

## COLOSSIENS: UN TOURNANT DANS LA CHRISTOLOGIE NÉOTESTAMENTAIRE

### Problèmes et propositions

*J.-N. Aletti*

Si, il y a quelques décennies, c'est le protocatholicisme des deutéropauliniennes qui fut passionnément débattu<sup>1</sup>, ces dernières années, les exégètes semblent de nouveau intéressés par leur arrière-fond – en particulier pour Colossiens<sup>2</sup> –, et les études se succèdent à un rythme soutenu, rappelant, s'il en était besoin, que pour beaucoup, les textes pauliniens ne font vraiment sens que si l'on réussit à retrouver l'identité des opposants contre lesquels ils furent formulés. J'ai pourtant montré ailleurs qu'en Colossiens et Éphésiens, Paul élargit à ce point les questions qu'il est très difficile, voire impossible de déterminer les circonstances et les difficultés concrètes qui ont occasionné sa réflexion, et donc de reconstruire avec exactitude le milieu de vie de «l'hérésie» née (ou transplantée) à Colosses<sup>3</sup>, ou même la situation interne de l'Église à laquelle *Éphésiens* est adressée.

Si la christologie de *Colossiens* n'est pas délaissée, elle n'est pourtant plus l'objet d'une recherche systématique et soutenue<sup>4</sup>. Son origine – sapientielle ou non – et sa dimension cosmique ont pendant deux décennies fait l'objet d'enquêtes approfondies, mais elles ne semblent plus inspirer

---

1. L'intérêt porté à *Colossiens* et *Éphésiens* était déterminé par la question de leur possible déviance par rapport à la pureté de l'Évangile paulinien (surtout dans leur sotériologie, leur eschatologie et leur ecclésiologie). Sans aucun doute, la déconfessionnalisation de l'exégèse néotestamentaire a fait que l'on voit les deutéropauliniennes davantage comme un prolongement original du protopaulinisme en fonction de besoins et de problèmes nouveaux.

3. Cf. les contributions de T.J. Sappington, R.A. Argall, H.W. Attridge, R.E. DeMaris, L. Hartmann, C.E. Arnold, J.D.G. Dunn (1995), citées dans la bibliographie finale.

3. J.-N. Aletti, *Saint Paul: Épître aux Colossiens*, Paris 1993, *passim* (version italienne, *Lettera ai Colossesi*, Bologna 1994). Comme le notent eux-mêmes quelques exégètes rompus à l'approche historico-critique, souvent la recherche du contexte historique et culturel met le texte au second plan, au point d'en faire parfois un simple prétexte. Cf. J.M.G. Barclay, «Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case», *JSNT* 31 (1987) 73-93.

4. A ma connaissance, les articles de R. Yates en 1991, et de H.W. House en 1992 (ce dernier étant d'ailleurs une reprise vulgarisée, pour le grand public des grands axes de la christologie), sont les seuls parus sur *Colossiens*.

exégètes et théologiens. Pour quelles raisons? Cette contribution essaiera de répondre à la question, en élargissant la réflexion à *Éphésiens*.

## 1. Les composantes de la christologie de Colossiens

Plus qu'une présentation exhaustive des caractéristiques de la christologie de Colossiens, il importe de rappeler leur raison d'être et leur finalité, car là seulement s'indiquent les véritables enjeux théologiques.

### 1.1. Christologie et théo-logie<sup>5</sup>

J'ai montré ailleurs que la lettre aux Colossiens manifeste une tendance, déjà présente dans les protopauliniennes, mais allant en s'accroissant, à mettre le Christ du côté de Dieu, et qu'on peut qualifier de théo-logisation progressive de sa christologie ou, réciproquement, de christologisation de sa théo-logie<sup>6</sup>. Car en Christ «habite la plénitude de la divinité réellement» (Col 2,9)<sup>7</sup>. Non que l'on glisse vers le polythéisme – et il importe de rappeler cela aux amis Juifs et musulmans qui taxent le christianisme de *trithéisme* –, car Col<sup>8</sup> n'entend nullement dire du Christ qu'il est Dieu *le Père*, d'autant plus que plusieurs des titres du Seigneur Jésus, comme «Fils» (Col 1,13), «image», «premier-né» (Col 1,15) et «principe» (*archè*; Col 1,18)<sup>9</sup>, ne sauraient être attribués au Père. Le Fils bien aimé n'est pas à l'origine du créé – qui ne vient pas *ex autou* –, il n'en est que le médiateur: tout a été fait en lui et par lui (1,16). Mais, par d'autres expressions jusque

5. Pour distinguer le discours sur Dieu (au sens strict) de la théologie comme discipline, la forme graphique théo-logie (avec l'adjectif correspondant) sera dorénavant utilisée.

6. J.-N. Aletti, *Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994, 50-57.

7. L'adverbe «réellement» traduit le grec *sômatikôs* (litt. «corporellement»), qui peut renvoyer au corps glorieux du Ressuscité, ayant toute la gloire et la puissance de la divinité, ou s'opposer à l'apparence, à ce qui n'est rien (cf. Col 2,17). On peut sans risque d'erreur dire que Paul a choisi cet adverbe parce qu'il connote plusieurs aspects: (i) la corporéité, car, loin d'être un voile, une entrave ou une imperfection, le corps (*sôma*) ressuscité est le lieu où Dieu lui-même habite et manifeste sa toute-puissance; à ceux qui préconisent des pratiques visant à humilier le corps et souligner son imperfection (Col 2,23), Paul rappelle la destinée ultime, en Christ, de ce corps, à savoir la gloire; (ii) la réalité, opposée à la chimère, qui n'existe pas.

8. L'observation vaut pour Ep, évidemment.

9. Cet appellatif, qui pourrait certainement être un prédicat divin, n'est pas dit de Dieu dans la LXX.

là réservées aux Père, Col reconnaît au Fils un rang inégalé. Par deux fois, le passage hymnique de Col 1,15-20 fait de lui le but vers lequel tendent création et rédemption:

v. 16 toutes choses furent créés par lui et pour lui (*eis auton*)

v. 20 par lui réconcilier toutes choses pour lui (*eis auton*)<sup>10</sup>.

Le v. 16 affirme que toutes choses ont été créées «pour lui» ou «en vue de lui» (le Fils). Pour certains, cela signifie que la création a été faite en fonction du Christ et de sa venue: «il faut dire de manière religieuse et écouter avec respect que c'est à cause du Fils qui devait être comblé de gloire, que Dieu a tout créé»<sup>11</sup>; d'autres interprètent le stique à partir de Col 2,9-15 et lisent ainsi: toutes choses furent créées en vue d'être soumises au Christ. Les deux interprétations sont défendables, étant donné le laconisme du stique. L'important est de bien voir que le stique applique au Christ un syntagme prépositionnel (*eis auton*) qui, dans les formules équivalentes des protopauliniennes, est réservé à Dieu le Père<sup>12</sup>. Il ne faut pourtant pas croire que cette avancée christologique se fait au détriment de Dieu le Père: le passage hymnique ne raisonne pas en termes de concurrence; s'il passe pratiquement le Père sous silence, ce n'est pas par oubli, mais parce que la question est celle du médiateur.

Les commentateurs reconnaissent presque tous en Col 1,15-17 une influence sapientielle<sup>13</sup>, dans la mesure où de nombreux traits servant à décrire le Christ sont ceux à l'aide desquels l'Ancien Testament parlait de la Sagesse, et ils en concluent un peu vite à une identification du Christ avec cette dernière. Mais les écrits bibliques et Juifs ne disent jamais que tout fut créé et réconcilié en vue de la Sagesse (*eis autèn*), comme les deux stiques à peine cités l'affirment du Christ. Et même si une influence sapientielle est indéniable en ces versets<sup>14</sup>, l'identification Christ/Sagesse est ici peu probable, car les écrits bibliques ne disent jamais de la Sagesse qu'elle est «première-née», seulement qu'elle fut créée «au commence-

10. Il est impossible que le pronom désigne ici le Père et soit un réflexif (*eis hauton*, c'est-à-dire *eis heauton*), car la répétition du même pronom *autos* créerait alors une ambiguïté totale qu'il faudrait lever, sous peine d'interdire toute interprétation sûre. Pour une démonstration, voir Aletti, *Colossiens 1,15-20*, 30-31.

11. Rupert de Deutz, *Commentaire sur Mt*, 50,13 (PL 168, col. 1624). Cf. Martelet, «Premier né», 47; également Feuillet, *Christ Sagesse*, 210-213.

12. Cf. Rm 11,36 et 1Co 8,6.

13. Voir le *status quaestionis* en Aletti, *Épître aux Colossiens*, 86-117.

14. On renvoie habituellement à Pr 8,22 LXX et à Sg 6-9.

ment» (Si 24,9), «avant toutes choses» (Si 1,4.9; Pr 8,22 LXX). Au demeurant, le but de l'hymne n'est manifestement pas de mettre en parallèle le Fils de Dieu et la Sagesse pour suggérer leur identification<sup>15</sup>, car il insiste bien plutôt sur le rapport de subordination des êtres célestes les plus élevés – trônes, seigneuries, principautés, autorités –, mettant ainsi en valeur la supériorité du Christ à leur endroit. Christ est au-dessus de tout, et Col va jusqu'à dire qu'en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse (2,3). S'il a en plénitude *toute* sagesse et *toute* connaissance, cela signifie qu'il faut aller à lui et à lui seul pour obtenir l'une et l'autre. Pourquoi, de la perfection du Christ, Col 2,3 ne mentionne que la sagesse et la connaissance? La coloration biblique des expressions employées et leur reprise par le judaïsme invite à reconnaître *un report des attributs divins sur le Christ*<sup>16</sup>, pour convier à reconnaître en lui la plénitude hors de laquelle les croyants erreraient et seraient privés des biens divins mêmes. Parce qu'en Christ ils connaissent tout de Dieu, ils n'ont pas à chercher ailleurs, dans des doctrines prétendant les mener au savoir et à la sagesse parfaite, ou dans des pratiques ascétiques qui leur ouvriraient les portes du ciel pour y recevoir des révélations spéciales, comme les voyants des apocalypses. Comme discours sur le statut et le rôle de Jésus, la christologie est donc nécessairement théologique, s'il est vrai que par/en Christ (seul) nous connaissons la plénitude de Dieu.

Nous venons de voir qu'eu égard au pouvoir, à la sagesse et à la gloire, Col met le Seigneur Jésus du côté de Dieu, sans qu'il y ait confusion entre le Fils et le Père. Le titre «premier né de toute créature» en Col 1,15 ne souligne-t-il pas d'ailleurs cette différence? Certes, mais l'appellation est ambiguë, car elle peut insister sur l'être-créature du Christ – «premier-né» connoterait alors le commencement d'une série, dont le Fils serait le numéro un (première créature, mais créature tout de même) – ou, au contraire, indiquer l'antériorité absolue et la communauté de vie éternelle avec Dieu – le Fils serait premier-né de Dieu *avant* que ne soit opérée l'œuvre créatrice. Avec St Jean Chrysostome, dans ses homélies sur Col, on peut noter que «premier-né» (*prôtotokos*) ne veut pas dire «premier-créé» (*prôtoktistos*)<sup>17</sup>, mais l'ambiguïté subsiste, dans la mesure le titre «premier-né» semble souligner l'humaine condition de Jésus. Certes, le terme fut appli-

15. C'est d'ailleurs aussi pour cela que Col 1,15-20 ne donne pas à Jésus Christ le titre de *sophia*.

16. Dieu seul a la sagesse en plénitude. Cf. Pr 2,2-4; Is 33,5-6; 45,3; Ba 3,14-15; 1En 46,3; 2Ba 44,14; 54,13-14.

17. *Homélie III,2 (PG 62, col. 318)*.

qué à d'autres qu'à l'aîné: Israël, par exemple, appelé premier-né sans que cela signifie une antériorité temporelle par rapport aux autres peuples; le terme connote alors l'élection, la préférence<sup>18</sup>. Mais, même comme titre d'excellence, «premier-né» ne fait pas de soi sortir du statut de créature. Comment ce titre, qui ne se trouve tel quel nulle part ailleurs<sup>19</sup>, doit-il donc être compris?

Sans nous arrêter aux diverses lignes d'interprétation, des Pères à l'exégèse contemporaine<sup>20</sup>, rappelons que pour déterminer le sens de l'expression il faut tenir compte de la composition du passage. Or les vv. 16-17 montrent que «premier-né de toute créature» doit être compris en fonction de ce qui suit, c'est-à-dire de la médiation unique du Fils dans l'œuvre de création; Paul *ne parle pas de la création du Fils, mais de celle de tout le créé* – êtres terrestres et célestes ont tous été créés en/par lui. Mais s'il en est ainsi, pourquoi Paul ne dit-il pas explicitement que, comme Fils de Dieu, le Christ *n'appartient pas* à la série des créatures? En réalité, le Fils bien aimé c'est *l'homme* Jésus, mort et ressuscité, qui comme tel, fait (aussi) partie des créatures; le syntagme «premier né de toute créature» ne peut plus alors (seulement) connoter l'antériorité, puisque Jésus est né dans le cours du temps, mais la préséance sur le reste du créé. On objectera sans doute que «premier né de toute créature» ne s'applique pas à l'homme Jésus, mais seulement au Fils préexistant, comme semblent l'exiger les v. 15-17, selon une distinction soulignée par certains exégètes:

- v. 15-17 le Fils préexistant en sa médiation créatrice
- v. 18-20 le Fils incarné en sa médiation salvatrice.

Si la médiation créatrice implique une préexistence du Fils à tout le créé, les titres des v. 15 et 18 sont ainsi formulés qu'ils peuvent s'appliquer aussi bien au Fils préexistant, par qui tous furent créés, qu'au Fils incarné, mort en croix pour notre réconciliation<sup>21</sup>: «premier-né» connote donc à la fois l'antériorité, puisque tout fut créé par (*dia*) le Fils, et la préséance,

18. Cf. Ex 4,22; Jr 31,9; Si 36,11; PsSal 18,4. Comme le notent les commentaires, le roi, représentant d'Israël, reçut le titre (Ps 88,28 LXX) qui fut, après l'exil, interprété messianiquement. La littérature juive ancienne étend ce même titre à Adam et à la Torah.

19. Les expressions «premier-né»/«toute créature» ne sont juxtaposées qu'ici. Voilà pourquoi la seule analyse lexicographique ne suffit pas à déterminer son arrière-fond littéraire.

20. Cf. le relevé fait Hockel, *Christus der Erstgeborene*, 31-33. Pour l'éventail des positions contemporaines («premier-né» connotant l'antériorité, ou l'excellence, ou les deux à la fois), voir Aletti, *Colossiens 1,15-20*, 63-64.

21. Voilà pourquoi Paul n'ajoute pas un *pro* avant *pasès ktiseòs* au v.15.

puisque, homme d'un temps donné, créature au milieu des créatures, Jésus est néanmoins *le* Fils de Dieu<sup>22</sup>. Les titres de Col 1,15-20 sont ainsi essentiellement paradoxaux.

Si le Christ de Col est clairement et nettement présenté en position divine, c'est, on l'a vu plus haut, afin de souligner sa supériorité sur tous les êtres spirituels supérieurs. Pourquoi donc?

### *1.2. Christ et les êtres célestes supérieurs*

Aucune des lettres attribuées à Paul ne souligne plus que Col la supériorité du Christ sur tous les êtres célestes (cf. 1,15-20; 2,9-10; 2,15)<sup>23</sup>. Non que l'un ou l'autre passage des protopauliniennes ne mentionne pas sa victoire, obtenue par destruction totale, sur toutes les *arkhai*, *éxousiai* et *dynameis* (1Co 15,24)<sup>24</sup>. Paul est convaincu qu'en ressuscitant le Christ, Dieu lui a donné pouvoir sur tous les êtres; relisant, avec la première tradition chrétienne, les Psaumes à la lumière de cet événement, il dit du Christ que Dieu a tout mis sous ses pieds<sup>25</sup>; *tout*, c'est-à-dire même les puissances célestes opposées à sa seigneurie. Mais on ne peut dire qu'ailleurs les protopauliniennes développent cette question du rapport entre le Christ et les puissances. Pourquoi au contraire Col revient-il plusieurs fois et avec insistance sur la supériorité totale du Christ sur les êtres célestes?

Rappelons d'abord brièvement que les puissances et autorités de Col désignent en premier lieu les êtres célestes<sup>26</sup>. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil à la liste de Col 1,16:

toutes choses (*ta panta*)  
 dans les cieux et sur la terre,  
 les visibles et les invisibles  
 trônes, seigneuries  
 principautés, puissances,  
 toutes choses (*ta panta*) ...

22. Le titre «Fils bien aimé (de son amour)» du v. 13 souligne la relation intime, unique et privilégiée voulue par Dieu le Père lui-même.

23. L'observation vaut aussi pour Ep (cf. 1,21; 6,12).

24. Cf. également Ph 2,9-11, où est affirmée la seigneurie de Jésus Christ sur tous les êtres, célestes, terrestres et infra-terrestres.

25. 1Co 15,25-27, qui reprend christologiquement les Ps 110,1 et 8,7.

26. Pour une preuve en bonne et due forme voir Aletti, *Épître aux Colossiens*, aux trois passages mentionnés.

Ce que recouvre *ta panta*, la liste l'indique clairement: il s'agit des êtres célestes et terrestres. Cieux et terre forment ici une totalité, celle de l'univers créé, où les êtres les plus élevés comme les plus humbles furent objets de la médiation christique. Le binôme «les visibles et les invisibles» du v. 16c complète le précédent (célestes/terrestres), dans la mesure où le terme «invisibles» indique bien que Paul ne parle pas seulement des astres et des planètes, mais aussi des puissances angéliques. L'accent est d'ailleurs mis sur elles, car c'est le *ta aorata* («les invisibles»), dernier mot de 16c, que visent à préciser les quatre dénominations suivantes: on notera que *les titres des êtres célestes mentionnés connotent tous un exercice du pouvoir*; c'est pour cela que le passage les nomme ainsi, sans utiliser le terme générique d'anges.

La liste du v. 16, «trônes, seigneuries, principautés, puissances», renvoie au judaïsme et désigne les anges. Procédant par accumulation elle insiste seulement sur l'excellence (dans la hiérarchie céleste) des êtres mentionnés: les «trônes» et les «seigneuries» semblent parfois désigner des anges supérieurs<sup>27</sup>; quant aux «principautés» et «puissances» (ou autorités), elles rappellent l'usage des protopauliniennes<sup>28</sup>. Mais, plus que sur l'identité de ces êtres spirituels<sup>29</sup>, le passage veut attirer l'attention sur leur pouvoir, ce que les titres énoncés ont précisément pour fonction de connoter. Dès lors, voir seulement des puissances humaines politiques au v. 16 ne respecte ni la dynamique ni la composition du passage, qui fait dépendre de *ta aorata*, pour le caractériser, les quatre éléments de la liste. La question sous-jacente est bien celle du rapport entre le Fils et les puissances angéliques les plus élevées, supposées avoir un réel pouvoir sur les éléments cosmiques et sur les humains. De fait, les écrits juifs de l'époque reconnaissent à ces êtres supérieurs diverses fonctions: certains sont sans cesse devant le trône divin, d'autres sont responsables de la marche des astres, d'autres des climats, d'autres encore sont chargés des punitions infligées aux humains, etc.<sup>30</sup> En rendant ces êtres célestes totalement dépen-

27. Cf. 2En 20,1; TestLévi 3,8; TestAbraham 14,12.

28. Cf. 1Co 15,24; Rm 8,38.

29. Certains voyaient dans les «trônes» et «seigneuries» des anges bons, et dans les «principautés» et «puissances» des anges mauvais, parce qu'elles seules sont défaites par Dieu ou le Christ en Col 2,15. Mais la nature morale de ces êtres n'a ici aucune importance.

30. Pour les seuls anges bons, voir par ex. Est 4,17r LXX (où l'on a un parallèle entre dieux et puissances); 1QM 12,8; 1En 20,1; 61,10 («Elle criera aussi l'armée des cieux, toute l'armée des cieux, ainsi que tous les saints dans la hauteur, l'armée du Seigneur, les Chérubins, les Séraphins, les Ophanim, tous les anges de puissance, tous les anges des dominations, l'Élu et toutes les puissances, dans la terre et les eaux»). Également, TestJuda 25,2; 2Ba 21,6;

dants du Christ, Col 1,15-20 laisse bien entendre qu'ils ne sauraient être ses rivaux en quoi que ce soit.

Les commentateurs se sont très justement demandé si pareille insistance ne vise pas à contrebalancer l'importance que les anges avaient dans la doctrine des «hérétiques» de Colosses. Il est malheureusement impossible de répondre avec une absolue certitude, car à aucun moment Paul ne dit à ses lecteurs que les «docteurs» ont tort de voir dans les anges les plus élevés des êtres supérieurs au Christ. L'insistance indique néanmoins qu'il y a un problème: insiste-t-on sur ce qui va de soi?

Mais quel problème? Exige-t-on des Colossiens qu'ils rendent un culte à ces êtres célestes, pour se concilier leur bienveillance ou même leur intercession? Ou bien leur demande-t-on, par des pratiques ascétiques, de se préparer aux visions qui leur permettraient d'avoir accès, comme les voyants des apocalypses, au ciel et d'avoir ainsi part à la liturgie que les anges rendent à Dieu? Or, ces deux hypothèses opposées s'appuient l'une et l'autre sur l'expression «culte des anges» de Col 2,18, dont la compréhension s'avérerait ainsi indirectement décisive pour une réflexion sur la christologie de la lettre.

Comment comprendre l'expression *thrèskeia tôn aggelôn*? Paul parle-t-il du culte rendu aux anges par les humains (*tôn aggelôn* serait alors un génitif objectif) ou du culte rendu à Dieu par les anges<sup>31</sup> (génitif subjectif), ou encore d'un culte qui ressemble à celui des anges (génitif de qualification)? Si le génitif subjectif est de plus en plus admis, il est pourtant loin de faire l'unanimité<sup>32</sup>. C.E. Arnold nie même qu'il puisse y avoir des rapports entre la liturgie juive et Col<sup>33</sup>. A propos de Col 2,18 il déclare: «[C]ertain features of the polemic in Colossians appear inappropriate to the Jewish mystical interpretation, e.g. how could Paul speak of Jewish-Christian advocacy of participation in angelic liturgy as 'vain deceit' (2:8)?» Certes, mais à supposer que Paul vise la participation au culte céleste, il ne

3Ba 1,8; 2,6. Les puissances célestes sont chargées de la marche des astres et des humains 1En 39,12; 1En 41,9 (à propos du soleil et de son rôle établi par Dieu: «Aucun ange, aucune autorité ne peut s'y opposer, car sur toute chose Il a établi un prince, et c'est lui qui gouverne tout cela en Sa présence»). Il y a des anges préposés à la garde des nations, pour les égarer loin du Seigneur, mais sur Israël Dieu n'a pas donné de pouvoir à un ange ni à un esprit (Jub 15,31-32).

31. Pour les passages de la littérature paratestamentaire juive mentionnant le culte rendu au ciel par les anges, voir Aletti, *Épître aux Colossiens*, 197 note 124. Ajouter TestLevi 3,1-8; 8,4-18; 4Q 400-403.

32. Cf. les récentes prises de position de Stuckenbruck, de DeMaris, Arnold.

33. Cf. Arnold, *Colossian Syncretism*, 97s.

la qualifie de «creuse duperie» qu'à cause de ce qu'elle provoque, à savoir la fatuité, la vanité (Col 2,23). En effet des pratiques destinées à humilier la chair mèneraient en réalité à l'orgueil, qui montre ainsi ce qu'ont de trompeur et d'illusoire l'ascèse et l'ascension céleste qu'elle est supposée permettre.

Mais, à supposer même que Paul veuille parler du culte rendu par les anges et auquel les «hérétiques» enjoignaient les Colossiens de se joindre, moyennant force pratiques ascétiques, Col 2,18 ne suffit pas à expliquer l'insistance des autres passages sur les êtres célestes et sur la suprématie totale du Christ à leur endroit. Même si un culte des anges n'est pas encore attesté à l'époque, ce que dit la littérature juive paratextamentaire sur le rôle prépondérant attribué aux êtres célestes pour l'exécution de la justice divine punitive aurait-il donc provoqué la peur, au moins la crainte de certains croyants à leur égard? Devaient-ils les implorer, voire se les concilier? Comme le signalent bon nombre de commentaires, Col 2,14-15 renvoie au monde de représentations et à l'angéologie de certains courants juifs. Mais peut-on conclure, à partir de ces versets, que les croyants risquaient de minimiser ou d'oublier la médiation puissante du Christ qui, par sa mort et sa résurrection les avait mis hors de portée des êtres spirituels les plus élevés, ceux qui peuvent pousser les croyants au péché et à la damnation (les anges mauvais), ou faire tomber sur eux la colère divine (les anges du jugement)? Bref, pour l'interprétation de la christologie de la lettre, Col 2,9.10.14-15<sup>34</sup> semblent aussi importants que Col 2,18.

Sans rejeter totalement les suggestions qui viennent d'être faites, signalons la difficulté qu'elles soulèvent: si une des questions fondamentales affrontées par Col est celle de la médiation des êtres célestes, pourquoi celle-ci n'est-elle jamais mentionnée comme telle ni explicitement signalée comme un oubli de la médiation radicale du Christ et donc de la plénitude accordée en lui aux baptisés? Si, comme l'admettent un certain nombre de commentateurs, ce sont des anges qui marquent les fautes et les péchés des humains sur le document d'accusation de Col 2,14, pourquoi Paul ne le dit-il pas? Certes, il souligne fortement la subordination totale des êtres célestes au Christ, et s'il les nomme par leur nom de fonction et le pouvoir qu'il représente (Trônes, Seigneuries, Principautés, Autorités), c'est pour bien indiquer que désormais, Christ seul a puissance et autorité absolue. Mais pourquoi ne dit-il pas nettement aux croyants qu'ils ne dépendent pas (ou plus) de ces puissances invisibles et n'ont rien à craindre

---

34. Ces deux derniers versets étant parmi les plus difficiles de la lettre, on s'abstiendra d'en (re)faire ici l'exégèse, car elle n'est pas essentielle pour notre propos.

d'elles? Qu'ils ne doivent plus avoir peur, Col 1,20 le suggère, qui déclare déjà réalisées, grâce à la médiation du Christ lui-même, la réconciliation et la pacification universelles, y compris celles entre créatures célestes et terrestres. Mais si Paul n'en dit pas plus, c'est sans doute parce que le problème majeur auquel il pense n'est pas celui d'un juste rapport entre les croyants et les anges, mais celui des pratiques ascétiques et rituelles que les «docteurs» préconisaient, et qui signifiaient concrètement un retour à l'esclavage. En réalité la mention répétée des êtres célestes a une fonction rhétorique et (par là) christologique évidente: si les croyants admettent – et tel semble être le cas – que Christ est celui à qui tous les êtres supérieurs sont soumis, s'ils sont donc eux-mêmes libres par rapport à ces êtres, ne dépendant que de leur unique Seigneur et Tête, pourquoi devraient-ils, eux les croyants, s'obliger à des pratiques qui les rendraient esclaves de choses terrestres bien plus basses? Car en se pliant à des règles de pureté – seulement humaines (Col 2,8) – qui prétendent les délivrer et leur donner accès à la liturgie céleste, alors qu'elles les rendent esclaves des éléments matériels du monde (Col 2,8.20<sup>35</sup>), les croyants vivaient une double contradiction – libérés de la menace du monde céleste, ils deviendraient esclaves du monde matériel, et voulant obtenir l'humilité, ils décrocheraient l'orgueil!

Il n'est donc pas certain que la mention répétée des êtres célestes en Col 1,15-20; 2,10; 2,14-15 et 2,18 indique une visée polémique: des textes on ne peut absolument pas conclure que les «docteurs» donnaient trop d'importance aux anges et minimisaient la médiation du Christ. Que leur doctrine ait néanmoins pu avoir *indirectement* cet effet, et que Paul l'ait ainsi comprise, cela semble probable. Ce qui est clair en revanche, c'est qu'il utilise ces êtres célestes supérieurs pour mettre en valeur l'unicité du médiateur et son excellence. La technique en Col 1,15-20 est en effet l'insistance désignative<sup>36</sup>, qu'on peut repérer grâce à l'article qui précède un titre, comme en 18a: «et lui-même est *la* tête du corps», grâce aussi à la place du pronom *autos* tout au début des propositions: «parce qu'en *lui* toutes choses furent créés» (v. 16a), «parce qu'en *lui* il a plu (à Dieu) de faire habiter la plénitude» (v. 19), «et par *lui* de réconcilier toutes choses» (v. 20a), ou encore grâce à la répétition emphatique du même pronom *autos*,

35. Je me permets de renvoyer à mon commentaire sur *Colossiens* pour ces deux versets.

36. On suppose ici connue la différence entre attribution et désignation; cette dernière ne vise pas à attribuer une qualité ou un titre, mais à dire que cette qualité est propre à quelqu'un (à «lui et lui seul, nul autre»), comme l'indique la différence entre «Jésus est médiateur entre Dieu et les hommes» (attribution) et «le médiateur entre Jésus et les hommes, c'est Jésus» (désignation).

toutes les fois que sa présence n'est pas indispensable pour la compréhension: «afin qu'il fût en tout, *lui*, premier» (v. 18c), «par le sang de sa croix, par *lui*» (v. 20b).

La christologie de Col insiste donc bien sur le Christ glorieux, en possession de son royaume (Col 1,13), maître unique des puissances célestes (Col 1,16-17; 2,10), lieu d'unité du cosmos (Col 1,17) et tête de son Église (Col 1,8), où il est tout en tous (Col 3,11), car c'est en étant avec lui et en s'attachant à lui que les croyants trouvent leur dignité et leur vraie place, par rapport au céleste et au terrestre.

### 1.3. Une christologie de la seule gloire?

Selon de nombreux commentateurs, à la différence des protopauliniennes, Col insiste beaucoup plus sur la gloire et la suprématie du Christ que sur sa mort en croix<sup>37</sup>. Il est vrai que c'est le Ressuscité (Col 2,12), le premier-né d'entre les morts (Col 1,18), siégeant à la droite de Dieu (Col 3,1-2), qui a le primat sur tous les êtres. Il est également vrai que, si l'œuvre du Christ en croix est fortement soulignée en Col 1,19-20.21<sup>38</sup> et 2,13-15, comme s'il fallait ne pas l'oublier, le reste de la lettre parle de la relation *actuelle* des croyants avec leur Seigneur et maître. Quoi qu'en aient dit dans le passé ceux qui voyaient en Col un des premiers témoins du protocatholicisme néotestamentaire, si l'insistance y est mise sur la suprématie du Christ, ce n'est certainement pas par un progressif désintéret pour le scandale de la croix, mais par nécessité. Car la primauté, la richesse et la plénitude du Christ commandent la propre surabondance des baptisés, qui n'ont dès lors pas à être enlevés en la demeure céleste pour y entendre les secrets divins, connaître à coup sûr l'avenir et, ainsi, parvenir au salut. En d'autres termes, ils n'ont pas besoin des puissances célestes pour leur

37. Sur la primauté et seigneurie du Christ, voir Col 1,13.15-20; 2,3; 2,9-15; 2,20; 3,1-4; 3,11b; 3,16; 3,24b; 4,1b.

38. Ces trois versets ont pendant des décennies été considérés comme des corrections faites par le rédacteur de Col à la théologie de l'hymne primitive trop centrée sur la gloire et la primauté. Le rédacteur aurait ainsi utilisé la figure rhétorique de la *concessio* pour mieux mettre en valeur la mort rédemptrice: certes, Christ est avant et au-dessus de tous, mais n'oubliez pas que c'est par sa mort rédemptrice seule que tous ont reçu la réconciliation et la paix. J'ai montré ailleurs (*Épître aux Colossiens, ad loc.*) que cette interprétation par l'histoire de la rédaction ne rend absolument pas compte des données, d'autant plus que Col 1,21, loin d'être une correction (à effet rétroactif) de l'hymne, a une fonction rhétorique autre, proleptique, celle d'amorcer la *partitio* (v. 21-23) du corps de la lettre (Col 1,24-4,1). Voir encore Col 4,3-4; Ep 3,4.5.9; 5,32.

ouvrir les cieux et leur interpréter la volonté divine, car ils sont une fois pour toutes ressuscités avec le Christ, partagent sa vie et ont accès à la surabondance de sa richesse. Pour Col, la primauté et la gloire du Christ sont condition de la plénitude des croyants (Col 2,9-10): sans prétendre à l'exhaustivité, la christologie de Col reste donc très fonctionnelle.

#### 1.4. *Christologie et mystère*

Que le *mystèrion* ait en Col (et Ep) un contenu fondamentalement christologique, tous les commentateurs le notent et l'on ne peut que renvoyer à leurs réflexions. Il me paraît plus important de chercher les raisons pour lesquelles Paul en est venu à appeler *mystèrion* l'Évangile, c'est-à-dire son annonce du Christ<sup>39</sup>. De fait, en Col et Ep, l'emploi du terme *mystèrion* se fixe, au singulier, avec l'article, et désigne chaque fois la même réalité, qui est l'Évangile<sup>40</sup>.

Col 1,24-2,5 commence par insister sur la diffusion du *mystèrion*, sans doute parce que s'y donne à reconnaître ce qui, pour l'Apôtre, est l'essentiel, à savoir que Christ a été annoncé et est donc arrivé parmi les Nations, pour y demeurer et les combler de ses trésors de sagesse (1,28). La nature essentiellement christologique du *mystèrion* va bien avec l'insistance de toute la lettre sur la christologie. Car c'est parce que Christ est la source de la plénitude de tout baptisé que deviennent inutiles et vaines toutes les ascèses et purifications en vue de visions et révélations célestes<sup>41</sup>; A la différence des apocalypses juives, où les *mystèria* concernant le salut et la fin ne sont communiqués que par des extases à quelques justes

39. Qu'il suffise de rappeler ici qu'en Col et Ep le terme *mystèrion* a pour fonction de mettre en relief la nouveauté de ce qui est advenu avec et par l'Évangile, tout en indiquant que les formulations nouvelles de l'Évangile n'en sont pas pour autant invalidées. Le *mystèrion* ouvre ainsi le champ à une annonce qui n'ait rien de répétitif, mais, on va le voir, dans le même geste, il permet une réflexion théologique où l'écriture biblique a sa place.

40. En Colossiens, le terme *mystèrion* remplace celui d'*euaggèlion* qui n'apparaît plus après 1,23, comme le montre la disposition rhétorique de la lettre: 1,23b, où apparaît justement le terme *mystèrion*, annonce la section Col 1,24-2,5 qui traite du *mystèrion*. N'oublions pas en effet que Col 1,21-23 est une *partitio*; cf. Aletti, *Épître aux Colossiens*, 131-132.

41. On aura sans doute noté que le *apokalypsis* («révélation») est absent de Col. Mais on en comprend aisément les raisons: si Paul avait déclaré que le *mystèrion* du Christ lui avait été révélé par une *apokalypsis*, il aurait eu bien du mal à montrer que les baptisés n'avaient pas besoin de visions et révélations spéciales pour connaître le Christ en toute sa richesse.

42. Cf., par ex., 1En 68,1; 69,14; 71,3-4; *Vie grecque d'Adam et d'Ève* (= *Apo Moïse*) 32,3-34,2; 4Esdr 10,38-39.

et initiés<sup>42</sup>, Paul, qui n'utilise le terme qu'au singulier (*le mystère*), en fait l'objet d'une proclamation et d'une annonce s'adressant à tous les hommes; est ainsi soulignée la modification radicale apportée par l'Évangile à l'attente apocalyptique.

On ne doit d'ailleurs pas s'étonner de voir reflourir, en Col et Ep, les vocables relatifs à la connaissance et à la sagesse<sup>43</sup>. En déclarant que tous les trésors de la sagesse sont en Christ (Col 2,3), Paul indique évidemment qu'on n'aura jamais fini de connaître le Christ, mais aussi que c'est en le connaissant de mieux en mieux qu'on ne se laissera plus séduire par les leurres des connaissances mondaines. Et que faut-il faire pour connaître toujours plus le Christ? Col ne le dit pas, il est cependant clair que la méditation des croyants doit porter sur sa vie, sa mort rédemptrice – avec ce que Paul y soulignait de paradoxal –, sa résurrection et, à partir de là, s'élargir aux Écritures et à l'histoire biblique. Ce à quoi Paul invite c'est à une lecture *christologique* de toute l'histoire de l'humanité et du créé!

*Le mystèrion* tel que le décrit Paul, je l'ai montré ailleurs<sup>44</sup>, n'est pas de soi (ni d'abord) une lecture - même et surtout typologique - de tout le passé biblique, puisqu'il est une annonce de réalités tues jusque là. Mais ce vocable, dont la fonction est principalement de dire ce que Dieu n'avait pas jusque-là révélé de ses desseins, invite aussi le lecteur chrétien à s'interroger sur la cohérence de toute l'histoire passée. Parce qu'il fait entrer dans l'intelligence de la sagesse éternelle de Dieu, dans l'orientation paradoxale de ses desseins, le mystère autorise à (re)lire les Écritures en fonction de l'inouï vécu et annoncé, à y percevoir des correspondances, des points d'ancrage, pour les lectures spirituelle et typologique, en tout cas christologique<sup>45</sup>.

43. La liste des mots se trouve en tous les commentaires. Voici les plus caractéristiques: (a) relatifs à l'annonce du Christ ou du mystère: *dèloun* Col 1,9; 1Co 1,11; 3,13; *phaneroun* Col 1,26; 3,4 (2x); 4,4; Ep 5,13; *gnôrizein* Col 1,27; 4,7.9; Ep 1,9; 3,3.5.10; 6,19; *kèryssein* Col 1,2; *lalein* Col 4,3.4; Ep 4,25; 5,19; 6,20; (b) relatifs à la compréhension: *epignôsis* Col 1,9.10; 2,2; 3,10; Ep 1,17; 4,13; *epiginôskein* Col 1,6; *gnôsis* Col 2,3; Ep 3,19; *ginôskein* Col 4,8; Ep 3,19; 5,5; 6,22; *synesis* Col 1,9; 2,2; Ep 3,4; *sophos* (Ep 5,15); *sophia* (Col 1,9; 1,28; 2,3; 2,23; 3,16; 4,5; Ep 1,8.17; 3,10). Pour l'absence des mots *apokalyptein* et *apokalypsis* en Col, voir la note précédente (mais pas en Ep; cf. Ep 1,17; 3,3.5). Sur les raisons pour lesquelles Paul utilise le vocabulaire de sagesse (*sophos*, *sophia* et des mots parents), voir Aletti «Sagesse et mystère chez Paul».

44. Aletti, «Sagesse et mystère chez Paul», 374-378; également Reynier, *Évangile et mystère*, 205-257.

45. Rm 16,25-26 reprend bien tous ces éléments du mystère: (a) manifestation ou révélation (b) de ce qui fut tu ou caché durant des millénaires, (c) en conformité aux Écritures, c'est-à-dire en continuité avec un projet depuis longtemps formé et formulé, (d) pour que toutes les Nations puissent arriver à l'obéissance de la foi.

En faisant de l'annonce de l'Évangile une proclamation du *mystèrion*, le Paul de Col rend donc en quelque sorte la christologie coextensive à la théologie: tout se donne à lire christologiquement. Voyons ce que cela implique.

## 2. La christologisation des champs théologiques et ses difficultés

Ce n'est pas seulement avec les deutéropauliniennes que la christologie a commencé à irriguer tous les champs de la réflexion théologique, car le processus de christologisation est déjà à l'œuvre dès les premiers écrits pauliniens<sup>46</sup>, mais ce qui est nouveau en Col, c'est sa prégnance, au moins pour les relations entre le Christ et les baptisés d'une part, entre Christ et l'Église d'autre part.

### 2.1. La christologisation de la sotériologie et de l'eschatologie de Col

Jusqu'à présent, nous avons constaté l'insistance que met Paul sur la présence absolue du Christ, qui est au dessus de tout et domine tout. On pourrait alors se demander si son élévation même ne l'éloigne pas des baptisés. Or il n'en est rien, déclare Paul à ses lecteurs: «ensevelis avec lui dans le baptême, c'est aussi avec lui que vous êtes ressuscités par la foi en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts» (Col 2,12; voir aussi 3,1). Si, de fait, les baptisés sont ressuscités avec lui, ils ne sauraient être séparés ni éloignés de lui; ils sont déjà *avec lui* au ciel. Col 3,1 peut en conséquence demander aux croyants de «chercher les choses d'en haut»; non qu'ils devraient contempler le Christ comme s'ils étaient très en dessous de lui: étant ressuscités avec lui, étant avec lui, ils doivent regarder les réalités *du lieu où ils demeurent* avec le Christ, c'est-à-dire aux cieux<sup>47</sup>. Les croyants ne pouvaient désirer une union plus forte. Mais la (nouvelle) formulation de Col et Ep n'est pas sans problèmes, car, c'est la première fois que l'apôtre parle de la résurrection des croyants comme d'un état déjà obtenu. Si,

46. Cf. Aletti, *Jésus Christ fait-il l'unité*, 29-72.

47. Ce que dit explicitement Ep 2,6. Cette lettre n'entend certainement pas dire que les croyants échappent à l'histoire du monde, simplement que le Ressuscité les fait vivre, anime leur vie et lui donne sens. Le terme grec utilisé n'est d'ailleurs pas *ouranoi*, référent spatial, mais *epouranoi*, demeure invisible divine, non spatiale. Il s'agit d'une autre dimension donnée à la vie, et non d'une fuite dans un ailleurs lointain.

en Rm 6,4-8 par ex., la résurrection était pour la fin des temps, elle est ici décrite comme un état déjà acquis, comme un effet du baptême. Certes Paul ne dit pas que les croyants ont déjà le corps glorieux que la résurrection leur assurera à la fin des temps. Cet emploi figuré – dérivé du premier – dissocie ce que les protopauliniennes maintenaient ensemble, à savoir la vie ressuscitée et la gloire avec Christ. De fait, en Rm 6,1-14; Rm 8, et 1Co 15, la résurrection finale implique une totale transformation du corps terrestre – sa glorification –, puisque, par elle, les croyants irradieront la gloire divine, avec et comme le Ressuscité, leur gloire étant la sienne, indissociablement. Mais Col 2,12-13 et 3,1-4 font une distinction entre le déjà là de l'être-ressuscité avec Christ – que les protopauliniennes appellent la vie nouvelle et transformée du baptisé<sup>48</sup> –, et la manifestation finale où les croyants seront dans la gloire avec leur sauveur (Col 3,4).

Comme cela vient d'être dit, c'est la session glorieuse et la primauté totale du Christ sur tout le créé qui auraient pu faire penser que le Christ se trouvait à une infinie distance des baptisés, de loin inférieurs aux êtres célestes. Pour souligner au contraire l'union totale et définitive des baptisés avec leur Seigneur, Paul va donc jusqu'à dire qu'ils sont ressuscités et avec lui dans les cieus<sup>49</sup>. Leur existence est animée par le Christ ressuscité, et elle manifeste les fruits de la résurrection: pureté, douceur, compassion, accueil, charité.

## 2.2. *Christologisation et transformations de l'eschatologie*

L'insistance sur la relation déjà parfaite du Christ aux croyants a très probablement causé le glissement de l'eschatologie paulinienne, qui d'une résurrection future des croyants (dans les protopauliniennes) va vers une résurrection et un salut déjà effectués (en Colossiens et Éphésiens). La structure de l'eschatologie paulinienne en est-elle gravement affectée?

Notons d'abord que la mise en valeur de la situation du Christ, liée en particulier à sa médiation créatrice, témoigne du développement nécessaire auquel la christologie était appelée: par rapport à toute la série des médiateurs (Loi, Sagesse, Anges supérieurs, etc.), les premières générations chrétiennes devaient un jour ou l'autre situer le médiateur Jésus en ses différences, en proclamant sa prééminence absolue, mais aussi la partici-

48. Cf. Rm 6,4; 7,6; 8,10-13; 2Co 5,17; Ga 2,19-20; 6,15; Ph 1,20-21.

49. Dans le même sens, Ep 2,8 va jusqu'à dire que nous sommes déjà sauvés, alors que dans les protopauliniennes le salut est identiquement la résurrection et glorification finales.

pation des croyants à sa vie et à sa gloire. L'importance quantitative (et qualitative) de la christologie en Col s'explique ainsi.

Bien que déclarant les croyants ressuscités avec leur Seigneur, Col et Ep ne leur font pourtant pas quitter l'histoire. Bien au contraire c'est leur union totale et définitive avec le Christ qui permet à leur existence de se christologiser en toutes ses dimensions, personnelle, ecclésiale et sociale. On ne s'étonnera donc pas de voir les deutéropauliniennes baser les exhortations éthiques sur des justifications principalement christologiques, et s'élargir à l'existence sociale, avec l'apparition des codes de morale «domestique»<sup>50</sup>. Le «déjà là» reçoit une accentuation nouvelle, pour notifier que les fruits de la résurrection du Christ rejoignent le croyant jusque dans son corps –, éthiquement s'entend –, mais le «pas encore» de la glorification corporelle (la résurrection finale) reste objet d'attente confiante. Bref, le glissement du vocabulaire des deutéropauliniennes ne change pas fondamentalement la structure de l'eschatologie paulinienne.

### 2.3. La christologisation de l'ecclésiologie

Qu'en Col l'Église soit uniquement décrite en termes christologiques, c'est une évidence à laquelle on ne saurait se soustraire. Comme les protopauliniennes, Col ne dit pas que les croyants forment le «peuple de Dieu». Non qu'il refuse l'appellation – comme le montrent Rm 9,25-26 et 2Co 6,17, deux passages où Paul se contente d'ailleurs de citer les Écritures. Mais, pour l'apôtre, la thématique du peuple reste trop particulière ou trop restreinte pour rendre compte du projet de Dieu sur l'humanité entière<sup>51</sup>, projet qu'il préfère exprimer à l'aide du vocabulaire familial, paradoxalement plus adéquat et certainement plus structurant, puisqu'il fait de l'humanité croyante «la famille de Dieu». Mais, en Col (et Ep), c'est le vocabulaire du *corps* qui permet de signifier la relation privilégiée de l'Église au Christ<sup>52</sup>. Les raisons ayant favorisé ce vocabulaire sont sans doute nombreuses: connotation de la croissance, de l'unité dans la diversité et la complémentarité des membres, etc.; mais la christologisation est

50. Col 3,18-4,1; Ep 5,21-6,9.

51. Et qui englobe tous les peuples (Nations et Israël). Les Nations restent ce qu'elles sont, car elles peuvent vivre l'Évangile chacune dans leur culture, sans avoir besoin de changer d'identité culturelle et politique.

52. L'Église *sôma* (Col 1,18; 1,24; 2,19; 3,15; Ep 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30), et le Christ Tête (Col 1,18; 2,19; Ep 1,23; 5,23).

tout aussi déterminante, car en disant du Christ qu'il est la tête de l'Église qui est son corps, Paul reconnaît le lien indéfectible qui unit les deux réalités: le corps ne peut vivre sans la tête, qui est son chef, et de laquelle il reçoit sa vie.

Que les relations intra-ecclésiales aient été fondamentalement christologisées dès les protopauliniennes, un passage comme 1Co 1-4 le prouve magistralement, qui se divise en deux parties, dont la première, principalement christologique, fournit les valeurs à partir desquelles se dégage la physionomie du groupe ecclésial et sa véritable hiérarchie. Dans la même ligne, Col et Ep christologisent radicalement le statut de l'Église, corps inséparable de son Seigneur, qui est sa Tête. Les exégètes continuent de discuter sur le sens de *kephalè*: le vocable connote-t-il l'autorité ou bien l'origine, la source<sup>53</sup>? Il est clair qu'indépendamment de toute analyse étymologique, diachronique donc, Col empêche d'exclure l'une ou l'autre des connotations. En Col 1,15-20, qui insiste sur la primauté (et par là sur l'autorité), l'expression «tête du corps, qui est l'Église» connote sans aucun doute l'autorité et pourrait se traduire ainsi: «Lui-même a totale autorité sur l'Église»<sup>54</sup>. En effet, le Fils n'est pas «tête» au sens biologique, car il aurait alors besoin des autres membres pour subsister: Col 1,16-17 déclare au contraire qu'il est avant toutes choses, et que toutes choses ont été créées par lui. Mais l'Église ne peut subsister ni tenir sans le Christ, alors qu'elle ne dépend en rien des puissances angéliques ou célestes. On voit d'ailleurs pourquoi l'affirmation sur le Christ Tête de l'Église suit immédiatement celles sur sa médiation créatrice universelle; Colossiens lie en effet l'autorité du Fils sur l'Église à sa supériorité sur ces êtres au niveau de leur existence même – ils furent créés en lui, par lui et pour lui! De son côté, l'Église est *le* «corps» du Christ. En sa dépendance fondamentale, elle doit témoigner de l'unique seigneurie du Fils sur elle. Le langage du corps Col 1,18a reprend certes celui des protopauliniennes<sup>55</sup>, mais l'insistance y est autre: ce n'est pas l'Église comme unité dans la multiplicité et la complémentarité de ses membres, qui importe ici, mais sa dépendance par rapport au Fils et l'unicité de ce rapport (elle seule est son corps). A cette idée de dépendance (du côté de l'Église) et d'autorité (du côté du Christ) véhiculée dans le passage hymnique de Col 1,15-20, un verset comme Col 2,19 ajoute l'idée d'origine, dans la mesure

53. Cf. la vive polémique ayant opposé R.S. Cervin et W. Grudem.

54. Sur Col 1,18a, voir Aletti, *Épître aux Colossiens*, 104-106.

55. Cf. Rm 12,4-5; 1Co 10,16-17; 12,12-13.

où Christ donne vie et croissance au corps. En Ep, l'Église a un rôle inouï qui lui vient directement de son union au Christ; parce qu'étroitement unie à son Seigneur et vivifiée par lui, elle devient le signe privilégié de la grâce de Dieu offerte à l'humanité entière; elle a même la responsabilité de manifester l'amour totalement gratuit et réconciliateur du Christ pour tous, et en elle doit se dessiner la nouvelle humanité, le corps même du Christ en croissance. Il est clair qu'en exploitant la thématique tête/corps, les deutéropauliniennes ne poursuivent pas seulement la christologisation de l'ecclésiologie, elles donnent surtout charge à l'Église de témoigner visiblement, comme corps, de son union indéfectible avec Christ et de la plénitude reçue en lui.

En utilisant la symbolique du corps, les proto- et les deutéropauliniennes n'insistent pas sur les mêmes points. Mais les modifications afférentes sont-elles structurantes? Autrement dit, le fait que Christ n'est pas nommé tête en 1Co 12 mais le devienne en Col/Ep change-t-il la nature du rapport? Non, car le titre «tête» en Col/Ep ne signifie aucunement que le Christ devient un membre du corps parmi d'autres, seulement qu'il est le chef absolu de l'Église, qu'il a totale autorité sur elle, et que celle-ci ne peut être séparée de lui. Le glissement métaphorique ne modifie pas le type de lien existant entre l'Église et son Seigneur, il vise seulement à le renforcer.

La relation tête/corps n'est pas la seule à décrire le lien privilégié et unique existant entre le Christ et son Église; un passage des protopauliniennes (2Co 11,2) emploie le champ sémantique des fiançailles, des noces, indiquant implicitement que la relation Christ/Église est du type époux/épouse; Ep 5,26-32 y revient plus longuement et l'articule avec celle du corps. Cela montre simplement que la christologie a principalement contribué à la structuration de l'ecclésiologie, les deux champs symboliques corporel et sponsal renforçant, sans le faire exploser, le cadre familial fourni initialement par la relation Père/Fils.

En Col (mais aussi Ep) la christologie a donc irrigué et nourri aussi bien l'eschatologie que l'ecclésiologie.

#### *2.4. Les difficultés de la christologisation*

Dans les deutéropauliniennes, l'influence christologique ne se cantonne pas à l'eschatologie et à l'ecclésiologie, elle s'étend à l'éthique et à la vie sociale, bref à l'ensemble de la vie du groupe ecclésial, en particulier à la maisonnée de ce temps là: aux rapports entre époux, entre parents et enfants, entre maîtres et serviteurs. Mais l'argument christologique ne sert-

il pas alors à couvrir toutes les compromissions avec un monde qui imposait la soumission des épouses, l'obéissance inconditionnelle des esclaves, etc.? Certains historiens des origines chrétiennes ont effectivement interprété ces exhortations domestiques de Colossiens et d'Éphésiens comme un retour à l'ordre ancien, pour des raisons apologétiques, venant de l'extérieur, ou même pour des raisons internes: devant les revendications des femmes et des esclaves (au nom des directives pauliniennes sur la caducité des statuts sociaux pour signifier les rapports entre croyants), les responsables ecclésiaux les auraient exhortés au réalisme, en rappelant d'abord les règles sociales en usage, qu'il fallait suivre sous peine de passer pour des destructeurs de la société, en évangélisant aussi ces codes, pour les rendre vivables à l'intérieur de l'Église. D'autres exégètes ont encore proposé de voir en de tels codes une conséquence de la confession de Jésus Christ comme médiateur de la création et de la réconciliation universelle, cette médiation rendant enfin possible la cohabitation, voire la réconciliation entre les communautés chrétiennes et l'ordre social du monde environnant. J'ai montré ailleurs que ces raisons, d'inégale valeur, ne suffisent pas à rendre compte des exhortations domestiques ni, surtout, de leurs motivations christologiques. Il faut en réalité les interpréter comme un désir d'évangéliser, d'humaniser et de transformer les structures sociales liées aux cultures, non pour les «baptiser» ingénument, mais, grâce aux motivations théologiques et christologiques, pour montrer en quoi elles peuvent et doivent même s'ouvrir à l'Évangile<sup>56</sup>. Loin de laisser l'Évangile se plier aux valeurs mondaines, les deutéropauliniennes en font au contraire un instrument de conversion des usages et des règles sociales, bref des différents codes.

La dominante christologique en Col soulève une autre difficulté relative au rôle de l'Esprit Saint, car elle semble ne pas faire droit à son action dans l'Église et le monde. Pourquoi Col n'insiste pas sur le don de l'Esprit de filiation<sup>57</sup>, qui transforme les croyants et les rend capables d'aimer comme le Fils? En décrivant sa présence active, Paul n'aurait-il pu facilement montrer que les croyants ne manquent de rien et ne sont en rien séparés du Ressuscité? De plus, en définissant l'Église en termes uniquement christologiques (une Église corps du Christ), Col donne l'impression de

56. Pour une démonstration plus nourrie, voir Aletti, *Épître aux Colossiens*, 246-256.

57. Le lecteur aura sans doute noté que Col ne dit pas des croyants qu'ils sont «fils», (ou «enfants»), «héritiers»; il y est néanmoins question de «l'héritage» en Col 1,12 et 3,24 – où la formulation est des plus paradoxales: Paul déclare à ceux qui ont ici-bas le statut d'esclaves qu'ils recevront l'héritage!

réduire le nombre des métaphores et donc des manières diverses que l'Église a de vivre son rapport à Dieu – comme peuple de Dieu, Temple de l'Esprit – et au monde. Mais Col ne prétend aucunement être exhaustive: son insistance christologique a pour seul but d'établir l'unicité et la radicalité de la médiation christique, rien d'autre. Il serait erroné de l'interpréter comme un discours complet et systématique, alors qu'elle n'en a ni la forme ni la prétention. La mise en valeur de la situation du Christ, liée en particulier à sa médiation créatrice, témoigne toutefois du développement nécessaire auquel la christologie était appelée: par rapport à toute la série des médiateurs (Loi, Sagesse, Anges supérieurs, sacerdoce, etc.), les premières générations chrétiennes devaient un jour ou l'autre situer le médiateur Jésus en ses différences, en sa singularité – laissant du même coup provisoirement les ressemblances et les continuités dans l'ombre. L'importance quantitative (et qualitative) de la christologie en Col s'explique principalement ainsi.

En insistant sur le statut glorieux du Christ et par là sur celui des baptisés, Col semble donner congé au thème longtemps considéré comme central dans les protopauliniennes, à savoir la justification sans les œuvres, par la foi seule<sup>58</sup>. Cela est vrai, mais les difficultés affrontées – celles relatives à la primauté du Christ sur les puissances célestes, avec les conséquences sotériologiques qu'on peut imaginer – étant d'un tout autre ordre que celles des protopauliniennes, on ne voit pas pourquoi Paul les reprendrait. Car à quoi aurait-il servi de développer les thèmes de la justification, de la filiation ou de l'héritage des croyants, si le Christ, inférieur aux êtres célestes supérieurs, n'avait pu leur obtenir (et à tous) la plénitude, dans la connaissance de Dieu et de sa volonté, la plénitude de vie et de grâce dès maintenant – sans besoin d'extases, de révélations spéciales ou extraordinaires. Il y a même une profonde logique à ce que le thème de l'adoption filiale (*hyiothésia*) des baptisés ne soit ni amorcé ni développé, car le rapport qui fait difficulté est celui entre Christ (et non entre Dieu) et les croyants: si les croyants n'ont pas en Christ le médiateur total, supérieur à tous les êtres célestes, peuvent-ils prétendre avoir tout reçu en lui, Dieu ne leur demande-t-il pas de recourir à d'autres médiateurs? Col remonte donc en amont des problèmes traités dans les protopauliniennes et se présente comme un embryon de réflexion préalable (théologiquement) au développement (pourtant antérieur chronologiquement) de ces lettres. Les exégètes restent divisés sur l'identité de

58. Noter qu'Ep 2,9 transposera le motif en parlant du salut (déjà effectué) gracieusement, sans les œuvres.

l'auteur de Col et Ep: les uns penchent pour Paul, et les autres pour un disciple de la seconde génération<sup>59</sup>. Mais plus qu'un éventuel changement d'auteur, ce sont les questions et les difficultés affrontées par ces lettres qui expliquent les pleins et les déliés de leur écriture.

### 3. Conclusion. La christologie de Col aujourd'hui

En présentant la christologie de Col (et indirectement d'Ep), j'ai essayé de montrer que c'est elle qui doit d'abord susciter l'intérêt, dans la mesure où elle inaugure, grâce au concept de *mystère*, de nouvelles images et catégories théologiques. Paul – ou celui qui s'en inspire, peu importe ici – a répondu aux difficultés des Églises en utilisant au maximum les possibilités herméneutiques de la christologie.

Col est certainement le premier (chronologiquement s'entend) écrit de l'Église primitive, où l'union du Christ à son Église est autant soulignée, pas encore en termes matrimoniaux mais corporels. La corporéité de l'Église, ressentie par beaucoup aujourd'hui plus qu'hier comme une pesanteur, est en réalité une grâce, celle d'un indéfectible attachement au Christ, et elle implique une responsabilité, celle de manifester une telle dépendance unique. Puissent ces quelques réflexions susciter les vôtres.

Sans doute me faut-il finir par où j'ai commencé, par la christologie cosmique, pour laquelle on voyait, il y a encore quelques décennies, un avenir très prometteur, et qui est pratiquement tombée dans l'oubli; toutes les christologies partent aujourd'hui du Nouveau Testament, en particulier des récits évangéliques: comment se fait-il que la question de la christologie cosmique ait perdu et son intérêt et que celle du Jésus de l'histoire ait au contraire tant de succès, pour les spécialistes de Q, des textes de Nag Hammadi et du *Jesus Seminar*? Ce n'est pas un hasard si l'on revient sur l'épaisseur humaine de l'existence de Jésus, où s'indique l'extrême de l'humilité du Fils de Dieu. Car, aussi bien dans le dialogue avec le judaïsme, avec l'Islam et même d'autres religions (bouddhisme, hindouisme, etc.), c'est en revenant à l'exégèse des récits évangéliques – à l'existence de Jésus –, que les enjeux peuvent se manifester dans toute leur ampleur. La christologie cosmique tant attendue par Teilhard a-t-elle donc fait long feu? La lenteur de son émergence vient sans doute de ce qu'elle n'a pas (pu ou) su se rattacher fermement au Jésus des Évangiles et aux Écritures. Une fois

59. Col et Ep seraient alors pseudépigraphes.

dit que Christ est roi de l'univers, qu'il porte à sa perfection et son accomplissement la vocation filiale du créé, qu'en lui et par lui tous les mondes trouvent leur unité, que faire pour ne pas entrer dans la pure spéculation ou divagation? A cet égard les ébauches que nous connaissons n'ont rien de bien affriolant. Le renouvellement de la christologie cosmique me semble d'ailleurs aller de pair avec une réélaboration complète de la théologie de la création.

Jean-Noël Aletti, sj  
Pontificio Istituto Biblico, Roma

### Bibliographie sur la christologie de Colossiens

- Adinolfi M., «Le metafore greco-romane della testa e del corpo e il corpo mistico di Cristo», in *SPIC*, Rome 1963, 333-342.
- Aletti J.-N., *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Roma 1981.
- Aletti J.-N., «Sagesse et mystère chez Paul. Réflexions sur le rapprochement de deux champs lexicographiques», in ACFEB, *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, 357-379.
- Allmen (von) D., «Réconciliation du monde et christologie cosmique», *RHPR* 48 (1968) 32-45.
- Argall R.A., «The Source of a Religious Error in Colossae», *CTJ* 22 (1987) 6-20.
- Arnold C.E., *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT II 77), Tübingen 1995.
- Attridge H.W., «On Becoming an Angel: Rival Baptismal Theologies at Colossae», in L. Bormann - K. Del Tredici - A. Standhartinger (ed.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* (FS D. Georgi), Leiden 1994, 481-498.
- Bandstra A.J., «Did the Colossian Errorists Need a Mediator?», in R.N. Longenecker - M.C. Tenney (ed.), *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids 1974, 329-343.
- Barrett C.K., *From First Adam to Last*, London 1962.
- Beasley-Murray P., «Colossians 1:15-20. An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ», in D.A. Hagner - M.J. Harris (ed.), *Pauline Studies* (FS F.F. Bruce), Exeter 1980, 169-183.
- Bedale S., «The Meaning of *kephalè* in the Pauline Epistles», *JTS* 5 (1954) 211-215.
- Benoit P., «Corps, tête, plérôme dans les épîtres de la captivité», in Id., *Exégèse et théologie II*, Paris 1961, 53-96.
- Benoit P., «L'hymne christologique de Col 1,15-20. Jugement critique sur l'état des recherches», in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (FS M. Smith), Leiden 1975, 226-263.
- Bernini G., «La pienezza di Cristo alla luce di alcuni testi veterotestamentari (Col 1,19)», in *La cristologia in San Paolo*, 207-219.

- Bornkamm G., «Die Häresie des Kolosserbriefes», in Id., *Das Ende des Gesetzes*, München 1966, 139-156 (paru pour la première fois en 1948 en TLZ).
- Bottino Adriana, «Inno al primato di Cristo (Col 1,15-20)», in *In Spiritu et veritate* (FS A. Mattioli), Roma 1995, 189-234.
- Bouttier M., *En Christ*, Paris 1962.
- Bowers W.P., «A Note on Colossians 1:27a», in G.F. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (FS M.C. Tenney), Grand Rapids, Michigan 1975, 110-114.
- Bruce F.F., «Christ as Conqueror and Reconciler», *BSac* 141 (1984) 291-302.
- Buckley T.W., *The Phrase Firstborn of Every Creature (Col 1,15) in the Light of its Jewish and Hellenistic Background*, Rome 1961.
- Burger C., *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*, Neukirchen 1975.
- Burney C.F., «Christ as the APXH of Creation», *JTS* 27 (1925/26) 160-177.
- Cambe M., Art. «Puissances célestes», *DBS* IX, 336-381.
- Carr W., *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase «hai archai kai hai exousiai»*, Cambridge 1981.
- Cervin, R.S., «Does kephalè Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Rebuttal», *Trinity Journal* 10 (1989) 85-112.
- Cipriani S., «Sapienza e Legge in Colossesi ed Efesini», *RivB* 35 (1987) 283-289.
- Cristologia in San Paolo (La)*. *Atti della XIII settimana biblica (1974)*, Brescia 1976.
- Dacquino P., «Cristo capo del corpo che è la Chiesa», in *La cristologia in San Paolo*, 131-175.
- Davidson M.J., *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, Sheffield 1992.
- Deichgräber R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967.
- DeMaris R.E., *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae*, Sheffield 1994.
- Dubarle A.-M., «L'origine dans l'A.T. de la notion paulinienne de l'Église Corps du Christ», in *SPIC*, Rome 1963, 231-240.
- Dunn J.D.G., *Christology in the Making*, London 1980.
- Dunn J.D.G., «The Body in Colossians», in Th.E. Schmidt - M. Silva (ed.), *To Tell the Mystery* (FS R.H. Gundry), Sheffield 1994, 163-181.
- Dunn J.D.G., «The Colossian Philosophy», *Bib* 76 (1995) 153-181
- Durwell F., «Le Christ, premier et dernier (Col 1,13-20)», *Bible et vie chrétienne* 54 (1963) 16-28.
- Eltester F., *Eikon im Neuen Testament*, Berlin 1958.
- Ernst J., *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischer Antilegomena*, Regensburg 1970.
- Feuillet A., Art. «Plérôme», *DBS* VIII, 18-40.
- Feuillet A., «L'Église plérôme du Christ», *NRT* 78 (1956) 449-472.
- Feuillet A., «La création de l'univers dans le Christ d'après l'Épître aux Colossiens (i.16a)», *NTS* 12 (1965) 1-9.
- Feuillet A., *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966.
- Fitzmyer J.A., «Another Look at KEPHALE' in 1 Corinthians 11.3», *NTS* 35 (1989) 503-511.
- Fossum J., «Colossians 1,15-18 in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism», *NTS* 35 (1989) 183-201.
- Francis F.O., «Humility and Angelic Worship in Col 2:18», *ST* 16 (1962) 109-134.
- Francis F.O., «The Christological Argument of Colossians», in J. Jervell - W.A. Meeks (ed.), *God's Christ and His People*, Oslo 1977, 192-208.

- Gabathuler H.J., *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Kolosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*, Zürich 1965.
- Gewiess J., «Die Begriffe *plêroun* und *plerôma* im Kolosser-und Epheserbrief», in *Festschrift M. Meinertz*, Münster 1951, 128-151.
- Gewiess J., «Die apologetische Methode des Apostels Paulus im Kampf gegen die Irrlehre in Kolossä», *BibLeb* 3 (1962) 258-270.
- Giavini G., «Riflessi della cristologia di Col 1 sulla lettura di Gen 1-3», in *La cristologia in San Paolo*, 257-267.
- Gibbs J.G., *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971.
- Glasson T.F., «Colossians 1,15.18 and Sirach 24», *NT* 11 (1969) 154-156.
- González Ruiz J.M., «Sentido soteriologico de kefalé en la cristologia de S. Pablo», *Antologia Annua I*, Roma 1953, 185-224.
- Grudem W., «Does kephalè (Head) Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples», *Trinity Journal* 6 (1985) 38-59.
- Grudem W., «The Meaning of kephalè (Head): A Response to Recent Studies», *Trinity Journal* 11 (1990) 3-72.
- Guerra F., «Col 2,14-15: Cristo, la croce e le potenze celesti», *RivB* 35 (1987) 27-50.
- Habermann J., *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt 1990.
- Hartman L., «Universal Reconciliation (Col 1,20)», *SNTU* 10 (1985) 109-121.
- Hartman L., «Humble and Confident. On the So-Called Philosophers in Colossians», in D. Hellholm - H. Mesnes - T.K. Geim (ed.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity. Positions and Strategies* (FS J. Jervell), Oslo - Copenhagen - Stockholm - Boston 1995, 25-39.
- Hays R.B., *The Faith of Jesus Christ*, Chico CA 1983.
- Hegermann H., *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Christentum*, Berlin 1961.
- Helyer L.R., «Recent Research on Colossians 1:15-20 (1980-1990)», *GTJ* 12 (1991) 51-67.
- Heron A., «Logos, Image Son: Some Models and Paradigms in Early Christology», in R.W.A. McKinney (ed.), *Creation, Christ and Culture* (FS T.F. Torrance), Edinburgh 1976, 43-62.
- Hockel A., *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15*, Düsseldorf 1965.
- House H.W., «The Doctrine of Christ in Colossians», *BSacra* 149 (1992) 180-192.
- Jervell J., *Imago Dei, Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.
- Käsemann E., *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933.
- Käsemann E., «Das Theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi», in *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 178-210.
- Lamarque P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris 1968.
- Langkammer H., «Die Einwohnung der absoluten Seinsfülle in Christus. Bemerkungen zu Kol 1,19», *BZ NF* 12 (1968) 258-263.
- Larsson E., *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962.
- Lohse E., «Imago Dei bei Paulus», in *Libertas Christiana* (FS F. Delakat), München 1957, 122-135.
- Lohse E., «Christologie und Ethik im Kolosserbrief», in *Apophoreta* (FS E. Haenchen), Berlin 1964, 156-168.
- Lohse E., «Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief», *NTS* 11 (1964/5) 203-216.

- Lyonnet S., «L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens et la fête du nouvel an», *RSR* 48 (1960) 93-100.
- Lyonnet S., «Ruolo cosmico di Cristo in Col 1,15ss in luce di quello della Tora», in *La cristologia in San Paolo*, 57-79.
- Mach M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens im vorrabbinischen Zeit*, Tübingen 1992.
- Manns F., «Col 1,15-20: midrash chrétien de Gen 1,1», *RevScRel* 53 (1979) 100-110.
- Marcheselli Casale C., «La struttura letteraria di Col 1,(14b)15-20. La celebrazione culturale della funzionalità ministeriale del primato-servizio di Cristo Signore», in *Parola e Spirito* (FS S. Cipriani), Brescia 1982, vol. I, 497-519.
- Marcheselli Casale C., «La comunità cristiana di Colossi esprime la sua fede in Gesù Cristo», *RivB* 31 (1983) 273-291.
- Martelet G., «Premier-né de toute créature», *Communio* (fr.) 1 (1976), fasc. 3, 30-48.
- Maurer C., «Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kolosser 1,15-20», *WD NF* 4 (1955) 79-93.
- Meuzelaar J.J., *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*, Assen 1961.
- Montagnini F., «Linee di convergenza fra la sapienza veterotestamentaria e l'inno cristologico di Col 1», in *La cristologia in San Paolo*, 37-56.
- Münderlein G., «Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol 1,19», *NTS* 8 (1961/2) 264-276.
- Neugebauer F., *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961.
- O'Brien P.T., «Col 1.20 and the Reconciliation of All Things», *RTR* 33 (1974) 45-53.
- O'Brien P.T., «Principalities and Powers: Opponents of the Church», in D.A. Carson (ed.), *Biblical Interpretation and the Church*, Nashville 1984, 110-150.
- O'Neill J.C., «The Source of the Christology in Colossians», *NTS* 26 (1979/80) 87-100.
- Overfield P.D., «Pleroma: A Study in Content and Context», *NTS* 25 (1978/9) 348-388.
- Panimolle S.A., «L'inabitazione del plerōma nel Cristo (Col 1,19)», in *La cristologia in San Paolo*, 177-205.
- Penna R., *Il mysterion paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978.
- Percy E., *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, Lund - Leipzig 1942.
- Peretto E., «L'inno cristologico di Col 1,15-20 dagli gnostici ad Ireneo», *Aug* 15 (1975) 257-274.
- Perriman A.C., «His Body which is the Church... Coming to Terms with Metaphors», *EvQ* 62 (1990) 123-142.
- Prümm K., Art. «Mystères», *DBS* VI, Paris 1957, 1-225.
- Ramoroson L., «L'Église, corps du Christ dans les écrits pauliniens: simples esquisses», *ScEs* 30 (1978) 129-141.
- Rese M., «Church and Israel in the Deuteropauline Letters», *ScotJournTheol* 43 (1990) 19-32.
- Reuss J., «Die Kirche als Leib Christi und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus», *BZ NF* 2 (1958) 103-127.
- Reynier Ch., *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Ephésiens*, Paris 1992.
- Rowland C., «Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians», *JSNT* 19 (1983) 73-83.
- Sacchi A., «La riconciliazione universale (Col 1,20)», in *La cristologia in San Paolo*, 221-245.
- Salas A., «Primogenitus omnis creaturae (Col 1,15b)», *EstBib* 28 (1969) 33-59.
- Sappington T.J., *Revelation and Redemption at Colossae*, Sheffield 1991.

- Schenke H.-M., «Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes», *ZTK* 61 (1964) 391-403.
- Schille H., Art. «Kephale», *TWNT* III, 672-682.
- Schwanz P., *Imago Dei als christologisch- anthropologisches Problem*, Helle 1970.
- Schweizer E., «Kolosser 1,15-20», in *EKK Vorarbeiten* 1, Zürich - Neukirchen 1969, 5-31.
- Schweizer E., «Christus und Geist im Kolosserbrief», in B. Lindars - S.S. Smalley (ed.), *Christ and Spirit in the New Testament* (FS C.F.D. Moule), Cambridge 1973, 297-313.
- Schweizer E., «Christ in the Letter to the Colossians», *RevExp* 70 (1973) 451-467.
- Schweizer E., «Versöhnung des Alls. Kol 1,20», in G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 487-501.
- Stuckenbruck L.T., *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT II, 70), Tübingen 1995.
- Testa E., *Gesù pacificatore universale*, Assisi 1956.
- Testa E., «Gesù pacificatore universale. Inno liturgico della Chiesa Madre (Col 1,15-20 + Ef 2,14-16)», *LA* 19 (1969) 5-64.
- Urban A., «Kosmische Christologie», *EuA* 47 (1971) 472-486.
- Vanni U., «Immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creazione (Col 1,15)», in *La cristologia in San Paolo*, 97-113.
- Vanni U., «Homoiôma in Paolo», *Greg* 58 (1977) 321-345 et 431-470.
- Wagenführer M.A., *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche. Studien zum Kolosser- und Epheserbrief*, Leipzig 1941.
- Wengst K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh <sup>2</sup>1972.
- Wilderberger H., «Das Abbild Gottes», *TZ* 21 (1965) 245-259 et 481-501.
- Wiley G.W., «A Study of 'Mystery' in the New Testament», *GTJ* 6 (1985) 349-360.
- Willms H., *Eikôn. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*. I. Band: *Philo von Alexandria*, Münster 1935.
- Wink W., *Naming the Powers*, Philadelphia 1984.
- Wright N.T., «Poetry and Theology in Colossians 1,15-20», *NTS* 36 (1990) 444-468.
- Yates R., «The Worship of Angels (Col 2:18)», *ExpT* 97 (1985) 12-15.
- Yates R., «Colossians 2.15: Christ Triumphant», *NTS* 37 (1991) 573-591.
- Zeilinger F., *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien 1974.