



HAL
open science

'Courez pour gagner' : la course à pied selon saint Paul

Denis Moreau

► To cite this version:

Denis Moreau. 'Courez pour gagner' : la course à pied selon saint Paul. Denis Moreau et Pascal Taranto. *Activité physique et exercices spirituels*, Vrin, pp.197-218, 2009, 978-2711621583. <hal-04666599>

HAL Id: hal-04666599

<https://hal.science/hal-04666599v1>

Submitted on 1 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

« Courez pour gagner » : la course à pied selon saint Paul

Tout en présentant des textes de Paul de Tarse (saint Paul) consacrés à la course à pied, je voudrais tenter de faire partager mon intérêt *philosophique* pour cet auteur important dont les textes ne font pas —ou plus— partie des lectures habituelles des philosophes et des sportifs. En second lieu, dans le prolongement des éléments mis en place par l'introduction et d'autres contributions du présent volume, je souhaiterais esquisser une réflexion sur le statut et la fonction des analogies ou des métaphores¹ sportives dans les textes philosophiques : il s'agira, sur le fond, d'examiner des textes, qui, à la façon de bien d'autres dans l'antiquité, rapprochent activité spirituelle et activité physique, et, méthodologiquement parlant, de réfléchir à la façon dont il convient d'interpréter ces rapprochements. Enfin la question de la place du corps, et plus topiquement de l'activité physique, dans le christianisme, sera à l'horizon de ma réflexion.

1. Paul de Tarse

S'agissant ici d'éléments et d'informations qui tendent aujourd'hui à ne plus faire partie de la culture commune —c'est un constat, pas forcément un regret—un rappel succinct sur Paul de Tarse et les textes qui lui sont attribués sera peut-être utile².

Paul est un juif né vers l'an 10 de notre ère à Tarse (actuelle Turquie), dans ce monde méditerranéen dominé par l'Empire romain et imprégné de culture grecque qu'on appelle « hellénistique ». Il participa aux persécutions menées contre les premiers chrétiens, puis, sur le « chemin de Damas », se convertit au christianisme dont il devint le principal propagateur chez les non-juifs. Au cours de trois principaux voyages, il parcourut l'Asie mineure et la Grèce en s'arrêtant dans les grandes villes pour tenter d'y fonder, avec plus ou moins de succès, des communautés chrétiennes. Un texte fameux des *Actes des Apôtres* (ch.17), qui indique que les rapports entre le

¹ Je ne différencierai pas ici image, comparaison, métaphore, analogie, voire allégorie. Une étude plus poussée réclamerait évidemment qu'on précise ces notions.

christianisme et la philosophie grecque furent d'emblée existants et délicats, le montre à Athènes, discutant avec des philosophes sur la colline de l'aréopage. Il mourut à Rome, décapité, vers l'an 65. Son importance est incontestable : historiquement, il a promu puis mis en oeuvre l'annonce du christianisme au-delà du seul cercle des juifs dont étaient issus les premiers chrétiens. Doctrinalement, ses textes, qui figurent à la fin des bibles chrétiennes³, présentent une sorte de première élaboration théorique du christianisme à un tel point que, de façon discutable mais suggestive, on a pu dire qu'il était, plus que le « Jésus » dont parlent les *Evangelies*⁴, le véritable « inventeur du christianisme »⁵.

Quatorze courts textes rédigés en grec— des lettres mêlant conseils pratiques et réflexions théoriques, adressées à des communautés que Paul a fondées ou à des disciples— lui ont été traditionnellement attribués. On sait toutefois depuis le XIXe siècle que certains sont de ses proches, et non directement de sa main⁶. Même s'il faut noter que les contemporains de Paul les considéraient déjà comme des textes ardu⁷, ces lettres sont aujourd'hui spécialement difficiles d'accès, non seulement parce que, davantage encore que les *Evangelies*, elles utilisent un vocabulaire et des catégories qui ne sont plus les nôtres, mais aussi parce que leur(s) rédacteur(s) a (ont) une façon d'enchaîner les idées assez éloignée de celle à laquelle nous sommes habitués. Une bonne façon d'entrer dans ces textes consiste à les considérer comme une sorte de phénoménologie de l'expérience de la foi, de tentative pour décrire, avec un lexique et

² Les lecteurs pour lesquels ces rappels sont superflus peuvent directement passer au paragraphe suivant. La *Bible* sera citée d'après la traduction dite « TOB » (*Traduction oecuménique de la Bible*, Paris/Pierrefitte, Le Cerf/Société biblique française) parfois modifiée.

³ Avec certaines différences entre catholiques et protestants, que je n'envisage pas ici.

⁴ On prendra garde en ce sens à certaines subtilités chronologiques : quand ils parlent de Jésus-Christ, les textes de Paul renvoient à des événements antérieurs à leur rédaction mais qui nous sont connus par des *Evangelies* qui, sous la forme que nous possédons, ont été rédigés après ces textes.

⁵ Voir par ex. Nietzsche, *Aurore*, I, §68. Alain Badiou (voir note 8) voit en Paul « un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque ».

⁶ Selon un décompte qui ne fait pas l'unanimité, on considère souvent comme authentiquement pauliniennes les lettres *aux Romains* (Rom.), les deux *aux Corinthiens* (1 Co et 2 Co), *aux Galates* (Gal.), *à Philémon* (Phm), *aux Philippiens* (Phil.), et la *Première lettre aux Thessaloniens* (1 Th.) ; et comme « deutéropauliniennes » (attribuées à des disciples de Paul) les lettres *aux Colossiens* (Col.), *aux Ephésiens* (Eph.), les deux *à Timothée* (1 Tim. et 2 Tim.), *à Tite* (Tt), et la *Deuxième lettre aux Thessaloniens* (2 Th.). L'inauthenticité de la *Lettre aux Hébreux* (Héb.) est indiscutée. Les abréviations indiquées entre parenthèses sont celles utilisées dans le présent texte.

⁷ Voir ce qu'écrit l'auteur de la *Deuxième lettre de Pierre*, 3, 16 : « Il s'y trouve [dans les lettres de Paul] des passages difficiles dont les gens ignares et sans formation tordent le sens ».

des méthodes qui ne sont d'ailleurs pas les mêmes dans toutes les lettres, les effets produits en une personne (Paul) par la croyance chrétienne⁸.

2. Les textes

Pourquoi étudier ces textes de Paul dans un volume intitulé *Activité physique et exercices spirituels* ? Il se trouve que de façon inattendue—le christianisme n'offrant pas de prime abord un terrain privilégié pour se mettre à « parler sport »— on rencontre dans ces textes d'assez nombreuses références à la pratique sportive : un passage porte sur la gymnastique⁹, d'autres sur le pugilat ou la lutte¹⁰, d'autres enfin sur la course à pied. Seuls ces textes sur la course seront ici analysés, pour deux raisons : ils sont assez nombreux pour fournir matière à une étude ; de plus, la procédure d'interprétation des textes que je mettrai en œuvre suppose que l'interprète ait expérimenté la situation sportive dont il parle. Or il se trouve que je pratique, en amateur, la course à pied d'endurance, mais pas la lutte¹¹.

Dans les lettres de Paul, authentiques ou non, les principaux textes où il est explicitement¹² question de course à pied sont les suivants.

Le plus frappant, développé et connu se trouve dans un passage de la *Première lettre aux Corinthiens* (9, 24-27) où l'image du coureur se mêle à celle du lutteur. Le texte n'intervient pas dans un contexte d'exposé théorique mais plutôt à la suite d'une exhortation critique adressée aux chrétiens de Corinthe. Comme le notent les commentateurs, le lien entre ces images et ce qui précède et suit dans l'épître est loin d'être évident¹³, ce qui confère à ces lignes sportives une forme d'autonomie expliquant

⁸ Dans une bibliographie évidemment gigantesque, on peut recommander au lecteur intéressé par une réflexion philosophique et abordable sur la doctrine paulinienne *Saint Paul* de Stanislas Breton, Paris, PUF, 1988 et *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* d'Alain Badiou, Paris, Puf, 1997.

⁹ *I Tim.* 4, 7-8.

¹⁰ Par ex. *2 Tim.* 2,5.

¹¹ En ce sens, le présent texte appelle un complément interprétatif de la part des lecteurs lutteurs ou pugilistes. *Eph.* 6, 11-15 évoque peut-être l'*hoplites*, une course en armes.

¹² Pour les éventuelles références implicites, voir V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Brill, Leyden, 1967, p.76-77.

¹³ Voir le bilan de J.L. Sumney, « The Place of 1 Corinthians 9:24-27 in Paul's Argument » p. 329-333 dans *Journal of Biblical Literature*, 2000. A la fin du chapitre 9, Paul critique les chrétiens de Corinthe pour leur tendance à être contents d'eux et à estimer qu'ils peuvent bénéficier de droits

en partie la fascination qu'elles exercent et l'envie qu'on peut avoir de les analyser pour elles-mêmes.

« Ne savez-vous pas que dans le stade les coureurs courent¹⁴ tous mais qu'un seul gagne le prix ? Courez donc pour gagner. Tous les athlètes s'abstiennent de tout ; eux, c'est pour une couronne corruptible, nous pour une couronne incorruptible. Moi, donc, je cours ainsi : je ne vais pas à l'aveuglette ; et je boxe ainsi : je ne frappe pas dans le vide. Mais je traite durement mon corps, et le tiens assujéti de peur qu'après avoir proclamé le message aux autres, je ne sois moi-même disqualifié ».

Ce passage fameux attire l'attention sur d'autres textes moins développés où le thème de la course apparaît également.

Par commodité et sans que la classification soit pleinement satisfaisante, on peut les séparer en deux catégories. Dans la première, l'image de la course est utilisée pour évoquer le travail d'apôtre de Paul et son trajet personnel, qui sont comparés au parcours du coureur qui déploie son effort : « ...de peur de courir ou d'avoir couru en vain » (*Gal.* 2, 2) ; « je n'aurai pas couru pour rien » (*Phil.* 2, 16) ; « ...je m'élançe pour tâcher de le saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par Jésus-Christ. Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançe vers le but en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus-Christ » (*Phil.* 3, 12-16). Ailleurs, Paul propose un bilan où l'on retrouve le rapprochement entre course et combat : « J'ai combattu le beau combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi ; dès maintenant m'est réservée la couronne de justice que me donnera le Seigneur »¹⁵. Les *Actes des apôtres* (20, 24), qui ne sont pas de Paul mais parlent de lui, rapportent enfin qu'il aurait dit : « Je n'attache aucun prix à ma propre vie ; mon but, c'est de mener à bien ma course et le service que le Seigneur Jésus m'a confié ».

Le deuxième groupe de textes comprend ceux où, à l'occasion de reproches ou de conseils adressés par Paul à ses interlocuteurs, le thème de la course apparaît pour

spéciaux. Il leur explique qu'au contraire, le fait d'être chrétien ne donne aucun droit particulier, et donne deux exemples : lui-même, dans son activité d'apôtre ; les athlètes qui savent se priver de beaucoup de choses, au lieu d'en réclamer, pour atteindre leur but. Le début du ch.10 (après la comparaison avec les athlètes) explique que les Corinthiens ont une leçon à tirer de l'histoire du peuple juif.

¹⁴ Dans ce texte comme dans ceux cités par la suite, courir = *trecô* ; course = *dromos*. Comme en français, « courir » a en grec à la fois un sens concret (courir avec ses pieds) et un sens abstrait (courir un danger, progresser vers un but).

évoquer la vie chrétienne en général. Outre les passages déjà cités et qu'on peut aussi lire en ce sens, c'est le cas quand Paul demande *aux Galates* (5, 7) qui se sont mal conduits « vous couriez bien ; qui [en vous barrant la route], vous empêche d'obéir à la vérité ? » et lorsqu'il explique *aux Romains* (9, 16) « [que Dieu fasse miséricorde] ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de la miséricorde de Dieu ». La *Lettre aux Hébreux* enfin (12, 1), quoi qu'il en soit de son authenticité paulinienne, s'inscrit dans la continuité métaphorique des textes précédents : « rejetons tout fardeau et le péché qui sait si bien nous entourer, et courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée ». Le mot grec (*upomonè*) traduit par « endurance » dans ce dernier passage et le verbe qui lui correspond (*upomenô*, endurer) apparaissent plus de quarante fois dans le Nouveau Testament¹⁶. La diversité des contextes et des situations où cette notion est utilisée justifie qu'on en propose des traductions différentes : constance, persévérance, patience, fermeté, etc. Mais dans le contexte « sportif » de ces passages et plus encore lorsqu'il est question de course, « endurance » est à l'évidence une traduction correcte.

3. Lectures

Courts et peu nombreux, ces textes produisent néanmoins un effet de récurrence marquant dans un *corpus* de quelques dizaines de pages. De là peut venir le désir de les regarder de plus près, ce qui constitue déjà une sorte de décision d'interprétation, d'autant plus qu'il existe au moins un passage dans lequel Paul semble dénier, ou minimiser, l'intérêt de l'exercice corporel. Il s'agit d'un conseil donné à Timothée (*I Tim.* 4, 8) : « Exerce-toi plutôt à la piété : l'exercice corporel (*somatike gymnasias*) en effet, est utile à peu de choses, tandis que la piété, elle, est utile à tout ». Si ce passage explique incontestablement qu'il y a dans la vie des choses plus importantes que l'exercice physique, il n'affirme pas toutefois que cet exercice est totalement vain, et il laisse ouverte la possibilité d'une utilité liée à une sorte de finalité supérieure. Pris en ce sens, ces textes pauliniens sont donc analogues à la quasi-totalité des textes de philosophes consacrés au sport mentionnés dans le présent volume : la gymnastique, le

¹⁵ 2 Tim., 4, 7. Cf. *I Tim.* 6, 12.

¹⁶ Par ex. *Évangile de Luc* 8, 15 et 21, 19. Hors contexte « sportif », ces mots sont très présents dans les épîtres pauliniennes par ex. *Rom.* 2, 7 ; 5, 3-4 ; 8, 25 ; *I Co* 13, 7 ; *2 Co* 1, 6 ; 6, 4 ; 12, 12 ; *Col.* 1,

sport ou l'activité physique n'y sont pratiquement jamais étudiés en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais dans leur rapport à un autre type d'activité qu'ils préparent, favorisent, contrarient, métaphorisent, etc.

Dans le cas des textes pauliniens comme dans d'autres, l'interprète qui décide d'interroger ces images sportives rencontre alors (au moins) trois questions : l'appel à ces images est-il autre chose qu'une commodité rhétorique ? Que signifient-elles, et comment les décrypter ? Ont-elles une simple fonction d'illustration d'une théorie déjà toute constituée par ailleurs, ou sont-elles au contraire en quelque façon constitutives d'une thèse qui ne leur préexisterait pas entièrement ?

Comme il se doit, ces textes de Paul ont suscité chez les théologiens de nombreux commentaires savants¹⁷, et quelques désaccords. Hors des questions classiquement disputées sur la théologie paulinienne, on débat par exemple pour savoir si ces images appellent une interprétation d'ensemble et si dans ce cas le passage de *I Co 9* doit jouer un rôle central, ainsi que pour déterminer si coureur (et combattant) désignent dans ces textes le chrétien en général ou bien Paul en particulier. Dans le premier cas, la métaphore serait d'ordre « parénétiq ue » et concernerait le parcours spirituel de tout un chacun. Dans le second, elle serait plus réflexive et figurerait spécifiquement la situation de Paul dans sa mission d'apôtre.

Au-delà de leurs divergences et abstraction faite de leurs contenus proprement théologiques qui ne nous intéressent pas ici, ces commentaires ont en commun deux traits marquants et d'inégale importance. Le premier paraît anecdotique mais n'est sans doute pas insignifiant : les interprètes de ces images se préoccupent peu de la nature des activités sportives et *a fortiori* du type de course dont il est question, si bien qu'après avoir signalé les pratiques sportives auxquelles il est historiquement envisageable que

11 ; *I Th.* 1, 3 ; *2 Th.* 1, 4 ; 3, 5 ; *I Tim.* 6, 11 ; *2 Tim.* 2, 10 et 12 ; 3, 10 ; *Tt.* 2, 2 ; *Héb.*, 10, 36 et 12, 1-7.

¹⁷ Outre les études signalées ailleurs dans cet article et en laissant de côté les commentaires intégraux des épîtres pauliniennes, voir R. R. Chambers : *Greek Athletics and the Jews*, PhD, Miami University, 1980 ; S. Freyne : « L'antiquité chrétienne et l'idéal athlétique grec », p.111-119 dans *Concilium* 225, 1989 ; A. Papatomas : « Der Agonistische Motiv 1 Kor 9, 24ff im Spiegel Zeitgenössischer Dokumentarischer Quellen », p. 222-241 dans *New Testament Studies*, 43, 1997 ; O. Schwankl : « 'Laufft so, dass ihr gewinnt'. Zur Wettkampfmotaphorik in Kor. 1 9 » p.174-191 dans *Biblische Zeitschrift*, 41, 1997 ; C. Spicq : « L'image sportive de II Co IV, 7, 9 », p.209-229 dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14, 1937 et « Gymnastique et morale, d'après I Tim IV, 7-8 » p. 229-242 dans *Revue biblique*, 119, 1947.

Paul fasse allusion, ils ne retiennent dans leurs lectures que de rares éléments rattachés par la conscience commune aux thèmes de la « compétition » ou du « sport » en général. Ce premier trait apparaît comme un symptôme du second : une tendance à estimer que la fonction de ces images se cantonne à une illustration faible des théories de Paul. Le mouvement qui guide ces commentateurs est en effet le suivant : partant des thèses pauliniennes établies ou identifiées par ailleurs, ils cherchent à rejoindre les textes sur la course en montrant comment ils rappellent ou évoquent ces thèses. Cette façon de procéder n'a rien d'illégitime, mais elle conduit inévitablement à démonétiser ces images en réduisant leur puissance suggestive et à considérer que leur présence s'explique avant tout par des considérations externes : elles seraient de l'ordre de la *captatio benevolentiae*, de l'artifice rhétorique destiné à attirer l'attention des destinataires en évoquant des activités sportives qu'ils connaissent et apprécient, comme ces fameux « jeux » grecs qui n'étaient d'ailleurs pas exempts de significations religieuses¹⁸ ; leur présence se justifierait par une assimilation ou une récupération d'éléments largement utilisés dans les textes philosophiques et sapientiaux de l'époque, par exemple chez les stoïciens¹⁹ et dans la littérature juive hellénistique²⁰. Dans tous les cas, l'idée demeure que ces comparaisons sportives apparaissent avant tout pour des raisons de convenance, qu'elles ont au mieux une valeur illustrative si bien qu'il serait inutile, voire erroné, de les prendre trop au sérieux en précisant davantage leur portée ou en les détachant momentanément du contexte qu'elles illustrent pour les faire fonctionner de façon autonome.

Le nombre des références pauliniennes à la course peut toutefois inviter à donner un peu plus de poids à ces textes. Sans dénier la validité des démarches et lectures qui

¹⁸ Il n'est pas indifférent que le passage le plus marquant se trouve dans une lettre aux habitants de Corinthe, où tous les deux ans se tenaient des jeux importants (les « jeux isthmiques » auxquels Paul assista peut-être, puisqu'il passa au moins dix-huit mois à Corinthe entre 50 et 52). Voir O. Broneer : « The Apostle Paul and the Isthmian Games » p. 2-31 dans *The Biblical Archaeologist*, 25, 1962. Plus généralement, sur le sport dans l'antiquité, voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Seuil, 1948, ch.3 ; J. Ulmann, *De la Gymnastique aux sports modernes...*, Paris, Vrin, 1982-3, ch.1 ; J.-P. Thuillier et W. Decker, *Le Sport dans l'Antiquité*, Paris, Picard, 2004 ; W. Decker, *Sport in der griechischen Antike*, Munich, Beck, 1995.

¹⁹ Les philosophes anciens, et notamment les stoïciens, étaient eux-mêmes des sportifs et appliquaient fréquemment des images sportives à des thèmes moraux et spirituels : voir V.C. Pfitzner, *op. cit.* ch.2 et les références données dans l'*Introduction* du présent volume, p.xxxx. Parmi les textes stoïciens qui utilisent l'image de la course, voir Marc-Aurèle, *Pensées*, 4, 18 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 109, 6. On sait que Chrysippe était coureur de fond (Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, VII, 179) et que Sénèque pratiquait la course à pied (*Lettres à Lucilius*, 83, 3-5).

²⁰ Voir V.C. Pfitzner, *op. cit.*, ch.3.

viennent d'être évoquées, on tentera ainsi une approche à la fois plus concrète et plus naïve, en allant non plus des thèses aux images mais des images aux thèses, en prenant pour point de départ l'image elle-même et en tenant compte des particularités de la situation ou de l'expérience qu'elle évoque, pour déterminer quelle thèse elle constitue alors. On esquissera donc comme une version « paulino-sportive » de ces « paris interprétatifs » qu'on est parfois amené à faire en rencontrant ce genre d'image ou de comparaisons dans des textes à dominante philosophique ou sapientielle où leur présence peut de prime abord étonner²¹ : postulant que l'image du coureur fut soigneusement sélectionnée par un rédacteur qui savait de quoi il parlait, qu'elle a donc été choisie non seulement pour rejoindre le bagage culturel des destinataires du texte mais aussi en raison des convictions, voire des pratiques, de son émetteur, et qu'elle mérite en tant que telle un décryptage attentif — bref, dans les termes de Paul Ricœur, que la métaphore est « vive » et peut « donner à penser » — on la prendra au sérieux en lui conférant, l'espace de quelques pages, le statut de « modèle ».

L'opération comporte des risques. Il faut d'abord garder conscience que, comme on disait au XVII^e siècle, « toute comparaison cloche »²² inévitablement, c'est-à-dire possède des limites puisqu'elle rapproche, au nom de leurs points communs, des éléments par ailleurs dissemblables²³. Paul lui-même signale une de ces limites en distinguant les deux « couronnes ». Il est aisé d'en trouver d'autres : la compétition des jeux désigne un unique vainqueur alors que selon Paul il y aura de nombreux lauréats à

²¹ La question se pose en fait dans tous les textes philosophiques comportant des images ou des comparaisons un peu développées : faut-il prendre au sérieux ces images, dans quelle mesure est-il intellectuellement justifié, voire fructueux, de les décrypter de façon précise ? On trouvera un exemple d'interprétation d'une image cartésienne (le promeneur égaré dans la forêt qui désire marcher droit : *Discours de la méthode*, III^e partie) dans l'*Introduction* du présent volume, p.xxxx.

²² Malebranche, *Réflexions sur la prémotion physique* § 18, *Oeuvres complètes*, Paris, Vrin, 1974, t.16, p. 86.

²³ En l'absence de ces dissemblances, on n'a plus affaire à une comparaison (« a est comme b ») mais à une tautologie (« a est comme a »). Voir les analyses de Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966, notamment ch.3 et 4. Dans un autre contexte Antoine Arnauld, le rigoureux co-auteur de la *Logique* dite « de Port-Royal », a bien analysé le risque de ce qu'il appelle le « sophisme des discours figurés » en suggérant comment c'est pour avoir ignoré les dissemblances des termes de la classique comparaison entre Dieu et un architecte (c'est-à-dire quelqu'un dont la puissance, financière par ex., est limitée) que l'oratorien Nicolas Malebranche a été conduit à affirmer (de manière inadmissible du point de vue d'Arnauld) que « Dieu est impuissant » : « on se laisse emporter à la lueur d'une belle comparaison et, la poussant au-delà des bornes, on se trouve insensiblement engagé dans l'erreur » (*Réflexions philosophiques et théologiques...*, III, ch.11 p. 751 sq du t.39 des *Œuvres* d'Arnauld, Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783).

la course du salut²⁴, le coureur sait où s'achève l'épreuve dans laquelle il est engagé alors que nul ne connaît le jour et l'heure de sa mort, etc. En second lieu, cette démarche conduit à abstraire provisoirement les comparaisons de leur contexte, si bien qu'il faudrait, pour valider l'interprétation, contrôler ses résultats *a posteriori* en vérifiant qu'ils ne contredisent pas les schèmes centraux de la pensée paulinienne. Enfin, il faut se méfier d'une sorte d'enthousiasme (au sens de la *Schwärmerei* dont parle Kant) ou de griserie interprétatives qui, accordant trop d'importance à ces images et aux significations qu'on en peut extraire, tendraient à faire penser que si Paul n'avait pas apprécié la course à pied, sa doctrine, et par voie de conséquence la théologie chrétienne, ne seraient pas ce qu'elles sont. Néanmoins, les idées humaines—fussent-elles celles d'un auteur que certains tiennent pour divinement « inspiré »— ne sortent pas de nulle part, et il n'y a pas de raison d'exclure qu'elles entretiennent certains rapports avec les situations matérielles, somatiques, pratiques auxquelles la personne qui les a formulées s'est intéressée ou dans lesquelles elle s'est trouvée —plus encore lorsque cette personne elle-même dans ses textes attire l'attention sur les situations en question. Sans prétendre donc que la piste ou le stade furent comme la fabrique de toute la doctrine de Paul, on peut estimer que certains aspects de sa pensée ont un rapport étroit avec la pratique des activités physiques qu'il évoque (§4) ; et dans un cas au moins (§5), l'hypothèse d'une origine spécifiquement athlétique d'un trait important de la doctrine paulinienne semble plausible, voire éclairante.

4. Décryptage

Dans l'optique choisie, on distinguera trois niveaux de lecture, compatibles entre eux : au niveau général, on considère que dans les textes pauliniens où apparaît la métaphore de la course, l'essentiel est la référence au « sport », sans s'interroger davantage sur la nature de ce sport ; à un niveau intermédiaire —qui ne sera pas développé faute de place— on insisterait sur le fait qu'il ne s'agit pas de n'importe quel « sport », mais « d'athlétisme » au sens moderne de l'expression, c'est-à-dire d'une pratique sportive spécifique (on n'y a pas, par exemple, de contact physique avec

²⁴ Voir par ex., en contexte « sportif », *I Tim.*, 4, 10.

l'adversaire) ; à un niveau particulier enfin, on tient compte du type de course dont parlent ces textes.

Le niveau général identifie dans ces textes, pour les appliquer à l'élucidation de la condition chrétienne dont parle Paul, des significations présentes dans la plupart des activités sportives et qu'on retrouverait *mutatis mutandis* dans les passages pauliniens évoquant d'autres sports. Le sport suppose ainsi des comportements et des attitudes (visée d'un but, nécessité d'entraînements sérieux et réguliers, acceptation de l'épreuve) qu'on retrouve dans la vie spirituelle et qui fournissent des termes de comparaison pour expliciter l'idéal chrétien. Il fait notamment apparaître l'intérêt de certaines privations ou de certaines formes d'ascèse, non pas pour elles-mêmes mais en vue du but qu'on s'est fixé, et suggère donc que toute douleur n'est pas forcément « mauvaise », inutile ou insensée, qu'il y a parfois une puissance et une justification du sacrifice ou de la peine. Selon certains du moins, le sport véhicule mieux que bien d'autres activités des valeurs positives, développe des vertus et des exigences d'ordre moral (patience, courage, espérance, honnêteté avec soi-même et avec les autres, loyauté, force morale, persévérance, esprit de collaboration, sociabilité, magnanimité, générosité, etc.) qui correspondent *grosso modo* à celle du christianisme. Il fait aussi apparaître de façon spécialement vive une thèse à laquelle souscrivent aussi bien Jésus-Christ que les innombrables amateurs de sport qu'on voit « refaire le match » au comptoir des bars et qui dissertent sur le rôle de ce qu'on appelle trivialement le « mental » dans la performance²⁵ : nos croyances (« le mental »), ou du moins certaines d'entre elles, sont efficaces parce qu'elles modifient la façon d'agir (le « comportemental ») de celui qui y adhère et ont ainsi pour conséquence des modifications de la réalité, lesquelles contribuent parfois à faire advenir dans cette réalité ce sur quoi porte la croyance (la victoire, le salut) ; bref, on est meilleur, plus performant quand on « y croit » car, comme l'ont dit de nombreux auteurs contemporains d'horizons idéologiques fort

²⁵ Si on en croit ce que rapportent les *Évangiles*, le premier, avec sa tendance coutumière à l'hyperbole, a en effet insisté à plusieurs reprises sur l'importance des effets susceptibles d'être produits par la foi : « si un jour vous avez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous direz à cette montagne 'passe d'ici là-bas' et elle y passera. Rien ne vous sera impossible » (*Matthieu*, 17, 20-21 voir aussi, 21, 21-22 et *Marc*, 11, 23). Les seconds savent tous que, quelles que soient par ailleurs les qualités et la condition physiques « objectives » d'un sportif, s'il entame une compétition en étant totalement démotivé et, comme on dit, sans « y croire », ses chances d'accomplir une bonne performance sont réduites. Pour une approche philosophique de ce thème de l'efficace des croyances, voir par ex. William James, *The Will to Believe*, 1897, trad. française « La Volonté de croire », Paris, Flammarion, 1916, rééd., Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005.

divers en reprenant une catégorie à John L. Austin, la foi possède un caractère « performatif »²⁶. Comme lieu d'expérience privilégiée d'une union très étroite d'un esprit et d'un corps « confondus et mêlés »²⁷, le sport interdit enfin toute compréhension durement dualiste de l'être humain²⁸, attire l'attention sur ce qu'on peut appeler notre condition incarnée —on sait que le thème de l'incarnation est central dans le christianisme— et invite en tant que tel à ne pas *dévaloriser le corps*, à *s'intéresser* à lui.

Paul avait donc quelques bonnes raisons, qui n'étaient pas seulement d'ordre circonstanciel ou rhétorique, pour user de ses comparaisons sportives. On en est cependant resté jusqu'ici à un niveau de lecture très général et à des trivialités valables pour de très nombreux types de pratiques sportives.

Pour passer au troisième des niveaux d'interprétation que j'ai distingués, il faut tenter de préciser si Paul pense non seulement au sport en général, mais aussi à un type de course particulier. Se basant sur la « tension » (*l'epakteinomenos*) de *Philippiens* 3, 13-14, certains commentateurs ont suggéré qu'il s'agissait des épreuves de « sprint » disputées lors des jeux antiques²⁹, ce qui conduit à faire de cette « tension », c'est-à-dire de la brève, brutale et homogène explosion d'énergie du sprinter concentré sur les quelques secondes de sa course et obnubilé par le but qu'il aperçoit, les axes dominants dans le décryptage de cette image. La présence d'une épreuve d'endurance aux jeux³⁰, l'idée récurrente que la course dont il est question se déploie dans la longue durée d'une vie, l'insistance paulinienne sur *l'upomonè*-endurance, et enfin l'expérience que Paul avait inévitablement, au moins en tant que marcheur, des efforts physiques au long cours, permettent d'envisager que la « course » en question soit plutôt ce que nous

²⁶ Voir par exemple Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005, p.158 : « Le genre évangélique est performatif —pour le dire dans le terme d'Austin : l'énonciation crée la vérité. Les récits testamentaires révèlent une puissance du langage qui, en affirmant, crée ce qu'il énonce » ; Joseph Ratzinger/Benoît XVI, *Sauvés dans l'espérance*, Paris, Cerf et alii, 2007, §2 (« le message chrétien n'est pas seulement informatif, mais performatif ») et §10.

²⁷ Descartes, *Sixième méditation*, AT t.9, p.64.

²⁸ Voir quelques précisions sur ce point dans l'*Introduction* du présent volume, p.XXXX

²⁹ Des courses d'environ 190 ou 380 m. Voir par ex. R. Metzner « Paulus und der Wettkampf ; Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9.24-27; Phil 3.12-16) », p.565-583 dans *New Testament Studies*, 2000, 46, p. 577-578.

appellerions aujourd'hui une course de fond³¹. Et si ce sont les caractéristiques propres de cette pratique sportive qui justifient son choix comme élément de la comparaison et véhiculent des significations particulières, il faut pour interpréter les textes pauliniens prendre pour point de départ les particularités de l'expérience qu'ils évoquent, c'est-à-dire étudier les témoignages de coureurs d'endurance, ou mieux encore, pratiquer soi-même la course d'endurance, puis tenter de voir en quoi cette expérience rejoint ce qu'on sait, ou pense savoir, du christianisme.

Le lecteur étudiant ce type de témoignage ou pratiquant ce type d'effort trouvera tout d'abord confirmation de choses dont il se doute : progression et réussite supposent régularité, méticulosité, organisation de l'entraînement ; on n'obtient pas de succès sans être passé un moment d'ascèse et quelques privations ; chacun possède des limites déterminant sa marge de progression et les buts qu'il peut raisonnablement chercher à atteindre, en proscrivant d'autres dont la poursuite mènerait à coup sûr à l'échec. Cette progression révèle une sorte d'efficacité de la monotonie, de l'humble et patiente accumulation d'actes banals, répétitifs, de peu enthousiasmante apparence.

Le coureur d'endurance apprend que tout ne dépend pas de lui, qu'aussi rigoureuse qu'aient été sa préparation et méticuleuse sa planification de la course, quelque chose lui échappe au jour de l'épreuve, non seulement en raison des facteurs extérieurs (conditions atmosphériques) sur lesquels nous n'avons pas de prise, mais aussi parce que la course d'endurance est une longue confrontation avec nos propres limites et nos inévitables insuffisances, bref avec ce que nous sommes, et qui ne coïncide pas avec ce que nous souhaiterions être. Le combat pour réussir la course nous situe ainsi dans un entre-deux : il n'est ni la soumission passive à une nécessité ou une destinée souveraines dont nous serions les jouets (une « prédestination » totale, le *fatum mahometanum* des philosophes de l'âge classique³²), ni l'affirmation orgueilleuse (« pélagienne » dirait un théologien) d'une maîtrise complète de notre cheminement.

³⁰ Le *dolichos*, dont la longueur semble avoir varié, mais qui pouvait aller jusqu'à près de 5000 m. Des épreuves plus longues ont également existé dans l'antiquité : dans *Les Lois* 833a, Platon parle d'une course d'environ 18 km.

³¹ H.A Harris, *Greek Athletes and Athletics*, Londres, Hutchison, 1964, p. 129-136 juge probable que Paul ait pratiqué la course de fond à Tarse, où avaient lieu des compétitions d'athlétisme : c'est au mieux une conjecture, en tout état de cause impossible à étayer.

³² Par ex. Leibniz, *Essais de théodicée*, Préface.

Ici comme dans les alinéas qui suivent, je laisse au lecteur le soin d'effectuer s'il lui plaît une éventuelle transposition de ces données dans le domaine spirituel et plus spécifiquement chrétien.

Si la course (du salut) demeure en dernier recours une affaire individuelle, elle se déploie néanmoins dans une dimension communautaire qui n'a rien d'inessentiel. La remarque vaut par exemple pour l'utilité des conseils reçus de « ceux qui savent » — les entraîneurs et les vétérans— et peuvent donc diriger le coureur mieux qu'il ne le ferait lui-même ; pour cette joie, si frappante au départ des épreuves populaires, qu'engendre le fait d'être rassemblés dans la course ; et pour l'étonnante efficacité des secours procurés par ces petits gestes ou mots de solidarité et d'encouragement que les coureurs partagent quand s'installent la fatigue et la peine.

L'effort fourni en endurance n'est pas homogène, la durée où il s'inscrit n'est pas un flux continu d'instantanés tous semblables. Une course est scandée par des variations qualitatives et des moments remarquables, qui par conséquent réclament, ou prohibent, des comportements particuliers.

Le coureur apprend donc à se méfier des départs impétueux et de l'ivresse enthousiaste des commencements, de l'assurance de la « belle-âme » estimant que prendre une décision suffit à garantir son efficacité³³. Il sait qu'un départ trop rapide débouche inmanquablement sur un échec, et que les moyens de déployer la décision dans la durée comptent autant sinon plus que la décision elle-même.

Il se rend compte que la spontanéité est mauvaise conseillère, que l'essentiel d'une course réussie se passe sur un rythme qui n'est pas celui que l'inspiration du moment dicte d'adopter : il faut savoir se freiner au début, lorsqu'on possède pourtant l'envie, et en apparence les moyens, d'aller vite, et se forcer à la fin, quand il devient pénible de conserver l'allure choisie. C'est là un point qui spécifie la course à pied d'endurance et laisse penser (en des termes assurément anachroniques) que pour dire ce qu'il avait à dire, Paul ne pouvait pas choisir de parler de bicyclette. On entend souvent en effet des sportifs, cyclistes notamment, se réjouir d'une bonne performance obtenue en « courant aux sensations » c'est-à-dire en réglant leur effort sur leur propre

³³ C'est ainsi qu'on peut essayer de comprendre ce qui suit le texte de *I Co* sur la course (*I Co* 10, 1-6) : Paul expliquerait que les juifs, après la libération d'Égypte sont *partis trop vite*, ont trop fait confiance à l'enthousiasme des débuts, n'étaient pas assez préparés à l'épreuve d'*endurance* que constitua la traversée du désert, et ont donc eu du mal à *tenir la distance*.

conscience immédiate de leurs possibilités physiques. En course de fond, la règle d'or est pour ainsi dire : *surtout ne jamais courir aux sensations*. En effet, sur une compétition de longue distance, les sensations des premiers kilomètres sont le plus souvent trompeuses. Un départ trop rapide compromet la fin de la course et peut même empêcher de franchir la ligne d'arrivée. Ce type d'épreuve demande au contraire un contrôle critique des sensations, une sorte de méfiance méthodique envers les informations fournies par la conscience de soi (notamment dans la période d'euphorie du départ), une prise de distance par rapport à soi pour organiser l'effort sur un rythme raisonné qui n'est pas celui que dicte le rapport réflexif spontané que nous avons à nous-mêmes.

Contrairement à ce qu'on dit souvent, une autre spécificité de la course d'endurance est qu'il ne faut pas y rechercher la souffrance comme un but ou une condition nécessaire à la réussite. Dans ce type d'effort d'endurance, et abstraction faite des derniers moments de l'épreuve, avoir mal ou « se faire mal » signale que la course est mal engagée, voire perdue. Cette considération conduirait donc à reconsidérer ce qu'on dit parfois du rôle, voire du culte, de la souffrance délibérément recherchée dans la spiritualité chrétienne.

Le coureur d'endurance sait que la course idéale se réalise en *negative split*, c'est-à-dire en courant la seconde moitié de l'épreuve légèrement plus vite que la première, de façon à éviter les phénomènes d'épuisement qui conduisent à l'abandon, ou à perdre bien davantage de temps que celui qu'on a cru gagner en partant (trop) vite. On peut y puiser l'espoir d'avoir encore de belles et importantes choses à accomplir passé le mitan de sa vie.

Le coureur d'endurance sait l'importance des *derniers instants* : une des caractéristiques de la fin du parcours est qu'aux ultimes instants de la course, tout ce qui a été accompli auparavant peut se trouver remis en question quand on s'effondre, épuisé, ou immobilisé par les crampes. La fin de vie apparaît de ce point de vue comme un moment de vérité, qui peut remettre en cause tout ce qui a déjà été accompli.

Ces derniers moments de la course procurent également une expérience qui peut

évoquer ce qu'on a parfois appelé la « création continuée »³⁴. Quand l'épuisement guette et qu'avancer devient difficile, un pas n'implique plus l'autre, on se dit au contraire de chaque foulée qu'elle pourrait être la dernière avant l'effondrement. La continuité qui relie les instants de la vie ordinaire est alors comme cassée, et il ne va plus *de soi* que le moment présent soit solidaire de ceux qui le suivront. Apparaît alors qu'il ne va pas davantage de soi que nous persistions dans l'être, que la continuation de nos existences constitue, dans l'optique de Paul, une sorte de (re)création perpétuelle.

5 Corps de gloire

Le « décryptage » précédent s'est accompagné d'un changement plus ou moins subreptice de la méthode d'interprétation, qui a peut-être conduit au « sophisme des discours figurés ». On a en effet accordé une forme d'autonomie de plus en plus importante à l'élément sportif de la comparaison entre course d'endurance et vie chrétienne telle que la conçoit Paul, en procédant le plus souvent selon un schéma du type : « il se passe telle chose en course d'endurance, on en infère que la vie du chrétien selon Paul a telle caractéristique ». On ne peut évidemment pas s'en tenir à une telle démarche, dont les résultats appelleraient, au moins, une validation par constat de conformité idéologique avec les éléments fondamentaux d'une doctrine paulinienne évidemment constituée par d'autres voies et que la comparaison ne ferait que rejoindre³⁵. Mais à l'intérieur de ce cadre idéologique, il est tentant de laisser le référent sportif se développer librement. On retrouve alors la question posée plus haut : jusqu'où aller dans cette voie, peut-on identifier un ou plusieurs aspects de la vision paulinienne

³⁴ Voir par exemple l'exposé de cette thèse —classique au demeurant chez les médiévaux— par Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art.21.

³⁵ De ce point de vue, une interprétation n'est donc considérée comme recevable qu'après un double contrôle destiné à déceler ses éventuels manquements : un contrôle interne, c'est-à-dire soucieux de la cohérence propre de ce qui est affirmé, et un contrôle externe qui vérifie la compatibilité de l'interprétation avec le contexte d'élaboration de l'œuvre interprétée (ici la doctrine chrétienne). Dans la partie de la « controverse de Davos » qui porta sur des questions de méthode, je me serais ainsi trouvé aux côtés de Cassirer et Panofsky, contre Heidegger. Voir la synthèse de ce débat par E. Panofsky, §4 de « Contribution au problème de la description d'œuvres appartenant aux arts plastiques et à celui de l'interprétation de leur contenu » p. 235-255 dans *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975 ; et, pour une synthèse du débat sur l'interprétation de Kant, E. Cassirer, « Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M. Heidegger », p. 53-84 (surtout 77-84) dans E. Cassirer, M. Heidegger, *Débats sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, éd. P. Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972.

du christianisme dont il serait envisageable qu'ils aient été directement constitués par une réflexion sur le modèle de la course d'endurance ?

En un lieu au moins, on peut soupçonner qu'une telle opération s'est produite : la théorie dite des « corps glorieux ». Rappelons ici, en simplifiant autant que possible des questions théologiques complexes, les éléments doctrinaux nécessaires à l'intelligence de ce point. Il est notoire que les chrétiens estiment que la mort n'est pas le terme ultime de la vie humaine. On sait moins que, pour des raisons qui tiennent à la fois aux contenus de la Bible³⁶ et à la réflexion sur le thème de l'identité personnelle³⁷, la doctrine chrétienne affirme que cette vie d'après la mort n'est pas, ou pas seulement, celle d'un pur esprit, qu'elle n'est pas dénuée de toute dimension corporelle, mais qu'il y a, ou aura, une « résurrection des morts »³⁸ ou « de la chair ». Les théologiens ont donc traditionnellement estimé que, dans la plénitude de cette forme de vie trivialement désignée comme le « paradis »³⁹, l'esprit ou l'âme qui survivent à l'anéantissement de leur corps terrestre retrouvent quelque chose d'analogue à un corps, mais en mieux, une sorte de « super-corps », doté de capacités de tous ordres très supérieures à celle de nos corps actuels⁴⁰. Les textes théologiques consacrés à la question de la nature de ces corps

³⁶ Dans l'ancien testament, on trouve par ex. en *Job* 19, 25 : « au dernier jour je ressusciterai de la terre, je serai à nouveau recouvert de ma peau, je verrai Dieu dans ma chair ». Surtout, les évangiles prétendent qu'après sa résurrection, Jésus-Christ aurait eu un corps qu'on pouvait voir et toucher (par ex. *Jean* 20, 24-29), même s'il était de nature différente d'un corps humain « standard ».

³⁷ La doctrine chrétienne de la rétribution *post-mortem* semble impliquer que ce qui « survit » à la mort, c'est un « moi » responsable de ses actes, c'est-à-dire qu'il y a une continuité de l'identité personnelle (ou, si l'on préfère, de la possibilité de dire « je » en étant conscient de le dire), entre la vie telle que nous l'expérimentons présentement et ce qui advient après la mort. Or il semble difficilement contestable que le fait d'avoir un corps est une dimension essentielle de notre identité en cette vie. Dès lors, si on admet que « je » survit après la mort (ce qui ne va évidemment pas de soi !) il semble d'une certaine façon plus *logique* d'admettre qu'il y a une dimension corporelle dans cette survie que de penser que c'est celle d'un esprit seul : être un pur esprit ne correspond pas vraiment à ce que *je* suis, ou expérimente être, présentement. Cet argument est par exemple développé par Thomas d'Aquin dans la *Somme contre les Gentils*, IV, 79, §10.

³⁸ Elle est expressément mentionnée à la fin du « credo » des Conciles de Nicée et Constantinople (325 et 381) qui constitue une sorte de synthèse des éléments essentiels de la foi chrétienne.

³⁹ Le thème vaut aussi pour cette autre forme de vie *post-mortem* qu'on appelle parfois l'enfer, mais je n'ai pas en parler ici.

⁴⁰ La réflexion théologique a souvent porté sur la distinction à établir entre ce thème de la résurrection des morts/de la chair et une théorie de l'immortalité de l'âme qui, à la façon de certaines philosophies grecques ou de la conscience commune, présenterait la « vie éternelle » comme la survie *post mortem* de la seule composante spirituelle (« âme » ou « esprit ») de l'être humain. Une solution classique, mais contestée et posant un certain nombre de problèmes du point de vue de la théorie de l'identité personnelle, consiste à dire qu'après la mort s'ouvre une période de subsistance de l'âme séparée de son corps, et que c'est à la fin des temps, lors du « jugement dernier », qu'intervient la résurrection,

de ressuscités construisent ainsi d'intéressants modèles de corporéité euphorique, idéale, débarrassée des imperfections et des manques de nos corps actuels, qui évoquent parfois certains aspects des oeuvres de science-fiction contemporaine⁴¹.

Revenons à Paul. Les réflexions chrétiennes qui viennent d'être évoquées tirent leur origine de deux de ses textes⁴² où il entreprend de décrire ce qu'il appelle les « corps de gloire », ou « corps glorieux », des ressuscités : « notre corps humilié sera transformé en corps glorieux », des corps qui seront « incorruptibles », « pleins de force », « spirituels », « éclatants ». Cette description quelque peu inattendue, voire déroutante, suscite la perplexité de la plupart des commentateurs, qui se demandent d'où Paul peut bien tirer tout cela. Je propose l'hypothèse suivante : cette description est une sorte de transposition d'une expérience qu'on pourra désigner comme celle de « l'extase du coureur de fond »⁴³. Ceux qui l'ont vécue savent ce dont il s'agit, il sera difficile de la décrire aux autres : c'est un état de plénitude et de facilité, une sensation de puissance et de légèreté, le sentiment que les problèmes et les limites inhérents à la condition incarnée disparaissent non parce que la composante matérielle de notre existence s'estompe, mais parce qu'on atteint une dimension de corporéité supérieure, esprit et matière se trouvant parfaitement harmonisés en un « corps spirituel », éclatant, parachevé et euphorique — bref, il s'agit d'un « état de grâce » existentiel spécialement intense⁴⁴, qui donne un contenu concret à la catégorie de « corps glorieux ». Dans ces moments d'exception que procure l'effort d'endurance, un chrétien trouvera donc comme une jouissance anticipée du corps de gloire que sa foi lui promet pour l'autre vie. Et plus prosaïquement, il est envisageable qu'une pratique effective de la course d'endurance ait fourni à Paul son concept de corps glorieux et certains des éléments qui

comprise comme le retour aux deux dimensions, corporelle et spirituelle, qui caractérisent pleinement l'être humain. La réflexion chrétienne contemporaine tend à réduire l'écart entre ces deux aspects de la survie après la mort, dont l'articulation, s'il y a lieu de l'opérer, ne doit sans doute pas être présentée comme une succession qui obéirait à une rigoureuse chronologie.

⁴¹ Voir par ex. Thomas d'Aquin, *op. cit.*, IV, 83-90.

⁴² *I Co* 15, 35-53 ; *Phil.* 3, 21.

⁴³ Physiologiquement ce phénomène correspond à une production d'endorphines dont la fonction est de masquer la douleur et qui peut, dans certaines circonstances, susciter un état d'euphorie. Atteindre cet état suppose un certain entraînement, dans la mesure où il ne se déclenche qu'après une durée de course relativement longue (plus d'une heure), lorsque l'effort fourni n'a pas été trop difficile. Voir les tentatives de description de R. Pichon, *La course de ma vie*, Paris, Cerf, 1992, p.44-45 et 63 et B. Leboucq, « Je cours... Je vole », p.812-814 dans *Etudes*, juin 2004.

le constituant. On aurait là un exemple d'usage non plus seulement illustratif, mais bel et bien constitutif, d'une image sportive.

Je reconnais que cette hypothèse est improbable. Elle ne semble néanmoins pas incohérente. Et puis-je demander à ceux qu'elle étonnerait, voire choquerait, de bien vouloir, s'ils ont le bonheur d'en avoir la possibilité, faire un peu de course à pied ?

Conclusion

Trois remarques me serviront de conclusion.

La première va pour ainsi dire de soi, mais son explicitation pourra néanmoins éviter certains malentendus. Ce n'est pas parce qu'on trouve à la fin de *L'Être et le néant* (IV, II, §2) de belles pages sur la mise en situation phénoménologique procurée par la pratique du ski qu'on devient *ipso facto* sartrien en dévalant les pistes ; de même, je n'ai en aucune façon prétendu qu'une dimension religieuse est inévitablement présente dans toute pratique de la course d'endurance, ni que tous les coureurs à pied sont des chrétiens qui s'ignorent. Les réflexions ici proposées constituent une possibilité interprétative, non une série d'affirmations logiquement contraignantes qui découleraient nécessairement d'une analyse du concept de course et nieraient la possibilité de l'endurance en tant qu'exercice physique inscrit dans une vision du monde rigoureusement immanente. Mais cela n'interdit pas de signaler une forte congruence entre la course d'endurance et des traits importants de l'existence chrétienne, c'est-à-dire d'estimer que Paul avait de bonnes raisons de choisir cette image-là plutôt que d'autres : la structure d'une course d'endurance modélise certains aspects du déroulement d'une vie humaine telle que le christianisme la conçoit ; ce type d'exercice place dans des situations privilégiées où peuvent se présenter de manière abstraite, comme filtrés, des éléments et des concepts importants du christianisme plus difficiles à repérer dans leur pureté au cours la vie ordinaire ; enfin, indépendamment des questions de psychologie individuelle et de foi personnelle que je n'ai pas à envisager ici, le mouvement de va-et-vient, et même de compénétration, entre d'une part la course (exercice physique) qui contribue à présenter et clarifier des idées, et d'autre part ces idées dont la méditation (exercice spirituel) enrichit la

⁴⁴ On pourrait aussi parler de l'expérience d'une forme supérieure de joie : voir sur ce point Jean-Louis Chrétien, « Les coureurs dilatés du Psaume 118 » p.89-118 dans *La Joie spacieuse, essai sur la dilatation*, Paris, Minuit, 2007.

pratique de la course, montre comment l'activité sportive peut, dans ce cas de figure idéologique ou dans d'autres, se constituer en lieu de saisie, voire d'élaboration, d'une expérience spirituelle.

Les résultats obtenus confirment en second lieu la légitimité et l'intérêt du « pari interprétatif » qui prend au sérieux et tente de déchiffrer les images et comparaisons des textes philosophiques ou sapientiels. Il faudrait à présent s'intéresser davantage aux nombreuses questions de méthode ici à peine évoquées⁴⁵ : les limites de cette approche, l'écart qui doit être maintenu entre comparant et comparé pour éviter le « sophisme des discours figurés », la nécessité de principes de contrôle « externes » de l'interprétation.

Enfin, ces résultats invitent à quelques considérations plus générales sur la place et la valeur accordées au corps, en particulier au corps sportif, en contexte chrétien. On rappellera tout d'abord qu'il n'existe pas à proprement parler de « doctrine chrétienne » du corps, si on entend par là un ensemble organisé et conceptuellement élaboré de thèses explicites ayant précisément le corps pour objet et qu'on trouverait dans les textes fondateurs et les dogmes centraux du christianisme. En revanche, certains de ces textes et dogmes délimitent assez nettement un cadre envisageable pour une réflexion sur le corps s'inscrivant dans l'horizon de pensée chrétien. Le contraste est de ce point de vue frappant entre :

— une série d'éléments qui manifestent que le corps est un thème important pour le christianisme, paraissent interdire toute condamnation sans nuance et tout jugement catégoriquement péjoratif porté sur lui, en indiquant au contraire que la corporéité est une dimension essentielle de la vie chrétienne : le récit du début de la *Genèse* où Dieu crée le monde matériel, voit que « cela est bon » puis place Adam et Eve au jardin d'Eden en les dotant d'un corps ; le *Cantique des Cantiques* et ses audacieuses images érotiques ; le dogme de l'incarnation, qui affirme que Dieu s'est fait pleinement homme, c'est-à-dire qu'il a possédé un vrai corps humain ; le thème de la résurrection de la chair ; les comportements et les paroles de Jésus lui-même tels qu'ils sont

⁴⁵ Nombreux éléments pour nourrir cette réflexion dans H. Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie* [1998], trad. fr. Paris, Vrin, 2006.

rapportés par les *Evangelies*⁴⁶ ; la déclaration eucharistique « ceci est mon corps » lors du dernier repas de Jésus avec ses disciples ; Paul affirmant que « le corps est pour le Seigneur » et recommandant de « glorifier Dieu par [n]otre corps » (*I Co* 6, 13 et 20).

— les indéniables *somatophobie* ou « mépris du corps » qu'on identifie, et le cas échéant dénonce⁴⁷, chez de nombreux auteurs chrétiens, notamment ceux de l'âge classique ou de la période moderne.

En schématisant à l'extrême une histoire extrêmement complexe, ce contraste peut apparaître comme le résultat d'un processus historique inscrit dans la longue durée : la reprise par les penseurs chrétiens des premiers siècles d'un certain (néo)platonisme durement dualiste, qui pensait la relation entre l'esprit et le corps en termes de distinction, voire d'opposition, aurait fini par conduire à une sorte de dévalorisation générale du corps. Le fait bien établi du « mépris du corps » ne serait donc pas la conséquence inévitable des fondements doctrinaux du christianisme, mais le résultat d'une interprétation, voire d'un contresens, commis par les chrétiens eux-mêmes.

De façon topique, un rapide repérage des références à la pratique sportive chez les auteurs chrétiens confirme ce diagnostic aujourd'hui banal. Il est frappant en ce sens de constater que, dans le sillage des passages pauliniens ici examinés, de très nombreux textes d'auteurs chrétiens des premiers siècles proposent, de façon généralement non critique⁴⁸, des comparaisons entre la recherche du salut et les activités corporelles, notamment sportives. Sans aucune prétention à l'exhaustivité, signalons Clément de Rome (fin 1^{er} siècle) qui compare les apôtres et les athlètes, les martyrs et les champions, et insiste sur le thème de l'endurance physique et spirituelle⁴⁹ ; Ignace d'Antioche (fin 1^{er} siècle) qui insiste sur le thème de la course et recommande « sois sobre comme un athlète de Dieu (...) Tiens ferme, c'est d'un grand

⁴⁶ Il lui est reproché de n'être pas un ascète, de manger et de boire (*Matthieu* 11, 18), il a faim (*Matthieu* 4, 2) soif (*Jean* 4, 7) et sommeil (*Marc*, 4, 38), ses prescriptions concernent parfois le soin des corps (*Matthieu*, 25, 35-46), ses « miracles » sont fréquemment des guérisons de malades.

⁴⁷ Parmi d'autres et de façon exemplaire, Nietzsche : *L'Antéchrist*, § 21 ; *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 47.

⁴⁸ Il existe néanmoins un courant qui critique les activités physiques, au nom d'une condamnation plus générale du « spectacle » qui peut évoquer celle de bien des auteurs actuels : c'est par ex. le cas de Tertullien (IIe-IIIe siècle), *Sur les spectacles*, Paris, Cerf, 1986, « sources chrétiennes » n°332.

⁴⁹ *Lettre aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1971, « sources chrétiennes » n°167. Voir par ex ; §5-7, 62, 64.

athlète de se laisser meurtrir de coups, et de vaincre»⁵⁰ ; Athanase d'Alexandrie (IVe siècle) qui appelle « athlète » l'ascète en lutte contre le démon⁵¹ ; Grégoire de Nysse (IVe siècle) qui, après avoir longuement glosé le thème de la course⁵², interprète l'affirmation « je suis la voie » (*hodos*) attribuée au Christ par les *Evangelies* (Jean 14, 6) en « je suis la piste de la course »⁵³ ; et enfin, de façon particulièrement frappante, Jean Chrysostome (IVe siècle), chez qui les références sportives sont particulièrement développées et abondantes, qui présente la préparation au baptême comme le temps de l'entraînement avant la compétition⁵⁴, explique que le but d'une éducation chrétienne est de former des « athlètes pour le Christ »⁵⁵, et enjoint « ce qu'est la vie de l'âme, apprends-le par celle du corps »⁵⁶.

Par contraste, il est également remarquable de constater que ces comparaisons deviennent rares chez les auteurs médiévaux et classiques. Dans leurs commentaires de saint Paul, ces auteurs sont certes confrontés à cette sorte de « passage sportif obligé » que représente l'exégèse de la fin du chapitre 9 de la *Première lettre aux Corinthiens*. Mais les quelques sondages que j'ai effectués dans ces commentaires⁵⁷ montrent que

⁵⁰ *Lettre à Polycarpe*, Paris, Cerf, 1998-4, « sources chrétiennes » n°10 bis, p.149.

⁵¹ *Vie d'Antoine*, 12, 1, Paris, Cerf, 1994, « sources chrétiennes » n°400, p. 167.

⁵² *Histoire de Moïse*, Paris, Cerf, 1968-3, « sources chrétiennes » n°1bis, § 242-249.

⁵³ *Ibid.*, §249.

⁵⁴ *Huit Catéchèses baptismales*, III, 8, Paris, Cerf, 1957, « sources chrétiennes » n°50, p.155. Les § 9-12 accumulent les images sportives,

⁵⁵ *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, 19, Paris, Cerf, 1972, « sources chrétiennes » n°188, p. 103.

⁵⁶ *Homélies sur la Deuxième lettre aux Corinthiens*, 6, 3, Migne, PG, t.61, col. 439.

On trouvera de nombreuses autres références dans Ch. Kannengiesser : « Une leçon d'athlétisme. Saint Paul commenté par les Pères » p.22-35 dans *Christus*, 85, 1975.

⁵⁷ Soit Pseudo-Jérôme (VIe siècle), Migne, PL, t.30, col. 745 ; Raban Maur (IXe siècle), PL, t.112, col. 85-87 ; Haymon d'Auxerre (IXe siècle), PL, t.117, col.555-557 ; Lanfranc du Bec (XIe siècle), PL, t.150, col.187 ; Bruno le Chartreux (XIe siècle), PL, t.153, col.171 ; Hervé du Bourg-Dieu (XIIe siècle) PL, t.181, col 904-905 ; Pseudo Hugues de Saint Victor (XIIe siècle) Migne, PL, 191 (ne commente pas du tout le passage) ; Pierre Lombard (XIIe siècle), PL, 191, col. 1615-1617 ; Alulfé de Tournai, (XIIe siècle), PL, t.79, col. 1322 ; Pierre de la Tarantaise, (XIIIe siècle), dans l'éd. du commentaire de Thomas d'Aquin citée ci-dessous, ; Cajetan, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum (...) juxta sensum literalem enarratae* [1531], Paris, Guillard, 1540, p.132-133, qui survole le plus souvent le passage à coups de *sententia clara est* ou *differentia manifesta est*, mais propose une intéressante remarque sur la différence des deux images sportives proposées en I Co 9 ; Estius (fin XVIe siècle) *In Omnes Beati Pauli...*, Paris, F. Leonard, 1679, t.I, p.284-285.

Sur l'histoire des commentaires de *I Co* voir la synthèse de G. Dahan, *Introduction au Commentaire de la première épître aux Corinthiens de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2002, p. III-XXX) et quelques éléments sur « la lecture de saint Paul par les clercs médiévaux » dans B. Merdrignac, *Le Sport au Moyen-âge*, Rennes, PU de Rennes, 2002, p.57-68 et M. Lemoine, « Le Sport chez Hugues de Saint Victor », p. 131-142 dans *Jeux, sports et divertissements au Moyen-âge et à l'âge classique*, Paris, CTHS, 1993.

ces lignes pauliniennes sont généralement survolées, en insistant dans certains cas sur la portée spirituelle du passage mais sans prêter grande attention à la « similitude » sportive en elle-même, comme si l'image avait fini par perdre de sa signification et de son importance. On peut invoquer deux principales explications —qui ne s'excluent pas— à cette sorte d'épuisement de cette image ou de disparition du crédit théorique accordé au modèle sportif en contexte chrétien : ils sont sans nul doute corrélés à ce phénomène culturel plus global qu'est une certaine éclipse des activités sportives dans l'occident médiéval, mais ils signalent aussi que sont alors à l'œuvre, à l'intérieur même du christianisme, les processus qui conduiront à l'oubli et au mépris du corps si souvent dénoncés par notre modernité⁵⁸.

Denis Moreau, Université de Nantes

⁵⁸ Une première version, notablement différente, de ce texte, est parue dans un numéro consacré au sport de la revue *Communio* (mars-avril 2006). Je remercie son directeur de la publication, Jean-Robert Armogathe, d'en avoir autorisé la reprise.