

Laval théologique et philosophique



Saint Paul, penseur de la métamorphose À propos du dernier livre de Pierre-Marie Beaude

François Nault

Volume 67, numéro 3, octobre 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1008609ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1008609ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Nault, F. (2011). Saint Paul, penseur de la métamorphose : à propos du dernier livre de Pierre-Marie Beaude. *Laval théologique et philosophique*, 67(3), 601–609. <https://doi.org/10.7202/1008609ar>

◆ note critique

SAINT PAUL, PENSEUR DE LA MÉTAMORPHOSE

À PROPOS DU DERNIER LIVRE DE PIERRE-MARIE BEAUDE*

François Nault

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Professeur émérite de l'Université Paul-Verlaine (Metz), Pierre-Marie Beaudé est l'auteur d'une œuvre littéraire importante, qui s'enrichit encore régulièrement de nouveaux titres¹. Avant cette aventure dans le domaine de la littérature et en parallèle avec son travail d'écrivain, Beaudé a aussi produit des travaux importants dans le champ de l'exégèse biblique et de la théologie. De son *Jésus oublié* (Paris, Cerf, 1977) à ses études sur le christianisme ancien (*Premiers chrétiens, premiers martyrs*, Paris, Gallimard, 1993), en passant par son ouvrage sur *L'accomplissement des Écritures* (Paris, Cerf, 1980), ce bibliste de formation a érigé une œuvre tout à fait originale, située au confluent notamment de l'exégèse, de la science historique, des sciences du langage, des études littéraires, de la psychanalyse et bien sûr de la théo-

* Pierre-Marie BEAUDE, *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*, Paris, Cerf, 2011.

1. De l'imposante bibliographie, je retiens quelques ouvrages seulement. D'une part, en littérature jeunesse : *Le muet du roi Salomon*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 1989 ; *Le signe de l'albatros*, Paris, Flammarion-Père Castor, 1994 ; *Ocre*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 1998 ; *Cœur de louve*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 1999 ; *Issa, enfant des sables*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 2002 ; *Jeremy cheval*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 2003 ; *La maison des lointains*, Paris, Gallimard-Éducation, 2004 ; *Leïla, les jours*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 2007 ; *Fleur des neiges*, Paris, Gallimard-Jeunesse, 2008. D'autre part, Beaudé a aussi écrit : *Marie la passante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990 ; *Le veilleur de Cibris*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

logie. Il s'agit d'une œuvre marquée du sceau de l'interdisciplinarité, qu'on pourrait rapprocher de celle d'un Michel de Certeau : la rigueur de la pensée s'allie à une liberté et à une capacité d'invention peu compatibles avec les clôtures disciplinaires ou encore les « styles imposés ». La lecture du livre d'hommage consacré à Pierre-Marie Beaude, paru en 2010, pourra donner une idée du large écho que ses travaux ont reçu².

Annoncé et promis depuis longtemps par son auteur, le livre *Saint Paul, l'œuvre de métamorphose* ne décevra pas les lecteurs qui connaissent déjà le type d'approche privilégié par Pierre-Marie Beaude. Cet ouvrage imposant (plus de quatre cents pages) désarçonnera sans doute les autres lecteurs, étourdis par l'étendue et la diversité des sources, la complexité et la multiplicité des plans d'analyse. Toutefois, il réussira assurément à emporter leur adhésion à terme, pour autant qu'ils consentent à s'engager dans une véritable aventure de la pensée. Ils seront aidés par le caractère pédagogique de l'ouvrage : celui-ci est organisé autour d'un principe structurant (l'idée de métamorphose) et est formé de chapitres qui se terminent tous par une section récapitulative qui résume les résultats acquis.

Dès les premières lignes de son livre, Pierre-Marie Beaude évoque la genèse de son projet : « J'ai longtemps nourri le projet d'écrire, sans autre souci, un livre qui sélectionnerait dans le corpus paulinien quelques grandes entrées socio-anthropologiques telles que le corps, la langue, les appartenances, l'autorité, la légitimation du pouvoir, l'utilisation du texte sacré. Puis l'idée m'est venue que peut-être quelque chose organisait l'ensemble, quelque chose qui donnait comme un liant à la pensée de l'Apôtre » (p. 15). Relisant les épîtres en essayant de trouver, non pas un « thème central », mais une sorte de « principe organisateur » servant de « liant » à l'œuvre de saint Paul, Beaude a alors été frappé par « la présence insistante du vocabulaire du corps » : « [...] corps individuel, corps collectif, corps souffrant, corps parlant, corps délirant, corps appelé à la transformation avec et dans le grand corps du cosmos » (p. 15). Et du corps, il est arrivé à la métamorphose. Au-delà même du recours au vocabulaire de la métamorphose, la référence à un « principe métamorphique » s'est imposée à lui comme clef de lecture possible de l'œuvre paulinienne, et ce sont les résultats de cette lecture que l'ouvrage de Pierre-Marie Beaude nous livre d'une manière à la fois fort érudite et séduisante.

Le premier chapitre, intitulé simplement « Métamorphose » (p. 13-34), propose quelques éclaircissements préalables touchant le vocabulaire et la notion de métamorphose. L'auteur précise qu'il prête au terme « métamorphose » un sens assez extensif, débordant le domaine de la physique pour toucher aussi l'esthétique, la rhétorique, la logique et l'éthique (p. 27). Ce chapitre se termine par une courte mais décisive réflexion sur les rapports entre la logique métamorphique et la logique institutionnelle de fondation. Je reviendrai sur cette question, qui occupe une place particulière — me semble-t-il — dans le parcours de pensée proposé par Beaude.

2. Jacques FANTINO, dir., *Identité et altérité : la norme en question ? Hommage à Pierre-Marie Beaude*, Paris, Cerf, 2010.

Dans le chapitre deux, intitulé « Un corps parlant » (p. 35-66), Pierre-Marie Beade montre l'importance du corps chez saint Paul. Il serait notamment possible de déceler une véritable esthétique du corps dans l'œuvre paulinienne, où le corps apparaît à la fois comme un objet de rebut et un objet de gloire. Les questions de la circoncision et de la glossolalie sont l'occasion de belles analyses sur le « corps marqué » et le « corps parlant ».

Le chapitre trois permet de lier expressément et plus directement les notions de corps et de métamorphose (p. 67-85). Beade insiste sur la richesse du vocabulaire de métamorphose dans les lettres de Paul. Deux textes retiennent spécialement l'attention de l'auteur : un passage de la première lettre aux Thessaloniens sur « l'ascension des corps mortels » (1 Th 4,13-18) et un passage de la première lettre aux Corinthiens sur la Résurrection (1 Co 15). On est en présence, dans les deux cas, d'une métamorphose des corps et d'exemples suggestifs de la pensée métamorphique de saint Paul.

Le long chapitre quatre, intitulé « Voyage aux limites du corps » (p. 87-133), reprend le dossier ouvert par l'œuvre classique d'Albert Schweitzer sur la mystique de saint Paul³. À prime abord, ce chapitre peut sembler un peu étranger à la problématique générale de l'ouvrage. À vrai dire, il nous conduit au cœur même de la question du corps et de ses enjeux institutionnels. Par l'examen de la mystique, Pierre-Marie Beade cherche à voir s'il n'y aurait pas un lien entre la notion paulinienne d'« être en Christ » et la « mystique d'union à la divinité par le moyen de l'initiation des cultes et religions à mystères » (p. 87). Or, ce qui frappe, à l'analyse, c'est plutôt l'*écart* entre les deux perspectives, lisible notamment quand on examine le statut des rites. Beade insiste sur le fait que « les rites n'avaient pas la même importance dans les cultes orientaux et chez Paul. Ceux des "mystères" singularisaient une élite d'initiés parmi l'ensemble de ceux qui pratiquaient la religion de la cité. Chez Paul, les "rites" étaient offerts à tous les croyants » (p. 105). D'où la « démocratisation des mystères » opérée par saint Paul : « [...] tous étaient appelés à progresser vers une connaissance toujours plus approfondie du mystère, essentiellement centré sur la mort rédemptrice du Christ "pour tous les hommes" ».

En fait, « chose plus curieuse », relève Beade, « les rites eux-mêmes ne semblent pas avoir eu une énorme importance dans la pensée religieuse de Paul » (p. 105). Cela est vrai autant du baptême que de l'eucharistie.

Chez Paul, « le baptême ne joue pas encore un rôle d'entrée, de rite d'agrégation et d'intégration à la communauté » ; en fait, ce qui frappe quand on lit les lettres de Paul, ce serait « la nette tendance à métaphoriser le geste du baptême » (p. 105). Comme dans ce passage de la lettre aux Romains : « Ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus-Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle » (Rm 6,3-5). Beade suggère même que « Paul mentionne directement le

3. Albert SCHWEITZER, *La mystique de l'apôtre Paul* [1930], trad. M. Guéritot, Paris, Albin Michel, 1962.

geste baptismal pour prendre ses distances avec lui » (p. 105), comme dans l'affirmation de la première lettre aux Corinthiens : « Dieu merci, je n'ai baptisé aucun de vous » (1 Co 1,14).

Pour ce qui est du repas, on peut observer la même prise de distance à l'égard d'une conception de type « mystérique ». Si le repas occupe, chez Paul, « une place décisive pour la construction de la communauté⁴ », il serait abusif de le considérer comme un rite : pour Beade, « il est douteux que Paul ait accordé une dimension culturelle au repas » (p. 106). Beade semble ici accepter les résultats de l'étude de Michel Quesnel sur cette question⁵. Je ne reprends pas ici les détails de l'analyse de Quesnel, s'appuyant principalement sur la rhétorique gréco-romaine, pour m'attacher à son point de départ et à ses conclusions. Quesnel pose d'abord clairement la question : « La théologie paulinienne permettait-elle d'attribuer une valeur culturelle aux gestes plus tard devenus les sacrements de l'Église, tels l'eucharistie et éventuellement le baptême ? Ou au contraire est-il excessif de tirer argument de 1 Co 10,14-22 pour dire que l'eucharistie apparaît chez saint Paul comme “un authentique acte de culte”⁶ ? » Prenant le contre-pied de la thèse de Simon Légasse⁷, Quesnel note que le texte paulinien « n'emploie pas de vocabulaire proprement cultuel à propos du repas du Seigneur » et que son examen ne permet pas de « faire de l'eucharistie un véritable acte de culte » : pour Quesnel, « c'est précisément parce qu'elle n'en est pas un que le détour argumentaire par le culte juif est nécessaire ». Ainsi, conclut l'exégète :

Pas plus en 1 Co 10,14-22 que plus loin en 1 Co 11,17-34, Paul ne considère le repas du Seigneur comme un acte cultuel. En christianisme, le seul culte véritable est pour lui la vie chrétienne, dont le service de l'Évangile est un aspect privilégié. Paul reste, sur ce point, l'héritier de la pensée des prophètes puis des pharisiens, en la dépassant : pour eux, il n'y avait pas de sacrifice légitime sans pratique morale exigeante de la Tora ; pour lui, en Jésus-Christ, le seul culte légitime est la vie du témoin de l'Évangile au service de ses frères humains. Eucharistie, baptême et autres rites qui deviendront les sacrements de la vie chrétienne sont des célébrations essentielles à la vie des Églises, mais ce ne sont pas des gestes culturels⁸.

Beade rappelle que les « repas communautaires étaient présents, à l'époque hellénistique, dans le milieu juif comme dans les cultes orientaux certes, mais aussi dans bien d'autres secteurs de la vie sociale : associations corporatives funéraires, religieuses », de telle sorte que « de véritables groupes d'entraide se constituaient ainsi [...] dans le cadre d'une table chaleureuse » (p. 107⁹). C'est en fonction de cette

4. Je suggère ici la lecture de l'étude de Charles PERROT, « L'eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église dans le Nouveau Testament », dans *L'eucharistie : tradition, célébration, adoration*, Paris, Cerf, 2005, p. 19-35.

5. Voir Michel QUESNEL, « Vers une dimension culturelle du repas du Seigneur ? (1 Co 10,14-22) », dans ID., Y.-M. BLANCHARD, C. TASSIN, dir., *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*, Paris, Cerf, 1999, p. 215-225.

6. *Ibid.*, p. 216.

7. Voir Simon LÉGASSE, « L'eucharistie dans la Bible », *Cahiers Évangile*, 37 (1981), p. 46.

8. QUESNEL, « Vers une dimension culturelle du repas du Seigneur ? », p. 225. Beade cite partiellement cette conclusion aux pages 106-107 de son livre.

9. Sur ce point, voir Charles PERROT, « Le service de la parole et de la table », dans *Après Jésus : le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000, p. 229-252.

construction de la communauté que le repas apparaît décisif chez Paul : communauté ouverte, puisque « tous sont appelés à former le corps du Christ, tous mangent et boivent au corps et au sang du Christ » (p. 107). Beade ne manque pas de souligner le contraste avec le fait que « les repas [...] pour le judaïsme visaient la pureté de la nourriture plus que l'unité du groupe. Il s'agissait d'abord de se mettre dans les conditions de consommer un repas selon les règles les plus strictes du pur et de l'impur » (p. 107).

Il y a là des acquis importants s'agissant de penser les conséquences « institutionnelles » de la pensée paulinienne du corps. Beade les résume en quelques phrases : « [...] les Églises nées de la prédication paulinienne ont pu être vues de l'extérieur comme des lieux d'initiation aux mystères, bref comme relevant d'un culte oriental. Mais c'est plutôt l'originalité de Paul qu'il faut souligner. Le mystère et la connaissance sont proposés à tous les croyants. Il n'y a pas de degrés parmi les initiés, et les gestes du baptême et du repas du Seigneur sont ouverts à tous » (p. 133). De telle sorte que, « ni totalement mystique, ni vraiment instituant, Paul cultive le paradoxe de former des communautés appelées à se construire sur une union quasi physique au Christ ». Il en découle « une grande plasticité » dans « l'organisation des communautés pour qu'elles restent au service de la métamorphose des croyants par leur foi en Christ » (p. 133). L'Église de Paul est en quelque sorte une « Église charismatique », pour reprendre la formule d'Hans Küng¹⁰. Par ailleurs, il est entendu qu'« il y a plus charismatique que Paul » (p. 233), comme ses adversaires « spirituels » ou « gnostiques » de Corinthe¹¹.

Le chapitre cinq, intitulé « Le corps de l'Autre » (p. 135-170), s'appuie sur les résultats de l'étape précédente et propose une critique d'une certaine utilisation de l'idée de « corps mystique » : « Le corps mystique appliqué à l'Église n'est pas paulinien, il n'est pas non plus deutéro-paulinien » (p. 137). Beade montre comment la notion de corps mystique appliquée à l'Église appartient en fait à une certaine « configuration politico-religieuse » — où se trouvent liés le corps ecclésial, le corps scripturaire et le corps eucharistique — articulée autour du pouvoir clérical. Il montre aussi comment cette configuration politico-religieuse, mise en place au XII^e siècle, a été remise en question, au moment de la Renaissance et de la Réforme, et remplacée par une « nouvelle disposition des savoirs et du croire » (p. 137).

La tentative d'institutionnaliser la pensée paulinienne remonte aux débuts même du christianisme et apparaît spécialement visible dans les Actes des apôtres. Le chapitre six, intitulé « Esthétique et métamorphose : Paul et Luc » (p. 171-214), décrit en quelque sorte les modalités de captation institutionnelle de la figure de Paul. C'est sous la forme d'une opposition entre l'esthétique paulinienne — rapportée au sublime

10. HANS KÜNG, *Le christianisme, ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, trad. J. Feisthauer, Paris, Seuil, 1999, p. 184.

11. À la suite de H. Schütz, Beade note que « la différence entre Paul et les spirituels de Corinthe se fait sur le plan de l'édification de l'Église. Le gnostique n'a pas d'intérêt pour cette dimension qui concerne la communauté terrestre. Il s'en dispense et s'en échappe. Paul insiste au contraire sur l'édification de la communauté au point qu'elle sert de discrimination dans la valeur des divers charismes : "celui qui prophétise édifie l'assemblée" (1 Co 14,4) » (p. 233).

— et l'esthétique « plus assagie » des Actes des apôtres que la dramatique est déployée. D'un côté, l'esthétique de Paul cherche à maintenir à distance l'espace/temps de l'Empire : « [...] le temps chronique romain où s'inscrivent les événements de la grande histoire ne lui est d'aucune utilité pour dire l'Évangile. Le *kairos* tel que le conçoit l'Apôtre n'organise pas un "grand récit" qui prendrait la place de celui de l'Empire. Le *kairos* fait surplomb pour juger le temps chronique et les réalités du monde gréco-romain » (p. 212-213). De l'autre côté, l'esthétique « assagie » de Luc valorise l'espace/temps de l'Empire : « Les Actes se présentent comme un récit de voyage dans cet espace/temps, voyage qui se termine, de façon fort significative, dans la capitale, Rome » (p. 213). D'un côté, Paul désenchante le monde pour ne garder que le Christ ; de l'autre côté, Luc réenchante le monde : se méfiant des « métamorphoses païennes », il « rend visible dans les chaînes des événements historiques les progrès de la Parole grâce à l'action de ses acteurs conduits par l'Esprit » (p. 214).

De façon très fine, Beade ne décrit pas le déplacement de la perspective de Paul à celle de Luc en termes de trahison ou de travestissement, mais comme une « transformation créatrice de la pensée de l'Apôtre » (p. 212). D'une certaine façon, la pensée paulinienne avait besoin de ce type de réception pour garder une certaine efficacité : « Luc a sans doute sauvé Paul de cette marginalité où l'eût relégué sa pensée de la métamorphose » (p. 212). Fût-elle incontournable et requise, cette réception n'en constitue pas moins une captation réductrice de la pensée de Paul, à laquelle celle-ci résiste fortement : « Réception nécessaire. Mais qui ne peut pas ramener dans les plis de son écriture cette pensée proprement paulinienne qui se tient sans cesse à distance, ou en réserve, de ce qui la détruit, à savoir la mise en place d'un corps social visible et institué, occupé à augmenter en importance » (p. 212). Pour Beade, « le vrai lieu d'efficacité du *kairos* est chez Paul l'affirmation, modalisée par le croire, d'une métamorphose chrétienne par union au Christ » (p. 212).

C'est aussi à une forme d'intégration colonisatrice de Paul que les auteurs des deutéro-pauliniennes travaillent, poursuivant ainsi l'entreprise des Actes des Apôtres. Le chapitre sept, intitulé « Autorité, institution et métamorphose » (p. 215-241), s'attache à montrer comment se développe un « christianisme oublieux de la pensée métamorphique de l'Apôtre » (p. 239), consistant dans l'effacement de « l'érotique paulinienne » — l'érotique étant définie par Beade comme « la relation de désir au corps autre » (p. 215). Chez Paul, cette « érotique » débouche aussi sur une « politique » : l'Apôtre est aussi un organisateur de communautés. Mais Beade montre bien comment, dans le texte paulinien, le politique est travaillé par l'érotique, par le jeu du désir : « [...] chez Paul, le sujet croyant s'instaure dans et par le désir. C'est par le désir que le sujet advient, si bien que toute politique qui poserait la loi et le commandement contre le désir serait contraire à son Évangile » (p. 217). Bref, le Paul qui organise les communautés n'oublie jamais le Paul qui désire, qui pense en fonction du sujet désirant. Pour Beade, la posture de Paul se situe au « croisement de ces deux paramètres » (p. 217).

C'est sans doute cette tension même qui explique la manière dont Paul conçoit l'organisation des communautés : celle-ci se caractérise en effet par une grande fluidité et une grande souplesse. S'il y a bien des ministères répertoriés dans la commu-

nauté paulinienne, on n'est pas sûr d'avoir la liste complète. N'ayant pas recours au vocabulaire ministériel à sa disposition (juif et grec) — auquel il préfère le lexique ordinaire —, Paul ne parle pas de prêtre (*hiereus*) ou de lévite. Lui-même édifie son autorité d'apôtre en évoquant une « sorte de prééminence charismatique » (p. 230). Ce n'est pas que la communauté paulinienne soit sans loi : « Paul redresse les pratiques déviantes, instaure un ordre pour la pratique des repas communautaires (1 Co 11). Il destine à cette fin son cher Timothée pour rappeler « les principes de vie » tels que l'Apôtre les enseigne dans toutes les Églises (1 Co 4,17) » (p. 231). Toutefois, la communauté paulinienne ne repose pas sur un « système d'autorité juridique » : « [...] le lien théorisé par Paul est celui d'une communauté appelée à imiter l'Apôtre (4,16), lui-même se donnant comme l'imitateur du Christ (11,1). Il se donne comme paradigme de la communauté. Paternité et imitation du père instaurent une filiation qui ne cristallise pas en instance gérante de l'autorité dans la communauté » (p. 231). Dit autrement, la communauté paulinienne repose sur un unique fondement, Jésus le Christ, et autour du lieu vide laissé par son absence et que nul n'est autorisé à investir à sa place : « Les apôtres sont des travailleurs au champ que Dieu cultive ou encore à la maison qu'il construit. Il n'y a pas d'autre fondement que celui que, par la grâce qui lui a été faite de devenir apôtre, il a posé : Jésus-Christ (3,11). Jésus-Christ ayant pris la place, nul apôtre ne saurait l'occuper. Elle ne revient ni à Apollos ni à Céphas ni à Paul » (p. 231).

La mise en place d'un « système de droit ecclésiastique » et le développement de « ministères plus organiques » ne pourront venir — et viendront effectivement — qu'après Paul, et en tension avec la pensée paulinienne. La faiblesse même de cette pensée, du moins au regard d'un processus d'institutionnalisation efficace, explique peut-être pourquoi les Églises fondées par Paul (Galatie, Corinthe, Philippiques, Thessalonique) n'ont pas résisté à « l'usure du temps ». Pour traverser le temps, il fallait qu'une logique de fondation succède à une logique de métamorphose. Beade décrit le résultat de cette évolution, aboutissant à « des structures plus fermes, objectivées non dans la personne de l'Apôtre, mais dans un droit légitimé autrement » :

Devenir corps du Christ n'est plus une œuvre de métamorphose personnelle et collective dans l'espace de l'*ekklesia* ; c'est l'*ekklesia* elle-même qui objective le corps du Christ. Elle organise un droit d'Église, a des « experts » qui le gèrent en fonction d'une tradition établie plus que d'une inspiration prophétique. L'Absence/présence du Christ ressuscité et monté au ciel trouve en l'Église un corps sacramentel qui en est le signe visible (p. 235-236¹²).

Corps visible, *trop visible*, serais-je tenté de dire, au-delà de tout érotisme et de ce qui fait signe, dans le désir, vers l'Autre. On assiste alors au règne de l'*obscène*. Le visible occupe toute la scène, obstruant la béance, le lieu d'absentement du Corps du Ressuscité¹³. L'Autre s'y trouve nié. Il faudrait ajouter que l'ordre de la visibilité est aussi inscrit dans la logique de l'incarnation, et prescrit par elle : le christianisme

12. Beade s'appuie ici sur l'étude d'Ernst KÄSEMANN, « Un droit sacré dans le Nouveau Testament », dans *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 227-241.

13. Sur cette logique d'absentement, on lira Jean-Luc NANCY, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005.

doit produire des corps de substitution, il doit assumer une fonction de *médiation*... au sein de laquelle l'instance de l'Altérité sera préservée¹⁴.

Le chapitre huit consacré à la « métamorphose des appartenances » (p. 215-241) approfondit les acquis des chapitres précédents, s'efforçant notamment de préciser la nature de la politique de Paul et son « utopisme ». Beade reprend ici, en les développant et les redéployant autrement, les résultats de travaux qu'il a déjà publiés sous forme d'articles et qui ont suscité beaucoup d'échos. La radicalité et la nouveauté de la pensée de Paul sur les appartenances sont bien soulignées, comme l'est également la déconstruction paulinienne des logiques identitaires.

La question de l'identité est également au cœur du chapitre neuf consacré à la « métamorphose du lecteur » (p. 297-340). Beade aborde à la fois la question de l'identité personnelle et celle du lecteur que fut Paul. Ici encore, il s'agit de voir dans quelle mesure le « code de la métamorphose » constitue un « principe organisateur de la pensée paulinienne ».

Ayant montré comme la pensée paulinienne de la métamorphose travaillait à « effacer les systèmes instaurateurs et instituants (périmètres ethniques et/ou religieux, lois, marqueurs d'identité) », Beade reconnaît du même coup qu'elle « paraît peu apte à fixer des normes conduisant à l'instauration du sujet dans sa dimension personnelle, son rapport à un groupe institué et son rapport au monde » (p. 340). D'où la question : « [...] comment décrire au plus près la façon dont Paul instaure le sujet sans trahir une pensée de métamorphose ? », question à laquelle le dixième chapitre de l'ouvrage est consacré (p. 341-388). Beade aborde successivement l'exploration du moi dans sa dimension intérieure et l'exploration de sa place dans le monde. Tandis que la première section propose une belle analyse du traitement paulinien (très complexe) de la Loi, en dialogue notamment avec la pensée de Lacan, la seconde section est consacrée à la question de l'universel (toujours en lien avec la pensée métamorphique), en dialogue notamment avec les interprètes-philosophes récents de Paul (Badiou, Agamben, Taubes). Alors qu'il souscrit globalement au point de vue de Badiou sur l'invention paulinienne de l'universel, Beade met en question l'idée d'un universel « producteur du Même ».

Fait un peu étrange, l'ouvrage de Pierre-Marie Beade ne comporte ni introduction, ni conclusion. Je risque une hypothèse pour expliquer ce fait : peut-être cet ouvrage appartient-il lui-même à la littérature de métamorphose ? S'il est vrai que la métamorphose « contient l'idée d'évolution, qui procède non pas en ligne droite, mais par à-coups et nœuds¹⁵ », ne peut-on pas y voir le style caractéristique de la réflexion de Beade et la marque de son livre sur Paul ? Ce livre n'est-il pas, en ce sens, très paulinien ? La succession des chapitres, qui donne bien à voir le déploiement d'un « principe organisateur », apparaît aussi comme une série de coups de sonde, comme la mise en œuvre d'un jeu complexe et incessant de renvois qui a pour

14. Sur ces questions, voir Bernard BOURDIN, *La médiation chrétienne en question. Les jeux de Léviathan*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 2009.

15. M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 263. Cité par Beade, p. 19.

effet d'empêcher « que le discours ne se fige en propos dogmatique, didactique, débrayé de toute marque d'énonciation subjective » (p. 393). C'est pourquoi le remarquable ouvrage de Pierre-Marie Beaude se termine — sans se terminer vraiment — par un court chapitre intitulé « Ouvertures » (p. 389-393). Le dernier mot sur saint Paul ne sera pas dit, il sera plutôt différé, reporté à plus tard, comme pour donner la chance au processus de métamorphose de continuer et de déjouer ainsi toutes les tentatives de captations ou de réduction au Même.

Au terme de son parcours, Beaude rappelle que Paul a été fortement marginalisé chez les Pères du I^{er} et du II^e siècle. « Préoccupés de discipline, de mise en place de structures stables », les Pères soulignaient volontiers « l'importance des rites identitaires ». Or, ce sont là, écrit Beaude, des « choses qui n'étaient pas dans l'horizon de la pensée métamorphique de l'Apôtre » (p. 390-391). Il fallut que des courants marginaux par rapport à la grande Église le « reçoivent » pour qu'il sorte enfin de son « effacement » (au profit du christianisme de Luc ou des Pastorales), pour qu'il fasse « retour dans les écrits de la grande Église » (p. 391). Mais le penseur de la métamorphose qu'est Paul continue de déranger, parce qu'il propose « une pensée d'antiphilosophie en quelque sorte, valorisant les itinéraires des sujets plus que les constructions de systèmes rationnels » (p. 389).

Dès lors, ce n'est qu'au prix d'une perte — radicale et définitive — que la pensée métamorphique de Paul pourra être reçue institutionnellement¹⁶. Mais l'effacement ou l'« oubli » de la pensée métamorphique (p. 239) — comme « l'oubli de l'être » chez Heidegger — n'est jamais total, et cette pensée est portée et transmise par cela même qui travaille à son effacement. Ce n'est pas le moindre mérite du fascinant travail de Pierre-Marie que d'avoir rappelé cet heureux destin de l'œuvre de saint Paul.

16. On en trouve un bon exemple dans les catéchèses, par ailleurs admirables, que Benoît XVI a consacrées à saint Paul lors de l'année jubilaire. Voir BENOÎT XVI, *Saint Paul*, Paris, Bayard, La Documentation Catholique, 2009. Pour l'essentiel, Paul y est lu à travers le prisme des Actes des Apôtres (largement cités). La *discontinuité* entre les perspectives paulinienne et deutéro-paulinienne est largement méconnue. Rappelant que, « de l'avis de la majorité des exégètes aujourd'hui », les lettres pastorales « n'auraient pas été écrites par Paul lui-même », le pape insiste surtout sur la *continuité* entre la pensée de Paul et celle des lettres pastorales, soulignant que celles-ci ont leur origine dans « l'école de Paul » et qu'elles sont « le reflet de son héritage pour une nouvelle génération, intégrant peut-être quelque bref écrit ou parole de l'Apôtre lui-même ». Pour le pape, « certaines paroles de la seconde lettre à Timothée apparaissent tellement authentiques qu'elles ne peuvent venir que de la bouche et du cœur de l'Apôtre » (p. 156).