

Université de Montréal

Paul et la révélation de Dieu en 2Co 12,1-10 :
éclairage scripturaire sur les phénomènes de révélations au Cameroun.

Par

Ferdinand NYONSSÉ

Université de Montréal Faculté des études supérieures et postdoctorales

Mémoire présenté à la Faculté de Théologie et Sciences des Religions
en vue de l'obtention du grade de
Maitrise en 2-885-1-0 M.A (Théologie), option théologie biblique.

Avril, 2010

©, Ferdinand NYONSSÉ, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Paul et la révélation de Dieu en 2Co 12,1-10 :
éclairage scripturaire sur les phénomènes de révélations au Cameroun.

Présenté par
Ferdinand NYONSSÉ

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre LÉTOURNEAU

Président-rapporteur

Alain GIGNAC.

Directeur de recherche

Sylvie PAQUETTE

Membre du jury

Résumé

La théologie catholique affirme que Jésus, médiateur par excellence, est la Révélation plénière de Dieu à son peuple. Cependant, il y a eu au fil des siècles des révélations dites «privées», dont certaines ont été reconnues par l'autorité de l'Église. Le cas des révélations privées non reconnues a toujours été générateur de malentendus et de conflits froids et parfois ouverts entre l'autorité de l'Église et certains fidèles. En contexte africain, où le christianisme se greffe sur la culture traditionnelle, cette question de révélations privées est importante car elle imprègne la religion ancestrale. Dans notre contexte où le Christianisme semble avoir le vent en poupe, on se demande quel rapport y a-t-il entre foi et expérience individuelle de révélation privée; la révélation privée est-elle un couronnement d'une vie de foi bien menée sous le regard du Seigneur et des hommes? Comment Dieu se manifeste-t-il aux hommes et comment en rendre compte sans faire face à l'adversité?

Avec l'étude de l'expérience de Paul en 2Co 12, 1-10, il y a lieu de revenir sur la théologie catholique au sujet de la Révélation en rapport avec les révélations pour voir comment elle s'est articulée, à partir de la Bible, au fil des temps, en fonction des cultures et des réalités sans cesse nouvelles. À la base de cette théologie, on peut trouver en bonne position l'influence herméneutique de l'expérience mystique de Paul. Une révélation privée comme celle qu'il vit, fait toujours face à des doutes ou des attitudes sceptiques parfois tenaces pour se préciser après coup et fonder en raison son apport par rapport au Christ et à la vie ecclésiale. Si le jugement de l'Église est important pour son insertion dans la vie des communautés, toutefois, il faut dire qu'il n'est pas déterminant. Tout se joue entre Dieu et la personne certes, mais la qualité des fruits de ce jeu spirituel étant garante de la crédibilité de la révélation. Dieu, qui sait toujours communiquer avec son peuple sous des formes variées, en est capable en tout temps et selon le mode qu'il se donne.

Pour mieux parler de l'expérience de Paul en 2Co 12,1-10, les démarches historico-critique et narrative ont été d'une utilité complémentaire en vue d'authentifier dans la péricope ce qu'il convient d'appeler : *la mystique de Paul*. Le témoignage spirituel de Paul peut servir de paradigme pour les personnes et d'éclairage pour l'Église dans le discernement des

phénomènes de révélation privée aujourd'hui. Paul vit une relation forte avec le Dieu de Jésus Christ, il la fait vivre à ses communautés; quoiqu'il adviene, il n'hésite pas à en rendre compte et à la communauté, et à Pierre et aux autres. Sa vie intensément mystique, ne le soustrait pas de la démarche ecclésiale pour défendre ses révélations.

Les mots clés :

Apocalyptique, révélation, Paul, expérience de Dieu, 2Co 12,1-10, Paul – Deuxième Épitre aux Corinthiens, Nouveau Testament, Cameroun, révélations privées.

Abstract

The catholic theology professes Jesus Christ as Mediator per excellence between God and his people. He is the Revelation of revelations that could never be surpassed, but along the centuries, there were many private revelations a few of which were confirmed by the Church and others not. The cases of mystical or private experience of God that are never taken into consideration by the authorities bring many troubles and divisions in the community of the catholic faithful. This situation is also common in some of the communities in Cameroon. This work is a biblical survey on Paul's experience of God (in 2Cor 12,1-10) for the purpose of enlightening the phenomenon of private revelation. Although Paul is boasting for the excellence of his revelations and defends himself as one of the most important apostles of Christ, he doesn't forget the need of the confirmation by those who have been chosen before him (Ga 1-2). The testimony of Paul could be a framework to look over and enable us to testify all the cases of visions or revelations that someone claims to have received directly from God. The whole Church could also update her judgement on some cases of mystical life that appear among Christians. To preserve and keep on fulfilling the will of her Founder, the Church has not only to be careful, but to be opened at such phenomenon as Peter and the others apostles did towards Paul. The beneficiaries of private revelations or visions have to humble themselves and face all the adversities in the spirit of Paul, who takes these as signs of God's power revealed in his weaknesses.

Key Word:

Apocalyptic, Paul, God's experience, 2Co 12,1-10, Paul – Second Epistle to Corinthians, New Testament, Cameroon, private revelations.

Table des matières

Résumé.....	iv
Les mots clés :.....	v
Abstract.....	vi
Key Word:.....	vi
Sigles et abréviations	xi
Sigles.....	xi
Abréviations	xi
Dédicace.....	xiii
Remerciements.....	xiv
Avant-propos.....	xv
1 L’apocalyptique juive au premier siècle et le début du christianisme	7
1.1 Vocabulaire.....	8
1.1.1 Apokalyptô.....	8
1.1.2 Apokalypsis.....	8
1.2 Le mouvement apocalyptique.....	10
1.2.1 Apocalypse : titre ou genre littéraire.....	10
1.2.2 Langages apocalyptiques	14
1.2.3 Apocalyptique comme vision du monde.....	17
1.2.4 Apocalyptique comme mouvement théologique.....	18
1.3 L’apocalyptique et le christianisme naissant.....	21
1.3.1 Considérations générales.....	21
1.3.2 Paul.....	23
1.3.3 Paul : le mystique ou le converti.....	27

1.3.4	La fonction du langage apocalyptique dans les lettres de Paul.....	30
2	Révélation en 2Co 12,1-10.....	33
2.1	Critique textuelle	33
2.1.1	Les versets concernés par la critique textuelle.....	34
2.1.2	Premier cas de critique textuelle (2Co 12,1).....	34
2.1.3	Deuxième cas de critique textuelle (2Co 12,1).....	35
2.1.4	Troisième cas de critique textuelle (2Co 12,7)	36
2.1.5	Quatrième cas de critique textuelle (2Co 12,7).....	37
2.1.6	Cinquième cas de critique textuelle (2Co 12,9).....	38
2.2	Traduction et limites de 2Co 12,1-10.....	39
2.2.1	Traduction	39
2.2.2	Limites du texte.....	40
2.3	2Co 12,1-10 et l'ensemble de la lettre.....	41
2.3.1	2Co 12,1-10 et la structure de la Lettre.....	42
2.3.3	Plan du contexte immédiat de 2Co 12,1-10	43
2.3.4	Contexte rédactionnel de la lettre.....	43
2.4	2Co et histoire de la rédaction.....	45
2.4.1	Histoire de la rédaction	45
2.4.2	Genre littéraire	47
2.4.3	2Co12,1-10 : récit de vocation (Is 6,1-13).....	47
2.4.4	2Co 12,1-10, Apocalypse de Paul et Ascension d'Isaïe 6-11 : voyage céleste 49	
2.4.5	Conclusion: 2Co 12,1-10 et l'apocalyptique.....	52
2.5	Analyse littéraire de 2Co 12,1-10.....	54

2.5.1	Structure de 2Co 12,1-10	55
2.5.2	Explication du tableau.....	57
2.5.3	Remarques.....	57
2.6	Analyse narrative de 2Co 12,1-10.....	61
2.6.1	Histoire racontée en 2Co 12,1-10.....	61
2.6.2	Intrigue dans 2Co 12,1-10.....	61
2.6.3	Les personnages	63
2.6.4	Les protagonistes en 2Co 12,1-10.....	67
2.6.5	Voix narrative	68
2.7	Conclusion : Paul et la révélation de Dieu, une expérience de foi.....	69
3	Église catholique et révélations privées	75
3.1	<i>Dei verbum</i> et Révélation.....	76
3.1.1	Contexte : Le Concile Vatican II (1962-1965) et ses profondes motivations	76
3.1.2	Contexte : le problème de la révélation.....	77
3.1.3	Dei Verbum.....	78
3.2	Révélation privées.....	81
3.2.1	Définition	81
3.2.2	Révélation privées dans le Nouveau Testament et dans l'histoire de l'Église	84
3.2.3	Valeur théologique.....	86
3.2.4	Critères de discernement.....	87
3.3	Deux cas de révélations privées au Cameroun.....	88
3.3.1	Bamendou-lumière.....	89
3.3.2	Père Soffo.....	91

3.3.3 Les évêques du Cameroun face à ce phénomène	92
3.4 Paul en 2Cor 12 : un modèle biblique et doctrinal	93
3.5 Essai de discernement des expériences camerounaises.....	98
Conclusion	104
Bibliographie.....	108

Liste des tableaux

Tableau 1 : Structure de 2 Co 12,1-10	56
---	----

Sigles et abréviations

Sigles

Il s'agit pour la plupart des onciaux ou manuscrits écrits sur parchemin :

Ⲭ : Codex Sinaiticus (4^{ème} siècle).

A : Codex Alexandrinus (5^{ème} siècle).

B : Codex Vaticanus (4^{ème} siècle).

Ψ : Onciale byzantin

C : Codex Ephraemi (5^{ème} siècle).

D : Codex Bezae Cantabrigiensis (5^{ème} siècle).

Nous avons aussi les minuscules qui ont été utilisés à partir du 9^{ème} siècle :

f¹ : un type de famille de minuscules.

F¹³ : un autre type de famille de minuscules.

33 : Un des principaux codex du 9^{ème} siècle appelé reine des cursifs; d'autres minuscules sont indiqués pareil, par des chiffres.

Abréviations

ABD : *Anchor Bible Dictionary*

Am : Livre d'Amos

Ap : Livre de l'Apocalypse de Jean

1Co : Première lettre de Paul aux Corinthiens.

2Co : Seconde lettre de Paul aux Corinthiens.

CEC : Catéchisme de l'Église Catholique

CM : Cameroun.

Dn : Livre de Daniel.

Ep : Lettre de Paul aux Éphésiens.

ETR : Études Théologiques et Religieuses

Ez : Ézéchiel.

Ga : Lettre de Paul aux Galates.

Gn : Livre de la Genèse.

He : Lettre aux hébreux.

HTR: History of Theology and Religion

Is : Livre d'Isaïe.

JBL : Journal of Biblical Literature

Jr : Livre de Jérémie.

JTSA: Journal Theology of Southern Africa

NTS: New Testament Studies

Ph : Lettre de Paul Philippiens.

Ps : Psaume.

Rm : Lettre de Paul aux Romains.

RQumrân : Revue de Qumrân.

Sc : Science.

Th : Lettre de Paul aux Thessaloniens.

TOB : Traduction œcuménique de la Bible

WBC : Word Biblical Commentary

Dédicace

Je dédie ce travail à mes parents (Bamou Antoine et Bianke Julienne), à Madeleine Feukeu, Innocent Bekeu, Apollinaire Tatkebo et à tout le diocèse de Bafoussam.

Remerciements

Je rends grâce au Dieu bon et vrai qui me conduit par des chemins inconnus et me soutient de sa force. Je remercie mon directeur de recherche pour ses conseils et pour l'aimable attention accordée à ce travail. Je remercie Mgr Joseph Atanga, les Professeurs Alain Gignac et Barthélemy Kuate pour mes études à l'Université de Montréal. Je remercie l'archidiocèse de Montréal pour son accueil. Merci à la famille Lacoste pour leur générosité. Je remercie monsieur et madame Njinkeu pour leur soutien moral et matériel. Je remercie madame Dongmo Edwige, madame Cécilia Nanfah et la famille Tchemy pour leur soutien matériel et moral. Je remercie Simon Emmanuel Chedjou et sa sœur pour leur soin ; je remercie mes confrères qui sont venus m'accueillir à l'aéroport Pierre-Elliott-Trudeau le 12 septembre 2008 ; je remercie les Sœurs de la Présentation de Marie pour leur aimable attention et leur encouragement. Je remercie toute l'équipe du séminaire de recherche de la Faculté de Théologie et Sciences des religions. Je remercie mes confrères Sona Jean Baptiste et Clovis Douanla qui m'ont aidé dans la collecte de certaines informations. Je remercie tous mes frères et sœurs qui m'ont soutenu de quelques façons que ce soit. Puissent toutes ces bonnes personnes recevoir de la part du Seigneur le centuple de leur générosité ! Merci de façon spéciale à Élisabeth Bergeron pour tout le soutien qu'elle m'a apporté dans les derniers moments de la réalisation de ce travail.

Avant-propos

«Une telle démonstration de force et de constance dans l'action pourrait faire penser que l'apôtre Paul ne saurait être rangé au rang des contemplatifs. En fait il n'en n'est rien. On peut même dire qu'à l'instar de ces grands actifs qu'ont été par exemple saint Bernard, sainte Thérèse d'Avila ou saint Vincent de Paul ou le bienheureux frère Charles, saint Paul s'inscrit dans la ligne des grands mystiques. Pour ne pas dire qu'il est, ce dont Dieu seul a le secret, le plus grand¹.»

Nous pensons que ce travail est un pas de plus dans la connaissance des richesses spirituelles que nous fournit la vie missionnaire de l'apôtre Paul. Notre peuple périt faute de connaissance ; cette œuvre qui se veut analyse de l'expérience mystique de Paul, est le fruit d'une longue attente, l'attente de voir l'Église mettre à la disposition des fidèles, des modèles bibliques fascinants pour aider les communautés à discerner et à mieux intégrer les expériences de vie chrétienne qui jalonnent leur cheminement dans la foi. D'où l'objectif principal : montrer que Dieu, malgré He 1,1-3, continue à se manifester aux hommes, mais cette manifestation divine que nous appelons 'révélation privée', ne saurait être un ajout ou un complément à la Révélation plénière de Dieu en Jésus Christ. Elle reste, tout au moins, importante pour aider la personne ou sa communauté à mieux vivre la foi en Jésus Christ mort et ressuscité pour le salut des hommes. Ainsi loin de s'opposer à toute forme de vie mystique, l'Église dont le rôle primordial est indéniable, peut accueillir et discerner les révélations privées à la lumière de l'expérience de Paul en Ga 1-2 et 2Co 12,1-10 où il y a eu une tension entre l'expérience spirituelle individuelle et le contrôle ecclésial à la croisée de chemins entre deux univers : chrétien et apocalyptique juif.

Dans un contexte où le christianisme est en plein essor, une attention particulière doit toujours être portée à certains phénomènes religieux tels que : les visions, les révélations, apparitions ou écoutes. Nous espérons que cette recherche aidera à assouplir certaines positions de l'Église, en même temps qu'elle éclairera celles des personnes ou des communautés au centre de révélations privées en vue d'un discernement harmonieux qui rend témoignage à l'unité des fidèles voulue par le Christ lui-même : « désormais je ne suis

¹ Frère Pierre-Marie, «Paul apôtre», *Sources Vives*, 140 (2008), p. 46.

plus dans le monde ; eux restent dans le monde, tandis que moi je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un.» (Jn 17,11).

Introduction

Ce travail s'inscrit avant tout dans le cadre du programme de recherche de second cycle en théologie biblique à l'Université de Montréal. La formulation du sujet n'a pas été aussi facile qu'on peut le penser de prime abord. Le premier réflexe aura été de faire une étude biblique sur les expériences de révélations à partir d'He 1,1-3. Nous sommes resté sur notre soif, celle de savoir comment Dieu procède dans la communication avec les hommes pour aboutir à ce qu'on appelle Révélation plénière et indépassable en la personne de Jésus-Christ. En laissant jaillir en nous cette question, la tendance était d'étudier plutôt la pédagogie divine à travers le *texte sacré*. Mais une telle entreprise s'avérait pharaonique et même délicate à soutenir du point de vue méthodologique, du moment où l'on sait que toute la Bible ne relate pas une histoire rectiligne dans laquelle les faits se succèdent de façon logique dans le temps et dans l'espace. Nous voulions tout de même garder le thème 'révélation' et trouver un contexte plus circonscrit pour le développer. C'est ainsi que nous avons jeté notre dévolu sur Paul, une des grandes figures du christianisme qui retenait l'attention de toute l'Église au courant de l'année paulinienne décrétée par le pape Benoît XVI². Cette occasion reste la cause immédiate de la réflexion sur la notion de révélation autour du personnage Paul dans 2Corinthiens. Nous avons alors formulé notre sujet de la manière suivante : *Paul et l'expérience de Dieu en 2Co 12,1-10 : un éclairage sur les phénomènes de révélation privée (au Cameroun)*.

Une telle formulation du sujet précise en même temps les motivations profondes et les orientations de notre recherche. La formation doctrinale et catéchétique de l'Église catholique romaine voudrait bien que tout le peuple de Dieu ait à l'esprit l'enseignement de He 1,1-3, selon lequel Jésus, comme médiateur par excellence, est la Révélation plénière de Dieu à son peuple. Cependant, il y a eu au fil des siècles des révélations dites «privées»³, dont certaines ont été reconnues par l'autorité de l'Église. Celles-ci n'appartiennent pas pour autant au dépôt de la foi; et leur rôle n'est pas d'améliorer ou de compléter la

² Benoît XVI à l'occasion de la solennité des saints Pierre et Paul le 29 juin 2008, lançait l'année paulinienne qui allait de juin 2008 à juin 2009.

³ *Catéchisme de l'Église catholique*, Vatican, Mame/Plon, 1992, no 67.

Révélation définitive du Christ, mais d'aider à en vivre pleinement à une certaine période de l'histoire⁴. Le cas des révélations privées non reconnues a toujours été générateur de malentendus et de conflits froids et parfois ouverts entre autorité de l'Église et certains fidèles ou groupe de fidèles.

Au Cameroun, les situations les plus interpelantes ces derniers temps sont celles de «Bamendou-lumière» et surtout d'un certain «père Sofo» qui affirmait ceci : «En vérité, je viens du ciel, je connais DIEU. Si je n'avais pas moi-même vécu dans le ciel, je ne saurais vous en parler, sachez donc que je viens du ciel, et allez le dire sans crainte. Je suis celui-là que DIEU a bien voulu⁵.» Le premier continue à s'affirmer comme fidèle du Christ, mais a de la peine (ainsi que ses adeptes) à comprendre que son expérience de «révélation de Dieu» ou «révélation privée» ne soit pas encore reconnue par l'Église particulière du diocèse de Bafoussam au Cameroun. Le second, le plus connu, et s'affirmant aussi chrétien catholique, aura entretenu depuis «sa vie auprès de Dieu» un climat de méfiance et de tension avec l'Église de sa foi. Ce climat dure toujours, puisque les autorités de nos Églises particulières lui ont refusé les obsèques religieuses, par respect de ses convictions religieuses. À ces deux situations typiquement camerounaises, viennent se joindre les cas de «l'armée de Marie» (ici au Québec) et de Vassula (une figure «prophétique contemporaine» de la Grèce orthodoxe). Vassula est considérée par plusieurs fidèles, ainsi que par plusieurs théologiens, prêtres et évêques de l'Église catholique, comme une messagère du Christ. Ses messages, traduits dans 34 langues depuis 1991, sont connus à travers le monde. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi a cependant fait des déclarations négatives à son sujet⁶.

Ce projet de recherche part des constats sus-mentionnés pour se poser la question de savoir comment aider les fidèles à mieux discerner et à vivre certaines «révélations privées» dans la logique théologique et doctrinale de leur propre Église. Nous partirons de la Bible (un des trois piliers de la théologie latine) avec l'étude de l'expérience de Paul pour comprendre la position de l'Église par rapport aux révélations particulières de Dieu : il est important pour le

⁴ Cf. *Dei Verbum*, www.vatican.va, no 4.

⁵ <http://www.nouvellesbureauLumiere.com/bureauLumiereN44.pdf>, consulté le 06 juin 2009.

⁶ Extrait d'une entrevue du Cardinal Ratzinger publiée dans la populaire revue italienne : *30Giorni*, No.1, Janvier 1999.

mystique qui vit une certaine expérience, de savoir raconter et de vivre authentiquement sa relation avec Dieu dans la ligne théologique de sa communauté de foi. C'est ainsi que l'étude de l'expérience de Paul en 2Co 12,1-10 pourrait être un instrument de canalisation pour permettre à certains fidèles de mieux vivre leur expérience et d'en faire bénéficier toute l'Église.

Paul n'a pas connu Jésus, mais il fait l'expérience de la révélation de Dieu en Jésus Christ mort et ressuscité. Sa rencontre mystique avec le Christ le bouleverse totalement : au lieu de continuer dans son pharisaïsme acharné contre les chrétiens, il va devenir, contre toute attente, non seulement disciple du Christ, mais plus encore, apôtre intransigeant et défenseur de ceux qu'il persécutait. Si Jésus ressuscité se révèle aux apôtres qu'il s'est choisis de son vivant, alors l'expérience de Paul montre que Jésus peut aussi se révéler aux non chrétiens pour qu'ils deviennent librement chrétiens. Mais ce qui nous apparaît plus pertinent dans l'expérience de Paul, n'est pas tant la question de savoir pourquoi Dieu se révèle à un ennemi de son Église que de savoir *comment Paul lui-même s'y prend pour authentifier ses révélations et les vivre dans une atmosphère plus conciliante avec sa communauté et avec l'ensemble de l'Église dont Pierre est resté la figure représentative (Ga 1-2)*. Il serait plus facile d'élaborer une réponse à partir des données théologiques, mais nous pensons que seule une attention à l'expérience de Paul, telle que relatée dans notre péricope, peut nous aider à trouver une réponse à la fois très personnelle et théologique. L'expérience spirituelle ou mystique de Paul sera mise à profit pour éclairer la théologie de l'Église en matière de révélation et pour constituer aussi un paradigme moins dogmatique, mais réaliste et à taille humaine pour les autres expériences de rencontre avec Jésus.

La notion de révélation n'est certes pas une nouveauté dans l'histoire de la théologie, mais vu la recrudescence des phénomènes religieux assez généralisés dans nos Églises du Cameroun et ici au Québec, et même dans le monde, où des fidèles et même des consacrés arrivent à affirmer l'authenticité de la manifestation de Dieu en leur personne, et ceci quelquefois avec une forte pression sur les autorités de l'Église pour leur approbation, le théologien biblique d'aujourd'hui se pose des questions : Peut-on encore parler de révélation après la Révélation? Comment à partir des Écritures, fondement de toute réflexion théologique, comprendre les phénomènes de vision et de révélation dans les milieux catholiques de notre temps? Quelle serait la place ou l'apport de ces révélations dans l'annonce du message chrétien de ce

temps? Comment vivre plus paisiblement, en Église, son expérience mystique avec Dieu sans se marginaliser par rapport à elle? Notre expérience de pasteur d'âmes a montré que beaucoup de difficultés que connaissent certaines communautés chrétiennes proviennent du manque d'attention aux phénomènes religieux, telles les révélations privées, qui ont cours à certaines périodes, surtout à des périodes de crise ou de grandes catastrophes. Quand bien même y porte-t-on intérêt, il reste toujours cette difficulté de fonder en raison le jugement chrétien. Fascinées de plus en plus par le mystère des révélations particulières, des communautés sont en attente d'éclairage sur le phénomène de vision ou révélation privées. *La manière dont Paul parle ou raconte ses révélations peut-elle devenir aujourd'hui un modèle?* Saint Paul et même ses écrits ont fait l'objet de plusieurs réflexions ou études dont l'essentiel a porté sur sa vie missionnaire, ses techniques littéraires, sa grande culture, sa théologie ou sa spiritualité, mais très peu de recherches, à notre connaissance, ont été orientées sur son expérience de révélation privée en 2Co 12,1-10. Donc : « Puiser chez lui, tant dans son exemple apostolique que dans sa doctrine, sera donc un encouragement, sinon une garantie, pour la consolidation de l'identité chrétienne de chacun de nous et le rajeunissement de l'Église tout entière⁷.» Saint Paul, a conclu le pape, demeure un apôtre et un penseur chrétien très fécond. Revenir à lui, à son exemple et à sa doctrine est un stimulant et une garantie pour consolider notre identité chrétienne et pour le rajeunissement de l'Église.

Considérant le fait que Jésus reste et demeure la Révélation plénière, nous montrerons à partir de la Bible et même de la théologie catholique, que Dieu a toujours communiqué de façon privée à des personnes. *Dans les contextes actuels, des révélations particulières peuvent être discernées et se vivre à la lumière de l'expérience de Paul.* Cet objectif ecclésiologique permettra de raviver la théologie catholique sur la révélation énoncée au Concile Vatican II. Par ailleurs, la poursuite de notre objectif nous donnera l'occasion de faire appel à certaines étapes des méthodes historico-critique et narrative pour inciter à une lecture attentive et fructueuse des épîtres de Paul à travers quelques lueurs qui nous viennent de l'apocalyptique juive. Nous ferons recours à une application complémentaire des méthodes historique et narratologique pour analyser notre corpus. La méthode historique permettra de situer le texte

⁷ Propos du pape Benoît XVI à Rome le 4 février 2009 sur www.zenit.org.

dans la culture du premier siècle : comment ce témoignage sur des expériences de révélation est-il (ou non) en assonance avec la religiosité de cette époque, particulièrement dans le judaïsme? La méthode narrative nous aidera à focaliser notre attention sur le texte afin de mieux étudier la mise en récit de l'histoire qu'il rapporte. À la différence de la démarche historico-critique, notre analyse narrative ne s'intéressera pas à la genèse, à l'histoire du texte, mais abordera celui-ci tel qu'il se présente, dans son état final. Elle se veut donc une approche synchronique qui ne cherchera pas non plus à reconstituer, à travers le texte, l'identité de l'auteur historique ni celle des premiers destinataires. Cette tâche reviendra à la démarche historico-critique qui se préoccupe de remonter l'histoire du texte. Ces deux principales méthodes baliseront le chemin pour une interprétation soutenue des données tout au long de notre travail.

Dans notre cueillette des données nous ferons appel aux textes bibliques avec des commentaires bien ciblés de certains auteurs, aux articles et documents de travail qui traitent de l'apocalyptique et des épîtres aux Corinthiens. Pour structurer notre pensée, nous avons organisé ce travail en trois grandes parties relativement proportionnelles. La première nous plonge dans l'atmosphère littéraire aux alentours du premier siècle chrétien avec une focalisation sur l'apocalyptique juive. Cette partie nous aide à comprendre comment Paul est marqué par la culture de son milieu de vie et de pensée. La seconde partie est essentiellement exégétique. Elle porte sur l'analyse exégétique de 2Co 12,1-10, c'est le lieu pour nous de mettre à contribution les méthodes historico-critique et narrative pour aboutir à la mise en exergue de l'expérience de Paul avec l'interprétation théologique qui la sous-tend. Les résultats obtenus nous engagent dans la troisième partie essentiellement théologique, à une confrontation entre révélations privées et Révélation au regard de l'enseignement de l'Église catholique. Ici nous comprenons à partir du modèle de Paul que l'expérience authentique de la révélation de Dieu se vit d'une façon personnelle, mais surtout dans la communauté des fidèles en vue d'édifier la foi des autres (cf. 2Co 12,1-10 et Ga 1,11-17; 2, 15-21⁸). Cette

⁸ Ga 1,11-17 est une autre péripécie de Paul qui parle de révélation et qui est éclairée par Ga 2,15-21. Initialement nous avons voulu analyser ces passages pour apporter un éclairage complémentaire à 2Co 12,1-10, mais ils n'ont pu être traités dans les limites d'un mémoire de maîtrise. Néanmoins, nous y ferons recours de façon subsidiaire.

expérience est appelée constamment à s'enraciner dans la Révélation plénière de Dieu en Jésus. Ce travail voudrait bien aider l'Église, les fidèles croyants et toutes personnes de bonne volonté à discerner et à mieux articuler des expériences particulières avec le *donné objectif* de la foi catholique.

1 L'apocalyptique juive au premier siècle et le début du christianisme

Depuis plus d'un demi-siècle, les études de la littérature intertestamentaire viennent éclairer et enrichir davantage la compréhension de la Bible. Longtemps sous-estimée par les exégètes⁹, l'apocalyptique juive a retenu l'attention d'un grand nombre de chercheurs depuis les découvertes de Qumrân, avec surtout la publication des manuscrits de la mer Morte. On en vient de plus en plus à confirmer l'hypothèse selon laquelle la connaissance du genre apocalyptique projetterait une nouvelle lumière sur la formation et le développement de la littérature chrétienne du temps apostolique. Ce chapitre a pour but de situer l'apocalyptique juive dans son contexte du premier siècle et de montrer son influence sur les écrits du Nouveau Testament. Nous porterons un regard d'ensemble, mais avec une attention particulière sur les lettres de saint Paul, notamment Galates et Corinthiens.

Nous articulerons ce chapitre autour de trois parties principales : 1/ la définition des termes *apokalupsis* et *apokaluptô* ; 2/ le mouvement apocalyptique et ses composantes; 3/ l'apocalyptique et le christianisme naissant.

⁹ Ernest Käsemann voyait dans l'apocalyptique la matrice de toute la théologie chrétienne. Julius Wellhausen et Emil Schürer, tous deux exégètes du 19^{ème} siècle, l'ont dévaluée en la traitant de fruit tardif du judaïsme récent et moins important que le prophétisme. Pire encore, A. Vincent affirmait : «Entre la sève religieuse des Écritures et le naturalisme sensé des Grecs, l'apocalypse constitue un genre faux dont les ardeurs surchauffées ne peuvent émouvoir les gens de sang froid. Elle a voulu se placer entre le ciel et la terre, elle n'a ni l'inspiration d'en haut, ni l'attrait de la nature et de la vie. Pourtant ces œuvres ne sont pas sans avoir laissé des traces dans l'histoire religieuse postérieure. Dans les temps troubles où Israël n'a cessé d'être absorbé par la culture grecque ou de s'enliser dans l'indifférence, ces livres ont maintenu chez leurs lecteurs des traditions de haute moralité, de respect de la loi et entretenu dans les cœurs l'espoir en des jours meilleurs (A.Vincent, *Lexique biblique*. [Tournai], Casterman, Éditions de Maredsous, 1961, p. 39-42).

1.1 Vocabulaire

1.1.1 *Apokaluptô*

Le verbe *apokaluptô* apparaît 80 fois¹⁰ dans la Septante. En hébreu le verbe correspond au terme *gâlâ* qui veut dire exposer ou faire découvrir. En général, *apokaluptô* signifie révéler ou faire connaître. En Nb 22,31 et 24,6, Dieu fait voir au prophète la vraie réalité qui est contraire aux vues de Balak; Dieu donne à Balaam d'avoir accès à sa connaissance pour pouvoir entendre et parler son langage¹¹. Au temps de Jésus, le contenu de la Révélation divine était consigné dans les Écritures; Jésus lit et interprète les données de la révélation contenues dans les Écritures. Il n'existait pas de nouvelle prophétie; en conséquence le terme *apokaluptô* apparaît rarement dans le judaïsme, sauf dans la Septante où il y avait cette idée que le Messie donnerait une nouvelle présentation de la Loi ainsi que la nouvelle Torah. Cependant les manuscrits de la mer Morte indiquent qu'il y avait des cercles juifs qui vivaient dans une conscience constante de la révélation et de l'illumination prophétique (1QH 1,21; 5,9; 6,4). Le verbe *apokaluptô* apparaît 26 fois dans le NT et le nom *apokalupsis* 18 fois. Par contre, en Mt, Lc, 1P et Ap, le terme *apokalupsis* a toujours une signification théologique, tandis que le verbe *apokaluptô* peut avoir divers sens, par exemple *phanerô* en Lc 8,17, mais il garde tout de même son sens religieux et théologique.

1.1.2 *Apokalypsis*

Ce terme grec est très employé au premier siècle comme un dérivé du verbe *apokaluptô* qui signifie dévoiler ou présenter une réalité jusque là cachée. *apokalupsis* apparaît plusieurs fois dans l'Ancien Testament notamment dans le livre des Rois (1R 22,17; 6,20), dans les écrits sapientiaux (Si 1,6.30; Pr 11,13; Jb 11,22), dans les psaumes (28,9; 36,5; 97,2). Le terme est abondamment utilisé chez les prophètes (Am 3,7; Mi 1,6; Na 2,7; Is 3,7; Jr 11,20; Ez 13,14; 22,10; 32,10.18.29; Dn 2,19.22.28.29.30.47). On le retrouve dix-huit fois

¹⁰ V. Verbrugger, *The NIV Theological Dictionary of New Testament Words : an abridgment of New international dictionary of New Testament theology*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House, 2000, p. 150.

¹¹ V. Verbrugger, *The NIV Theological Dictionary of New Testament Words*, p. 150.

(comme nom et verbe) dans le Nouveau Testament – la plupart des cas chez Paul (cf. Rm 1, 17.18; 2,5; 8,18.19; 16, 25; 1Co 1, 7; 2,10; 3. 13; 14, 6. 26. 30; 2Co 12, 1. 7. 12; Ph 3, 15; Ga 1, 16; 2, 2; 3, 23). *Apokalupsis* garde un sens plus religieux et on peut le traduire par révélation ou mise à jour. C'est pour aller dans le même sens que Gérard Rochais affirmait : «L'exégète sait que le mot 'apocalypse' signifie 'dévoilement de ce qui se voile' ou, plus exactement, révélation d'un mystère connu de Dieu seul¹²».

Le verbe et le substantif sont utilisés à la fois dans les domaines de la théologie et la croyance juive au début de l'ère chrétienne. Le monde hellénistique en fait rarement usage. L'apocalypse, comme titre, est attribuée au livre de Jean depuis la haute antiquité chrétienne (la première mention remonte à saint Justin¹³). Une apocalypse est une révélation ou un dévoilement des choses cachées que Dieu fait lui-même ou par l'intermédiaire d'un ange aux êtres humains. Puisque cette révélation renvoie ordinairement aux mystères de l'avenir, on déduit aussi que l'apocalypse est en même temps une forme de prophétie.

Il faut signaler le malaise que l'on ressent à pouvoir définir les limites entre les genres apocalyptique, sapientiel et prophétique, mais il est plus judicieux de dire que le premier est le prolongement du troisième. Dans ces deux genres, Dieu se révèle, mais «tandis que les anciens prophètes entendaient les révélations et les transmettaient oralement, l'auteur d'une apocalypse reçoit ses révélations sous forme de visions qu'il consigne dans un livre¹⁴.» Dieu ne se révèle pas seulement à ses élus; il choisit aussi de se révéler aux païens, cette fois dans le but de se faire connaître et de susciter un sentiment d'amour et de foi.

¹² G. Rochais, «Qu'est-ce que l'apocalyptique ?», *ScEs* 36 (1984), p. 273.

¹³ A. Vincent, *Lexique biblique*, p. 40.

¹⁴ A. Vincent, *Lexique biblique*, p. 40.

1.2 Le mouvement apocalyptique

On remarquera avec certains auteurs comme Ladd¹⁵ que le mot «apocalyptique» n'est pas univoque. L'objectif de cette section est de démêler ces diverses acceptions, d'autant plus que cette littérature, ce langage, cette vision du monde, ce mouvement théologique (en partie pharisien), ont influencé Paul de Tarse.

1.2.1 Apocalypse : titre ou genre littéraire

L'apocalypse comme titre, désigne un genre littéraire qui a connu du succès dans divers milieux du judaïsme à l'orée du christianisme. Le canon des œuvres apocalyptiques juives inclut le livre de Daniel, le livre et paraboles d'Hénoch, 4Ezra et les oracles sibyllins, et bien d'autres. Richard Laurence¹⁶ voit dans toute cette classe de littérature apocalyptique, un arrière-plan pour l'Apocalypse de Jean (7,1-8). D'autres découvertes viendront élargir ou modifier les données de ce genre littéraire. Ainsi ce corps d'œuvres de littérature juive va intégrer 2 et 3Baruch, 2Hénoch, l'Apocalypse et le Testament d'Abraham publiées au 19^{ème} siècle. Malgré les débats qu'a suscité la publication de la liste des œuvres apocalyptiques, il a été unanimement admis d'appeler ce corps de littérature : «apocalyptique» ou «apocalyptique juive».

Au sens strict du terme, l'apocalyptique «denotes the Jewish literature of revelations which arose after the cessation of prophecy and the Christian writings that derived from this literature¹⁷». Les apocalypses commencent à faire leur apparition à l'époque du judaïsme du second Temple où genres prophétique et sapientiel se recoupent quelquefois. Elles sont liées au prophétisme et leurs premiers aspects apparaissent dans les oracles d'Ézéchiel (38-39), en Isaïe (24-27; 34-35), en Zacharie (9-14) et surtout en Daniel (7-12). Mais John J. Collins fait remarquer que le genre apocalyptique en Daniel et Hénoch était à un stade

¹⁵ G.E. Ladd, «Why not prophetic-apocalyptic?», *Journal of Biblical Literature*, 76/3 (1957), p. 192-200.

¹⁶ Cf. R. Laurence, *The Book of Enoch The Prophet*, Chicago, Lushena Books, 2000, cité par J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 2.

¹⁷ D. Flusser, «Apocalypse», *Encyclopaedia Judaica*, Macmillan, Fred Skolnik, 2007, volume 2, p. 256.

expérimental et que les deux utilisent des matériaux qui ne sont pas apocalyptiques¹⁸. P.D Hanson va distinguer l'apocalyptique de la prophétie par la séparation qu'il met entre vision et insertion dans le domaine historique. Il y a dans la prophétie, vision et insertion de ce qui a été dans le temps et dans l'espace, tandis que l'apocalyptique se cantonne dans le seul domaine de la vision. L'élément commun au deux genres est de toute évidence la vision :

«Les prophètes, affirmant le domaine historique comme un contexte apte à l'activité divine, comprirent que leur tâche était de traduire la vision qu'ils avaient de l'activité divine du niveau cosmique au niveau du domaine politico-historique de la vie de chaque jour. Les visionnaires apocalyptiques, eux, déçus par le domaine historique, relatèrent leurs visions indépendamment et dans une indifférence croissante au domaine historique¹⁹.»

Les apocalypses avaient pour sources des songes, des visions et parfois des méditations des textes des Écritures (Dn 9,1-19). Leur but était de révéler des secrets ou des mystères qui dépassent le cadre de l'entendement humain : «the secrets of heavens and of the world order, the names and functions of angels, the explanation of natural phenomena, and the secrets of creation, the end of days, and eschatological matters, and even the nature of God himself²⁰.»

Ces révélations sont le produit de leur contexte sociopolitique. Elles pouvaient garder une coloration morale ou religieuse par rapport à la vie des hommes; mais surtout, elles avaient trait aux événements de la fin du monde. Le contenu des visions consistait en des voyages dans l'au-delà, accompagnés de dialogue, de discours ou d'un livre céleste. La présence d'un ange²¹ reste alors l'élément constant dans toutes ces visions et révélations. Pour donner à leurs œuvres une crédibilité ou une autorité, et pour assurer qu'ils les ont reçues directement de Dieu, les auteurs des apocalypses en attribuent la rédaction à des hommes réputés pour leur piété et leur sagesse en Israël, dans le passé (Esdras) voire dans les temps

¹⁸ Cf. J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984, p. 2-3.

¹⁹ P.D. Hanson, «Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment» cité dans *RB*, 78 (1971), p. 34.

²⁰ D. Flusser, «Apocalypse», p. 256-257.

²¹ J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, p. 4.

les plus reculés (Hénoch, Noé). D'où l'appellation «pseudépigraphiques» attribuée à ces œuvres. Une telle réalité va nourrir l'ambiguïté du sens dans l'usage du terme apocalypse :

«The word 'apocalyptic' has a twofold reference, but unfortunately few of the discussions of apocalyptic clearly differentiate between the two uses of the word. It designates a body of literature, and it describes the kind of eschatology which is usually found in the apocalyptic writings. Strictly speaking, 'apocalyptic' is a literary genre which contains revelations, real or alleged, of the spiritual world and of the future kingdom of God. *Apokalypsis* means 'revelation' or 'disclosure' and is found in the apocalyptic literature only in the NT Apocalypse where it designates the unfolding of future events seen by John in visions. Modern scholarship has applied the word to the book written by John and also to the entire corpus of ancient Jewish and Christian apocalyptic writings²². »

Si les prophètes étaient surtout des prédicateurs vivants qui s'intéressaient à l'histoire présente et à la situation actuelle du peuple, les apocalypses au contraire sont essentiellement une littérature qui prétend nous dévoiler les secrets de la fin des temps. P. D. Hanson situe la naissance du genre apocalyptique sur une longue période qui va du prophète Ézéchiel à Daniel. Cette thèse connaît des faiblesses, car Hanson ne saurait expliquer le saut quantitatif qu'il fait entre 450 et 165 avant notre ère; car le temps est bien considérable entre ses deux dates. Que se passe-t-il entre 450 et 165? Le genre a-t-il disparu? Ces questions montrent tout simplement la fragilité de la thèse de D. Hanson. Gérard Rochais va émettre l'hypothèse selon laquelle : «La littérature apocalyptique a pris naissance à partir de l'exil de deux milieux, du courant prophétique exilique et du milieu des scribes érudits qui, intéressés à la mythologie sumérienne et akkadienne, ont formé la légende d'Hénoch²³.»

Les apocalypses font donc partie des écrits que l'on a qualifiés de littérature intertestamentaire et dont l'étude reste assez utile pour la compréhension des Saintes Écritures. Elles forment ce genre de littérature religieuse qui florissait au sein du peuple juif aux alentours de l'ère chrétienne. Le corpus de ce genre qui vit le jour dans les derniers

²² G.E. Ladd, «Why not prophetic-apocalyptic?», p. 192.

²³ G. Rochais, «Les origines de l'Apocalyptique», *ScEs* 25/1 (1973), p. 23.

moments de l'existence d'Israël reste très dense. Il est réparti sur une période de quatre siècles :

- Au IIe siècle avant J.C., nous avons les principales œuvres telles que le livre d'Hénoch dans sa majeure partie; les Jubilés et les Testaments des Douze patriarches.

- les Psaumes de Salomon, la Sybille sont des productions du premier siècle avant l'ère chrétienne.

- Le début de notre ère va voir l'apparition des écrits assez denses et variés. On a par exemple : l'Assomption de Moïse, le livre des secrets d'Hénoch, la Sybille (IVe livre), le IVe livre d'Esdras, l'apocalypse syriaque de Baruch, le noyau de l'apocalypse grecque de Baruch et de l'ascension d'Isaïe, l'Apocalypse d'Abraham, l'Apocalypse de Moïse et l'Apocalypse d'Ézéchiël.

- Le deuxième siècle sera moins prolifique que le précédent, néanmoins on a des écrits comme la Sybille (Ve livre), le noyau juif du Testament d'Abraham et de l'Apocalypse de Sophonie.

L'apocalyptique juive connaît donc son apogée avec les débuts de l'ère chrétienne et ceci en rapport avec l'espérance messianique. Les apocalypticiens prétendent dévoiler les secrets de la fin des temps. Ils jouent un rôle social dans la mesure où, par leurs écrits, ils contribuent à la consolation du peuple face aux épreuves présentes, en montrant que Dieu aura le dernier mot et que paix et abondance reviendront. Le terme 'apocalypse', renvoie au mouvement historique en même temps qu'il nous réfère à un univers symbolique dans lequel un mouvement apocalyptique codifie son identité et son interprétation de la réalité.

«L'apocalypticien regarde la situation de son époque et ne comprend plus : le bonheur des méchants s'étend; la perversité des hommes s'accroît; les justes sont persécutés; l'ordre n'est plus respecté. Alors, il s'interroge et questionne Dieu : étant donné les circonstances extérieures et la conduite générale des hommes, le salut est-il encore possible? Faut-il en désespérer?...²⁴»

²⁴ G. Rochais, «Qu'est-ce que l'apocalyptique ?», p. 281.

Ce bref aperçu du genre apocalyptique nous permettra plus tard de mieux comprendre Paul et l'apocalypse en 2Cor 12,1-10. Mais avant cela il est important de parler du langage apocalyptique.

1.2.2 Langages apocalyptiques²⁵

Parler de langage apocalyptique signifie parler de l'ensemble des moyens communicationnels utilisés par les apocalypticiens pour exprimer leurs idées ou leur pensée. Nous essayerons ici de montrer tout simplement quelles furent les sources inspiratrices du langage ou du matériel utilisé dans ce genre, plutôt que de vouloir reconstruire tous les éléments d'un tel langage.

- Un langage sémitique et hellénistique

Il est indéniable que la révélation biblique et parabiblique est un terrain favorable aux apocalypses. P.D. Hanson soutient fortement cette idée dans *Old Testament Apocalyptic Reexamined* (1971). Nous pouvons dire que le langage apocalyptique est fait de sémitisme avec recours aux pseudonymes ou personnages illustres tels qu'Hénoch, Noé, Abraham, Moïse, Baruch. D'autre part, la mythologie grecque, qui comporte beaucoup de symboles, aurait aussi influencé les apocalypses. L'apocalyptique fait aussi usage du langage symbolique et cela se perçoit à travers les expressions telles que : le Royaume de Dieu, la fin des temps, le jugement dernier, le bien et le mal, les fils de Dieu et les fils du mauvais, les secrets des cieux et l'ordre du monde, les bons et les mauvais anges²⁶, la gloire de Dieu et le salut, l'opposition entre ce monde et le monde à venir, les mauvais et les bons, le présent et le futur, la chair et l'esprit, la faiblesse et la puissance, fils de ce monde et fils de lumière, le fils de l'homme... À cause de ces expressions, beaucoup de chercheurs n'ont pas hésité à qualifier le langage apocalyptique de dualisme symbolique. Par ailleurs, s'il est admis que les chiffres font partie des symboles alors, les apocalypses de Daniel et de Jean emploient fréquemment les chiffres 3, 7, 12 et leurs fractions ou multiple de 3, 72, 144, etc.

²⁵ Toute cette sous-section est inspirée par J.J Collins: *The Apocalyptic Imagination*:», p. 11-13.

²⁶ On retient le plus souvent comme élément constitutif des apocalypses l'intervention constante des anges ou des démons à cause du caractère essentiel de celles-ci qui consiste en des «révélations».

«Ces chiffres ont toujours été considérés dans la mentalité biblique (et même chez les Sémites en dehors de la Bible) comme chargés d'une valeur symbolique plus ou moins sacrale. C'est donc à cause de cette valeur que les apocalypses aiment associer ces chiffres à leurs autres symboles²⁷.»

- Un langage interprétatif

Les exégètes admettent en général que les apocalypses ont recours à des passages de l'Ancien Testament. Les apocalypses reprennent beaucoup de passages de l'Ancien Testament; c'est ce que Lars Hartman a pris le temps de démontrer dans un de ses livres de base intitulé : *Prophecy Interpreted*²⁸. Dans la plupart des cas, les apocalypses utilisent des phrases des textes anciens pour rafraîchir la mémoire sur des passages bibliques, sans toutefois vouloir nécessairement les interpréter. Le chapitre liminaire de 1Hénoch est un creuset de versets bibliques faisant allusion à l'oracle de Balaam en Nb 23-24. Toutes ces allusions à l'A.T. viennent enrichir le langage apocalyptique par la formation des associations et des analogies entre deux contextes : le contexte biblique et le contexte dans lequel ces passages bibliques sont utilisés. Les allusions bibliques dans la littérature apocalyptique sont généralement admises par les chercheurs.

Par contre, l'usage des allusions mythologiques est controversé à cause des divers sens de l'emploi du terme mythe (qui, tantôt, peut signifier un genre littéraire, un mode de pensée, impliquer une association rituelle ou désigner une dérogation terminologique exprimant ce qui est faux ou «païen»). Au paravent dans les études bibliques, le terme est utilisé en référence aux récits religieux du Moyen Orient ancien et du monde gréco-romain. Alors, parler des allusions mythologiques dans les apocalypses signifierait tout simplement que leur langage est coloré par des motifs et des modèles dérivés de ces récits. Ainsi, il devient assez important de comprendre le langage apocalyptique grâce à l'apport de la mythologie du Moyen Orient tel que le suggéra fortement E. Gunkel, en 1895, dans sa célèbre œuvre intitulée : *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*²⁹. Ce point de vue est partagé par A.

²⁷ J. Carmignac, «Qu'est-ce que l'apocalyptique ? Son emploi à Qumrân», *Revue de Qumrân*, 10 (1979), p. 9.

²⁸ Cf. L. Hartman, *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse, 1966*, cité par J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 14.

²⁹ Nous ne connaissons cet ouvrage et même son idée principale que par la lecture de J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*., p. 14-16.

Vincent. Celui-ci viendra plus tard renforcer la position de E. Gunkel en affirmant que «les matériaux des apocalypses ne sont d'ailleurs pas tous d'origine israélite. Un certain nombre d'entre eux sont empruntés aux idées babyloniennes et iraniennes que les juifs avaient appris à connaître pendant l'exil³⁰.»

- Un langage de sagesse

G. von Rad³¹ souligne des rapports étroits entre la littérature sapientielle et la littérature apocalyptique, car les apocalypses cherchent à donner une connaissance et une compréhension de l'action de Dieu dans le monde qui s'apparentent aux explications que prodiguent les sages, comme Qohelet. Le rapport entre ces deux genres consiste surtout en une similitude dans leurs finalités. Les deux courants atteignent le même but par des voies différentes. Beaucoup de débats se font encore au sujet des rapports entre langage apocalyptique et sapientiel. Willi-Plein met plus en relief l'importance de la notion de «secret» que de sagesse dans les apocalypses. Si elles avaient pour sources des songes, des visions et parfois des méditations des textes sacrés, alors leur but était de révéler des secrets ou des mystères qui dépassent les catégories de l'entendement humain³².

- Un langage composite

En définitive, nous pouvons dire que les apocalypses n'ont pas un langage assez original. Gunkel y voit une grande influence babylonienne, tandis que ses successeurs penchent plus pour une possible influence perse. Les récentes recherches des exégètes optent plutôt pour une influence des mythes cananéens et ougaritiques, surtout dans le cas du livre de Daniel. À cause du fait que les mythes sont perçus comme «faux» et d'origine païenne, il y a une sorte de résistance théologique à accepter l'influence mythologique³³ dans les apocalypses.

³⁰ A. Vincent, *Lexique biblique*, p. 42.

³¹ J. Carmignac partage en partie ce point de vue de G. von Rad mais fait remarquer que les images poétiques qui surgissent sous la plume des «sages» ne ressemblent guère aux visions symboliques que décrivent avec complaisance les Apocalypses (cf. p. 11).

³² Cf. Willi-Plein, «Das Geheimnis der Apokalyptik», dans *Vetus Testamentum*, 27/1 (1977), p. 62-81, cité par J. Carmignac, «Qu'est-ce que l'Apocalypique?», p.10.

³³ Au vrai, il faut affirmer que les traits cananéens ont bel et bien été démontrés dans la religion d'Israël dès les débuts de la formation de ce peuple. Car on situe les anciens textes ougaritiques à peu près au milieu du second millénaire avant J.C, personne ne peut dire si les auteurs des livres de Daniel ou d'Hénoch sont vraiment contemporains des écrits apocalyptiques que nous avons aujourd'hui. En dépit des incertitudes, le moins que l'on puisse dire c'est que les allusions aux mythes anciens moyens orientaux n'ont pas eu la même signification et les mêmes référents dans le contexte apocalyptique, comme ce fut le cas dans les milieux

Les allusions mythologiques ou bibliques dans les apocalypses ne sont pas pourtant une pure et simple copie des sources originales, mais un transfert de matériels d'un contexte à un autre; c'est ce qui forme des associations ou des analogies qui viennent enrichir le pouvoir communicationnel du langage apocalyptique. Malgré toute la conjecture incertaine qui en découle, la connaissance de l'apocalyptique juive ou de l'apocalyptisme, tous des produits de la période charnière entre les deux Testaments, peut constituer une des clés de lecture du Nouveau Testament et en particulier des écrits pauliniens.

1.2.3 Apocalyptique comme vision du monde

Beaucoup d'écrits apocalyptiques ont été publiés sous la domination de l'Empire romain. L'apocalyptique alors, est devenue aussi une vision du monde développée par les apocalypticiens. Des écrits apocalyptiques ne pouvaient que composer avec la question des souffrances nationales et la croyance en la rédemption. La venue du Messie (ou le messianisme) y est devenue de plus en plus importante avec l'idée de l'avènement d'un monde nouveau inauguré par le temps messianique. Les *Psaumes de Salomon* évoquent les Romains et la mort de Pompée. Ils parlent du royaume messianique à travers des symboles apocalyptiques typiques. Selon *l'Assomption de Moïse*, le Sauveur ou le Rédempteur d'Israël sera le Dieu d'Israël en personne. Cependant, 4Esdras et 2Baruch reflètent la spiritualité du soulèvement qui suivra la destruction du Temple. En dehors de ces apocalypses, la pensée apocalyptique est caractérisée par une cosmologie dans laquelle s'opposent deux mondes : ce monde qui est sujet à la loi du mauvais («le gouvernement de Bélial») et le monde à venir, dans lequel le mauvais sera détruit pour toujours et où la vérité brillera comme la lumière du soleil. La fin des temps y est conçue comme un processus cosmique suivi par des bouleversements dans la nature. En ces jours, les événements sur la terre constitueront un grand écho de la guerre finale entre les forces cosmiques. Par exemple la figure du Messie y revient souvent comme celle d'un super homme. Il convient d'affirmer avec David Flusser :

originaires de ces mythes. Le *filz de l'homme* que l'on voit venir en Dn 7, est une allusion à la figure canaanite ou cananéenne de Baal, mais cela ne veut nullement impliquer une histoire de Baal ou une identification à celui-ci. Le *Fils de l'Homme* en Marc qui se réfère au livre de Daniel, ne garde ni le même référent ni la totalité de la narration de Dn 7.

«Since the apocalyptic vision emphasizes the imminence of the ‘end’, leaving little time for normal historical development, it does not allow for the possibility of the alteration of the course of history through repentance. Of course, a moral lesson is contained in the cosmic vision of the end of days, namely, the final victory of good over evil [...] but this morality finds full expression only in the culmination of the process and not at any one of its earlier stages. This explains the fatalistic mood often manifest in the apocalyptic writings. The apocalyptic vision as a whole is not limited to questions concerning the end of the days-rather, universal history becomes a process governed by its own special laws.»³⁴

La vision apocalyptique ne consiste pas seulement en une eschatologie ou prédiction sur les événements futurs qui arriveront à la fin des temps, mais elle conçoit aussi l’histoire du monde comme une séquence historique des royaumes ou gouvernements spécifiques qui se succèdent selon une règle prédéterminée. Dans la plupart des cas, elle perçoit la fin des temps comme un renouvellement de la création : « la créations aspire de toutes ses forces à voir la révélation du Fils de Dieu » (Rm 8,19). Les secrets ou mystères sont le plus souvent révélés par l’entremise d’un ange; c’est occasionnellement³⁵ que celui qui reçoit une révélation, dit avoir séjourné dans les sphères célestes ou avoir tout reçu dans une vision. À en croire David Flusser, les mystères sont révélés sous la forme de symboles étranges et les personnalités historiques ne sont pas désignées par leurs propres noms³⁶.

1.2.4 Apocalyptique comme mouvement théologique

L’apocalyptisme ou phénomène apocalyptique semble n’avoir jamais embrasé toute la société, mais quelques groupes de gens pieux et assez marginaux tels : les Assidéens, les Qumrânites, la confrérie des endeuillés de Sion et, dans le Nouveau Testament, certains

³⁴ D. Flusser, «Apocalypse», *Encyclopaedia Judaica*, volume 2, Mcmillan, Fred Skolnik, 2007, p. 257.

³⁵ Paul ne parlera de ses révélations qu’à l’occasion des différends qui l’opposent aux communautés de Corinthe et de Galatie.

³⁶ On peut donc comprendre pourquoi Paul parle de son expérience en 2Co 12,1-5, non à la première personne, mais à la troisième; il en va de même pour les «paroles inexprimables qu’il n’est permis à l’homme de redire» (2Co 12,4).

groupes de chrétiens assemblés autour de prophètes. «Ces divers groupes avaient une certaine théologie et une certaine conception du monde³⁷.»

Parler de mouvement impliquerait que l'apocalyptique n'a pas été que l'expression écrite et épiphénoménale³⁸ de quelques auteurs originaux. Des idées apocalyptiques circulaient au milieu du peuple et certains se constituaient en petits groupes pour en vivre. Mais il reste à signaler que des apocalypses ne sont pas nécessairement des produits de mouvement apocalyptique. Au nombre des groupes religieux de cette époque, la secte de Qumrân, à laquelle se rattachent les esséniens, reste le spécimen de mouvement apocalyptique que l'on a pu identifier.

«Though the degree to which the above-mentioned apocalypses preserve traces of their historical setting varies, it is evident in general terms that they all reflect a situation of crisis and aim at offering assurance of salvation to those alienated from the power structures of this world and suffering for their religious convictions³⁹.»

Nous devons la démonstration de l'apocalyptique comme mouvement à Klaus Koch. Nous préférons le terme apocalypstisme pour désigner ces groupes religieux gouvernés par des idées apocalyptiques. Or, avec Michael Stone, il faut souligner ce paradoxe : «there are some of the books which are conventionally regarded as apocalypses which are for all practical purposes devoid of apocalypstism...⁴⁰» Une distinction est donc à maintenir entre apocalypses et apocalypstisme. Ainsi pour Collins, malgré la pauvreté de renseignement que l'on a par rapport aux mouvements apocalyptiques juifs, le mot apocalypstisme renvoie à l'idéologie apocalyptique dont les adhérents sont tenus à des règles strictes.

«It is rigidly hierarchical, legalistic, and preoccupied with questions of purity. We should not infer that all apocalyptic movements were organized in this way. The character of the Qumran community was sharpened to a great degree by the priestly traditions of its members. An apocalyptic world view does not in itself imply a particular form of social organization.⁴¹»

³⁷ G. Rochais, «Qu'est-ce que l'apocalyptique?», p. 279.

³⁸ Nous empruntons ce terme à Gérard Rochais, «Qu'est ce que l'apocalyptique?», p.227.

³⁹ P.D. Hanson, «Apocalypse», *Anchor Bible Dictionary*, volume 1, 1992, p. 280.

⁴⁰ J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 10.

⁴¹ J.J. Collins, «Early Jewish Apocalypticism», p. 286.

La communauté de Qumrân était sans doute influencée par la vision du monde largement exposée dans les apocalypses de Daniel et d'Hénoch. Les fragments araméens retrouvés à Qumrân, permettent de situer leur apparition au III^e siècle, à peu près à la même époque que la révolte maccabéenne. Le Judaïsme du premier siècle est pluriel. Il n'est donc pas étonnant de :

«Trouver, en opposition avec les tendances extrémistes du *judaïsme officiel*, des groupes distincts qui entendent conserver et même développer, certains éléments de la religion traditionnelle que les orientations nouvelles risquaient de négliger. Parmi eux il nous faut signaler, au premier rang, le mouvement apocalyptique, qui exercera une influence considérable sur le christianisme naissant⁴².»

L'étude du mouvement apocalyptique est indissociable de la naissance d'une littérature religieuse d'un type nouveau qui le caractérise. Mais Collins propose de bien clarifier les distinctions valides entre apocalypses et apocalyptisme afin de pouvoir mettre en exergue leur terminologie. Aussi longtemps que l'apocalyptisme traduit un mouvement historique ou alors réfère à un univers symbolique dans lequel un mouvement apocalyptique codifie son identité et son interprétation de la réalité, on ne pourra le réduire au contenu des apocalypses⁴³.

Par ailleurs, on a pu distinguer dans ce mouvement théologique deux types : historique et mystique. Le type historique désigne ces mouvements apocalyptiques qui reposaient sur une certaine théologie et une certaine conception du monde. Ce domaine historique est tout simplement le monde sensible où l'on peut expérimenter toute activité divine. Ici, l'apocalypticien comprend que sa tâche est de traduire la vision qu'il a de l'activité divine du niveau cosmique au niveau du domaine politico-historique de la vie quotidienne. On pourrait y voir l'apocalyptique qui serait le mode qu'a pris la prophétie eschatologique lorsqu'elle fut transportée dans la situation tout à fait nouvelle et radicalement changée de la communauté postexilique⁴⁴. Dans ce premier type, la vision ou la révélation s'insère dans

⁴² E. Robillard, *Nos racines chrétiennes dans l'histoire d'Israël et du monde méditerranéen*, Montréal, Fides, 1985 p. 45.

⁴³ Il y a bien des apocalypses qui ne sont pas des produits d'un mouvement apocalyptique, de même qu'il y a des mouvements à l'instar de la secte de Qumrân et la chrétienté naissante qui n'ont pas d'écrits apocalyptiques ou apocalypses, et qui néanmoins ne sont pas moins traités comme apocalyptiques.

⁴⁴ G. Rochais, «Les origines de l'apocalyptique?», p. 21.

les catégories du temps et de l'espace. Il s'agit de la prophétie eschatologique aux couleurs politiques qui s'est développée depuis l'exil jusqu'à la formation du livre de Daniel en 164 av. J.C. Ce mouvement théologique historique se renforce des circonstances politico-sociales avec l'ébranlement de l'empire perse à la mort de Cambyse en 522, lors des conquêtes d'Alexandre, et enfin s'épanouit lors de la persécution d'Antiochus Épiphane. On peut le définir avec G. Rochais, comme l'annonce de la venue imminente du règne de YHWH; annonce faite au moyen d'images empruntées à la mythologie du Temps Primordial⁴⁵.

Le type mystique, à la différence du type historique, se cantonne dans le seul domaine des visions et révélations. Il est surtout caractérisé par son indifférence aux contraintes historiques et prétend apporter une révélation, une connaissance secrète du passé, du présent et du futur, sous l'inspiration de Dieu. Nous pouvons soutenir que c'est «le genre de discours symbolique⁴⁶» qui a paru apte à certains auteurs bibliques, et notamment des auteurs du Nouveau Testament, à décrire le temps de la fin, réalité indicible à leurs yeux dans tout autre discours. Ce courant puise énormément dans la mystique juive du *ma'aseh merkabah* ou du *merkabah-mystical* qui tient ses origines de la tradition de vision mystique liée à Ézéchiel 1 et au Cantique des cantiques (1,4).

«Although several scholars have, in recent years, perceived the potential significance of Jewish mysticism for the study of Paul and other early Christian writers, uncertainty concerning the original meaning and tradition history of the *pardes* story has inhibited further exploration of its relevance to Paul's experience, as recorded in 2 Corinthians 12⁴⁷.»

1.3 L'apocalyptique et le christianisme naissant

1.3.1 Considérations générales

La question du rapport entre l'apocalyptique juive et les écrits du Nouveau Testament semble n'avoir pas été une des préoccupations des exégètes du 19^{ème} siècle. On a longtemps

⁴⁵ G. Rochais, «Les origines de l'apocalyptique?», p. 23.

⁴⁶ Cf. G. Rochais, «Qu'est-ce que l'apocalyptique?», p. 275.

⁴⁷ C.R.A. Morray-Jones, «Paradise Revisited (2Cor 12 : 1-12) : The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 2 : Paul's Heavenly Ascent and its Significance», HTR 86/3 (1993), p. 266.

considéré les écrits apocalyptiques comme étant d'inspiration païenne et, par conséquent, ne pouvant pas inspirer, de quelque façon que ce soit, le corpus saint du message de Jésus. Johannes Weiss (1892) est le premier à s'intéresser à l'aspect apocalyptique dans l'enseignement de Jésus dans le Nouveau Testament. Mais depuis la célèbre conférence d'Ernest Käsemann sur les débuts de la théologie chrétienne où il soutenait la thèse selon laquelle l'apocalyptique est la matrice de la théologie chrétienne⁴⁸, un grand intérêt s'est manifesté pour l'étude de l'influence apocalyptique dans les écrits du Nouveau Testament.

Dans la prédication du Royaume par Jésus en Marc 1,15, Adela Yarbro Collins⁴⁹ voit un héritage de Daniel 7,14.27 et soutient sans ambages que le texte apocalyptique de Daniel plus spécialement a influencé, non seulement Jésus et ses contemporains, mais aussi les premiers chrétiens. Marc voit dans le *fiils de l'homme* de Daniel la personne même du Messie qui devait venir à la fin des temps dans la gloire pour rétablir le Royaume de Dieu. Par cette venue du Messie, le Dieu d'Israël manifeste sa toute puissance sur les malheurs que traverse son peuple. Une telle conception du messianisme est la visée centrale de la théologie apocalyptique. L'enseignement de Jésus à propos de la restauration eschatologique en Mc 13, 1-27 inclut l'activité du céleste *fiils d'homme* de Daniel 7, 9-14. C'est sous cet angle que Yarbro Collins trouve très approprié de parler de l'enseignement de Jésus comme étant un enseignement apocalyptique. Historiquement, l'influence de l'apocalypticisme sur le message de Jésus semble plus évidente. Elle a continué ses effets sur la tradition synoptique, voire aussi sur saint Paul.

L'histoire de la rédaction des Évangiles, et plus particulièrement des synoptiques, fait voir qu'ils proviennent d'un corps divers de matériaux oraux et écrits focalisés sur la vie et le message de Jésus qui continuaient à faire l'objet des rassemblements dans certains cercles chrétiens aux deux premiers siècles de notre ère. Or, un consensus largement répandu

⁴⁸ E. Käsemann, *Die Apokalyphtik ist (da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann) die Mutter aller christlichen Theologie*, in ZThK, 57 (1960), 162-185. Il est repris par J. Carmignac, «Qu'est-ce que l'Apocalyptique?», p. 10. Dans cette œuvre Käsemann suppose même que l'apocalyptique est une théologie. En lui reprochant de transformer l'eschatologie en apocalyptique, R. Bultmann rétorque que la mère de la théologie chrétienne est l'eschatologie et non pas l'apocalyptique.

⁴⁹ A.Y. Collins, «Early Christianity», *Anchor Bible Dictionary*, New York-Toronto, Doubleday, 1992, p. 288.

faisait des premières communautés, des communautés apocalyptiques. Kümmel⁵⁰ (1975), Perrin et Duling (1982), soutiennent que la source «Q» aurait été composée dans un contexte apocalyptique ou eschatologique. Par ailleurs les sources propres à Mathieu et Luc seraient fortement influencées par l'apocalyptique eschatologique. L'espérance apocalyptique de ces sources est le plus souvent exprimée par des récits oraux à propos du retour de Jésus, venant du ciel comme le *Fils de l'homme* (cf. Lc 12,40 et Mt 24,44).

L'Évangile de Marc a été classé par Kelber (1983) parmi les genres paraboliques, mais trois ans plus tard, Joe Marcus a souligné le caractère apocalyptique de Marc. C'est Norman Perrin qui affirmera clairement que le second Évangile présente « an apocalyptic drama⁵¹ », comprenant le rôle de Jean Baptiste, celui de Jésus et finalement la mission des disciples dans le monde. Quoique Marc garde des similitudes avec des œuvres anciennes, son genre serait mieux décrit comme une historiographie écrite dans un mode apocalyptique. En plus des matériaux de Marc et ceux de la source commune «Q», l'Évangile de Mathieu aurait modifié, dans un sens apocalyptique, certains passages pris chez Marc. Les paraboles chez Mathieu, sont devenues plus apocalyptiques que chez Marc, surtout avec l'addition de la parabole de l'ivraie au chapitre 13,24-43. L'importance que Luc attache à Jérusalem (l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et l'expulsion des vendeurs du Temple) semble rejoindre les préoccupations de l'apocalyptique que l'on retrouve en Za 9,9. Il faut cependant dire que l'influence apocalyptique sur les Évangiles synoptiques n'admet pas encore de consensus, et qu'elle continue encore à faire l'objet de beaucoup de conjectures.

1.3.2 Paul

Jusqu'où et en quoi Käsemann a-t-il raison lorsqu'il prétend que le monde de Paul était un milieu apocalyptique? Nous pouvons en souligner trois points : Paul était pharisien, ses écrits possèdent des traits apocalyptiques et sa théologie ne peut s'interpréter qu'avec l'arrière-plan d'une vision du monde apocalyptique ou eschatologique.

⁵⁰ A.Y. Collins, «Early Christianity», *Anchor Bible Dictionary*, p. 288-289.

⁵¹ Cf. N. Perrin. 'Wisdom and Apocalyptic in the Message of Jesus', *Proceedings of the Society of Biblical Literature*, E (1972), pp. 543-72 cité par A.Y. Collins, «Early Christianity», *Anchor Bible Dictionary*, p. 289.

Nul ne saurait dire avec certitude la date de naissance de Saül ou Paul. Il est né à Tarse en Cilicie (entre l'an 5 et l'an 8) au milieu d'un noyau juif installé en pays hellénique. Paul naît d'une famille qui était sans doute assez respectée à Tarse. Il se définit lui-même comme «juif de race juive, fils d'Abraham de la tribu de Benjamin» (2Co 11,22; Ph 3,5; cf. Ga 2,15 et Ac 22,3). Il se reconnaît pharisien (Ph 3,5). Mais Luc le présente comme un des meilleurs élèves de l'école du célèbre maître Gamaliel, un rabbin influent qui appartenait à la secte des Pharisiens assez influencée par les idées apocalyptiques. Gamaliel et Paul seraient, tous les deux, descendants de «ces *hassidim* qui, aux derniers siècles, avaient été l'âme de la résistance au paganisme, des sortes de «puritains» dirions-nous, austères, farouches, bien ancrés à des convictions inébranlables et des observances rigides⁵².» Le contexte à la fois familial et éducatif fait grandir Paul dans un univers largement imprégné des idées apocalyptiques. Pharisien de la Diaspora, il vivait dans l'espérance de l'accomplissement des promesses de Dieu au sujet du Messie. Le pharisaïsme était un parti religieux de fanatiques pour la défense de la tradition juive (Ga 1,4) :

«Paul's zeal for Torah and halakah had been the catalyst for his persecution of the church [...] His theological reason for persecuting the church was evoked by the heretical consequences that Hellenistic-Jewish Christian like the Stephen group drew from their confession of the crucified Jesus as the Messiah⁵³.»

La conviction apocalyptique de Paul ne saurait être la conséquence de son transfert dans le christianisme, mais une construction progressive à partir de tout ce qu'il a hérité de la vision du monde dans le pharisaïsme. Cependant il y a une démarcation entre Paul le pharisien et Paul le converti (Ga 1, 13-17); une démarcation entre la vision apocalyptique de Paul devenu disciple du Christ et la vision apocalyptique juive : tandis que les apocalypticiens juifs attendent encore l'avènement d'un monde nouveau avec la réalisation de la promesse messianique et la victoire du bien sur le mal, Paul affirme que tout cela est déjà advenu avec la victoire de Jésus sur la mort (Ga 3, 15-26) :

⁵² D. Rops, *Saint Paul : Conquérant du Christ*, Paris, France Empire, 1951, p. 46.

⁵³ J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 143.

«The discontinuity between Paul the Pharisee and Paul the Christian lies in a different posture toward the relation between the Torah and the messianic promises and not in the change from ‘legal casuistic pharisaism’ (Paul the Pharisee) to ‘universalistic apocalyptic thinking’ (Paul the Christian). Because Paul had probably been an apocalyptic ‘missionary’ before his conversion, if we can thrust Acts 9,1-2, the apocalyptic structure of his thought remains the constant in his Pharisaic and his Christian life⁵⁴.»

On pourrait alors constater l’influence de la tradition apocalyptique juive dans certains écrits de Paul, et plus particulièrement dans les récits de son expérience mystique en 2Cor 12,1-12, où il rapporte le dialogue entre Dieu et un homme lors de son voyage au troisième ciel. En effet, en examinant dans le Talmud l’histoire de quatre individus entrés au paradis et dont un seul, R. Aqiba, échappe aux souffrances atroces –un récit qui résulte d’une compilation de *ma’aseh merkabah*⁵⁵, *Hekhalot Zutarti* et *Merkabah Rabbah* – la similitude entre l’expérience de Paul et celle de R. Aqiba a donné de la matière au débat entre des chercheurs qui pensent à tort ou à raison que Paul aurait calqué son modèle de récit dans les traditions mystiques que recueillera à sa façon le Talmud : «several scholars have adopted the suggestion, first offered by Wilhem Bousset, that this story indicates the background in Jewish mystical tradition of Paul’s account of ascent to paradise (2Cor 12,1-12)⁵⁶».

En général il y a de nombreux traits apocalyptiques chez Paul. Vincent P. Branick affirme qu’une vision apocalyptique apparaît clairement dans la pensée paulinienne. Cette vision apocalyptique constitue aussi un contexte important dans lequel on peut comprendre la pensée de Paul. En relevant trois caractéristiques principales de l’apocalyptique que sont : le dualisme historique, l’attente cosmique et universelle et l’imminence de la fin de ce monde, Christian Beker parvient à déceler que Paul bâtit sa théologie d’une façon claire et nette sur ces traits caractéristique de l’apocalyptique :

«His whole soteriology is based on the rescue from ‘this evil age’ or transfer from ‘existence according to the flesh’ to existence ‘according

⁵⁴ J. C. Beker, *Paul the Apostle*, p. 144.

⁵⁵ *Ma’aseh merkabah* est une tradition ésotérique de vision mystique que l’on associe à Ézékiel 1 où il est question de la vision du *char de Yahvé*. Il n’était permis à personne d’examiner de pareille vision, à moins d’être un sage comme le déclare la *Mishnah* (voir l’article de Morray-Jones sous-cité, p. 266.)

⁵⁶ C.R.A., Morray-Jones «*Paradise Revisited (2Cor 12 : 1-12)*», p. 265-266.

to the Spirit' (Ga 1,4; Rm 8,4). For the Christian, the full realization of this transfer occurs at the future resurrection of the body (1Co 15, 42-44) and the future transformation of the material universe (Rm 8, 19-23). Paul therefore places absolute importance on the resurrection of the body (1Co 15,17-19). It is particularly the future character of these cosmic transformations that marks Paul's thought as apocalyptic⁵⁷.»

Les écrits de Paul laissent percevoir qu'il conçoit le futur comme une fin imminente (1Th 5,1-2; 1Co 7,29; Rm 13,11-12; Ph 3,20-20; Col 3,3-4). À la différence de la tradition apocalyptique, Paul a cette conviction de foi que la fin des temps est déjà commencée avec la résurrection du Christ, ce que la théologie catholique appelle Révélation plénière. La résurrection du Christ est pour Paul, et par-dessus tout, les premiers fruits de la résurrection générale (1 Co 15,20). «The Spirit already given is the 'down payment' of eschatological blessings⁵⁸.» En plus, chez Paul ou dans ses écrits, on ressent cette tension paradoxale propre à l'apocalyptique entre le «déjà» et le «pas encore» (1Co 15,42-44). En découvrant ces traits apocalyptiques, on en vient à conclure que la tâche de Paul «is rather to understand what God is doing for his creation, how God has overcome and is overcoming the powers of death in universe⁵⁹.»

Au regard des traits apocalyptiques reconnus dans les lettres pauliniennes, il devient évident que comprendre la perspective apocalyptique de Paul aiderait à mieux saisir quelques aspects difficiles de sa théologie. Dans cette perspective, le dualisme paulinien entre 'chair' et 'esprit' traduirait plus les dimensions cosmiques que les éléments constitutifs de l'homme. Sa dépréciation de la 'chair' en Ga 5,19-21 ne saurait correspondre au rejet gnostique du corps : «'Flesh' and 'spirit' are the apocalyptic eons in which humanity lives and walks. 'Flesh', 'sin', and 'death' all belong together to determine preredeemed existence, just as 'spirit', 'justice', and 'life' all belong together to determine redeemed existence⁶⁰.» Cela situe aussi le cadre qui clarifie le sens paulinien de la grandeur du salut divin, sa logique du salut cosmique qui inclut aussi la résurrection de la chair et de

⁵⁷ Cf. J. Christinaan Berker, «*Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*», Philadelphia, Fortress, 1980 cité par V.P. Branick, «Apocalyptic Paul ?», *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), p. 664-665.

⁵⁸ V.P. Branick, «Apocalyptic Paul ?», *Catholic Biblical Quarterly*, 47 (1985), p. 669.

⁵⁹ Cf. J. C. Beker, *Paul the apostle. The triumph of God in life and thought*, repris par V. P. Branick, «Apocalyptic Paul ?», p. 667.

⁶⁰ V.P. Branick, «Apocalyptic Paul ?», p. 667.

la matière. La pensée salvifique chez Paul va plus loin que le simple salut de l'âme ou l'entrée dans le Royaume des cieux. Elle n'est pas moins que la restauration d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle (2Co 5,17). C'est la victoire de Dieu sur les forces du mal, sur la mort et sur les forces qui ont pris d'assaut son univers (1 Co 15,25-26). Ainsi pour Paul, le salut ne saurait être l'œuvre du mérite humain mais l'œuvre de la grâce de Dieu (2Co 12, 9-10). Le salut est le grand moment de la réconciliation de toute la création avec Dieu. «Paul's apocalyptic directs Christian hopes to view in which all of creation 'will be freed from its slavery to corruption and share in the glorious freedom of the children of God' (Rm 8,21).⁶¹»

L'apocalyptique chez Paul consiste à ordonner le passé, le présent et l'avenir sur le temps du salut inauguré par la révélation de Dieu en Jésus. Il s'en reconnaît bénéficiaire et raconte l'une de ses impressionnantes expériences avec Dieu en 2Co 12,1-10 et en Ga 1-2. L'aventure spirituelle de Paul ne le soustrait pas de son passé dans le Judaïsme. Il est un transfuge au Christianisme. Tandis que pour les chrétiens Paul reste et demeure une figure apostolique et missionnaire très féconde, pour les juifs, il est un apostat.

1.3.3 Paul : le mystique ou le converti

Le mysticisme et la conversion sont des catégories analytiques modernes. Pour les appliquer à Paul, il faut prendre le temps d'en vérifier la teneur. En effet, Paul est beaucoup plus connu comme converti que mystique, mais nous entendons appliquer ces deux qualificatifs à Paul, mais avec une forte insistance sur l'aspect mystique de sa vie ou de certains de ses écrits. Paul comme mystique draine avec lui tout l'héritage acquis dans le Judaïsme; c'est l'apocalypticien devenu chrétien (le converti). Il y a une continuité dans la vie spirituelle de Paul qui le situe historiquement dans la mouvance de l'apocalyptique juive de son temps. Mieux que sa conversion, le mysticisme de Paul le rattache à la tradition apocalyptique du premier siècle.

Il semblerait que Paul n'a pas la même importance dans le Christianisme que dans le Judaïsme. Beaucoup de recherches sont faites et se font encore pour proposer aux chrétiens de nouveaux éclairages sur Paul. Le même travail se ferait du côté de certains exégètes

⁶¹ V.P. Branick, «Apocalyptic Paul ?», p. 666.

juifs, mais pas avec la même intensité ou les mêmes enjeux. Les juifs ne liraient pas les écrits de Paul en tant que témoignage ou expérience mystique de valeur. Beaucoup d'entre eux voient en Paul plus un apostat qu'un apôtre : «Ce jugement a une raison d'être... , mais le terme 'apostat' doit être discuté et nuancé avec soin⁶².» Au-delà de l'apostat ou de l'apôtre, «Paul est un mystique⁶³». Alan Segal est un juif universitaire reconnu dans le domaine de la recherche exégétique. Il soutient que la connaissance de Paul est à la fois précieuse pour l'histoire du Christianisme et pour celle du Judaïsme. Car, Paul est l'un des rares pharisiens (Ph 3,5) à nous avoir laissé des écrits personnels. «En tant qu'unique juif du premier siècle à avoir rendu compte de son expérience mystique sous forme de confessions (2Co 12,1-10), il devrait être traité comme une source majeure pour l'étude du Judaïsme à l'époque⁶⁴.» Pour A. Segal, Paul est le juif, Paul est le converti, Paul est l'apôtre. Le passage que fit Paul de son appartenance au parti des pharisiens à sa mission d'apôtre des gentils est ce qu'on appelle en religion ou en sciences humaines : «conversion». Il était donc possible de passer du judaïsme pharisaïque au Christianisme sans une expérience de conversion comparable à celle de Paul. Il est encore possible, de nos jours, de voir des chrétiens dont la foi au Christ n'a fait que parachever leur croyance antérieure. Paul est bien loin de ceux-là.

Par rapport à d'autres chrétiens qui venaient du judaïsme, Paul est le juif, mais encore le converti et l'apôtre du Christ. Alan Segal⁶⁵ exploite des informations historiques et l'apport des sciences humaines sur la «conversion» pour caractériser le passage que Paul fit de son appartenance au parti des pharisiens à la vie de foi en Jésus mort et ressuscité pour le salut de tous. Ce changement d'appartenance communautaire a entraîné chez Paul, non seulement, une réévaluation radicale de son passé, mais aussi provoqué en lui un sens de prosélytisme accru pour communiquer et affermir chez ses auditeurs et lecteurs, le bien-fondé de leur adhésion au Christ. Contrairement aux disciples galiléens de Jésus, «Paul fut

⁶² A.F. Segal, *Paul le converti: apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, p. 13.

⁶³ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 59.

⁶⁴ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 7.

⁶⁵ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 7-50.

à la fois converti et appelé⁶⁶». C'est sa radicalité du changement qui fait de Paul un converti ou mieux encore un mystique.

Malgré le fait que le mysticisme tient moins de place dans le vocabulaire paulinien, Albert Schweitzer⁶⁷ est l'un des premiers à trouver que chez Paul le mysticisme semble plus séduisant que la conversion. Paul emploie le terme «mystère» à des moments cruciaux; on peut voir cela dans 1Co 1,23; 2,1 et 2,6-12. Selon A. Segal, le mysticisme dans la Judée du premier siècle était plutôt apocalyptique et Paul est tout à la fois un mystique et un converti. Paul est mystique en tant que juif du premier siècle et théoricien de l'apocalypse : «il est, de fait, le seul parmi les premiers mystiques et apocalypticiens juifs dont les écrits intimes soient parvenus jusqu'à nous⁶⁸.» Ce qui caractérise Paul comme mystique c'est la description de ses expériences spirituelles personnelles dans des termes propres à un mystagogue de l'apocalypse du premier siècle :

«Comme Hénoch, il raconte comment, transporté au ciel, il se voit révéler les secrets de l'univers. Il croit que son salut réside dans l'identification de son corps à celui du sauveur divin [...] Il identifie sa conversion à cette expérience, bien que celle-ci semble le résultat d'une discipline spirituelle exercée tout au long de sa vie plutôt qu'un événement isolé⁶⁹.

2Co 12,1-10 décrit cette expérience qui transcende les limites humaines; en Ga 1,12 Paul nomme cette expérience apokalupsis, une révélation. Cette apocalypse ou révélation qui n'est pas décrite en Ga 1-2, mais racontée de façon ésotérique en 2Co 12,1-10, a besoin d'un éclairage de la tradition apocalyptique et de la mystique juive. En effet, les techniques de la théurgie⁷⁰ et de l'ascension aux cieux faisaient partie du savoir occulte dans la littérature rabbinique qui remonte au III^e siècle. Paul, à lui seul, démontre que de telles traditions existaient bien en son temps.

⁶⁶ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 21.

⁶⁷ Cf. A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul*, Londres, A. and Black, 1931.

⁶⁸ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 58.

⁶⁹ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 58.

⁷⁰ Pratique occultiste visant à communiquer avec les bons esprits, à utiliser leur pouvoir pour atteindre Dieu.

Au plan missionnaire, Paul est un engagé, mais au plan mystique ou de l'expérience religieuse, il est un converti⁷¹. L'indice décisif de son processus de conversion est la «reconstruction biographique⁷²» qui ressort en 2Co 10-13 et de façon spéciale en 2Co 12,1-10 que nous analyserons ultérieurement pour mettre en évidence ce que nous appelons *expérience de la révélation de Dieu chez Paul* ou l'expérience mystique de Paul. Le langage apocalyptique joue beaucoup dans la compréhension du mysticisme de Paul.

1.3.4 La fonction du langage apocalyptique dans les lettres de Paul

Tandis que John Gager incitait à faire une enquête sur la spécificité⁷³ du fonctionnement de chaque usage de « end-time language » dans les lettres pauliniennes, Wayne A. Meeks tente d'aller plus loin, en étudiant encore mieux la fonction du langage apocalyptique. Il ressort donc quelques fonctions spécifiques du langage apocalyptique dans les textes de Paul. Ce langage est utilisé pour légitimer les écarts entre les groupes chrétiens et la société en général. Il sert aussi à évaluer la cohésion et la solidarité dans les communautés chrétiennes. Paul y recourt pour garantir les innovations ou les changements par rapport aux normes et structures juives d'où a émergé le Christianisme (Rm 2,17-3,21). Il permet à Paul de résister aux déviances qui aboutissent aux troubles dans les communautés (voir 2Co 10, 4-7 ; 1Co 4,1-13) et de légitimer l'interprétation des Écritures et de la tradition⁷⁴. Enfin Paul en fait usage pour légitimer son autorité ou son apostolicité face à ses adversaires (Ga 1-2; 2Co 12,1-10). Nous pouvons bien affirmer que le monde de Paul était un milieu apocalyptique et que la mystique de Paul serait donc à analyser en lien avec le courant apocalyptique du premier siècle.

Cette première partie ne prétend pas avoir tout dit sur l'apocalyptique juive et son influence sur Paul, mais elle constitue une toile de fond pour étudier l'expérience de la révélation chez Paul en 2Cor 12,1-10. Nous avons présenté le monde culturel et religieux qui a porté non seulement l'apôtre des nations, mais aussi et surtout ses écrits. L'étude de

⁷¹ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 22

⁷² A.F. Segal, *Paul le converti*, p.50.

⁷³ Cf. J. Gager, «Fonctions Diversity in Paul's Use of End-Time Language», *JBL*, 89(1970), p. 325-347 cité par W.A. Meeks, «Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, Tübingen, 1983, p. 685-703.

⁷⁴ Cf. W.A. Meeks, «Social Functions of Apocalyptic Language», p. 685-703.

l'apocalyptique juive devient une étape importante pour étudier, comprendre et expliquer certains passages du Nouveau Testament. Nous avons pris conscience que l'usage du terme n'est pas allé sans difficulté; beaucoup d'auteurs, dans le but de lever l'équivoque, ont jugé bon d'identifier la littérature juive des premiers siècles du christianisme par 'apocalypse' plutôt que par 'apocalyptique'. Mais ce second terme aiderait aussi à désigner un mouvement de type religieux et historique. Klaus Koch distinguait déjà l'apocalypse comme type de littérature et apocalyptique comme mouvement historique. Plus récemment encore, les exégètes ont abandonné l'usage du terme 'apocalyptique' comme nom, et préfèrent désormais, parler d'une association d'idées et de motivations qui pourraient se retrouver dans d'autres genres littéraires. «These distinctions are helpful in drawing attention to the different things traditionally covered by the term 'apocalyptic'⁷⁵.» Paul le pharisien et Paul l'apôtre du Christ est resté marqué par tout ce qu'il a hérité de son enfance, de son éducation à l'école de Gamaliel et par la pensée apocalyptique qui animait le pharisaïsme dont il était un des défenseurs intrépide ou intransigeant.

Par ailleurs, l'apocalypse⁷⁶ est un genre littéraire révélateur avec une structure narrative dans laquelle une révélation est faite à un homme par la médiation d'un monde surnaturel. Les apocalypses sont caractérisées par un contenu, et plus spécialement par une forte croyance au monde surnaturel et à l'attente d'un salut eschatologique; elles font aussi bien appel au style narratif qui décrit la façon dont la révélation est faite à l'homme.

En devenant disciple du Christ et apôtre de l'Évangile, Paul se démarque à un double niveau des autres apocalypticiens et des judéo-chrétiens de son époque : pour lui, comme apocalypticien chrétien, toutes les promesses messianiques trouvent leur accomplissement en la révélation de Dieu en Jésus. Nous ne connaissons l'expérience de Paul que parce qu'il la raconte en Ga 1-2 et en 2Co 12,1-10. Paul est typique, beaucoup de ceux qui ont quitté le judaïsme pour le christianisme n'ont pas modifié leur disposition envers la Torah (cf. Ac 15,5). D'où les tensions que cela suscite entre Paul et ses communautés (voire aussi opposants). Au demeurant, l'influence de l'apocalyptique juive sur Paul l'apôtre et son

⁷⁵ J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 2.

⁷⁶ J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 4.

langage se révèle clairement dans ses récits de la révélation de Dieu en 2Cor 12,1-10 que nous allons étudier dans les pages suivantes.

2 Révélation en 2Co 12,1-10

Après avoir présenté le contexte général de la pensée apocalyptique juive dans lequel les écrits pauliniens ont vu le jour, nous parlerons dans ce second chapitre de l'expérience mystique dont Paul rend compte dans sa Seconde Lettre aux Corinthiens (voir les chapitres 11 et 12), mais de façon plus spécifique en 2Co 12,1-12. L'objectif est de reconstruire l'essentiel de l'expérience des visions et révélations de Dieu dont Paul aura été d'une façon particulière gratifié : Comment le raconte-t-il pour se défendre contre les attaques dont il fait l'objet de la part des adversaires? Nous présenterons une traduction française de notre texte grec après l'exercice de la critique textuelle. Il s'ensuivra la justification des limites de notre texte, la place de 2Co 12,1-10 dans l'ensemble de la lettre et le contexte rédactionnel de la lettre. Enfin, nous ferons l'analyse narratologique du texte en vue de circonscrire visions et révélations qui constituent la trame de l'expérience de Paul dans la communauté de Corinthe.

2.1 Critique textuelle

La critique textuelle est un exercice commun à toutes les démarches exégétiques. Faire la critique textuelle d'un texte biblique, c'est chercher à comprendre comment les variantes ont pu se produire au fil des siècles dans le processus de sa transmission. Cet exercice est bien motivé par le souci de vouloir rétablir le texte dans son originalité. Comment expliquer les divergences des témoins d'un même texte biblique? En effet, «it is important to see not only what might happen, but also what has happen in the copying of manuscripts⁷⁷». Malgré le fait que 2Corinthiens fait partie des textes que l'on retrouve dans P⁴⁶, un des papyri ou témoins directs les plus importants du second siècle, 2 Co 12,1-12 présente cinq cas de critique textuelle de grande importance, vue la densité des variantes présentées dans *The Greek New Testament* (fourth revised edition) de 2001. Nous allons analyser ces cas pour essayer de remonter au texte original tel que sorti des mains de son auteur.

⁷⁷ B. M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3rd Ed, New York Oxford, 1992, p. 186.

2.1.1 Les versets concernés par la critique textuelle

1 Καυχασθαι δεῖ· οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὄπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

7 καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων. διό, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί, ἄγγελος Σατανα, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.

9 καὶ εἶρηκέν μοι, Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μαλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμέ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

2.1.2 Premier cas de critique textuelle (2Co 12,1)

Ce cas est situé au v.1; il présente quatre variantes disproportionnellement soutenues par les témoins. La première variante : Καυχασθαι δεῖ (faut-il s'enorgueillir?), est celle qui apparaît dans notre texte; elle est supportée par le P⁴⁶ dont nous avons parlé ci-dessus. Beaucoup d'autres témoins de grande valeur tels que le Vaticanus (B), D² (deuxième correcteur du codex Bezae) et les textes byzantins F et G l'attestent, ainsi que seize minuscules, un lectionnaire et les versions Syriaque, Copte et Arménienne datant du IIIe au IVe siècle.

La seconde variante : Καυχασθαι δὴ (s'enorgueillir donc?), n'est supportée par aucun oncial⁷⁸ ni témoin direct⁷⁹, mais par des manuscrits plus récents (à partir du Xe siècle) à l'instar de 075, 0121, 424, 436 et 2200. Cette variante se trouve dans certains écrits des Pères (Chrysostome et Théodore). Cette variante fait paraître δὴ en lieu et place de δεῖ, «This change may have resulted from the similarity in the sound of δεῖ and δὴ. But Hughes is correct to admit that the reverse could also be true (voir 1Co 6,20)⁸⁰.»

La troisième variante : Καυχασθαι δέ (or s'enorgueillir?) est, par contre, attestée dans les premières copies d'oniaux tels que : le Sinaïticus (Ⲭ), la copie originale du codex Bezae (D*), l'onzial byzantin (Ψ). Deux versions et quelques manuscrits seulement la supportent.

⁷⁸ Le terme «onzial» vient du latin *uncialis* qui veut dire «d'un douzième de pied» ou «d'un pouce». Il s'agit donc d'une écriture romaine de forme arrondie en majuscule. Un oncial est un manuscrit écrit sur parchemin.

⁷⁹ On classe généralement les manuscrits du Nouveau Testament en deux catégories : les témoins directs et les témoins indirects. Les témoins directs sont des textes écrits en grec, langue originaire des textes du NT. Les témoins indirects sont des versions du texte grec.

⁸⁰ Cf. R. P. Martin, *2Corinthians* (WBC, 40), Word Books Publisher, Waco, 1986, p. 389.

Dans ce cas, se trouve la particule δέ au lieu de δεῖ, ce qui pourrait être le résultat d'une erreur d'un copiste, qui par inadvertance aurait oublié l'iota.

La quatrième et dernière variante de ce premier cas : εἰ Καυχασθαι δεῖ (s'il faut s'enorgueillir) apparaît dans un oncial byzantin (H) et quelques minuscules⁸¹ (81 256 365 1175 1319 1573 1962 2127 1365). La vieille version latine et les versions copte, géorgienne et slave l'attestent aussi. Cette variante assez complexe est moins supportée par des témoins importants. Quelques manuscrits ajoutent εἰ devant Καυχασθαι, mais cette addition ne semble pas être originale⁸².

Sans toutefois négliger le point de vue de Hughes et Windisch⁸³ qui pensent que le texte est corrompu, nous retenons, au regard de ces variantes, la première. Elle nous semble la meilleure grâce à l'attestation de P⁴⁶ qui est un des témoins directs très important pour retrouver certains textes originaux des lettres pauliniennes. «The Greek MSS vary regarding the second word of vs. 1. The reading, δεῖ 'it is necessary', seems best supported⁸⁴.»

2.1.3 Deuxième cas de critique textuelle (2Co 12,1)

Ce second cas n'est pas moins important que le premier. Il porte aussi sur le v.1 et présente quatre variantes principales. La première variante : οὐ συμφέρον μὲν («though it is of no advantage») est attestée par P⁴⁶, par les deux grands types de textes : l'alexandrin (B) et le byzantin (F G). Selon certains commentateurs, cette variante ne serait pas le meilleur choix, car elle pose un problème de ponctuation :

«Most likely, our present clause is a parenthesis between 'I must go on boasting' and 'I will go on to visions and revelations of the Lord'. This is seen in the construction of 12,1 by noting Paul's use of μὲν and δέ. These particles bind the second and the third clauses of our verse⁸⁵.»

⁸¹ On commence à utiliser les minuscules à partir du neuvième siècle pour transcrire les textes de la Bible. On compte à ce jour, près de deux milles huit cent douze minuscules. Ils sont représentés par des chiffres arabes.

⁸² Cf. R. P. Martin, *2Corinthians*, p. 389.

⁸³ Cf. R. P. Martin, *2Corinthians*, p. 389.

⁸⁴ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, volume 10, New York, Abingdon Press, 1952, p. 405.

⁸⁵ Cf. R. P. Martin, *2Corinthians*, p. 395.

Dix autres manuscrits et quelques versions ont conservé la même variante, mais un seul minuscule, 2127, atteste la seconde variante : συμφερομέ (nous avons de l'intérêt pour cela), dans ce cas on peut comprendre que le copiste aurait oblitéré l'espace entre le verbe et la conjonction et supprimer le Nu. Deux manuscrits, un oncial et un minuscule (D* 81) vont par contre supporter la troisième variante : συμφέρει (il vaut mieux).

La quatrième variante : συμφέρει μοι (il vaut mieux pour moi) est attestée par la première correction de D (D¹) et on la retrouve aussi dans H, Ψ et un nombre important de minuscules dont le 075 et le 0150. Ce cas de critique rend le choix assez complexe eut égard à la qualité des témoins qui supportent la quatrième variante. Actuellement, il y a plus d'unanimité pour la première leçon que pour les autres, et la principale raison que l'on peut évoquer serait le poids du témoin P⁴⁶ qui revêt plus de valeur que les autres manuscrits en tant qu'un des témoins directs des textes du Nouveau Testament. Mais quoique μοι apparaît dans certains manuscrits et non pas dans d'autres, nous pensons que son intégration dans le texte est très utile pour une meilleure lecture.

2.1.4 Troisième cas de critique textuelle (2Co 12,7)

Une double question est soulevée dans ce verset : 1) Faut-il penser que les cinq premiers mots du v. 7 servent de conclusion à la phrase qui part de 12,6 ou alors, ils pourraient être le début d'une nouvelle phrase? 2) la particule διό fait-elle partie de la phrase ou pas?

La seconde question va retenir notre attention; car il s'agirait ici d'un cas d'omission ou d'ajout de la particule διό (c'est pourquoi, donc). Des manuscrits suivants : P⁴⁶, D et bien d'autres omettent carrément ce mot dans leur texte. Certains Pères de l'Église : Irénée, Origène, Basile, Chrysostome et même certaines versions importantes n'en font pas mention. Mais notre texte contient ce mot, car il se trouve dans deux types importants de manuscrits : l'alexandrin (Ⲭ et B) et le byzantin (A F G). Dix manuscrits, un lectionnaire et une seule version ont conservé eux aussi cette particule. Alors il devient plus difficile de trancher ce cas de critique externe. Quoique les manuscrits très valorisés comme P⁴⁶ et D ne mentionnent pas le mot διό, «the Committee preferred to retain the word in the text as the

more difficult reading, attested, as it is, by alexandrian and other witnesses»⁸⁶. Une seconde raison évoquée, en plus de la force des témoins alexandrins, est l'application de la règle de *difficilior lectio potior* qui, selon Metzger⁸⁷, plaide en faveur de la rétention de la particule *διό*. «Thus if *διό* should be retained, then 12,7a should be attached to 12,6⁸⁸.» La structure de la phrase n'est donc pas claire. L'omission de cette particule ou conjonction dans certains manuscrits serait une erreur de copistes qui, au lieu d'en tenir compte comme particule conjonctive qui fait le lien avec la phrase précédente, auraient voulu tout simplement commencer une nouvelle phrase par 'καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων'. L'omission de *διό*, conjonction *inférentielle*⁸⁹ impliquant une déduction, une conclusion ou un résumé d'un procédé argumentaire, poserait une difficulté assez importante dans la compréhension du texte. En définitive, nous sommes favorable à la première variante.

2.1.5 Quatrième cas de critique textuelle (2Co 12,7)

Le quatrième cas porte sur cette phrase complétive : ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι (pour que je ne m'enorgueillisse pas). Elle est attestée par P⁴⁶ \aleph^2 B, deux autres onciaux (I Ψ) et près de vingt quatre minuscules (075 0150 0243...); cinq versions, certains copies d'Origène, de Marcion, de Tertullien, Cyprien et même Jérôme la supportent. Mais la copie originale du sinaïticus (\aleph^*), l'alexandrin (A), le codex bezae (D), deux textes de type byzantin (F G) et bon nombre de Pères de l'Église du IIème et du IVème siècle omettent cette phrase. Cette omission serait l'œuvre volontaire de certains copistes qui auraient trouvé cette partie complétive superflue ou pas nécessaire : «It would make more sense to drop this clause from the original than to insert it later on⁹⁰.» Il est donc surprenant de constater ici que même le codex Bezae (D), reconnu pour ses nombreux ajouts de mots ou de phrases, a omis cette phrase : ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι⁹¹. On donc donc parler d'une omission volontaire dans le

⁸⁶ B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London New York, United Bible Societies, 1971, p. 585.

⁸⁷ Cf. B. M. Metzger cité dans *WBC*, p. 389.

⁸⁸ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 389.

⁸⁹ Cette notion de conjonction inférentielle est développée par Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics : an exegetical syntax of the New Testament*, Zondervan, Grands Rapids, Michigan, 1996, p. 761.

⁹⁰ R. P. Martin, *2Corinthians*, p. 389.

⁹¹ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι est une proposition complétive qu'il faut mettre en rapport à la particule *διό* qui annonce généralement une subordonnée de conséquence. ἵνα joue le rôle d'une conjonction de but et on peut le traduire par «c'est pourquoi» ou «afin que».

souci d'alléger le texte des tournures grammaticales complexes. De part et d'autre, la liste des témoins qui supportent ou omettent cette phrase complétive, on rencontre des manuscrits de grande importance.

Que retenir comme choix dans ce cas de critique externe? Grâce au témoignage du papyrus P⁴⁶ et à la grande représentation géographique de cette variante, nous ne pouvons soutenir que le consensus majoritairement très favorable à ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. Sa conservation donne plus de sens à la tournure rhétorique du texte; en plus elle reflète mieux le désir de Paul d'insister sur les raisons de la présence d'une écharde dans sa chair. Les manuscrits très valables comme A D G 33 629* l'auraient trouvée sans doute superflue et en conséquence, l'auraient omise. Tandis que le groupe de témoins opposés, au premier rang desquels le P⁴⁶, tiennent à cette forme de répétition qui souligne une emphase spéciale.

2.1.6 Cinquième cas de critique textuelle (2Co 12,9)

Ce dernier cas présente deux variantes. La première variante, δύναμις (puissance), est retenue dans notre texte. Elle est attestée par P⁴⁶, B I D* F G, la vieille version latine, les versions copte et éthiopienne, la Vulgate, Marcion et beaucoup d'écrits des Pères de l'Église qui en font mention.

La seconde variante : δύναμις μου⁹² (la puissance de moi), est supportée par \aleph^2 A D² Ψ, près de vingt-cinq minuscules (075 6 33 81...), lectionnaires et versions plus anciennes (Copte Arménienne et Slave). On la retrouve aussi dans les textes d'Irénée, Chrysostome, Origène, Cyrille et Théodore). Il apparaît donc que ces deux variantes sont solidement supportées par des manuscrits de qualité. Dans ce rapport de force face au poids des témoins, on est tenté pour les besoins de sécurité, de ramer dans le même sens que le consensus largement, sinon totalement, favorable à la première leçon que présente notre texte. Mais pour nous la deuxième variante paraît meilleure que la première. Contrairement aux manuscrits témoins de la deuxième leçon qui ont pour souci de faire ressortir le cas du génitif subjectif de 'δύναμις μου', ceux de la première leçon, un peu plus anciens,

⁹² Il s'agit d'un cas de génitif subjectif. C'est la puissance ou la force de Dieu qui se déploie dans les faiblesses de Paul.

l'omettent – on ne pourrait que le supposer à partir du premier cas génitif du v. 9 (χαρις μου⁹³).

Metzger soutient que μου serait un ajout tardif dans le but de rendre clairs les propos de Paul. Dans ce cas, on parle d'un ajout volontaire de la part des copistes qui auraient voulu marquer une insistance sur la personne divine. Cependant la conservation de l'une ou l'autre leçon n'aurait vraiment pas d'impact sur le sens du verset ou du texte, sauf pour l'énonciation avec insistance sur le sujet divin à la première personne du singulier.

Au terme de la critique textuelle, on peut constater que ce texte de Paul, comme tout texte biblique, ne saurait échapper à la critique, vu le processus de transmission qu'ont connu tous les textes des données de la révélation ou de la foi chrétienne. En général les omissions ou les ajouts véhiculés par les variantes des cas étudiés seraient à la fois volontaires ou involontaires⁹⁴. En somme, 2Co 12,1-10 est l'un des textes les moins corrompus que l'on peut retrouver dans les témoins ou manuscrits anciens⁹⁵. Nous pouvons maintenant en proposer une traduction.

2.2 Traduction et limites de 2Co 12,1-10

2.2.1 Traduction

1 Est-il nécessaire de se glorifier? Il vaut mieux pour moi de m'en abstenir! Pourtant j'en viens⁹⁶ aux visions et révélations du Seigneur. **2** Je sais un homme en Christ, il y a de cela 14 ans, était-il en son corps? Je ne sais pas. Était-il hors de son corps? Je ne sais pas, Dieu

⁹³ Le même cas se présente ici. Il est intimement lié à δύναμις μου et fait penser que grâce et puissance de Dieu vont de pair dans l'expérience de Paul.

⁹⁴ Les erreurs involontaires sont celles commises par inadvertance par les copistes, tandis que les erreurs volontaires ou intentionnelles, relèvent des copistes qui chercheraient à améliorer le texte ou à corriger la langue.

⁹⁵ Il s'agit plus spécialement de P⁴⁶, «datant d'autour de 200. Ce manuscrit conserve quatre-vingt-six pages d'un codex de cent quatre pages (72 par 16 cm). On y retrouve des parties des lettres pauliniennes (Romains, Hébreux, 1 et 2 Corinthiens, Éphésiens, Galates, Philippiens, et Colossiens)» ; lire encore plus O. Mainville, *La Bible au creuset de l'histoire*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 29-32.

⁹⁶ Nous traduisons ainsi ἐλεύσομαι qui est une dérivée d'ερχομαι. En fait c'est la forme qui selon nous se rend mieux au présent qu'au futur en français. TOB et Osty le rendent au futur. Nous préférons notre traduction parce qu'ici c'est un cas de présent itératif qui rend compte de la dynamique du récit.

le sait; cet homme-là a été enlevé jusqu’au troisième ciel. **3** Et je sais⁹⁷ cet homme, mais je ne sais s’il était en son corps ou hors de son corps, Dieu le sait : **4** qu’il fut enlevé vers le paradis il entendit des paroles inexprimables⁹⁸ qu’il n’est permis à personne de rapporter. **5** Pour cet homme, je me glorifierai, mais pour moi, je n’en tirerai pas gloire, sinon dans mes faiblesses. **6** Quand bien même je voudrais m’en glorifier, je ne serai pas insensé; je dirai la vérité, mais je m’en abstiens afin que personne ne fasse de moi une idée supérieure à ce qu’on voit en moi ou à ce qu’on m’entend dire. **7** Et pour que je ne m’enfle pas d’orgueil dans l’excellence⁹⁹ de ces révélations, il m’a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan pour me maltraiter afin que je ne m’enfle pas d’orgueil. **8** Par trois fois à propos de cela, j’ai supplié le Seigneur de l’écarter de moi. **9** Mais il m’a dit : «ma grâce te suffit¹⁰⁰ et ma puissance se réalise en ta faiblesse». Alors, je me glorifierai plus promptement dans mes faiblesses afin que la puissance du Christ demeure sur moi. **10** À cause de cette raison, je me plais dans les faiblesses, dans les insultes, dans les tourments, dans les persécutions et dans les angoisses pour Christ. Car quand je suis faible, c’est alors que je suis fort.

2.2.2 Limites du texte

La tâche n’est guère facile de justifier les limites de ce texte. Car une lecture attentive des chapitres onze et douze fait découvrir un discours uni qui va de 11,1 à 12,21. De prime abord, un champ sémantique relatif à la folie et à l’orgueil couvre cet ensemble (cf. 11,1.21; 12,6.11). En effet, des occurrences du terme ‘fou’ qui apparaissent dans la lettre, plus de 80% sont concentrées dans 2Co 11-12 – ce qui plaiderait en faveur de l’unité littéraire de ces chapitres. En plus du vocabulaire, on a comme une sorte de reprise d’idée (les souffrances et obstacles vécus pour le Christ) en 11,24-30 et en 12,10. Il ne serait pas aussi facile de proposer un critère unanime de structuration. Mais nous voulons aller un peu plus

⁹⁷ οἶδα : parfait à sens présent, qui peut prendre plusieurs significations. On peut le traduire par «savoir», «connaître» (Cf. Ep 5,5), «comprendre», «être capable de» ou «voir des égards pour» (1Th 5.12).

⁹⁸ «This need not to mean that he could not understand them; he does not tell them because they are too sacred—they cannot be told. They were a personal blessing and assurance to him, but were not to be told to others.» (Cf. *The Interpreter’s Bible*, p.406).

⁹⁹ Nous avons affaire ici à une métaphore avec l’usage du terme ὑπερβολή qui peut exprimer un don au-delà de tout don, une excellence, une prééminence ou une supériorité. Cette excellence des révélations de Paul est proportionnelle à la prééminence de gloire ou motif d’orgueil qu’il en tire; c’est ce qui peut aussi justifier l’usage du terme ὑπεραίρωμαι (s’enfler d’orgueil).

¹⁰⁰ Traduction du grec Ἀρκεῖ qui veut dire «suffire» ou «se contenter de».

loin en faisant des trois derniers chapitres un discours ou une apologie dans laquelle Paul n'hésite point, malgré ses tournures rhétoriques, à se glorifier ou à s'enfler d'orgueil pour la qualité de ses expériences contrairement à celles des ses adversaires (cf. 11,5.11-12; 12,7.12.13; 13,3). Au cœur de ces trois derniers chapitres se situe notre péricope comme la substance même des expériences mystiques de Paul. Bien que gardant des termes de connexion logique avec l'ensemble, 2Co 12,1-10 a aussi la particularité qui caractérise une unité littéraire. Ainsi ce texte, pris comme tel, c'est-à-dire sans rapport avec les contextes précédent et subséquent, est un *récit au sujet des visions et des révélations de Paul*. Nous n'avons donc pas jugé pertinent de situer le début de notre texte en 11,21 plutôt qu'en 12,1. La première raison serait d'éviter un texte assez dense qui chevauche sur deux grands ensembles (chapitres), mais ce qui est plus important à soutenir, c'est que 11,21 n'offre pas vraiment le modèle d'un début d'une unité littéraire. Car pour mieux comprendre ces premiers termes : « Je le dis à notre honte,... », il faudra absolument le relier au contexte précédent qui ne pourra même pas s'arrêter aux versets précédents immédiats, mais bien plus en 11,1. Le v.1 du chapitre 12, et plus précisément 1c, reste pour nous une des plus belles parties du texte qui introduit les v.2-10.

Notre péricope commence bien au v.1 et se termine par une belle conclusion au v.10. Par ailleurs, on serait tenté de situer son début à partir du v.1c où le texte commence vraiment par nous introduire dans le sujet à traiter. En effet, cette péricope peut bien être étudiée dans un macro ou dans un micro-contexte en fonction des objectifs que l'on se donne. Nous le tenons pour cadre de réflexion au sujet de la révélation. Mais avant cette étape, nous présenterons un plan du contexte immédiat et parlerons en suite du contexte rédactionnel de cette lettre.

2.3 2Co 12,1-10 et l'ensemble de la lettre.

Pour situer cette péricope, il est important de projeter un regard sur la structure d'ensemble de la seconde lettre aux Corinthiens. Rappelons que Semler¹⁰¹ aura été le premier à faire ce

¹⁰¹ Beaucoup en arrivent aujourd'hui à soutenir l'idée que la seconde lettre aux Corinthiens est une composition ou collection de fragments provenant des lettres originaires indépendantes. Semler (1776) aura été le premier à faire l'étude de la structure de cette lettre (cf. «Corinthians, Second Epistle to the», *ABD*, p. 1148.

travail sur 2Corinthiens qui continue encore aujourd'hui, et chacun y va en fonction des critères littéraires qu'il se définit. Nous nous appuyerons sur le critère de la composition littéraire concentrique proposée par Chantal Reynier¹⁰².

2.3.1 2Co 12,1-10 et la structure de la Lettre

1,1-7	Introduction : Adresse et Bénédiction de l'apôtre
1,8-7,16	A : Apologie du ministère apostolique (difficultés et réalité)
8-9	B (centre littéraire) : Collecte pour l'Église de Jérusalem
10,1-13,10	A' : Apologie du ministère
13,11-13	Épilogue

Selon le plan d'ensemble présenté ci-dessus, 2Co 10-13 compose la troisième partie de la Seconde lettre aux Corinthiens. On peut en proposer la structure suivante :

- 2Co 10 : Paul défend son apostolicité.
- 2Co 11 : Paul apôtre authentique.
- 2Co 12 : Visions et révélations accordées à Paul.
- 2Co 13 : Mise en garde et salutation.

Notre péricope est donc située au cœur de A' ou 2Co 10-13. Bornkamm dans sa division avait appelé cet ensemble «Letter of Tears». Daniel Marguerat y a consacré tout un article sous le titre : «Paul et l'expérience de Dieu»¹⁰³. 2Co 10,1-13,10 est la partie de la lettre que Paul aurait écrite dans les larmes ou alors au fort de la crise dans la communauté de Corinthe; notre péricope se trouve être au centre de cette troisième grande partie comme la pointe de l'argument de Paul contre les accusations de faiblesse (10,2) et d'ambition (10,12-18). Il y aurait dans ce passage une sorte de narration dans le discours ou un discours narratif dans lequel est racontée l'expérience mystique de Paul¹⁰⁴.

¹⁰² C'est ce critère littéraire que Chantal Reynier applique à la division de la Seconde aux Corinthiens dans *L'évangile du Ressuscité : une lettre de Paul*, Paris, Cerf, 1995, p. 67-68.

¹⁰³ D. Marguerat, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», *ETR*, 63/4 (1988), p. 498-509.

¹⁰⁴ D. Marguerat, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», p. 509.

Bref, nous rejoignons l'analyse de Loubser qui situe mieux la place de 2Co 12,1-10 (comme moment capital où «in defending himself, Paul pulls out all the stops...¹⁰⁵») en 2Co 10-13.

2.3.3 Plan du contexte immédiat de 2Co 12,1-10

Il s'agit de présenter la péricope de travail dans ses contextes précédent et subséquent : 2Co 11,1-12,21. Notre critère de structuration part de la conception de cet ensemble comme étant une apologie non seulement par rapport aux visions et révélations, mais à la généalogie et aux épreuves.

- v. 11,1-15 : Discours de Paul contre ses adversaires ou apologie personnelle.
- v. 11,16-33 : Souffrances endurées par Paul comme apôtre du Christ.
- v. 12,1-10 : Narration des visions et révélations de Paul.
- v. 12,11-21 : Paul se fait des soucis pour la communauté de Corinthe.

Ce plan¹⁰⁶ permet une meilleure situation de 2Co 12,1-10 dans son contexte immédiat :

«This double-faceted passage concludes the fool's speech, combining the loftiest of experiences, a transport into the third heaven, with the lowliest, a persistent, unavoidable, 'thorn/stake in the flesh'. The two stories belong to and interpret each other as demonstrating the extremes a person may experience in life¹⁰⁷.»

2.3.4 Contexte rédactionnel de la lettre

Dans cette partie, nous voulons découvrir les situations socioreligieuses qui auraient poussé Paul à écrire. Nous voulons : 1/ caractériser le type de rapport que Paul entretenait avec cette communauté chrétienne et 2/ présenter les accusations de faiblesses formulées contre Paul par ses opposants, comme cause immédiate de cette production littéraire.

¹⁰⁵ J.A Loubser, «Exegesis and Proclamation, Winning the Struggle Or : How to Treat Heretics (2 Corinthiens 12,1-12)», *JTSA*, 1980, p.75.

¹⁰⁶ Cf. *Nouveau Testament et Psaumes*, TOB, Toronto, SBC, 1975.

¹⁰⁷ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», *The New Interpreter's Bible*, volume 11, Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 162.

1/ Corinthe serait à situer sur l'isthme reliant la Péloponnèse à la Grèce continentale, au carrefour de la mer Égée et de l'accès à l'Adriatique. C'est là où Paul rencontre Aquila et Priscilla. Il y a passé un temps relativement long pour la prédication (Ac 18,1-18). Cette communauté, tout comme celle de Galatie, fondée par l'action apostolique de Paul, n'est pas à l'abri des tensions internes. Par son ton, la Seconde épître aux Corinthiens se démarque de la Première; on se tromperait à merveille de vouloir penser que ces deux écrits se suivent selon une logique interne. Si en 1Co, Paul fait face à des problèmes qui divisent la communauté, alors en 2Co, il est lui-même au centre du problème qui l'oppose à ses adversaires d'une part et à aux chrétiens de Corinthe de l'autre. Une telle situation au sein des fidèles du Christ est similaire à celle connue chez les Galates. «C'est le ministère de Paul qui est mis en question et son autorité même. L'Apôtre est contraint de défendre, au nom de Celui qui l'a appelé, la mission qu'il ne s'est pas donnée à lui-même mais qui lui a été confiée¹⁰⁸.»

2Corinthiens nous permet de voir l'état d'âme, les activités et même la pensée théologique de l'apôtre Paul. Il y a beaucoup de choses implicites, mais grâce à une lecture attentive on peut cerner le point névralgique entre Paul et ses opposants. Paul se sent blessé par le discrédit que ses adversaires jettent sur sa personnalité d'apôtre du Christ et fondateur de la mission de Corinthe.

2/ On pourrait croire que les opposants de Paul, ici, sont les mêmes que dans sa lettre aux Galates. À plus d'une reprise dans son texte, Paul les évoque tour à tour comme des 'gens qui se recommandent «eux-mêmes» (10,12), «serpent» (11,3), «le premier venu» (11,4), «Satan» (11,14), «les gens qui perdent la raison» (11,19) ou «faux apôtres, des faussaires, camouflés en apôtres du Christ». Dans Galates, les points de désaccord tournent autour de la Loi et de la circoncision, tandis que dans 2Corinthiens il est question de miracles, de révélations, bref des aptitudes requises qui authentifient l'origine divine de l'autorité de Paul (10,4.8; 11,5.12). Malgré cette différence, les deux groupes d'opposants semblent avoir le même objectif, battre en brèches l'autorité apostolique de Paul. Les opposants de Paul à Corinthe viennent du siège apostolique de Jérusalem :

¹⁰⁸ C. Reynier, *L'évangile du Ressuscité : une lettre de Paul*, p. 67.

«These missionaries apparently had better credentials from and connections with the mother church in Palestine. In addition, they offered religious experiences which were more impressive and persuasive in the eyes of people of Hellenistic religious mentality. Miracles and revelations were easier for the Corinthian Christians to handle than were Paul's complicated theological discourses¹⁰⁹.»

Cet état des choses semble être la trame de toute la troisième partie (10-13) de la Seconde lettre de Paul au Corinthiens. Paul est accusé de faiblesse humaine : «ces gens qui prétendent que notre conduite a des motifs humains¹¹⁰» (10,2.10-11); il est porté contre lui une accusation d'ambition (10,15-17). L'analyse de notre corpus nous aidera à mieux creuser cette situation qui va pousser Paul à raconter ses révélations.

2.4 2Co et histoire de la rédaction

2.4.1 Histoire de la rédaction

Si l'on se fie à certains, il serait osé de tenter une critique des sources pour les lettres pauliniennes. Car cette étape de la démarche historico-critique est plus appropriée pour le texte des Évangiles. Nous voulons bien essayer de faire l'histoire de la rédaction de notre texte, car du moment où des auteurs, comme Semler, identifient dans l'ensemble de la lettre plusieurs fragments originellement indépendants, on peut, tout au moins, saisir cette piste pour tenter cet exercice.

Hans Dieter Betz dans son travail sur 2Corinthiens, retrace le développement historique des débats au sujet de la composition littéraire de cette épître de Paul. Tandis que la première aux Corinthiens est fortement attestée au premier siècle, la seconde quant à elle, ne l'est point avant le milieu du second siècle, au moment où elle apparaît dans le canon de Marcion. Quelques années plus tard, elle est reçue dans le canon de Muratori :

«Prior to these two lists, however, no external evidence exists for the circulation of the letter. Despite this paucity of attestation, no one in antiquity doubted the letter's authenticity. Thus the circumstances

¹⁰⁹ H.D. Betz, «Second Epistle to the Corinthians», *ABD*, vol.1, New York, David Noel Freedman, 1992, p. 1153.

¹¹⁰ La note «p» du 10,2 dans TOB fait remarquer que «selon la chair», c'est une expression qui oppose le regard de l'homme pécheur à celui qui est régénéré dans l'Esprit du Christ.

which led to the appearance of 2Corinthians remains shrouded in mystery¹¹¹.»

Au XVIII^{ème} siècle Semler avait remarqué des agrafes entre les chapitres 8 et 9, puis entre 9 et 10 et il conclut que toute la lettre était un assemblage de petites lettres originellement séparées. Il donnait ainsi libre cours au débat sur la division de la lettre; débat qui continue de nos jours. En 1961 Bornkamm divisait 2Corinthiens en fragments provenant de six différentes lettres : une apologie ancienne (2,14-6,13; 7,2-4); la ‘Lettre dans les larmes’ (10,1-13,10); une lettre de recommandation pour Titus et ses compagnons (chapitre 8); la lettre à l’Église d’Achaïe (chapitre 9) et un passage interpolé (6,14-7,1). Cette lettre serait le produit d’un rédacteur ou éditeur tardif. Cependant Furnish va soutenir l’hypothèse selon laquelle 2Corinthiens est composée de lettres originellement séparées : les chapitres 1-9 d’une part et les chapitres 10-13 d’autre part. L’hypothèse la plus complexe viendra de Schmithals qui voit à la source de cette unique lettre, treize lettres parsemées, non seulement, dans 1 et 2 Corinthiens mais aussi bien dans Romains.

Sans aller à l’encontre de tous ces auteurs, nous affirmons seulement que 2Corinthiens ne forme pas un tout littéraire homogène. On peut bien y déceler des parties qui la composent. Cela ne mettrait pas en cause l’originalité de son auteur. Les fragments qu’elle révèle seraient dus au fait que son auteur ne l’aurait pas rédigée en un seul trait, mais à des moments différents pour enfin constituer un tout. Car la tâche semble assez énorme pour quelqu’un de rédiger un tel texte sans répit de la première à la dernière ligne. La structure que nous avons présentée ci-dessus (Reynier) permet d’envisager l’hypothèse de couches rédactionnelles. Même si on parle des sources originellement indépendantes à la base, il ne s’agit pas pour autant que Paul ait puisé chez d’autres ou dans un texte plus ancien. Malgré ce que révèle la structure de la Seconde Lettre aux Corinthiens, il n’y a pas de doute que l’ensemble de la Lettre porte la marque du style paulinien.

¹¹¹ H.D. Betz, «Second Epistle to the Corinthians», p. 1148.

2.4.2 Genre littéraire

L'hypothèse de fragments dans la Seconde Lettre aux Corinthiens et le mystère qui entoure l'histoire de son apparition nous incitent à examiner notre péricope en lien avec les textes de même type pour chercher à mettre en exergue son genre littéraire ou le cadre qui supporte le discours. Nous allons procéder à la critique du genre de notre péricope en tenant compte de la structure, de son contenu narratif, de son style et de son vocabulaire¹¹². Nous ferons donc une comparaison entre 2Co 12,1-10 et le récit de vocation en Is 6,1-6 d'une part, et d'autre part entre 2Co 12,1-10 et l'*Apocalypse de Paul* ou l'*Ascension d'Isaïe* dans le but de montrer que 2Co 12,1-10 porte la marque ou l'influence de récit de vocation et de voyage apocalyptique.

2.4.3 2Co12,1-10 : récit de vocation (Is 6,1-13)

Il est communément admis que les écrits pauliniens sont à classer parmi la littérature biblique dans le genre épistolaire. Paul, comme missionnaire, choisit de communiquer par lettres avec les communautés qu'il a fondées. Mais on parle souvent alternativement des lettres de Paul ou des épîtres de Paul. La question que nous nous posons est celle de savoir si lettre et épître renvoient au même genre littéraire. Comme le fait remarquer Chantal Reynier, «les écrits pauliniens relèvent d'un genre littéraire qui se situe entre la lettre et l'épître¹¹³» : la lettre est un texte bref à caractère privé qui peut être destiné aussi bien à un individu qu'à une communauté; l'épître quant à elle, est plus utilisée dans l'Antiquité par Aristote, Cicéron et Sénèque. C'est donc un genre littéraire qui traite d'un sujet précis d'intérêt général, de façon systématique et selon des règles de présentation déterminées. Mais une épître elle-même est composée de matériaux divers empruntant à diverses formes. Qu'en est-il de 2Co 12,1-10?

Pour répondre à cette question nous essayerons de repérer la *forme* de ce texte, c'est-à-dire, le cadre balisé propre au type de sujet qu'il traite. Alors il sera important de rapprocher ce texte d'un autre du même style de composition pour essayer de faire ressortir la forme. En

¹¹² Voir les principes d'identification du genre littéraire énoncés par O. Mainville, *La Bible au creuset de l'histoire*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 87-88.

¹¹³ C. Reynier, *L'évangile du Ressuscité*, p. 10.

parlant de l'influence apocalyptique juive sur les écrits pauliniens dans le premier chapitre, nous avons rapproché, en nous inspirant des fruits des recherches de W. Baird¹¹⁴, 2Co 12,1-10 des textes apocalyptiques d'Hénoch (71,3) et surtout avec les textes prophétiques d'Isaïe et de Jérémie. En Is 6,1-13 et 2Co 12,1-10 nous pouvons repérer ce schéma :

a) Is 6,1-13

i la vision d'Isaïe (v.1-6).

ii les anges sont autour du Seigneur et dont un descend vers Isaïe (v. 2-8).

iii Isaïe est choisi par Dieu malgré ses faiblesses (v. 6-7)

iv il entendit des paroles inexprimables (v. 8-11).

v dialogue entre le Seigneur et Isaïe (v. 9-13).

b) 2Cor 12,1-10 :

i la vision d'un homme connu par Paul (v. 2-4).

ii Paul pourrait se prendre pour cet homme, mais la grâce du Seigneur est plus forte que ses faiblesses (v. 5-6).

iii Paul entend des paroles ineffables (v. 4b).

iv Paul a reçu des révélations (v. 7a)

v une écharde ou l'ange de Satan dans la chair de Paul (v.7b)

vi dialogue entre Paul et le Seigneur (v. 8-9).

Ce qui frappe dans ces textes, ce sont les personnages que l'on peut classer de façon générale comme suit : le Seigneur, le narrateur ou visionnaire, et les anges. Les révélations sont faites, mais expliquées par un ange ou guide céleste. Le cadre spatio-temporel n'est pas relevé ici. Le contexte commun à Is 6,1-13 et 2Co 12,1-10 est celui d'une vision où toute la scène se déroule dans un double cadre terrestre et céleste. Dans les deux cas, le

¹¹⁴ W. Baird, «Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2Cor 12,1-5 and Gal 1,11-17», *JBL*, 104/4 (1985), p. 656-658.

bénéficiaire entend des paroles ineffables. Mais il faut relever une différence importante entre le récit de Paul et celui d'Isaïe : les anges dans les deux textes ne jouent pas le même rôle. Le rôle de l'ange chez Isaïe est providentiel : il descend du ciel vers Isaïe pour purifier sa chair, tandis que chez Paul il apparaît malfaisant; c'est même un ange de Satan qui fait souffrir Paul dans sa chair. Si l'élément «chair» est commun aux deux personnages alors, à cause de la différence du rôle des anges, ils ne ressentent pas les mêmes effets dans leur chair. En plus, il y a une idée de transformation chez Isaïe qui est absente chez Paul : tandis qu'Isaïe est purifié par le feu que lui apporte l'ange à la bouche, Paul, lui, accepte la souffrance due à l'écharde ou à l'ange de Satan dans sa chair. Les cheminements d'Isaïe et de Paul sont donc contrastés. Paul vit son expérience de Dieu dans ses faiblesses alors que Isaïe la vit dans la purification de ses péchés ou de ses infirmités. D'où la démarcation de 2Co 12,1-10 du genre littéraire de vocation¹¹⁵. Cependant il faut souligner que le récit d'Isaïe 6,1-13 a inspiré l'écriture d'une œuvre apocalyptique intitulée *L'Ascension d'Isaïe*, de même que 2Co 12,1-10 a été extrapolé dans le récit d'une *Apocalypse de Paul* retrouvée à Nag Hammadi.

2.4.4 2Co 12,1-10, Apocalypse de Paul et Ascension d'Isaïe 6-11 : voyage céleste

Nous voulons maintenant regarder de plus près le lien du genre qu'il y aurait entre notre péricope et les récits de *L'Ascension d'Isaïe* et de *L'Apocalypse de Paul* retrouvés à Nag Hammadi. Ces trois récits sont-ils du même genre littéraire? Quels rapports y a-t-il entre eux? Un rapport d'antériorité, de contemporanéité ou de postériorité?

a) 2Cor 12,1-10 :

i la vision d'un homme connu par Paul (v. 2-4).

¹¹⁵ Pendant longtemps, des études ont soutenu qu'il y a une similitude entre l'expérience de vision et de genre dans *L'Ascension d'Isaïe* et *L'Apocalypse de Paul*. Mais ce rapprochement d'expérience entre les deux personnages devient de moins en moins évident, avec des recherches sur le genre apocalyptique. Même en comparant *L'Ascension d'Isaïe* à *L'Apocalypse de Paul*, on arrive à déceler des points de divergence : «The 1979 volume of *Semeia* (Apocalypse : The Morphology of a Genre) offers a categorization of apocalypses that places the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul in the same sub-grouping, otherworldly journeys with cosmic and/or political eschatology (II b). Yet the experience of the visionary differs dramatically in the two works. In the Ascension of Isaiah the prophet is transformed as he ascends through the heavens until he achieved a status higher than that of angels. The Apocalypse of Paul rejects the idea of transformation¹¹⁵.» Cf. M. Himmelfarb, «The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul», *Semeia*, 36 (1986), p. 97.

ii Paul pourrait se prendre pour cet homme, mais la grâce du Seigneur est plus forte que ses faiblesses (v. 5-6).

iii Paul entend des paroles ineffables (v. 4b).

iv une écharde ou Satan dans la chair de Paul (v.7b)

v dialogue entre Paul et le Seigneur (v. 8-9).

b) Apocalypse de Paul (NH V,2)¹¹⁶

i un petit enfant aide Paul à retrouver le chemin vers Jérusalem (18, 5-20)

ii vision et révélations de Paul sur la montagne de Jéricho (19, 10-15)

iii Paul est ravi par l'Esprit Saint vers les cieux (19, 20-25)

iv Paul et les autres apôtres dans les sphères célestes (19,30-20,5. 20,25-22,20)

v dialogue entre Paul et l'Ancien (22,25.23,5-25)

vi les apôtres saluent Paul au huitième ciel et cheminent avec lui à travers le neuvième et le dixième ciel (23,30; 24,5-10)

c) Ascension d'Isaïe 6-11¹¹⁷

i Isaïe sollicite le secours de l'ange pour aller au ciel (6, 3-7)

ii l'ange et Isaïe gravissent progressivement le firmament vers le septième ciel (6,8-8,1+)

iii Isaïe rapporte ses visions au septième ciel (9,6+)

iv l'ange fait découvrir l'histoire d'Israël à Isaïe dans des livres secrets (9, 22-23)

v Isaïe contemple la splendeur de Dieu au septième ciel (9,27-42)

vi Isaïe entend des voix angéliques qui louent Dieu (10, 1-7)

¹¹⁶ Cf. http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse_paul.asp.

¹¹⁷ Tel que transmis en éthiopien, le texte de l'Ascension d'Isaïe est composé de deux sections : le martyr d'Isaïe des mains de Manassé (chapitres 1-5) et l'ascension d'Isaïe aux cieux sous le règne du père de Manassé, Ézéchiass (Chapitres 6-11). Les deux sections ont été mises ensemble par un chrétien (on ne sait quand) pour constituer une seule œuvre, mais la deuxième section qui nous concerne aurait circulé en latin et en slave. Cette œuvre se trouve dans le canon de la Bible éthiopienne. Cf. <http://www.histoire-christ-gnose.org/Isaie.pdf>.

vii la mission d'Isaïe dans le monde (10,8-32)

viii le récit de l'enfantement mystérieux de Marie épouse de Joseph (11)

En rapprochant 2Co 12,1-10 des textes de la vocation d'Isaïe, on est tenté de le classer parmi les récits de vocation. Mais le genre littéraire de 2Co 12,1-10 dépasse ce cadre et sur la base des récits similaires de *l'Apocalypse de Paul* et de *l'Ascension d'Isaïe*, notre péricope a toutes ses chances d'être plutôt classée parmi le genre littéraire apocalyptique. À partir de la présentation des schémas ci-dessus, on peut relever plusieurs points de similitude entre 2Co 12,1-10, *l'Ascension d'Isaïe* ou *l'Apocalypse de Paul* : a) Dans les trois textes le narrateur homodiégétique est enlevé ou accompagné au ciel (*arpagêta*): 2Co 12,2-4; Ap. de Paul 19, 20-25; As. d'Isaïe 8); b) le voyageur Paul ou Isaïe traverse plusieurs couches célestes pour visiter le paradis (2Co 12,2-3; As. d'Isaïe 9; Ap. de Paul 20,5-21,30); c) Paul tout comme Isaïe voit ou reçoit des visions et révélations. Tandis qu'Hénoch voit des phénomènes cosmiques et des êtres surnaturels (As. d'Isaïe 9,27-38), Paul, lui, a des visions et des révélations du Seigneur (2Co 12,1). d) ils lui sont révélés des mystères : Paul dit avoir entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire; dans *l'Ascension d'Isaïe*, le prophète entend les louanges en direction de «Celui dont l'éclat surpassait tout» (10,1-7). Dans les textes de *l'Ascension d'Isaïe* et de *l'Apocalypse de Paul* les héros tirent leur gloire dans leur ravissement aux cieux et dans les révélations qui leur sont faites, Mais, «Thrust of what Paul has to say in the present passage is that his strength comes through admission of weakness. He learned this lesson and shares it with the Corinthians in 12,1-10 in a highly polemical setting¹¹⁸». En analysant ensemble 2Co 12,1-10 et Ga 1,11-17, W. Baird fait remarquer que le dernier appartient aux récits de vocation tandis que 2Co 12,1-10 «presents Paul's expérience under the rubric of the heavenly journey – an important feature of the genre 'apocalypse'¹¹⁹».

En définitive, ce qui est commun aux textes c'est la présence active d'un ange (ou d'un enfant) aux côtés de l'homme (Is 6,1; As. d'Isaïe 6,8+; Ap. de Paul 22,25-23; 2Co 12, 7b). Tous les trois personnages font un voyage dans le ciel. L'homme dialogue avec le Seigneur,

¹¹⁸ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 391.

¹¹⁹ W. Baird, «Visions, Revelation, and Ministry», p. 658.

l'ange-guide ou avec l'Esprit Saint (As. d'Isaïe 6,9+; 2Cor 12,8-9; Ap. de Paul 18-19) et finalement s'abandonne (pour le cas de Paul et Isaïe) à ce dernier comme instrument entre les mains de Dieu (2Co 12,1-10), entre les mains de l'Ancien (Ap. Paul 23-24), entre les mains du Seigneur Christ (As. d'Isaïe 10). La grâce du Seigneur en devient plus forte que les faiblesses ou les péchés (2Co 12,10; Is 6,7). Isaïe et Paul font une expérience à la fois mystique et historique; leur voyage céleste ne fait pas d'eux des citoyens du ciel. Ils retournent dans leur condition humaine après leur ascension céleste. Par ailleurs, ce qui est propre à Paul c'est le fait qu'il ne sait pas si l'homme enlevé au paradis était en son corps ou hors de son corps et que Dieu seul sait toutes choses dans le genre apocalyptique (2Co 12,2). Il faudrait bien dire 2Co 12, 1-10 est antérieur¹²⁰ à l'*Ascension d'Isaïe* et à l'*Apocalypse de Paul* et aurait sans doute inspiré les auteurs de ces dernières :

«With the rise of apocalyptic literature, it becomes standard practice for the visionary to ascend to the council. Enoch in 1 Enoch 14 (third century BCE) is the first to do so. In the early apocalypses there is only one heaven. By the time of the Ascension of Isaiah, the idea of seven heavens is well established, although it exists side by side with the older conception, as in the Book of Revelation¹²¹.»

2.4.5 Conclusion: 2Co 12,1-10 et l'apocalyptique

On pourrait se tromper en rapprochant notre péricope uniquement des modèles de récit de vocation vétérotestamentaires à l'instar d'Is 6,1-13. Elle paraît assumer, mais surtout dépasser le cadre propre aux narrations autobiographiques des prophètes Isaïe et Jérémie. 2Co 12,1-10 est un récit du genre apocalyptique aux côtés duquel on peut classer les récits de l'Ascension d'Isaïe et de l'Apocalypse de Paul. Parmi les aspects de récits de vision ou de séjour dans le monde surnaturel reconnus au genre apocalyptique¹²², on peut énumérer ce qui suit : un narrateur homodiégétique qui est en même temps un des protagonistes de

¹²⁰ On situe généralement sa rédaction entre 55 et 56 après Jésus Christ tandis que l'*Ascension d'Isaïe* est un ouvrage pseudépigraphique connu par une édition éthiopienne du Ve siècle, et dont la dernière version, due à un chrétien, parut au IIe siècle. L'Apocalypse de Paul serait un ouvrage de propagande valentinien, rédigé pour convaincre ses lecteurs que Paul lui-même était un gnostique et qu'il a voulu libérer ses compagnons gnostiques de la domination du Dieu créateur. Cf. <http://www.peeters-leuven.be/boekoverz.asp?nr=7913>.

¹²¹ M. Himmelfarb, «The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul», p. 99.

¹²² W. Baird fait ressortir plusieurs analogies entre 2Co 12,1-10 et les textes classiques du genre apocalyptique dans «Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2Cor 12,1-5 and Gal 1,11-17», p. 657-658.

l'histoire racontée (2Co 12,2-3; As. d'Isaïe 6, 1-2); il voyage à travers plusieurs couches célestes (2Co 12,2-3; Ap. de Paul 20, 5-30); il voit beaucoup de réalités jusque là inaccessibles aux humains (2Co 12,1; Ap. d'Isaïe 9,22-23) et dont Dieu garde la connaissance (v. 2); le voyage céleste est l'occasion par excellence de visions et révélations (2Co 12,4; As. d'Isaïe 9-10). Le vocabulaire apocalyptique est assez présent dans ce récit paulinien : «visions» (*optasias*), «révélations» (*apokalupseis*), «enlever» (*arpazô*), «troisième ciel» (tritou ouranou), «paradis» (*paradesos*), «entendre» (*akouô*), «paroles» (*rêmata*), écharde (*skolops*) ou ange de Satan (*angelos satana*).

Partant du champ lexical, on se demande ce que le séjour paradisiaque a en commun avec le fait de s'enorgueillir ou bien pourquoi Paul a recours à ce motif apocalyptique dans ce passage. Ces questionnements et bien d'autres peuvent être posés pour mieux expliquer ce noyau dur de la Seconde Lettre aux Corinthiens. «Some have suggested that this passage is dealing with *Hekhaloth* literature or Jewish mysticism. Descriptive elements in the story, such as 'the third heaven' and 'paradise,' have been justly interpreted as coming from the *Merkabah* texts¹²³.» Plus qu'un récit de vocation, 2Co 12,1-10 garde une coloration apocalyptique.

Il est fascinant de voir comment des études structurent 2Corinthiens en fonction des critères littéraire, théologique et psychologique, mais il est difficile de prouver que cette lettre a puisé à une source antérieure autre que Paul lui-même. Il serait peut être mieux d'y percevoir une influence du genre littéraire apocalyptique. Ce que Paul relate en 2Cor 12 «est un enlèvement au ciel, phénomène accompagnateur des visions dans la tradition apocalyptique, mais qui est devenu caractéristique de la mystique juive des *Hekhaloth* après Johanan ben Zakkai¹²⁴.» Morray-Jones a consacré tout un article à l'influence du genre apocalyptique dans 2Co 12,1-10; c'est ce qu'il appelle «The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate»¹²⁵. Il indique la source juive de cette péripécie : il s'agit de l'histoire concernant le *ma'aseh merhabah* que l'on retrouve dans le Talmud. De la même façon

¹²³ J. Barrier, «Visions of Weakness: Apocalyptic Genre and the Identification of Paul's Opponents in 2Corinthians 12,1-6.», *Restoration Quarterly*, 47/1 (2005), p. 32-34.

¹²⁴ D. Marguerat, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», p. 511.

¹²⁵ C.R.A. Morray-Jones., «Paradise Revisited (2Cor 12 : 1-12) : The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 2 : Paul's Heavenly Ascent and its Significance», *HTR*, 86/3 (1993), p. 265-266.

qu'Hénoch ou Aquiba¹²⁶, Paul raconte comment il fut enlevé au troisième ciel, a entendu des paroles secrètes, et a parlé avec le Seigneur. Segal semble soutenir la même idée quand il voit en arrière plan du discours narratif de Paul en 2Cor 12,1-10, le modèle d'Hénoch, mais il est important de relever que le sujet de l'expérience mystique en 2Co 12,2 est un «homme en Christ».

On peut donc déduire que le style apocalyptique était une des particularités du monde littéraire de Paul, et que pour rendre compte de certaines expériences dépassant l'entendement humain, il avait besoin du genre apocalyptique pour se raconter :

«To be more specific, 2Co 12 1-10 has been considered the earliest evidence of an apocalyptic visionary experience within early Christianity. In Hanson's study of dreams and visions in the Greco-Roman world and early Christian literature, he identifies several examples of a *terminus technicus* that indicate that a writer is entering into an apocalyptic genre. He mentions the words "revelation" (ἀποκαλύψις) and "vision" (οπτασία) as examples of this genre. The fact that these two words are considered technical terms automatically makes the Greco-Roman connections to 2Co 12 1-6 much greater than ever thought previously. It is important to note that these two terms are found in Paul's introductory remarks rather than within the actual ascension story itself, Paul is defining the events he is about to tell by preceding it with the technical road signs for the reader to follow in the midst of his rhetorical discourse. This definition places upon the text a specific genre for interpreting what follows in light of other apocalyptic experiences. It would have been difficult for a citizen living in Corinth to have missed such a signifier provided by Paul¹²⁷.»

À travers cette influence apocalyptique, nous mettrons en évidence la façon dont Paul raconte l'expérience de ses visions et révélations de Dieu.

2.5 Analyse littéraire de 2Co 12,1-10

L'exploration du *monde derrière le texte* nous a éclairés sur le genre littéraire de notre péricope, nous parlons maintenant du *monde du texte*¹²⁸, en ayant recours à la méthode

¹²⁶ C.R.A. Morray-Jones, «Paradise Revisited (2Cor 12 : 1-12)», p. 266.

¹²⁷ J. Barrier, «Visions of Weakness», p. 37.

¹²⁸ Expressions utilisées par Sandra Schneiders pour parler de la facture du texte, par opposition à l'intention de l'auteur avec tout ce que cela comporte comme influence de son monde. S. Schneiders, *Le Texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf/Fides, 1995, chapitre IV.

narrative pour étudier ce texte. Nous mettrons d'abord en valeur sa structure narrative, les observations de lecture afin de faire un commentaire de texte.

2.5.1 Structure de 2Co 12,1-10

En fonction des critères liés le plus souvent à la méthode que l'on se donne, plusieurs structures peuvent se dégager d'un texte. Marguerat donne comme titre à cette péricope : *L'extase et l'intercession*¹²⁹ et structure la péricope en fonction de critères rhétoriques et narratifs : un énoncé de la proposition adverse pose le problème (v. 1); une narration biographique (v. 2-4) introduit la thèse (v. 5), qui est ensuite développée (v. 6); une seconde narration biographique (v. 7-9a) accrochée au v. 4, s'achève par une reprise de la thèse (v. 9b), puis à une conclusion (v. 10). Bien que cette excellente analyse nous soit utile de façon subsidiaire, nous voulons proposer une structure du texte, en partant des éléments du récit insérés dans le discours. Nous allons représenter cette structure du texte dans le tableau suivant, où on peut constater dans l'ensemble, une double structure : rhétorique et narration. La rhétorique permet de déceler l'argumentaire défensif de Paul et la narration autobiographique (cf. 11,23-29; 12,10) fait découvrir l'expérience mystique de l'auteur.

¹²⁹ D. Marguerat, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», p. 510.

Tableau 1. Structure de 2Co 12,1-10 : discours et narration

	Rhétorique / énonciation	Narration (2 récits intercalés dans le discours)
1	Est-il nécessaire de se glorifier? Il vaut mieux pour moi de m'en abstenir! Pourtant j'en viens aux visions et révélations du Seigneur.	
2		Je sais un homme en Christ, il y a de cela 14 ans, était-il en son corps? Je ne sais pas. Était-il hors de son corps? Je ne sais pas, Dieu le sait; cet homme-là a été enlevé jusqu'au troisième ciel.
3		Et je sais cet homme, mais je ne sais s'il était en son corps ou hors de son corps, Dieu le sait :
4		qu'il fut enlevé vers le paradis, il entendit des paroles inexprimables qu'il n'est permis à personne de rapporter.
5	Pour cet homme, je me glorifierai, mais pour moi, je n'en tirerai pas gloire, sinon dans mes faiblesses.	
6	Quand bien même je voudrais m'en glorifier, je ne serai pas insensé; je dirai la vérité, mais je m'en abstiens afin que personne ne fasse de moi une idée supérieure à ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire.	
7		Et pour que je ne m'enfle pas d'orgueil dans l'excellence de ces révélations, il m'a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan pour me maltraiter afin que je ne m'enfle pas d'orgueil.
8		Par trois fois à propos de cela, j'ai supplié le Seigneur de l'écarter de moi.
9a		Mais il m'a dit : «ma grâce te suffit et ma puissance se réalise en ta faiblesse».
9b	Alors, je me glorifierai plus promptement dans mes faiblesses afin que la puissance du Christ demeure sur moi.	
10	À cause de cette raison, je me plais dans les faiblesses, dans les insultes, dans les tourments, dans les persécutions et dans les angoisses pour Christ. Car quand je suis faible, c'est alors que je suis fort.	

2.5.2 Explication du tableau

On peut distinguer dans ce tableau deux colonnes textuelles : une colonne discursive (v. 1.5-6.9b-10) et une colonne narrative (v. 2-4.7-9a). Comme dans une construction concentrique, les v. 5-6 constituent le centre qui forme la symétrie entre le premier (2-4) et le second récit (7-9a). Les versets 1 et 10 jouent respectivement les rôles d'introduction et de conclusion. Les récits narratifs sont encadrés par les v. 1, 5-6 et 9b-10; ce qui fait dire de ce texte qu'il est discours narratif de Paul face aux Corinthiens. Le discours commence au v. 1 dans un style impersonnel (faut-il...) et se termine par un style personnel (je) au v. 10. Les v. 5-6 forme le développement du sujet annoncé : l'intention du narrateur (se glorifier). Il faut se glorifier, non seulement dans l'expérience mystique de cet «homme en Christ», mais dans mes faiblesses d'apôtre. Le faire ne serait que légitime pour Paul, car dit-il : «Je ne serais pas insensé, je dirais la vérité» (v. 6b-c).

2.5.3 Remarques

À partir de la structure de 2Co 12,1-10, nous pouvons faire des observations suivantes : 1/ Notre texte repose sur une double structure concentrique qui renferme un double récit dans un discours : «The first story, that of a man transported to paradise, it set the ongoing context of the fool's boast, which has been under way since 11,16¹³⁰.» Ce premier récit a pour cadre spatio-temporel le troisième ciel (v. 2) et le paradis¹³¹ (v. 4). Le troisième ciel et le paradis ne sont pas à considérer comme étant deux lieux ou deux destinations distinctes, mais Paul probablement les emploie pour produire un effet de variation rhétorique. Cette combinaison du «troisième ciel» et du «paradis» se retrouve aussi dans la littérature ancienne (Apoc. Mos. 37,5; 2Hénoch 8,1; 31,1-2)¹³². La mention du temps dans le premier récit (2Co 12,2-4) : «voici quatorze ans» ne serait pas anodin :

«Rhetorical conventions of the time suggested that there might be occasions when a speaker could advantageously tell a personal story as if it were about someone else. One such time would be when the telling of a story so self-aggrandizing might cause the auditors to cringe with resentment over the vainglorying. Paul has already pushed beyond

¹³⁰ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», *TNIB*, p. 162.

¹³¹ Il est difficile de savoir si paradis renvoie au troisième ciel ou alors serait une partie du troisième ciel.

¹³² Cf. la note 216 dans J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 162.

modesty in his boasting; now he wants to tell the Corinthians about an even in the categories of Paul's time¹³³.»

Le second récit (7b-9) contraste avec le premier; Paul a quitté le ciel pour parler de l'écharde dans sa chair. Celle-ci lui a été mise dans la chair pour empêcher l'exaltation personnelle: «In 11,30, Paul had written, 'if it is necessary to boast...', in 12,1 he declares, 'It is necessary to boast'. But quickly acknowledging that there is no advantage in doing so¹³⁴.»

2/ Le verbe «se glorifier¹³⁵», comme thème du discours de Paul, continue à dominer dans cette section. Il apparaît dans les v. 1, 5, 6 et 9. Mais cela ne lui est pas profitable :

«He does not mean literally that there is nothing to be gained by it, for he hopes by this boasting, forced upon him, to make the Corinthians see that they have been wronging him and following false leaders at Corinth. The words simply express again his distaste at the whole business of boasting, and his sense that it is a desperate and suspect emergency measure of whose value he is not certain. He feels driven by a necessity he cannot evade, so he will go on to visions and revelations that the Lord has given him¹³⁶.»

Nous avons affaire ici à une métaphore avec l'usage du terme ὑπερβολῆ qui peut exprimer un don au-delà de tout don, une excellence, une prééminence ou une supériorité. Cette excellence des révélations de Paul est proportionnelle à la prééminence de gloire ou motif d'orgueil qu'il en tire; c'est ce qui peut aussi justifier l'usage du terme ὑπεραίρωμαι (s'enfler d'orgueil ou se glorifier).

3/ On note aux v. 2-3 une répétition : «était-ce en son corps? Je ne sais; était-ce hors de son corps? Je ne sais; Dieu le sait». Cette répétition crée une emphase et montre aussi que la distinction n'est pas toujours facile à faire entre les plans discursifs et narratifs. Au plan narratif, le narrateur commente le récit et limite sa compétence. Paul semble se préserver de

¹³³ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 162.

¹³⁴ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 162.

¹³⁵ Le mot grec Κανχᾶσθαι est diversement traduit en français; la traduction la plus littérale Osty et la Bible des peuples préfèrent le terme «se vanter»; TOB opte pour «s'enorgueillir», tandis que la Bible du Chanoine Crampon le rend par «se glorifier», en tenant compte du radical *euchomai* qui se traduit en français par se glorifier. Beaucoup l'ont traduit par : «Il faut s'enorgueillir?», mais sans contredire cette traduction, nous préférons : «Est-il nécessaire de se glorifier». Car dans le cadre des expériences spirituelles le verbe «se glorifier» nous semble mieux à sa place que s'enorgueillir ou se vanter qui rendent plutôt compte de l'attitude extérieure. Se glorifier renfermerait aussi bien s'enorgueillir que s'enfler d'orgueil.

¹³⁶ G.A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 405.

la prétention de tout savoir ou de posséder l'omniscience qui est le propre de Dieu seul. Par ailleurs:

«He was so thrilled by the experience that he lost all sense of physical existence and could not tell whether his body was caught up or left behind. Plainly he confesses that only God knows precisely what happened, he considers it possible for man's spirit to be temporarily withdrawn from his body even during the continuance of physical life¹³⁷.»

4/ Notons la tournure rhétorique dans la partie discursive : Paul masque son intention de se prévaloir des visions et révélations. «Paul sees no value in such boasting (as his opponents evidently do, yet he goes on to relate the incident of his vision (12, 1b-4). He exhibits concern not to draw attention to himself in this rehearsal by speaking in the third person¹³⁸.» Les v. 5-6, ou centre du texte constituent la plaque tournante du style rhétorique de Paul, Il y a là une appropriation de la part du narrateur, de ce qui est décrit dans les versets précédents. En effet: «Paul knew 'this man' who had a heavenly vision¹³⁹».

«Faut-il se glorifier?» C'est dans cette question rhétorique que se jouent tous les enjeux du discours : Paul va se glorifier en rapportant son expérience mystique, mais cela n'est pas profitable; il est important tout de même de se glorifier, mais non pas des visions et révélations, bien plus des faiblesses. Le narrateur parle implicitement au lecteur; le jeu narratif est entrain de s'opérer aussi dans le style rhétorique : le «Il» se rend progressivement vers le «je». Il est mieux exprimé au v. 7 : «Paul was the man in Christ who had the 'visions and revelations' that he reports in vss. 2-4. Because they are not his own achievement, he chooses to refer to them in this indirect way¹⁴⁰.» Bien qu'il raconte ses expériences mystiques, Paul se refuse à situer les motifs de sa gloire sur les bases de visions et de révélations comme le font ses adversaires. Il veut clamer haut et fort qu'il n'est pas un opportuniste en présentant son apostolicité comme quelque chose de très grande valeur : «Rather, he turns toward his own weakness in continuity with 11,23-33. Instead of boasting in things that others cannot see, Paul urges his readers to look simply at

¹³⁷ G.A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 405-406.

¹³⁸ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 391.

¹³⁹ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 391.

¹⁴⁰ G. A Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 405

what they know of him (12,6)¹⁴¹». Ainsi, Paul offre une preuve démontrable de son apostolicité, ses faiblesses. Cette question de preuve sera encore reprise plus loin en 2Co 13,1-3. Mais certains ne s'empêcheraient pas de penser que ce style paulinien est une séquelle laissée par le sophisme de son temps : pour lui-même, Paul ne se glorifierait pas de ses visions et révélations, et pourtant il se glorifie, mais plutôt dans ses faiblesses à cause du Christ qui l'a aimé et s'est livré pour lui.

«In 12,5b he presents the ground rules for the remainder of the passage. Apostolic weakness will be the topic of discussion. But this is not done in an attempt to gain pity; rather, it is to show that God works through this man. He is the legitimate apostle, and the Lord has appeared to him in a unique vision¹⁴².»

5/ Il y a une mise en parallèle¹⁴³ qui se joue entre le premier récit et le second, entre le «il» et le «je», entre «hors de son corps» et «en ma chair» et enfin entre un «homme en Christ» et Paul lui-même. Ce jeu pourrait faire penser à l'authenticité ou à l'humilité dans le discours de Paul, et comme on peut le lire dans certains commentaires : «This means that he wants to be understood only on the basis of his diakonia¹⁴⁴». Cette intention de Paul ne se confirme pas seulement au v. 10, mais elle est déjà présente depuis le v. 1 où dans un style ironique, il introduit son discours narratif en ces termes : «Faut-il s'enorgueillir?...J'en viens aux visions et révélations...». Par ailleurs, le fait de raconter son expérience à la troisième personne du singulier refléterait :

«Paul's Jewish background, or it may simply suggest that he wants his readers to see that, though he experiences visions and revelations like his opponents, nevertheless the man about whom Paul speaks is not one he desires to emulate. Windisch, 370, describes the periscope as *Bescheidenheitsstil*, a style that trades on the speaker's modesty¹⁴⁵».

6/ Le v. 7 où Paul parle de l'écharde ou de l'ange de Satan dans sa chair, joue un rôle capital dans l'intrigue de révélation dans ce récit. Nous verrons cela plus loin.

¹⁴¹ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 391.

¹⁴² R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 407.

¹⁴³ Cette mise en parallèle s'appelle «synkrisis» en rhétorique grecque.

¹⁴⁴ Allusion faite à Käsermann, (*Die Legitimitäte*, 64) cité par R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 391.

¹⁴⁵ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 391.

7/ Un chiasme dans la structure du texte : A (v. 2-4) / B (v. 5-6) / A' (v. 7-9a). A et A' sont symétriques à B qui permet de percevoir entre les deux narrations un rapport de correspondance.

2.6 Analyse narrative de 2Co 12,1-10

Nous basons notre commentaire sur quelques éléments importants de la narration : l'histoire, l'intrigue, les personnages et la voix narrative.

2.6.1 Histoire racontée en 2Co 12,1-10

Dès le début du chapitre dix, Paul amorce un discours à l'endroit de ses auditeurs, les Corinthiens. Il est au courant du trouble que jette la présence des «faux apôtres» dans la communauté et des accusations d'ambition et de faiblesses portées contre lui. Il veut bien s'en défendre dans une longue lettre, et comme si l'usage du style de son temps ne suffisait pas assez pour convaincre, il insert de façon subtile un récit, une narration dans son discours : l'histoire paradoxale d'un homme qui fut emporté dans le ciel. Il voudrait bien se prendre pour cet homme-là, mais il préfère, bien qu'étant l'homme en question, une attitude d'humilité à l'orgueil (v.5). Il ne voudrait pas s'enorgueillir, mais se trouve finalement contraint d'exalter ses faiblesses comme motif d'orgueil et critères du privilège des visions et révélations qu'un humain peut avoir reçues de Dieu. Paul est de cette façon très présent dans cette histoire où il se met plus en valeur qu'il ne le voulait auparavant. Son style rhétorique ici serait à regarder comme une technique narrative pour déployer une intrigue.

2.6.2 Intrigue dans 2Co 12,1-10

Cette péricope a une partie narrative bâtie autour d'une intrigue; c'est une intrigue de révélation¹⁴⁶ : un premier sujet, «il», fait une expérience de visions et révélations qu'il n'est pas permis à un humain de rapporter; un second sujet, «je», fait l'expérience de la révélation de Dieu dans ses faiblesses, mais se permet d'en parler. Nous savons déjà que Paul fait face aux accusations de faiblesses, de manque d'authenticité apostolique et de prodiges qui accompagnent sa mission. Paul se trouve donc dans l'obligation de répondre

¹⁴⁶ Dans une intrigue de révélation, l'action transformatrice vise à révéler l'identité d'un personnage.

par 2Corinthiens. Il prend lui-même sa défense (comme dans un plaidoyer) en 10-13 où 12,1-10 devient la pointe de son argument, car :

«Boasting of any kind is distasteful, and in his heart Paul does not believe that any good can come of it. It is especially distasteful to boast of what he has had to suffer in the ministry of Christ. He would rather speak of what God has revealed to him in a special and unusual way, entirely outside his control or co-operation. Visions and revelations of the Lord denote different kinds of experience¹⁴⁷.»

Paul bénéficie d'excellentes visions et révélations de la part de Dieu, mais n'aurait jamais fait allusion à celles-ci s'il n'avait pas été pressé de toutes parts par ses adversaires. Il voulait bien s'enorgueillir, mais gêné de parler de lui-même à la première personne, il trouve dans le différend qui l'oppose aux «faux frères», une excellente occasion de se raconter indirectement, pour mettre en avant scène, non tout ce qu'il a enduré comme apôtre du Christ, mais parler de ce que Dieu lui a révélé de façon spéciale, voire unique.

C'est donc à travers l'évolution contrastée du récit en 2Co 12,1-10 que se dégage ce que nous appelons : *l'intrigue de révélation* dont le pivot se trouve au v. 7. En effet, le «Faut-il se glorifier?» reste de toute évidence une question rhétorique qui implique une réponse affirmative et «se glorifier» devient le thème développé dans cette péricope. Paul veut bien se glorifier de l'excellence de ses révélations mais «pour m'éviter tout orgueil, il m'a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan chargé de me frapper, pour m'éviter tout orgueil.» C'est à partir du verset sept que le «il» raconté au v. 2-4 se révèle dans le «je» raconté au v. 7-9a. L'action transformatrice devient alors l'«écharde» dans la chair de Paul. En plus de la structure du verset qui n'est pas claire, il y a la présence de cette «écharde» dans la chair de Paul sur laquelle les commentateurs se battent en conjecture incertaine : «Numerous conjectures have been made as to Paul's ailment. It was a physical illness of some kind, whether epilepsy, offensive eye trouble (Ga 4,13-14), malarial fever, or some other¹⁴⁸». Mais on peut bien voir l'usage du vocabulaire apocalyptique dans la narration de Paul. Si tel est le cas, il n'est donc pas étonnant que Paul définisse lui-même cette «écharde» par «un ange de Satan». Quelle que soit l'«écharde», il est important, au plan narratif, de voir que cet élément joue un rôle capital dans l'intrigue de révélation : il

¹⁴⁷ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 405.

¹⁴⁸ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 407.

transforme le «il» en «je» (Paul ne parle plus d'un *homme en Christ*, mais de lui-même); l'expérience mystique ne se passe plus *hors de son corps*, mais en la chair; les motifs de la gloire de Paul passent des visions et révélations à ses faiblesses. Ainsi l'intrigue de révélation prend la forme d'un triangle équilatéral dont la situation initiale est le premier récit au «il» (v. 2-4), la situation finale le second récit au «je» (v. 8-9) et le sommet ou pivot dans le rôle transformateur de l'ange de Satan dans la chair de Paul (v. 7).

À partir de l'intrigue, on peut noter plus d'une transformation à la fin de l'histoire que raconte Paul : le «il» devient le «je», Paul ne se raconte plus à la troisième personne du singulier, mais à la première. Il se glorifie non pas de ses visions et révélations, mais de ses faiblesses; des paroles inexprimables au départ sont maintenant énoncées à la fin. Il ne s'agit plus seulement d'une révélation vécue au troisième ciel, mais aussi et surtout d'expérience que Paul vit avec son corps : la puissance de Dieu se révèle dans ses faiblesses.

«Our present passage brings to mind Paul's 'opening of his heard in 6,11-13. In the earlier passage Paul's thoughts were not kept to himself, but rather he shared more than he intend. In our present passage, Paul again opens up his inner thoughts, this time sharing an experience that up till then was known only to him and God. In 10,13 he had backed away from boasting; now he is urged to it by serious threats to his apostolate at 11,4.13-15.¹⁴⁹»

En définitive le discours narratif de Paul en 2Co 12,1-10 laisse alors voir entre les lignes, une apologie de Paul où une intrigue de révélation unifie la pensée de Paul et met en scène plusieurs acteurs.

2.6.3 Les personnages

Beaucoup de personnages animent ce récit : Paul (je), l'homme emporté au troisième ciel (il), Christ, le Seigneur, Dieu et l'*écharde* ou un *ange de Satan*. Tous ces personnages sont individuels et jouent chacun un rôle dans le récit.

¹⁴⁹ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 390.

L'homme qui fait le voyage vers le paradis ne dévoile pas son identité. Il est enlevé au ciel, c'est un homme en Christ; beaucoup de traductions¹⁵⁰ parlent d'*un chrétien*. Cet homme ne s'élève pas de lui-même, il est enlevé jusqu'au troisième ciel. C'est lui qui entend des paroles que personne ne peut rapporter. Cet «homme en Christ» est apprécié par le narrateur: «Pour cet homme-là, je me glorifierai» (2Co 12,5a). Le narrateur ne dit pas plus sur l'homme en question si ce n'est qu'il est *un homme en Christ* ou le «il»; il reste à savoir si l'homme était dans le Christ ou enlevé au ciel par la médiation du Christ. On peut tout de même retenir l'idée de médiation christologique dans l'expérience mystique de cet homme-là, car ἐν Χριστώ est une préposition datif que l'on peut traduire par : «dans le Christ». Ce personnage dont on ne sait grand-chose au départ, est sans grande consistance narrative; il ne développe pas beaucoup de trait contrairement à Paul ou le «je». *Paul* est le second personnage, le «je». Il joue plus d'un rôle dans ce récit : il est en même temps le sujet racontant et le sujet raconté. Comme tel, il est présent dans les deux récits de la péricope. «Paul suffered in comparison with the original disciples in that he never saw Jesus in the flesh, but depended on visions, on the call of Christ for his authority¹⁵¹.» Dans la narration, il se rapproche au point même de fusionner avec *l'homme en Christ* : «Pour cet homme-là, je me glorifierai». On constate au fil du récit que ces deux premiers personnages finissent par se télescoper. L'homme emporté au ciel c'est Paul lui-même, mais il finit par faire l'expérience de la puissance de Dieu dans ses faiblesses; «Et parce que ces révélations étaient extraordinaires, pour m'éviter tout orgueil...» (v. 5 et 7). Il ne veut pas accepter les accusations de faiblesses; il tient à faire son apologie :

«We may wonder whether the intruders have boasted of their own visions; if so, Paul answers with a considerable 'one-up' here. If the Corinthians have embraced the notion that visions and revelations are important indices of genuine apostolic standing, then Paul signs in impressively¹⁵².»

Il a commencé cette apologie personnelle depuis le chapitre 10 (v. 8.13.15.16.17), il continue au chapitre suivant (v. 10.12.16.17.18.30) jusqu'en 2Co 12,1-10 (v. 1.5.6.9). Paul fait semblant de jouer à l'insensé en se glorifiant de l'excellence de ses visions et

¹⁵⁰ Cf. *Bible des peuples*, Montréal, Médiaspaul, 2004.

¹⁵¹ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 162.

¹⁵² J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 162.

révélations mais il reste lucide et les reconnaît en ces termes : «Je le dis à notre honte comme si nous avions été faibles. Ce qu'on ose dire – je parle comme un fou – je l'ose moi aussi.» Paul rompt avec la logique apocalypticienne de garder secret de telles expériences; il les rapporte, mais n'en fait pas un motif de fierté (cf. 2Co 12,2) : «Donc je me complais dans les faiblesses...» (2Co 12,10). Il n'est plus insensé pour Paul de mettre son orgueil dans ses faiblesses. Peu importe les motifs, Paul tient à se glorifier et il le fait au grand dam de ses adversaires. Ce personnage est rond, il se construit à l'aide de plusieurs traits et avec une forte insistance narrative. Il passe du «il», sujet raconté, au sujet racontant «je»; il ne veut pas raconter, mais il raconte; il donne l'impression de jouer au fou, mais il est lucide; hésitant au départ, il se glorifie enfin dans ses faiblesses, faiblesses qu'il brandit comme preuves d'authenticité et en motif de fierté personnelle (v. 5). À cause de ses traits, Paul est très sympathique et empathique en même temps.

Christ est un autre personnage dans cette péricope. Beaucoup de commentateurs de ce texte n'en parlent pas assez ou pas du tout. Mais chez Paul, Christ et Seigneur renvoie au même personnage. Comme auteur, Paul emploie quelquefois le terme Seigneur pour désigner Dieu¹⁵³. Mais dans cette péricope il y a lieu de constater que Seigneur et Dieu jouent des rôles complémentaires mais différents. Nous parlerons d'une part du Christ et du Seigneur comme d'une seule et même réalité et d'autre part de Dieu comme un autre personnage. Alors, le Christ ou le Seigneur joue le rôle de médiateur entre Paul et Dieu; c'est avec Lui ou en Lui que l'homme a été enlevé au ciel. C'est à travers Lui que Paul fait l'expérience des visions et révélations. C'est sa puissance enfin qui se révèle dans les faiblesses de Paul. Comme médiateur, ce personnage est un compagnon mystique de Paul. Christ est un personnage qui joue un rôle secondaire dans ce texte, c'est en Lui ou avec Lui que Dieu agit; c'est donc un personnage ficelle.

Dieu comme personnage ne développe pas de grands traits en 2Co 12,1-10. Le narrateur le présente implicitement comme le sujet actif de l'enlèvement de l'homme en Christ au ciel. Il est omniscient et semble agir à travers son Fils, le Christ (cf. Ga 1,15). Il se révèle à Paul par le Seigneur ou le Christ : «J'en viens aux visions et révélations du Seigneur» (v. 1).

¹⁵³ J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Montréal, Novalis, Cerf, 2000, p. 419.

Dieu est le Père qui fait don de sa grâce à Paul tout comme à Isaïe pour devenir son messager ou son apôtre parmi les nations. C'est dans sa bonté qu'il jette son dévolu sur Paul et lui fait faire l'expérience de sa puissance dans sa vie. Dieu est un personnage sympathique et empathique; il élève Paul déchu par le péché et lui révèle son amour. Il est l'antipode de Satan ou de son ange.

Parler de *l'ange de Satan* ou de *l'écharde*¹⁵⁴ comme personnage dans 2Co 12,1-10, impliquerait aussi la présence implicite de Satan. C'est celui-ci qui envoie son ange. Cet ange de Satan, c'est l'écharde qui nuit à Paul dans son corps. Cette écharde dans la chair de Paul fait l'objet de beaucoup de spéculations : pour certains Paul réfère à une quelconque maladie (épilepsie, hystérie, dépression, mal de tête, problème de vue, lèpre ou la malaria) ou à un problème physique qui l'embête souvent. Mais comment comprendre que Paul qui rapporte ses nombreux voyages (Rm 8,35-39; 1Co 4,11-12; 2Co 1,8-10; 4,7-10; 6,4-10; 11,21-29) en Asie et partout en Méditerranée ait été constamment affecté par cette maladie? D'autres pensent que l'écharde serait les opposants mêmes de Paul. «Thruuth be told, we do not have a clue. Nor can we. Nor need we. What the problem is, that is not a concern for Paul¹⁵⁵.» Si dans l'expérience d'Isaïe, l'ange est l'envoyé de Dieu pour purifier son porte-parole, alors dans celle de Paul, l'ange est une *écharde*, *un ange de Satan* ayant une fonction différente. Le rôle que joue cet échange est très déterminant pour le déploiement de *l'intrigue de révélation*, il est à l'origine de l'action transformatrice qui fait passer Paul du «il» au «je», de celui qui ne veut pas parler à celui qui parle. C'est grâce à sa présence et son effet que Paul peut reconnaître l'action de la grâce divine dans ses infirmités ou ses faiblesses. L'effet malfaisant de l'écharde dans la chair de Paul produit en lui une autre vertu spirituelle que l'on ne voit pas beaucoup chez Paul : l'humilité. L'ange de Satan ou l'écharde est un personnage ficelle qui joue un rôle second dans le développement de l'intrigue.

¹⁵⁴ J.W. McCant a consacré tout un article («Paul's Thorn of Rejected Apostleship», *NTS*, 24 (1988), p. 550-572.) sur ce que renferme ce mot. Selon lui, cette écharde était le rejet, par l'Église de Corinthe, de la dignité apostolique de Paul. Suivant sa réflexion, 2Co 12,7-10 serait une apologie ironique.

¹⁵⁵ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 165.

2.6.4 Les protagonistes en 2Co 12,1-10

Au terme de la présentation des personnages, nous voulons mettre en lumière les protagonistes que sont Paul et Dieu.

Contre ses opposants, Paul remporte aussi la bataille rhétorique (cf. v. 1.4d.5-6.9b). On sent une conversion totale dans son attitude, lui qui, au départ en face des Corinthiens, ne voulait pas qu'on tienne de fausses accusations contre lui (11,5-6), saisit l'occasion de bâtir son orgueil, non sur les visions et révélations comme cela semble être le cas pour les «super-apôtres», mais sur les faiblesses dont on l'accuse : par delà le «il» qui devient le «je», c'est la transformation majeure qui ressort de cette expérience mystique. Paul se défait ainsi des considérations humaines et accepte toutes ses faiblesses par amour pour le Christ qui l'a aimé et s'est livré pour lui (12,10). Désormais seul Dieu à travers le Christ devient son grand partenaire : «Alors, je me glorifierai plus promptement dans mes faiblesses afin que la puissance du Christ demeure sur moi.» Paul, par les traits de personnalité mentionnés plus haut, devient un modèle pour le narrataire. Par amour pour le Christ et pour la mission dont on est chargé, fût-ce au moyen de révélation, et comme Paul, on n'est pas à l'abri des faiblesses, des insultes, des trahisons venant quelquefois de ses propres frères et sœurs en Christ. Paul honnêtement, aurait à dire plus que cela :

«He could speak of other revelations that God has granted him. Were he to do so, he would not be a deluded fool, as some at Corinth have thought him to be (cf. 2Co 5,13). But though to recount further instances would be speaking the truth, he refrains (lit., 'sparing' them), so that they may judge him not by his secret visions, which could be challenged by hostile men, but by what he has done and suffered¹⁵⁶.»

Dieu est le second protagoniste de ce récit. Dans la réplique (discours) contre les accusations, tout le jeu se joue entre Paul et ses opposants, mais dans la partie narrative, l'histoire relatée met Paul aux prises avec Dieu à travers le Seigneur ou le Christ : «un homme en Christ..., afin que repose sur moi la puissance du Christ..., les persécutions et les angoisses pour le Christ...» (v. 2.9.10). Si les visions et les révélations sont celles de Dieu alors, c'est par et en Christ que Paul en tire gloire. L'homme est emporté dans le ciel

¹⁵⁶ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 406-407.

où il entend des paroles inexprimables (v. 4). Paul est convaincu de son expérience, mais c'est Dieu seul qui en a toute la connaissance. Dieu ne tient compte d'aucun mérite de la part de Paul; il se montre compatissant et favorable au dialogue avec lui. Il se révèle à lui par son Fils (Ga 1,15), et Il le fait de son propre chef : «ma grâce te suffit...». Dieu est présenté comme un omniscient contrairement à Paul, un humain limité et fini. Selon la pensée apocalyptique, c'est Dieu qui donne aux êtres la possibilité d'accéder aux connaissances secrètes, dont il a seul les clés, par le biais de la révélation ou des visions. C'est là que se trouve l'action même de Dieu sur l'homme : «ma grâce te suffit; ma puissance donne toute sa mesure dans ta faiblesse». Dieu, à travers le Seigneur, parle à Paul comme une mère à son enfant bien aimé. Il veille sur sa vie, l'accompagne malgré ses faiblesses. Il ne va pas dans le sens de la prière de Paul, mais lui en propose plus qu'il n'a osé lui demander. C'est lui qui prend la défense de Paul face à ses opposants; c'est sa grâce qui se révèle comme puissance chez Paul et lui donne d'être capable de témoigner du Christ comme apôtre. Dans le double récit que révèle notre tableau structurel de 2Co 12,1-10, Paul et Dieu sont donc des principaux protagonistes dans l'expérience mystique que rapporte l'auteur.

2.6.5 Voix narrative

Notre péricope est un extrait de l'autobiographie de Paul. Paul parle de son expérience des visions et révélation (v. 1); il énumère les étapes, les écueils et les faiblesses de sa vie (11,21-33). Malgré le fait que le récit commence à la troisième personne du singulier, notre narrateur est homodiégétique. Paul est très présent dans ce texte, même si le sujet racontant oscille entre le «je» et le «il». Il n'y a qu'une seule voix narrative de niveau zéro, elle guide le lecteur d'un bout à l'autre du texte. Elle est à la fois implicite («il») et explicite («je»). Elle aide la lecture par quelques commentaires explicites, tels que : «Pour cet homme, je me glorifierai...»; «l'excellence de ces révélation...». La voix narrative est aussi rhétorique, elle se sert des contradictions ou du paradoxe pour parler au lecteur : «Il faut s'enorgueillir?... je me complais...». Elle amène le lecteur à comprendre que Paul fait bel et bien le contraire de ce qu'il ne veut pas faire. Cette voix ou style rhétorique oriente plus le lecteur vers le sens du récit et du discours. Nous appelons cela chuchotement ou bruit de parole à voix basse qui s'adresse aux lecteurs.

Par-delà les mots et les phrases, le narrateur parle donc implicitement aux narrataires : évaluer Paul sur aucune base, excepté sur la base de ce qu'on voit et de ce qu'on entend de lui : «Quand bien même je voudrais m'en glorifier, je ne serai pas insensé; je dirai la vérité, mais je m'en abstiens afin que personne ne fasse de moi une idée supérieure à ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire. » (v. 6). Dans ce récit, Paul, avec la puissance de Dieu, convertit son expérience mystique en expérience historique, ses faiblesses en victoire ou motifs de gloire dans le Seigneur : «The personal nature of this transformation can be seen from the chiasmic structure of 12,9, for the idea of grace and power is related to Paul's own person¹⁵⁷.»

La découverte de la voix narrative rend plus intéressante l'application de la méthode narrative à 2Co 12,1-10 et fait de Paul non seulement un rhéteur mais plus encore un conteur habile. Cette voix narrative, dans ses chuchotements, oriente un peu vers le rôle du Christ dans l'enlèvement de l'homme au troisième ciel et invite subtilement le lecteur à rapprocher le «il» et le «je», et «un homme en Christ» et Paul pour mieux s'identifier à ce dernier et à s'abandonner à la grâce de Dieu qui rend fort dans toute situation de difficultés comme celle que vit Paul dans la communauté de Corinthe. Cette analyse nous conduit vers l'objet de notre travail : *l'expérience de la révélation de Dieu chez Paul*.

2.7 Conclusion : Paul et la révélation de Dieu, une expérience de foi

L'expérience de Paul est d'abord une expérience personnelle et discrète. C'est d'abord une expérience de type mystique qui se cantonne dans le domaine des visions et révélations, sans ancrage aucun avec le monde réel. On en retrouve fréquemment chez les apocalypticiens du Judaïsme du premier siècle. En effet, cette expérience telle qu'elle est rapportée au v. 2, «was so absorbing that for its duration he had no bodily feeling and could not tell whether he was in the body while it happened¹⁵⁸». Comme tout apocalypticien, Paul raconte avoir reçu son Évangile par des visions et révélations du Seigneur. Converti issu du milieu des pharisiens, Paul bâtit son expérience sur les traits caractéristiques de l'Apocalyptique juive du premier siècle : c'est l'expérience d'un homme quelconque et

¹⁵⁷ R. P. Martin, «2Corinthians», *WBC*, p. 393.

¹⁵⁸ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 406.

sans mérite aucun, emporté passivement au ciel; une expérience de visions et de révélations de Dieu qu'il n'aurait jamais racontée (selon la logique des apocalypticiens) si son autorité n'avait été mise en doute dans la communauté de Corinthe. Cette expérience consiste en la grâce des visions et révélations reçues de la part du Seigneur. Paul en 2Co 12,1-10 raconte cette expérience mystique dans un langage apocalyptique avec recours au pseudonyme, «un homme en Christ». Paul fait l'expérience de la manifestation de l'Infini dans le fini, expérience de la rencontre à la fois mystique et historique qui, impliquant celle de tout disciple du Christ (Mc 8,34-9,1), reste assez typique chez Paul (11,23-28).

L'expérience mystique de Paul prend corps, elle s'incarne dans sa vie de disciple. On peut comprendre dans l'argument de Paul contre ses opposants que les dons charismatiques, les visions et les révélations de la part de Dieu ou le choix direct des apôtres par Jésus lui-même, ne suffisent nullement pour authentifier une relation profonde entre Dieu et le mystique; ils sont loin de pouvoir, par eux-mêmes, crédibiliser l'autorité missionnaire ou la foi en Jésus Christ (1 Cor 12-13). Ce qui compte, et c'est cela l'expérience typique de Paul, c'est la vie passée «dans les fatigues, bien davantage dans les prisons,... sous les coups infiniment plus, dans les dangers de mort...». Ce qui compte, ce sont les trente-neuf coups, la lapidation, le naufrage, les voyages à pied, les dangers des fleuves, des brigands, des frères de race, des païens... et les dangers des faux frères (2Co 11,23-33). Paul dans son expérience se démarque ainsi des apocalypticiens de son temps et épouse le chemin de la mystique chrétienne balisée par la passion, la mort et la résurrection du Christ : «Car moi, c'est par la loi que je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu. Avec le Christ, je suis un crucifié; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi.» (Ga 2,19-20).

L'expérience paulinienne consiste en une vie concrète de disciple et d'apôtre du Ressuscité. Elle est faite de contradiction et de souffrances à travers lesquelles se manifeste la puissance de Dieu. Paul ne récuse pas l'autorité des visions et révélations comme preuves de la communion mystique avec Dieu, mais il les dépasse tout simplement (Il traduit ses visions et révélations et les insère dans les catégories du temps et de l'espace) en invitant ses opposants et ses destinataires à découvrir, dans la foi, l'œuvre de la puissance de Dieu

dans les souffrances endurées à cause de sa mission d'apôtre. Mais Paul se méfie de tout recours aux visions pour se prévaloir du titre d'apôtre ou de l'autorité missionnaire.

Paul voudrait vivre sa relation avec Dieu dans une attitude de quelqu'un qui vit dans le temps présent et sait attendre tout de Dieu. La puissance de Dieu est présente dans la vie de Paul, tant dans les moments extatiques que dans sa vie ordinaire d'apôtre.

L'expérience de Paul est une expérience authentique qui, en fait, a moins besoin d'être racontée que vécue. D'où l'hésitation de celui-ci à vouloir en parler : «Faut-il se glorifier?» (que l'on peut aussi bien sous entendre par «Faut-il raconter?»). Paul préfère ne pas fonder sa gloire d'apôtre, comme le font ses opposants, sur les visions et révélations, mais sur ce qu'on voit ou entend de lui. L'expérience paulinienne devient alors un témoignage de vie à travers lequel la puissance de Dieu se révèle ou se manifeste; c'est une expérience vivante qui n'a de mots que son vécu pour l'exprimer et la présenter comme argument contre ceux qui brandissent plus les expériences extatiques. La mention de date indiquerait la vive mémoire qu'en garde Paul jusqu'au moment où il en parle; ce n'est pas un simple souvenir du passé, mais c'est sa vie présente dans le Christ. Dieu continue à se révéler dans les faiblesses dont on l'accuse. Si Paul fait une expérience de souffrances et de peines dans lesquelles il reconnaît la toute puissance de Dieu, il fait aussi celle de tout chrétien aux prises avec la dure réalité et qui crie sa misère vers Dieu : «par trois fois j'ai prié le Seigneur...» (v. 7).

Paul fait ici une expérience de prière qui bute au refus de Dieu; confronté à ses opposants et tenaillé par l'écharde dans sa chair, Paul n'a pour seul recours que Dieu. L'attitude de prière est une reconnaissance de ses limites malgré l'excellence des grâces reçues de la part de Dieu. Paul redécouvre une manifestation de Dieu dans sa prière : Dieu lui parle à travers le Christ et le rassure de sa puissance, même s'il ne l'épargne pas de l'écharde dans sa peau. Dieu est présent dans les souffrances corporelles de Paul. L'expérience de Paul devient alors celle de la grâce divine dans toute sa vie d'apôtre (2Co 12, 9; Ga 1,15) :

«Just as in all of his Christian life and service he depended on divine grace and power, since 'our sufficiency is from God (3,5), so in this trial he receives grace sufficient to carry the suffering and endure the strain. And this, he realizes, will be better for him and for his work. The divine power cannot help or use the self-sufficient man; but this power is made perfect in weaknesses. So, Paul says, rather than ask further for

release from the ailment, I will...boast of my weaknesses, that the power of Christ, without which, even if I were well, I could not do my work, may rest upon me, to lead and support me and give effectiveness to my ministry¹⁵⁹.»

Uni à Dieu par la foi et la prière, Paul, le juif, le converti et l'apôtre, peut mieux reconnaître ses limites humaines et compter désormais sur la grâce de Dieu qui lui donne courage et sagesse dans sa mission. C'est par l'effet de cette grâce que Paul voit en ses souffrances, non une fatalité, mais la manifestation même de la puissance divine; c'est aussi selon la mystique de Paul, un moyen dont Dieu se sert pour le préserver de l'orgueil ou de la vaine gloire. On comprend pourquoi Dieu n'exauce pas la prière de Paul : écarter de lui cette écharde (v. 8). Dans ce cas, «one gets the impression that humility was not an easy or automatic virtue for him. He now can see that the hard and continued discipline of pain and ill health was God's way of saving him from the pride that is fatal to the Christian spirit and usefulness¹⁶⁰». Les épreuves ou souffrances deviennent pour Paul le lieu d'expression et de vérification de son apostolicité ou de sa mission.

«Non seulement elles manifestent une cohérence entre la vie et le langage, mais elles expriment la configuration de l'Apôtre au Christ. Elles ne sont pas à considérer uniquement du côté de Paul mais aussi du côté des destinataires sur lesquels elles ont une incidence certaine. La gloire que les Nations reçoivent des tribulations atteste la vérité de l'Évangile transmis à Paul¹⁶¹.»

Paul qui tient toujours à son autorité quand il s'agit de l'évangélisation des nations païennes, se présente dans une attitude d'ouverture et de docilité à l'œuvre de la grâce : «J'ai supplié par trois fois le Seigneur...» ou alors «Je ploie les genoux devant le Père» (Éph 3,14). Extatique et soldat du Christ dans l'annonce et la défense de l'Évangile, missionnaire fécond en butte quelquefois aux contradictions, voilà ce que Paul a vécu et vit encore comme expérience avec Dieu et qu'il croit être désormais la norme pour tous et surtout pour ceux et celles qui croient faire une expérience mystique faite de visions et révélations divines. Comme quoi, quiconque affirme avoir reçu des visions, avoir entendu des paroles inexprimables ou des révélations de la part du Seigneur, devra s'attendre à les

¹⁵⁹ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 409.

¹⁶⁰ G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 407.

¹⁶¹ C. Reynier, *L'évangile du ressuscité*, p. 101.

justifier non pas par un récit héroïque ou témoignage des faits mystiques, mais par des éléments concrets de la vie d'apôtre énumérés en 2Co 11,23-28; 12,10. Ce passage laisse libre cours à diverses interprétations. D'où la pertinence de cette affirmation :

«Paul y révèle modestement avoir eu, au cours des quatorze années antérieures, plusieurs rencontres extatiques¹⁶² avec le Christ... Cette affirmation de Paul n'a, pour un juif du premier siècle, rien d'inconcevable ou de ridicule, puisque l'expérience fait écho aux transports extatiques vers le trône divin dans d'autres traditions mystiques propres à l'apocalypse ou à la merkavah au sein de l'hellénisme juif. Que Paul soit un mystique semble un fait avéré, même s'il n'est pas sensé avoir connu l'extase de manière caractéristique, peut être parce que, justement, il fit barrage à ses opposants qui mettaient trop en avant à son goût les expériences d'extase religieuse rapportées dans ce passage¹⁶³.»

L'expérience chrétienne de Paul consiste en ses visions, révélations, prière et de puissance de Dieu qui permettent d'assumer dans ses limites ou ses faiblesses, ce qu'il y a de ridicule pour un élu de Dieu. Il n'entend pas évoquer ses grâces spirituelles pour légitimer ou authentifier son apostolicité. Il fonde son ministère dans l'engagement coûteux et peu reluisant en faveur des communautés auxquelles le Christ l'a destiné¹⁶⁴. Voilà en substance le contenu de l'argument, voire de l'expérience de Paul dans ce texte. Il en use pour discréditer le système argumentatif de ses rivaux et déplacer :

«La définition de l'apostolat, qui devra dès lors 'être compris exclusivement sur la base de son service'. Il y a donc un appel aux Corinthiens à distinguer la force secrète de l'apostolat paulinien, à percevoir la vie cachée sous le masque de la mort (2Cor 4,7-12). Non pas qu'il faille voir ses faiblesses comme un amoindrissement passager de la performance de l'apôtre, mais il importe de percevoir la puissance du Christ dans ces situations compromises où l'homme est abandonné au seul secours de Dieu¹⁶⁵.»

Au terme de notre investigation, il est important de rappeler notre objectif de départ : mettre en évidence la manière dont Paul s'y prend pour défendre son apostolicité et son ministère face aux accusations dont il est chargé de la part de ses adversaires, bref la manière dont

¹⁶² Cette affirmation rejoint celle-ci : «That Paul had such visions is clear not only from Acts 9,3; 16,9; 18,9; 22, 17-18; 27,23 but also Gal. 1,16; 2,2.» Cf. G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, p. 405.

¹⁶³ A.F. Segal, *Paul le converti*, p. 61.

¹⁶⁴ Cf. D. Marguerat, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», p. 514.

¹⁶⁵ D. Marguerat, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», p. 514.

Paul raconte son expérience en 2Co 12,1-10. Plus haut dans notre analyse, nous avons situé notre péricope dans l'ensemble de la lettre et plus spécialement dans 2Co 10-13. Si cette dernière partie de la lettre est bel et bien considérée comme «Écrit de crise» qui fait apparaître la stratégie rhétorique que Paul utilise pour résoudre le conflit qui l'oppose aux Corinthiens, alors il faut dire que la question de son apostolicité, autant que celle de sa rencontre avec Dieu sont bien replacées et résolues en 2Co 12,1-10, à travers un langage apocalyptique soutenu par un style rhétorique qui véhicule une double narration contrastée dans un discours apologétique. En effet, Paul ne doute pas qu'il a eu, lui aussi, le privilège des visions et révélations dont se prévalent ses opposants. Mais cela n'a point été une préoccupation pour lui de les raconter pour en tirer orgueil, pour légitimer son apostolat, mais il trouve dans cette péricope un excellent moyen de se défendre. Sachant qu'il est difficile de prouver les visions et révélations, il va plutôt s'appuyer sur ses faiblesses pour objectiver son expérience de Dieu : une expérience à la foi mystique et historique. Nous soutenons donc cette affirmation: «According to Paul, the true sign of an apostle is found in weakness and subjection to Christ, not in self exaltation¹⁶⁶.» Paul est apôtre, non seulement par ses visions et révélations, mais surtout de par les souffrances endurées pour l'Évangile du Christ. Comme mystique, Paul dans son expérience n'est pas plus grand que son Maître : «Rappelez-vous ce que je vous ai dit : le serviteur n'est pas plus au-dessus de son maître. Si l'on m'a persécuté, on vous persécutera de même» (Jn 15,20).

L'aspect spirituel de l'expérience historique de Paul est lié aux conséquences de ses visions et révélations; cela sera repris dans le chapitre suivant. Paul a su défendre son choix face à la communauté de Corinthe, il le ferait mieux encore face à l'Église représentée par l'autorité du collège des Douze dont Pierre est le principe d'unité (cf. Ga 1-2). Cela nous servira de terre ferme pour fixer, soutenir ou faire une mise à jour de la théologie de notre Église en matière de *révélations privées* qui posent de plus en plus de sérieux problèmes de discernement aux communautés et à l'Église elle-même.

¹⁶⁶ J. Barrier, «Visions of Weakness», p. 34.

3 Église catholique et révélations privées

Est-il encore possible de parler de révélations après la Révélation? Cette dernière partie du travail a pour objectif d'apporter un début de réponse à cette question. Ceux qui parlent de «vision», affirment avoir été mis à part par l'action de Dieu ou d'une puissance supérieure, en présence d'objets ou de personnes inaccessibles. «Dans l'Ancien Testament, la vision est apparentée au songe, voie normale de la révélation divine (Dn 1,7 ; 2,28)¹⁶⁷». Dans le Nouveau Testament, il s'agira des apparitions du Christ après sa résurrection : Mt 28,9-11 ; Mc 16,9-20 ; Lc 24,13-49 ; Jn 20,11-21 ; 1Co 15,8. D'autres parlent d'écoute, c'est-à-dire l'audition de la voix de Dieu lors d'une séance de prière ou dans un sommeil. Toutes ces expériences méritent une attention particulière de l'Église dont la mission est de conduire le peuple de Dieu et de l'éclairer à la lumière de l'Évangile du Christ. Comment alors peut-on de manière objective rendre crédibles de pareilles expériences mystiques ?

Notre objectif spécifique est d'exploiter quelques éléments narratifs de l'expérience de Paul comme modèle (section 3.4) qui puisse éclairer deux cas importants de révélation privée que connaît l'Église particulière du Cameroun (section 3.5). Auparavant, il faudra donc brosser un tableau assez général de la théologie de la Révélation (section 3.1) et des révélations privées (section 3.2) avant et après Vatican II, et décrire ce qui se passe au Cameroun (section 3.3).

Autrement dit, cela permettra de mieux apprécier les critères de discernement pour les phénomènes religieux de révélations privées et de définir l'apport de celles-ci à la compréhension de la Révélation, et surtout de voir en l'expérience de Paul un modèle pouvant aider à discerner certains cas de révélations privées dans nos Églises.

¹⁶⁷ *Nouvelle Encyclopédie catholique* (THÉO), Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989, p. 750.

3.1 *Dei verbum* et Révélation

3.1.1 Contexte : Le Concile Vatican II (1962-1965) et ses profondes motivations

Nous parlerons du Concile Vatican II à partir d'un témoin vivant qui en parle cinquante ans après; il s'agit de Mgr Charbonneau¹⁶⁸. En effet, c'est le 25 janvier 1959, à la clôture de la semaine de l'unité des chrétiens que Jean XXIII défrayait la chronique en annonçant la tenue d'un concile en ces termes : «C'est avec un tremblement d'émotion, mais en même temps avec une humble résolution dans notre détermination, que nous prononçons devant vous le nom d'une célébration que nous proposons : un concile œcuménique pour l'Église universelle¹⁶⁹.» Ce fut donc un étonnement général aussi bien dans toute l'Église que dans le monde entier. Le concile de Trente, quatre cents ans après, continuait jusque là à inspirer la réflexion théologique de l'Église. Pourquoi alors cette annonce surprise de la tenue d'un nouveau concile?

Le premier concile œcuménique fut convoqué en 325 par l'empereur Constantin pour faire face à l'arianisme. Le Concile de Trente (1545-1555; 1559-1563) a été convoqué par Paul III en réaction contre le protestantisme; c'est le concile de la Contre-réforme. Le premier concile du Vatican se tiendra de 1869 à 1870; il est convoqué et confirmé par Pie IX. Il condamnait le rationalisme, confirmait le dogme de l'infailibilité pontificale et définissait les rapports entre foi et raison. Contrairement à tous les autres conciles antérieurs, le Concile Vatican II (le vingt et unième concile œcuménique, et dernier pour le moment) avait des motivations autres que la condamnation d'hérésies ou la proclamation de dogmes. On peut bien se demander comment l'idée d'un concile était venue à Jean XXIII, ce pape âgé qui, à peine 90 jours après son élection, proclamait une telle annonce.

Le pape répondra plus tard que le Concile fut l'objet en lui, d'un «éclair de lumière céleste», que «l'idée d'un concile avait germé comme une humble fleur cachée dans les prés; on ne la voit même pas, mais on devine sa présence au parfum qu'elle répand¹⁷⁰». Il est clair donc que l'Église avait besoin d'un Renouveau et d'une ouverture, ce que l'on a

¹⁶⁸ Mgr P-É. Charbonneau, *Célébrer l'annonce de Vatican II. Mgr Charbonneau, un témoin qui raconte*, Montréal, Novalis, 2008.

¹⁶⁹ Cf. Mgr P-É. Charbonneau, *Célébrer l'annonce de Vatican II*, p. 2.

¹⁷⁰ Mgr P-É. Charbonneau, *Célébrer l'annonce de Vatican II*, p. 2.

appelé «Aggiornamento» de l'Église; l'Église et le monde ressentait le besoin de l'œcuménisme et de la liberté religieuse. Ce Concile devenait ainsi une expérience, une vie, un esprit et même un dynamisme. Il allait projeter de nouvelles perspectives de réflexion théologique sur un des thèmes en théologie fondamentale : la révélation. Le Concile va assumer et dépasser la théologie tridentine en proposant, dans un document historique, *Dei Verbum*, de nouvelles pistes de réflexion théologique sur la révélation.

3.1.2 Contexte : le problème de la révélation

La notion de révélation, de nos jours, intéresse à la fois les réflexions philosophiques et théologiques. Sur le plan philosophique, elle fonctionne comme une catégorie fondamentale de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire comme un critère ultime de légitimité et de démarcation par rapport à la raison¹⁷¹ : Hume, Kant et Schleiermacher émettaient déjà un doute sceptique sur la pensée chrétienne contemporaine de vouloir rendre Dieu accessible à la connaissance humaine. En plus:

«To many people God has become so remote that they no longer hear His voice. He is viewed as so Transcendent and Almighty that He cannot possibly communicate with mere human beings. Some contemporary theologians worsen the situation by maintaining that the human mind cannot possibly grasp God's mod or have any meaningful communication with Him¹⁷².»

Par contre à l'intérieur de la théologie chrétienne, le concept fonctionne comme origine, objet, centre et norme de la tradition de foi dans l'Église¹⁷³. Dans un article sur la révélation publié dans le *Dictionnaire de théologie chrétienne*, Bernard Dupuy affirme : «La notion de révélation inclut à la fois un sens précis, propre à la révélation judéo-chrétienne, et un sens large, dans lequel peuvent venir s'inscrire d'autres conceptions de la révélation, en particulier celles de l'islam et de l'hindouisme¹⁷⁴». En dépit des considérations

¹⁷¹ Voir Siegfried Wiedenhofer, «Révélation», *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 869.

¹⁷² J.M. Douglas, «Reflections on divine Revelation and Personal Encounter with the Lord», *African Ecclesial Review*, p. 151. Cette difficulté pour les modernistes à admettre l'idée d'un Dieu qui se révèle lui-même aux hommes est relevée aussi par Claude Geffré dans «Révélation et expérience historique des hommes», *Laval théologique et philosophique*, 46/1 (1990), p. 3.

¹⁷³ S. Wiedenhofer, «Révélation», p. 869.

¹⁷⁴ B. Dupuy, «Révélation», *Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire de théologie chrétienne*, Albin Michel, 1998, p. 697.

philosophiques, la réflexion théologique sur la révélation de Dieu se tient aujourd'hui dans un contexte extrêmement embarrassant pour la théologie catholique. Mgr Zoa¹⁷⁵ aura été l'un des pères, au Concile Vatican II, à faire figure d'exception par son équilibre et son courage sur le problème des sources de la Révélation, sur l'œcuménisme, sur la culture et l'évangélisation. Bien avant même le Concile Vatican II, des figures de la théologie catholique commencent à animer le débat en la matière; il s'agit d'Yves Congar et de Karl Rahner¹⁷⁶. Ce débat va continuer pendant et après le Concile avec Joseph Ratzinger et bien d'autres. Dans son article, «crédibilité des révélations privées», publié dans *L'Église sainte*, Yves Congar¹⁷⁷ fait remarquer que le fait pour les auteurs modernes de s'intéresser peu aux révélations privées, était vrai en 1937, mais il ne l'est plus aujourd'hui (1962), à la suite de la multiplication d'«apparitions» vraies ou supposées, surtout celle de la Vierge Marie. Non seulement les autorités du «Saint Office» reconnaissent le phénomène et recommandent la plus grande prudence, mais la théologie semble avoir repris l'ensemble de la question des révélations privées en lien avec la Révélation publique.

3.1.3 *Dei Verbum*

Le Concile Vatican II définit la révélation dans *Dei Verbum* à partir des écrits (on pourrait dire des témoignages) de Paul (Eph 1,9; 2,18) et de Pierre (2P 1,4) :

« Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté : par le Christ, Verbe fait chair, les hommes ont, dans le Saint Esprit, accès auprès du Père, et deviennent participants de la nature divine. Ainsi par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion. Cette

¹⁷⁵ Mgr Zoa était archevêque de Yaoundé au Cameroun. Il a pris une part très active au concile Vatican II. Au cours des travaux du Concile, il fait des interventions orales et signe trois de ses textes au titre d'observations écrites : Cf. P. S. Palermo, *Cent ans d'évangélisation au Cameroun*, Kinshasa, Médiapaul, 2007, p.697.

¹⁷⁶ K. Rahner est l'un des théologiens qui ont publié des réflexions sur les révélations privées. On peut retrouver ses idées dans K. Rahner, «Les révélations privées. Quelques remarques théologiques», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25 (1949), p. 506-514 Il y mettait en évidence les limites de la problématique classique des révélations privées de Congar et ouvrait des horizons nouveaux encore inexplorés aujourd'hui sur le prophétisme.

¹⁷⁷ Cf. G. Berceville, «Comment croire aux révélations privées?», sur le site web : <http://www.catho-theo.net/spip.php?article118>. Y. Congar, «La crédibilité des révélations privées», *Supplément de la Vie Spirituelle*, 53 (1937), p. 29-48.

économie de la révélation se fait par des actions et des paroles si étroitement liées entre elles, que les œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut rendent évidentes et corroborent la doctrine et l'ensemble des choses signifiées par les paroles, et que les paroles proclament les œuvres et font découvrir le mystère qui s'y trouve contenu. Mais la vérité profonde aussi bien sur Dieu que sur le salut de l'homme, c'est par cette révélation qu'elle resplendit à nos yeux dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de la révélation tout entière¹⁷⁸.»

Quelques observateurs font remarquer que l'unanimité suscitée par *Dei Verbum* sur la compréhension de la Révélation au sortir du second Concile est appelée de nos jours à être nuancée¹⁷⁹. Malgré les nombreuses réflexions théologiques qu'a suscitées Vatican II, surtout avec la publication de *Dei Verbum* :

«l'idée de la Révélation comme 'concept-clé' de l'intelligence du christianisme s'est peu à peu modifiée en théologie chrétienne au cours des dernières années au profit d'une approche résolument herméneutique, à savoir qu'il n'y a pas de révélation, s'il n'y a pas quelqu'un qui la reconnaît comme révélation pour lui¹⁸⁰».

On sait pertinemment que la question sur la révélation a été longuement débattue et traitée au Concile Vatican II. Elle est reprise dans le catéchisme de l'Église catholique de 1992 aux numéros 65 à 79 comme sujet d'enseignement doctrinal. Selon l'Église catholique romaine, le Christ Jésus est «Médiateur et Plénitude de toute la Révélation¹⁸¹». Jésus, le Fils de Dieu fait homme, est la Parole unique, parfaite et indépassable du Père. En lui, Dieu dit tout et il n'y aura pas d'autre parole que celle-là. Toute la réflexion théologique catholique va aller dans ce sens, en commentant He, 1,1-3. Mais quelques années après Vatican II, De Letter évoquait la notion de «révélation privée» en affirmant:

«Private revelations by themselves do not sanctify those who receive them; they are meant for the common good of the Church and no sure

¹⁷⁸ *Dei Verbum*, 2.

¹⁷⁹ Ce qui ressort, entre autres, des observations de Jean-Claude Petit dans la deuxième partie de son article «Assez tôt, en effet, des voix se sont fait entendre qui ont mis en évidence certaines carences ou limites du concept conciliaire. On a ainsi, par exemple, contesté le caractère purement 'objectif', 'factuel', de la Révélation et mieux compris le sens de son inscription dans une expérience interprétative.» («Le concept de 'Révélation' et la compréhension de soi du christianisme. Quelques observations sur la relativisation d'un paradigme en théologie fondamentale, de Vatican II à aujourd'hui», *Science et Esprit* 59/2-3 (2009)), p. 241-242).

¹⁸⁰ J.-C. Petit, «Le concept de 'Révélation' et la compréhension de soi du christianisme.», p. 249-250.

¹⁸¹ *Catéchisme de l'Église Catholique*, no 65.

sign of personal holiness. Desires for private revelations are generally unhealthy and, as history shows, lead to pitiful or disastrous deviations¹⁸²».

Avec ce constat que l'on pourrait encore faire dans certaines communautés contemporaines, le problème des révélations privées se pose avec acuité et demande que la théologie catholique définisse clairement leur contour par rapport à la Révélation dont le Christ est la plénitude et le terme. On en vient à penser alors, comme Siegfried Wiedenhofer, que la notion de révélation, même à l'intérieur de l'Église catholique, est d'une certaine manière, la clef de la théologie actuelle¹⁸³.

Par ailleurs, avec Paul, la théologie catholique comprendra mieux l'importance d'une nécessaire expérience de la révélation dans la vie de tout croyant. Vatican I tenait pour absolue et affranchie de toute médiation historique la vérité révélée. On était frappé, et très rapidement, de subjectivisme si on osait souligner la moindre dimension historique de la théologie. Il n'était donc pas surprenant de voir condamner un petit opuscule du Père Chenu en 1937 «pour avoir fait trop belle la part à l'histoire dans la théologie et trop belle la part à l'expérience dans l'acte de foi»¹⁸⁴. Beaucoup continuent à se laisser influencer par cette attitude de l'Église d'avant 1960, et pourtant Vatican II avec son renouveau de la théologie fondamentale, aide à dépasser la fausse opposition entre la révélation et histoire. L'expérience devient alors un moment intrinsèque de la révélation. Il faudrait alors dépasser toute conception purement rationnelle, intellectualiste ou scientifique de la révélation, «pour la comprendre, conformément à la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, comme l'événement du mystère de la communication de Dieu qui advient au cœur de l'histoire et de l'existence humaine»¹⁸⁵. Ni notre passé ni notre état de pécheur, ne sauraient influencer Dieu qui prend l'initiative de se communiquer à qui il veut, quand il veut et comme il veut. L'expérience mystique de Paul pourrait être vécue de la même façon, dans la prière ou dans une vie de lecture de la présence de Dieu dans la nature. On se rappelle

¹⁸² P. de Letter, «Private Revelations», *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1967, p. 448.

¹⁸³ S. Wiedenhofer, «Révélation», *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 869.

¹⁸⁴ C. Geffré, «Révélation et expérience historique des hommes», *Laval théologique et philosophique*, 46/1 (1990), p. 4.

¹⁸⁵ C. Geffré, «Révélation et expérience historique des hommes», p. 4.

alors de saint Ignace qui disait que si les Écritures venaient à disparaître, il serait encore prêt à mourir pour la foi, à cause de ce que le Seigneur lui avait fait connaître à Manrèse¹⁸⁶.

Cette mystique ignacienne, qui aide à mieux comprendre celle de Paul et à éclairer de nouvelles formes actuelles, assume et dépasse la conception thomiste¹⁸⁷ de la révélation. Sainte Thérèse d'Avila, dans ses écrits, racontait l'expérience de sa relation avec Jésus dans la prière : «Je voyais donc l'ange qui tenait à la main un long dard en or, dont l'extrémité en fer portait, je crois, un peu de feu...¹⁸⁸» Il faut cependant, dire que pour beaucoup, comme sainte Thérèse, l'enseignement de l'Église au sujet de Dieu (livres saints, témoignages et traditions) influence sur l'expérience personnelle de foi. Le vécu des sacrements et les principes de base de la prière ont préparé Thérèse à la rencontre avec le Seigneur¹⁸⁹.

3.2 Révélations privées

Nous parlerons de révélations privées par rapport à la Révélation publique ou Révélation plénière accomplie en la personne de Jésus Christ. Nous l'aborderons en quatre points : définition, révélations privées dans le Nouveau Testament et dans l'histoire de l'Église, Valeur théologique et Critères de discernement.

3.2.1 Définition

Parler de révélations privées implique le fait que malgré le péché, la finitude et les limites de la connaissance humaine, Dieu se révèle en bien des manières à des individus. C'est affirmer, contre la philosophie, la possibilité de la communication entre Dieu et l'homme. On ne parle de révélations privées que par rapport à la Révélation publique qui désigne toute l'action révélatrice de Dieu destinée à l'humanité entière. Celle-ci trouve son

¹⁸⁶ G. Berceville, Comment croire «aux révélations privées»? , site web : <http://www.catho-theo.net/spip.php?article118>, consulté le 13 mars 2010.

¹⁸⁷ Selon Thomas, seule la révélation accordée aux Prophètes et aux apôtres peut être avancée dans l'argumentation théologique comme un «principe certain».

¹⁸⁸ Cf. P. Francoeur, *La prière à l'école des maîtres chrétiens*, Montréal, Médiaspaul, 2008, p. 45.

¹⁸⁹ «but not every revelation she received in prayer was from the Lord. The devil, too, was capable of appearing in disguise. She had therefore, to be very careful in discerning the devil's tactics» (cf. J.M. Douglas, «Reflections on divine revelation and personal encounter with the Lord», p. 153.)

expression dans l'ensemble de la Bible. Elle est définitive et complète même s'il reste à la foi chrétienne à en saisir graduellement toute la portée au cours des siècles¹⁹⁰. Bien avant Vatican II et De Letter, Yves Congar publiait en 1937 une étude sur la crédibilité des révélations privées¹⁹¹. Cette expression mérite encore notre attention aujourd'hui dans une Église (Cameroun) où le témoignage de vie devient de plus en plus régulé par des expériences de visions ou de révélations reçues du Seigneur. Qu'entend-on par révélations privée?

Le P. Pierre-Marie Gy, en jouant sur les mots, disait que «privée» pourrait bien prendre le sens incontestable de «privée de caractère canonique», donc révélation privée serait toute révélation non reconnue par l'Institution.

Le P. Yves Congar va définir les révélations privées comme étant celles dont une âme, chrétienne ou non, est l'objet de la part de Dieu à titre personnel et privé, et non au titre d'initiateur ou de docteur de la religion universelle au sein de la quelle Dieu opère le salut de l'humanité¹⁹².

K. Rahner va tenter de donner une définition plus caractéristique des révélations privées : Il s'agit de ces «révélations privées» qui ne se rapportent pas seulement à la vie spirituelle d'un particulier, mais qui toutes «privées» qu'elles sont, s'adressent, par l'intermédiaire du bénéficiaire direct, à l'Église ou à une partie importante de l'Église; révélations privées qui représentent une dévotion nouvelle, exhortation à la pénitence, communiquent certaines instructions, mettent en garde contre quelque doctrine, recommandant un enseignement spirituel ou un genre de spiritualité¹⁹³.

Selon J. Ratzinger, l'enseignement de l'Église distingue «Révélation publique» et «révélation privée». Les deux réalités sont différentes non seulement en degré, mais aussi en essence :

«The term “public Revelation” refers to the revealing action of God directed to humanity as a whole and which finds its literary

¹⁹⁰ Cf. CEC, 65-66; Jn 16,12-14.

¹⁹¹ Cf. Y. Congar, «La crédibilité des révélations privées», p. 29-48.

¹⁹² G. Berceville, «Comment croire aux révélations privées», site web : <http://www.catho-theo.net/spip.php?article118>, consulté le 13 mars 2010.

¹⁹³ K. Rahner, «Les révélations privées», p. 506.

expression in the two parts of the Bible: the Old and New Testaments. It is called “Revelation” because, in it God gradually made himself known to men, to the point of becoming man himself, in order to draw to himself the whole world and unite it with himself through his Incarnate Son, Jesus Christ. It is not a matter therefore of intellectual communication, but of a life-giving process in which God comes to meet man. At the same time this process naturally produces data pertaining to the mind and to the understanding of the mystery of God. It is a process which involves man in his entirety and therefore reason as well, but not reason alone. Because God is one, history, which he shares with humanity, is also one. It is valid for all time, and it has reached its fulfilment in the life, death and resurrection of Jesus Christ. In Christ, God has said everything, that is, he has revealed himself completely, and therefore Revelation came to an end with the fulfilment of the mystery of Christ as enunciated in the New Testament¹⁹⁴.»

Le Concile Vatican II relève trois façons essentielles dont l’Esprit peut guider dans l’Église, en effet, ce sont les trois façons par lesquelles «la parole se développe» : à travers la méditation et l’étude de la foi; à travers une profonde compréhension qui vient de l’expérience spirituelle et à travers la prédication de ceux qui, dans la succession apostolique, ont reçu le vrai charisme de la vérité (*Dei Verbum*, 8). C’est dans ce contexte, poursuit J. Ratzinger, qu’il devient possible: «to understand rightly the concept of ‘private revelation’, which refers to all the visions and revelations which have taken place since the completion of the New Testament. This is the category to which we must assign the message of Fatima¹⁹⁵.»

Le Concile Vatican II va conserver l’héritage théologique de l’Église, mais en y apportant quelques ouvertures. La réflexion théologique de la révélation n’est plus à aborder uniquement sous un angle transcendantal ou purement historique comme on le voit avec Saint Jean de la Croix, mais elle est davantage appelée à tenir compte des expériences particulières que font certains croyants ou non dans leur cheminement. Il faut aussi dire que le Concile n’a pas systématisé la reconnaissance ou la non reconnaissance des expériences mystiques ou privées. Mais néanmoins, il en est sorti quelques critères de jugement pour

¹⁹⁴ Joseph Card. Ratzinger, «Theological Status of Private Revelations», www.defending-vassula.org, consulté le 5 mai 2010, page d’accueil.

¹⁹⁵ Joseph Card. Ratzinger «Theological Status of Private Revelations», consulté le 5 mai 2010.

leur discernement. Ceux-ci n'apportent pas de solution à la tension entre révélation christologique et révélation privées.

3.2.2 Révélations privées dans le Nouveau Testament et dans l'histoire de l'Église

Nous n'entendons pas passer en revue tous les cas de révélations privées dans le NT ou dans l'histoire de l'Église, mais en relever quelques-uns pour la réflexion dans ce travail. Dans le Nouveau Testament, nous avons beaucoup de cas de révélations postérieures à l'Ascension : Philippe en Ac 8,26; Étienne en Ac 7,54-56; l'extase de Pierre à Joppé en Ac 10,9-33; la vision de Corneille à Césarée en Ac 10, 1-8; l'écoute de la voix de l'ange par Pierre en Ac 12,6-19 et enfin le cas le plus intéressant la conversion de Paul en Ac 9,3-16 ou alors ses visions et révélations en 2Co 12,2-4 et en Ga 1-2.

Une tradition du temps apostolique parlerait aussi de la visite céleste de la Vierge Marie à Jacques le majeur, parti pour l'évangélisation de l'Espagne. D'où le premier sanctuaire marial : la *Vierge Del Pilar* à Saragosse (Cesaraugusta). Tout au long de l'histoire de l'Église donc, certains saints ont bénéficié des révélations privées. Nous n'entendons pas en dresser toute la liste, mais en énumérer quelques uns : sainte Angèle de Bohême (1243); sainte Brigitte de Suède (1302-1373); sainte Thérèse d'Avila (1515-1582); sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1568-1607); la bienheureuse Anne-Catherine Emmerich (1774-1824) et sainte Faustine Kowalska (1905-1938). Les statistiques révèlent que sur près de 56 ouvrages de références sur la période de 1866-1988, les deux-tiers dateraient de la période située entre 1937-1965; de quoi conclure que la période qui prépare Vatican II connaît une recrudescence d'intérêt pour les révélations privées. Il faut signaler que c'est vers les années soixante qu'il y avait la polémique sur l'œuvre de Maria Valtorta et le débat sur le cas de Thérèse Neumann. Parler de révélation privée, ne saurait alors être un fait nouveau dans la vie de l'Église d'avant Vatican II.

L'histoire très récente nous rapporte : les visions directes de Jésus ou de la figure de Marie (cas de Simalen au Cameroun entre 1998 et 2000), les prédictions (secrets de Fatima entre 1914 et 2000), la contemplation des événements passés (cas de certains stigmatisés), l'explication de certaines vérités de foi (cas du message de Lourdes), le mandat d'une mission particulière au sein même de l'Église (les cas de Maria Valtorta en Italie, Thérèse

Neumann, l'armée de Marie au Québec, Suffo et Bamendou lumière au Cameroun). Beaucoup d'ouvrages apparaissent aujourd'hui sur «Père Soffo» et «Bamendou-Lumière» qui sont nos deux cas du Cameroun et dont nous parlerons un peu plus loin.

Il est donc incontestable que beaucoup d'expériences de révélation ou de visions particulières jalonnent les textes bibliques et toute l'histoire de l'Église. En plus du Nouveau Testament, nous avons : Hagar en Gn 16, 7-12; Abram en Gn 17, 1-21; la femme de Soréa en Jg 13,1-24; Zacharie et Marie en Lc 1,5-39 dans le Nouveau Testament. Tous ces cas vétérotestamentaires et bien d'autres que l'on peut rencontrer chez les prophètes permettent d'affirmer avec He 1,1-3 qu'«après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé par les prophètes, Dieu en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par son Fils». Le commentaire de Saint. Jean de la Croix sur ce passage va constituer l'essentiel de la théologie catholique sur la Révélation :

«Dès lors qu'Il nous a donné son Fils, qui est sa Parole, Dieu n'a pas d'autre parole à nous donner. Il nous a tout dit à la fois et d'un seul coup en cette seule Parole(...); car ce qu'Il disait par parties aux prophètes, Il l'a dit tout entier dans son Fils, en nous donnant ce tout qu'est son Fils. Voilà pourquoi celui qui voudrait maintenant l'interroger, ou désirerait une vision ou une révélation, non seulement ferait une folie, mais ferait injure à Dieu, en ne jetant pas les yeux uniquement sur le Christ, sans chercher autre ou quelque nouveauté¹⁹⁶.»

D'où vient donc l'idée de révélation privée dans la réflexion théologique de l'Église? Que dire des cas de vision ou de révélation vécues par les apôtres (Ac 5,17-24; 12, 1-19) après la mort et la résurrection de Jésus? Que dire des expériences mystiques de visions ou de révélations (Ac 9,1-30) que rapporte Paul dans ses écrits, en l'occurrence 2Co 12 et Ga 1-2? N'est-ce pas là des cas d'expérience de révélations divines après la Révélation qui pourraient battre en brèches l'affirmation de saint Jean de la Croix, et par conséquent remettre en cause tout commentaire favorable à He 1,1-3? Comment l'Église peut-elle de nos jours, au regard de certains phénomènes religieux, réconcilier les révélations dites privées avec la définition de *Dei Verbum* sus-citée? Cette question fondamentale est à la base de notre recherche et nous entendons y apporter quelques éléments de réponse. Mais avant d'y parvenir, nous présenterons quelques cas de révélations privées.

¹⁹⁶ CEC, 65.

3.2.3 Valeur théologique

En commentant les «secrets» de Fatima en 2000, le cardinal Ratzinger¹⁹⁷, actuellement Pape de l'Église catholique romaine, précisait la valeur théologique des révélations privées en même temps que leur lien avec la Révélation publique. Les révélations privées apportent beaucoup à la compréhension de la Révélation publique, leur rôle n'est pas de «compléter» la Révélation définitive du Christ, mais d'aider à en vivre plus pleinement à une certaine époque de l'histoire¹⁹⁸. De ce fait les révélations privées ne sollicitent que notre assentiment tandis que la Révélation exige notre foi. Elles ne sont crédibles que parce qu'elles concourent à l'unique Révélation. L'orientation vers le Christ lui-même, devient le critère d'autorité, non moins important pour un cas de révélation privée. Cependant il faut encore un bon discernement pour y apporter un jugement éclairé (cf. 1Th 5,19-21). Bien que l'Église, à la suite des apôtres, soit conduite à plusieurs reprises à admettre l'authenticité de certaines révélations privées, elle recommande toujours la plus grande réserve à leur égard quand il s'en produit une. Car les facteurs proprement psychologiques voire la supercherie peuvent aisément se trouver à l'origine. L'Église catholique n'exclut pas que Dieu, l'*Ipsum Esse per se subsistens* dont la volonté est égale à sa puissance, puisse éventuellement recourir à des phénomènes préternaturels pour se manifester à telle ou telle personne au moyen des visions, des apparitions ou d'écoute de voix :

« La certitude que Dieu se révèle à l'homme est à la racine de la foi chrétienne. Cette révélation de Dieu se fait en premier lieu dans sa création; elle se fait par la perception très personnelle que chacun peut avoir de lui. Toutefois, ces formes de révélation (que les théologiens appellent «révélation naturelle») ne prennent sens et force qu'à la lumière de la Révélation proprement dite, c'est-à-dire prise au sens précis de ce que Dieu donne à connaître de lui par le Christ dans la Bible et dans la vie de son Église¹⁹⁹.»

Si on en croyait toutes les expériences mystiques, le monde serait rempli de visionnaires et de prophètes, tous se réclamant de Dieu. Ce qui est curieux, c'est que tout au long de l'histoire, de pareils phénomènes n'apparaissent que pendant des périodes troubles : la crise économique mondiale, les crises politiques dans nos pays, la dévaluation monétaire, les

¹⁹⁷ Cf. [http : //www.vatican.va](http://www.vatican.va), consulté 4 mai 2010.

¹⁹⁸ Cf. *CEC*, 67.

¹⁹⁹ *Nouvelle Encyclopédie catholique* (THÉO), p. 750.

pandémies, des guerres mondiales ou les catastrophes naturelles. En 1962, alors que la discussion conciliaire portait sur la liturgie, le débat sur la Révélation en vue de sa refonte sur de nouvelles bases a été renvoyé pour plus tard, à cause de la délicatesse du sujet. Yves Congar²⁰⁰ en parlant des révélations dites privées, focalisait l'attention sur la question du degré d'obligation attaché à l'adhésion que l'on peut leur consentir. Cette question n'en révèle pas moins celle du discernement.

3.2.4 Critères de discernement

Beaucoup d'expérience de révélations privées ont été publiées comme témoignages par des personnes directement ou indirectement concernées ; mais peu nombreux sont les cas ayant reçu officiellement la marque du *nihil obstat* de l'Église. Ce qui signifie l'absence de toute loi ecclésiale pour ou contre la liberté de témoignage d'une expérience particulière de vie de foi. En évoquant la différence fondamentale entre révélations antérieures au Christ et celles qui lui sont postérieures, K. Rahner fait remarquer que cette différence ne saurait se laisser saisir à partir de l'obligation à adhérer ou non aux unes et aux autres ; si oui, il y aurait même danger, à exiger pour authentifier l'origine divine des révélations postérieures au Christ, un degré de certitude tel que si on l'exigeait pour la révélation officielle, tout fondement raisonnable de la foi en la révélation chrétienne en serait rendu impossible²⁰¹.

En effet, la différence entre les révélations avant et après le Christ, ne porte pas sur le mystère de Dieu, mais sur la manière dont celui-ci se présente à elles. Si le Christ est entré dans la phase décisive, indépassable et définitive du salut, dans la fin des temps, alors «l'attente avant le Christ de la révélation de Dieu dans l'histoire est remplacée après lui par l'attente de la révélation de Dieu qui *supprimera* l'histoire²⁰².» De cette manière, nous affirmons que les révélations privées porteuses d'un contenu prophétique, ont un caractère *impératif* dans le temps de l'Église. En se référant à l'expérience mystique de saint Ignace, et surtout à son enseignement relatif au «temps de l'élection», dans lequel l'homme, sous la motion spéciale de Dieu, prend conscience de la volonté divine, on ne pourrait déduire le discernement de la volonté de Dieu sans ambiguïté, des principes du dogme et de la morale

²⁰⁰ Cf. Y. Congar, «La crédibilité des révélations privées», p. 29-48.

²⁰¹ K. Rahner, «Les révélations privées. Quelques remarques théologiques», p. 511.

²⁰² K. Rahner, «Les révélations privées. Quelques remarques théologiques», p. 511.

et de l'analyse des situations où l'on se trouve placé. Par analogie donc, nous proposons de voir dans la révélation privée «un ordre de Dieu inspiré à un membre de l'Église pour régler la conduite de celle-ci dans la situation concrète²⁰³.» En s'inspirant tous deux de Thomas d'Aquin, les théologiens P. Congar et K. Rahner nous aident à comprendre que les révélations privées se produisent désormais dans l'Église et pour le bien de tous. C'est ce que suggère l'expérience de Paul sur laquelle nous reviendrons. Dans ce sens, l'interprétation ne saurait revenir au bénéficiaire, mais à l'Église (cf. Ga 2,1-10) qui peut se prononcer sur l'authenticité des révélations privées de trois façons :

- 1- par un constat explicite de surnaturalité et les révélations sont alors officiellement reconnues.
- 2- par un constat explicite de non-surnaturalité et elles sont alors officiellement non reconnues ou «condamnées».
- 3- par un non-constat de surnaturalité et l'Église ne se prononce pas alors, soit parce qu'elle choisit de ne pas le faire soit parce qu'elle ne le juge pas opportun pour le moment.

Donc, ce n'est pas parce qu'une révélation privée n'est pas reconnue, qu'elle n'est pas authentique. On confond, parfois sciemment et dans un but polémique, «n'est pas reconnu» et «pas encore reconnu». Si la révélation publique exige notre foi, alors les révélations privées sollicitent plutôt notre assentiment. Elles ne sont crédibles que par leur étroite relation avec l'unique Révélation publique, de sorte que, les bénéficiaires en deviennent non des maîtres, mais des disciples du divin Maître, Jésus Christ.

3.3 Deux cas de révélations privées au Cameroun

Le Cameroun est situé au cœur de l'Afrique, entre l'Équateur et le tropique Nord et entre le 9° et 16° longitude Est. Géographiquement, il s'étend sur une superficie de 475.442 km².

«Le CM est considéré occupant une position de grand intérêt sur l'échiquier africain, pour deux caractéristiques particulières : sa position géographique en fait un carrefour des pays de l'Afrique centrale de l'ouest et son original système sociopolitique biculturel semble lui

²⁰³ K. Rahner, «Les révélations privées. Quelques remarques théologiques», p. 511.

donner une vocation naturelle de médiateur entre les deux Afriques linguistiques, francophone et anglophone²⁰⁴.»

Notre pays a une longue histoire : de nombreuses migrations au Xe- XVIIe l'ont façonné et tout le peuple avec. Il est actuellement composé des semi-Bantous, des pygmées, des Bamiléké, des Douala, des Bassa, des Bafia, des Boulu, des Ewondo et des Eton, installés en diverses régions. Son évangélisation «a eu les Africains eux-mêmes comme premiers missionnaires :

«À l'origine des missionnaires protestants, arrivés les premiers au Cameroun, se trouvent des Noirs, descendants des anciens esclaves vendus aux îles d'Amérique. C'est à la demande d'un groupe originaire de Jamaïque que fut fondée la société qui, la première, devait introduire l'Évangile au Cameroun : la Mission baptiste de Londres²⁰⁵.»

Les pères Pallotins allemands sont les premiers missionnaires catholiques arrivés vers 1890. Ils ont abattu un travail d'évangélisation extraordinaire qui sera brutalement arrêté par l'occupation française et anglaise après la Première Guerre mondiale. Dès lors, une nouvelle vague de missionnaires prêtres, religieux s'associent des catéchistes et laïcs engagés autochtones pour continuer l'œuvre missionnaire et former des futurs prêtres et évêques locaux qui, aujourd'hui conduisent l'Église catholique qui est au Cameroun. Voilà brièvement présenté l'univers religieux dans lequel nous situerons deux cas d'expérience de Dieu qui ont poussé les autorités à réagir dans le contexte de l'Église particulière du Cameroun et plus précisément dans le diocèse de Bafoussam : il s'agit de «Bamendou-lumière» et du «père Soffo».

3.3.1 Bamendou-lumière

Bamendou-lumière reste un phénomène religieux²⁰⁶ caractérisé par un vaste mouvement spirituel qui a vu le jour à Bamendou autour d'un homme dans les années quatre-vingt-dix et deux mille. Bamendou est une localité de près de vingt mille âmes située à l'Ouest du

²⁰⁴ P. S. Palermo, *Cent ans d'évangélisation au Cameroun*, p.19.

²⁰⁵ P. S. Palermo, *Cent ans d'évangélisation au Cameroun*, p. 23.

²⁰⁶ Nous entendons par phénomène un fait complexe que l'on ne peut analyser systématiquement, mais qui est pourtant une réalité c'est-à-dire sensible.

Cameroun (Afrique centrale) plus particulièrement dans le département de la Menoua - Commune de Penka-Michel – à environ 290 km de Yaoundé, capitale administrative du pays et à 240 km de la capitale économique, Douala. De son vrai nom Tetangni Simon, «Bamendou-lumière», comme ses adeptes aiment l'appeler, est un homme dans la cinquantaine et peu instruit. Il relatait son expérience en avril 2004, affirmant :

« Le Seigneur m'est apparu au cours d'une prière et j'ai eu le message suivant : Désormais on t'appellera Lumière [...], et depuis ce temps je porte ce nom. Je n'ai jamais accepté le nom de Dieu. Ma mission est de servir Dieu, m'abandonner à lui, et rappeler aux hommes mes frères ses exigences pour mieux l'aimer et le servir [...] Le 23 mai 1973, la Sainte Vierge m'est apparue et m'a dit : désormais tu dois réciter le chapelet avec les gens [...] Je t'ai guéri de toutes tes maladies et à travers toi, je dois sauver beaucoup de mes enfants qui souffrent [...] Je passe toutes mes journées au lieu choisi par le Seigneur pour prier avec les malades.²⁰⁷ »

Aucun écrit systématique n'est encore produit sur la vie de cet homme et sur ses expériences spirituelles en lien avec son ministère de guérison des malades de tous ordres. Mais au dire de l'abbé Gabriel Wandji, curé de la paroisse St Maximilien Kolbe de Bamendou jusqu'en juin 2002, on voyait cet homme accueillir et écouter à longueur des journées les malades, lire et méditer la parole de Dieu avec eux, faire de long chemin de croix et pratiquer jeûnes, neuvaines et longues veillées, le tout couronné par le don de *l'eau du bonheur*²⁰⁸ à la fin. Des gens lui donnent les noms suivants : «Dieu de Bamendou», «Père Lumière», «Envoyé de Dieu» ou «Serviteur de Dieu». Avec son témoignage, ses prières et ses «miracles» de guérison, monsieur Simon a pu se faire une personnalité et obtenir de certains pasteurs une attention pastorale. L'abbé Pierre Ndjyep a créé non loin de sa concession un poste satellite ou petite communauté chrétienne qui fonctionne encore sous le nom de *Poping-Lumière*. Bamendou-lumière sera moins populaire que le Père Soffo qui aurait séjourné comme malade pendant six mois chez Bamendou-Lumière.

²⁰⁷ Ces propos ont été recueillis par monsieur l'abbé Gabriel Wandji, alors curé de la paroisse, et publiés dans un *Communiqué spécial* du 04/04/2002.

²⁰⁸ Il s'agit de l'eau bénite par Bamendou-lumière et qui est susceptible, à en croire certains adeptes d'ouvrir les portes du bonheur ou d'apporter la guérison aux malades.

3.3.2 Père Soffo

Contrairement à Bamendou-Lumière, l'histoire du «Père Soffo» est celle qui aura couru le plus dans les rues du diocèse de Bafoussam et même dans tout le pays. On rencontre quelques documents biographiques écrits par ses adeptes peu instruits après sa mort en 2005. Mais les données que nous présentons ici, sont recueillies directement d'un site internet²⁰⁹ créé pour publier les informations sur la mission de celui qui se considérait jusque là comme «prophète de Dieu» ou le nouveau messie²¹⁰ :

«Le PROPHETE PERE SOFFO de son vrai nom Jean Ernest WAMBO est né à Bandjoun vers 1946 au cours d'une éclipse de l'astre solaire... Déjà à un an, l'enfant Wambo adopte souvent un comportement insolite. Lorsqu'il est dehors, il regarde le ciel, fait comme s'il écoute et écrit sur la paume de sa main gauche avec l'index de la main droite. Aujourd'hui, Père Soffo déclare que sa main sur laquelle il écrit, est un registre [...] Adolescent, il sera baptisé à l'église évangélique de Mbo'(Bandjoun), mais se convertira au catholicisme le 26 mars 1967 et recevra le sacrement de confirmation le 10 juin de la même année [...] C'est quand son commerce prospère qu'il reçoit l'ordre de Dieu de vendre tous ses biens et d'en distribuer les fruits aux pauvres, [...] PERE SOFFO sera durement éprouvé dans sa chair de 1972 à 1975 ; il souffrira pendant trois ans, d'une maladie d'étiologie inconnue. Il va courir les médecins et les tradithérapeutes à la recherche de la santé. C'est cette quête de la guérison qui le conduira chez Malam Seidou, actuel grand imam de Mansouen où, après une mue totale suivie d'un test de 120 questions à lui soumis par le Seigneur, il prendra officiellement service comme prophète du Dieu vivant le 06 aout 1975 [...] Installé sur l'un des flancs du mont Bankolo, sur la ceinture verte de la ville de Yaoundé, PERE SOFFO a durant presque trois décennies délivré un message de paix de justice et d'amour [...] PERE SOFFO demande aux chrétiens que tous, lui compris, aillent construire et faire vivre l'Église de Jésus Christ. L'Église dit-il, est l'arrosoir de la foi de chacun. Il est viscéralement contre tout ce qui peut détruire l'Église qu'il qualifie d'ailleurs comme étant la maison de son père. Il fait savoir à l'homme que dieu est "UN", que toute tentative de division sert les intérêts des hommes et non ceux de Dieu. Il fait savoir que Mohamed est un prophète de Dieu vivant, et que l'islam est la 3eme porte d'entrée dans le royaume de Dieu. PERE SOFFO dit qu'il ne vient pas détruire nos traditions, nos us et coutumes, mais qu'il vient les purifier pour que

²⁰⁹ <http://bureaulumiere.skyrock.com/>, page d'accueil consultée le 30 avril 2010.

²¹⁰ Cf. site <http://bureaulumiere.skyrock.com/>, page d'accueil consultée le 30 avril 2010.

nous louions l'Éternel Dieu avec notre être profond. Dans les années 1992 et 1993, le corps qui porte PERE SOFFO manifeste des signes de fatigue. Cette situation persistera jusqu'au jour de grâce du jeudi 17 novembre 2005, jour de son rappel à Dieu pendant la 30ème année de sa mission comme il l'avait prédit²¹¹.»

Dans une lettre datée du 25 avril 2001 et adressée à leur curé par certains fidèles de la paroisse St Barnabé de Kouogouo I, on parle des activités de Père Soffo. Il agit exactement de la même façon que Jésus : il utilise les mêmes canaux que Jésus de Nazareth pour guérir à savoir : le regard, la parole, la salive, l'eau, etc. Mais à la différence de Jésus, il utilise la croix comme symbole de l'amour de Dieu pour les hommes. Les enseignements de Père Soffo ne sont nulle part différents de ceux de Jésus Christ. Dans leur ligne de défense, les adeptes laissent entendre que Père Soffo se trouve dans un diocèse où il y a un clergé qui n'est pas indifférent au phénomène. Le feu archevêque Jean Zoa (dont nous avons mentionné plus haut le rôle lors du Concile Vatican II) a vu Père Soffo de son vivant dans ses œuvres et il est décédé tout en le laissant à l'œuvre. Au lieu de condamner, Mgr Zoa a jugé que l'Église devait encore prendre le temps pour examiner le mysticisme de cet homme. Le phénomène Père Soffo n'est plus seulement national ; il y a un peu plus de 25 ans qu'il travaille, et ses œuvres ont franchi le triangle national ; c'est ce que laissent entendre les continuateurs de sa mission divine.

Or, ces deux personnages mystiques n'ont pas échappé à la vigilance de la Conférence épiscopale du Cameroun.

3.3.3 Les évêques du Cameroun face à ce phénomène

Nous avons vu plus haut que le phénomène de révélations privées n'est pas une réalité propre à certaines communautés ; il jalonne le monde de la Bible et toute l'histoire de l'Église jusqu'à Vatican II. Toutefois, leur apparition interpelle l'Église sur son rôle d'éclairer le commun des fidèles sur le jugement à apporter. Dans une lettre de la *Commission Doctrinale des Évêques du Cameroun* signée par son président de l'époque

²¹¹ En dehors de quelques mutilations, corrections grammaticales et orthographiques, nous avons voulu présenter ce personnage tel que ses adeptes nous en livre l'essentiel de sa vie sur le site : <http://bureaulumiere.skyrock.com/>, consulté le 30 avril 2010. Ceci garantit la neutralité du chercheur et laisse transparaître un peu d'objectivité dans notre analyse du phénomène.

(1996), Christian Cardinal Tumi, et adressée à tout le peuple de Dieu au sujet des révélations privées, on peut lire en substance ce qui suit :

«Nous vivons à l'aube du troisième millénaire le phénomène «envahissant des apparitions» de Jésus Christ ou de sa Mère la Vierge Marie. Il est difficile d'en faire l'inventaire dans le monde en général ou même dans l'Afrique en particulier. Et notre pays le Cameroun n'en est point épargné (Nsimalen et Nkolbisson à Yaoundé, Obala, Ézéka, quartier CCC et Nkongmondo à Douala, Nkuf à Kumbo, etc.). Cette réalité socio-religieuse ne passionne pas seulement les croyants chrétiens. L'opinion publique réagit diversement à ce genre d'évènement : scepticisme, adhésion, enthousiasme, entente sereine. Tout homme doué de bonne volonté est soucieux de voir clair dans la multiplication 'des apparitions' et des révélations privées. Il est normal que l'Église aide les chrétiens, témoins de tels événements à prendre l'attitude qu'il faut, eu égard aux normes de la foi et aux lois et directives du Magistère en cette matière²¹².»

Tout comme la Congrégation pour la doctrine de la foi pour toute l'Église universelle, il revient la Conférence épiscopale de chaque pays d'aider les fidèles à discerner et à mieux vivre des expériences mystiques qui peuvent surgir de leur milieu. Même si elle n'est pas la norme des révélations privées, elle a tout de même un rôle prophétique à jouer pour la sauvegarde de l'harmonie et de l'unité du *Corps du Christ* ou de l'Église. Tout le jugement de l'Église est valable s'il s'appuie sur le triple fondement de la théologie catholique que sont : la Bible, le Tradition et le Magistère. Dans ce travail, nous privilégierons le fondement biblique avec l'expérience de Paul en 2Co 12,1-10 qui se complète avec celle de Ga 1,13-17 ; 2,15-20.

3.4 Paul en 2Cor 12 : un modèle biblique et doctrinal

Comment l'expérience de Paul peut-elle servir de référence ou de paradigme pour des personnes qui vivent des expériences personnelles et profondes avec Dieu, et qui voudraient bien se faire reconnaître dans leur communauté de foi ? Comment l'Église au regard de l'expérience mystique de Paul peut-elle adapter son attitude face au phénomène sans cesse croissant des visions et révélations de la part de certains fidèles ? Comment Paul

²¹² Commission Doctrinale des Évêques du Cameroun, *L'enseignement de l'Église sur les apparitions, les révélations et les messages*, 12 mai 1996, p. 1.

a-t-il pu vivre et témoigner sa relation intime avec Dieu ? Voici l'occasion d'exploiter théologiquement les conclusions de notre analyse dans les précédentes étapes de ce travail.

C'est dans l'Église de Corinthe que Paul vit le drame du doute que les fidèles portent sur son expérience de Dieu. Paul tient par la Seconde Lettre aux Corinthiens à résoudre le double conflit d'autorité et de légitimité avec ses opposants d'une part, et avec toute la communauté d'autre part. Il engage une lutte de mots contre ses opposants (11,16-33), mais finit par se rendre compte que Dieu prend sa défense en lui manifestant sa puissance dans ses faiblesses (12, 10). Paul ne s'est pas soustrait à la communauté pour en former une nouvelle directement liée à sa personne ou à son autorité, mais il vit son problème en 2Co 10-13 dans l'Église et en Église. Il écrit à toute la communauté et expose sa position selon la doctrine de la foi qu'il a lui-même transmise : «Béni soit Dieu, le Père du Christ Jésus notre Seigneur, le Père plein de tendresse, le Dieu de qui vient tout réconfort ! Il nous réconforte quelles que soient nos épreuves» (2Co 1,3-4). Paul semble laisser entièrement le soin à ses fidèles de porter un jugement sur son expérience et de pouvoir authentifier par eux-mêmes son apostolicité ou sa vie pleinement vécue dans le Christ (2Co 12,11-21). Paul sait que si sa mission dans l'Église est celle même du Christ, alors seul Dieu ou le Christ pourra encore le défendre ; s'il s'est emporté en disant des bêtises, c'est juste parce qu'il y a été forcé ou pris par l'émotion (2Co 12,11) : «Peut-être penserez-vous encore une fois que nous cherchons à nous justifier. Mais non, c'est devant Dieu que nous parlons, et selon le Christ ; et tout cela, frères, c'est pour votre bien. J'ai peur qu'à mon passage je ne vous trouve pas tels que je voudrais, et que vous non plus ne me trouviez pas comme vous voudriez...» (2Co 12, 19-21). Paul se veut objectif et laisse son propre jugement coïncider à celui de la communauté ; il se remet à Dieu et au Christ dont il se réclame apôtre (2Co 12,21). Paul en racontant son expérience aux Corinthiens les invite à s'identifier à sa personne et à en faire leur propre expérience. En 2Co 12,1-10, le cadre de la narration paulinienne est bel et bien ecclésial : Paul s'adresse aux fidèles de l'Église de Corinthe ; toute son expérience rapportée se joue entre lui et Dieu avec le Christ comme médiateur : c'est en Christ que Paul est emporté au ciel (2Co 12,2).

Avant de décrire un cadre de rencontre qui transcende les limites humaines (2Co 12,1-7a), Paul fait l'expérience de la rencontre²¹³ de Dieu dans ses faiblesses; dans sa chair; dans les insultes, les contraintes, les persécutions et angoisses pour le Christ (2Co 12,7b-10). En dépit de son style apocalyptique, on a de moins en moins de doute que 2Co 12,1-7 fait référence à Paul lui-même. Loin de vouloir réduire l'expérience de la vie de Paul en intimité avec le Seigneur aux seuls deux passages de 2Co 12 et Ga 1,14-15 ; 2,20-21 nous partageons le point de vue selon lequel son expérience sur le chemin de Damas n'était que la première d'une série d'expériences similaires²¹⁴. Paul sera porté à défendre l'authenticité de cette relation intime avec le Seigneur comme source de sa mission vers les nations païennes; il le fera, non seulement dans sa communauté de foi (2Co 12), mais et surtout face à l'Église : «Plus tard au bout de trois ans, je suis monté à Jérusalem pour y rencontrer Képhas et je suis resté quinze jours avec lui...Et quand je vous écris cela, je vous affirme devant Dieu que je ne mens pas...J'y suis allé à la suite d'une révélation et je leur ai exposé l'évangile que je proclame chez les païens. J'en ai parlé en privé avec ceux qui comptaient, pour le cas où j'aurais fait et ferais encore un travail qui ne mène à rien.» (Ga 1,18-21).

L'histoire de la rencontre de Paul avec le Seigneur n'est pas passée, pour ses contemporains, comme une lettre à la poste; il a fallu bien que celui-ci la rende crédible par des paroles et des actions authentiques : «Moi, Paul en personne, je vous le demande par la douceur et la bonté du Christ, moi si humble quand je suis parmi vous, face à face, mais si hardi envers vous quand je suis loin; je vous en prie, que je n'aie pas, une fois présent, à user de cette hardiesse dont je compte faire preuve, avec audace, contre ces gens qui prétendent que notre conduite a des motifs humains...» (2Co 10, 1-3). Paul n'est pas une génération spontanée, il vit son expérience de façon historique et mystique; il a pleine conscience que son passé est connu de tous : «vous avez entendu parler de mon comportement naguère dans le judaïsme...» (Ga 1,13), mais :

«Comme Hénoch, Paul affirme avoir contemplé la Gloire, qu'il identifie au Christ; Paul comprend qu'il a accédé à un état divin,... il affirme que sa vision et sa transformation sont d'une certaine façon une

²¹³ En Ga 1,12 cette rencontre avec Dieu n'est pas décrite, mais elle est nommée par le terme *apokalypsis*.

²¹⁴ A. F. Segal, *Paul le converti : apôtre ou apostat*, note 10, p. 61.

identification mystique; et il déclare avoir été appelé pour recevoir ce statut particulier d'intermédiaire²¹⁵.»

En acceptant, par son expérience mystique, d'être intermédiaire entre le Christ et ses communautés, Paul invite tous ses lecteurs et toutes les personnes qui revendiquent une autorité ou un privilège à cause des révélations reçues, à savoir garder l'humilité et reconnaître modestement leur rôle d'instruments dont Dieu se sert pour accomplir son œuvre dans le monde²¹⁶. On peut comprendre que les révélations du Seigneur ont pour but de transformer leurs bénéficiaires pour qu'à leur tour ils soient capables de transformer la communauté qui reçoit leur témoignage de vie avec le Christ ressuscité pour en faire aussi des expériences personnelles. D'où l'importance des expériences de ce genre pour revitaliser les communautés et enrichir la réflexion théologique. Paul semble avoir réussi ce pari avec sa communauté.

«Believers cannot expect to be like Paul in very respect ; he really was extraordinary (and that not just in his own time). The grandeur of his religious life, with its spectacular visions and numerous revelations, need not be the litmus test of our own faith. We are not likely to identify with Paul in his weakness, but if we see in that weakness, as he did, the way for God's power to be vigorously at work, then we, like Paul, can be God's agents.»²¹⁷

Son expérience devient celle de toute la communauté ou de toute l'Église ; c'est pourquoi il la défend et la vit en Église, il se donne la peine d'aller plusieurs fois à Jérusalem pour en faire l'exposé à Képhas²¹⁸. Il n'est plus le seul privilégié de Dieu, mais toutes ses communautés avec lui. Paul, dans un premier moment et peut-être à cause de l'excellence de ses visions et révélations (2Co 12,7a), a pensé faire à sa tête : il engage une mission en Arabie, à Damas et même ailleurs sans consulter qui que ce soit (Ga 1,17) ; il est alors en

²¹⁵ A. F. Segal, *Paul le converti : apôtre ou apostat*, p. 78.

²¹⁶ Paul précise le sens de cette expérience pour lui et pour toute la communauté dans la série d'histoires qu'il raconte en Ga 1-2. Il rapproche l'histoire de Jésus et la sienne à celle des Galates, et «ces deux dernières histoires se fusionnant occasionnellement dans un autre 'nous'... L'accent ne porte pas sur le contenu de l'Évangile, mais sur la réception par Paul d'abord, puis les Galates, avec la transformation radicale que cela implique.» Si Paul vit une expérience mystique avec Dieu, les Galates la vivent aussi, car sa propre expérience est bel et bien celle de la communauté qui vit l'effet de ses visions et révélations de la part du Seigneur. Cf. A. Gignac, «Une approche narratologique de Galates. État de la question et hypothèse générale de travail», *Science et Esprit*, 58/1 (2006) p. 14.

²¹⁷ J. Paul Sampley, «The Second Letter to the Corinthians», p. 167.

²¹⁸ Ce nom est donné à Pierre par Jésus : «Tu es Simon, fils de Jean; tu seras appelé Céphas» (Jn 1,42). Céphas signifie tête ou chef (1Co 11,4).

même temps juge et partie. Mais trois ans ou quatorze ans après, il a ressenti le besoin d'être sans cesse reconnu par les autres : «... je suis monté à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas²¹⁹ et je suis resté quinze jours auprès de lui... Ce que je vous écris, je le dis devant Dieu, ce n'est pas un mensonge... Mais mon visage était inconnu aux églises du Christ en Judée; simplement, elles avaient entendu dire : 'Celui qui nous persécutait naguère annonce maintenant la foi qu'il détruisait alors' et elles glorifiaient Dieu à mon sujet» (Ga 1, 18-24). Paul reçoit son appel de Dieu qui lui confie l'annonce de l'Évangile. Une fois rendu auprès de ses devanciers, à la suite d'une révélation, je leur exposai, dit-il, l'Évangile que je prêche parmi les païens; je l'exposai aussi dans un entretien particulier aux personnes les plus considérées, de peur de courir en vain ou d'avoir couru en vain (Ga 2,2). Paul qui se raconte en 2Co 12,1-10, est le même qui annonce en Ga 2,2 la conduite à tenir par les mystiques pour vivre en Église leur expérience de vie chrétienne.

Cette démarche paulinienne montre l'importance du rôle de l'autorité ecclésiale; c'est l'Église qui accueille, apprécie et authentifie, en plus du témoignage personnel, toute expérience de vie qui se veut mystique en son sein. L'authenticité de l'expérience de Paul n'est cependant pas liée à son accueil²²⁰ à Jérusalem par les autres apôtres, mais sur la base de l'interpellation intérieure pour une mission : celle de porter la Bonne Nouvelle aux nations païennes. Ces deux aspects sont très importants pour discerner toute vie mystique au nom de Jésus. Quand on en est convaincu comme Paul ou Ignace de Loyola, on n'a pas besoin, en réalité, de qui que ce soit pour la vivre soi-même. Mais si une telle expérience veut déborder le cadre individuel pour joindre la communauté, il semble nécessaire de faire comme Paul à Jérusalem ce que nous pouvons appeler : une *retraite de discernement* (cf. Ga 1,18-20).

Paul n'avait-il pas raison d'aller plusieurs fois à Jérusalem pour éviter d'avoir couru ou de courir pour rien? Son expérience, fort éloignée de notre époque, reste encore vivante et peut servir de cadre de discernement dans un contexte socio-religieux où des groupes et des

²¹⁹ Ce mot qui se traduit par Pierre, peut aussi signifier la tête et renvoyer à la même personne de Pierre, mais comme principe d'unité du Corps du Christ qu'est l'Église.

²²⁰ Cet accueil suppose le temps de séjour pendant lequel Paul expose aux apôtres et notables, son Évangile et sa vie à la suite de Seigneur pour approbation.

individus deviennent de plus en plus friands d'expérience mystique comme sommet de leur vie de foi chrétienne. Ainsi l'attitude prudente de l'Église a bien sa raison d'être, et reste favorable aussi bien à celle des illuminés qu'à celle de la communauté ou celle de toutes les personnes de bonne volonté, sans toutefois porter atteinte à la vie de foi de chacun. Toutefois, une expérience qui se veut authentiquement chrétienne, pourrait se définir à partir de celle de l'apôtre des nations dont l'œuvre et même l'esprit missionnaire continuent à féconder de nombreuses spiritualités. Quoiqu'on en dise, la façon dont Paul rend compte de son expérience est essentiellement christologique : c'est en Christ qu'il fut enlevé au ciel (2Co 12,2) ; il vit, mais ce n'est plus lui qui vit, c'est le Christ qui vit en lui et toute sa vie de mystique Paul la vit dans la foi au Fils de Dieu qui s'est livré pour lui (cf. Ga 2,20).

3.5 Essai de discernement des expériences camerounaises

Dans cette dernière section, nous voulons mettre à profit toutes les richesses humaine, spirituelle et théologique que nous donne l'analyse littéraire de 2Co 12,1-10. Il est surtout question d'évaluer les deux cas de révélations de Bamendou-Lumière et du Père Soffo, et de les éclairer par l'expérience mystique de Paul dont la façon de vivre et de raconter atteste le fondement biblique de la théologie de Vatican II au sujet de la révélation. Nous bâtissons notre argumentation ici sur une méthode trilogique propre aux documents de l'Église : Voir, Juger et Agir.

La présentation antérieure des cas de Bamendou-lumière et de Père Soffo nous amène à constater que ces deux personnages vivaient vraiment une forte expérience qui affecterait beaucoup dans leur entourage. Bamendou-lumière et Père Soffo auraient connu de grands moments de crise mentale tout au début de leur nouvelle vie d'élus divins pour une mission particulière au sein du peuple. Cette crise pourrait faire penser à l'*écharde* dans la chair de Paul. Même si le nombre de ceux qui les suivent est insignifiant par rapport à la grande communauté des croyants catholiques, il est indéniable le fait qu'ils ont des adeptes qui ont accueilli leur expérience de révélation qui a suscité leur foi en Dieu. Très rapidement ils ont pris de l'ascendance spirituelle ou mystique au point de devenir des responsables directs de toutes les communautés qui se sont formées autour d'eux pour vivre de leur expérience. Les deux ont développé, à partir de leur expérience de Dieu, un ministère de guérison et de délivrance qui trouve un écho favorable chez ceux qui y mettent leur confiance. Depuis

plusieurs années ils vivent avec leurs adeptes une sorte de syncrétisme religieux indescriptible avec les trois grandes religions du Cameroun (Catholicisme, Islam et Protestantisme). Ils se présentent comme messie, lumière pour orienter le peuple vers Dieu à travers la foi chrétienne et musulmane vers Dieu. Mais, à l'opposé de Paul en 2Co 12,1-10, ce qui frappe autant que les effets de leur messianisme, est le manque de cohérence spirituelle et doctrinale dans leur témoignage.

Le jugement que nous portons sur les deux cas consiste à évaluer le récit de leur expérience mystique. De prime abord, la narration des deux expériences n'a pas de structure que l'on peut identifier.

Bamendou-lumière parle de deux révélations ou apparitions qu'il a reçues : la première est celle du Seigneur et la seconde celle de Marie. C'est au cours d'une prière (sans précision sur la date) qu'il reçoit la révélation du Seigneur accompagnée du message suivant : « Désormais on t'appellera Lumière. » La seconde apparition eut lieu le 23 mai 1973, et cette fois-là il reçoit une mission de prière du chapelet et de guérison. Dans cette seconde révélation, tout porte à croire que c'est la Sainte Vierge qui l'a guéri de toutes ses maladies. Dans ce bref récit, il y a trois personnages : le Seigneur, La Sainte Vierge et Bamendou-lumière. De tous ces trois, la Sainte Vierge garde des traits ronds et devient un des protagonistes avec le bénéficiaire. Le Seigneur ne joue qu'un rôle secondaire ; c'est lui qui se révèle, mais pour demander simplement à l'autre de changer de nom. Or, « Lumière » comme nom est un attribut de Dieu : comment peut-il lui-même l'attribuer à un homme ? Autres questions : quel rapport Bamendou-lumière fait-il entre le Seigneur et la Sainte Vierge ? Il ne fait en aucun cas mention de Dieu : Dieu et Seigneur sont-ils une seule et même personne ? Le fait de ressortir ces interrogations signale de nombreuses incohérences théologiques et doctrinales par rapport à la foi de l'Église qu'il déclare vivre et professer.

Père Soffo, dans le récit qui lui est attribué, fait une expérience mystique particulière dont le processus a commencé quand il avait un an d'âge : « il regarde le ciel, fait comme s'il écoute et écrit sur la paume de sa main gauche... ». C'est un baptisé protestant converti au catholicisme. En dehors de regarder le ciel à bas âge, il ne parle point explicitement de révélation ou d'apparition dans son expérience, si ce n'est que Dieu lui a donné l'ordre de tout vendre et de partager ses biens aux pauvres. Pendant trois ans, il souffrira dans sa chair

d'une maladie inconnue. Après avoir été soigné par un imam, il réussira au test de 120 questions auquel le Seigneur l'a soumis. D'où sa mission de prophète exercée plus comme guérisseur que comme porte-parole du Seigneur. Dans cette expérience on peut énumérer les personnages suivants : Père Soffo, Dieu, le Seigneur, l'imam, une maladie inconnue. Ces personnages meublent le récit sans lien logique entre leurs actions. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Soffo est un chrétien qui dit faire une expérience de Dieu dans toute sa vie, mais sans ressource intellectuelle et spirituelle pour la rapporter. Comment être prophète, porte-parole de Dieu, sans capacité de communication? Comment Dieu peut-il remplir Soffo d'une telle mission sans lui assurer la moindre intelligence de son action en lui? Dieu avait préparé Paul dès le ventre de sa mère et on a vu quel parcours d'études celui-ci a fait pour être à la hauteur des visions et révélations du Seigneur. Pourquoi le Seigneur aurait-il choisi de faire autrement avec Bamendou-lumière et Père Soffo? Les prophètes Isaïe et Jérémie qui vivaient une expérience de Dieu ont été rendu capables par ce même Dieu de raconter leur relation divine de façon intelligible. Paul fait de même à travers ses lettres (2Co 12,1-10).

Bamendou-lumière et Soffo font un mélange hétérogène des données culturelles et de celles du christianisme. On ne saurait qualifier ce mélange d'expérience mystique au même titre que celle de Paul. Il est vrai que Paul dans son expérience reste marqué par sa culture apocalyptique, mais sa profonde relation avec le Dieu de Jésus Christ en devient une nouveauté radicale par la réévaluation de son passé ou de sa vie dans le judaïsme. On peut bien y voir une œuvre de l'Esprit Saint qui fait la communion entre Dieu et Jésus Christ, mais aussi entre Dieu et le mystique. Tandis que Paul dans son expérience se contente de vivre sa relation avec Dieu dans une attitude d'humilité, nos deux mystiques camerounais font prévaloir les attributs divins dont ils se targuent. Leur expérience de révélation est loin de s'inscrire dans celle du Christ qui est la révélation plénière de Dieu à l'humanité. Ils s'en sont servis pour se faire une personnalité sans accomplir pour autant des actions d'évangélisation concrètes. Ils sont loin de correspondre au modèle d'expérience personnelle, communautaire et ecclésial que nous laisse Paul en 2Co 12,1-12. C'est dans la communauté chrétienne qu'il faut défendre son mysticisme et non hors de l'Église comme le font Bamendou-lumière et Père Soffo. Paul est conscient de son élection par Dieu (cf. 2Co 12,2), rien ne va l'empêcher de trouver dans un premier temps un terrain encore vierge

pour annoncer son Évangile : il va en Arabie puis il revient à Damas ; mais Bamendou-lumière et Père Soffo ont trouvé bon de faire du prosélytisme dans des communautés chrétiennes déjà constituées pour se rattacher des adeptes.

Paul fait son expérience pour évangéliser et conduire au Christ les nations païennes qui ne le connaissent pas encore. Si l'expérience de la révélation de Dieu chez Paul est christologique (2Co 12,2), il faut dire que chez Bamendou-lumière, elle est mariale et difficile à définir chez Père Soffo. Ce dernier est lui-même le bénéficiaire et le médiateur : c'est de façon directe que Dieu lui donne l'ordre de tout partager avec les pauvres. Par contre c'est dans le Christ que Paul est emporté au ciel où il entend des paroles ineffables (2Co 12,2-4). Son expérience le configure tellement au Christ (2Co 12,10 ; Ga 2,20) que l'on peut l'entendre dire que la puissance de Dieu se révèle dans ses faiblesses. Paul ne manquera pas d'aller par lui-même rencontrer les autres apôtres pour leur parler de ce qu'il vit avec le Seigneur et de la mission qui lui a été confiée (cf. Ga 1,1-17). Cette démarche a toujours manqué de la part de nos mystiques camerounais. Ils sont plus empressés à faire leur autobiographie et à affirmer leur union mystique à Dieu. Paul ne ressent le besoin de raconter son expérience que lorsque des doutes vont planer sur son apostolicité. Contrairement aux cas sus-présentés, Paul ne vit plus pour lui-même, sa vie c'est le Christ qui vit en lui (Ga 2,20). Sa mission n'est pas d'abord de guérir ou de se mettre en vue, mais de faire vivre son expérience aux autres pour les amener à la foi en Jésus qui s'est livré pour le salut de tous.

Même si le point commun entre Bamendou-lumière, Père Soffo et Paul, pourrait être le fait d'avoir formé autour d'eux une ou des communautés, il faut cependant dire que la compréhension de leur mission et la façon de crédibiliser leur expérience sont tout à fait différentes. Tandis que Paul s'appuie sur ses faiblesses (2Co 12, 10), Soffo et Bamendou-lumière tiennent à l'excellence de leur révélation assortie de grands noms divins qu'ils portent. C'est ce que Paul reproche à ses adversaires, car plus les révélations sont extraordinaires plus l'humilité est de mise (2Co 12,5-7). Dans la plupart des cas, des personnes qui croient vivre une forte expérience avec Dieu passent pour des gourous et se servent des adeptes pour «s'engraisser». Ils évitent toute gestion d'imperfection en restant tout simplement dans la sphère transcendantale de leur expérience. Ils ne voient en toutes marques de faiblesse et de souffrance qui leur sont souvent reconnues, qu'une sorte de

persécution religieuse ; Paul, par contre, s'en sert pour authentifier son apostolicité. Ils font de leur expérience une sorte de privilège qui les place au-dessus de tout soupçon; Paul nous montre qu'en réalité être choisi par Dieu, c'est porter aussi sa croix à la suite du Christ : «Avec le Christ, je suis crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi» (Ga 2,19-20). Ils seraient légion les personnes qui n'entendent pas faire de leur expérience, une expérience humaine où Dieu se manifesterait dans le concret de leur vie. Dans un christianisme en courbe ascendante comme celui du Cameroun, on fait face à des phénomènes très récurrents de révélations privées qui tendent à devenir la norme d'une vie de foi exemplaire.

* * *

Ce troisième chapitre nous a permis d'exploiter l'expérience de la révélation de Dieu chez Paul en 2Co 12,1-10 et de façon subsidiaire en Ga 1,1-17 ; 2,15-21, en vue d'en faire un paradigme, une grille de lecture ou de discernement pour tout témoignage personnel ou communautaire de vie mystique dans notre Église. Elle permet aussi de vivre le dépassement théologique entre les deux derniers conciles et incite à la mise en application de la théologie de Vatican II au sujet des révélations privées. Toute expérience de foi ne trouve son meilleur cadre d'expression que dans la communauté chrétienne; c'est en cela que Paul, notre modèle, est bien un personnage empathique. Le jugement de l'Église n'est pas absolument nécessaire pour rétablir l'authenticité d'une révélation privée, mais il favorise sa publication et sa crédibilité au sein de la communauté. Les révélations particulières ont leur place dans la vie de l'ensemble de l'Église. Elles fourniraient aussi des principes certains à la réflexion théologique. Avant toute approbation officielle :

«Il n'y aucun autre motif à notre adhésion que la valeur intrinsèque des phénomènes éprouvés par le visionnaire, et du témoignage porté par celui-ci..., l'approbation directe ou indirecte de l'Église n'a presque toujours d'autre signification que celle de permettre la publication de récits où rien de répréhensible ou d'inopportun n'est contenu. Ce nihil obstat vient s'ajouter aux autres motifs que nous aurions de recevoir

une révélation, mais sans changer la nature de l'adhésion que nous lui accordons²²¹.»

L'excellence ou la fantastique description des expériences vécues ne constituent plus, au regard du modèle paulinien, un point d'appui pour ceux qui croient vivre des intimités profondes avec Dieu : «J'estime pourtant n'avoir rien de moins que ces super-apôtres. Nul pour l'éloquence soit ! Pour la science, c'est autre chose. En tout et de toutes manières, nous vous l'avons montré. Était-ce une faute de m'abaisser moi-même pour vous élever, en vous annonçant gratuitement l'Évangile de Dieu?» (2Co 11,5-7). L'expérience de Paul ne fait pas de lui une énième personne de la Trinité ni ne lui confère un titre divin spécial ni ne le désigne comme un messie autre que le Christ. Ce n'est qu'un témoin et un messenger de Dieu qui tire sa force et son authenticité, non seulement de l'acte d'accueil de la part de Pierre et des autres, mais surtout des faiblesses, insultes, contraintes, persécutions et angoisses pour le Christ. En cela Paul bat en brèche tous les critères «spectaculaires» d'authentification de vision ou de révélation pour ne faire prévaloir que celui de la croix ou de la souffrance à cause du Christ qui l'a aimé et s'est livré pour lui : «Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi.» (Ga 2,20) Toute existence chrétienne devient une révélation de communion avec le Fils de Dieu. Il est donc important, comme l'affirmait Jean-Paul II, d'observer que la faiblesse de Pierre et de Paul montre que l'Église est fondée sur la puissance infinie de la grâce²²².

²²¹ G. Berceville, Comment croire «aux révélations privées»?... sur site web : <http://www.catho-theo.net/spip.php?article118>, consulté le 13 mars 2010.

²²² Jean-Paul II, «Témoignage de la miséricorde», *Magnificat*, 210 (2010), p. 296-297.

Conclusion

Deux principales motivations sont à la base de ce travail; la première est lointaine et la seconde immédiate. Premièrement nous partons d'un constat d'ordre pastoral. Depuis quelques années dans l'engagement pastoral, nous avons pris connaissance de nombreuses formes d'expérience de la mystique chrétienne dans l'Église. Leurs variantes tiennent aux contextes culturels qui diffèrent d'une communauté à l'autre, d'un pays à l'autre, mais les réalités spirituelles semblent être la même pour toutes ces personnes qui revendiquent une reconnaissance des révélations qu'elles affirment avoir reçues directement du Seigneur. Ce qui aura attiré notre attention, c'est de voir comment des hommes et des femmes de bonne foi racontent leur vie mystique avec Jésus ou avec Dieu, sans qu'une orientation pastorale leur soit proposée pour les aider à mieux discerner et à en vivre pleinement avec leur communauté d'appartenance. Deuxièmement le lancement de l'année de saint Paul par le pape Benoît XVI a été une source d'inspiration pour ce travail sur l'expérience de Paul. À notre manière nous avons saisi la balle au bond pour proposer une réflexion qui puisse aider l'Église et les fidèles à mieux vivre des expériences de révélation ou de vision ; c'est ce que nous appelons cause immédiate. Une telle réflexion aiderait aussi la mère Église à intégrer les nouvelles approches théologiques de Vatican II en matière de révélation. Pourquoi s'appuyer toujours sur le Magistère pour condamner et non accueillir ces expériences diversement exprimées? S'il n'y avait de révélation que purement transcendante avec la théologie de Vatican I, qu'en est-il avec la réforme de Vatican II dans le domaine de la théologie fondamentale ?

Par delà la question des rapports entre Révélation et révélations privées, nous avons trouvé bénéfique pour toute l'Église de réveiller la conscience de tous par rapport à l'importance du Concile Vatican II en matière de théologie fondamentale, plus particulièrement au sujet de la révélation. Les années 2008 et 2009 au cours desquelles nous avons célébré les richesses spirituelles de la figure missionnaire de saint Paul ont été très déterminantes pour la formulation du titre de ce travail. D'où notre dévouement sur les passages des lettres pauliniennes. Le texte du N.T. a un caractère historique non accidentel ou marginal, mais

constitutif du texte : «La tradition judéo-chrétienne est essentiellement caractérisée par son expérience d'une révélation médiatisée historiquement²²³.»

Nous avons donc choisi d'étudier le modèle historique de Paul dans sa relation avec Dieu, ce que nous appelons expérience de la révélation de Dieu chez Paul. Dieu choisit de se manifester à qui il veut, mais dans le quotidien de sa vie et non pas nécessairement en dehors de l'ordinaire. L'expérience de Paul est à la fois transcendante et immanente ; Paul la vit pleinement dans sa condition humaine avec cette conviction que le lieu par excellence de la manifestation de Dieu dans sa vie, ce sont ses faiblesses. Malgré l'excellence de ses révélations, cet apôtre n'est pas resté coupé de son héritage culturel; il est fortement influencé par son éducation, son temps dans le judaïsme et surtout la culture apocalyptique du premier siècle. L'influence de la pensée apocalyptique est bien présente dans certains des ses écrits, ce qui invite à une étude des textes de Paul en tenant compte de son passé comme pharisien²²⁴. Si son transfuge vers le christianisme a été sans réserve, il n'en demeure pas moins que Paul soit un apocalypticien, mais dans l'annonce d'un règne nouveau advenu par le Christ mort et ressuscité pour le salut de tous, juifs et païens.

Sans aller à l'encontre d'une théorie herméneutique qui ne se limite qu'au texte, il faut dire qu'une connaissance de l'univers apocalyptique dans lequel Paul a évolué permet d'aborder et de tenter une interprétation ou une compréhension de l'expérience de Paul en 2Co 12,1-10. Notre herméneutique de l'expérience de Paul tient compte à la fois du *monde derrière*, du *monde du texte* et du *monde avant le texte*. D'où notre recours à la méthode historique et narratologique.

La méthode historico-critique est indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens. Puisque l'Écriture Sainte, en tant que « Parole de Dieu en langage d'homme », a été composée par des auteurs humains en toutes ses parties et toutes ses sources, sa juste compréhension non seulement admet comme légitime, mais requiert l'utilisation de cette

²²³ S. Schneiders, *Le texte de la rencontre*, p.163.

²²⁴ Loin de sous estimer l'apocalyptique, comme un genre faux et païen dont l'étude viendrait corrompre la pureté du dépôt révélé, il y a un intérêt pour l'Église de connaître ce genre qui se situe aux débuts de son interprétation théologique des mystères de la révélation et de la foi. Cette ouverture ecclésiale pourrait assouplir certaines positions rigides et disposer l'Église dans toutes les circonstances culturelles à l'accueil, à l'écoute, au discernement et à l'orientation les révélations privées dans le sens positif de leur intégration dans la communauté des croyants. Un tel procédé fera éviter le gaspillage d'énergie dans des conflits sans cesse répétés qui divisent plutôt que de souder l'Église dans l'essentiel de sa nature : l'unité de tous les croyants.

méthode²²⁵. La méthode narrative nous a permis de saisir et de communiquer le message que véhicule le récit de Paul en 2Co 12,1-10.

Ces deux principales méthodes orientent l'interprétation et le discernement de la révélation dans l'Église catholique : à quoi faut-il s'en tenir dans un contexte religieux où la vie mystique de certains fidèles peut devenir la norme de la foi? Si tout le Nouveau Testament renvoie à ce dont il traite, à savoir Jésus le Christ comme paradigme fondamental de Révélation, alors Paul dans Galates et dans 2Corinthiens peut être pris comme paradigme inspirant pour vivre l'expérience de toute communication avec Dieu en harmonie avec soi-même et avec son Église. Ainsi l'Église, par la voix du Magistère, devient non pas une norme absolue dans le processus de discernement, mais d'ouverture et d'orientation des relations privées vers leur plein épanouissement dans le paradigme fondamental qu'est Jésus-Christ. *Dieu, qui a parlé à Abraham, aux prophètes et de façon plénière en la personne de Jésus, n'est pas devenu muet.* L'expérience de Paul nous aide à comprendre que l'infini de Dieu peut se révéler dans la finitude humaine selon les dispositions et le bon vouloir divin, sauf que le Christ, hier et aujourd'hui, reste la plaque tournante de toute révélation privée, authentique et chrétienne. Vatican II laisse grande ouverte la porte à des expériences personnelles en matière de révélation divine. Mais il faudrait que tous ensemble, évêques, prêtres, religieux, religieuses, laïcs, et laïques, se remettent à l'école du Concile²²⁶.

C'est à ce stade que l'on découvre la grande richesse de Paul : comment comme chrétien et autorité dans sa communauté, il raconte son expérience, la vit et s'en sert pour résoudre les tensions que les Corinthiens ou les Galates vivent entre révélation christologique (reconnue) et révélation privée. Paul se situe au carrefour du Premier et du Second Testaments. Il connaissait parfaitement les Écritures; il est en même temps ministre de l'Évangile de la paix (Ep 6,15) qu'il n'hésite point à s'approprier (Rm 2,16). Il fait ainsi reconnaître en lui le trésor de la théologie chrétienne :

²²⁵ Cf. «*Interprétation de la Bible dans l'Église*», <http://www.portstnicolas.org/Interpretation-de-la-Bible-dans-l.html>. Document, issu de la Commission Biblique Pontificale et présenté au pape Jean-Paul II par le cardinal Joseph Ratzinger au cours de l'audience du vendredi 23 avril 1993, à l'occasion de la commémoration du centenaire de l'Encyclique de Léon XIII «*Providentissimus Deus*» et du cinquantenaire de l'Encyclique de Pie XII «*Divino afflante Spiritu*»

²²⁶ Cf. *Célébrer l'annonce de Vatican II. Mgr Charbonneau, un témoin qui raconte*, p. 3.

«Nul ne pouvait être mieux placé que lui, pharisien et irréprochable observateur de la Loi (Ph 3,5-6), pour établir le lien entre les valeurs de la Loi ancienne et les richesses de l'Évangile, en montrant combien la vétusté de la lettre débouche sur la nouveauté de l'Esprit, de manière à servir dans la nouveauté de l'Esprit et non plus dans la vétusté de la lettre (Rm 2,29 ; 7,6). Mais le plus admirable ici, c'est de voir combien, sans avoir connu le Christ selon la chair, ni vécu durablement avec ses apôtres, tout ce qu'il a pu dire, écrire, enseigner, développer est en parfaite concordance avec les quatre Évangiles²²⁷.»

L'expérience de Paul nourrit et soutient la théologie de Vatican II sur la révélation. La vie chrétienne n'est pas seulement une simple connaissance du Christ comme Révélation plénière de Dieu au monde, mais bien plus l'expérience individuelle ou communautaire de cette révélation christologique dans le quotidien de la vie. Toute vie mystique est avant tout une relation entre la personne et son Dieu; elle peut faire l'objet de témoignage ou non, mais elle ne saurait être considérée au même titre que l'union parfaite entre les personnes de la Trinité. L'authenticité de pareilles expériences va alors dépendre de la conviction personnelle du bénéficiaire et de la façon dont il en parle dans sa communauté de foi. La façon de raconter pourra ainsi tenir compte de la tradition théologique de l'Église de son appartenance ou du courage de pouvoir en témoigner jusqu'au martyre comme saint Paul (cf. 2Co 12,10).

²²⁷ Frère Pierre-Marie, «Paul apôtre», p. 28.

Bibliographie

- ALAND, K., *Novum Testamentum Graece / post Eberhard et Erwin Nestle ; communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland ... [et al] ; apparatus criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland, una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae*, 27^{ème} éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- BAIRD, W., «Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2Cor 12,1-5 and Gal 1,11-17», *JBL*, 104/4 (1985), p. 656-658.
- BARRIER, J., «Vision of Weakness : Apocalyptic Genre and the Identification of Paul's Opponents in 2 Corinthians 12,1-6», *Restoration Quarterly*, 47/1 (2005), p. 33-42.
- BEKER, J.C., *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- BERCEVILLE, G. «Comment croire aux 'révélations privées'»? www.catho-theo.net.
- BETZ, H. D., «Second Epistle to the Corinthians», *ABD*, vol.1, New York, David Noel Freedman, 1992, p. 1153.
- Bible des peuples*, Montréal, Médiaspaul, 2004.
- BRANICK, V. P., «Apocalyptic Paul?», *Catholic Biblical Quarterly*, 47 (1985), p. 664-665.
- BUTTRICK, G. A., dir, *The Interpreter's Bible*, volume 10, New York , Abingdon Press, 1953.
- CARMIGNAC, J., «Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrân», *Revue de Qumrân*, 10 (1979), p. 3-33.
- COLLINS, A. Y. «Apocalyptic Themes in Biblical Literature.», *Interpretation*, 56 (2002), p. 117-129.
- COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination: an introduction to the Jewish matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984.

- COLLINS, J. J., «Early Jewish Apocalypticism», dans D.N. Freedman, dir, *Anchor Bible Dictionary*, volume 1, New York, Doubleday, 1992.
- Catéchisme de l'Église Catholique*. Vatican, Mame/Plon, 1992.
- CHARBONNEAU, Mgr P-É., *Célébrer l'annonce de Vatican II. Mgr Charbonneau, un témoin qui raconte*, Montréal, Novalis, 2008.
- Commission Doctrinale des Évêques du Cameroun, *L'enseignement de l'Église sur les apparitions, les révélations et les messages*, Yaoundé, Conférence épiscopale nationale, 1996.
- Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Fides, 1994.
- CONGAR, Y., «La crédibilité des révélations privées», *Supplément de la Vie Spirituelle*, 53 (1937), p. 29-48.
- «Constitution Dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine», www.vatican.va
- CÔTE, J., *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Montréal, Paris, Cerf, 2000.
- ROPS, D., *Saint Paul: Conquérant du Christ*, Paris, France Empire, 1951.
- De BOER, M. C., «Paul, Theologian of God's Apocalypse», *Interpretation*, 56/1 (2002), p. 21-33.
- DOUGLAS, J. M., «Reflections on Divine Revelation and Personal Encounter with the Lord.», *African Ecclesial Review*, 21/3 (1994). p. 152-155.
- DUPUY, B., «Révélation», *Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire de théologie chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 697 -699.
- FLUSSER, D., «Apocalypse», *Encyclopaedia Judaica*, volume 2 , Mcmillan, Fred Skolnik, 2007.
- FRANCOEUR, P., *La prière à l'école des maîtres chrétiens*, Montréal, Médiaspaul, 2008.
- FREEDMAN, D. N., dir, *The Anchor Bible Dictionary*, New York/Toronto, Doubleday, 1992.
- FRÈRE PIERRE-MARIE, «Paul apôtre, Sources Vives, 140 (2008), p. 45-48.
- GAGER, J., «Fonctions Diversity in Paul's Use of End-Time Language», *JBL*, 89(1970), p. 325-347.
- GAVENTA, B. R. (1986). «Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm», *Novum Testamentum*, 28/4 (1986), p. 309-326.

- GEFFRÉ, C., «Révélation et expérience historique des hommes», *Laval théologique et philosophique* 46/1 (1990), p. 3-16.
- GIGNAC, A., «Une approche narratologique de Galates. État de la question et hypothèse générale de travail», *Science et Esprit*, 58/1 (2006), p. 5-22.
- GRANT, F. C., «St. Paul's Mysticism», *The Biblical World*, 44/6 (1914), p. 375-387.
- HANSON, P. D., «Apocalypse», *Anchor Bible Dictionary*, volume 1, New York, David Noel Freedman, 1992.
- HARTMAN, L., *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse*, 1966.
- HIMMELFARB, M., «The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul», *Semeia*, 36 (1986), p. 97-111.
- JEAN-PAUL II, «Témoignage de la miséricorde», *Magnificat*, 210 (2010), p. 296-297.
- KÄSEMANN, E., «Die Apokalyptik ist (da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als *Theologie* bezeichnen kann) die Mutter aller christlichen Theologie», in *ZTHK*, 57 (1960), 162-185.
- KECK, L. E., *The New Interpreter's Bible: general articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books / editorial board: Leander E. Keck ... [et al.]* Nashville, Abingdon Press, 1994.
- LADD, G. E., «Why not Prophetic-apocalyptic?», *Journal of Biblical Literature*, 76/3 (1957), p. 192-200.
- LAURENCE, R., *The Book of Enoch The Prophet*, Chicago, Lushena Books, 2000.
- LETTER, P. D., «Private Revelations», *New Catholic Encyclopedia*, 12 (1967), p. 446-448.
- LOUBSER, J. A., «Exegesis and Proclamation, Winning the Struggle Or : How to Treat Heretics (2 Corinthians 12:1-10)», *Journal of Theology for Southern Africa*, 1980, p. 75-83.
- MAIER, H. O., «Staging the Gaze: Early Christian Apocalypses and Narrative Self-Representative», *HTR*, 90/2 (1997), p. 131-154.
- MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire*, Montréal, Médiaspaul, 1995.
- MARGUERAT, D., «2 Corinthiens 10 - 13 : Paul et l'expérience de Dieu», *Études théologiques et religieuses*, 4 (1988), p. 498-509.
- MARGUERAT, D. (1996). «Entrer dans le monde du récit : Une présentation de l'analyse narrative», *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 59 (1996), p. 1-17
- MARGUERAT, D., *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003.
- MARTIN, R. P., *2Corinthians* (Word Biblical Commentary, 40), Waco, Texas, Word Books, 1996.

- McCANT, J. W., «Paul's Thorn of Rejected Apostleship», *New Testament Studies*, 34 (1988), p. 550-572.
- MEEKS, W. A., «Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, Tübingen, 1983, p. 685-703.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, New York, United Bible Societies, 1971, p. 585.
- METZGER, B. M., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3rd Ed, New York Oxford, 1992.
- MORRAY-JONES, C. R. A., «Paradise revisited (2Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's apostolate. Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance», *HTR* 86/3 (1993), p. 265-292.
- NAULT, F., «Recension de: Tremblay, Jacynthe, Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner.» *Laval théologique et philosophique*, 51/2 (1995), p. 465-466.
- Nouveau Testament et Psaumes*, TOB, Toronto, SBC, 1975.
- Nouvelle Encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989.
- PALERMO, P. S., *Cent ans d'évangélisation au Cameroun*, Kinshasa, Médiapaul, 2007.
- PERRIN, N., «Wisdom and Apocalyptic in the Message of Jesus», *Proceedings of the Society of Biblical Literature*, E (1972), pp. 543-72.
- PETIT, J.-C., «Le concept de 'révélation' et la compréhension de soi du Christianisme. Quelques observations sur la relativisation d'un paradigme en théologie fondamentale, de Vatican II à aujourd'hui», *Science et Esprit* 59/2-3 (2007), p. 239-255.
- RAHNER, K., «Les révélations privées. Quelques remarques théologiques», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25 (1949), p. 506-514.
- RATZINGER, J. C., «Theological Status of Private Revelations», www.defending-vassula.org, consulté le 5 mai 2010, page d'accueil.
- REYNIER, C., *L'évangile du Ressuscité : une lettre de Paul*, Paris, Cerf, 1995.
- ROBERGE, R.-M., «Recension de : Dartrigues, André, La révélation : du sens au salut», *Laval théologique et philosophique*, 44/1 (1988), p. 124-125.
- ROBILLARD, E., *Nos racines chrétiennes dans l'histoire d'Israël et du monde méditerranéen*, Montréal, Fides, 1985.
- ROCHAIS, G. (1973). «Les origines de l'Apocalyptique», *Science et Esprit*, 25/1(1973), p. 17-50.

- ROCHAIS, G., «Qu'est-ce que l'apocalyptique?», *Science et Esprit*, 36/3 (1984), p. 273-28.
- ROULEAU, J.-P., «Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II», *Sociologie et sociétés*, 22/2 (1990), p. 33-48.
- SAMPLEY, J. P., «The Second Letter to the Corinthians», *The New Interpreter's Bible*, volume 11, Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 162-167.
- SASSON, J.M., *Jonah: a new translation with introduction, commentary, and interpretations*. New York, Doubleday, 1990.
- SCHNEIDER, S., *Le Texte de la rencontre*, Paris, Cerf, 1995.
- SCHTTLING, S.P., «Revelation and Reason», *Journal of Bible and Religion*, 16/1(1948), p. 13-72.
- SCHWEITZER, A., *The Mysticism of St. Paul*, Londres, A. and Black, 1931.
- SEGAL, A. F., *Paul le converti : apôtre ou apostat?*, Paris, Cerf, 2003.
- SEOW, C. L., *Ecclesiastes : a new translation with introduction and commentary*, New York/Toronto, Doubleday, 1997.
- VALTORTA, M., *L'Évangile tel qu'il m'a été révélé*, Isola del Liri, Pisani, 1979.
- VERBRUGGER, V. D., *The NIV Theological Dictionary of New Testament Words: an abridgment of New international dictionary of New Testament theology*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House, 2000.
- VINCENT, A., *Lexique biblique*, Casterman, Maredsous, 1961.
- WIARDA, T., «Plot and Charater in Galatians 1-2», *Tyndale Bulletin*, 55/2 (2004), p..232-252.
- WIEDENHOFER, S., «Révélation», *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996.
- WILLI-PLEIN, «Das Geheimnis der Apokalyptik», *Vetus Testamentum*, 27/1 (1977), p. 62-81.
- WINSTON, D., *The Wisdom of Solomon : a new translation with introduction and commentary*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1979.
- 03 Giorni, 1, janvier, 1999.

Sites web consultés

<http://www.nouvellesbureaulumiere.com/bureauLumiereN44.pdf>.

<http://www.zenit.org>.

http://en.wikipedia.org/wiki/Vassula_Ryden.

http://www.communaute-dame.qc.ca/œuvres/OE_armee_FR.htm

[http : //www.vatican.va](http://www.vatican.va)

<http://www.catho-theo.net/spip.php?article118>

<http://www.peeters-leuven.be/boekoverz.asp?nr=7913>

[http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse_paul.asp.](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/apocalypse_paul.asp)