

Résurrection et création

Méditation sur Philippiens 2

L'un des points cruciaux de l'approche du message chrétien est le lien entre résurrection et création. Une tentation est d'en faire tout uniment deux événements du passé et non des réalités présentes. Une autre est de les enserrer dans des formulations qui ne sont peut-être que notre volonté de posséder la vérité.

Dans l'article suivant, le P. J.-M. Martin reprend la lecture de la création dans l'hymne au Ressuscité, de Philippiens 2¹.

Cet article n'est pas facile à lire : il nous sort de tant d'habitudes de lectures, de formules répétées. Il marque bien l'appropriation que l'Occident a fait du Message, et souligne ainsi la distance entre le Mystère et l'expression que nous en donnons. De ce fait, il permet d'apercevoir l'ouverture possible à d'autres lectures de la Bonne Nouvelle, dans d'autres cultures. Par là, il touche un point clé de ce qu'on appelle l'inculturation.

Cet article vous est donc recommandé : il est à lire et à relire (peut-être en petits groupes de travail...). Il est possible que certains paragraphes soient hors de nos prises... Mais l'important est d'entrer dans le dynamisme d'une pensée qui ne se veut pas saisie ultime, mais ouverture, accueil et non-possession².

N. D. L. R. de Spiritus³

Résurrection nomme la source inépuisée d'où s'irrigue tout le discours évangélique, le plein à partir de quoi se donne et se recueille chaque parole. Proclamer Jésus ressuscité, ou exalté, ou Seigneur, constitue l'Évangile singulier. Cela donne de quoi lire la mort, c'est-à-dire la vie mortelle de Jésus, ce que nous appelons les évangiles. Cela donne de quoi affirmer la dimension originelle de ce qui paraît et relire ce que nous appelons la Genèse. Cela donne de quoi invoquer la présence radieuse (doxa) du Dieu et Père. L'Évangile de Philippiens 2, 6 nous apparaîtra comme module des évangiles et lecture évangélique de la Genèse.

Or, notre christologie s'est abreuvée aussi à d'autres citernes. L'Occident circule plus subtilement que nous ne le pensons dans notre apparente fidélité à la parole. Notre notion de création ou de Dieu-créateur est distante sans doute du sens originel qui se recueille de l'Évangile. Bien plus, elle nomme peut-être notre distance même et cette méprise dont il nous faudrait demander pardon au Père de notre Seigneur Jésus Christ et à nos frères, les hommes du monde.

Ces présupposés d'Occident s'insinuent dans notre lecture au point d'imposer au texte l'intelligence même qu'il dénonce. On le donne en effet pour un exemple de christologie « d'en-

¹ Sur le blog La christité figure une longue méditation : [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#).

² Cet article paru dans la revue Spiritus en 1979 a une histoire. J-M Martin y a fait allusion au moment où il allait aborder Ph 2 lors d'une soirée en l'an 2000 : « C'est un texte que j'ai commenté il y a une vingtaine d'années dans un petit article pour la revue Spiritus. Celui qui était chargé de cette revue était Joseph Pierron. Le texte avait été demandé par l'intermédiaire de Gabriel Espie. C'est par là que j'ai connu Joseph Pierron. Il a beaucoup aimé l'article et j'en ai été très touché. ». Joseph Pierron (1922-1999) était directeur de la revue Spiritus, lui-même était bon connaisseur des Écritures puisque de 1954 à 1960, il fut professeur d'Écriture Sainte au séminaire des M.-E. Voir des articles de lui sur le blog. Dans le tag [Échos à JMM](#) : [Rm 1,18-3,20. Regards de Paul sur les mondes à évangéliser par Joseph Pierron. \(Article de Spiritus\)](#) et suivants.

³ Le site de Spiritus : <http://www.spiritains.org/pub/spiritus/spiritus.htm>.

haut » ; on y lit la préexistence et même l'éternelle divinité d'un Dieu qui s'incarne, meurt, puis ressuscite. Où situer ce qui est en cause dans ce texte, et d'où l'entendre ? Nous ne disposons que de deux lieux où accueillir la parole et situer ce dont elle parle : l'incréd d'un projet divin, ou l'espace créé de l'histoire, sans compter la prétendue « descente » de l'un dans l'autre. La notion de création a pour nous toujours déjà assuré son règne en répartissant les espaces. Et tant que nous nous obstinons à cette scénographie, la parole n'a pas son lieu, n'a pas lieu et ne donne lieu à rien.

En outre, la pente selon laquelle le terme de création en viendra à désigner d'abord ce qui est objet de cosmologie, tandis que Jésus, sa mort, sa résurrection relèverait de l'histoire, conduit à l'extrême écartement entre l'idée de « celui-qui-a-fait-tout-ça » et de Jésus commémoré dans les célébrations chrétiennes. L'embarras des catéchètes dans l'emploi vaguement échangeable des noms de Dieu et de Jésus témoigne de ce malaise du discours chrétien.

Nous voudrions laisser la parole de Philippiens 2 dénouer nos nœuds d'Occident. Nous essaierons d'abord, sous le titre de « lecture », d'entendre le texte parler à partir de son lieu et répartir sa propre topographie. Puis nous engagerons notre méditation en en ponctuant le cours par quelques mots repères.

Lecture

Le lieu toujours ininvesti de cette parole, et de toute profession de foi originelle, est la résurrection, qui se confesse dans les derniers versets comme exaltation et seigneurie et qui constitue ainsi le suspens à quoi tient tout le discours dès les premiers mots.

À cette résurrection appartient la passion mortelle de Jésus. L'articulation s'écrit « di oti » que l'on traduit : « c'est pourquoi ». Néanmoins gardons-nous d'introduire l'idée d'une succession anecdotique de deux faits reliés par ce qui est, pour notre grammaire, une conjonction causale. Fait et raison, histoire et logique : répartition de l'Occident. Laissons incomprise cette *appartenance* mutuelle de la mort et de la seigneurie : c'est ce qui donne lieu aux évangiles de la vie mortelle.

Or, cette unité mort-résurrection se lit dans l'écriture des origines, dans le *Faisons l'homme à notre image* de Genèse 1, 27. Le vocabulaire de la « morphê » de Dieu s'entend de là. Voir *Romains* 8, 29, en contexte de protologie, l'expression : con-formes (sun-morphê) à l'image qui est son Fils. Ne nous hâtons pas d'interpréter cette référence qui articule le mouvement fondamental du « selon les Écritures ». Nous sommes guettés par trop de précompréhensions sur les rapports de l'origine et de l'histoire, du dessein et du fait, de ce qu'il en est d'user de la référence écrite comme expression ou comme apologétique. Nous retenons que la morphê de Dieu et la morphê du serviteur s'entre-appartiennent, comme mort et résurrection, que gloser le rapport des deux comme il est d'usage par un « bien que » ou « cependant » ou tout autre tournure concessive exténue cette co-appartenance.

En revanche, une autre référence adamologique s'insinue dans le texte dès les premiers mots, et cette fois il s'agit d'une structure de dénonciation ou d'opposition (ouk). Référence à Adam de Genèse 3, caractérisé par le geste de prendre (harpagmon) l'égalité à Dieu : *vous serez comme des dieux*. À ce terme d'harpagmon figurant la main qui prend et manque, s'oppose le terme de « echarisato », la main qui se vide et à laquelle il est donc donné. Le christique s'énonce comme dénonciation de l'adamique, cette opposition court tout au long du texte où les traits du Christ,

humilité et obéissance, sont induits par la lecture traditionnelle de l'orgueil et de la désobéissance d'Adam (Rm 5), où la maîtrise manquée (*vous commanderez*) évoque la seigneurie reçue.

La notion de nature, explicitement introduite ou sournoisement persistante, décompose le texte et lui substitue un autre discours. Certes, on ne retient plus la traduction de morphê de Dieu en « nature divine », mais une problématique de l'Incarnation, telle qu'introduite par la répartition dominante en nature créée et nature incréé, ne cesse d'agacer le texte. Elle persiste dans l'interprétation du mot « anthropos » (homme) qui se lit à deux reprises : *devenu en similitude des hommes et pour la figure rencontré comme un homme*. Or, anthropos désigne ici, non la nature humaine neutre susceptible d'incarnation, mais précisément l'adamicité qualifiée comme méprise. À la différence de morphê, « similitude » (homoïôma) désigne une apparence illusoire : le Christ est en *similitude de la chair de péché* (Rm 8, 4). Ainsi saint Paul garde le rapport hébraïque entre image et similitude, qui s'inversera dans la patristique, où la similitude désigne la perfection de l'image. De même, le présupposé théologique conduisait à estomper le « comme » dans l'expression « comme un homme ». Ces réflexions pourraient paraître malsonnantes dans un temps où l'on a exploité une certaine théologie de l'incarnation. Pourtant le docétisme n'est pas là, mais bien la vérité dont il sera la perversion et qui, comme tel, rend intelligible son émergence. Reconnaître la christité, en deçà de la doctrine d'une union des natures ne saurait en outre être qualifié anachroniquement de monophysite qu'à la mesure où l'on n'aurait pas perçu que cette lecture est simplement non « physite ».

Entendons bien que la dogmatique de Chalcédoine répond de manière indéclinable pour la foi, mais elle répond à l'attitude questionnante de l'Occident. Elle n'est pas injectable dans la structure de notre texte. Le concept de nature est la prise familière à laquelle nous nous sommes assurés de cette parole. Et s'il était la mauvaise prise, la méprise, la modalité occidentale de l'harpagmon par quoi nous manquons de recevoir gracieusement ce dont il s'agit ? Ne suffirait-il pas, pour d'autres cultures, le risque de leur propre méprise, et faudrait-il exporter le nôtre au nom de l'Évangile ?

Nature

Nature se prend ici, loin de la « physis » grecque comme aussi du « nasci » de ses origines latines, pour ce qui deviendra sous la dominance de la logique occidentale : le dé-finissable, le minimum isolable donnant lieu à prise assurée et à partir de quoi peut se construire un argument nécessaire. Cette fonction de répartir le nécessaire et le libre, il la jouera en se nuancant à chaque fois en rapport à son terme corrélatif : nature et histoire, nature et société, loi naturelle et loi positive, nature et surnature, connaissance naturelle et révélation, nature et art, nature et médecine, naturel et artificiel, nature et cultures... Etc.

En particulier, la distinction de nature et surnature jouera un rôle décisif dans la constitution du discours théologique. Elle fournit déjà le plan de la *Somme contre les Gentils*. Elle aura pour effet d'écartier l'une de l'autre la notion de création et celle de salut, l'idée de Dieu créateur perceptible à la raison naturelle et ce qui excède cette prise au titre du mystère (Christ) ou au titre de la libre décision de Dieu (Salut). Nos problématiques sur Église et monde en restent marquées. Par ailleurs à un Dieu déjà sur-plus, car pensé à partir de la causalité efficiente extrinsèque, s'ajoutera le sur-plus de l'éventuelle accession à être fils.

Cette attitude s'enracine sans doute dans l'inévitable volonté d'assurer la prise minimale, elle se laisse lire comme volonté de fonder, d'imputer et de répartir. Comparé à un autre, ce concept

minimal donne lieu à une nécessité ou non. Et c'est ainsi qu'apparaissent les multiples « aurait pu » « aurait pu ne pas » qui ponctuent le discours, auxquels les réponses apportées sont légitimes, mais relativement à cette prise. Dieu est le concept quasi vide qui répond au « pourquoi quelque chose ». Dans ce quasi vide se pose un monde qu'il aurait pu ne pas créer, puis un homme qui aurait pu ne pas pécher, puis un salut qui aurait pu ne pas être accordé. De même la notion minimale d'Incarnation aurait pu ne pas donner lieu à mort et résurrection. De ce discours issu du quasi vide se distingue la parole qui parle à partir du plein.

Plein

Le plein est le nom propre de Jésus, qui signifie sauveur. Ce qu'il en est de la création s'entend à partir du salut, ce qu'il en est du don à partir du pardon. Nous verrons les premiers versets de la Genèse comme sotériologie. Mais, déjà dans notre Philippiens 2, ce qu'il en est de l'adamité ne se découvre que de la parution du Seigneur. Le geste adamique ne se dénonce en nous que pour autant que, confessant le Seigneur, nous accédons en lui à la seigneurie.

La Résurrection se nomme comme espace de la confession : « *Afin que, au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans les lieux célestes, terrestres et infra-terrestres, et que toute langue confesse que Jésus est Seigneur pour constituer la présence (doxa) de Dieu Père* ». En tant que nous ne détenons pas ou que nous ne contenons par la résurrection, elle est confessée par le Père : « *Tu es mon Fils* », adressé à celui qui est exalté à la droite. En tant que nous l'entendons, la disant de langue, elle accomplit en nous la christité et dénonce l'adamité. La lecture de Gen 1, 17 est simultanément christologique, sotériologique et anthropologique. Que ce verset dise dans le même temps la résurrection du Christ et, par là, la constitution de toute l'humanité comme sauve, est un trait constant de la pensée paulinienne. Qu'il suffise d'indiquer l'articulation des versets 3 et 4 de Éphésiens 1 ; le verset 3 dit la résurrection : « *le Père nous a bénis (tu es mon fils) dans les lieux célestes (désignation de la résurrection en symbolique spatiale) dans le Christ* » ; le verset 4 dit la référence à Genèse, l'introduisant par « *kathos* » (selon), petit mot décisif que les traductions omettent pourtant facilement : « *selon qu'il nous a choisis en lui avant la constitution du monde (figurée comme la délibération : Faisons l'homme) pour que nous soyons saints et sans tache devant lui* ».

Relevons ici la qualité mystérieuse de la référence qui dit la création à partir de la résurrection, et la résurrection selon la Genèse. Relevons aussi l'ampleur de cette résurrection qui donne à lire en elle l'humanité entière.

De même, c'est à partir du plein de la résurrection que s'entend la vie mortelle de Jésus. La vertu de résurrection est déjà présente dans cette vie mortelle et dans cette mort. Ni la notion de nature humaine, ni la normalité conjecturée par l'historien derrière le texte, ne dit la christité, ne dit la mort-dans-la-résurrection. La lecture empirique de notre vie-dans-la-mort est adamité non encore dénoncée. En fait, mort et vie sont équivoques et ne s'opposent pas, ce qui s'oppose c'est la vie-mort adamique et la mort-résurrection christique.

De même pour le plein et le vide. Il pourrait paraître paradoxal d'intituler « plein » la méditation d'un texte qui loue la « kénose » (vacuité) du Christ. Mais se vider de la volonté de saisir n'est qu'un aspect de la capacité à être rempli. Tous les mots de ce texte demandent à être traversés par l'opposition fondamentale de l'harpagmon et de la charis, de la saisie et du don. Entendre ce texte est la mise en œuvre de ce dont il parle, et entendre à partir du plein de l'Évangile dénonce constamment notre inévitable volonté de saisir.

Protologie

Nous nous tenions jusqu'ici dans la référence à la création de l'homme. Mais nous avons remarqué que ce terme de création en est venu à évoquer par priorité la position de ce monde qui se trouve être par ailleurs pour nous objet des sciences physiques. Il semble bien que « ktisis » (création) désigne chez Paul l'humanité ou, en tout cas un être-au-monde non disjoint selon notre répartition banale des personnes et des choses, ou notre répartition philosophique du sujet et de l'objet. Avoir égard à ce soupçon permettrait de relire le passage de *Romains 8* autrement que Teilhard, et *Romains 1, 18* autrement que Vatican Ier. Mais passons.

Dès longtemps, pour mieux assurer sa prise, l'homme d'Occident s'est opposé au monde par le concept d'ob-jet avant de vouloir le maîtriser de main technicienne. Il s'est mis en face du monde d'une manière simple et efficace. La dominance du verbe faire (qui correspond en vocabulaire au primat du « fait » dans d'autres domaines) nomme une relation fort étriquée et exclusive si on la compare aux multiples rapports de l'abri, de la maintenance, du soin, de la garde, du respirable, de la nourriture, de l'habit, de l'habitude, de l'habitation. Le verbe avoir, qui circule dans ces derniers mots, loin de se réduire à désigner ce qu'on soupçonne à son propos, recèle une multitude de modalités de l'être au monde. Nous sommes conduits à dénoncer l'anthropomorphisme de telles expressions quand elles s'appliquent à Dieu ou à la nature, mais quel autre anthropomorphisme sournois substituons-nous à la divine anthropomorphie de l'Écriture et du corps de Jésus ? À notre distinction du concept et de l'image correspond un imaginaire et sans doute de plus grandes naïvetés.

En revanche, quand le Nouveau Testament fait allusion aux premiers versets de la Genèse, c'est à propos du Christ et de l'homme. Cf 2 Corinthiens 4, 6 : « *Le Dieu qui a dit : "Que de la ténèbre luise la lumière", c'est celui qui a lui dans nos cœurs pour la luminance qui est la connaissance de la présence radieuse de Dieu dans le visage du Christ* ». Le cœur est donc le lieu de la Genèse, qui est naissance du Christ, de l'homme, et donne de quoi lire l'être au monde et, par là, le monde.

La parution de la lumière selon l'expérience de foi dénonce la ténèbre que le récit de la Genèse posait d'abord. La création est sotériologique. Il n'est pas question encore d'en faire un ex nihilo. Cette perspective permettrait de relire *Colossiens 1, 15*, de même que par ailleurs le Prologue de Jean. Elle ouvre aussi sur une belle tradition de lecture attestée chez Justin, Tatien, Tertullien.

Chemins d'Occident

Faut-il esquisser le chemin qui conduit d'une telle lecture à la notion théologique de création ? Nulle trace d'une différence entre Genèse et Exode par exemple chez Justin : l'écartement cosmogonie-histoire est nul ; chaque point de l'Écriture est recueilli dans le schéma de la théophanie. Mais la qualité de la référence à l'Écriture prend désormais le tour de l'apologétique et la fonction de l'argument par la prévision. Dans ce second siècle, la vogue du *Timée* impose la question proprement cosmologique, qui prend le devant de la scène dans la proposition de Dieu faite aux Grecs.

Mais le traitement reste encore essentiellement christologique, avec l'influence de la lecture sapientielle des premiers versets de la Genèse. Créer ne se distingue pas d'engendrer et : « *le Seigneur m'a créée principe de ses chemins* », de Proverbes 8, se dit sans problème du Christ. La réfutation d'Hermogène par Tertullien marque un moment décisif. Au cours du second siècle, la

lecture théophanique du « Fiat lux » s'appliquait couramment à la question cosmo-gonique : Justin établit un parallèle saisissant entre la conversion de la mort à la vie en Jésus et la conversion de la matière, dont parle Platon, en cosmos. Hermogène aussi, mais comme on prête à Platon l'idée d'une matière éternelle, les pères prennent soin contre lui d'indiquer que cette matière est issue de Dieu « auparavant » ; Tertullien revendique l'éternité comme trait propre de Dieu et dénonce aussi l'éternité de la matière, mais en outre, il substitue à la lecture antérieure la doctrine de la création ex nihilo. Désormais, la distinction entre le créé et l'incréé, avec son imaginaire propre du temps, sera régnante (bien que, chez Tertullien lui-même, elle coexiste avec la distinction plus ancienne entre monarchie et économie). C'est elle qui permettra la crise arienne où se décide le fait de savoir si le Logos est une première grande créature ou s'il est consubstantiel (de même nature) et co-éternel avec le Père, ce qui posera en termes nouveaux la question christologique. Le chemin est déjà long qui a conduit du « selon les écritures » – où la protologie déployait les dimensions cosmiques de la résurrection – à la préexistence, puis à la divinité au sens théologique.

Dans une autre phrase, la question de la nature divine, accordée de droit à la raison naturelle, prendra son autonomie dans la théodicée. La raison suffisante, l'horloger pour un monde qui se pense désormais comme machine automate, c'est l'affaire du siècle des lumières, jusqu'à l'idée banale et résiduelle de « celui-qui-a-fait-tout-ça ». Cette évolution se vit dans un mouvement de la sensibilité et de l'imaginaire. « Tout-ça », c'est l'espace dont les dimensions procurent à Pascal un effroi bien moderne. Cependant Jésus se perd dans la multiplicité des religions. Si bien que Dieu est loin dans l'imaginaire spatial, et Jésus loin ailleurs, dans le temps de l'histoire critique et soupçonneuse.

Si la volonté de fonder, de s'assurer du pourquoi, porte l'idée de Dieu, on comprend que l'avancement des pourquoi seconds fait reculer l'urgence du pourquoi premier, et donne place à des sécurités suffisantes pour la vie et telles que opiner oui ou non à propos de l'existence de Dieu ne change en rien l'être au monde. Il en résulte une indifférence par rapport à l'idée de Dieu. Non pas parce que c'est résolu, mais parce que c'est suffisamment « loin » pour n'être pas inquiétant. Issue du besoin de fonder, l'idée disparaît quand s'éloigne la proximité du besoin. Nous ne faisons pas droit ici aux divers athéismes philosophiques, mais il est peut-être plus important d'interpréter l'indifférence banale par rapport à la question de Dieu, qui est un trait de l'Occident moderne.

Ce qui avait d'abord paru dégradation résiduelle du discours chrétien pourrait se lire, si le chemin se comprend à partir de son terme, comme une déjà lointaine anticipation de la modernité au cœur du discours théologique même. Il se peut que la volonté technologique de maîtriser le monde se soit exprimée par Dieu interposé, et que le Dieu créateur ait été de longtemps en Occident la première grande figure du technicien, figure qui ne peut que s'effacer lorsque l'homme lui-même accède à cette apparente maîtrise. Peut-être même que le grand programmeur de l'histoire du Salut, en dépit de la volonté affirmée de mise en cause du Dieu de la philosophie, n'est qu'une variante du même présumé, et qu'il agit d'une main non moins technicienne.

Mains

L'humain est affaire de main. Non pas réduite à signifier par mode d'image la volonté de prise industrielle et technicienne, mais celle qui touche et se donne à toucher.

Il étendit la main. Que ne lisons-nous le moindre miracle de Jésus comme extension de la main de Dieu : *Dieu étendit sa main*. La Bible hellénisée traduit par « l'extension de sa dynamis » ; Tertullien dira ses « vires ». Le Logos et l'Esprit sont les deux mains de Dieu dans la tradition d'Irénee et de Tertullien. Si l'être est « être à », si toucher est un nom fondamental de l'être, le « contact » de Dieu et de l'humanité se dit plus radicalement ici que dans la plus élaborée des christologies des natures.

Le lépreux s'en trouve purifié. Son mal était d'être intouchable, par la peau et par la loi. Nulle distinction ici entre médecine et sociologie. D'être touché fait qu'il n'est plus intouchable. La main soigneuse le restitue au monde, à autrui, à lui-même. Elle le main-tient dans l'être. Maintenant. Et c'est à partir du soin que se pense la création même. Or, toucher ne laisse pas indemne d'être touché. Jésus le fut durement par l'homme : *Il étendit ses mains à l'heure de sa passion*.

Il étendit la main et il dit. Tenir et entre-tenir. Il s'agit du plein de la présence qui se nomme également dans les modalités du tact et de la parole. La parole qui, en Genèse, crée en disant, se pense à partir de cette parole qui soigne et qui relève. Le pneuma con-tient la totalité.

Philippiens 2 a joué son rôle de module des évangiles en nous conseillant cette lecture. Aussi bien la figure de la main pleine pour n'avoir pas saisi dominait ce texte. Il y est question de l'humain à travers la main, mais s'y révèle une humanité inouïe aux dimensions non circonscrites par une définition issue de l'expérience banale, et telle qu'elle est dans sa plénitude image accomplie de Dieu. Et ce mot de Dieu, loin d'avoir dû être présupposé d'ailleurs, ne prend sens que de là.

Toute langue

Que toute langue confesse Jésus Seigneur accomplit le « *Faisons l'homme à notre image* ». En ce sens, création et résurrection « s'égalisent ». Mais la création n'est pas l'identité liminaire commune à tous au titre de la nature, et la résurrection n'est pas un fait provincial de l'histoire humaine. Dans la distinction ainsi posée ne parle que l'Occident.

La nature humaine comme cadre neutre, à l'image de l'espace géométrique homogène et inhabitable où poser indifféremment des cultures, n'est que le lieu cantonal de l'Occident, la base qu'il se donne pour répartir et situer les différences.

On dira que la notion de nature humaine et l'idée commune de Dieu constituent le lieu minimal nécessaire sur quoi déjà s'entendre pour, ensuite, annoncer la différence chrétienne. Mais c'est là sans doute le lieu de la plus grande équivoque, même si la mondialisation de la culture occidentale par les instruments de sa technique pouvait paraître vecteur providentiel. La parole n'a son lieu ni dans l'universel de la nature, ni dans le singulier de l'histoire. Poser l'un ou l'autre, ou l'enveloppement de l'un par l'autre interdit d'entendre et l'Évangile et ce que nous appelons les cultures.

Se vider même de cela est déjà annonce et avènement de la résurrection. Mais comme chacune de nos paroles, la présente étude demande à être innocentée pour ce qu'elle recèle aussi de prétention à détenir.

*Paris, Jean-Marie Martin
Spiritus 1979 p. 273-283*