en risque une lecture psychologique: si cette expérience «fait vérité pour Paul qui en témoigne ici, elle touche à un réel inaccessible en dehors de la subjectivité de celui qui l'expérimente»¹³.

Mais l'expérience mystique n'est pas à son terme. L'apogée attendu n'est que différé; il apparaît dans la seconde partie du récit autobiographique, qui crée la surprise (12,7-9). On assiste ici à *une parfaite contre-expérience du ravissement céleste!* Elle ne se déroule pas au ciel mais sur la terre, non pas hors du corps mais au creux de l'existence charnelle de l'apôtre. La métaphore de l'écharde dans la chair (*σκόλοψ τῆ σαρκί*) insinue une maladie physique pénible, dont l'identité précise nous échappe, mais qui devait être connue des correspondants de Paul¹⁴. Or, à la triple prière d'écarter cette écharde, d'éloigner l'ange satanique qui tourmente sa chair, Dieu répond. Mais quelle réponse! Suivant le genre littéraire du ravissement céleste, le lecteur s'attend à la venue de la force divine en l'homme, telle qu'on la connaît par exemple dans le *Corpus Hermeticum*. Ou au thème de l'enchantement de la venue de Dieu dans le myste «investi de puissance et instruit sur la nature du Tout» (*Poimandrès* 27). C'est tout le contraire ici. À son apogée, l'extase inscrit radicalement l'apôtre dans sa chair, et une chair mutilée.

12. D. Marguerat, «Paul le mystique», art. cit.

13. E. Cuvillier, «Le “corps” (*σῶμα*) entre “chair” (*σάρξ*) et “esprit” (*πνεῦμα*). Lecture de quelques textes de l'apôtre Paul», *Cahiers d'études du religieux*, n° 12, 2013, p. 4.

14. Inventaire des hypothèses: P.H. Menoud, «L'écharde et l'ange satanique (2 Co 12,7)», dans id., *Jésus-Christ et la Foi*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 23-29.

La prière de Paul reçoit une réponse de Dieu, introduite par «Il m'a dit» (12,9); elle peut renvoyer à une parole reçue dans la prière, mais aussi à une méditation des Écritures par lesquelles Dieu parle¹⁵: «Ma grâce te suffit, car la puissance s'accomplit dans la faiblesse». La demande d'exaucement se traduit ainsi par un refus. Cette réponse n'a pas valeur d'aphorisme. La vérité n'est pas générale, mais particulière: la «grâce» (χάρις) est ici la vocation à l'apostolat¹⁶; dans ce rôle et cette identité reçus, l'apôtre est appelé à expérimenter la grâce comme une force; cette force «s'accomplit» – c'est-à-dire qu'elle donne toute sa mesure, qu'elle parvient à sa plénitude – dans la faiblesse.

La thèse qui gouverne le passage peut alors être répétée (12,9b), mais en ajoutant la motivation qui lui manquait encore: Paul se glorifiera plutôt dans ses faiblesses, «afin que la puissance du Christ campe sur moi». Le verbe rare (et unique dans le NT) que Paul mobilise ici a un long passé dans la Septante, où il désigne la présence gracieuse de Dieu qui plante sa tente (ἐπισκηνώω) parmi les siens¹⁷. Comme une grâce, la puissance du Christ vient habiter le corps désarmé de Paul. Et l'auteur de conclure sur le mode de la maxime: «Quand je suis faible, alors je suis fort». Le tour est joué. Bien sûr, il s'agit d'entendre: je suis fort de la force du Christ qui vient en moi. Mais l'apôtre a joué ce tour à ses détracteurs d'inverser le lieu de démonstration de la puissance; l'authentique force de l'apostolat est à chercher dans les injures, les contraintes, les persécutions et les impasses qui jalonnent la vie du serviteur de Jésus-Christ. L'expérience mystique culmine dans l'épreuve de la souffrance, qui est interprétée comme une expérience christique.

Sur la question du corps qui nous intéresse ici, il est remarquable de relever qu'alors qu'il était mis à distance dans l'ascension mystique, le corps revient en force sous la forme de la chair quand il s'agit de localiser la présence divine. La venue de Dieu en Paul pointe sur la fragilité de son corps, lieu paradoxal où se donne à connaître la toute-puissance divine. C'est donc le corps abîmé de l'apôtre qui doit «parler», et nulle extase ne devrait lui couper la parole. Contre une mystique qui organiserait l'exode du sujet hors de son corps, Paul expose une mystique d'inhabitation divine dans le corps stigmatisé du témoin du Christ.

15. Le verbe «dire» (λέγω) chez Paul introduit couramment une citation scripturaire dans la formule «le Seigneur a dit»: 2 Co 4,6; 6,2.16-18; Rm 9,15.17.25; 10,6.8.11; etc.

16. P. Bonnard souligne fortement cette concrétisation apostolique de la grâce dans son article: «Faiblesse et puissance du chrétien selon saint Paul», dans *Anamnesis*, Lausanne, coll. «Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie», n° 3, 1980, p. 161-162. H. D. Betz aborde 12,7-10 à partir de la forme littéraire du récit de guérison; il voit dans ce texte un contre-miracle, et dans la déclaration de Dieu au v. 9 l'équivalent, mais inversé, d'un oracle de guérison; dès lors, la grâce (χάρις) peut être comprise par Paul dans le sens de la vocation à l'apostolat, et par ses adversaires dans le sens de la capacité à faire des prodiges («Eine Christus-Aretalogie bei Paulus [2 Kor 12,7-10]», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 66, 1969, p. 288-305, surtout p. 300).

17. W. Michaelis, art. «σκήνη», *ThWNT* 7, 1964, p. 370-375; voir aussi p. 388-389.

3. Le corps entre la chair et l'esprit

Nous avons jusqu'ici exploré la compréhension paulinienne du corps, pour en relever à la fois le caractère holistique (le $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ est tout l'homme en tant qu'il est présent au monde) et la valorisation théologique (l'homme- $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ est aussi respectable qu'une résidence divine). Mais tout n'est pas encore dit sur le corps paulinien; une attention portée à l'antagonisme entre chair et esprit ($\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ et $\piνε\tilde{\upsilon}\mu\alpha$) fait apparaître que le corps est un lieu de conflit.

Qu'est-ce que l'apôtre Paul entend par «chair»? Le mot s'est chargé, du moins dans la culture occidentale, d'une connotation de sensualité associée à l'instinct sexuel. Il n'en est rien chez Paul qui, par «œuvres de la chair», entend: «libertinage, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, rivalités, dissensions, factions, envie, beuveries, ripailles et autres choses semblables» (Ga 5,19-21a). Nous avons ici tout sauf une énumération de vices sensuels; plutôt une liste de dérives morales, religieuses, et surtout de comportements nuisant à l'harmonie des relations.

3.1. *La chair et son ambivalence*

Pour saisir la sémantique de la $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ paulinienne, il faut remonter au substrat hébraïque, *bâsâr*. Le terme hébreu revêt quatre significations: a) l'être humain dans son extériorité: la peau, la partie charnue à la différence des os (Gn 2,21); b) le corps d'un animal (Gn 41,2); c) la personne entière (dans l'expression *kol-bâsâr*, «toute chair»); d) l'être humain dans sa fragilité (Gn 6,3; Es 31,3)¹⁸. Donc, *bâsâr* ne désigne pas l'humain dans son identité sexuée (c'est le sens de *îch*), mais l'humain comme être limité, précaire, mortel – bref, *l'humain dans sa différence avec Dieu*, c'est-à-dire en tant qu'être non-infini et non-immortel. Ce tableau sémantique est bien différent de la pensée grecque où, chez Épicure, $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ est le siège de la jouissance sensible ou désigne ailleurs la substance corporelle, le corps en tant que substance matérielle, la $\psi\lambda\eta$ ¹⁹. $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ n'a pas chez Paul ce sens de dimension physique et sensible de l'homme, sauf peut-être dans la fameuse formule de l'écharde dans la chair ($\sigma\chi\acute{o}\lambda\omicron\psi\ \tau\tilde{\eta}\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ 2 Co 12,7).

Le concept de «chair» est ambivalent chez Paul. Il revêt tout d'abord un sens anthropologique neutre, en reprise directe de la sémantique hébraïque:

18. P. Reymond, art. *bâsâr*, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf/ Société Biblique Française, 1991, p. 71-72.

19. Philodème Philos (de Gadara), *De Epicuro* II, fr. 6 col. 2. E. Schweizer, art. $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$, *ThWNT* 7, 1964, p. 99-104.

c'est l'humain comme être vivant mais précaire, l'humain comme vivant dans la faiblesse et l'éphémère, à la différence de Dieu²⁰. On lit sous la plume de Paul les formules «toute chair» (πᾶσα σὰρξ)²¹ ou «la chair et le sang» (σὰρξ καὶ αἷμα)²². Dans ce sens neutre, la «chair» est équivalente à la condition humaine, ou plus exactement elle est *condition d'humanité*; elle est mortelle (2 Co 4,11). C'est ainsi qu'il faut d'abord comprendre la formule propre à Paul, que l'on ne peut faire dériver ni de la Bible hébraïque ni de l'usage grec: «vivre dans la chair (ἐν σαρκί)». En Philippiens 1, Paul prisonnier dit son déchirement entre rester en vie et poursuivre son travail d'évangélisation ou mourir et s'unir totalement au Christ²³: «Car pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir m'est un gain; mais si vivre dans la chair (signifie) pour moi un travail fructueux, je ne sais ce que je choisirai» (Ph 1,21-22). Vivre ἐν σαρκί désigne ici simplement la vie dans le corps, le corps mortel et périssable (comme en 2 Co 4,11). σὰρξ est alors synonyme de σῶμα et désigne, encore une fois, moins ce que l'homme a mais ce qu'il *est*, sans disqualification morale ou théologique. Pour le dire avec les mots de Rudolf Bultmann: «“Vivre” ou “se comporter dans la chair” (περιπατεῖν ἐν σαρκί) ne signifient premièrement rien d'autre que simplement “conduire sa vie en tant qu'homme”, ce qui n'implique premièrement *aucun jugement éthique ou théologique*, mais constitue *un simple fait*.» Vivre dans la chair renvoie à «une sphère à l'intérieur de laquelle [l'homme] se meut, délimitant l'horizon et les possibilités de son agir et de son ressenti.»²⁴

Mais la «chair» chez Paul peut revêtir un tout autre sens, qualifié ou plutôt disqualifié théologiquement. Romains 7,5: «Quand nous étions dans la chair (ἐν τῇ σαρκί), les passions pécheresses, se servant de la Loi, agissaient en nos membres, afin que nous portions des fruits pour la mort.» Dans cette seconde acception, σὰρξ est *un concept surdéterminé chez Paul*. Il désigne en l'humain une «prédisposition subjective originaire», une «inclination spontanée au mal»²⁵. C'est dans la «chair» que Paul situe la source la plus profonde de la révolte contre Dieu, que l'anthropologie biblique désigne comme le péché. Deux points sont importants à relever ici. D'une part, la «chair» se caractérise

20. Ga 4,13; 2 Co 12,7; Ph 1,22.24; etc.

21. Rm 3,20; 1 Co 1,29; Ga 2,16.

22. Ga 1,16; 1 Co 15,50.

23. «Mourir est un gain» est un *topos* grec inspiré de Socrate (Platon, *Apologie* 24cd). Dans le propos de Paul, on ne lit toutefois pas le désir de mort comme une fuite des malheurs de la vie, mais comme un désir d'être pleinement uni avec le Christ (J.-N. Aletti, *Saint Paul. épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda, coll. «Études bibliques», n° 55, 2005, p. 86-87).

24. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit., p. 235-236.

25. J.-F. Lavigne, «Chair, corps, esprit», *Noesis*, n° 12, 2007, p. 10 (<http://noesis.revues.org/1293>).

par une radicale impuissance à suivre et à accomplir la Loi de Dieu; elle autorise les «passions pécheresses» à instrumentaliser la Loi pour parvenir à son contraire, c'est-à-dire un comportement opposé à la volonté divine. Notons que ces passions agissent par la médiation des membres, ce qui renvoie à l'agir concret; conformément à la tradition juive, l'anthropologie n'est pas essentialiste mais pragmatique. D'autre part, ce comportement prôné par la «chair» voue l'homme à la mort devant Dieu, puisque le résultat de ses actions (c'est le sens de la métaphore du fruit) est de ruiner ce qui en lui contribue à la vie.

La question qui se pose dès lors est de savoir pourquoi la «chair» a ce pouvoir mortifère, et comment elle peut se servir de la Loi divine pour exercer ce pouvoir. Il faut se souvenir de la définition dite neutre de la *σάρξ*, que j'ai exposée plus haut. Elle s'applique à l'humain comme être vivant mais précaire, l'homme dans sa mortalité. L'homme «charnel» – Paul utilise l'adjectif en Rm 7,14: «Moi, je suis charnel (*σαρκινός*), vendu au pouvoir du péché» – est *celui qui cherche sa référence, sa source, son fondement dans les seules ressources de son humanité*; celui qui se construit sur ses capacités propres et prend sa connaissance et sa raison comme norme de la vérité. Il est désigné comme «charnel» parce qu'il ignore qu'il fonde sa vie sur sa précarité, sa limite, sa mortalité. Il est «charnel» parce qu'il réduit ses valeurs à ses possibilités propres et congédie Dieu – ou qu'il réduit le divin à ses représentations, ce que Paul appellera de l'idolâtrie (Rm 1,20-23). La *σάρξ* est donc intrinsèquement liée au refus de Dieu (ou au péché, si l'on préfère), non pour des raisons ontologiques, mais parce qu'elle conduit l'homme à se passer de Dieu pour construire sa vie et se définir. Paul l'écrit en Romains 8: «La chair tend à s'ériger en ennemie de Dieu, car elle ne se soumet pas à la Loi de Dieu, elle en est même incapable. Ceux qui sont dans la chair (*ἐν σαρκί*) ne peuvent plaire à Dieu.» (8,7-8). L'homme ne se constitue pas pécheur *parce qu'il* est «chair», mais parce qu'il fait de la «chair» le fondement, la référence et la norme de son comportement.

Une formule paulinienne résume ce que je viens d'expliquer: «Si nous vivons dans la chair (*ἐν σαρκί*), nous ne combattons pas selon la chair (*κατὰ σάρκα*)» (2 Co 10,3). Paul se démarque là de ceux qui l'accusent de chercher son profit dans son rapport avec la communauté de Corinthe, et il contre-attaque en affirmant qu'il n'adopte pas «la chair» comme règle dans son action évangélisatrice. Vivre «dans la chair» est ici le marqueur neutre de la condition humaine. Agir «selon la chair» signifie que ce qui constitue le cadre de vie de l'humanité devient source, norme, référence de son agir. L'apôtre crée ce néologisme pour rendre compte d'un refus de Dieu qu'il ne réduit pas à un usage déficient de la raison ou à une conduite immorale, mais à une volonté de *prendre la condition humaine comme norme suffisante et exhaustive du réel*. En l'occurrence, combattre «selon la chair» revient pour lui à user du pouvoir

du langage et de la séduction pour convertir à l'Évangile (2 Co 10,4-6). De son côté, comme nous l'avons vu à propos du récit de l'extase au troisième ciel, c'est plutôt dans la fragilité de sa vie qu'il invite à percevoir la puissance divine à l'œuvre (2 Co 12,10).

Reste à comprendre comment la «chair» peut se servir de la Loi pour exciter les passions «afin que nous portions des fruits pour la mort» (Rm 7,5). Paul, ici, relit sa propre expérience de conversion, le basculement de ses convictions religieuses à Damas. Un passage autobiographique de la lettre aux Philippiens (3,4-12) explique comment Paul parvenu à l'apogée de la quête pharisienne, «irréprochable quant à la Loi», a considéré cette excellence dans l'obéissance légale comme dépourvue de toute valeur dans sa foi nouvelle au Christ²⁶. Ce radical renversement de valeurs fut déclenché par la découverte que sa fidélité à la Torah l'avait conduit à s'opposer au Christ et à ses disciples. Sa fidélité à la Loi de Dieu l'avait conduit à se dresser contre Dieu. Ce n'est pas que la Loi soit péché, s'empressera-t-il de préciser dans l'épître aux Romains (7,7); mais la résistance à Dieu s'est infiltrée jusque dans l'obéissance à la Loi.

Je conclus sur ce point. La condition humaine qui est de vivre «dans la chair», c'est-à-dire dans la précarité, n'est en soi ni bonne ni mauvaise. Elle est théologiquement disqualifiée dès le moment où l'homme la considère comme *le fondement exclusif de ses valeurs*. Il devient alors la proie de ce que Paul appelle les «passions pécheresses», par quoi il faut comprendre avant tout l'affirmation de soi au détriment d'autrui. Que devient le corps dans cette perspective? Il est vu comme un champ de bataille.

3.2. *Le corps, lieu de conflit*

Vivre «selon la chair» a chez Paul un corollaire antithétique: vivre «selon l'Esprit». Je lis Romains 8,5-8 (je traduis littéralement, car le texte est difficile):

⁵Ceux qui sont selon la chair pensent aux choses de la chair; mais ceux qui sont selon l'Esprit, aux choses de l'Esprit. ⁶Car les pensées de la chair, c'est la mort; mais les pensées de l'Esprit, c'est la vie et la paix. ⁷C'est pourquoi les pensées de la chair sont hostiles à Dieu, car elles ne se soumettent pas à la Loi de Dieu; elles ne le peuvent même pas. ⁸Ceux qui sont dans la chair ne peuvent donc plaire à Dieu.

Les vocables que j'ai traduits par «penser/pensée» (φρονεῖν, φρόνημα) renvoient autant à une activité réflexive qu'à une orientation, une visée, une

26. Voir D. Marguerat, *L'aube du christianisme*, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, coll. «Le Monde de la Bible», n° 60, 2008, p. 235-260.

aspiration à quelque chose²⁷. Par «les pensées de la chair», il faut donc comprendre: *ce vers quoi tend la chair, ce vers quoi elle s'oriente*. De plus, «être selon la chair (ou l'Esprit)» n'est pas à saisir au sens ontologique, mais existentiel: *vivre selon, se conformer à*. Au *κατὰ σαρκά* s'oppose donc symétriquement un *κατὰ πνεῦμα*. La préposition, avec l'accusatif, renvoie à une instance normative ou possessive: *suivant, selon*. Quel sens donner à *πνεῦμα*? S'agit-il de l'esprit humain ou de l'Esprit divin? Dans le contexte, le sens théologique est recommandé par le v. 2 qui oppose la «loi de L'Esprit qui donne la vie en Jésus Christ» à «la loi du péché et de la mort». Par ailleurs, l'antithèse *σάρξ/πνεῦμα* a été posée par Paul antérieurement, en Galates 5,19-26, et *πνεῦμα* y a un sens théologique. Cela dit, le terme conserve *une potentielle ambivalence*, car c'est par son esprit (*πνεῦμα* anthropologique) que l'humain est sensible aux impulsions de l'Esprit divin (*πνεῦμα* théologique). L'Esprit qui dispute à la chair la gouvernance de l'homme est l'Esprit de Dieu, mais c'est par son esprit que l'homme accueille et valide l'orientation de l'Esprit divin. On peut le dire autrement: *le πνεῦμα est la sphère d'influence de Dieu dans le monde, à laquelle l'homme est sensible et à laquelle il s'affilie par son πνεῦμα*.

Il apparaît donc qu'une antithèse configure «le devenir possible de l'homme: *la chair*, comme condition de mortel et puissance désirante conduisant à la mort; et *l'esprit*, en tant qu'esprit de Dieu, qui porte vers la vie et institue en l'homme la condition de vivant»²⁸. La dramatique de la condition humaine est donc placée par Paul sous le signe d'une alternative entre deux pouvoirs en concurrence, la chair et l'Esprit, deux pouvoirs qui se disputent le corps de l'homme.

La façon dont Paul récapitule le devenir humain sous deux principes antithétiques trouve des analogies au sein de la tradition juive. À Qumrân, le Rouleau de la Règle développe la doctrine des deux Esprits, l'Esprit de vérité et l'Esprit de perversion (*IQS* 3,13 – 4,26). Ce dualisme est cosmique et divise l'humanité entière; l'antagonisme entre les deux Esprits ne cessera qu'au jour du Jugement, où Dieu exterminera le mal avec l'aide des fils de lumière (*IQM* 1,1-8)²⁹. Chez Paul, l'envoi du Fils «dans une similitude de chair du péché» (Rm 8,3), c'est-à-dire l'insertion du Fils dans la condition humaine, lève l'antagonisme et permet à l'homme croyant de s'affilier à la gouvernance de l'Esprit.

On lit chez Philon d'Alexandrie des propos proches de l'argumentation paulinienne.

27. H. Paulsen, art. *φρονέω, φρόνημα*, *EWNT* III, 1983, col. 1049-1051. G. Bertram, art. *φρόνη*, *ThWNT* 9, 1973, p. 216-231. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg, Herder, coll. «Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament», n° 6, 1979², p. 244.

28. J.-F. Lavigne, «Chair, corps, esprit», art. cit., p. 11.

29. Voir dans cet ouvrage la contribution de D. Hamidović.

Aussi y a-t-il deux sortes d'hommes, ceux qui existent par le souffle divin (θείω πνεύματι), le raisonnement, et ceux qui vivent par le sang et par le plaisir de la chair (σαρκὸς ἡδονῆ). Cette deuxième espèce est ouvrage de terre, la première est empreinte fidèle de l'image divine. (*Quis rerum divinarum heres sit* 57, trad. de M. Harl).

On remarque ici que la notion biblique de l'humain créé à l'image de Dieu (Gn 1,26) a été réinterprétée à l'aide de la conception platonicienne de l'*anima* rationnelle: «Cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste» (*Timée* 90a)³⁰. Pour le philosophe alexandrin, c'est le mode de vie qui détermine si l'homme se réduit à une masse corporelle (πλάσμα γῆς) ou s'il reproduit en lui l'image modèle; les deux modes de vie antithétiques se définissent par le raisonnement (λογισμός) et le plaisir (ἡδονή)³¹. L'individu est donc en mesure d'opérer un choix par lequel il rejoint ou respectivement renie sa vocation céleste.

L'apôtre Paul, lui, défend une anthropologie qu'on peut dire *pessimiste*: le moi n'est pas en mesure d'assumer et de réaliser sa volonté de chercher le bien (Rm 7,7-25). La «chair» est en effet prisonnière de cette puissance de négativité qu'est le péché, l'affirmation de soi contre Dieu³². «Car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'Esprit et l'Esprit à la chair; entre eux, c'est l'antagonisme; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez.» (Ga 5,17). C'est l'Esprit de Dieu, par la révélation de la foi au Christ, qui peut libérer l'homme de cette négativité mortifère. On remarquera que Paul prend soin de dresser une antithèse chair/esprit, et non corps/esprit, qui dissocierait en

30. Cité selon la trad. d'A. Rivaud, Paris, Belles Lettres, 1970⁵. Contexte en amont: «Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il faut faire la remarque suivante. Le Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin. C'est le principe dont nous avons dit qu'il demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, nous en pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel [...]» (*ibid.*).

31. Sur le vocabulaire philonien: M. Harl, dans Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris, Cerf, coll. «Les œuvres de Philon d'Alexandrie», n° 15, 1966, p. 193, note 6.

32. M. Schoeni commente cette assimilation de la chair au péché en Rm 8: «Le mot "chair" ne désigne pas forcément le mal, mais l'être humain fragile et mortel. Cependant, dans le contexte du chap. 7 (v. 18 et 25b), cette "chair" était livrée au mal au point de redoubler, à l'intérieur du sujet, la puissance du Péché. Ici, la chair devient carrément la puissance opposée à l'Esprit, relayant ainsi le Péché. *Mais cette puissance, quand elle est appelée "chair", relève clairement de l'humain lui-même, l'humain détourné et perversi par la "révolte contre Dieu" (v. 7).*» (C. Focant, D. Marguerat [dir.], *Le Nouveau Testament commenté*, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2012, p. 675; *je souligne*).

l'humain ce qui relève du terrestre et ce qui rejoint le céleste³³. La logique de l'Esprit n'est en rien évasion du monde ou fuite hors de son corps. Au contraire, pourrait-on dire, «l'Esprit a, par la Croix du Christ, pris le pouvoir sur le corps et l'a en quelque sorte libéré de la chair, comprise ici [...] comme puissance asservissante de négativité»³⁴. Cette réalité d'un changement de régime sur le corps est telle que Paul peut aller jusqu'à cette formulation extrêmement osée: «Ceux qui sont au Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs» (Ga 5,24). La valeur métaphorique du verbe *σταυρώω*, *crucifier*, est puissante. Encore une fois, passions et désirs de la chair n'ont rien à voir avec l'instinct sexuel, mais avec l'affirmation de soi contre autrui et contre Dieu (voir l'énumération en Ga 5,19-21). L'aoriste *ἐσταύρωσαν* («ils ont crucifié») renvoie à un événement passé et ne fonde pas un programme de mortification – même si ce verset a été longtemps compris ainsi. La référence à la mort de Jésus est évidente; le croyant comprend la croix comme la faillite de toute auto-affirmation qui pourrait conduire à la vie³⁵.

4. Conclusion

Nous sommes partis de la notion de «corps», parce qu'il fallait établir au commencement de notre réflexion que la corporéité dans la pensée paulinienne relève de la condition humaine, sans être niée ni dégradée, comme chez Philon pour prendre un auteur proche. L'homme *est* un corps autant qu'il *a* un corps, et Paul le valorisera avec acharnement contre le spiritualisme corinthien. C'est le *σῶμα*, et non l'âme ou l'esprit, qui est le temple du Saint-Esprit (1 Co 6,19). Le corps équivaut à la personne, et c'est pourquoi la résurrection eschatologique sera une résurrection des corps. L'extase mystique racontée par Paul est même l'occasion d'une *valorisation paradoxale* du corps: le corps stigmatisé de l'apôtre démontre comment la puissance de Dieu se manifeste dans la fragilité de la chair. La fuite hors du monde n'est pas plus au programme éthique paulinien que la fuite hors du corps.

33. Paul est seul dans le NT à effectuer le couplage *πνεῦμα/σῶμα*, esprit/corps. Exceptions: Jc 2,26 et Ep 4,4.

34. E. Cuvillier, «Le "corps" (*σῶμα*) entre "chair" (*σάρξ*) et "esprit" (*πνεῦμα*)», art. cit., p. 9.

35. «Nous donnons donc au verbe crucifier le sens fort qu'il a toujours chez Paul; il ne s'agit pas seulement d'un renoncement moral à une vie mauvaise, mais d'une acceptation totale de la croix par le croyant. Celui-ci ne peut crucifier la chair que par la foi au Christ ressuscité.» (P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. «CNT», n° 9, 1972², p. 116).

Il est apparu aussi que la «chair» ne devait pas être confondue avec le corps. Si la *σάρξ* représente tout d'abord la condition humaine dans sa précarité et sa mortalité, le repli de l'homme sur ses seules possibilités et l'exclusion de toute autre valeur que le soi conduit, dit Paul, à se dresser contre Dieu. Le corps devient un champ de conflit entre la «chair» comme négativité de la vie et l'Esprit comme puissance de libération³⁶. S'il vit «dans la chair», l'homme est exhorté à ne pas vivre «selon la chair».

Cette antithèse entre chair et esprit fonde une structure dualiste qui ne s'inscrit ni sur un registre ontologique, ni sur un registre métaphysique, mais se donne à comprendre comme un *dualisme historique*. J'entends par là que l'homme est en position de déterminer s'il demeure attaché à la chair mortifère ou s'il se laisse habiter par l'Esprit de Dieu. Dans l'argumentation paulinienne, chair et Esprit fonctionnent comme «deux critères opératoires qui sont au fondement de deux identités personnelles et existentielles opposées»³⁷. Dans la perspective paulinienne, l'homme n'est jamais soustrait à la chair, mais se laisser engager par la force de l'Esprit qui abroge en lui l'auto-affirmation naturelle de la chair³⁸.

Je souligne, pour finir, l'importance, à la base de sa réflexion anthropologique, de la méditation paulinienne sur *l'événement de la résurrection du Christ*. On lit en Romains 8,10 une affirmation-clef qui synthétise le réalisme anthropologique de l'apôtre (la mortalité humaine) et le dépassement de cette condition: «Si Christ est en vous, votre corps (*σῶμα*), il est vrai, est voué à la mort à cause du péché, mais l'Esprit (*πνεῦμα*) est votre vie à cause de la justice». La justice *δικαιοσύνη* est celle que le croyant se voit gratuitement octroyée par son adhésion au Christ (Rm 8,1). Or, si Paul peut dire que l'Esprit fracture la limite de la mortalité humaine inscrite dans le corps, c'est à partir de l'événement pascal. «Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous» (8,11). L'homme est ainsi mis au bénéfice d'une puissance résurrectionnelle qui fracture l'univers clos du corps, même si celui-ci reste mortel et donc irrémédiablement voué à la mort; cette puissance résurrectionnelle ne s'épuise pas dans la promesse d'une vie *post mortem*, elle se concrétise *ante mortem*

36. «Das *σῶμα* ist für Paulus der Schnittpunkt zwischen der Vorfindlichkeit des Menschen in der Welt und dem Handeln Gottes am Menschen. [...] Als umfassende Umschreibung des menschlichen Selbst markiert das *σῶμα* den Ort, wo die Mächte der vergehenden Welt und Gottes Heilswillen für den Menschen zusammentreffen.» U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin, de Gruyter, 2003, p.569.

37. R. Penna, *Lettera ai Romani II*. Rm 6–11, Bologna, Dehoniane, 2006, p. 149.

38. Avec U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, coll. «Biblisch-Theologische Studien», n° 18, 1991, p. 75.

dans la réalité d'une vie qui surplombe la simple existence biologique. L'enjeu de l'anthropologie paulinienne se trouve condensé dans ces deux versets de Romains 8: le corps est le lieu indépassable de la venue du divin en l'homme, la vie octroyée par l'Esprit annule la négativité de la chair³⁹, la fragilité humaine est transcendée par l'espérance d'une vie plus forte que la mort.

39. U. Wilckens défend avec raison l'idée d'une «fonction anthropologique» de l'Esprit de Dieu ici, dans la mesure où il donne vie (non seulement à l'esprit humain qui survivrait au corps, mais) au corps mortel. *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, Zurich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, coll. «EKK», n° 6/2, 1980, p. 132-133. De même M. Wolter: «Die Leben aus dem Tod schaffende Geistgabe Gottes steht nicht mehr aus, sondern sie ist bereits erfolgt; die Auferstehungskraft "wohnt" bereits in denen, die zu Jesus Christus gehören.» (*Der Brief an die Römer I: Röm 1–8*, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern, Neukirchener Verlag/Patmos Verlag, coll. «EKK», n° 6/1, 2014, p. 490).