

« Enlevé au paradis ? » (2 Co 12,4) :

**entre ciel et terre,
esprit et corps,
penser l'expérience
présente d'un monde à venir**

**par Jacques
NUSSBAUMER,**

*professeur de théo-
logie systématique à
la Faculté Libre de
Théologie Evangé-
lique, Vaux-sur-Seine*

Introduction : qu'est-ce qu'on irait faire au paradis ?

On peut juger bien aventureux pour un dogmaticien d'explorer la question de l'expérience spirituelle. La diversité de ses manifestations dans le temps et dans l'espace, le caractère très personnel, existentiel et singulier qu'elle peut revêtir pour celui qui la vit en fait un objet un peu fuyant pour une approche très systématique. On considérera facilement qu'elle ressortit à un registre *très narratif*, ou même *autobiographique*, peu propice à être « rangée » avec d'autres concepts théologiques aux contours souvent mieux définis.

On peut en faire une classification de type « phénoménologique », comme le propose Henri Blocher, repérant cinq grandes catégories « *d'opération surnaturelle de la grâce* » dans « *l'expérience concrète* »¹, selon le caractère ordinaire ou extraordinaire de ce qui s'y joue, et selon les acteurs surnaturels qui y interviennent (Dieu, anges, démons). Mais, alors qu'il traite plus particulièrement de la question du surnaturel, il définit l'expérience du surnaturel déjà à distance, et peut-être même à double distance de sa survenue comme « *l'interprétation des faits perçus par les sens ou par le 'sens intérieur' comme produits par d'autres causes que les causes comprises*

¹ Henri Blocher, « Le surnaturel et l'étrange : cadrage », in *Le surnaturel : l'étrange dans l'expérience humaine et spirituelle*, Charols et Vaux-sur-Seine, Excelsis et Édifac, 2015, p. 15.

dans la nature »². Il s'agit donc d'une interprétation d'effets *sensibles* qui pointent vers quelque chose en amont, qui est « [...] *la rencontre d'une réalité autre que la conscience que nous en avons* »³. L'expérience spirituelle est située ici dans une forme d'opposition à la nature, et dans un rapport immédiat d'altérité au niveau de la conscience. « Nature » ne doit pas ici être confondu avec « ce qui est créé » : l'expérience spirituelle peut mettre en scène des anges (ou des démons) qui relèvent de la « nature » créée. On peut d'autre part se demander dans quelle mesure, ou sous quel rapport, la réalité à laquelle fait face le bénéficiaire d'une telle expérience est perçue par la conscience comme « autre ». Cette expérience ne peut-elle pas être conçue comme accès à une réalité dont le bénéficiaire a déjà conscience, à un certain degré au moins ?

Ainsi faut-il peut-être dire que, reçue à travers des témoignages singuliers, l'expérience spirituelle, potentiellement au moins, dérange la pensée dogmatique, qu'elle l'inquiète – l'extrait de sa quiétude –⁴, au sens où elle peut facilement déborder ses catégories bien rangées, la tenant alors en éveil, et peut-être même en alerte. *Que faire d'une expérience du paradis ?*

I. Du rapport de l'expérience spirituelle à la théologie : que faire d'une expérience du paradis ?

La question du rapport entre la théologie et l'expérience a d'ailleurs pu être perçue en termes de rivalité entre l'autorité de la Parole et celle de l'expérience vécue comme source fiable de la connaissance⁵. Certains théologiens font remonter, non sans discussions, cette rivalité moderne à une bifurcation, un début de décorrélation entre la théologie et la spiritualité (au sens positif) au début du XIV^e siècle. Rik van Nieuwenhove voit dans la réaction franciscaine à l'introduction de l'aristotélisme en théologie une cause (non désirée) du développement d'un rapport plus difficile entre théologie et spiritualité⁶. L'articulation entre l'élaboration d'une foi raisonnée (ration-

² *Idem.*

³ *Idem*, pp. 14-15.

⁴ J'emprunte cette formulation à François Jullien.

⁵ Voir par ex. R.K. Johnston, « Expérience », in Daniel J. Treier, Walter A. Elwell, *Le Grand Dictionnaire de Théologie*, Charols, Excelsis, 2020, p. 510.

⁶ Voir par ex. Rik van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge University Press, 2012, pp. 228s. ; il cite en particulier Hans Urs von

nelle au meilleur sens du terme), ou d'une intelligibilité de la foi, et la promotion d'une foi « vivante » (au meilleur sens du terme) a pu se montrer progressivement plus problématique, un point sur lequel la théologie n'a de cesse de revenir. *Qu'apporte donc à la théologie une expérience du paradis ?*

Il ne faudrait pour autant pas rester sur cette perspective trop « antagoniste » entre la théologie et l'expérience spirituelle. Au sens le plus large, cette dernière fait partie de la vie chrétienne et appartient à ce titre à la réflexion théologique. Pour reprendre une distinction mise en valeur par John Owen, notre *union* (objective) avec Christ par la foi nous conduit à vivre, et à désirer vivre l'expérience (subjective) de la *communion* avec le Dieu trinitaire, dans la distinction et l'unité des personnes divines⁷. L'expérience spirituelle, dans ce sens, rassemble les occasions particulières où la foi est rendue sensible à l'action ou à la présence personnelle de Dieu, elle présente ici le caractère d'*Erlebnis*, selon la terminologie philosophique allemande : découverte concrète, sensible de la Personne en qui nous avons mis notre foi. Mais la priorité principielle de l'autorité scripturaire et des vérités révélées ne fait pas de l'expérience spirituelle un élément simplement résiduel, ou anecdotique de la foi et de son explicitation, puisqu'elle peut d'une certaine manière *faire retour* sur la compréhension de l'Écriture et de la doctrine, à partir de cette foi concrètement vécue (« éprouvée ») dans l'expérience, avec ce caractère d'*Erfahrung*, i.e. comme source (possible) de connaissance. Elle participe en ce sens à sa manière, concrète à la connaissance de Dieu dans le déploiement de l'identité chrétienne. On discute encore du rapport de Luther à l'expérience par rapport à la primauté qu'il accorde à l'Écriture⁸. Plus près de nous, la tradition évangélique est marquée

Balthasar, *Théologie et sainteté*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2017. Rik van Nieuwenhove attribue cette séparation entre théologie et spiritualité à la réaction franciscaine contre l'introduction de l'aristotélisme, réaction marquée par un scepticisme croissant quant aux capacités de la raison naturelle, conduisant au développement du nominalisme (Duns Scot) et du volontarisme (Ockham). On peut mettre en regard cette lecture avec les réflexions d'Henri Blocher sur « l'histoire du surnaturel » et du rapport Nature-Surnature en théologie chrétienne. Voir Henri Blocher, « Le surnaturel et l'étrange », *op. cit.*, pp. 8-14.

⁷ Voir Kelly M. Kopic, « Introduction » in Kelly M. Kopic, Justin Taylor, sous dir. *John Owen, Communion with God*, Wheaton, Crossway, 2007, pp. 17-47 (édition électronique Kindle).

⁸ Par ex., Marc Lienhard, « 'Sola experientia facit theologum'. Luther et l'expérience » in Christian Grappe et Marc Vial, *Connaissance et expérience de Dieu. Modalités et expressions de l'expérience religieuse*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019 (hal-02518099 pour l'édition électronique) ; ou encore Guilhen Antier,

par l'importance accordée à la « conversion », expérience qui, si elle n'est pas universelle dans son expression, a marqué fortement le traitement du thème en sotériologie évangélique. Encore plus près dans l'histoire, les mouvements pentecôtistes et charismatiques, à la suite de bien d'autres mouvements spiritualistes, n'ont-ils pas ramené la question de l'expérience au cœur de l'expression de la foi chrétienne, nécessitant une réflexion renouvelée – et souvent élargie – sur l'action de l'Esprit-Saint ? Les catégories dogmatiques peuvent-elles rester hermétiques à l'expression existentielle de ce dont elles sont sensées rendre compte. *Avons-nous les catégories adéquates pour penser une expérience du paradis ?*

Certaines expériences, enfin, ont un caractère fondateur. Dans ce cas, la théologie est nécessairement en retard sur l'expérience spirituelle. Les apparitions du Christ ressuscité n'ont-elles pas été déterminantes dans l'élaboration de la première théologie chrétienne ? L'expérience spirituelle du chemin de Damas n'est-elle pas chez Paul l'élément décisif – mais certainement pas unique – d'une théologisation qui lui est ultérieure, et qu'elle ouvre par sa force proprement renversante ? L'expérience présente ici principalement le caractère unique d'une *Erlebnis*, un vécu singulier et unique dans toute sa résonance personnelle, psychologique. Mais la théologie se trouve néanmoins comme en nécessité de rendre compte de l'articulation dynamique, « vitale » entre l'élaboration discursive de la théologie et l'expérience spirituelle, entre l'expérience *commune* de la foi et la singularité plus nette de certaines expériences. L'*intelligibilité* théologique de l'expérience spirituelle doit accepter l'éventuel dé-rangement que l'entreprise provoque.

N'ayant ni compétence ni vocation à refonder l'ensemble de la théologie de l'expérience, nous limitons ici notre réflexion à *une* expérience particulière, unique et saisissante dont témoigne l'apôtre Paul en 1 Co 12,1-10.

Notre exploration concerne un champ d'autant plus limité que nous interrogeons cette expérience, comme le titre de l'intervention le signale, sous l'angle de l'eschatologie. Il s'agit, dans une réflexion sur *cette* expérience particulière, et donc dans les limites de celle-ci, de penser le rapport entre l'expérience spirituelle du chrétien – pas n'importe quelle expérience spirituelle ou religieuse – ou entre certaines expériences spirituelles très marquées et « le monde à venir ». Alors que nous réfléchissions ensemble au titre de ce colloque, « *Enlevé*

« Luther par Luther. Du péché à la justice, l'expérience de la Foi », *ÉTR*, 2015/2, pp. 181-201. On pourrait comprendre « l'expérience de la Tour » comme une « expérience spirituelle de l'Écriture ».

au paradis » était l'une des « accroches » que nous avons évoquées pour présenter notre thème. La discussion qui a suivi a mis en lumière une première question d'interprétation de cette expression : de quel paradis parlions-nous ? S'agissait-il du lieu de résidence « actuel » du Ressuscité ou du monde renouvelé après la parousie et le jugement ? Le terme lui-même, « *paradeis* », pourrait être affecté d'une certaine ambiguïté. L'interrogation qu'évoque le titre se déplace : *dans quelle mesure* peut-on penser cette expérience spirituelle comme expérience du paradis en tant que « monde à venir » ?

La question se complique lorsque l'on lit le texte, et il sera utile de repérer à même le texte la manière dont la formulation paulinienne paraît brouiller ou déborder les catégories habituelles de l'expérience sensible et du langage conventionnel de la foi chrétienne, et invite à les interroger.

II. Observations et repérages préalables

Avant de traiter de front notre question, il faut faire quelques observations (non exhaustives) sur ce texte où Paul nous relate l'expérience au cours de laquelle il a été ravi au « *troisième ciel* », enlevé au « *paradis* » pour y entendre des propos qu'il ne peut ni ne doit (essayer de) rapporter.

D'abord, c'est un récit auquel Paul se sent contraint par l'opposition qu'il rencontre à Corinthe et la rivalité manifestée par quelques « super-apôtres ». Il s'y résout en quelque sorte « à reculons », dans une forme de défense de son propre apostolat vis-à-vis des « pseudo-apôtres » (cf. 11,13). On doit néanmoins discerner une deuxième intention dans sa manière d'en rendre compte, qui relève de l'exigence de son ministère d'apôtre appelé à édifier toute l'Église (12,19). Cette double intentionnalité n'appartient évidemment pas à l'expérience spirituelle en tant que telle, mais en colore le récit. Le contexte met en avant l'intention de contrer ses adversaires et de se situer par rapport à eux, ce qui a certainement favorisé une interprétation de cette expérience comme un miroir, un négatif de celle des super-apôtres, au point que certains commentateurs ont parlé « *d'expérience spirituelle ratée* »⁹, voire d'une « *parodie d'expérience spiri-*

⁹ Jeffrey W. Aernie, *Is Paul Also Among The Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and the Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians*, Library Of New Testament Studies 467, London & New York, T. & T. Clark, 2012, pp. 234s. L'auteur souligne les dimensions de subversion et d'ironie du récit.

tuelle »¹⁰ : ce serait en quelque sorte une « contre-expérience » par rapport à celle des pseudo-apôtres. Si nous ne retenons pas ces lectures, on peut néanmoins noter la tension que le contexte de l'épître fait porter sur la *manière* d'en parler : c'est une expérience qui, d'un côté, présente des traits positifs : elle est intense (ravisement, troisième ciel, paradis), semble contenir une « abondance » ou une « excellence » des révélations (12,7). Elle présente un caractère singulier, et probablement unique dans la vie de Paul, au vu de son ancienneté (« il y a 14 ans », 12,2), alors que l'on sait par ailleurs qu'il a vécu bien d'autres expériences plus « classiques » de révélation, de visions¹¹. Néanmoins, la conséquence *directe* de cette expérience est moins délectable, puisqu'elle conduit à un accroissement de souffrance – quelle qu'elle soit¹² – plutôt qu'à un accroissement d'énergie pour le ministère. En tant que telle, cette expérience ne produit pas de transformation, de purification, n'apporte pas de gain moral, encore moins un gain en dignité intrinsèque à la personne de l'apôtre.

À travers le récit, le lecteur (auditeur) se trouve, pour sa part, frustré, n'ayant pas accès – ou si peu – au contenu de l'expérience, particulièrement au contenu auditif, interdit à la restitution. Et le caractère « exaltant » de l'expérience semble lui-même ambigu, puisqu'affecté d'un dangereux potentiel d'auto-exaltation pour le bénéficiaire, au point de nécessiter une *expérience* renforcée de l'impuissance et de la souffrance du monde¹³. Impuissance souffrante qui se fait, paradoxalement, le lieu d'expression de la puissance de Christ, qui est une pensée importante pour l'ensemble de la section des chap. 10–13 (11,30 ; 13,4) et de l'épître (cf. chap. 4–5) : la puissance et la vie (de Christ) dans la faiblesse et la mort (de l'apôtre), comme seul motif de fierté et de joie (11,30, en écho à 10,17). Si expérience du monde à venir il y a, c'est en tout cas une expérience *dangereuse* qui nécessite même pour l'apôtre, une contre-mesure divine ramenant à l'expérience de ce monde-ci dans ce qu'il a de moins désirable et de plus pénible.

¹⁰ Hans-Dieter Betz, « Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2 Kor 12,7-10) », *ZTK*, 66, 1969, pp. 288-305 ; une position critiquée par C.K. Barrett ou Murray Harris, mais en partie reprise par Jeffrey W. Aernie, *Is Paul Also Among The Prophets*, *op. cit.*

¹¹ Par ex., voir Ac 9,12 ; 18,1-11 ; 22,17-21 ; 23,11.

¹² L'absence de plus d'éléments textuels ne permet pas de trancher dans la diversité des propositions d'identification de ce mal : une souffrance psychosomatique liée à l'intensité de l'expérience, une maladie physique, des difficultés relationnelles...

¹³ Certains mettent l'abondance ou l'excellence des révélations en lien avec ce qui précède.

III. Catégories brouillées ou débordées

Ces éléments tendus, paradoxaux, et parfois ambigus du récit s'expriment aussi au travers de catégories brouillées, ou débordées, et le vocabulaire d'1 Co 12,1-10 nous donne quelques indices en ce sens. Qu'il s'agisse ici d'une expérience spirituelle est explicitement rendue par les termes par lesquels Paul introduit son propos : il en vient aux visions (12,1) et aux révélations (12,1.7), qu'il aborde à contre-cœur (12,1 ; cf. 12,11). Les mentions du « troisième ciel » et du « paradis » le confirment, et Paul décrit sa propre expérience comme un « ravissement », ou un « enlèvement » (12,2.4, ἀπάζω).

Mais il la mentionne en même temps avec une forme de distance, voire de détachement, en parlant à la troisième personne du singulier¹⁴, tout en se l'attribuant clairement ensuite à la première personne (12,6)¹⁵. D'autre part, Paul la présente comme empreinte d'une *indétermination*, mentionnée à deux reprises : Paul ne sait pas si elle a eu lieu dans son corps ou « hors de » son corps (12,2), « sans » son corps (12,3)¹⁶. La désignation « d'expérience spirituelle » pour ce que Paul nous rapporte ici appelle alors une précision. Cette indétermination implique la possibilité – pour Paul – que l'expérience spirituelle intègre pleinement la dimension corporelle. Ce serait alors une expérience « intégrale », et pas uniquement *spirituelle*. Ce n'est pas simplement que l'expérience spirituelle aurait des effets corporels, mais qu'elle serait alors dès le départ spirituelle *et* corporelle dans la totalité de la personne. D'ailleurs, en lien avec une éventuelle

¹⁴ Goulder (M.D. Goulder, « The visionaries of Laodicea », *JSNT*, 43, 1992, pp. 15-39) n'a pas été suivi dans son interprétation d'un récit parlant de quelqu'un d'autre que Paul.

¹⁵ Certains commentateurs, tout en maintenant l'attribution à Paul de cette expérience, vont plaider pour une distinction opérée par Paul lui-même, à la lumière de certains éléments de la mystique juive, entre d'un côté le Paul terrestre, humain au sens ordinaire et de l'autre « l'homme en Christ », le « Paul céleste » ou même son « identité apostolique », transformé par l'expérience qu'il vit. Cette distinction serait calquée sur la distinction entre le Christ dans sa vie terrestre et le Christ glorifié. Voir par ex. C.R.A. Morray-Jones, « Paradise Revisited (2 Cor 12,1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate – Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its significance », *The Harvard Theological Review*, 86/3, 1993, pp.265-292, p. 273.

¹⁶ Renvoyant peut-être à l'existence de témoignages attestant l'une ou l'autre des hypothèses. Dans ce cas, Paul ne souhaitait pas prendre parti dans ce débat. Voir Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, Sacra Pagina 8, Collegeville, The Liturgical Press, 1999, p. 201 et Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 82.

référence eschatologique au « monde à venir », l'espérance de Paul pour les humains dans ce « monde à venir » concerne un « σῶμα πνευματικόν » (1 Co 15,44), un corps « spirituel ». L'hypothèse pourrait alors se prolonger ainsi : Paul aurait-il vécu – temporairement, et de façon étonnamment réversible – cette existence humaine glorifiée ? L'hypothèse inverse d'une expérience sans/hors du corps, quant à elle, nous confronte à une aporie : l'anthropologie chrétienne traditionnelle (dans toutes ses nuances) n'envisage la dissociation *effective* du corps et de l'esprit qu'à l'état *post-mortem*, et encore, elle la considère comme une condition qui reste déficiente pour une humanité destinée à retrouver l'unité de l'esprit et du corps dans le monde à venir.

L'expérience de Paul, dans son indétermination, renvoie donc à l'articulation entre corps et esprit comme une question ouverte¹⁷, d'autant que l'affirmation d'avoir été enlevé ou ravi au troisième ciel, ou encore au paradis¹⁸, laisse entendre qu'il a pu le « voir » et donc *l'identifier comme tel*. Plus encore, il utilise le vocabulaire de la sensibilité en évoquant plus explicitement l'audition de paroles, quand bien même il s'agit de paroles mystérieuses « imprononçables », qu'on « *ne peut pas et ne doit pas dire* »¹⁹, et dont le locuteur est, au mieux, sous-entendu. Comme dans de nombreuses expériences mystiques, les catégories triviales de l'anthropologie sont débordées par une vision, une audition et une compréhension dont on ne sait pas bien comment elles pourraient se réaliser « sans le corps » (Paul semble l'imaginer), que ce soient les organes des sens ou ceux du cerveau, nécessaires à l'identification et à l'intelligence des sons et des images. En effet, même si la vision et l'audition sont considérées comme reflétant par un vocabulaire imagé une expérience intérieure, « mentale », « psychique », il est difficile de penser leur identification sans la médiation du cerveau, et, plus largement, du corps.

¹⁷ Murray Harris souligne pudiquement qu'il ne faudrait pas prendre les mentions du « corps » dans ce texte comme des pierres fondatrices de l'anthropologie paulinienne (Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids et Milton Keynes, Eerdmans et Paternoster, 2005, p. 839).

¹⁸ Je considère qu'il s'agit d'une expérience, formulée dans un parallèle, et non pas de deux expériences, ni de deux étapes de l'expérience.

¹⁹ Cf. Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 844. Il souligne le caractère probablement oxymorique de l'expression « ἄρρητα ῥήματα », reprenant pour la rendre des expressions comme « *unutterable utterances* ». Lambrecht souligne pour sa part un jeu de mots et de sonorités (Lambrecht, *Second Corinthians*, *op. cit.*, p. 201).

Cette indétermination du récit lui-même taquine l'anthropologie théologique en laissant ces hypothèses ouvertes. À ce niveau, l'attestation de la vérité ou même de la plausibilité de l'expérience n'est ici pas (entièrement) arraisonnée à la vérification des données par l'expérience commune, ni par le cadre très large que peut offrir un canon scripturaire ou un corps doctrinal. La critériologie permettant d'évaluer l'expérience est d'un autre ordre. Celle-ci ne peut qu'être racontée sous la forme d'un *témoignage*, aussi bref et elliptique qu'il soit, qui appelle à être accueilli *avec* les indéterminations, les interrogations, et les difficultés qu'il pose à la raison naturelle, même éclairée par la foi. En même temps, le recours aux catégories sensibles « mises en tension », et en tension extrême, avec l'expérience commune constitue paradoxalement *déjà* une interprétation qui pointe, par les indéterminations même du récit, la direction dans laquelle accueillir le témoignage. Il souligne à ce niveau l'épaisseur *personnelle* (au sens de la personne) de l'expérience dont la mise en récit elle-même montre le caractère proprement interprétatif dans un langage souple, imagé, analogique. Le récit nous emporte donc quelque part dans un « entre », *entre le corps (non glorifié) et l'esprit*, un « entre » où se joue l'expérience spirituelle, qui ne peut pas, au vu des hésitations de l'apôtre lui-même, être dite sans reste « *expérience du monde à venir* », demeurant inévitablement marquée par le présent du corps au sein duquel elle prend place.

Un deuxième brouillage peut être identifié par la formule « *ravi au paradis* », dont j'ai noté l'ambiguïté en introduction. La mention parallèle du « troisième ciel » pourrait *a priori* renvoyer au « lieu » de la présence de Dieu, où se trouve à présent le Christ glorifié (cf. Lc 23,43). L'équivalence des termes, néanmoins, peut interroger sur ce dont il est question, en l'absence de précisions par l'apôtre. Le paradis constitue ce lieu où se rencontrent, et, d'une certaine manière, cohabitent Dieu et l'homme. Un caractère de « temple » a d'ailleurs été identifié dans la présentation de l'Éden primitif²⁰, comme reflet d'un temple céleste²¹. L'histoire du salut a pu être présentée comme un

²⁰ Par ex., G.J. Wenham, « Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story », *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* N° 9, 1986, pp. 19-25 ; G.K. Beale a largement développé et exploité cette interprétation : voir par ex. G.K. Beale *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth*, Downers Grove, IVP, 2014 ou encore « Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation », *JETS*, N° 48, 2005, pp. 7-10 et *The Temple and the Church's Mission*, Downers Grove, Apollos/IVP, 2004.

²¹ Voir Jason B. Hood, « The Temple and the Thorn: 2 Corinthians 12 and Paul's Heavenly Ecclesiology », *BBR*, 21/3, 2011, pp. 357-370, pp. 360-361. Plus largement, le renvoi du paradis à l'Éden renvoie autant au lieu de présence de Dieu

projet d'extension de ce temple aux dimensions de la terre entière, alors que l'archétype de ce temple se trouve auprès de Dieu, dans sa résidence même. Si le ciel renvoie à un « au-delà » comme un « ailleurs » par une terminologie spatiale, le paradis ramène cet « au-delà » à l'histoire de ce monde-ci, en direction du passé (Éden), du futur (le paradis à venir), et du présent du règne du Christ glorifié. Le futur attendu est précisément le futur de cette terre. En ce sens, le texte ne nous emmène pas simplement « au ciel », mais évoque une perspective qui est ancrée dans « l'histoire (théologique) de la terre », quelque part *entre ciel et terre*, où se joue l'expérience spirituelle.

Ce sont donc les catégories *a priori* de la sensibilité, le temps et l'espace, qui se trouvent bousculées par l'expérience de l'apôtre des païens. Une compréhension simplement « linéaire », « chronologique » de la dimension temporelle montrerait ici d'embarrassantes limites, tout comme une compréhension « géographique » de l'espace qui le réduirait à l'idée d'un réceptacle des éléments de la création, et à leurs coordonnées cartographiques ou cosmographiques.

IV. Lecture christologique, christomorphique et personnelle

On peut considérer que ce « brouillage » des catégories habituelles ne relève pas seulement d'une incapacité de l'apôtre à rendre compte de ce qu'il a vécu, mais qu'elle sert une fonction. Le procédé permettrait alors d'empêcher toute comparaison simpliste entre l'expérience spirituelle et l'existence quotidienne du croyant, deux réalités d'ordre différent. Dans ce cas, l'explicitation dogmatique du rapport entre les deux domaines qu'on ne peut comparer terme à terme nécessiterait un concept permettant de penser leur articulation. Il nous semble que la notion « d'entre » (corps et esprit, ciel et terre), que nous reprenons librement du philosophe François Jullien²², peut être alors mise à profit. Il utilise cette notion comme un concept opératoire pour penser l'écart, la distance, la tension entre deux choses que

qu'au lieu approprié pour l'homme (glorifié). L'Éden terrestre et le « paradis » céleste ne sont pas sans lien, et une partie de la littérature apocalyptique montrait un Éden « enlevé au ciel » suite à la chute. Pour quelques éléments en lien avec notre texte, voir Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, *op. cit.*, pp. 55-86. Ces liens sont aussi abordés dans J. Richard Middleton, *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, pp. 234s.

²² François Jullien, « L'écart et l'entre », in *Entrer dans une pensée*, Paris, Gallimard, 2021.

l'on désigne comme « différentes » (deux langues, deux pensées, deux pôles, deux catégories, par exemple). Penser « l'écart » et « l'entre », plutôt que la « différence », c'est mettre en regard et en dialogue les deux objets considérés dans leur logique propre plutôt que les « comparer » selon leurs qualités essentielles, les plaçant en quelque sorte sous un « dénominateur commun » qui relève généralement de l'un des deux pôles. Mettant en regard les textes classiques des Lettrés de la Chine ancienne et ceux de la philosophie grecque, il met en lumière ce que chaque approche a permis de penser dans sa propre logique, d'une part, et ce qu'elle n'a pas pu penser, d'autre part. Cette « mise en tension » ouvre une intelligibilité des deux pôles mis en regard, et permet dans un second temps de *construire* un commun, au-delà des différences, qui préserve l'altérité de chacune. Il nous semble que cette notion, reprise de façon souple, permet de pointer ce qui fait le cœur de l'expérience spirituelle, qui est le rapport qu'elle manifeste, au sein même de l'expérience commune du présent, *entre* Dieu et sa créature (rachetée). Si l'on se concentre seulement sur la « *différence qualitative infinie* » entre les deux pôles de Dieu (Créateur incréé) et de l'homme (créature), c'est un abîme qui s'ouvre, y compris lorsqu'on spatialise métaphoriquement en évoquant le ciel (demeure de Dieu) et la terre (lieu de résidence de l'homme). On reste dans la « comparaison », entre deux termes d'ordre radicalement différents. La Révélation est alors vue « à la Barth » comme Parole de Dieu venant toucher la terre de façon asymptotique. En faisant travailler l'écart, chaque pôle étant compris pour lui-même, la théo-logique de l'expérience spirituelle ici présentée renvoie alors inévitablement à la Révélation, à Christ dans sa *double nature* le *lieu* de la rencontre, et fait également du Christ dans sa *personne* la *dynamique* vivante du rapport entre Dieu et l'homme, en respectant l'intégrité de l'un comme de l'autre.

Il me semble que Paul lui-même invite à discerner ce rapport au cœur de la relation par *l'interprétation* qu'il en donne. Si cette expérience, dans son caractère singulier et personnel, échappe en partie à la généralisation en matière de connaissance (sur l'au-delà), elle s'inscrit néanmoins nettement dans la *relation* établie entre Dieu et l'homme *en Jésus-Christ* par l'Esprit Saint. Ce qui est commun n'est plus alors « construit », mais bien « donné » par Dieu lui-même. C'est alors cette *inscription trinitaire* de l'expérience spirituelle qui lui confère sa « valeur propre » dont l'intelligibilité est christologique. L'entre ouvre alors le lieu de l'altérité et de la communion.

Nous avons constaté par ailleurs que l'expérience mentionnée ici, dans toute sa singularité, ne peut être prise isolément, sans l'expé-

rience spirituelle douloureuse qui la suit. Si ce que j'ai appelé sa dangerosité (en raison du péché) appelle immédiatement une contre-mesure préventive, celle-ci ne doit pas être comprise simplement dans le sens d'une pédagogie générale relevant de ce qu'on appellerait peut-être aujourd'hui une forme de violence éducative. Paul la rapporte, me semble-t-il, à un élément beaucoup plus fondamental de sa théologie qui est la configuration christomorphique de sa personne et de son ministère, et de la personne et du ministère des chrétiens plus largement. C'est à ce niveau que ce qui est strictement personnel dans l'expérience rapportée devient une ressource qui alimente la théologie paulinienne et son enseignement, écartant les apories liées aux limites du concept de « nature » que l'analyse de l'expérience spirituelle heurte. Plusieurs commentateurs ont noté ce schéma à l'œuvre dans le texte : ainsi que Christ a accepté de vivre pleinement son humanité dans l'acceptation du rejet, de la faiblesse et de la souffrance, pour faire connaître par l'Esprit la puissance et la gloire de Dieu, ainsi Paul a dû accepter – *par révélation* ! – de vivre l'humiliation, la souffrance et l'impuissance pour que Christ agisse en et par lui, par son Esprit. On pourrait dire également : ainsi que pour Christ, la montagne de la transfiguration « dépend » entièrement de la montagne de Golgotha et de l'humble fidélité qui y conduira, ainsi pour Paul, de façon proportionnée, en quelque sorte, « la voie du troisième ciel » dépend du chemin d'épreuves vers Rome et de l'humble fidélité qui y conduira. Autrement dit, cette expérience spirituelle appartient pleinement à un chemin de dépouillement qui caractérise la voie de Christ. L'herméneutique christologique de cette expérience unique (comme *Erlebnis*) ouvre la possibilité d'en faire une expérience (partiellement) communicable (comme *Erfahrung*), comme visée de son chemin de conformation au *kurios* auquel il est uni, comme « *homme en Christ* » (12,2). Le partage de *quelque chose* de l'exaltation du *kurios*, au troisième ciel, renvoie immédiatement à son chemin d'humiliation, de ce côté-ci de la résurrection de la chair comme signe plus large de l'existence chrétienne.

Cette conformation est néanmoins plus qu'un simple calque sur un modèle. Cet « entre » (le ciel et la terre) n'est pas simplement un « non-lieu » (*a-topos*). Il met au centre la médiation *personnelle* du Dieu-homme (pleinement Dieu et pleinement homme) dans le rapport entre Dieu et la créature, qui détermine *l'identité personnelle* de cette dernière. En introduction, nous avons mentionné la distinction et le lien qu'Owen opère entre l'union avec Christ, qui est une donnée de la foi, et l'expérience de la communion avec le Dieu trinitaire (*ie* avec les personnes de la Trinité) dans l'existence chrétienne.

La mention que Paul fait, à la troisième personne de « *l'homme en Christ* » (12,2) pointe une réalité similaire en ce qui concerne cette expérience spirituelle de Paul. Elle est dépendante de l'union avec Christ, qui est une union *personnelle* (pas au sens de l'union hypostatique) qui implique les trois personnes divines. Si les catégories *a priori* de la sensibilité, ainsi que la structure anthropologique « naturelle » paraissent bousculées, et heurtées, c'est peut-être que ce qui se joue dans une telle expérience n'est pas un phénomène dépendant des catégories *naturelles* (sans pour autant s'en extraire totalement), mais arrimé d'abord à l'*objectivité* de l'union avec la *personne* du Christ, qui est la détermination fondamentale de l'identité (nouvelle) du croyant. Or, cette personne est identiquement le Christ crucifié et le Christ exalté, bien que les modalités de l'existence soient différentes. C'est alors dans l'union à la *personne* du Christ que s'élargissent « de force » les catégories communes pour rendre compte de l'intégration du chrétien dans l'histoire *personnelle de Christ*, tant dans son ancrage dans l'histoire (biblique) du monde depuis Éden que par rapport à son exaltation à la droite du Père en avenir *déjà entrouvert* pour le croyant par l'Esprit. Si la modalité habituelle de l'existence chrétienne est celle du Christ dans son humiliation, celle-ci demeure néanmoins profondément liée, et même unie à son existence céleste comme Seigneur, qui, par son Esprit, vit comme tel dans le chrétien. Cet « entre » mis en lumière touche ainsi à l'identité même du bénéficiaire de la révélation dans la réalité dynamique de son union avec Christ, et prend sa place non seulement comme un événement isolé, d'ailleurs, mais *aussi* comme inscrite dans le processus de développement de la vie croyante.

Cette approche par les catégories personnelles permet un retour sur les liens possibles de cette expérience avec des traditions du judaïsme du Second temple. En effet, considéré sous l'angle de la personne du Médiateur et de son histoire, l'expérience spirituelle de Paul n'est pas pensable sans les références dans lesquelles il la formule. Il est vrai que la mise en rapport du récit de Paul avec les traditions juives de la *Merkabah*²³ et la littérature apocalyptique mettant en scène une montée au ciel ont pu prêter flanc à la critique de « parallélomanie »²⁴. On a pu y voir une forme d'atténuation de l'authenticité

²³ Voir par ex. C.R.A. Morray-Jones, « Paradise Revisited (2 Cor 12,1-12) », *op. cit.*, en particulier la note 7 p. 266 pour des références bibliographiques.

²⁴ Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, *op. cit.*, p. 201. Lambrecht souligne, à la suite de Thrall, que Paul pourrait bien insister délibérément sur son incompréhension des modalités de l'expérience, plutôt que renvoyer à des références traditionnelles. Paula R. Gooder, (*Only the Third Heaven*, 2 Corinthians 12.1-10

de l'expérience de Paul, qui deviendrait une expression particulière d'une expérience ancrée dans la tradition juive, plus que dans la relation vivante de l'apôtre avec son Seigneur. Toutefois, l'idée que ces traditions aient donné à Paul un matériau ou des références dans lesquelles inscrire son expérience pour en faire sens ne paraît pas mettre en péril l'authenticité « divine » de la révélation elle-même. Ce référentiel (repris d'ailleurs de matériaux bibliques chez Ézékiel et Ésaïe, ainsi que de la tradition apocalyptique²⁵) inscrit (ou inscrirait) Paul dans l'héritage de Celui avec qui il est uni par la foi²⁶. Si le Christ exalté reste bien celui qui a porté l'histoire et l'héritage de ce peuple, cette expérience peut à la fois contenir le donné indicible qu'il a vu et surtout entendu, et en recevoir la forme ou une partie de la forme d'une ou de traditions passées. Le « monde à venir » dont il est question ne sera, au final, que le projet conçu et annoncé au peuple juif par le Dieu Trinitaire pour le monde qu'il a aimé, et dont l'Éden primitif pouvait être une première expression. Mais ce qui fait le cœur même de l'expérience et garantit son authenticité se dit à partir de la *personne* Christ-Seigneur et en fonction de l'union avec Christ et de la relation personnelle qu'institue l'économie trinitaire. Elle demeure toutefois arrimée à l'histoire de cette terre, aux traditions qui s'y sont développées, et s'inscrit dans l'histoire personnelle de l'apôtre selon les caractères et nécessités de cette terre, à travers le « dépouillement de la chair » auquel conduit l'existence chrétienne.

Que reste-t-il alors de la dimension proprement eschatologique de cette expérience spirituelle ? Dans quelle mesure est-elle une authentique expérience du « monde à venir » ? Malgré le terme « révélation » que Paul utilise pour en parler, il paraît douteux qu'elle soit de l'ordre de la connaissance *objectivable* sur ce monde à venir qui échappe et déborde les catégories de l'expérience commune. Elle y pointe sans doute, sans identification certaine. Cela ne lui enlève aucune authenticité, pas plus que cela ne la relègue à un exotisme, ou un détail sans intérêt de la biographie paulinienne. Paul, tout en relativisant nettement – en niant même – son caractère d'attestation de son statut et de distinction de sa qualité intrinsèque, ne la dévalorise ni la dénigre. Elle appartient à son existence chrétienne et aposto-

and Heavenly Ascent, Londres, T. & T. Clardk, 2006, p. 189) estime d'ailleurs les parallèles relativement superficiels.

²⁵ Jeffrey Aernie souligne les (possibles) échos de ces textes bibliques en 1 Co 12 en rapport avec le reste des épîtres pauliniennes. Jeffrey W. Aernie, *Is Paul Also Among The Prophets*, *op. cit.*

²⁶ On peut voir un exemple d'intégration à l'histoire d'Israël, et donc à l'histoire du Christ, en 1 Co 10,1-13, par ex.

lique, à sa formation personnelle, à son histoire et à sa construction. Elle paraît d'abord de l'ordre d'une expérience comme *Erlebnis*, saisissement, et qui touche au cœur de ce qui est à venir : une proximité indescriptible et auparavant inconnue avec Celui qui est le salut et l'espérance chrétienne. L'espérance chrétienne implique certainement un *monde* objectivement nouveau, mais qui ne nous est (re-)présenté dans l'Écriture que de façon imagée et indirecte. Mais ce qui « fait révélation » relève prioritairement de la proximité de, de l'intimité avec le Christ exalté²⁷ ainsi que de *l'immédiateté* du rapport à lui, rapport qui s'exprime avec un vocabulaire sensible du voir et de l'entendre. Cette révélation est alors *éprouvée* postérieurement dans ce qui est, de manière plus concrète, « vu et entendu » (12,6) de l'apôtre, se rapportant à son existence terrestre modelée sur celle du Christ crucifié, et par laquelle le Christ exalté agit par l'Esprit qu'il a lui-même reçu « *sans mesure* » (Jn 3,34).

Conclusion

L'expérience spirituelle, interprétée ici comme accès d'abord au trône, à la présence personnelle (plus qu'au monde à venir en tant que tel), tout en renvoyant à l'existence concrète, me fait conclure par une suggestion sur le rôle de l'expérience spirituelle, au sens plus large, en monde évangélique. Je m'interroge sur la mesure dans laquelle le contexte ecclésial, et particulièrement liturgique, constitue le cadre habituel d'une possible et *saine* expérience spirituelle.

L'insistance protestante traditionnelle sur l'association de la Parole et de l'Esprit, dont les fondements théologiques et bibliques sont légitimes, a pu être utilisée d'une manière qui visait principalement le cadrage, la limitation, voire la répression par la Parole des expériences spirituelles. Or, mobiliser la Parole prioritairement comme une limitation ou un cadrage ne rend probablement pas justice à sa vitalité positive, ni à son association avec le Fils lui-même, et à son potentiel proprement libérateur, y compris pour l'expérience spirituelle bien comprise. Elle a pu accentuer l'opposition entre le corps qui ressent, exprime, et l'esprit qui apprend, comprend et conduit le corps. Dans cette perspective, rappeler l'action indissociable de la Parole et de l'Esprit invite à réinterroger le culte comme ce lieu où se joue également quelque chose « entre », entre les corps individuels

²⁷ A.T. Lincoln souligne la dimension spécifiquement chrétienne de l'expérience, d'une part, et l'importance du caractère d'intimité, d'autre part ; il le souligne en disant « [...] *heaven had been opened up by Christ and received its character from his work* » Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, op. cit., p. 84.

et le corps de Christ, entre Dieu et son peuple, entre le corps qui chante, se lève, mange et boit (la Cène) et l'esprit (humain) qui accueille, comprend, choisit, interprète non seulement ce qu'il entend (essentiel), mais aussi ce qu'il voit, fait et vit. En soulignant d'emblée que la liturgie est un « dire et un faire »²⁸, et même un « vivre », c'est-à-dire relève de l'expérience spirituelle, peut-être fait-on mieux justice à l'équilibre entre orthodoxie, orthopraxie et orthopathie. C'est la proclamation de la Parole elle-même qui se trouve enrichie en intégrant les trois dimensions. C'est aussi peut-être l'expérience de la Cène qui trouverait une juste place, la manducation du pain et la consommation du vin n'étant pas réduit à une forme « mémorielle » de « mime » d'une Parole qui pourrait en réalité très bien en exposer et réaliser le sens.

Une telle approche invite également à reprendre le vocabulaire classique de la piété en y débusquant des aspects impensés ou moins pensés. Le thème très prisé de l'édification, souvent réduit à sa dimension individuelle d'appropriation d'une parole « comprise », reçue, pourrait être repris dans une articulation plus équilibrée entre le chrétien et le peuple de Dieu dans l'intégration des dimensions cognitives (propositionnelles, intellectuelles et pratiques), existentielles (personnelles, relationnelles et vitales) et éthiques (comportementales, normatives et formatrices) de l'Évangile. Une approche intégrative, fondée christologiquement, peut également mieux rendre compte du fait que l'expérience spirituelle n'est pas extraction de la condition corporelle : elle honore la création plus qu'elle ne la dévalorise²⁹.



²⁸ Voir les beaux développements dans cette direction de Kevin Vanhoozer. On retrouve par exemple cette association du *dire*, du *faire* et du *vivre* dans son traitement de la Cène (Kevin J. Vanhoozer, *Le théâtre de la théologie*, Charols, Excelsis, 2021, p. 272s).

²⁹ Kelly M. Kapic, « Introduction », *op. cit.*, p. 45 : « [...] for the true Spirit affirms creation – including human nature – rather than undermining it. »