

## Paul le mystique

La première et la deuxième générations chrétiennes ont connu une intense activité charismatique et mystique; le fait est patent, quand bien même il attire peu l'attention des chercheurs<sup>1</sup>. Les manifestations extatiques étaient plus familières aux premières communautés chrétiennes que le déploiement d'une théologie spéculative. Paul de Tarse, même si son héritage historique a fait de lui l'emblème d'une pensée argumentative, fut un mystique<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Une première version de ce travail a été présentée dans le cadre du programme de recherche «La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine» (UMR 8167 et 8584) de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, janvier 2011, ainsi que devant l'École doctorale en théologie et études bibliques de la Faculté de théologie de l'UCL en septembre 2011.

<sup>2</sup> Parmi les études consacrées à la mystique paulinienne: F. BOVON, «The Knowledge and Experience of God According to the New Testament», dans *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives* (Princeton Theological Monograph Series, 36), Allison Park, Pickwick, 1995, p. 105-117; M. BOUTTIER, *En Christ. Études d'exégèse et de théologie pauliniennes* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 54), Paris, PUF, 1962; F.F. BRUCE, «Was Paul a Mystic?», dans *RTR* 34, 1975, p. 66-75; J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946; U. LUZ, «Paul as Mystic», dans G.N. STANTON, B.W. LONGENECKER, S.C. BARTON (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 131-143; U. LUZ, «Paulus als Charismatiker und Mystiker», dans T. HOLTZ, *Exegetische und theologische Studien. Ges. Aufsätze II* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 34), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010, p. 75-93; H.-C. MEIER, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament* (TANZ, 26), Tübingen, Francke, 1998; R. PENNA, «Problemi e natura della mistica paolina», dans *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello, Paoline, 1991, p. 630-673; W. REBELL, *Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum*, München, Kaiser, 1991; C. REYNIER, «Mystère et mystique chez saint Paul», dans *Christus* n° 162, 1994, p. 205-213; K.H. SCHELKLE, «Im Leib oder ausser des Leibes. Paulus als Mystiker», dans *The New Testament Age. Essays in Honor of B. Reicke*, vol. 2, Macon GA, Mercer University Press, 1984, p. 435-465; A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) (UTB, 1091), Tübingen, Mohr, 1981 (Traduction: *La mystique de l'apôtre Paul*, Paris, Albin Michel, 1962); E. SCHWEIZER, «Die "Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus», dans *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zurich, Zwingli, 1970, p. 183-203; A.F. SEGAL, *Paul the Convert*, New Heaven-London, Yale University Press, 1990, p. 34-71; S. VOLLENWEIDER, *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT, 144), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 163-192, p. 215-235; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg, Herder, 1956; G. WILLIAMS, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle. A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles* (FRLANT,

L'affirmation n'est pas nouvelle, mais quand elle fut avancée en 1930 par Albert Schweitzer dans son livre *La mystique de l'apôtre Paul*, elle fit scandale<sup>3</sup>. Schweitzer intervient dans un débat lancé avant lui par l'École de l'histoire des religions, où Adolf Deissmann et Wilhem Bousset ont mis en avant le thème de la mystique<sup>4</sup>. Deissmann y est conduit par son étude de la formule ἐν Χριστῷ («en Christ»), Bousset par l'exploration des liens qui relie le christianisme hellénistique aux religions à mystère. À leurs yeux, la théologie paulinienne est ce confluent où se brassent d'un côté le judaïsme palestinien de Jésus, de l'autre la mystique des religions à mystère, que Paul acclimate en régime chrétien. Donc, Paul était un mystique. Plus encore: pour l'École de l'histoire des religions, Paul réalise l'hellénisation du christianisme, en incorporant à la tradition juive de Jésus la mystique des cultes mystérieux, avec ses actes sacramentels, mystique dont la culture juive semblait totalement dépourvue. C'est ainsi que, selon Deissmann et Bousset, l'apôtre des Gentils réussit à revitaliser le vieux monothéisme juif en le mariant avec une religiosité nouvelle exaltante.

Albert Schweitzer reconstruit l'histoire plus radicalement<sup>5</sup>. De son point de vue, Paul n'orchestre pas seulement la rencontre de deux filières traditionnelles, dont l'une serait mystique. L'apôtre n'est pas un emprunteur, mais un alchimiste: il transculture la religion de Jésus, qui, avec lui, passe de l'apocalyptique à la mystique. Sous le coup de ses formules théologiques, l'ivresse de la fin des temps se serait transformée en éthique. Je m'explique. On connaît l'interprétation que Schweitzer fait du Jésus historique: il voit en l'homme de Nazareth un prophète hanté par l'espoir de faire basculer l'histoire en précipitant

231), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2009. Je reprends dans cette contribution quelques éléments déjà parus sous le titre: «La mystique de l'apôtre Paul», dans ACFEB, *Paul de Tarse* (Lectio divina, 165), Paris, Cerf, 1996, p. 307-329.

<sup>3</sup> *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930).

<sup>4</sup> G.A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, Marburg, 1892; voir aussi *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen (1911), 2<sup>e</sup> éd. 1925. W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (FRLANT 4), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (1913), 6<sup>e</sup> éd. 1967.

<sup>5</sup> Sur l'interprétation schweitzérienne de Paul, on consultera M. GOGUEL, «La mystique paulinienne d'après Albert Schweitzer», dans *Trois études sur la pensée religieuse du christianisme primitif*, Paris, Alcan, 1931, p. 111-136; M. BOUTTIER, «La mystique de l'apôtre Paul. Rétrospective et prospective», dans *RHPR* 56, 1976, p. 54-67; E. GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe* (BHTh, 60), Tübingen, Mohr, 1979, p. 176-198.

la venue du Royaume sur la terre<sup>6</sup>. Mais alors, comment le christianisme a-t-il surmonté l'aporie que constituaient la mort du Maître et la non-réalisation de sa prophétie apocalyptique? Schweitzer répond: par la mystique. La mystique représenterait ce formidable «coup de force»<sup>7</sup> par lequel Paul réinterprète la théologie de Jésus en intériorisant son espérance: le Royaume ne viendra pas comme une invasion de Dieu dans l'histoire, le Royaume naît dans l'intériorité de la personne croyante.

On perçoit la continuité que pose Albert Schweitzer: le monde nouveau attendu par Jésus ne s'est pas dissous comme un rêve à la croix; la résurrection, vecteur du monde nouveau, a introduit ici-bas une dynamique de mort et de vie, où se trouve entraîné le croyant qui vit ἐν Χριστῷ. Je cite Schweitzer: «L'idée fondamentale de la mystique paulinienne est celle-ci: Je suis en Christ; en lui, je me connais comme un être élevé au-dessus de ce monde sensible, pécheur et éphémère, un être qui appartient déjà au monde surnaturel; en lui je suis assuré de la résurrection; en lui je suis enfant de Dieu»<sup>8</sup>. Le coup de génie de Paul aurait donc été cette conversion du scénario apocalyptique de Jésus en un programme d'appartenance mystique au Christ, qui réalise par l'intérieur la rédemption espérée par l'homme de Nazareth.

Malheureusement, les excès de la thèse forte d'Albert Schweitzer vont aboutir à l'enterrement du sujet. Car la thèse fait l'unanimité contre elle: s'y opposent ceux qui rejettent l'eschatologie conséquente du Jésus historique, mais aussi ceux qui s'indignent (avec raison) de voir dégradé au rang subalterne le débat paulinien sur la justification par la foi, sans parler de l'anathème lancé par la théologie dialectique contre l'idée même d'une mystique néotestamentaire, considérée comme l'apogée de la tentative religieuse de capter Dieu<sup>9</sup>. Bref, la

<sup>6</sup> A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) (Siebenstern-Tachenbuch, 77-80), Hamburg, Siebenstern-Tachenbuch Verlag, 1966. Voir à ce sujet la présentation de E. GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe*, p. 38-154.

<sup>7</sup> J'emprunte la formule à M. BOUTTIER, «La mystique de l'apôtre Paul», p. 58.

<sup>8</sup> *La mystique de l'apôtre Paul*, p. 7.

<sup>9</sup> Au verdict de K. BARTH («Le mysticisme est un athéisme larvé, ésotérique», dans *Dogmatique I/2/2*, Genève, Labor et Fides, 1954, p. 111) répond celui de R. BULTMANN («Gerade das, was die Mystik macht, kann man nicht übernehmen, ohne den Glauben preiszugeben»: *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen, Mohr, 1984, p. 129). Barth réagit..., tandis que Bultmann voit dans la quête mystique le congédiement de l'historicité humaine. Sur le déni posé par la théologie dialectique sur la mystique,

thèse lève contre elle toute une culture théologique. Après le docteur de Lambaréné, le sujet va disparaître de la discussion exégétique; il n'y réapparaîtra que tardivement et péniblement<sup>10</sup>.

Mais il est devenu clair avec Schweitzer que la question de la mystique paulinienne n'est pas seulement de savoir si l'apôtre a expérimenté ou non des pratiques extatiques, ou de se demander si l'apôtre parle ou non de «mystères» théologiques. La question est de savoir comment l'apôtre des Gentils interprète ces expériences spirituelles et comment il les relie à son argumentation théologique. Comment conçoit-il la condition du croyant dans ce présent tendu entre l'acte de justification et l'espérance de la délivrance eschatologique?

L'intention de mon étude est tout d'abord de faire apparaître les traces laissées dans ses écrits par son expérience religieuse (1). Je cernerai le propos en livrant ensuite une définition de la mystique (2); elle me permettra en troisième lieu (3) de percevoir en quoi l'expérience religieuse de Paul et l'interprétation qu'il en livre s'inscrivent dans la tradition mystique tout en la subvertissant (c'est la thèse que je défends ici). Je conclurai en relevant deux particularités de la mystique paulinienne, qui est une mystique du Christ et non une mystique de Dieu (4).

## I. PAUL LE MYSTIQUE

Faisons l'inventaire des capacités extatiques dont fait preuve l'apôtre Paul.

Tout d'abord, l'apôtre parle en langues. Ce phénomène de *glossolalie* n'est pas spécifique au christianisme puisqu'il l'a précédé, mais il a connu une certaine fortune dans la chrétienté du premier siècle; c'est un langage inarticulé dont le sujet attribue l'origine à l'invasion du divin en lui. Alors que Paul est plutôt réservé sur son vécu religieux, on est surpris par sa déclaration: «Grâce à Dieu, je parle en langues plus que vous tous» (1 Co 14,18). Dans l'Église de Corinthe, la glossolalie était visiblement considérée comme la manifestation par excellence de l'Esprit de Dieu (1 Co 14,37): c'était la «langue des

on lira J.-L. LEUBA, «Mystique et théologie dialectique protestante», dans J.-M. VAN CANGH (éd.), *La mystique* (Relais-Études, 5), Paris, Desclée, 1988, p. 157-188.

<sup>10</sup> Voir les études citées en note 2.

anges», que recherchaient les charismatiques les plus performants (1 Co 13,1). Or Paul, non seulement se range parmi les bénéficiaires de ce don surnaturel, mais il rend grâce du fait qu'il excelle dans cette capacité extatique.

En second lieu, Paul est un *guérisseur charismatique*. Il revendique pour lui en 2 Co 12,12 les «signes de l'apôtre», par quoi il faut comprendre, comme il le précise sitôt après, des «signes, prodiges et actes de puissance» (σημεία, τέρατα, δυναμεις 12,12b). Ces termes renvoient couramment dans le langage néotestamentaire à des actes charismatiques de guérison et d'exorcisme. À l'exception de τέρας<sup>11</sup>, ils qualifient dans les évangiles l'activité guérissante de Jésus<sup>12</sup>. Que Paul ait exercé une pratique de guérison charismatique, le livre des Actes des apôtres l'atteste abondamment: guérisons (Ac 13,9-11; 14,3; 28,3-9), exorcismes (Ac 13,9-11; 19,11-13) et réanimation de mort (Ac 20,7-12). Même si l'image traditionnelle de l'apôtre des nations n'a pas retenu ce trait, et même si Paul lui-même reste discret à ce sujet, il n'est aucune raison de douter de ses compétences thaumaturgiques. Il y fait d'ailleurs allusion en Rm 15,18-19, quand il parle de «ce que le Christ a fait par moi pour conduire les païens à l'obéissance par la parole et par l'action, par la puissance des signes et des prodiges, par la puissance de l'Esprit de Dieu (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ)».

Troisième trait: Paul fait état d'une *expérience extatique*. La 2<sup>e</sup> lettre aux Corinthiens rapporte son ravissement au troisième ciel, lieu traditionnel du paradis dans la mystique juive, où il reçoit une révélation qui demeure ésotérique car il n'est pas autorisé à la transmettre (12,2-6). Même si l'apôtre va problématiser cette révélation, il ne met pas en doute sa valeur, ni sa qualité théologique. Et le pluriel qu'il emploie avant d'en parler («j'en viendrai *aux visions et aux révélations* du Seigneur» 2 Co 12,1) signale que le ravissement au troisième ciel fut peut-être la plus spectaculaire (12,7a), mais pas la seule expérience extatique qui lui soit survenue.

Quatrième trait: la *vision*. Je pense à sa rencontre du Ressuscité sur le chemin de Damas, un événement spectaculairement raconté par

<sup>11</sup> Seul Jn 4,48 l'applique aux miracles de Jésus, mais dans un sens polémique.

<sup>12</sup> δύναμις: Mc 5,30; 6,2.5.14; Mt 11,20.21.23; 13,54.58; 14,2; Lc 4,36; 5,17; 6,19; 8,46; 10,13.19; 19,37. σημεῖον: Mc 8,11; Mt 12,38-39; Lc 11,6; 23,8; Jn 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.29.30; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18.37; 20,30.

l'auteur des Actes des apôtres (Ac 9,1-19a; 22,3-16; 26,9-18); Paul y fait aussi référence. Cet événement joua un rôle fondateur dans sa vocation apostolique. Il en parle comme d'une «révélation» (ἀποκάλυψις Ga 1,16) ou d'une expérience visionnaire (1 Co 9,1; 15,7), dont la conséquence fut son mandat d'évangéliser les nations.

Je conclus cet inventaire. Contrairement à l'image que la tradition a retenu de l'apôtre des nations, Paul ne fut pas qu'un théologien du verbe et de la rationalité<sup>13</sup>. À l'image de plusieurs rabbis dont le Talmud rapporte les dons charismatiques ou les enlèvements célestes<sup>14</sup>, Paul fut un homme doté de capacités extatiques singulières – largement au-dessus de la moyenne, peut-on dire. Il parle la «langue des anges», il guérit et exorcise, il est emporté au ciel et doit sa vocation missionnaire à une vision du Ressuscité. Ses capacités réflexives hors du commun s'accompagnaient donc d'expériences religieuses hors du commun. Mais peut-on pour autant parler de Paul comme d'un croyant mystique? Il importe à ce stade de préciser ce qu'on entend par «mystique»<sup>15</sup>.

## II. DÉFINIR LA MYSTIQUE

Si l'on définit la mystique comme une «conscience immédiate de la présence du divin»<sup>16</sup>, Paul fut certainement un mystique. Mais peut-on cerner de plus près la définition? L'entreprise est notoirement difficile; la mystique est en effet l'expérimentation d'un rapport avec

<sup>13</sup> Sur l'histoire peu fournie de la recherche sur la mystique paulinienne, on consultera: R. PENNA, «Problemi e natura della mistica paolina», p. 630-638; H.-C. MEIER, *Mystik bei Paulus*, p. 3-18; plus largement, sur le monde spirituel de Paul: G. WILLIAMS, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle*, p. 31-55.

<sup>14</sup> Cf. Talmud de Babylone Hag 14b-15b.

<sup>15</sup> On pourrait objecter que parler de mystique dans l'Antiquité est anachronique, dans la mesure où le terme n'apparaît pas dans le langage avant le XVI<sup>e</sup> siècle et qu'il ne devient un concept scientifique qu'à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. On peut néanmoins l'appliquer rétrospectivement à titre heuristique, et retracer l'évolution de la mystique chrétienne avec Jean Climaque, Bernard de Clairvaux, Mathilde de Magdebourg, Maître Eckart, Grégoire Palamas, François d'Assise, etc. Lire L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne* I, Paris, Aubier, 1966, qui voit en Augustin le père de la mystique chrétienne.

<sup>16</sup> L. RICHTER, art. «Mystik»: Mystik «ist ein Urphänomen, bei dem in unmittelbarer Intuition das Erleben Gottes stattfindet. Sie ist die direkte Bewusstwerdung der Gegenwart des Göttlichen und ein Urphänomen von grösster Intensität und lebendigster Innerlichkeit.» (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3<sup>e</sup> éd., Tübingen, Mohr, 1960, col. 1237).

l'absolu, une expérimentation éminemment subjective auquel l'observateur extérieur n'a pas accès, et dont par conséquent l'objectivation demeure aléatoire. La question pour moi n'est pas de savoir si Paul s'est considéré lui-même comme un mystique, mais si son expérience religieuse se conforme aux marqueurs identitaires de ce qu'on désigne couramment sous l'étiquette «mystique». Ces marqueurs m'apparaissent au nombre de quatre<sup>17</sup>, que j'énumère brièvement.

Premièrement, à la suite de Thomas d'Aquin, la mystique est qualifiée de *cognitio Dei affectiva seu experimentalis* (connaissance de Dieu affective ou expérimentale)<sup>18</sup>. Cette connaissance du divin n'est ni intellectuelle ni spéculative, mais expérientielle. La mystique est une expérience immédiate de la transcendance divine.

Deuxièmement, la visée commune aux quêtes mystiques (qu'elles soient juive, chrétienne, hindoue ou soufi) est de surmonter l'abîme séparant l'humain du divin, le terrestre de l'éternel. La mystique est hantée par le désir de *faire un* de ce qui est séparé, c'est-à-dire d'être en Dieu tout en respectant l'incommensurable distance qui sépare l'humain de la sainteté de Dieu. Qu'elle soit *unio*, *communio* ou *visio*, la mystique cherche l'union avec le divin dans la contemplation.

Troisièmement, je donne raison à Gershom Scholem<sup>19</sup> lorsqu'il observe cette constante parmi les cheminements mystiques des diverses religions: la mystique surgit au sein d'une religion donnée comme un approfondissement des pratiques de cette religion. On peut considérer dès lors l'expérience mystique comme *un phénomène secondaire d'intériorisation de la conscience religieuse*<sup>20</sup>. Par voie de conséquence, l'expérience mystique est d'ordre individuel plutôt que collectif.

Quatrièmement, dans la mesure où la mystique est communication avec un absolu divin, cette expérience ne peut laisser l'individu intouché. Le sujet est *régulièrement altéré* dans le vécu mystique, que ce soit par le décentrement du moi, par la transformation ou la dissolution du moi.

<sup>17</sup> D. MARGUERAT, «La mystique de l'apôtre Paul», p. 311-313; H.-C. MEIER, *Mystik bei Paulus*, p. 18-26; B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism*, vol. 1, London, SCM Press, 1992, p. 69-74.

<sup>18</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II, 2, q. 97, art. 2.

<sup>19</sup> G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive* (1973), Paris, Payot & Rivages, réimpr. 1994, p. 22.

<sup>20</sup> M. VON BRÜCK énumère quatre types de relation de la mystique à la religion: rattachement positif, rattachement négatif, réinterprétation fondamentale de la foi ou éclatement du cadre de référence traditionnel (art. «Mystik», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4<sup>e</sup> éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, col. 1653).

Je recadre donc la question «Paul fut-il un mystique?» de la façon suivante: l'expérience religieuse multiplesment attestée dans la correspondance paulinienne répond-elle à ces quatre marqueurs identitaires que sont la dimension expérientielle, l'immédiateté du rapport au divin, l'intériorisation individuelle de la conscience religieuse et l'altération du moi? Je vais sonder les trois capacités extatiques relevées tout à l'heure en appliquant cette grille de lecture, et en m'interrogeant aussi sur l'interprétation spécifique que Paul présente du phénomène. Je laisse de côté sa compétence de guérisseur, parce qu'elle ne correspond pas à ces quatre marqueurs identitaires de la mystique<sup>21</sup>.

### III. PAUL ET L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

#### *La «langue des anges»*

Commençons par la glossolalie. Les chrétiens de Corinthe la considéraient comme la «langue des anges», une appellation à laquelle se réfère Paul en 1 Co 13,1 («Quand je parlerais la langue des hommes et celle des anges...»)<sup>22</sup>. Elle est pratiquée lors du culte communautaire (1 Co 14), et vu son caractère inarticulé, requiert une interprétation en langage compréhensible (1 Co 14,2). Ce type de discours inspiré, dont j'ai dit qu'il préexistait au christianisme, est attesté tant dans le monde gréco-romain que dans le judaïsme. Il s'inscrit dans la définition de la mystique puisqu'il est le produit immédiat de l'intervention divine, qu'il touche certains individus et altère leur «je». Philon d'Alexandrie le décrit comme un phénomène dans lequel l'esprit humain, le νοῦς, s'efface devant l'esprit divin:

«L'intellect en nous est chassé au moment où arrive le souffle divin; lorsque celui-ci repart, le nôtre est réintroduit; car il n'est pas permis

<sup>21</sup> On consultera là-dessus S. SCHREIBER, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79), Berlin, de Gruyter, 1996.

<sup>22</sup> H. CONZELMANN considère la formule γλώσσαι τῶν ἀγγέλων (1 Co 13,1) comme une référence réaliste à une langue angélique et non à la glossolalie; cf 2 Co 12,4 (*Der erste Brief an die Korinther* [KEK], Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1969, p. 262, note 27). A. C. THISELTON est plus juste: Paul «escalates to a hypothesis considered at Corinth but not necessarily endorsed by Paul, that tongues is the angelic language of heaven» (*The First Epistle to the Corinthians* [NIGTC], Grand Rapids, Eerdmans-Carlisle, Paternoster, 2000, p. 1033).



que le mortel cohabite avec l'immortel. C'est la raison pour laquelle le coucher du raisonnement, accompagné de ténèbres, engendre l'extase et le délire venu de Dieu.» (*Quis rerum divinarum heres sit* 265) [trad. M. Harl, Paris, Cerf, 1966]

Nul doute qu'à Corinthe aussi, ce divin délire était perçu comme une ascension de l'inspiré dans les sphères célestes, l'esprit divin déconnectant la rationalité humaine pour s'installer à sa place.

Pareille déconnexion du  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  humain est confirmée par une première intervention de Paul. Celui-ci déclare en effet que «celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu» et que «sous l'inspiration, il énonce des choses mystérieuses» (1 Co 14,2). La langue des anges nécessite donc interprétation. Car «si votre langue n'exprime pas des paroles intelligibles», poursuit Paul, «comment comprendra-t-on ce que vous dites? Vous parlerez en l'air» (4,9). C'est pourquoi l'apôtre, sans dénigrer la glossolalie, la subordonne à la prophétie qui, elle, investit le  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ . Paul insiste: «Si je prie en langues, je suis inspiré, mais mon intelligence [mon  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ] est stérile» (14,13). Paul va donc exhorter les Corinthiens à accueillir lors de leur culte la glossolalie pour autant qu'elle soit interprétée, et serve ainsi à l'édification de tous; sinon, qu'on s'en abstienne. «Je souhaite que vous parliez tous en langues, mais je préfère que vous prophétisiez» (14,5). Et l'apôtre de conclure: «Grâce à Dieu, je parle en langues plus que vous tous, mais dans une assemblée, je préfère dire cinq paroles intelligibles pour instruire aussi les autres, plutôt que dix mille en langues» (14,18-19).

La critique de l'apôtre consiste à soumettre la glossolalie à une finalité, qui est l'édification de l'assemblée. Or, celle-ci requiert la médiation de l'intellect, du  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ , pour produire un discours communicable: «Je prierai par l'esprit, mais je prierai aussi par le  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ » (14,15). Encore une fois, l'inspiration qui est à la source de la glossolalie n'est en rien disqualifiée; mais cette manifestation extatique est soumise à un critère surplombant, l'utilité communautaire, qui la détrône du statut prééminent où l'avaient placée les Corinthiens. Autrement dit: la glossolalie ne détient pas sa valeur *per se*.

Ernst Käsemann a proposé d'aller plus loin<sup>23</sup>. En Romains 8,26-27a, Paul déclare que «de même, l'Esprit aussi vient en aide à notre

<sup>23</sup> E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, Mohr, 1974, p. 232-233. Cette lecture était déjà défendue par Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*,

faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις), et Celui qui scrute les cœurs sait quelle est l'intention de l'Esprit». Pour l'exégète de Tübingen, la formulation de Paul est clairement anti-enthousiaste. Sa clef de lecture est cherchée en 2 Co 12,4, le récit de l'extase paulinienne, où l'apôtre entend au ciel des paroles inexprimables (ἄρρητα ῥήματα). Assimilant les deux formules, Käsemann a défendu l'idée que dans la situation évoquée en Rm 8, celle du croyant immergé dans un monde frappé par le mal, et qui ne sait plus ce qu'il doit prier, sa prière serait endossée par l'Esprit et correspondrait à des «gémissements inexprimables». La réinterprétation de la glossolalie face à son statut corinthien serait colossale: alors que les charismatiques de Corinthe considèrent le parler en langues comme l'attestation de leur élévation hors des contingences terrestres, l'apôtre le décrirait comme le signe de leur radicale fragilité humaine, leur ἀσθενεῖα (Rm 8,26). L'Esprit divin descendrait jusqu'au plus profond de la détresse humaine, se saisissant de la prière informulable pour la transmuier en intercession devant Dieu (Rm 8,27). Malheureusement, la lecture de Käsemann est sujette à caution. Elle a été balayée par Charles Cranfield, suivi par la majorité des commentateurs<sup>24</sup>. Les arguments sont connus: a) Rm 8 ne traite pas de la prière des charismatiques, mais de tout croyant; b) Paul n'affirme pas que la prière inexprimable réclame un traducteur; c) la glossolalie est essentiellement louange, et non intercession<sup>25</sup>. Mais dans sa fermeté à décréter que l'interprétation de Käsemann «doit être résolument rejetée»<sup>26</sup>, Cranfield n'a pas remarqué que Käsemann avait vu juste sur un point: à côté de la langue des anges, Paul attribue un autre discours à l'Esprit. Celui-ci véhicule jusqu'à Dieu ce qui n'est, venant de la détresse humaine, que gémissements inarticulés. L'Esprit métamorphose donc en intercession la plainte inarticulée de l'homme souffrant. Et grâce à l'Esprit, la prière

VII,2-5 (SC 543, Paris, Cerf, 2011) et par J. Chrysostome, *Homélie sur l'Épître aux Romains XIV,7* (PG 60,533).

<sup>24</sup> C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* (ICC), I, Edinburgh, Clark, 1975, rééd. 1985, p. 422-424. Quelques exceptions: J.A. BERTONE, «The Experience of Glossolalia and the Spirit's Empathy: Romans 8.26 Revisited», dans *Pneuma* 25, 2003, p. 54-65; U. LUZ, «Paulus als Charismatiker und Mystiker», p. 84.

<sup>25</sup> C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, p. 422-423. Voir aussi E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, p. 250.

<sup>26</sup> C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, p. 422.

inchoative des hommes parvient à Dieu, car «Celui qui scrute les cœurs sait quelle est l'intention de l'Esprit» (Rm 8,27). On perçoit ici un mouvement qui n'est plus ascendant, mais descendant: l'Esprit s'immerge dans les profondeurs abyssales de la détresse du monde.

Nous ne pouvons pas parler d'une théologie anti-enthousiaste, comme le voulait Käsemann. Nous percevons néanmoins un correctif face à la mystique corinthienne, qui apparaîtra plus nettement dans le cas suivant: l'expérience extatique.

### *Le ravissement au troisième ciel*

La seule expérience extatique que Paul relate avec un certain détail est le ravissement céleste de 2 Co 12,2-6:

«Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans, était-ce dans son corps? je ne sais, était-ce hors de son corps? je ne sais, Dieu le sait – cet homme-là fut enlevé jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme – était-ce dans son corps? était-ce sans son corps? je ne sais, Dieu le sait – cet homme fut enlevé jusqu'au paradis et entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. Pour cet homme-là, je m'enorgueillirai, mais pour moi, je ne mettrai mon orgueil que dans mes faiblesses. Ah! si je voulais m'enorgueillir, je ne serais pas fou, je ne dirais que la vérité; mais je m'abstiens, pour qu'on n'ait pas sur mon compte une opinion supérieure à ce qu'on voit de moi, ou à ce qu'on m'entend dire».

Le récit paulinien emprunte le style des ascensions célestes, que pratiquent les visionnaires apocalyptiques: *1 Hén* 39,3-8; 52,1-57,3; 71,1-17; *2 Hén* 3-23; *2 Ba* 2-17; *Ap Moïse* 37; *Test Lévi* 2,5-8,9. La mystique des *Hekhalot*, après Johanan ben Zakkai., les multipliera à l'infini<sup>27</sup>. On décèle dans le texte de Paul les motifs classiques du voyage spirituel:

- la dissociation du corps («Était-ce dans son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais» 12,2-3);
- la gradation des cieux («enlevé jusqu'au troisième ciel» 12,2);
- la distance prise à l'égard du moi extatique («Je connais un homme», dit Paul de lui-même quand il raconte l'ascension).

Distanciation du corps et dissociation du moi correspondent au quatrième trait de l'expérience mystique: l'altération du sujet.

<sup>27</sup> A. F. SEGAL, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», dans *ANRW* II 23.2, Berlin, de Gruyter, 1980, p. 1352-1388.

Mais il se trouve qu'au moment d'atteindre le sommet du récit, qui livre traditionnellement la révélation des choses vues ou des paroles entendues, Paul se dérobe; il évoque des «paroles indicibles (ἄρρητα ῥήματα), qu'il n'est pas permis à l'homme de redire» (12,4). L'ascension céleste bute paradoxalement sur un interdit de parole. La distance critique prise par Paul à l'égard de cette expérience mystique est patente quand il conclut: «Pour cet homme-là, je m'enorgueillirai, mais pour moi, je ne mettrai mon orgueil que dans mes faiblesses» (12,5). La réalité du voyage céleste n'est pas niée, et Paul aurait de quoi l'exhiber comme une performance ainsi que, vraisemblablement, ses concurrents à Corinthe le faisaient. Or, non seulement l'apogée de l'enlèvement n'est pas transmissible, mais Paul refuse de fonder son identité croyante sur ce vécu (οὐ καυχῆσομαι 12,5). Le καυχᾶσθαι, comme on sait, n'est pas une catégorie morale (s'enorgueillir), mais une catégorie ontologique qui fonde l'identité croyante (baser sa vie sur).

L'apogée attendue n'est que différée; elle apparaît dans la seconde partie du récit autobiographique, qui crée la surprise (2 Co 12,7-9).

«Et parce que ces révélations étaient extraordinaires, pour m'éviter tout orgueil, il a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan chargé de me frapper, pour m'éviter tout orgueil. À ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi. Mais il m'a déclaré: Ma grâce te suffit; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse. Aussi mettrai-je mon orgueil bien plutôt dans mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ».

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

La réponse de Dieu est introduite par «il m'a dit» (v. 9), ce qui peut renvoyer à une parole reçue dans la prière, mais aussi à une méditation des Écritures par lesquelles Dieu parle<sup>28</sup>: «Ma grâce te suffit, car la puissance s'accomplit dans la faiblesse». La demande d'exaucement se traduit par un refus. Comme le note Christophe Senft, «le non-exaucement n'a pas été 'encaissé' et passivement subi; il a été expliqué et justifié»; et cette explication, qui ne camoufle certes pas le non-exaucement, «a permis à Paul de le comprendre et de le surmonter»<sup>29</sup>. La réponse n'a pas la valeur d'un aphorisme. La vérité n'est pas générale, mais particulière. La «grâce» (χάρις) est ici la vocation à l'apostolat<sup>30</sup>; dans ce rôle et cette identité reçue, l'apôtre est appelé à expérimenter la grâce comme une force; cette force «s'accomplit» – c'est-à-dire qu'elle donne toute sa mesure, qu'elle parvient à sa plénitude – dans la faiblesse.

La thèse qui gouverne le passage peut alors être répétée (9b) mais en ajoutant la motivation qui lui manquait encore: Paul se glorifiera plutôt dans ses faiblesses, «afin que la puissance du Christ campe sur moi». Le verbe rare (et unique dans le NT) que Paul mobilise ici a un long passé dans la Septante, où il désigne la présence gracieuse de Dieu qui plante sa tente (ἐπισκηνώω) parmi les siens; dans cette image du Dieu établissant sa demeure chez les croyants, il y va d'une présence offerte et non acquise<sup>31</sup>. Comme une grâce, la puissance du Christ vient habiter le corps désarmé de Paul. Et l'auteur de conclure sur le mode de la maxime: «Quand je suis faible, alors je suis fort». Le tour est joué. Bien sûr, il s'agit d'entendre: je suis fort de la force

<sup>28</sup> Le verbe «dire» (λέγω) chez Paul introduit couramment une citation scripturaire dans la formule «le Seigneur a dit»: 2 Co 4,6; 6,2.16-18; Rm 9,15.17.25; 10,6.8.11; etc.

<sup>29</sup> C. SENFT, *Le courage de prier. La prière dans le Nouveau Testament*, Aubonne, Éditions du Moulin, 1983, p. 65-66.

<sup>30</sup> P. BONNARD souligne fortement cette concrétisation apostolique de la grâce dans «Faiblesse et puissance du chrétien selon saint Paul», dans *Anamnesis*, Cahier RTP 3, Lausanne 1980, p. 161-162. H. D. BETZ aborde 12,7-10 à partir de la forme littéraire du récit de guérison; il voit dans ce texte un contre-miracle, et dans la déclaration de Dieu au v. 9 l'équivalent, mais inversé, d'un oracle de guérison; dès lors, la grâce (χάρις) peut être comprise par Paul dans le sens de la vocation à l'apostolat, et par ses adversaires dans le sens de la capacité à faire des prodiges («Eine Christus-Aretalogie bei Paulus [2 Kor 12,7-10]», dans *ZTK* 66, 1969, p. 288-305, surtout p. 300).

<sup>31</sup> W. MICHAELIS, art. «σκήνη», dans *ThWNT* 7, p. 370-375; mais voir aussi p. 388-389.

du Christ qui vient en moi, dit Paul. Mais l'apôtre a joué ce tour à ses détracteurs d'inverser le lieu de démonstration de la puissance; l'authentique force de l'apostolat est à chercher dans les injures, les contraintes, les persécutions et les impasses qui jalonnent la vie du serviteur de Jésus-Christ.

Contrairement à certains commentateurs affirmant que Paul ironise à l'excès<sup>32</sup>, j'estime qu'aucun indice ne fait penser que l'apôtre ouvrirait ici le procès de l'extase mystique comme telle. En revanche, tout indique qu'il met en crise la christologie glorieuse des charismatiques corinthiens. S'il cache le contenu du dialogue céleste, s'il décide de ne pas en dévoiler l'intimité aux Corinthiens, ce n'est pas pour ruiner la valeur de l'événement – pourquoi en parlerait-il dans ce cas? Ce silence contribue à révéler que la venue de Dieu en lui pointe sur la fragilité de son corps, désignée comme le lieu paradoxal où se donne à connaître la toute-puissance divine. Bref, c'est le corps abîmé de l'apôtre qui doit «parler», et nulle extase ne devrait lui couper la parole. Contre une mystique qui organiserait l'exode du sujet hors de son corps, Paul expose une mystique d'inhabitation divine dans le corps souffrant du témoin. On comprend que s'annonce ici une mystique de la souffrance.

### *Le retournement de Paul: l'événement de Damas*

Paul a vu sa vie basculer sur le chemin de Damas. Je laisse de côté la recomposition narrative de l'événement à laquelle procède l'auteur des Actes des apôtres (Ac 9; 22; 26) pour ne retenir que les allusions auxquelles Paul se livre<sup>33</sup>. Elles sont rares: l'homme de Tarse n'est pas du genre à s'appesantir sur son vécu. Ses confidences autobiographiques n'interviennent que lorsqu'un thème théologique est en jeu, et jamais comme argument d'autorité; on vient de le voir dans le cas du ravissement au ciel.

<sup>32</sup> La lecture la plus marquante de ce point de vue est celle de H.D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh, 45), Tübingen, Mohr, 1972, p. 70-100: «2 Kor 12.2-4 ist die Parodie eines Himmelfahrtsberichtes» (p. 84).

<sup>33</sup> J'estime que Paul se livre à une reconstruction narrative de l'événement de son retournement, basé sur la diffusion de la légende paulinienne à laquelle l'apôtre de son vivant a déjà participé (1 Co 15,9; Ga 1,13). Sur les récits lucaniens, voir mon livre: *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (Lectio divina, 180), Paris, Cerf-Genève, Labor et Fides, 2003, p. 275-306.

Comment l'apôtre rend-il compte de cet événement? À deux reprises, il en parle comme d'une expérience visionnaire: «Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur?» (1 Co 9,1; cf. 15,7). La vision, non pas de Jésus, mais de Jésus Seigneur (c'est-à-dire la vision du Christ dans son autorité céleste), est l'événement fondateur de sa vocation apostolique. Il le dit autrement en Galates 1: «Lorsque Celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a jugé bon de révéler (ἀποκαλύψαι) en moi son Fils afin que je l'annonce parmi les nations...» (Ga 1,15b-16). La découverte de Jésus comme Fils – dans le passage plus haut de 1 Co 9,1, le titre christologique «Jésus Seigneur» équivaut à celui de Fils – cette découverte est qualifiée de révélation, d'«apocalypse» (ἀποκάλυψις). Encore un terme qui évoque la vision extatique. Mais retenons surtout le lien significatif entre l'intériorité de la révélation divine («en moi») et la vocation à la mission païenne: l'événement du chemin de Damas ne fut pas le résultat d'une recherche en spiritualité, mais l'impulsion inattendue donnée à un tournant théologique personnel.

Or, au chapitre suivant de la lettre aux Galates, Paul revient sur l'expérience de Damas en l'interprétant d'une façon qui fait dresser l'oreille:

«Car moi, par la Loi, je suis mort (ἀπέθανον) à la Loi, afin de vivre pour Dieu. Je suis co-crucifié (συνεσταύρωμαι) avec Christ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi.» (Ga 2,19-20a)

On rapporte de Keiji Nishitani, spécialiste japonais du bouddhisme zen, qu'il interrogeait à propos de ces versets: «qui parle ici? Paul? Mais Paul ne vit plus. Qui parle donc?»<sup>34</sup>. Cette boutade, qui n'en est pas une, attire l'attention sur la profondeur du processus mystique auquel Paul fait écho: la mort du moi, l'altération du sujet, et même plus: le changement de sujet. Ici, un mort parle de sa mort et nomme le nouveau sujet de sa vie. On ne peut être plus au cœur de l'expérience mystique. Mais il convient d'être attentif aux temps utilisés. L'aoriste ἀπέθανον (je suis mort à la Loi) renvoie à un événement unique du passé: à Damas, la Loi a perdu pour Paul sa fonction de cadre référentiel pour son rapport à Dieu. En revanche, le parfait

<sup>34</sup> Je dois cette référence à S. VOLLENWEIDER, *Horizonte neutestamentlicher Christologie*, p. 215.

συνεσταύρωμαι («je suis co-crucifié») évoque une mort dont les effets s'étendent sur le présent: Christ est le nouveau sujet de Paul. Paul vit désormais de lui et par lui. La vie de Paul est devenue un espace ouvert au Christ et à l'Esprit. L'infinie distance qui sépare l'humain du divin s'est ici résorbée.

J'ai traité jusque-là de subversion de l'expérience mystique. Dans le cas de la glossolalie, Paul voit l'Esprit non pas aspirer le croyant dans les sphères célestes, mais s'immerger dans la concrétude et dans l'épaisseur de la misère humaine pour transmuier sa prière. Pour ce qui est du ravissement au ciel, la contemplation de la puissance divine culmine, comme on l'a vu, dans un consentement à la fragilité et à la précarité. Peut-on également parler de subversion dans l'interprétation paulinienne de sa vocation? La transformation du moi de Paul ne s'inscrit-elle pas dans le droit fil de la tradition mystique? Assurément. Mais la surprise vient d'ailleurs.

La surprise surgit dans le «je» de Paul. Car ce «je» a, dans le contexte de Galates 2, une double fonction rhétorique: autobiographique et paradigmatique. L'apôtre fait état de sa conversion à Damas (c'est la face autobiographique); mais ce rappel du passé intervient dans un contexte où l'auteur déploie une thèse sotériologique (Ga 2,15-21). Le «je» des versets 18-20 est précédé par une cascade de «nous» (2,15-17). Autrement dit: la mort à la Loi ne constitue pas exclusivement le vécu de Paul; elle est plus largement la signature de l'être chrétien. Elle n'est pas exhibée comme un privilège apostolique, mais comme le paradigme de la condition croyante. La référence du verset 20 au «Christ qui m'a aimé et s'est livré pour moi» confirme la valeur exemplaire de ce «moi», qui ne concerne évidemment pas exclusivement l'homme de Tarse<sup>35</sup>. Paul se sert de son expérience spécifique pour appliquer ce transfert du sujet à tous les croyants.

<sup>35</sup> Cette ambivalence du «je» de Ga 2,15-21 est reconnue, autant par F. F. BRUCE: «There may also be a note of personal experience in ἐγώ... διὰ νόμου... Paul continues to use the first person singular as he speaks for Jewish Christians in general, but the emphatic ἐγώ (while it perhaps anticipates the ἐγώ of v 20) suggests that he knew in a special way what is meant to die to law 'through law'» (*The Epistle to the Galatians* [NIGTC], Exeter, Paternoster, 1982, p. 143) que par H. D. BETZ, pour qui «The 'I' (ἐγώ) to which Paul refers is not so much the personal "I", but the paradigmatic 'I', which had occurred already in v 18» (*Galatians* [Hermeneia], Philadelphia, Fortress, 1979, p. 122). Ces deux auteurs concèdent l'ambivalence en insistant chacun sur l'un des pôles, autobiographique ou paradigmatique.



Cette observation nous met sur la piste de ce que j'appellerai avec Ulrich Luz la «démocratisation» de la mystique paulinienne<sup>36</sup>. J'y viens dans ma quatrième et dernière partie.

#### IV. UNE MYSTIQUE CHRISTIQUE

La formule «ce n'est plus moi qui vit, c'est Christ qui vit en moi» (Ga 2,20a) nous a déjà fait comprendre que la mystique paulinienne n'est pas une mystique de Dieu, mais une mystique du Christ. Cette dimension christologique de la mystique chez Paul est largement reconnue depuis Wikenhauser<sup>37</sup>. Elle s'inscrit dans d'autres formules qui fourmillent sous la plume de Paul autour du thème «être en Christ»: «ne reconnaissez-vous pas que *Jésus Christ est en vous* ?» (2 Co 13,5); ou bien: «mes petits-enfants, que dans la douleur j'enfante à nouveau jusqu'à ce que *Christ soit formé en vous*» (Ga 4,19); cf. Rm 8,10, etc. Ce thème de l'inhabitation du Christ dans les croyants est évidemment lié à la conception de l'Église comme corps du Christ, dont chaque individu est une part (1 Co 12,12-31). La désignation métaphorique de l'Église comme corps est au service d'un réalisme du salut chez Paul: un salut dont les croyants font l'expérience au point que leur être en est transformé à l'image de leur Seigneur. Le salut dans la pensée paulinienne n'est autre que *l'incorporation d'une nouvelle identité*, l'entrée dans un processus de transformation personnelle dont l'acteur est «Christ en vous».

#### *Démocratisation de la mystique*

C'est ici que parler d'une «démocratisation» de la mystique paulinienne m'apparaît adéquat. Car ces formules d'inhabitation que je viens de relever sont typiques de la *communio mystica*, où l'infinie distance entre la divinité et le myste se résorbe au profit d'une mystérieuse proximité. C'est la quête de l'union avec le divin – union qui n'est pas fusion, en tout cas pas chez Paul –, que j'ai relevée comme deuxième trait dans la définition de la mystique.

<sup>36</sup> U. LUZ, «Paulus als Charismatiker und Mystiker», p. 88-93: «Paulinische Mystic ist demokratisch und kommunitär, nicht individualistisch und elitär» (p. 89).

<sup>37</sup> A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*.

Or, ces formules d'inhabitation ne sont pas réservées chez Paul à une élite de charismatiques performants; elles caractérisent la condition de tout croyant. L'incorporation à l'Église–corps du Christ s'opère au travers du rite de baptême, où le catéchumène (comme le dit Paul) «revêt Christ» (Ga 3,27), c'est-à-dire qu'il endosse une nouvelle identité, un nouvel être personnel. Le baptême n'est pas conçu seulement comme un rite d'adhésion au groupe social, ou comme la signature d'une croyance individuelle, mais comme l'entrée dans un processus de transformation personnelle par l'action de l'Esprit divin sur soi.

Pour faire comprendre cette métamorphose de l'être, Paul va jusqu'à assimiler le baptême à un parcours de mort et de résurrection: «Considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus Christ» (Rm 6,11). La nouvelle vie «en Christ» a bien entendu des conséquences éthiques: le chrétien n'est plus gouverné par la chair, mais par l'Esprit (Rm 8,3-13). Cette dualité de la chair et de l'Esprit – comme chacun sait ou devrait savoir – n'a rien à voir avec des catégories morales ou avec un mépris du sexe; la chair (σάρξ) désigne dans l'anthropologie judéo-chrétienne l'humain réduit à ses propres capacités et livré à sa fragilité; l'Esprit est ce qui vient animer et inspirer son action. Cette gouvernance de l'Esprit dans la personne du croyant ne le ravit pas hors du monde, mais s'inscrit dans la conduite concrète de sa vie. Elle s'incarne dans la gestion du corps de l'homme (1 Co 6,12-20), dans sa gestion de l'affectivité et dans l'instauration de ses relations – bref, au plus concret de son existence au monde.

J'insiste encore une fois: Paul utilise des formules à résonance incontestablement mystique pour décrire non pas une performance de la piété individuelle, ou une expérience extatique de pointe, mais l'itinéraire basique de tout croyant. Recevoir l'Esprit divin et devenir porteur du Christ décrit la condition de tout chrétien. Nous assistons ici, de mon point de vue, à une spectaculaire extension de l'expérience mystique à tout individu croyant.

### *Mystique de la Passion*

La mystique paulinienne du Christ a une autre face, avec laquelle je terminerai ma contribution: c'est la communion avec le Christ dans la souffrance. Nous l'avons déjà approchée à l'occasion du ravissement

céleste de 2 Corinthiens 12 et de son aboutissement: l'acquiescement à l'écharde dans la chair. J'ai parlé à ce propos d'une mystique de la souffrance, qui n'a rien à voir avec une obsession doloriste. De quoi s'agit-il?

En 2 Corinthiens 12, le refus qu'oppose Dieu à la prière d'être délivré de l'écharde satanique a conduit Paul à cette révélation: la faiblesse de son corps n'est pas négation de la puissance divine, mais au contraire manifestation de cette puissance (2 Co 12,9). Paul est engagé à Corinthe dans un conflit théologique avec des prédicateurs concurrents pour qui la médiocrité et l'absence de prestance de l'apôtre dénoncent une faible dotation d'Esprit; Paul n'atteindrait pas, selon eux, le quota charismatique requis (2 Co 12,11-12). L'homme de Tarse répond par un paradoxe: la médiocrité de son corps n'est pas l'indicateur d'un déficit charismatique, mais au contraire la signature la plus sûre de l'authenticité de son ministère. De quoi s'alimente ce paradoxe? Il émane de la méditation paulinienne de la croix.

Nous touchons là le cœur de la théologie paulinienne, pour qui la mort de Jésus est la révélation ultime du visage de Dieu. Dieu, définitivement, se donne à voir dans la fragilité d'un corps pendu au bois (1 Co 1,18-25). La croix vient frapper de plein fouet l'imaginaire d'un Dieu omnipotent et révèle que Dieu se manifeste désormais dans le silence d'une mort solitaire. Voilà pourquoi Paul va réclamer pour lui l'authenticité du message: le corps fragile et méprisable de l'apôtre est l'icône du Crucifié. Sa prétendue médiocrité devient la garantie même de l'authenticité de son Évangile, puisque sa vie se conforme au message qu'il annonce (1 Co 2,1-5). Ce n'est pas seulement son discours, mais sa vie qui affiche l'Évangile du Dieu crucifié. Il y a là un formidable retournement rhétorique, par lequel Paul fait de ce qui lui est reproché l'emblème exhaustif du véridique apostolat!

C'est pourquoi Paul pourra dire qu'il porte en son corps les «stigmates de Jésus» (Ga 6,17). Ses souffrances sont l'épiphanie du Crucifié. Mais encore une fois, nul dolorisme dans ses propos. Car la vie souffrante n'est ni une fin en soi, ni le secret désir de son apostolat; elle est une conséquence inévitable de son témoignage. La souffrance n'est ici dotée d'aucune vertu rédemptrice. En revanche, elle est la face incontournable de la puissance de Dieu dans le monde. Quotidiennement, dit-il, «nous sommes livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre existence mortelle. Ainsi *la mort est à l'œuvre en nous, mais la vie en vous*»

(2 Co 4,11-12). Paul voit sa vie façonnée à l'image du Christ souffrant dans le seul but que sa fragilité devienne parlante et porteuse de vie. La vie difficile de l'apôtre est ainsi la condition d'un témoignage dont le résultat se manifeste dans l'existence de la communauté croyante.

#### CONCLUSION

L'interprétation de l'existence souffrante de l'apôtre nous a fait parvenir à ce que je considère comme l'aboutissement ultime de la mystique christique de Paul, à l'extrême opposé d'une spiritualité d'évasion ou d'un congédiement des pesanteurs du présent. Les catégories mystiques de l'inhabitation divine au corps de l'humain conduisent en effet à assumer la fragilité comme lieu d'émergence du visage de Dieu. D'une manière inattendue, le vécu paulinien du ravissement au ciel a conduit aussi à assumer le plus intime de la misère corporelle; le fruit paradoxal de l'extase a été d'accepter le non-exaucement d'une prière pourtant légitime. Le basculement de la vie de Paul de Tarse, avec son changement de sujet de l'être croyant (du moi au Christ), est devenu paradigmatique de la condition de tout chrétien baptisé.

Paul fut-il un mystique? Assurément oui, comme Jésus et bien d'autres figures du premier christianisme: Etienne le protomartyr (Ac 6-7), Philippe l'évangéliste (Ac 8), Jean le visionnaire (Apocalypse), etc. Mais son originalité fut d'interpréter l'expérience mystique à partir de sa théologie de la croix, qui implique une radicale incarnation du divin. De cet assaut théologique, la quête mystique ne pouvait ressortir indemne.

L'apôtre Paul valide la mystique, oui. Mais il la subvertit.

CH – 1024 Ecublens,  
Chemin de la Cocarde 18.  
Daniel.marguerat@unil.ch

Daniel MARGUERAT  
*Professeur honoraire de la Faculté de théologie  
Université de Lausanne*

**Résumé** – L'apôtre Paul a la réputation d'être un théologien performant dans l'argumentation, plus enclin à la rationalité qu'aux envols extatiques. Or, un examen attentif de sa correspondance fait apparaître la présence d'expériences religieuses, que l'apôtre raconte, et que l'on ne peut hésiter à appeler mystiques. Les signes sont discrets, mais indéniables: parler en langues,

guérisons charismatiques, extases, visions. L'enquête de Daniel Marguerat fait l'inventaire de ces expériences, mettant en évidence l'interprétation qu'en donne l'apôtre. On ira jusqu'à parler d'une subversion de l'expérience mystique chez Paul.

**Summary** – The apostle Paul has the reputation of being a theologian who is efficient in argumentation and more inclined to rationality than to flights of ecstasy. However, an attentive examination of his correspondence brings to light the presence of religious experiences which the apostle recounts and which we cannot hesitate to qualify as mystical. The signs are discreet, but undeniable: speaking in tongues, charismatic healings, ecstasies and visions. Daniel Margerat's enquiry draws up the list of these experiences and brings out the interpretation of them given by the apostle. It is even possible to speak of a subversion of Paul's mystical experience.