

Campus adventiste du Salève
Faculté adventiste de théologie
Collonges-sous-Salève

Parler pour ne rien dire
Analyse des propos déstructurants de Paul en
II Corinthiens 12 : 4b et ouverture à une épistémologie
relationnelle en vue de l'examen des limites et des
possibilités du langage théologique

Mémoire
présenté en vue de l'obtention
du Master adventiste en théologie

par
Xavier ROUSSET

Président du jury : **Marcel LADISLAS**
Directeur de recherche : **Luca MARULLI**
Assesseur : **Roland MEYER**

Mai 2018

Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel,
Horatio, que n'en rêve votre philosophie.

William Shakespeare, *Hamlet*, acte I, scène V.

Le chemin des paradoxes est le chemin du vrai.
Pour éprouver la réalité il faut la voir sur la corde
raide. On ne juge bien des vérités que lorsqu'elles
se font acrobates.

Oscar Wilde, *Le portrait de Dorian Gray*, III.

Ce dont on ne peut parler, il faut le taire.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

A ma Mère

Au Christ

Pour Elle

Remerciements

Je voudrais, à l'orée de ce travail, dans le style aurélien, me souvenir, autant qu'il m'est possible, de tous ceux qui en furent les accoucheurs :

De Dieu, la filiation, du Christ, l'illumination, de l'Esprit, l'aspiration.

De ma mère, Sylvette Rousset, la vie, le courage, première de toutes les vertus, les principes, piliers centraux d'une existence bien bâtie.

De mon père, la vie.

De ma famille et particulièrement de Jocelyne Rousset et Jean-Pierre Brand, un constant soutien et la valeur du sang partagé.

De mes professeurs de théologie, Jean-Jacques Henriot, Bernard Sauvagnat, Roland Meyer, Jean-Michel Martin, Ganoune Diop, Roberto Badenas, Daniel Ranisavljevic, Doris Vargas-Hordosch, Jean-Claude Verrecchia, Manuela Casti, Philippe Augendre, Thomas Domanyi, Jean-Luc Rolland, Geneviève Aurouze, Karl Johnson, Marcel Ladislas, Luca Marulli, Rivan Dos Santos, Gabriel Monet, l'importance capitale du fait biblique, pour la pensée et pour la vie et la subtile et sublime cohérence, toujours redécouverte et mieux découverte, des Ecritures.

De mon directeur d'étude, Luca Marulli, la nécessité de laisser la pensée doucement voler, sachant qu'elle ne sort que par gros temps.

De mes amis, que je ne peux tous citer, mais parmi eux, ceux qui ont contribué à la « fabrication » de ce mémoire : de Fabio Luna, pour la mise en forme, une aide précieuse au moment opportun, de Chantal Zehnacker, pour sa relecture bienveillante, qui a amendé mon texte de bien des erreurs ; mais de l'aide aussi, moins directe mais non moins décisive de Filipa Morais, Renée Mangano, Daniel Ranisavljevic, Ketsia et Hans Edmond, Chantal Von Dach, feu Yves Perrin, Céleste et Héléa Beliard, Sonia et Didier Carroux, Amel Bettache, l'Eglise du Salève, Peter Cizniar, Laure Lalliard, Moevai, Blondel, Ohana et Toanui Tumarae, Victor Hugo Lara, la famille Edmond, la famille Poroï, Irène et Jean-Louis Ranaivoson, Mme Paulette Jean, Elisabeth Sambian-Noël, la famille Rochemont, Elisabeth Delameillieure, la famille Tefaatau, Laurinda Realinho, Leandro Lopez, le comité directeur de la Fédération France Sud, sous la présidence de Daniel Monachini, la famille Dugachard, le Campus et de tant d'autres encore. S'il entrait dans mon âme de regretter quoi que ce soit, ce serait ici, assurément, de ne pouvoir nommer tous ceux qui m'ont aidé.

Introduction

Parler pour ne rien dire, l'expression sonne comme un reproche et tout reproche repose sur une exigence – il s'y repose et s'y suspend comme le paresseux à sa branche. La parole, aujourd'hui plus que jamais, doit être efficace, elle doit rapporter. Mais comment en mesurer la force ? Comment vérifier l'impact, dans le monde des objets, qui s'achètent pour se revendre, de mots volatiles ? Les chrétiens de Corinthe du premier siècle de notre ère, comme beaucoup d'autres avant eux, connaissaient un moyen : la poudre aux yeux, l'esbroufe. Plus un parleur sachant parler parlait haut, plus sa parole *devait* être vraie. Face à eux un apôtre, Paul, se désespère de leur faire goûter la vraie sagesse de Dieu, folie pour le monde, à tel point qu'il s'étale, sur deux lettres conservées sous le nom d'Épîtres aux Corinthiens, en reproches, en explications chargées d'émotions accablées. Las ! Ses interlocuteurs n'entendront pas raison ; que reste-t-il à faire, quand il n'est pas question d'abandonner ses amis à la folie ? Devenir soi-même fou ! On aime se raconter des expériences mystiques débouchant sur des révélations inouïes ? Fort bien, Paul en racontera une, mais il le fera à sa manière : à fou, fou et demi et Paul s'efforcera de prendre les Corinthiens à leur propre jeu. L'histoire ne dit pas s'il est parvenu à leur faire entendre raison (ou folie, selon le point de vue), mais l'écrit qui rend témoignage du combat de l'apôtre et qui raconte son ravissement, en un lieu *autre*, un lieu qui n'est pas d'hommes, recèle un paradoxe. Paul affirme y avoir entendu ce qu'une langue humaine ne peut redire. Qu'a-t-il donc entendu ? Nous sommes prévenus que ces paroles ne peuvent faire l'objet d'une restitution, mais alors, Paul détenait-il un savoir secret, ou a-t-il reçu quelque chose d'impossible à reproduire, dans le langage des humains ? Dans le premier cas, qu'aurait-il voulu dire à ces Corinthiens, qui valorisaient par trop les connaissances pour initiés ? N'apporte-t-il pas, au contraire, de l'eau à leur moulin ? Dans le second cas, peut-on simplement dire qu'il ait entendu quelque chose, s'il est complètement incapable d'en rendre compte ? S'il avait eu affaire à un langage articulé, mais à lui parfaitement étranger, n'aurait-il pas au moins pu en donner la description d'un étranger qui se trouve face à un langage qu'il entend pour la première fois de sa vie ?

Quel que soit l'option qu'il faille retenir, acquisition d'un savoir ésotérique, ou perception de paroles indicibles, cette expérience mystique de Paul pose un problème au langage théologique et, partant, à la raison d'être du théologien. Est-il un savoir qui soit interdit et alors, pourquoi chercher, creuser les Écritures, enseigner la théologie ? Peut-elle même prétendre au statut de science ? Devrait-elle être enseignée au profane ? Ou y a-t-il des réalités auxquelles le chrétien se

trouve confronté, mais dont il ne peut absolument pas parler, du moins pas avec pertinence ? Dès lors, quelles sont les limites du langage théologique et celui-ci détient-il la moindre pertinence ? Nous pouvons résumer ce faisceau de questions par celle-ci seule : à quoi bon parler, si c'est *parler pour ne rien dire* ?

Dans un premier temps, nous aborderons la Deuxième Epître aux Corinthiens sous un angle exégétique. Nous ne ferons pas une exégèse complète, toutefois, de II Co 12 : 1-5, mais nous extrairons du contexte et des données du texte ce qui nous sera nécessaire pour comprendre ce que Paul a voulu dire, quand il affirme avoir entendu des paroles qu'il n'est pas permis de répéter. En particulier, nous nous attacherons à déterminer si l'expression « n'est pas permis » signifie que la restitution des paroles est interdite, ou qu'elle est impossible. De la conclusion dépendra l'analyse de la partie suivante.

Dans un deuxième temps, selon les résultats obtenus précédemment, nous analyserons logiquement l'expression « il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme d'énoncer¹ » (II Co 12 : 4b). Nous verrons quel sens peut avoir un tel énoncé qui, à première vue, présente un paradoxe : comment peut-on identifier des sons comme des paroles, sans pouvoir les restituer ?

La troisième partie prendra la forme d'un essai plus philosophique, où nous tirerons les conséquences de l'analyse qui aura précédé. Nous examinerons en particulier comment on peut formuler des vérités, dans le cadre d'une réflexion théologique et comment, dès lors, comprendre la tâche du théologien.

¹ Sauf indication contraire, toutes nos références bibliques sont prises de la *Nouvelle Bible Segond. Édition d'étude* (NBS), Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2002.

Chapitre I :

**Des paroles qu'il n'est pas permis de
répéter : analyse exégétique historique et
littéraire de II Corinthiens 12 : 1-5**

1. Problèmes d'introduction

A. Généralités sur l'Épître

La paternité paulinienne de la Deuxième Épître aux Corinthiens (II Co) semble acquise et, vu le peu de place que les commentateurs accordent à cette question, elle ne paraît pas même poser problème². Mais « s'il ne fait pas de doute que Paul ait écrit II Co, les transitions d'une partie à l'autre de la lettre ont été jugées si abruptes que beaucoup d'exégètes la découperaient volontiers en plusieurs éléments originellement indépendants.³ » Plusieurs théories ont été émises, qui attribuent une origine différente à chaque partie de l'Épître, selon le découpage choisi⁴. Les limites et la problématique, propres à ce travail, ne nous permettent pas de discuter cette difficulté. Contentons-nous d'indiquer que nous sommes partisans de l'unité de l'Épître et ce, pour trois raisons qui nous semblent suffire à la réputer plausible. La première ressort des habitudes épistolaires de l'Antiquité : il n'est pas rare qu'une lettre présente des changements de sujet abrupts⁵, cela entre même, pour ainsi dire, dans sa définition. « La lettre vise en effet à remplacer un dialogue et prend pour cette raison la forme d'une demi conversation.⁶ » La deuxième raison se fonde sur le fait que, nulle part, on n'ait trouvé d'autre exemple de « collage » de lettres éparses, pour en former une autre, mais éventuellement et uniquement des collections de lettres⁷. La troisième, enfin, prend appui sur l'absence totale de manuscrit venant confirmer

² De tous les commentateurs consultés, seul Alfred Kuen (*Introduction au Nouveau Testament. Les lettres de Paul*, Saint-Légier, Emmaüs, 1982, p. 143) juge nécessaire de donner des arguments en faveur de l'authenticité, les autres se contentent, au plus, de mentionner les critiques ou, pour le moins, de n'en pas parler du tout.

³ Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 588-605, trad. Jacques Mignon, Paris, Bayard, 2011 [1^{re} éd. en anglais : 1997], p. 588.

⁴ Une liste de ces théories, avec leur auteur, est donnée par François Vouga, dans « La Deuxième Épître aux Corinthiens », dans Daniel Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2008 [1^{ère} éd. : 2000], p. 224-226.

⁵ On signale aussi le changement de ton de l'auteur. Certains (François Vouga en donne une liste, dans « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 225-226) ont voulu y voir la preuve que II Co était une collection de lettres et non pas une lettre unique. Le changement de ton, en soi, ne nous paraît pas justifier la partition de l'écrit, pour la simple raison que, comme tous les épistoliers qui écrivent encore à la main le savent, le support marqué à l'encre permet peu de corrections, d'une part et qu'une lettre ne se rédige pas nécessairement d'une seule traite, d'autre part, surtout pas une lettre qui nécessite une dense réflexion théologique et ecclésiologique, comme c'est le cas ici. La combinaison de ces deux éléments entraîne que, selon toute probabilité, Paul était dans des états psychologiques différents, lors de la rédaction des diverses parties et/ou qu'il a voulu corriger une impression trop positive, donnée dans les chapitres précédents, par un ton plus sec. Quoi qu'il en soit, répétons que l'absence de manuscrit, montrant l'origine éparse de l'Épître, nous semble décisive pour n'y voir, jusqu'à mieux informés, qu'une œuvre unique. Pour une défense de l'origine plurielle de II Co, à partir de la rhétorique, voir Fredrick J. Long, *Ancient Rhetoric and Paul's Apology: The Compositional Unity of 2 Corinthians*, Society for New Testament Studies Monograph Series 131, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁶ François Vouga, « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 226.

⁷ François Vouga, « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 226.

l'origine éparse de la Deuxième Epître aux Corinthiens⁸. Sans indice quelconque et compte tenu de ce que nous savons des codes littéraires antiques, évoqués dans les deux précédentes raisons, il est plus économique et plus simple de postuler l'unité, ce qui augmente la probabilité que cette théorie soit vraie⁹.

Paul composa probablement sa lettre autour de l'année 55 de notre ère¹⁰, depuis la Macédoine, peut-être dans la ville de Philippes¹¹. La Deuxième lettre aux Corinthiens n'était pas la première épître qu'il adressait à cette communauté. Selon toute vraisemblance¹² et en dépit de son titre, ce n'était pas la deuxième non plus. Elle marque, au même titre que I Corinthiens, un épisode d'un long et pénible dialogue que l'apôtre a mené avec ses destinataires, sur des sujets pratiques, en particulier moraux, rituels et relationnels¹³. En outre, Paul a eu maille à partir avec certains membres de la communauté, qui lui ont manqué de respect et ont refusé de se soumettre à la discipline ecclésiastique. Pour se faire entendre, il a rédigé au moins quatre lettres, dont la première qui nous soit parvenue serait la deuxième (« Lettre B ») et celle que nous classons en deuxième, dans le canon biblique et qui nous intéresse ici, serait la quatrième (« Lettre D »). Il y aurait donc deux lettres perdues : la première (« Lettre A ») et la troisième (« Lettre C »).

⁸ François Vouga, « La Deuxième Epître aux Corinthiens », p. 226 : nous reprenons, ici, le premier de ses arguments, que nous formulons différemment.

⁹ Raymond E. Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 598), considère que l'origine éparse des parties de l'Epître « va du possible au plausible », mais que, en l'absence de preuve et puisque la lettre présente la forme que nous lui connaissons « depuis les premiers temps », il convient de l'étudier comme un tout. Nous avouons ne pas bien saisir comment sa conviction peut demeurer en faveur de l'éparpillement, en ayant si peu d'arguments à produire pour soutenir cette opinion et en admettant que l'unité produirait plus de sens, à l'étude. D'un autre côté, Alfred Kuen (*Introduction au Nouveau Testament*, p. 143-144) maintient l'unité de l'ouvrage, en mêlant à ses arguments des considérations « théologiques », voire *édifiantes*. Il évalue, en effet, les raisons défavorables à sa propre thèse (qu'il qualifie d'« attaques ») avec des termes ou expressions axiologiques, tels que « grave », ou pouvant ébranler « notre confiance en la Parole de Dieu ». Pour notre part, nous tâchons de nous tenir à égale distance de ces deux approches, parce que l'une et l'autre nous semblent projeter dans l'Antiquité des valeurs qui sont les nôtres, à savoir en l'occurrence, la nécessité pour un écrit de présenter une unité bien établie. Il est, en outre, curieux qu'un même biais d'interprétation puisse présider à des méthodes et conclusions diamétralement opposées, plutôt libérales, dans un cas et fondamentalistes, dans l'autre.

¹⁰ Jérôme Murphy-O'Connor (*Histoire de Paul de Tarse*, trad. Dominique Barrios-Delgado, Paris, Cerf, 2004 [1^{ère} éd. en anglais : 2004], p. 203) situe l'envoi de la première partie (II Co 1-9) de la lettre « au plus tôt en mars ou avril 55 », sans se prononcer sur la rédaction elle-même et ne donne pas de date pour la seconde partie (II Co 10-12 ; voir *Histoire...*, p. 214-217) ; François Vouga (« La Deuxième Epître aux Corinthiens », p. 230) ne choisit pas entre l'hypothèse de l'unité de l'Epître et l'hypothèse du collage, il propose donc, dans le premier cas, une fourchette entre 55 et 57 et, dans le deuxième, entre 53 et 57 ; Donald A. Carson, Douglas J. Moo (*Introduction au Nouveau Testament*, trad. Christophe Paya, Charols, Excelsis, 2007 [1^{ère} éd. en anglais : 1992], p. 413), donnent la date de 55 ou 56, en semblant préférer la seconde ; Alfred Kuen (*Introduction au Nouveau Testament*, p.139) propose fin 56 et/ou début 57 ; Raymond Brown (*Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 590) situe la rédaction courant 57. On voit que la datation ne fait difficulté que dans le détail.

¹¹ Jérôme Murphy-O'Connor, *Histoire de Paul*, p. 203s ; François Vouga, « La Deuxième Epître aux Corinthiens », p. 230 ; Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 413 ; Alfred Kuen, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 139 ; Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 590.

¹² Voir Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 390.

¹³ Une reconstitution de la querelle entre Paul et certains Corinthiens, dont nous ne pouvons donner qu'un aperçu ici, est proposée dans Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 387-391.

B. Contexte historique et destinataires de l'Épître

La cité, Corinthe, qui abritait la communauté destinataire de l'Épître, occupait une place singulière au sein des villes grecques intégrées à l'Empire romain. La fondation de la ville de Corinthe, aurait eu lieu au IX^e siècle avant notre ère. La région qui encadre cette ville, aurait été la première de Grèce à être peuplée¹⁴, le site de la ville elle-même semble avoir été occupé quatre mille ans avant l'époque où vivaient les destinataires de Paul¹⁵. Les Corinthiens se prévalaient, d'ailleurs, d'une antique et divine origine¹⁶. Quoiqu'il en soit, la cité était surtout réputée pour sa céramique¹⁷ et, plus généralement, son artisanat¹⁸. Par ailleurs, sa position géographique privilégiée ne pouvait en faire qu'un centre maritime important : située sur un plateau contrôlant l'Isthme reliant l'Achaïe et le Péloponnèse, Corinthe possédait un port donnant sur la mer Egée et un autre, sur la mer Ionienne¹⁹. Les échanges commerciaux y étaient très importants et la ville rayonnait sur le plan économique, aussi bien qu'esthétique. Cependant, si la cité a pu être le théâtre d'événements politiques non négligeables²⁰, elle n'avait ni l'influence politique et culturelle d'une Athènes, ni le prestige militaire d'une Sparte. Et cela était d'autant plus vrai à l'époque de Paul, où la cité était devenue une colonie romaine, depuis un siècle environ. En 146 av. J.-C. en effet, Corinthe, entre autres villes, est rasée par les Romains en représailles de la révolte de certaines cités grecques, lors de la guerre romaine de conquête de l'Achaïe. Cette moindre influence de la ville, ou son absence de prestige, dont nous parlions plus haut, sont sans doute cause que Corinthe n'a pas été épargnée, au contraire d'Athènes²¹. Elle fut reconstruite et repeuplée, sur ordre de Jules César en 44 avant notre ère, en majorité par des esclaves affranchis²². La cité que Paul a pu connaître, était donc le résultat d'un héritage paradoxal : elle

¹⁴ Alfred Kuen, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 109.

¹⁵ Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 559.

¹⁶ Selon Pausanias (probablement 115-180), au Livre II, chap. 1, § 1 de sa *Description de la Grèce* (cité par Jérôme Murphy-O'Connor, *Corinthe au temps de saint Paul. L'archéologie éclaire les textes*, Paris, Cerf, 2004 [1^{ère} éd. en anglais : 2002], p. 16, 18), les Corinthiens prétendaient descendre de Zeus, en droite ligne. Mais Pausanias lui-même semble considérer qu'il s'agit d'une croyance extravagante.

¹⁷ Voir Jacques Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux Guerres puniques*, Paris, P.U.F., 1969, p. 242, 372.

¹⁸ Andrianjatovo Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe. Église et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 33.

¹⁹ Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 558-559.

²⁰ On peut citer, par exemple, la fameuse Conférence de Corinthe, qui eut lieu en 481 av. J.-C. et qui réunit la ligue hellénique « pour discuter de la formation d'un front commun contre l'attaque imminente de la Perse » (Peter Green, *Les Guerres médiques. 499-449 avant J.-C.*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Tallandier, 2012 [1^{ère} éd. en anglais : 1996], p. 118), ainsi que la Ligue de Corinthe qui en résulta.

²¹ Voir Jean-Louis Ferrary, « Rome, les Balkans, la Grèce et l'Orient au II^e siècle avant J.-C. », dans Claude Nicolet (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen / 2 Genèse d'un empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 744, 770. Corinthe était assez importante, dans le monde grec, pour en faire un exemple qui frapperait les imaginations, mais pas assez pour que sa ruine soit jugée comme une perte irréversible.

²² Andrianjatovo Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, p. 31 ; Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 559-560.

pouvait se réclamer d'une antique origine, mais devait savoir que son prestige, lié à son nom, n'entretenait qu'un rapport de nature homonymique, avec la Corinthe qui florissait à l'ère classique.

La communauté chrétienne de Corinthe subissait l'influence d'une ville à la réputation de dépravation ancienne et bien attestée, quoiqu'en partie calomnieuse²³. Les cultes y étaient nombreux et variés –le caractère cosmopolite de la cité permettait difficilement qu'il en aille autrement– et pouvaient se répartir en quatre catégories : premièrement, « les cultes des divinités grecques comme Apollon, Athéna, Tyché, Aphrodite, Déméter, Zeus, Koré, Gé, Dionysos, Asclépios, Eleusis, Poséidon, Hélios, Amphitrite » ; deuxièmement, « le culte de l'Empereur représenté par un temple construit sous Claude » ; troisièmement les cultes égyptiens d'Isis et de Sérapis (dont les pouvoirs thérapeutiques l'assimilaient à Asclépios, le dieu guérisseur grec) [...] » ; enfin, quatrièmement, « la Diaspora juive attestée par Philon.²⁴ » Le Christ annoncé par Paul²⁵ faisait face à une abondante concurrence et des pratiques, païennes ou non, étrangères au christianisme naissant pouvaient facilement se retrouver intégrées au culte, comme en atteste la problématique des viandes sacrifiées aux idoles, mentionnée en I Corinthiens 8-11 : 1. Les problèmes que Paul affronte à Corinthe sont moraux, aussi bien que culturels. Il doit ainsi reprendre ses destinataires relativement à leur manière de prendre la cène²⁶.

La rédaction de la Deuxième Epître aux Corinthiens est motivée par plusieurs enjeux. Il s'agit, pour Paul, de s'assurer que la collecte en faveur de l'Eglise de Jérusalem, qui lui tient à cœur, soit menée à bien²⁷. Mais, bien plus grave, l'apôtre doit se défendre face à une mise en question sérieuse de son autorité. On s'est irrité, à Corinthe, du contraste entre l'assurance dont témoigne Paul, lorsqu'il écrit et sa « faiblesse », lorsqu'il est présent²⁸. Mais plutôt que de s'en excuser, l'apôtre en fait un trait caractéristique de la prédication de l'Evangile²⁹. Ce n'est, cependant, pas par les seuls Corinthiens que Paul est contesté, mais encore par des prédicateurs itinérants qui les influencent à son détriment et qui, semble-t-il, sont allés jusqu'à le calomnier³⁰. Il s'agit donc pour Paul de rétablir des relations fécondes entre ses destinataires et lui-même, au sein

²³Ainsi, le verbe « corinthiser » (Κορινθιάζεσται), chez les auteurs grecs classiques, ne signifie rien de moins que « forniquer » et « exercer le proxénétisme » (Andrianjatovo Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, p. 34-35 ; voir aussi Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 560 ; Jérôme Murphy-O'Connor, *Histoire de Paul*, p. 95). Corinthe était une ville doublement portuaire : il n'y a rien d'étonnant, ni d'extraordinaire, à ce que la prostitution y ait prospéré.

²⁴ Andrianjatovo Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, p. 35.

²⁵ Voir Actes 18 : 1-11.

²⁶ I Corinthiens 11 : 2s.

²⁷ II Co 2 : 13 ; 7 : 6, 13, 14, 16 ; 8 : 6, 16, 23 ; 12 : 18, entre autres versets plus allusifs. Voir dans François Vouga, « La Deuxième Epître aux Corinthiens », p. 227, d'où nous tenons ces références.

²⁸ II Co 10 : 2, 10.

²⁹ II Co 2 : 12-7 : 4 ; 10 : 1-13 : 10.

³⁰ II Co 10-13.

d'une communauté pour laquelle il devait conserver une certaine affection, puisqu'il en était un des fondateurs³¹.

C. Thèmes et plan de l'Épître

Aucune autre épître canonique n'expose de façon si sensible les affres de l'apostolat de Paul, dévoilant sa souffrance, exposant ses émotions à ses destinataires³². Mais si « elle évoque [les] relations [de l'apôtre] avec les Corinthiens ; elle les raconte en même temps qu'elle les considère théologiquement. ³³ » Les thèmes abordés sont, par conséquent, en étroite relation avec la situation concrète des protagonistes de la querelle qui oppose l'épistolier à ses lecteurs, sans pour autant interdire les développements théoriques, toujours réalisés en vue d'éclairer les circonstances et faire valoir la conduite passée de l'apôtre. C'est pourquoi, après une amorce³⁴ plus longue que de coutume et lourdement chargée en émotion, « Paul se lance dans une défense de ses plans de voyage³⁵ », dont il propose quatre récits³⁶ lui permettant de mettre les choses au point, sur son action et ses motivations. Mais désireux de ne pas en rester là, Paul fait état sept fois³⁷ de son désir de venir à Corinthe, pour se confronter à ses accusateurs et pour assainir sa relation avec les Corinthiens. Le ton de l'Épître est alternativement et volontiers apologétique, exhortatif ou admonitif. Paul se défend d'avoir agi à la légère, en retardant plusieurs fois sa visite³⁸, il défend son ministère³⁹ et, après avoir rappelé la réconciliation opérée par le passé⁴⁰, encourage ses destinataires à participer à la collecte en faveur de l'Église de Jérusalem⁴¹. La suite de la lettre est consacrée à répondre aux reproches et accusations de ceux que l'auteur qualifie de « super apôtres⁴² » et ceux dont ils ont l'oreille, à Corinthe⁴³. Il fait, à cette occasion, une nouvelle fois l'apologie de son ministère⁴⁴, se défend contre les calomnies, y compris concernant la collecte⁴⁵ et prépare la visite projetée à Corinthe⁴⁶.

³¹ Actes 18 : 1-11.

³² Voir Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 588.

³³ Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 591.

³⁴ II Co 1 : 1-11.

³⁵ Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 384.

³⁶ Respectivement : II Co 1 : 8 ; 1 : 15-17 ; 2 : 12-13 ; 7 : 5-7 ; voir François Vouga, « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 222. Nous dépendons de lui (p. 223-224, surtout), pour les références données dans ce paragraphe.

³⁷ Respectivement : II Co 1 : 15-17 ; 1 : 23-2 ; 4 ; 9 : 4 ; 10 : 2-11 ; 12 : 14 ; 13 : 1-2 ; 13 : 10 ; voir François Vouga, « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 222.

³⁸ II Co 1 : 8-2 : 11.

³⁹ II Co 2 : 12-6 : 13.

⁴⁰ II Co 7 : 14-16.

⁴¹ II Co 8-9.

⁴² ὑπερλίαν ἀποστόλων (II Co 11 : 5).

⁴³ II Co 10-13.

⁴⁴ II Co 11 : 16-12 : 10.

⁴⁵ II Co 11 : 7, 12, 20 ; 12 : 16-18.

⁴⁶ II Co 10 : 1-11 ; 13 : 1-10.

D'un point de vue plus théologique, l'apport spécifique de cette épître de Paul, est une affirmation et une valorisation de la faiblesse humaine, en tant qu'elle autorise à la puissance de Dieu de se manifester⁴⁷. Le Christ annoncé par Paul, est un Dieu-Homme crucifié, qui renouvelle l'« homme intérieur⁴⁸ », c'est-à-dire l'homme en tant qu'il existe « devant Dieu et par Dieu⁴⁹ ». Ainsi, les Corinthiens n'ont pas à se gargariser de suivre des rhéteurs chevronnés, car la rhétorique et le beau langage ne sont que des manifestations étrangères à ce qui constitue profondément l'humain, à savoir sa *position* face à Dieu. Les interlocuteurs de l'apôtre, par ailleurs, ne devraient pas être choqués d'entendre l'Évangile annoncé par quelqu'un qui ne correspond pas à leurs critères, finalement subjectifs, par lesquels ils distinguent le prédicateur compétent de celui qui ne mérite pas leur attention.

Afin de montrer les articulations principales de l'Épître, nous donnons le plan proposé par François Vouga⁵⁰ :

Plan de la deuxième épître aux Corinthiens

1,1-2	Adresse et salutation
1,3-11	Prière d'action de grâce
La réconciliation de l'apôtre avec les Corinthiens (1,12-2,11)	
1,12-14	Déclaration d'intention de l'apôtre
1,15-2,4	Les raisons du report de la visite
2,5-11	Le pardon de Paul envers celui qui l'a offensé à Corinthe
Le fondement de la requête de l'apôtre (2,12-7,4)	
2,12-4,1	Le ministère de la nouvelle Alliance La question: la capacité de l'apôtre (2,14-17); les Corinthiens sont la lettre de recommandation de Paul (3,1-3); l'apôtre rendu capable par le Christ (3,4-4,1)
4,2-16a	Le trésor et les tribulations de l'apostolat
4,16b-5,10	La gloire future et la confiance présente
5,11-6,2	Le ministère de réconciliation
6,3-7,4	L'exigence de la justice pour l'apôtre et pour ses destinataires
Paul se réjouit que les Corinthiens se soient réconciliés avec lui (7,5-16)	
La requête apostolique (8,1-9,15)	
8,1-9,15	La collecte Pourquoi les Corinthiens doivent mener à terme leur collecte (8,1-15); recommandation des représentants de Paul (8,16-9,5); pourquoi les Corinthiens doivent donner généreusement (9,6-14)
La triste nécessité de se glorifier (10,1-13,13)	
10,1-11	L'apôtre annonce sa présence à Corinthe
10,12-12,13	Manière adéquate et manière folle de se glorifier
12,14-13,10	L'apôtre annonce sa présence à Corinthe
13,11-13	Conclusion de la lettre

⁴⁷ Voir, par exemple, II Co 4 : 7 ; 5 : 1-10 ; 12 : 6-10 ; etc. Voir aussi François Vouga, « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 230-231 ; Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 384.

⁴⁸ II Co 4 : 16 : Il oppose ce qui « chez nous [est] homme extérieur » (ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος) et ce qui « chez nous [est homme] intérieur » (ἔσω ἡμῶν).

⁴⁹ François Vouga, « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 231.

⁵⁰ « La Deuxième Épître aux Corinthiens », p. 223.

La section nommée par François Vouga « La triste nécessité de se glorifier » et qui comprend le passage que nous étudions en détail dans ce travail, contient aussi une sous-section qu'on peut appeler le « discours du fou⁵¹ », qui va de II Co 11 : 22 à 12 : 10. Ce passage s'émaille d'interruptions⁵² où Paul hésite, ou proteste de son autorité et du pied d'égalité sur lequel il se situe vis-à-vis de ses adversaires préférés des Corinthiens. Une absence apparente d'unité formelle dans la composition du discours dissimule une profonde unité du propos⁵³, qui consiste à rappeler les Corinthiens à leurs devoirs moraux et à tenter de susciter, chez eux, une transformation comportementale⁵⁴, en défendant son autorité, auprès d'eux⁵⁵. Le « discours du fou » s'insère, dans l'ensemble de l'épître, comme une argumentation finale et paradoxale, destinée à déjouer le dispositif discriminatoire corinthien, qui permet aux interlocuteurs de Paul d'attribuer des titres fallacieux à ses adversaires, vis-à-vis desquels l'apôtre ne se sent en rien inférieur. Cette argumentation use de procédés paradoxaux, qui mettent en jeu tout un répertoire, non plus seulement conceptuel, mais aussi émotionnel, visible par l'étude du contexte étroit de II Co 12 : 4b.

2. Éléments exégétiques

A. Contexte étroit de II Corinthiens 12 : 4b.

La section qui englobe II Co 12 : 4b commence au chapitre 10 et court jusqu'à la fin de l'Épître. Le remarquable changement de ton, que nous notions plus haut, de l'apôtre vis-à-vis de ses interlocuteurs, a effectivement souvent été remarqué⁵⁶. Alors que les chapitres précédents présentaient, successivement, la défense de l'apostolat de Paul avec sa réconciliation⁵⁷, puis sa

⁵¹ Voir Jan Lambrecht, « The Fool's Speech and Its Context : Paul's Particular Way of Arguing in 2 Cor 10-13 », *Biblica* 82 (2001) : 305-324, en particulier p. 310.

⁵² Jan Lambrecht, « The Fool's Speech », p. 306-307.

⁵³ Jan Lambrecht, « The Fool's Speech », p. 323-324.

⁵⁴ Jan Lambrecht, « The Fool's Speech », p. 310-313.

⁵⁵ Jan Lambrecht, « The Fool's Speech », p. 314-319.

⁵⁶ Ernest-Bernard Allo, *Saint Paul. La Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1937, p. 238-239 ; Georges Godet, *La Seconde Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, Attinger, 1914, p. 260-261 ; George H. Guthrie, *2 Corinthians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015, p. 466 ; Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, Collegeville, The Liturgical Press, 1999, p. 158 ; Jerome Murphy-O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney, Cambridge University Press, 1991, p. 10-12, 96 ; Mark A. Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans/Apollos, 2014, p. 368 ; Donald A. Carson, Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 396-397 ; Alfred Kuen, *Introduction au Nouveau Testament*, p. 148.

⁵⁷ II Co 1-2 : 11.

requête, auprès des Corinthiens et ses justifications théologiques⁵⁸, non sans avoir exposé la satisfaction de l'apôtre, devant la réconciliation opérée⁵⁹, voilà que la section ultime de l'Épître expose des émotions plus véhémentes. Cela s'explique sans doute par le fait que l'auteur y vise plus directement les comportements inspirés par ses « adversaires », les « prédicateurs charismatiques itinérants, judéo-chrétiens de tradition (11 : 22), dont l'autorité se fonde sur les signes miraculeux, les guérisons, les phénomènes extatiques qui jalonnent leur activité (12 : 1, 11-12).⁶⁰ » Bien que l'apôtre dialogue toujours avec les Corinthiens et non les « super apôtres », ces derniers semblent d'autant plus présents dans la discussion qu'ils sont physiquement absents. La dernière section de la lettre montre ainsi un sentiment plus combatif et utilise des armes forgées pour la polémique : des arguments percutants et un ton vif. Ces caractéristiques détonnent, cependant, avec la thèse défendue : *l'autorité de l'apôtre se fonde sur la puissance de Dieu, laquelle s'exprime dans la faiblesse de l'homme*. Paul affirme, conteste, réprimande, mais ce n'est que pour soutenir « un véritable mouvement christologique d'abaissement et d'humilité.⁶¹ » Il faudrait que les Corinthiens s'inspirent d'un apôtre faible et dépouillé, comme lui s'inspire du Christ crucifié⁶². Mais ce n'est pas uniquement par l'exposition de sa thèse, que Paul entend frapper le cœur de ses interlocuteurs : son dispositif rhétorique et argumentatif participe pleinement à sa démarche.

On peut distinguer une sous-section, de II Co 11 : 1 à 12 : 10, passage que l'on nomme, traditionnellement, le « discours du fou⁶³ ». Cela en raison du dispositif argumentatif qui est mis en œuvre et où les termes « fou », « folie » apparaissent souvent⁶⁴. Paul combat désormais ses adversaires sur leur propre terrain : ils se vantent de leurs connaissances ? il fera de même ; ils se comparent les uns aux autres ? Paul aussi ; ils sont désintéressés ? ne l'est-il pas bien davantage⁶⁵ ? Paul semble, auprès des Corinthiens, vouloir provoquer un « effet miroir », reflétant la folie des discours de ses adversaires, en étant fou lui-même, ce qui « lui permet de s'infiltrer dans l'argumentation adverse, [sic] et d'en faire éclater la structure – concrètement, de ruiner toute recherche de glorification.⁶⁶ » Il parodie la prédication de ses adversaires en exposant ses

⁵⁸ II Co 2 : 12-9 : 15.

⁵⁹ II Co 7 : 5-16.

⁶⁰ Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », dans *L'aube du christianisme*, Genève/Paris, Labor et Fides/Bayard, 2008 [1ère éd. sous forme d'article : « 2 Corinthiens 10-13 : Paul et l'expérience de Dieu », *Études Théologiques et Religieuses* 63 (1988), p. 497-512], p. 181.

⁶¹ Philippe Gruson, *La Deuxième Épître aux Corinthiens*, Cahiers Evangile 51, Paris, Cerf, 1985, p. 47.

⁶² Voir I Corinthiens 1 : 18-25 ; 2 : 1-5 ; 4 : 6-13. Voir aussi II Co 6 : 1 ; 8 : 9.

⁶³ Jerome Murphy-O'Connor, *The Theology*, p. 107. Voir aussi Mark A. Seifrid, *The Second Letter*, p. 399-401 ; Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p. 188-189.

⁶⁴ II Co 11 : 1, 16, 17, 19, 21 ; 12 : 6, 11.

⁶⁵ II Co 11 : 7-15.

⁶⁶ Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p. 188-189.

faiblesses, s'en glorifiant même⁶⁷ et en se livrant à des « révélations⁶⁸ » qui s'avèrent sans contenu, subvertissant au passage les procédés rhétoriques en vigueur et appliqués, bien évidemment et de façon revendiquée, par ses adversaires. La promotion de soi était requise, pour qui voulait convaincre. Car l'un des trois modes de persuasion, dans la rhétorique classique, réside dans le « caractère de l'orateur⁶⁹ » et « il y a persuasion par le caractère quand le discours est ainsi fait qu'il rend celui qui parle digne de foi.⁷⁰ » « Le caractère [en effet] constitue, pourrait-on presque dire, un moyen de persuasion tout-à-fait décisif.⁷¹ » Bien plus, il en va de la crédibilité de l'orateur, « car nous faisons confiance plus volontiers et plus vite aux gens honnêtes tout bonnement, [sic] et même résolument sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque place au doute [...]»⁷² Or les sujets dont Paul entretient ses interlocuteurs péloponnésiens laissent bien place au doute, puisque la concurrence d'autres prédicateurs est possible. Mais pour que la prédication de l'apôtre soit reçue, il doit démontrer qu'il remplit les conditions d'*honnêteté*, dont parle Aristote (384-322 av. J.-C.), dans le texte juste cité et, parmi elles, montrer que l'on sait de quoi l'on parle et que l'on est un homme raisonnable, apte à soutenir une discussion rationnelle, autrement dit, la démonstration de cette vertu qu'on appelle *probité intellectuelle*. Seulement Paul, lorsqu'il était au milieu des Corinthiens, ne s'est pas montré « à la hauteur » de ce qu'on pouvait attendre de quelqu'un qui maîtrise son propre discours⁷³. Ses paroles ne l'ont pas imposé comme un maître à penser, alors qu'il montrait plus d'audace dans ses lettres. Mais au lieu d'ajuster sa parole à son écriture, Paul ajuste son écriture à sa parole. Il ne donnera pas satisfaction aux Corinthiens, en essayant de se racheter, en hissant son discours oral jusqu'à son discours écrit, pour ainsi dire mais, bien au contraire, il fera « descendre » ses écrits, pour qu'eux aussi témoignent de sa faiblesse. Il entend montrer, par ce procédé, que la force du discours ne réside pas dans l'appareillage technique mis en œuvre, dans son énonciation, mais dans ce qu'il *révèle*,

⁶⁷ II Co 11 : 30.

⁶⁸ II Co 12 : 1-10.

⁶⁹ Wilfried Stroh, *La puissance du discours. Une petite histoire de la rhétorique dans la Grèce antique et à Rome*, trad. Sylvain Bluntz, Paris, Les Belles Lettres, 2010 [1^{ère} éd. en allemand et en latin : 2009], p. 151. Le terme traduit par « caractère » se dit, en grec, *êthos* (ἦθος) et ressort du vocabulaire éthique : « il se définit comme le caractère moral que l'orateur doit paraître avoir, même s'il ne l'a pas en fait. Si l'on paraît sincère, sensé et sympathique sans l'être, c'est moralement gênant ; maintenant, si on l'est sans savoir le paraître, ce ne l'est pas moins, car on voue les meilleures causes à l'échec. » (Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 60.) On voit que l'*êthos* est, pour l'orateur chevronné, une question essentiellement technique. Il est possible que Paul, en rompant l'usage de se mettre en valeur, ait voulu rappeler les Corinthiens à leurs devoirs moraux, avant tout. Les deux autres modes de persuasion sont le *pathos* (πάθος), terme qui désigne l'ensemble des affects et qu'un bon orateur doit savoir susciter en sa faveur, ainsi que pour mieux faire accepter sa thèse et le *logos* (λόγος), c'est-à-dire les arguments proprement dits du discours (voir Wilfried Stroh, *La puissance du discours*, p. 151-152 ; Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, p. 59-60).

⁷⁰ Aristote, *Rhétorique* [1356 a 4-5], trad. Pierre Chiron, Paris, Flammarion, 2007, p. 126.

⁷¹ Aristote, *Rhétorique* [1356 a 13], p. 126.

⁷² Aristote, *Rhétorique* [1356 a 6-9], p. 126.

⁷³ Voir les reproches des Corinthiens, auxquels Paul répond en II Co 10 : 2, 10.

autrement dit, ce n'est pas même le *fond* du discours, qui en fait la valeur, mais *celui qui l'inspire*⁷⁴. Paul, *in fine*, n'argue pas de sa folie, mais d'une sagesse autre, infiniment supérieure à la sienne et à celle de ses adversaires⁷⁵. Dans ce contexte, l'exposé de ses expériences « extraordinaires » a valeur d'argument.

Le verset qui nous occupe s'insère dans une péricope que l'on fait traditionnellement commencer en II Co 12 : 1 et que l'on fait poursuivre jusqu'au verset 10, selon les commentaires consultés⁷⁶. Le découpage semble confirmé par le changement de thème : le verset 1 est clairement un verset d'introduction, comme en témoigne la formule d'ouverture : « ...j'en viendrai aux visions et aux révélations du Seigneur » (v.1b) ; quant au verset 11, il sonne comme une conclusion et une transition, dans le même temps : « J'ai été déraisonnable : vous m'y avez contraint. En effet, c'est moi qui aurais dû être recommandé par vous » (11a). Paul enchaîne, dans ce dernier verset, avec le problème de sa perte de crédibilité : une autre phase argumentative s'enclenche. II Co 12 : 1-10 marque comme un « point d'orgue » dans l'argumentation paulinienne, des chapitres 10 à 13⁷⁷. La spiritualité hellénistique, en effet, était friande d'expériences spectaculaires et l'exposition d'une extase pouvait avoir un fort impact sur les émotions des Corinthiens⁷⁸. Paul relate donc une expérience extatique, puis une prière⁷⁹, réitérée deux fois, avec la réponse du Seigneur. Mais plutôt que de s'en servir pour se faire valoir auprès de ses interlocuteurs, qui n'auraient pas manqué d'en être impressionnés, l'apôtre semble se livrer à un véritable « sabotage argumentatif » en précisant, dans le premier cas, qu'il ne peut répéter ce qu'il a entendu et, dans l'autre, que le Seigneur n'a tout simplement pas accédé à sa demande, semblant montrer qu'il le désapprouve. Dans un cas comme dans l'autre, Paul frustre ses interlocuteurs d'une chute attendue, qui aurait démontré sa supériorité d'apôtre ; il force l'inversion des valeurs en vigueur, usant d'ironie, dans la présentation de lui-même⁸⁰. Ce faisant, il

⁷⁴ II Co 12 : 9-10, où l'on voit que la révélation que fait Paul n'a pas de valeur en soi, mais n'est significative que parce que le Seigneur y affirme sa puissance, sans même en donner une démonstration effective. Voir aussi Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p. 196-197.

⁷⁵ II Co 11 : 16. Voir I Corinthiens 1 : 18-3 : 4.

⁷⁶ Seuls François Vouga (« La Deuxième Epître aux Corinthiens », p. 223) et Philippe Gruson (*La Deuxième Epître*, p. 53), dans leur plan, font s'achever la section au verset 13, mais il faut noter que leur découpage part d'une perspective plus large. Pour le verset 10, comme fin de la section, voir : Frederick Fyvie Bruce, *I & II Corinthians*, Grand Rapids/London, Eerdmans/Marshall, Morgan & Scott, 1980 [1^{ère} éd. : 1971], p. 176 ; Jean Hering, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1958, p. 93 ; Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/The Paternoster Press, 1995, p. 459 ; Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, p. 11 ; Georges Godet, *La Seconde Epître*, p. 300-301, 306 ; Ernest-Bernard ALLO, *Saint Paul*, p. 303 ; Mark A. Seifrid, *The Second Letter*, p. 435.

⁷⁷ Daniel Marguerat (« Paul et l'expérience de Dieu », p. 192) parle de « sommet de l'argumentation des ch. 10-13 ».

⁷⁸ Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p. 193 et Ben Witherington III, *Conflict and Community*, p. 459.

⁷⁹ Respectivement, II Co 12 : 1-5 et 6-10.

⁸⁰ Voir Ben Witherington III, *New Testament Rhetoric. An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Eugene, Cascade Books, 2009, p. 129. C'est le même procédé ironique, selon Witherington III, que

ruine l'idée traditionnelle d'*autorité*, qu'implique l'*éthos* de l'orateur⁸¹, pour la déplacer sur la source de toute puissance, Dieu, qui manifeste sa grâce « dans la faiblesse.⁸² » Ce point est capital et devra faire l'objet de développements ultérieurs, qui s'attacheront à montrer les enjeux derrière le ravissement de Paul. Il importe maintenant d'établir et de traduire la séquence dans laquelle l'apôtre raconte son expérience.

B. Etablissement du texte

Le fragment de verset qui nous occupe s'insère dans une péricope qui relate deux expériences spirituelles. C'est le passage qui concerne la première, qui nous retiendra. Nous établirons donc le texte de II Co 12 : 1-5, pour donner le contexte. On trouve des variantes au premier, au troisième et au cinquième verset.

Au verset 1, dans plusieurs manuscrits⁸³, la locution δεῖ (« il faut ⁸⁴») a été lue δῆ (« à présent ⁸⁵»). La première leçon a été préférée par Metzger⁸⁶, car le texte original semble avoir été préservé dans le papyrus 46 (autour de 200), ainsi que dans le Vaticanus (IV^e siècle), dans le Bezae Cantabrigiensis (V^e siècle) et d'autres manuscrits d'importance. Ce verset a fait l'objet de variantes assez tôt, semble-t-il : des copistes ont voulu en améliorer le style et la syntaxe. Dans ce même

l'apôtre emploie, dans II Co 11 : 32-33 où, plutôt que de se présenter en conquérant des villes, qui abat leur muraille, il raconte comment il a longé cette même muraille, descendu dans une corbeille, pour s'enfuir. Selon le même auteur, c'est une allusion à la « couronne murale », décernée au premier soldat romain qui avait franchi la muraille d'une ville, lors de sa conquête. Sur ce dernier point, voir aussi Edouard Cothenet, *Paul, serviteur de la nouvelle Alliance selon la seconde épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2013, p. 27.

⁸¹ Voir Michel Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Fayard, 2008, p. 152-153.

⁸² II Co 12 : 9.

⁸³ Pour la recension des variantes et des manuscrits qui les comportent : *Novum Testamentum Graece*, Erwin Nestle & Kurt Aland, 28^e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012 [1^{ère} éd. : 1898].

⁸⁴ « δεῖ », dans Frederick William Danker (éd.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Third Edition (BDAG). Based on Walter Bauer's "Griechisch-Deutsches Wörterbuch Zu Den Schriften Des Neuen Testaments Und Der Frühchristlichen Literatur", Sixth Edition, Ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on Previous English Editions by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000 [1^{ère} éd. 1957 / 2^e éd. 1979], p. 213-214. Le terme rend l'idée d'une nécessité due aux circonstances, ou à l'enchaînement des événements (Matthieu 17 : 10 ; Actes 1 : 16 ; Romains 1 : 27 ; I Corinthiens 15 : 53 ; II Co 5 : 10), une nécessité qui ressort de la loi, ou d'une coutume (Luc 22 : 7 ; Jean 4 : 20 ; Actes 18 : 21), la nécessité interne qui émerge d'une situation donnée (Matthieu 26 : 35 ; Actes 14 : 22 ; II Co 11 : 30), les nécessités à l'atteinte d'un but qu'on se fixe (Luc 12 : 12 ; Actes 9 : 6 ; I Corinthiens 11 : 19). Dans un ordre d'idée un peu différent, il peut aussi exprimer la nécessité que quelque chose se produise, parce que c'est approprié (Romains 8 : 26 ; II Timothée 2 : 6 ; I Pierre 1 : 6), parce qu'il convient de le faire (Matthieu 18 : 33 ; Actes 5 : 29 ; I Timothée 4 : 1 ; Tite 1 : 11), que quelque chose s'est produit parce que cela devait se produire (Luc 15 : 32 ; Jean 4 : 4 ; Actes 1 : 16), que quelque chose qui ne s'est pas produit aurait dû se produire (Matthieu 18 : 33 ; Actes 24 : 19 ; II Co 2 : 3).

⁸⁵ « δῆ », dans BDAG, p. 222. Le terme sert à appuyer une phrase comme bien établie (Matthieu 13 : 23), ou à indiquer une succession logico-temporelle (Luc 2 : 15 ; I Corinthiens 6 : 20) que nous rendrions en français par des expressions telles que *dès lors, maintenant, ainsi*.

⁸⁶ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^e éd., Stuttgart/New York, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994 [1^{ère} éd. : 1971], p. 516.

verset, l'expression συμφέρον μὲν (« avantageux certes ⁸⁷») est remplacée par d'autres expressions proches⁸⁸, plus élégantes sans doute, mais on lui applique la même remarque que précédemment.

Le verset 3 comporte une variante qui pourrait être significative pour notre étude. A la place de χωρὶς⁸⁹ (« indépendamment », « sans⁹⁰ ») on trouve, dans certains manuscrits⁹¹, ἐκτὸς (« en dehors⁹² »), mais de toute évidence, il s'agit d'une harmonisation avec le verset 2⁹³, qui comporte cette même expression à propos du même sujet.

Pour autant que l'on sache, le quatrième verset du chapitre douze ne possède aucune variante. L'édition la plus récente du Nouveau Testament grec n'en mentionne pas et le commentaire textuel de Metzger ne comporte aucune section, sur le verset qui nous intéresse⁹⁴.

On voit que le passage, qui enveloppe le verset que nous traitons, présente un taux de fiabilité, quant au fond, largement au-dessus de l'acceptable. On ne rencontre que de faibles corrections, qui n'engagent aucunement le propos, mais proposent d'améliorer le style de la langue. On peut remarquer que le contenu ne semble pas avoir posé problème aux copistes de tous bords, soit que les affirmations de la lettre aient paru dans la droite ligne de l'orthodoxie, soit que le passage ait été considéré comme suffisamment clair, soit enfin qu'il ait passé suffisamment inaperçu, pour qu'on n'y trouve aucune correction en vue de le clarifier, de l'harmoniser, ou de le modifier.

⁸⁷ « συμφέρω », dans BDAG, p. 960. Au sens premier, le verbe signifie apporter des choses ensemble (Actes 19 : 19), mais on le trouve plus souvent exprimer l'idée d'être avantageux, profitable (I Corinthiens 6 : 12 ; 10 : 23 ; II Co 8 : 10), dans le Nouveau Testament. Nous traduisons ici le μὲν, qui appuie une affirmation, en général, par « certes », qui a précisément cette fonction en français.

⁸⁸ Συμφέροι (D*, 81, P) indicatif présent 3^e personne, « ce [n'] est [pas] utile » ; συμφέροι μοι (par exemple, D¹, H, K) « ça [ne] m'est [pas] utile ».

⁸⁹ Que l'on trouve dans des manuscrits fiables et anciens, par exemple P⁴⁶, B, D.

⁹⁰ « χωρὶς », dans BDAG, p. 1095. Utilisé comme adverbe, dans le grec classique, le terme donne l'idée d'un élément manquant (Hébreux 12 : 14), ou d'un élément séparé d'un autre (Jean 15 : 5 ; Ephésiens 2 : 12 ; I Corinthiens 11 : 11), quelqu'un de privé du secours de quelqu'un d'autre (Romains 10 : 14), quelqu'un qui n'est pas compté, qui est en marge (Matthieu 14 : 21 ; 15 : 38), de quelque chose qui n'est pas obtenu (Matthieu 13 : 34 ; Marc 4 : 34 ; Luc 6 : 49), ou sans lequel on agit (Philémon 14 ; Hébreux 7 : 7), qui n'est pas possédé (Romains 7 : 8), avec lequel on n'a pas de relation (Hébreux 9 : 28 ; Romains 3 : 28), qui est séparé d'un ensemble (II Co 11 : 28).

⁹¹ Par exemple, N, D¹, F, G.

⁹² Comme adverbe, il désigne la surface de quelque chose (Matthieu 23 : 26), un lieu qui n'est pas compris dans un autre (I Corinthiens 6 : 18), ou encore marque une exception (I Corinthiens 14 : 15 ; 15 : 2 ; I Timothée 5 : 19). Comme préposition, marque l'exception (Actes 26 : 22 ; I Corinthiens 15 : 27). (« ἐκτὸς », dans BDAG, p. 311.)

⁹³ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary*, p. 585.

⁹⁴ *Novum Testamentum Graece*, 28^e éd., 2012 ; Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary*, p. 516-518. Par ailleurs, dans le verset 5, on trouve, dans certaines variantes, des ajouts mineurs, soit à des mots, soit à la fin du verset, destinés à améliorer le langage de Paul, mais ne portant pas à conséquence. Metzger ne juge pas utile de les mentionner (Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary*, p. 516-518).

C. Traduction et précisions sémantiques

Nous proposons de II Co 12 : 1-5, la traduction suivante⁹⁵ :

1 Faire étalage de fierté, il le faut. Bien entendu, cela ne nous servira en rien, [mais] j'en viendrai à des visions et des révélations du Seigneur.

2 Je sais un homme en Christ, voilà quatorze années, soit dans le corps, soit hors du corps, je ne sais pas – Dieu sait –, cet homme-là se trouve avoir été enlevé au troisième ciel

3 et je sais cet homme-là, en son corps, sans le corps, je ne sais – Dieu sait –,

4 avoir été enlevé vers le paradis et avoir entendu des dires qu'on ne peut dire et qu'il n'appartient pas à l'homme de prononcer.

5 Sur celui-là, je placerai ma fierté ; sur moi-même, je ne placerai pas ma fierté, sinon dans les faiblesses.

Notre traduction appelle quelques remarques.

Au verset 1, nous avons préféré traduire *συμφέρον* par « cela ne nous servira en rien » (i.e. « il ne m'est pas nécessaire » ; Castellion⁹⁶), « ce n'est [...] pas bon » (Crampon⁹⁷), « c'est bien

⁹⁵ Nous donnons ici le texte grec, semblable à celui que l'on trouve dans le *Novum Testamentum Graece*, 28^e éd., 2012 :

1 Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὄπτασις καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων εἶτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἶτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.

3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον εἶτε ἐν σώματι εἶτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν

4 ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

5 ὑπὲρ τοῦ τοιοῦτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου.

Désormais, sauf indication contraire, nous ferons référence à notre traduction pour II Co 12 : 1-5.

⁹⁶ *La Bible nouvellement traduite*, trad. Sébastien Castellion, Paris, Bayard, 2005 [1^{ère} éd. en vieux français : 1555].

⁹⁷ *La sainte Bible du chanoine Crampon*, traduction révisée par J. Bonsirven pour l'Ancien Testament, traduction nouvelle par A. Tricot pour le Nouveau Testament, Paris/Tournai/Rome/New York, Desclée, 1960 [1^{ère} éd. : 1904].

inutile » (TOB⁹⁸), « c'est inutile » (NBS), ou « cela ne vaut rien » (BJ⁹⁹). Il y a, en effet, dans le terme grec συμφέρω une petite nuance collective¹⁰⁰, amenée par le préfixe συμ- et bien que le terme grec soit impersonnel, nous avons essayé de la traduire par la première personne du pluriel. Nous avons aussi employé le futur, afin de marquer le caractère absolument illusoire des procédés que Paul dénonce.

Au verset 2, plutôt que « je connais un homme » (Crampon ; BJ ; TOB ; NBS), nous avons suivi Castellion et opté pour le verbe savoir, afin de signaler que Paul utilise le même verbe (εἶδω) que dans la suite du passage.

Nous avons pris le parti d'être le plus neutre possible, dans notre traduction, au verset 4, du terme ἔξδν, que nous avons rendu par « il n'appartient pas ». Le verbe ἔξειμι¹⁰¹ signifie « partir » sans indication de destination. A l'impersonnel, sous la forme ἔξεστιν¹⁰², il exprime l'idée de permission. Le mot, pris isolément, ne permet pas de trancher s'il s'agit d'une possibilité « légale¹⁰³ », « morale¹⁰⁴ », ou « logique¹⁰⁵ ». Ainsi, dans notre passage, puisque le terme est précédé de la particule de négation οὐκ, tournant la permission en interdiction, nous n'avons pas voulu, dès maintenant, orienter la compréhension, sachant qu'il s'agira justement de la déterminer, tâche qui va nous occuper bientôt. Le terme λαλέω provient du verbe λαλέω¹⁰⁶. Ce terme peut signifier émettre un simple son¹⁰⁷, ou émettre des sons articulés, parler¹⁰⁸. Le contexte pousse à adopter ce deuxième sens, pour la traduction : nous ne voyons pas ce que Paul aurait pu vouloir dire, dans le cas contraire.

⁹⁸ *Traduction Œcuménique de la Bible*, traduction collective, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Bibli'O-Société biblique française, 2010 [1^{ère} éd. : 1976].

⁹⁹ *La Bible de Jérusalem*, trad. Ecole biblique et archéologique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1998 [1^{ère} éd. : 1956].

¹⁰⁰ Voir « συμφέρω », dans BDAG, p. 960.

¹⁰¹ « ἔξειμι », dans BDAG, p. 347.

¹⁰² « ἔξεστιν », dans BDAG, p. 348-349.

¹⁰³ Marc 6 : 18 ; Actes 16 : 21 ; 22 : 25.

¹⁰⁴ Marc 2 : 24 ; Luc 6 : 2 ; I Corinthiens 10 : 24.

¹⁰⁵ Actes 2 : 29.

¹⁰⁶ « λαλέω », dans BDAG, p. 582-583.

¹⁰⁷ Jean 12 : 29 ; Hébreux 12 : 24 ; Apocalypse 10 : 4.

¹⁰⁸ De loin, l'emploi le plus fréquent, voir par exemple : Matthieu 9 : 33 ; Marc 7 : 37 ; Luc 4 : 41 ; Jean 4 : 26 ; I Corinthiens 14 : 29 ; I Timothée 2 : 16 ; Apocalypse 13 : 5.

3. Problèmes d'interprétation de II Corinthiens 12 : 4b

A. Paul détenait-il un savoir interdit ?

Il importe, pour entrevoir la portée des propos de Paul, dans II Co 12 : 4b, de discerner le sens de l'expression qu'on y trouve : « [des dires] qu'il n'appartient pas à l'homme de prononcer ». Voyons d'abord ce qu'en disent les commentateurs. Nous pouvons les répartir en trois catégories¹⁰⁹ : ceux qui sont d'avis que l'apôtre¹¹⁰ a entendu des dires qu'un tiers lui a défendu de répéter¹¹¹, ceux qui pensent que ces dires n'ont pas fait l'objet d'une interdiction explicite, mais qu'ils sont impossibles à reproduire¹¹² et ceux, enfin, qui soutiennent les deux opinions à la fois¹¹³. Comme l'écrasante majorité des commentateurs consultés, qu'ils soient de la première catégorie ou de la troisième, soutient qu'une interdiction a été formulée par un tiers¹¹⁴, nous allons nous pencher sur cette thèse. De la détermination du sens de ce fragment de verset, en effet, dépend la suite que nous aurons à donner à cette recherche. Si Paul s'est vu interdire de répéter quelque chose qu'il *pourrait divulguer*, alors son silence prend une tout autre valeur que s'il lui est *impossible de le reproduire*. Dans un cas, il obéit à des impératifs de préservation d'un secret qui lui est réservé : il détient un *savoir véritable*, mais dans une perspective ésotérique, doit se garder d'en faire état. Dans l'autre cas, son *silence* est signifiant par lui-même, car il marque son impuissance devant la révélation qui lui a été faite, il appelle donc une interprétation spécifique, quand il n'est qu'un aboutissement logique, dans le premier cas. Nous devons ainsi, pour tenter de découvrir la solution de cette difficulté, examiner de près les raisons avancées par les commentateurs. Mais une première complication se présente, qui est le manque d'intérêt manifeste pour la question des paroles entendues, chez les auteurs consultés, avec la tendance, parfois, à considérer que la

¹⁰⁹ A vrai-dire, il y en a un quatrième, occupé par un seul commentateur et qui ne se prononce sur aucune des trois solutions (encore qu'il semble nourrir de vagues sympathies pour la première) : Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, p. 201.

¹¹⁰ On pourrait croire, puisque Paul parle à la troisième personne du singulier, que le sujet de l'expérience qu'il relate est un autre. Or, il semble que « la distance prise à l'égard du moi extatique » soit un motif courant, dans les récits des « ascensions célestes, que pratiquent les visionnaires apocalyptiques » (Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p. 168 ; voir aussi « Paul le mystique », p. 483). Daniel Marguerat, cependant, ne donne pas d'exemple et nous n'avons pu, nous-même, en découvrir aucun, dans la littérature extra biblique. Cela dit, il importe peu, pour notre étude, que Paul ait été ou non le véritable sujet de l'expérience qu'il raconte. Il suffit de considérer qu'il assume le contenu de son récit. Par commodité, nous partons du principe que cet homme, don't Paul parle, c'est bien lui.

¹¹¹ Jerome Murphy-O'Connor, *The Theology*, p. 118 ; Mark A. Seifrid, *The Second Letter*, p. 442-443 ; Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p. 193-195, « Paul le mystique », *Revue théologique de Louvain* 43 (2012), p. 477, 484 ; Jean Héring, *La seconde épître*, p. 94-95 ; Ben Witherington III, *Conflict*, p. 461.

¹¹² Ernest-Bernard Allo, *Saint Paul*, p. 303 ; Philippe Gruson, *La Deuxième Epître*, p. 53.

¹¹³ Frederick Fyvie Bruce, *I & II Corinthians*, p. 247 ; Georges Godet, *La Seconde Epître*, p. 316-317.

¹¹⁴ Que ce « tiers » soit un être céleste, une tradition, un texte, ou Dieu lui-même n'a, en l'occurrence, aucune importance. Le verset montre clairement, cela dit, qu'il ne s'agit pas d'une auto censure, de la part de Paul.

question ne se pose même pas et à affirmer sa thèse sans la soutenir par un argumentaire abouti. Nous devons par conséquent nous efforcer de reconstruire une argumentation, à l'aide des indices que les auteurs consultés ont laissés.

Georges Godet, l'unique commentateur qui donne des arguments pour soutenir que Paul a entendu des paroles indicibles *et* qu'il lui a été interdit de les répéter, avance l'idée que la subordonnée dont nous nous occupons ici est « l'épexégèse » de ce qui précède. Autrement dit, chez Paul, « il n'appartient pas à l'homme de prononcer » commente et explique l'expression « des dires qu'on ne peut dire », ce que nous accordons volontiers. Mais Godet est plus difficile à suivre, quand il en déduit l'interdiction par un tiers, précisant « que ce serait une profanation de la part de celui qui les a ouïes de les répéter.¹¹⁵ » Il établit une comparaison entre cette dernière expression paulinienne et d'autres semblables, dans la littérature grecque païenne et dans les religions à mystère¹¹⁶. Cette thèse et la raison qui l'accompagne, laissent une impression étrange. Outre qu'on peine à comprendre quel sens il y aurait à interdire à quelqu'un de répéter ce qui ne peut l'être, le rapprochement avec le paganisme nous semble hasardeux. Non que Paul n'ait pu connaître le fond culturel païen, ce serait même plutôt l'inverse¹¹⁷, mais qu'il en ait repris les idées à son compte est déjà plus douteux. Car si l'on peut soupçonner que la communauté de Corinthe ait été fortement tentée par des conceptions étrangères à l'Évangile Paul, lui, n'a jamais prêché une religion à mystère, moins encore la religion grecque, jusqu'à preuve du contraire¹¹⁸. Certes, la littérature apocalyptique juive, que Paul pouvait difficilement ignorer¹¹⁹, fait état d'expériences

¹¹⁵ Georges Godet, *La Seconde Épître*, p. 316.

¹¹⁶ Il donne comme exemples Sophocle (*Œdipe à Colonnes* et *Ajax*), sans indiquer les références et les religions à mystère. Concernant ces dernières, Mary Beard, John North, Simon Price (*Religions de Rome*, trad. Margaret et Jean-Louis Cadoux, Paris, Picard, 2006 [1^{ère} éd. en anglais : 1998], p. 240) citent une définition de Walter Burkert (historien des religions allemand : 1931-2015) des cultes à mystères : « Les mystères étaient des rites d'initiation de caractère volontaire, personnel et secret qui cherchaient à obtenir un changement de mentalité à travers l'expérience du sacré. » Burkert lui-même donne une autre définition, quelque peu différente, dans *Les cultes à mystère dans l'Antiquité* (trad. Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2003 [1^{ère} éd. en anglais : 1987], p. 10) : « Les mystères sont des cérémonies d'initiation, des cultes dans lesquels l'admission et la participation dépendent de quelque rituel propre, à accomplir sur le candidat. Le secret et, dans la plupart des cas, une mise en scène nocturne accompagnent cet exclusivisme. » On voit que des points communs peuvent être établis avec le christianisme primitif, qui pouvaient et peuvent encore induire en erreur l'observateur non averti : le caractère volontaire et personnel, certains aspects rituels, etc. Mais de notables différences les séparent néanmoins irrémédiablement, dont la moindre n'est pas le caractère secret et exclusif des cultes à mystère : le christianisme se voulait accessible à toute personne (voir Matthieu 28 : 19-20 ; Actes 1 : 8 ; Romains 10 ; etc.) Quant aux différences qui séparent la religion grecque du christianisme, elles sont nombreuses et évidentes. Toutefois, on consultera à ce propos, avec profit, Yves Lehmann (dir.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

¹¹⁷ Pour la connaissance de Paul de la culture grecque et des religions à mystère, voir Norbert Hagedé, *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 71-75. Voir aussi Jérôme Murphy-O'Connor, *Histoire de Paul*, p. 13-16.

¹¹⁸ Il est, à ce titre, significatif qu'un spécialiste des cultes à mystères tel que Walter Burkert, dans des conférences données à Harvard, en 1982, se sente régulièrement obligé de mettre en garde contre l'assimilation du christianisme primitif à une religion à mystère (voir l'ouvrage, déjà cité, issu de ces conférences : *Les cultes à mystère*, p. 5-6, 10, 32, 35-36, 51-52, 57, 58, 72, 98-100).

¹¹⁹ Au contraire de Godet, qui écrit bien avant (1914) la découverte des écrits de Qûmran (1946). Sur le lien entre II Co 12 : 1-5 et la littérature apocalyptique juive, voir Daniel Marguerat, « Paul et l'expérience de Dieu », p.168.

comparables à celle de l'apôtre¹²⁰, mais les mystères qui s'y exposent ont trait à l'organe de la vue¹²¹ et ils semblent parfaitement racontables, puisqu'ils sont racontés. Le privilège accordé ne consiste donc pas en l'obtention d'un secret intransmissible, mais dans l'enlèvement et dans le dévoilement de mystères à partager ensuite. Il n'y a ainsi aucune base contextuelle, au contraire de ce que voudrait Godet, qui soutiendrait les propos de Paul et on ne peut, soit dans la littérature païenne, soit dans la littérature juive, trouver aucun modèle qu'il aurait suivi intégralement, dans sa relation, dans l'état actuel de nos connaissances. L'argument n'est donc pas concluant et échoue à convaincre du bien-fondé de la thèse selon laquelle Paul aurait entendu des paroles indicibles *et* qu'il lui aurait été interdit de les répéter.

Deux auteurs développent une argumentation, ou un début d'argumentation, pour soutenir que Paul a entendu des paroles interdites. Le premier, Mark Seifrid¹²², part du principe que puisque l'expérience concerne des paroles, elles doivent être intelligibles, donc interdites à la répétition. Ces révélations placent Paul bien au-dessus de ses adversaires Corinthiens, mais il se distingue des prophètes, qui ont eu des visions à raconter et se place plutôt du côté de ceux qui parlent en langue et qui prononcent des mystères¹²³ dans leur esprit (il fait référence à I Corinthiens 14 : 2). Il conclut que, finalement, ce qu'il a vécu devrait être le lot de tout chrétien. Considérer qu'une parole est nécessairement intelligible, comme le fait Seifrid, est en effet la thèse la plus évidente et celle qui vient le plus spontanément à l'esprit. Mais, en vérité, Seifrid ruine son propre argument, en assimilant Paul à ceux qui parlent en langue, puisque l'apôtre précise, ailleurs¹²⁴, que celui qui connaît ce genre d'expérience, s'il s'édifie, n'est pas nécessairement capable de retranscrire ce qu'il dit en langue vulgaire, ni même de le saisir avec son intelligence. S'il est donc possible de prononcer des paroles à soi incompréhensibles,

¹²⁰ André Dupont-Sommer, Marc Philonenko (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987 : I Hénoch XXXIX : 3-8 (p. 472-473) ; LII : 1-4 (p. 521-522) ; LXXI : 1-12 (p. 550-551) ; II Hénoch III-XXIII (p. 1175-1188) ; LXVII : 1-3 (p. 1213) ; III Baruch II-XVI (p. 1149-1164) ; Testament de Lévi II : 5-VIII : 18 (p. 836-845) ; Vie grecque d'Adam et Eve XXXVII (p. 1790-1791). Pour un équivalent chrétien, composé très certainement après II Co, voir Ascension d'Isaïe 6-11, dans François Bovon, Pierre Geoltrain (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Gallimard, 1997, p. 524-545 (il est à noter qu'en 7 : 24-26 [p. 530], l'ange qui transporte le prophète précise que rien de notre monde n'est jamais nommé au troisième ciel, mais c'est en raison de l'infirmité du monde, comme pour éviter que les résidents du paradis ne se souillent les lèvres ; en 11 : 36-40 [p. 544-545], Isaïe fait jurer de ne pas révéler le contenu apocalyptique de ses visions au peuple d'Israël, car il faut que les temps s'accomplissent et qu'alors on les lise). Pour quelques développements, sur le ravissement (apocryphe) d'Hénoch, voir Jean Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris Seuil, 1956, p. 62-72.

¹²¹ Ou de l'odorat, une fois, dans II Hénoch VIII : 4 (trad. André Vaillant, Marc Philonenko, dans André Dupont-Sommer, Marc Philonenko (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1177), où l'arbre de la vie dégage une « odeur indicible ».

¹²² *The Second Letter*, p. 442-443.

¹²³ La distinction entre la contemplation, qui se nourrit de la vision et la mystique, davantage liée à la connaissance de mystères, voire à une connaissance de nature ésotérique occupera longuement les auteurs, surtout chrétiens, de la fin de l'Antiquité et du Moyen-Age. Pour une revue de ces auteurs et une discussion de cette question, qui ne nous occupera pas, dans ce travail, avec des références à la péripécie paulinienne que nous étudions, voir Frédéric Nef, *La connaissance mystique. Emergences et frontières*, Paris, Cerf, 2018, p. 231-242.

¹²⁴ I Corinthiens 14 : 13-16.

comment serait-il exclu d'en simplement entendre ? L'association parole/intelligibilité n'est par conséquent pas tenable, dans ce contexte. Ceux qui parlent en langue ont besoin de prier pour interpréter ce qu'ils disent, non pas pour avoir la force morale de garder le secret, problème qui n'est d'ailleurs jamais soulevé par Paul. Cela rend la thèse de Seifrid peu convaincante, à notre sens. Le deuxième commentateur, Ben Witherington III¹²⁵, affirme que comme les Corinthiens comprenaient ce genre de révélations de Paul en termes de religion à mystère, leur énonciation rehaussait l'apôtre. Or, nous avons déjà vu, au paragraphe précédent, que le recours aux religions à mystère n'aidait pas à comprendre la nature de l'expérience de Paul. Si nous le mentionnons encore ici, c'est pour montrer le manque de clarté qui préside au débat qui nous mobilise. L'argumentation de Witherington III n'est pas convaincante, car l'analogie avec les religions à mystère qu'il propose reste de toute façon trop vague. Par conséquent, ses affirmations ne nous semblent pas justifiées. Quant au rehaussement de l'apôtre aux yeux des Corinthiens, l'étude du contexte de II Co 12 : 1-5 fournit plusieurs raisons de douter que ce soit une réalité, actuelle ou visée par Paul, car il ne donne pas le contenu de la révélation, s'exposant facilement à l'accusation de mensonge et chacun sait qu'un menteur avéré, ou simplement de réputation, même dans l'Antiquité, a de la peine à imposer son autorité¹²⁶. Dans tous les cas, les raisons avancées sont trop faibles pour emporter l'adhésion et nous n'en voyons pas d'autres qui justifieraient la thèse selon laquelle Paul aurait bénéficié d'un savoir ésotérique.

B. Paul a-t-il entendu des paroles impossibles à reproduire ?

Soutenant que l'apôtre aurait entendu des paroles ineffables, nous rencontrons le père Ernest-Bernard Allo, qui identifie le terme grec ἄρρητα¹²⁷ comme emprunté à la langue des mystères. Il cite en référence Hermas (Vis. I, 3, 3¹²⁸), qui écrit au deuxième siècle¹²⁹ et qui relate une vision analogue. Paul n'aurait pu comprendre les paroles entendues, de par les limites de l'intelligence humaine. L'argumentation, malheureusement, n'est pas plus développée que celles

¹²⁵ *Conflict*, p. 461.

¹²⁶ Nous redonnons, quelque peu augmenté, le texte d'Aristote qui appuie ce fait, toujours d'actualité : « Il y a persuasion par le caractère [de celui qui produit un discours] quand le discours est ainsi fait qu'il rend celui qui parle digne de foi. Car nous faisons confiance plus volontiers et plus vite aux gens honnêtes [...] le caractère constitue, pourrait-on dire, un moyen de persuasion tout-à-fait décisif. » Aristote, *Rhétorique* [1356a 4-13], p. 126.

¹²⁷ Souvent traduit par « ineffables », mais peut aussi désigner des choses saintes, qu'il ne faut pas répéter (« ἄρρητος, ον », dans BDAG, p. 134). Il semble, cependant, que le seul usage biblique qui soit fait de ce terme se trouve justement dans II Co 12 : 4b.

¹²⁸ Hermas (II^e siècle), *Le pasteur*, trad. Robert Joly, Paris, Cerf, 1968, p. 85 : « Ce discours fini, elle [la vieille femme en habits resplendissants] me dit : « Veux-tu m'entendre lire ? –Oui, dis-je, oui, Madame. » Elle dit : « Fais bien attention et écoute les louanges de Dieu. » J'entendis de grandes choses, des choses admirables, mais je n'ai pu en garder le souvenir : toutes ces paroles donnent le frisson, l'homme n'a pas la force de les supporter. Les dernières cependant je me les rappelle : elles étaient à notre portée et douces. » La femme représente l'Eglise.

¹²⁹ Sans doute rédigé autour de 140 de l'ère vulgaire (voir l'introduction, par Robert Joly, au *Pasteur*, p.14, qui précise que l'œuvre a été antédattée et fautiveusement attribuée à l'Hermas de Romains 16 : 14, par Origène d'Alexandrie).

des auteurs précédemment examinés. Nous croyons, cependant, qu'Allo s'est plus approché du sens original des propos de Paul que ses collègues. Tout d'abord, nous constatons que les Pères de l'Eglise ont interprété II Co 12 : 4b comme une affirmation sur les limites du langage humain et non comme une interdiction de nature ésotérique¹³⁰. Les seuls gnostiques dont on sait quel intérêt ils avaient à déceler dans les Ecritures une « philosophie » ésotérique, l'ont fait, mais tardivement, au III^e siècle de notre ère, dans la seule *Apocalypse de Paul*¹³¹. Les Anciens et cela inclut naturellement les auteurs juifs et chrétiens, devaient avoir, nous en formulons l'hypothèse, une distinction cruciale à l'esprit, de manière plus ou moins consciente, tout comme l'apôtre Paul. En ce temps où la science n'avait pas encore introduit le concept de *lois de la nature*¹³² et où il était

¹³⁰ Nous avons retenu les citations qui affirment ou font clairement allusion au statut des paroles entendues, laissant de côté celles qui se concentrent sur le « paradis » ou sur un autre sujet. II^e siècle : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V (tome II), 5,1, Paris, Cerf, 1969, p. 65 ; Clément d'Alexandrie, *Les Stromates V*, tome I, XII, 79, Paris, Cerf, 1981, p. 155 ; III^e siècle : Origène d'Alexandrie, *Traité des principes*, tome I, II, 7, 4, Paris, Cerf, 1978, p. 333 ; *Homélies sur l'Exode*, IV, 2, Paris, Cerf, 1985, p. 121, 123 ; *Contre Celse*, tome III, VI, 6, Paris, Cerf, 1969, p. 191, 193 ; *Contre Celse*, tome IV, VII, 43, Paris, Cerf, 1969, p. 115 ; IV^e siècle : Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, XIII, 1, 26-34, Paris, Cerf, 1966, p.427 ; Basile de Césarée, *Contre Eunome*, tome I, I, 12, 540a-540c, Paris, Cerf, 1982, p. 213, 215 ; Augustin d'Hippone, *Lettre XCIV*, 6, dans *Œuvres de saint Augustin*, tome II, p. 159-161, Agen, Michel, 1864, p. 161 ; *De la Genèse contre les Manichéens*, II, 10, 14, dans *Œuvres... tome IV*, p. 88-124, 1866, p. 111 ; *De la Genèse au sens littéral*, XII, 1-37, dans *Œuvres... tome IV*, p. 125-322, 1866, p. 300-322 ; *Accord des évangélistes*, IV, 20, dans *Œuvres... tome V*, p. 114-256, 1867, p. 256 ; *Sermon CXVII. Le Verbe de Dieu*, 7, dans *Œuvres... tome VI*, p. 485-492, 1866, p.488 ; *Discours sur le Psaume LXXVII. Les figures de l'ancienne loi*, 17, dans *Œuvres... tome IX*, p. 219-239, 1871, p. 229 ; *Discours sur le Psaume CXXXIV. Les œuvres du Seigneur*, 9, dans *Œuvres... tome X*, p. 121-135, 1872, p. 126 ; *Quatre-vingt-dix-huitième traité sur l'Evangile de saint Jean*, 8, dans *Œuvres... tome XI*, p. 70-74, 1872, p. 74 ; *Contre Julien, défenseur du Pélagianisme*, II, 13, dans *Œuvres... tome XVI*, p. 75-267, 1871, p. 109. Plus tard, on donnera toujours, semble-t-il, la même interprétation de ce passage, par exemple, au VIII^e siècle latin : Bède le Vénérable, *Le Tabernacle*, I, 24-25, Paris, Cerf, 2003, p. 137 ; au début du XI^e siècle byzantin : Siméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques*, tome I, III, 1-708, Paris, Cerf, 1966, p. 391-441 ; *Traité théologiques et éthiques*, tome II, IV, 603, VI, 115-125, X, 850-857, Paris, Cerf, 1967, p. 51, 129, 321 ; au XII^e siècle latin : Isaac de l'Etoile, *Sermons*, tome I, 1, 1191 C, Paris, Cerf, 1967, p. 89 ; *Sermons*, tome II, 37, 1817 B-C, Paris, Cerf, 1974, p. 303.

¹³¹ Les gnostiques étaient, en effet, partisans d'une transmission du savoir élitiste, dont certains aspects étaient réservés aux initiés et d'autres accessibles aux seuls « élus ». Cette transmission se faisait de maître à disciple (voir Madeleine Scopello, *Les gnostiques*, Paris, Cerf/Fides, 1991, p. 63-65). De tous les écrits gnostiques à notre disposition, deux seulement peuvent être mis en rapport avec II Co 12 : 4 et ils en restent à la description (que Paul ne fait pas) du « paradis ». Nulle part il n'y est question de paroles reçues, lors du ravissement, qui doivent demeurer secrètes : *Ecrit sans titre* (NH II, 5 ; XIII, 2), 110, 2-111, 27 et *Apocalypse de Paul* (NH V, 2), 19, 19-25, dans Jean-Pierre Mahé, Paul-Hubert Poirier (éd.), *Ecrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, p. 423-465, 717-723, Paris, Gallimard, 2007, p. 438-440, 719. L'*Apocalypse de Paul* relate le voyage que l'apôtre aurait effectué, quand il fut enlevé. Il ne se serait pas arrêté au « troisième ciel », mais serait allé jusqu'au dixième et aurait assisté, en route, au procès, puis au châtement d'une âme. Le caractère tardif de cet écrit plaide, à notre avis, en défaveur de l'interprétation que nous contestons, puisque l'écoulement du temps favorise l'intrusion de doctrines et interprétations « exotiques ». De plus, la thématique de cette *Apocalypse* apocryphe ne s'accorde pas du tout avec celle de II Co 12, qui fait de la non reproductibilité des « paroles » entendues un argument contre ses adversaires et qui ne s'aventure de toute façon à aucun moment sur le terrain eschatologique (il n'est pas question de jugement *post mortem*). Cette reprise, par l'apocryphe, du ravissement de Paul ressemble davantage à un prétexte pour faire passer des idées gnostiques en se mettant sous un patronage illustre.

¹³² Il faut, pour éviter toute confusion, indiquer une autre distinction, qui disjoint les *lois de la nature*, de la *loi naturelle*. Les premières concernent les rapports mesurables régissant le « monde physique ». C'est à partir des travaux du savant italien Galilée (1564-1662) et, surtout, de l'anglais Isaac Newton (1643-1727), que cette notion sera dégagée de ses atours philosophiques, qui mêlaient spéculation et observation et ignoraient l'expérimentation, dont les principes et potentialités théoriques n'avaient pas encore été découverts (Voir Jean Beaujeu, « Vue d'ensemble », dans René Taton (dir.), *La science antique et médiévale, des origines à 1450. Livre II : La science hellénistique et romaine*, p. 307-320, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 [1^{ère} éd. : 1957], p. 318-320 ; Robert Lenoble, Yvon Belaval, « La révolution scientifique du XVII^e siècle », dans René Taton (dir.), *La science moderne, de 1450 à 1800*, Paris, Presses Universitaires

encore largement admis que la divinité elle-même produisait ou engendrait les éléments naturels, l'action de Dieu, ou des dieux, pouvait fournir une explication aux phénomènes. Pour un penseur comme Paul, qui se réclamait indubitablement de la pensée hébraïque, le cosmos ne pouvait avoir pour origine que la Parole de Dieu¹³³, mais toutes les paroles que Dieu prononçait n'avaient pas la même portée. Ainsi, lorsque Dieu disait : « Qu'il y ait de la lumière !¹³⁴ », il ordonnait à un élément du monde d'exister, ce qui provoquait instantanément son existence. Quand il disait, par contre : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais¹³⁵ », il énonçait une prescription qui ne pouvait devenir effective qu'avec le concours de ceux à qui elle s'adressait¹³⁶. Ainsi, nous postulons que les Pères, aussi bien que les gnostiques, devaient considérer que le sens de « il n'appartient pas à l'homme de prononcer » se rattache au premier type, plutôt qu'au deuxième : Paul a entendu des choses pour lesquelles Dieu n'a pas accordé de compétence mimétique à la langue humaine, à moins qu'il ne les ait retirées¹³⁷.

Les propos de Paul lui-même semblent conforter la thèse défendue ici. Premièrement, on ne voit pas bien pourquoi l'apôtre se prévaudrait de détenir un savoir secret, si ce n'est pas pour donner au moins une idée du contenu. Le contexte, en particulier les versets qui suivent l'extrait étudié (II Co 12 : 6-10), le voient insister sur sa faiblesse et sur l'inconsistance de la puissance humaine. Affirmer, dans pareille situation, que l'on détient un savoir ésotérique reviendrait à se contredire et à ruiner sa propre argumentation. Certes, il parle de « montrer de la fierté¹³⁸ », mais c'est avec un ton polémique et ironique. Il parle aussi d'être un « homme déraisonnable¹³⁹ », or se vanter de détenir ce qui est interdit à l'autre pour se rehausser, c'est plutôt se montrer

de France, 1995 [1^{ère} éd. : 1958], p. 214-216). La seconde, la *loi naturelle*, concerne la morale et la politique et est « une législation supérieure à toutes les lois écrites de la cité, intangible et sacrée qui, quoique non écrite, [s'impose] à l'homme afin de guider sa conduite dans le droit chemin » (Simone Goyard-Fabre, « Loi (-de nature) », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 1, Philosophie occidentale : A-L*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 1506).

¹³³ Voir Genèse 1-2 : 3.

¹³⁴ Genèse 1 : 3.

¹³⁵ Genèse 2 : 16b-17a.

¹³⁶ On peut d'ailleurs remarquer que dans la suite du verset de Genèse 2 : 17, qui dit : « car le jour où tu en mangeras, tu mourras », se trouve une parole descriptive et non plus prescriptive. Cela signifie que la mort est une simple conséquence de l'acte de manger du fruit défendu, puisque l'homme n'y peut rien. La tromperie du serpent (Genèse 3 : 4-5) consiste à faire croire le contraire : il affirme que l'homme peut dominer la mort et, ainsi, qu'il n'y a pas de limite, tout au moins potentiellement, à sa puissance. Or, la mise en place de l'arbre de vie, avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal, au milieu du jardin (Genèse 2 : 9), marquait la nécessité pour l'homme d'accepter le don de Dieu (l'arbre de vie) et la limite de sa puissance (l'arbre de la connaissance du bien et du mal). Cet état de fait a été énoncé par Dieu, en Genèse 2 : 16-17 et contredit par le serpent, un peu plus loin (voir André Wénin, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2004 [1^{ère} éd. : 1995], p. 51-54). L'enjeu consiste donc à savoir à quelle parole se fier : celle de Dieu ou celle du serpent.

¹³⁷ La parole de Dieu ne prodigue pas seulement des capacités, elle peut aussi les retirer. C'est ainsi que Dieu raccourcit la durée de la vie humaine, dans Genèse 6 : 3. Il s'agit d'un exemple supplémentaire d'une parole instauratrice et non prescriptive.

¹³⁸ II Co 12 : 1.

¹³⁹ II Co 11 : 16.

raisonnable, en tout cas éminemment rationnel, par la mise en œuvre d'une stratégie d'autojustification. Il nous apparaît donc peu probable, qu'il ait pu parler d'une connaissance interdite. Deuxièmement, ce n'est pas la première fois qu'il évoque la possibilité de paroles dont le sens échappe aux auditeurs. Dans I Corinthiens 14, il évoque le parler en langue. Cette faculté est donnée à l'homme pour sa propre édification¹⁴⁰, mais présente la particularité d'être inintelligible pour les auditeurs¹⁴¹ et même, semble-t-il, pour le locuteur¹⁴². Les paroles proférées sont, en effet, des mystères. On ne saurait conclure, sur la base de ce que Paul déclare, que le parler en langue s'assimile aux paroles qu'il entend au « paradis¹⁴³ ». Mais on peut tout-de-même affirmer que Paul admet qu'il existe des paroles inaccessibles à l'entendement humain. De là, un simple raisonnement analogique, couplé à un argument *a fortiori*, nous permet d'inférer l'existence, chez Paul, de paroles imprononçables avec une probabilité suffisante, pour emporter notre adhésion.

Que ce soient les « dire » entendus lors de son extase, ou le « parler en langue¹⁴⁴ », les expressions employées par l'apôtre dressent clairement une analogie entre le contenu de la perception et ce qu'il est convenu d'appeler une *langue naturelle*. Par cette dernière expression, il faut entendre *un système de signes comportant son mode d'emploi, c'est-à-dire, sa grammaire, sa syntaxe et son orthographe et dont l'origine et les développements s'expliquent par l'histoire, donc par des causes (et non par un projet, comme c'est le cas des langues artificielles, ou symboliques telles que la logique formelle ou les mathématiques)*. La ou les langues inconnues dont il s'agit seraient comme des *langues naturelles* d'un type inouï. Mais s'il existe une langue telle que, d'une part, un auditeur humain ne puisse la comprendre et que, d'autre part, elle puisse être prononcée correctement¹⁴⁵ par un locuteur

¹⁴⁰ I Corinthiens 14 : 4.

¹⁴¹ I Corinthiens 14 : 2.

¹⁴² I Corinthiens 14 : 13-14.

¹⁴³ Seifrid (*The Second Letter*, p. 442-443) et Cothenet (*Paul, serviteur*, p. 27-28) rapprochent le parler en langue des paroles entendues au « paradis », sans se prononcer. Il faut dire que Paul ne donne pas suffisamment de détails pour permettre un rapprochement complet et une différence assez significative les sépare : dans un cas, les paroles sont prononçables, quoiqu'inintelligibles, dans l'autre, elles ne semblent pas même reproductibles.

¹⁴⁴ L'expression *λαλῶν γλώσση* (« parlant en langue ») convient à un langage quelconque, par lequel on se fait comprendre de son interlocuteur ; mais le verbe *λαλέω* peut aussi désigner le fait d'émettre des sons inarticulés (Hébreux 12 : 24 ; Jean 12 : 29 ; voir « λαλέω », dans BDAG, p. 1166 ; *γλῶσσα* désigne l'organe de la parole, la langue [Luc 16 : 24 ; Marc 7 : 33 ; I Pierre 3 : 10], un langage [Actes 2 : 6 ; Romains 14 : 12 ; Philémon 2 : 11], ou une langue inconnue des hommes [I Corinthiens 12 : 10, 28, 30] ; voir « γλῶσσα, ἡς, ἡ », dans BDAG, p. 201-202). Le premier sens est à préférer en raison du contexte. I Corinthiens 14 : 9-10, en effet, donne clairement à entendre qu'il s'agit bien d'une langue, mais qui n'est simplement pas comprise.

¹⁴⁵ C'est ce que sous-entend, à notre avis, I Corinthiens 14 : 2, qui donne l'idée d'une espèce de dialogue. Le problème que Paul soulève, dans le passage qui encadre ce verset, n'aboutit pas à une condamnation du parler en langue, ni à sa qualification de galimatias. Il dit plutôt que la langue inconnue n'édifie que celui qui la prononce, parce qu'il la prononce, mais ne saurait édifier les autres membres de l'assemblée, qui n'y comprennent rien et ne sont pas non plus en situation extatique. Dès lors, une démarche spirituelle légitime se transforme en spectacle grotesque. Voir Christophe Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990 [1^{ère} éd. : 1979], p. 174-180.

humain et que si ce locuteur, qui pourtant la prononce correctement, peut ne pas la comprendre, alors il peut exister une langue audible par un auditeur humain, mais à lui incompréhensible.

Il se profile, maintenant, une difficulté qui ressort directement de nos conclusions : si Paul ne peut reproduire ce qu'il a entendu au « paradis », c'est qu'il n'a sans doute pas compris ce qu'il a entendu. Mais s'il n'a pas compris, comment peut-il les qualifier de « dires », comme d'une langue articulée ? Il y a là un paradoxe.

C. Conclusion : le paradoxe

Que Paul affirme avoir entendu des choses qu'il n'est pas possible d'énoncer est paradoxal. Il semble, en effet, raisonnable de postuler que l'apôtre a dû percevoir que les « dires » entendus au « paradis » étaient porteurs de suffisamment de sens, pour les qualifier de « paroles ». Pour qu'il en soit bien ainsi, il faut soupçonner que quelque chose a été reçu, qui soit de l'ordre du langage, donc de l'échange. L'apôtre, dans II Co 12 : 1-5, ne dit rien de ce qu'il a pu répondre, s'il a répondu quelque chose. Le texte ne fait pas du tout état d'un dialogue et, à le parcourir, l'impression ressort que Paul est demeuré passif. Les termes qu'il emploie, cependant, sont sans équivoque : la perception dont il a été le sujet est auditive et l'objet de la perception, les sons entendus, tiennent du registre du langage et non de celui de la musique, ou du simple bruit. Il a donc compris quelque chose mais et c'est là le plus surprenant, il ne peut rien en dire, car ces paroles sont *ineffables*. Lorsqu'un locuteur parle dans une langue inconnue d'un auditeur, par analogie, l'auditeur peut déduire qu'il s'agit d'un langage articulé, dont il ignore les termes et les règles. Mais c'est parce qu'il constate aussi que ce qui en est l'origine est un être humain et que le rythme, le débit, les accents mis ici ou là, etc. lui rappellent une ou des langues qu'il connaît déjà. Dans l'expérience de Paul, rien de tel, puisqu'il n'en peut rien dire, pourtant il sait que ce sont des « paroles », des « dires ». Là réside ce qu'il est convenu d'appeler un *paradoxe, par quoi il faut entendre un raisonnement qui se fonde sur des prémisses évidentes, ou au moins acceptables, mais qui présente une conclusion, obtenue par une procédure correcte, absurde ou choquante*¹⁴⁶. Or, dans le cas qui nous occupe, nous partons des prémisses suivantes : 1) Paul sait ce qu'il dit (il n'affabule pas, ni ne prend ses désirs pour la réalité) ; 2) Paul ne ment pas ; 3) autant que faire se peut, Paul utilise un langage approprié à son propos. Or nous nous retrouvons avec des sons perçus par l'apôtre, selon II Co 12, qui sont des « paroles », puisqu'il les reconnaît comme telles, mais qui n'en sont pas, puisqu'il ne peut pas seulement les retranscrire, même par une description approximative¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Voir Robert Nadeau, « Paradoxe », dans *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 464 ; Joseph Vidal-Rosset, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 9.

¹⁴⁷ Il nous est toujours possible, en effet, de donner une description approchante de ce qui nous est radicalement nouveau. Si l'on veut décrire, par exemple, le goût du litchi à quelqu'un qui n'en a jamais goûté, on peut dire, avec

Au terme de cette première partie, où nous avons vu que Paul saisit l'occasion d'une mise en cause, par l'Eglise de Corinthe, de la légitimité de son apostolat, pour livrer l'étrange récit de son ravissement, nous nous retrouvons avec une énigme, que l'auteur ne soulève pas explicitement dans son texte, mais qui se pose au lecteur attentif. Nous avons vu que les « dire¹⁴⁸ » entendus étaient bien des paroles, mais ineffables, ce qui rendait l'expression « dire qu'on ne peut dire et qu'il n'appartient pas à l'homme de prononcer », ou « paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme d'énoncer » (NBS) tout-à-fait paradoxale, dans le sens où elle semble une alliance de mots¹⁴⁹. La tentative de résolution de ce problème nous amènera, nous l'espérons, à mieux saisir la valeur du langage théologique et les limites d'un discours sur les « choses célestes ». Puisque nous nous trouvons devant un énoncé, celui de l'apôtre, qui semble défier les lois de la logique, c'est à cette dernière discipline que nous allons maintenant faire appel et tâcher d'analyser logiquement, dans notre deuxième partie, cette curieuse phrase paulinienne. Nous aurons recours à un outil mis au point en Inde, il y a des milliers d'années et destiné à traiter les énoncés qui présentent un tour paradoxal. L'analyse portera en premier lieu sur l'*objet* de la perception et nous poserons la question qui nous mènera, ensuite, à (ré)évaluer notre rapport au divin, au travers du langage : *Paul a-t-il (réellement) entendu des dire^s ?*

toutes les réserves qui s'imposent, que cela ressemble à du raisin même si, au fond, cela n'a rien à voir. Chez Paul, le fait de ne pouvoir pas parler du tout de ce qu'il a entendu marque l'étrangeté radicale de l'objet de la perception et pose la question de la possibilité de le percevoir, mais laisse encore une grande perplexité sur ce que Paul a pu *comprendre*, de ce qu'il a entendu.

¹⁴⁸ II Co 12 : 4.

¹⁴⁹ Comme dans les expressions « soleil noir de la mélancolie » (Gérard de Nerval, *El Desdichado*, disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Chim%C3%A8res/El_Desdichado [consulté le 20/05/18 ; 1^{ère} éd. : 1854]), « obscure clarté » (Pierre Corneille, *Le Cid*, acte IV, scène 3, disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Cid [consulté le 20/05/18 ; 1^{ère} éd. : 1637]), etc.

Chapitre 2 :

**Le tétralemmme comme outil d'analyse
logique de l'énoncé paradoxal de Paul en
II Corinthiens 12 : 4b**

1. De l'analyse logique par le tétralemme

A. Introduction à l'analyse logique

Puisque nous nous trouvons face à une difficulté que nous pose le langage – car les paradoxes sont des faits de langage – il nous faut employer un outil qui nous permette de la traiter. C'est vers la logique¹⁵⁰ que nous nous tournerons pour analyser l'énoncé de Paul qui suscite notre perplexité. Ce n'est, en effet, ni dans ses aspects rhétoriques, littéraires, ou sémiotiques, que réside notre problématique, mais dans son aspect conceptuel. Parce que l'interprétation de II Co 12 : 4b aboutit à deux possibilités contradictoires, au moins en apparence, il est nécessaire de solliciter le seul instrument d'analyse qui, à notre connaissance, permette le traitement direct de ce genre d'apories : le tétralemme. C'est un outil peu usité, en Occident. Avant de l'introduire, nous devons dire un mot sur l'approche occidentale classique.

Depuis Aristote, au moins, on considère que la logique est *bivalente*, c'est-à-dire que pour toute proposition¹⁵¹ douée de sens, il n'y a que deux possibilités, quant à sa valeur : elle est vraie ou elle est fautive¹⁵². L'analyse logique consiste à isoler le contenu informatif d'une proposition et évaluer la vérité de ses rapports avec une autre proposition donnée, dont le contenu informatif a lui aussi été isolé. Ainsi, si nous disons « il pleut, donc les pelouses sont mouillées », la phrase n'est vraie que si, d'une part, les deux propositions prises isolément sont vraies et si, d'autre part, le type de rapport qui les fait tenir ensemble est vrai aussi. Autrement dit, pour que l'ensemble soit valide, il faut que « il pleut », « les pelouses sont mouillées » et « donc » le soient. Les rapports

¹⁵⁰ Nous donnons la définition, en première approximation, de Robert Nadeau : « De façon générale, science ayant pour objet de déterminer, parmi toutes les opérations intellectuelles tendant à la connaissance du vrai, lesquelles sont valides, et lesquelles ne le sont pas » (« Logique », dans *Vocabulaire*, p. 365). On peut parler aussi de « science des lois du raisonnement, des lois de la pensée » (Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant, *Eléments de logique*, Paris, Seuil, 1998, p. 5). D'autres définitions, plus ou moins semblables, peuvent être formulées, en effet, « la définition de la logique est la grande question de la philosophie de la logique » (Denis Vernant, *Introduction à la logique standard*, Paris, Flammarion, 2001, p. 17 n. 2, souligné par l'auteur).

¹⁵¹ Une proposition est « le contenu de signification commun à plusieurs expressions linguistiques » (Robert Nadeau, « Proposition », dans *Vocabulaire*, p. 557). Par exemple, « il n'y a pas de différence entre dire qu'*un homme marche* et dire qu'*un homme est marchant* » (Aristote, *Sur l'interprétation* [12, 21, b 9], trad. Michel Crubellier, Catherine Dalimier, Pierre Pellegrin, dans *Catégories. Sur l'interprétation. Organon I et II*, Paris, Flammarion, 2007, p. 309, souligné dans la traduction). On a bien deux expressions linguistiques, dont le contenu est semblable. L'opération mentale consistant à affirmer un contenu est appelée *jugement*, alors que son énonciation par un locuteur reçoit le nom d'*assertion* (voir Robert Nadeau, « Proposition », dans *Vocabulaire*, p. 557, souligné par l'auteur).

¹⁵² C'est le *principe de bivalence*, connexe au *principe du tiers exclu*, qui interdit qu'une proposition soit vraie et fautive, ou *ni* vraie *ni* fautive. Ces principes reposent sur un autre, plus fondamental, appelé *principe d'identité*, qui veut qu'une chose quelconque soit ce qu'elle est et rien d'autre (voir Robert Nadeau, *Vocabulaire*, p. 40-41, 512-513, 528). Aristote discute de ces principes et s'oppose, parfois avec humeur, à ceux qui les remettent en question, dans le Livre Γ, de sa *Métaphysique* (Paris, Flammarion, 2008, p. 145-177). De nos jours, certains tentent d'établir des logiques qui dépassent la *logique standard* (soumise au principe de bivalence), pour rendre compte des énoncés portant sur des réalités contingentes, ou floues (voir Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant, dans *Eléments*, p. 78-79). Mais la pertinence de ces logiques fait l'objet de controverses.

que deux propositions peuvent entretenir, sont traduits, en langage logique, par des *connecteurs*, qui sont des *constantes logiques exprimant une liaison entre deux propositions*¹⁵³. Dans le cas qui nous occupe, nous pouvons retranscrire l'affirmation paulinienne comme suit : (1) « J'ai entendu des paroles » et (2) « ces paroles sont indicibles », où la locution *et* est la traduction, en langue naturelle, du connecteur appelé *conjonction*. Celle-ci fait correspondre à deux propositions simples [(1) et (2)], une proposition complexe : (3) « J'ai entendu des paroles *et* ces paroles sont indicibles », dont la vérité dépend *nécessairement* de la vérité de (1) et de celle de (2)¹⁵⁴. Nous avons, précédemment, établi que Paul affirmait que les paroles entendues étaient indicibles. Notre tâche, dans la suite, sera d'établir qu'il a bien entendu des paroles. Nous ne pourrions procéder, cependant, en nous en tenant à l'analyse propositionnelle qu'autorise la logique standard. Car si elle permet, en effet, d'établir la relation qui existe entre (1) et (2), elle ne permet pas, en revanche, de qualifier (1). Elle doit passer le relai au calcul des prédicats qui est, de la logique, la partie qui s'occupe de l'analyse intra-propositionnelle, autrement dit, qui examine la structure des propositions. Mais s'il devient possible de déterminer la valeur de vérité de (1), il n'est pas concevable d'expliquer le paradoxe soulevé par le texte de Paul, autrement que par une erreur de raisonnement, puisque le calcul des prédicats demeure soumis au principe de bivalence. Il faudrait, pour éviter cet écueil, proposer au minimum une métaphysique qui fournirait les outils nécessaires à la détermination de la nature de ce qui a été entendu. Mais pour ce faire, il nous faudrait établir une théorie ontologique plus ou moins complète, pour l'appliquer ensuite à ce passage, ce qui n'irait pas sans poser des difficultés épistémologiques, dont les limites de ce travail n'autoriseraient pas le traitement. De plus, cela donnerait lieu à des développements coûteux, qu'un outil prenant en compte tous les aspects d'une proposition et non seulement sa binarité, permettrait d'éviter. Ici, le tétralemmes peut nous aider.

B. Qu'est-ce que le tétralemmes ?

« Tétralemmes » est un terme d'origine grecque qui signifie, littéralement, « quatre propositions¹⁵⁵ ». Il possède un équivalent en sanskrit, dont la fréquence d'usage mérite qu'on le mentionne : le *catuskoti*. La signification de ce dernier semble être sensiblement la même¹⁵⁶. On le

¹⁵³ Nous reprenons, en l'adaptant, la définition de Robert Nadeau (« Connecteur propositionnel », dans *Vocabulaire*, p. 94).

¹⁵⁴ Contrairement à d'autres connecteurs, qui forment des propositions complexes, dont la vérité ne dépend pas forcément de la vérité de toutes les propositions simples qui les composent (voir Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant, *Eléments*, p. 40-42).

¹⁵⁵ Du préfixe τέτρα, dérivé de τέτταρες « quatre » et de λημμα, « proposition ». Voir Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1963, p. 1187, 1917-1918.

¹⁵⁶ Voir Guy Bugault, « Catuskoti (tétralemmes) », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 2, Philosophie occidentale : M-Z. Pensées asiatiques. Conceptualisation des sociétés traditionnelles. Tables analytiques*, p. 2820-2821, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 2820.

rencontre dans les philosophies indiennes anciennes, ainsi que dans les pensées qui s'en sont inspirées, notamment au Tibet, en Chine, au Japon¹⁵⁷. Mais on le trouve aussi dans la philosophie grecque ancienne¹⁵⁸, quoique de façon plus marginale.

Le tétralemme est un schème d'analyse, qui se compose de « quatre propositions, dont la deuxième est la contradictoire de la première, la troisième étant l'addition des deux et la quatrième leur annulation.¹⁵⁹ » On peut schématiser son déroulement comme suit¹⁶⁰ :

{A}
 {Non A}
 {A} et {non A}
 Ni {A} ni {non A}

Où « A » symbolise une proposition quelconque. « Non » symbolise le négateur, c'est-à-dire que, apposé à une proposition quelconque, il signifie que cette proposition est niée. « Et » symbolise la conjonction (voir notre précédent paragraphe). « Ni » symbolise le rejet métalangagier, non pas d'une proposition, mais de son affirmation¹⁶¹. Les accolades servent à faciliter

¹⁵⁷ La première attestation écrite du terme se trouve dans un commentaire de philosophie bouddhique, au X^e siècle de notre ère. Mais le schème trouve des occurrences bien plus anciennes et il semble que Siddhartha Gautama, dit le Bouddha (VI^e ou V^e siècle av. J.-C.) l'ait utilisé. Il a fait la notoriété d'un philosophe bouddhique de premier plan, Nagarjuna (II^e-III^e siècles de notre ère), qui en a fait grand usage et a permis l'avènement de l'École bouddhique, dite du *Milieu par excellence* (*Madhyamaka*), [Guy Bugault, « Catuskoti (tétralemme) », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique II, Dictionnaire, tome 2*, p. 2820]. Cette école influença énormément, entre autres, l'ensemble du bouddhisme tibétain, toujours vivace aujourd'hui, ainsi que le bouddhisme chinois qui, mêlé au taoïsme, donna l'École Ch'an, laquelle s'exporta au Japon, sous la forme des diverses Écoles Zen (Jean-Marc Vivenza *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Albin Michel, 2009 [1^{ère} éd. : 2001], p. 154-187).

¹⁵⁸ En Grèce, comme en Inde, l'utilisation de la chose précède sa mention. On en trouve des références explicites chez Timon de Phlionte (IV^e-III^e siècles av. J.-C.) et chez Sextus Empiricus (II^e-III^e siècles de notre ère), tous deux philosophes sceptiques. Mais le schème semble être déjà bien connu de Platon (428/427-348 av. J.-C.), qui y fait référence dans l'*Euthydème* et dans le *Parménide* et d'Aristote, qui s'en agace dans la *Métaphysique*, Livre Γ (Frédéric Nef, *La force du vide*, Paris, Seuil, 2011, p. 221-224).

¹⁵⁹ Guy Bugault, « Catuskoti (tétralemme) », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique II, Dictionnaire, tome 2*, p. 2820.

¹⁶⁰ Claire Petitmengin (*Le chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris, Dervy, 2007, p. 88-89) en fait une présentation un peu différente. Frédéric Nef (*La force*, p. 221-224), quant à lui, présente les versions historique, ontologique (Timon de Phlionte) et épistémologique (Sextus Empiricus) du tétralemme, puis reprend la présentation de Claire Petitmengin. Comme le texte sur lequel nous ferons porter le schème quaternaire n'est pas, de prime abord, formalisé (ce n'est pas un texte philosophique, en dépit des implications conceptuelles qu'il peut entraîner), nous préférons lui conserver une forme plus générale et plus vague, *a priori*. Nous reconnaissons que cela complique un peu les choses en nous obligeant, comme on va le voir, à distinguer le « non » et le « ni ». Mais procéder autrement nous aurait amené à préjuger du caractère du texte paulinien, ce qui aurait été répondre à une question qui n'a pas encore été posée.

¹⁶¹ Si « ni » symbolisait une simple négation, alors la quatrième possibilité du tétralemme (ni A ni non A) reviendrait à affirmer A, en vertu d'un principe logique de base qui veut qu'une double négation se ramène à une affirmation, puisque l'on nie, littéralement, la négation. Soit, par exemple, « B » symbolisant la proposition « il pleut ». Affirmer « B », revient à dire : Il est vrai qu'« il pleut ». Nier « B », revient à dire : Il est faux qu'« il pleut ». Nier la négation de « B », revient à dire : Il est faux qu'il soit faux qu'« il pleut » et donc, il est vrai qu'« il pleut ». Sur la négation, voir : Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant, *Éléments*, p. 42 et Denis Vernant, *Introduction à la logique*, p. 32-33. Avec la locution « ni », utilisée comme symbole, plutôt qu'une affirmation du genre « B » est vrai, c'est une autre de ce genre,

les niveaux d'interprétation : « et » et « ni » sont à « A » et « non A », ce que « Il est vrai que » est à la phrase : « Il est vrai que Paul était apôtre ». Ici, « il est vrai que » porte sur la phrase elle-même et non sur Paul, ou sur sa propriété apostolique.

Le tétralemme s'emploie, essentiellement, comme un outil réfutant à l'endroit des propositions douteuses, dont on remet en cause la réalité du référent, non seulement, mais encore la pertinence d'un discours, sur le dit référent¹⁶². Cette démarche négative, si elle est menée à son terme, ne nous apprendra rien, au sens où une déduction, par exemple, fait surgir une information nouvelle d'un raisonnement. Elle nous renseignera sur le statut de l'affirmation de Paul, mais non sur son contenu¹⁶³. C'est d'ailleurs cohérent avec l'intention paulinienne, dans le « discours du fou », qui vise à mettre en échec le langage rhétorique pris comme fin et comme garantie de véracité.

C. Intérêt de l'analyse logique et pertinence de son application au texte biblique

Comme nous l'avons vu, le verset considéré présente un paradoxe. La caractéristique d'un paradoxe est de présenter deux ou plusieurs solutions à un problème donné, sans qu'aucune d'elle ne remplisse les conditions minimales de satisfaction intellectuelle, qui permette de considérer que le problème a trouvé sa solution. Or, un paradoxe est un fait de langage qui tient à la logique prise en tant que telle, c'est à dire aux conditions de possibilité du sens, dans une langue articulée quelconque et quel que soit le contenu du discours. Si la pertinence, cela posé, de l'usage de la logique, en général, dans l'analyse du discours biblique apparaît évidente, il faut encore montrer pourquoi nous avons recours au tétralemme, dans le cas qui nous occupe.

La logique classique des prédicats, qui postule une relation binaire sujet-objet, n'a pas cours dans un texte où le sujet est aboli et, par conséquent, où ses limites avec ce qui n'est pas lui

qui est posée : Il n'est pas possible d'affirmer que : « il pleut » est vrai ; ou, plus simplement mais moins précisément : « Il pleut » est vrai : est dépourvu de pertinence.

¹⁶² Quand un discours se borne aux catégories communes, une simple négation suffit à épuiser son sens dans la contradiction. Mais dans le cas d'un discours paradoxalement persistant, si ce discours n'est ni absurde, ni contradictoire, il est nécessaire de le traiter par des moyens qui *dépassent* les catégories communes : « Dire « Dieu n'est pas grand » n'invite pas à chercher dans la sphère des affirmations catégorielles un élément alternatif, mais à sortir Dieu (pour ainsi dire) de cette sphère catégorielle : ce n'est pas que Dieu ne soit pas grand (et donc petit), mais la grandeur est un prédicat qui ne lui convient pas (à moins de lui donner un sens différent, par métaphore). Le sortir de la sphère catégorielle de la grandeur (au sens strict, physique) c'est ce que fait le tétralemme [...] Dieu littéralement n'est pas grand, car il n'a pas de dimensions, [sic] et donc il n'a pas une taille qui peut [sic] être comparée à celle des autres objets. C'est le problème de la comparaison dans son cas : il est dans la série pour être comparé et, en même temps, il est en dehors de la série car il est un maximum – pour reprendre le terme de Nicolas de Cues – incomparable, un *Non Aliud* (une autre expression de Nicolas de Cues) » (Frédéric Nef, *La connaissance mystique*, p. 196-197).

¹⁶³ Il paraît difficile, de toute façon, de dire quoi que ce soit des paroles entendues par Paul, puisque lui-même n'en dit mot.

sont remises en question comme c'est le cas dans II Co 12 : 4b. On s'étonnera peut-être d'une telle affirmation, mais il est nécessaire de bien considérer que Paul, en assurant avoir perçu des « direx », donc des sons articulés en les qualifiant d' « ineffables », ne signale pas simplement une difficulté de compréhension. Il remet en question la validité de la perception, en tout cas de la sienne¹⁶⁴, ou de l'interprétation qui peut en être faite tout en affirmant qu'il y a bien eu perception, voire interprétation, voire même interprétation valide. Cette contradiction jette un doute, au minimum, sur la pertinence de la caractérisation, faite à l'époque, des facultés localisées dans l'âme, à savoir en l'occurrence, le sens de l'ouïe, puis les facultés cognitives qui permettent le traitement des informations sonores. L'âme étant une composante essentielle de l'identité d'un individu, la remise en question de sa définition revient à mettre en question la définition de l'individu lui-même, en vertu d'un raisonnement implicite, mais élémentaire¹⁶⁵. Par ailleurs, il appert que Paul avait une vision unitaire de l'homme, sur le plan physique¹⁶⁶. II Co 12, donne au contraire l'impression qu'une partie de l'homme est « détachable » et à double titre puisque, d'une part, il est possible que l'apôtre ne soit que partiellement monté « au troisième ciel » (v. 2), vu qu'il ne sait pas si l'opération s'est faite « dans [son] corps », ou « hors de [son] corps » (v. 2) et que, d'autre part, il prétend avoir eu accès, d'une manière ou d'une autre, à un langage inaccessible. Mais il y a plus. La cosmologie paulinienne, qui avec ses trois cieux se lit en filigrane au v. 2, ajoute aux deux anomalies précédentes en ceci qu'un homme n'est pas censé se trouver au « ciel », du moins pas durant sa vie terrestre¹⁶⁷. Nous assistons donc, avec II Co, à une

¹⁶⁴ Cela dit, s'il reprend les Corinthiens quant à leur rapport aux visions, c'est qu'il doit au moins considérer son expérience comme paradigmatique. Voir Dustin W. Ellington, « Not Applicable to Believers ? The Aims and Basis of Paul's 'I' in 2 Corinthians 10-13 », *Journal of Biblical Literature* 131 (2012/2), p. 331-336 et Brian J. Dodd, « Paul's Paradigmatic 'I' and 1 Corinthians 6.12 », *Journal for the Study of the New Testament* 59 (1995), p. 39-58. Le premier auteur n'aborde pas directement le passage qui emploie la troisième personne du singulier, mais défend l'idée que l'utilisation du « je », par Paul, entre dans une stratégie argumentative visant à impliquer les Corinthiens dans les conséquences de ses paroles. Il fait en cela suite au second auteur, ici mentionné et qu'il cite d'ailleurs, qui montre, dans son article, que l'emploi de la même locution, mais dans la Première Epître aux Corinthiens, vise à établir une équivalence entre « je » (=Paul) et « vous » (=les destinataires de Paul). Nous pouvons remarquer que II Co 12 : 1-5 est inclus dans la stratégie argumentative paulinienne, ce qui lui confère de toute façon un caractère paradigmatique. L'utilisation soudaine de la troisième personne du singulier peut tout-à-fait s'interpréter, à notre sens, comme un dédoublement visant à se prémunir de toute réelle fierté (II Co 12 : 1, 5). Ce sentiment est renforcé par la façon dont Paul introduit, ensuite, sa prière triple qui reçoit une réponse négative, introduction où il est justement question de se garder de se placer trop haut (II Co : 12 : 6-7).

¹⁶⁵ Raisonnement que l'on pourrait figurer comme suit : Si $A=B+C+D$, alors $B+C-D \neq A$.

¹⁶⁶ Gerd Theissen, *Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures*, Genève, Labor et Fides, 2011 [1^{ère} édition en allemand : 2007], p. 85-89. On se gardera de confondre la vision unitaire anthropologique paulinienne avec son dualisme sotériologique : en tant qu'être vivant, l'homme est un, même si on peut distinguer en lui nombre de facultés, ou réalités (voir I Thessaloniens 5 : 23), mais en tant que partiellement séparé de Dieu par le péché, l'homme est divisé. Pour exprimer cette division, Paul a recours à un vocabulaire physique qui a pu, de temps à autre, prêter à confusion. Sur cette distinction et le vocabulaire qui va avec, voir Gerd Theissen, *Psychologie*, p. 85-110.

¹⁶⁷ Le prophète Elie (II Rois 2 : 1-18) forme une exception à cette règle générale, quoique l'on puisse remarquer que le départ est définitif et l'épisode de la Transfiguration mentionné dans les évangiles synoptiques (Matthieu 17 : 1-9 ; Marc 9 : 2-10 ; Luc 9 : 28-36) tient plus de l'apparition que du transfert de lieu, dans le sens où, au contraire du principe de l'incarnation (voir Jean 1 : 14), Elie ne revient pas « habiter » sur la terre. On peut supposer, en outre,

« intrusion » humaine dans le domaine du divin, pour employer une expression neutre, où l'« intrus » en outre reçoit des « dire » qui lui sont par nature parfaitement étrangers. Cette mise en rapport de deux dimensions censément étrangères l'une à l'autre¹⁶⁸, ou du moins l'impression que deux mondes hermétiques se rencontrent soudainement ce qui, au sein des systèmes de croyance de l'époque, semble devoir mener à une erreur de catégorie, autrement dit mêler des réalités de nature différente, met en péril la conception commune des lieux et de ceux qui sont censés les peupler des contemporains de Paul et pour nous, nous interroge sur la pertinence des définitions que l'on peut donner à de notions telles que *homme, parole, compréhension*, etc. Il n'est certes pas dit que les catégories communes ne s'en trouvent pas, après analyse, confirmées, mais c'est ce que l'analyse par le tétralemmme nous montrera.

D. Méthode d'analyse

Le tétralemmme, nous l'avons dit, s'emploie quand il y a perplexité sur un énoncé ou sur son référent. La démarche en question étant essentiellement négative et l'outil respectant le principe d'identité¹⁶⁹, nous donnerons pour chaque proposition un argument, que nous tenterons de pousser dans ses conséquences jusqu'à ce qu'on puisse raisonnablement le considérer comme décisif. Nous vérifierons alors qu'aucun « argument égal¹⁷⁰ » ne puisse lui être opposé. Si nous y réussissons, l'analyse est terminée, dans le cas contraire, il faudra continuer jusqu'à épuisement du dispositif. Dans ce dernier cas, nous serions face à une impasse théorique insurmontable, laquelle donnerait lieu à des conclusions significatives, quant à la valeur discursive de II Co 12 : 4b.

qu'avec sa montée au ciel, Elie commence une autre vie, dont l'économie est très différente de sa vie terrestre, à l'issue d'une transformation du type de celle dont parle Paul, dans I Corinthiens 15 : 51-53.

¹⁶⁸ L'ensemble des commentaires consultés (Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, p. 201 ; Jerome Murphy-O'Connor, *The Theology*, p. 117-118 ; Mark A. Seifrid, *The Second Letter*, p. 439-440) mettent en relief l'influence de la littérature apocalyptique juive, sans en exclure d'autres, surtout grecques, mais toujours hypothétiques. Les deux références les plus souvent citées étant II Hénoch VIII (voir dans André Dupont-Sommer et Marc Philonenko (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1176-1177) et l'Apocalypse de Moïse XXXVII (= *Vie grecque d'Adam et Eve*, dans André Dupont-Sommer, Marc Philonenko (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1790-1791). Il est à noter qu'aucun de ces deux récits ne semble considérer qu'un corps d'homme terrestre ne puisse éprouver de difficulté, ni rencontrer d'obstacle majeur, à l'entrée dans le « paradis », étant entendu qu'il y est introduit par un être céleste et non qu'il y parvient par ses propres moyens. George H. Guthrie (*2 Corinthians*, p. 582-583) fait cependant remarquer que le troisième ciel peut être rapproché du Lieu Très Saint et la tripartition des cieux peut correspondre avec la tripartition du Sanctuaire. Si cette hypothèse est la bonne, alors il est effectivement difficile d'imaginer qu'un homme puisse, dans son corps terrestre, accéder à ce lieu où Dieu réside et en revenir vivant (Exode 19 : 10-24 ; 33 : 20). Cela pourrait aussi être une explication à l'hésitation de Paul, quant à l'état dans lequel (dans son corps ? hors de son corps ?) il a vécu son ravissement : il n'oserait imaginer qu'il ait été présent, pleinement et corporellement, dans le lieu que Dieu habite et qu'il ait pu en réchapper, mais le souvenir de ses sensations le pousserait néanmoins à le penser. Dès lors, les hésitations de Paul ne seraient pas que de pure rhétorique, ni simple stratégie argumentative, mais le reflet de sa propre perplexité, face à son expérience.

¹⁶⁹ Frédéric Nef, (*La force*, p. 226) mentionne le principe dérivé de non-contradiction.

¹⁷⁰ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 169. Sextus expose le principe de l'argument d'égalité valeur, valable pour les notions « traitées dogmatiquement », c'est-à-dire les points qui font l'objet d'une affirmation et qui peuvent, en théorie, se voir opposer une affirmation contraire dont la vérité est tout aussi probable.

Nous analyserons les propositions suivantes et dans cet ordre :

- (1) {Paul a entendu des dires}
- (2) {Paul n'a pas entendu de dires}
- (3) {Paul a entendu des dires} *et* {Paul n'a pas entendu de dires}
- (4) *Ni* {Paul a entendu des dires} *ni* {Paul n'a pas entendu de dires}

Où « Paul » est le sujet de II Co 12 : 4b ;

Où « entendre » (conjugué au passé composé, ici) est une opération mentale qui consiste à percevoir un ou plusieurs sons, successifs ou combinés et, dans le contexte présent, à les interpréter ;

Où « dires » sont un ensemble de sons articulés et doués de sens ;

Où « *et* » symbolise la conjonction logique, c'est-à-dire une connexion entre deux propositions qui, pour être vraie, nécessite que les deux propositions le soient ;

Où « *ne... pas* » et « *ni... ni...* » symbolisent la négation logique, c'est-à-dire la négation de la proposition précédée par l'une ou l'autre expression.

2. Analyse logique de II Corinthiens 12 : 4b

Proposition (1) :

{Paul a entendu des dires}

Affirmation

Il semble que le principe de charité interprétative¹⁷¹ nous commande de considérer *a priori* que Paul, s'il affirme avoir entendu des *dires*, des paroles et si par ailleurs, comme cela paraît être le cas, il est reconnu comme un auteur doué de rationalité, il faut commencer par chercher des

¹⁷¹ Le principe de charité est une « règle qui veut que, dans une discussion théorique ou une exégèse, lorsque l'une des thèses en présence admet plusieurs interprétations ou paraît peu plausible, on adopte ou élabore, pour cette thèse (et spécialement en l'absence de son auteur), l'interprétation qui la rend la moins vulnérable » (Jean-Claude Dumoncel, « Charité (principe de-) », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique II, Dictionnaire, tome 1*, p. 307).

raisons à son affirmation (puisqu'il ne la donne pas lui-même, en tout cas pas explicitement) et considérer qu'il *doit* y en avoir une et la meilleure des raisons, dans ce cas, est qu'il a bel et bien entendu des dires.

Par ailleurs, Paul est un auteur qui a fait et qui fait autorité, dans la communauté restreinte des chrétiens de l'Antiquité, puis dans la chrétienté et aujourd'hui encore dans la multitude des Eglises à travers le monde. Il est peu probable qu'un auteur tenu en si haute estime par tant de personnes à travers l'histoire ait divagué, encore moins menti, auxquels cas ses successeurs auraient sûrement cherché à effacer les traces de faiblesses épistémiques, ou morales, des textes de l'apôtre or, nous l'avons vu, le verset que nous examinons ne comporte aucune variante.

De plus, compte tenu des raisons précédemment énoncées, sachant que l'interprétation première et la plus naturelle de II Co 12 : 4b, qu'ont faite tous les commentateurs à travers l'histoire qui ont été consultés, est celle qui concède à Paul que ce qu'il a perçu, lors de son ravissement, était bien des paroles articulées, des dires et ce, que l'on interprète ces paroles comme secrètes ou comme indicibles, il n'y a aucune raison, jusqu'à preuve du contraire, d'interpréter ce verset autrement.

Cependant, si le principe de charité est nécessaire à la bonne intelligence des textes, il n'est pas illimité. Il n'a pas, en particulier, à combler le défaut de cohérence d'un énoncé et II Co 12 : 4b présente manifestement un tel défaut, puisqu'il affirme à la fois que des paroles articulées ont été perçues et que ces paroles sont impossibles à restituer, non pas pour l'apôtre seulement, mais pour tout homme. Or, si c'est bien un langage articulé impossible à restituer, comment Paul le sait-il ? Et comment, de toute façon, peut-on encore qualifier de langage articulé une suite de sons qui sont impossibles à traduire dans un autre langage articulé ? Tout au plus a-t-on affaire à des onomatopées, mais ce n'est absolument ainsi que le texte de qualifie ces sons. Si, en outre, l'interprétation la plus charitable envers l'auteur est de lui accorder que son affirmation est exacte, cela ne signifie aucunement qu'elle soit vraie encore moins qu'il faille la considérer telle, sinon n'importe quel texte au monde et à travers tous les âges serait vrai, ce qui est absurde.

Par ailleurs, si l'argument d'autorité est utile et même nécessaire, dans la vie quotidienne, il est rarement décisif dans une discussion théorique, car il se fonde sur le témoignage¹⁷² du tenant de l'autorité et que nul n'est au-dessus du soupçon de mensonge, ou de divagation, dès qu'il profère des paroles difficiles à croire. Ce ne serait de toute façon pas la seule fois qu'une foule diverse et étalée dans le temps se tromperait massivement sur un auteur qu'elle aurait pris pour guide, l'histoire est même remplie de ce genre d'erreur. Il n'est qu'à songer, pour nous cantonner

¹⁷² Voir Roger Pouivet, *Epistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, p. 77-92.

à l'Antiquité, aux divers cultes pratiqués par les voisins d'Israël et qui ont tous sombré, face à la percée des monothéismes. Ces religions païennes avaient, par les textes mythologiques notamment, la prétention de délivrer une parole de vérité sur l'univers, sur les dieux, sur l'homme et en disparaissant, l'histoire les a faites mentir, alors que des millions de gens, sur une durée considérable, avaient été leurs adeptes. D'autre part, l'absence de variantes, pour II Co 12 : 4b n'est pas un signe indubitable de véracité. Elle peut très bien signaler l'insignifiance du texte de Paul, voire un défaut généralement partagé de compréhension, qui auraient porté les successeurs de l'apôtre, la révérence pour ce dernier aidant, à ne pas tenter de retouche et, plus probablement encore, à ne pas même y songer.

De plus, les raisons précédentes ayant été battues en brèche, il n'y a plus de base d'autorité qui rende l'interprétation première et la plus naturelle comme la plus probable. On ne peut dire, ainsi, que puisque, d'une part, Paul jouit à juste titre d'une certaine considération et que, d'autre part, la totalité des commentateurs consultés (et probablement la totalité des commentateurs *tout court*), a interprété le texte dans son sens premier et le plus évident, que ce sens doit s'imposer.

Par conséquent, ni l'autorité de Paul, ni celle que lui ont prêtée ses successeurs, moins encore le contenu du texte, qui relate une expérience difficile à appréhender, y compris pour l'apôtre lui-même, ne sont des éléments qui permettent de conclure que Paul a bel et bien entendu des dires. Mais nous étions partis du principe que le texte était honnête et son auteur suffisamment raisonnable pour tenir compte de son témoignage, à défaut de prendre ses mots pour argent comptant. Il faut donc bien considérer qu'il s'est effectivement produit quelque chose et que Paul a effectivement eu une expérience perceptive. Mais si l'on ne saurait affirmer qu'il ait entendu des dires, cela ne doit pas nous garder de poursuivre l'enquête. Nous soutiendrons donc la thèse opposée, à présent.

Proposition (2) :

{Paul n'a pas entendu de dires}

Négation

Il semble que ce que Paul désigne comme « dires » ne sauraient être qualifiés ainsi. Le langage que l'apôtre utilise, s'il est commun, évoque une expérience hors du commun. Le contenu de sa relation, de ce fait, ne peut être traité comme un raisonnement scientifique, ou un

récit de voyage. Il n'existe aucun moyen connu de vérifier ou d'invalider, d'infirmier ou de confirmer ce qui nous est raconté. Dans ces conditions, il est fort probable que les réalités auxquelles Paul s'est trouvé confronté soient si éloignées de tout ce que la pensée humaine peut embrasser et de ce que tout langage humain peut exprimer, que les mots employés pour en rendre compte soient tout simplement trompeurs et qu'il n'en existe aucun autre, pourtant, qui soit plus adéquat. Ainsi, puisqu'il ne nous est pas possible d'affirmer que Paul ait entendu des « direns », comme nous l'avons vu plus haut, il est plus raisonnable de soutenir la thèse opposée.

Par ailleurs, le récit affirme clairement qu'il y a altération de la perception de soi. Quand Paul se demande si son ravissement s'est fait en son corps, ou hors de son corps (II Co 4 : 2-3), il indique que son état, lors de son expérience, ne lui permettait pas une perception kinesthésique claire de son propre corps. Il est fort probable, dès lors, que d'autres perceptions en aient également été fortement altérées –les perceptions auditives, notamment. Il est, en outre, à noter que si des « direns » sont mentionnés, aucun émetteur ne l'est. Cela n'autorise bien entendu pas à affirmer que ces sons soient spontanément apparus ni que personne ne les ait prononcés, mais l'absence dans le récit de locuteur ajoute au caractère hors du commun de l'expérience et constitue une raison supplémentaire de nier que Paul ait entendu des « direns ».

De plus, on trouve chez Homère (fin du VIII^e siècle av. J.-C.) et chez d'autres auteurs de l'Antiquité grecque¹⁷³ de curieuses recensions de leurs expériences visuelles : alors que nous voyons la mer bleue, ils la voyaient verte, ou pourpre. Il semble que leur perception des couleurs ait été tributaire de leur vision du monde, non l'inverse et il est fort probable qu'il en aille de même pour nous. Ne peut-on imaginer qu'une semblable altération se produise, chez Paul, mais au niveau auditif, dans son cas ? Paul ne savait plus exactement qui il était, il est fort probable qu'il n'ait pas su identifier ni évaluer la nature de l'expérience qu'il avait vécue. S'il est donc très probable qu'il ait bien *vécu* quelque chose, il n'a sûrement pas entendu des « direns ».

Cependant, aussi « exotique » qu'ait pu être l'expérience de Paul, il en rend compte en des termes qui ne laissent pas de place à l'ambiguïté : la langue grecque, même dans sa version simplifiée dite de la *koïnè*, comportait suffisamment de mots de vocabulaire pour que l'apôtre, s'il l'avait voulu, ait expliqué aux Corinthiens que ses perceptions n'avaient absolument rien en commun avec ce qui peut être perçu dans le monde. Or, il qualifie ces sons de « direns », de sons articulés et portant très certainement une signification qu'un tout autre que lui serait à même de

¹⁷³ Voir Adeline Grand-Clément, « La mer pourpre : façons grecques de voir en couleurs. Représentations littéraires du chromatisme marin à l'époque archaïque », *Pallas. Revue d'études antiques* [en ligne], 92/2013, disponible sur <https://journals.openedition.org/pallas/187>, (consulté le 11/04/18).

comprendre. Au demeurant, rien n'indique que Paul n'ait pas compris ce qu'il a entendu, mais il dit que c'est impossible à reproduire pour une langue humaine.

Par ailleurs, une altération de la conscience de soi n'entraîne pas nécessairement une perte de la lucidité, comme un accidenté, quoique choqué, ne perde pour autant pas forcément conscience. Il est possible que Paul ait été pendant un temps incapable de dire s'il était doué de chair, mais cela ne l'empêchait pas, manifestement, de comprendre ce qu'il se passait autour de lui, puisqu'il savait qu'il se déplaçait, il savait où –le troisième ciel– et il comprenait qu'une forme de communication s'établissait, sinon avec lui (les dires ne lui étaient peut-être pas destinés), en tout cas entre, au moins, deux entités douées d'une intelligence propre à s'exprimer dans un langage articulé. Certes, il n'est pas fait mention d'interlocuteurs, dans le texte, mais cela ne pose aucune espèce de difficulté : ils sont tout simplement sous-entendus et pour la simple raison que le texte se centre sur l'expérience de Paul et non sur le gentilé du troisième ciel, ni sur sa faune ou sa flore.

De plus, si la perception des couleurs est certainement tributaire de notre vision du monde, un fait la distingue de la perception auditive, en général : il n'existe pas de paupières pour les oreilles. Ce que l'on voit dépend d'une focalisation, alors que tout son qui ne rencontre pas d'obstacle infranchissable est perçu d'office par une oreille fonctionnelle. Il s'ensuit que la nécessaire interprétation des données sensorielles¹⁷⁴, quelles qu'elles soient, ne se produisent pas de la même façon, que l'on voie ou que l'on entende. Dans le premier cas, elle peut beaucoup plus facilement précéder la perception et, donc, l'« orienter ». On voit donc que ces deux types d'expérience, ne présentent que de vagues analogies entre elles, car ce n'est pas du tout la même chose que discuter de la couleur et de la forme d'un objet, alors qu'il a fallu focaliser son regard dessus et que, donc, il entre déjà dans la seule perception visuelle une part volontaire du sujet qui voit et discuter de la nature d'un son qui, par nature, s'impose à l'auditeur¹⁷⁵. Les dires perçus par

¹⁷⁴ Gerd Theissen, *Psychologie*, p. 119-121.

¹⁷⁵ Il faut ici prendre garde de ne pas confondre l'interprétation des données sensorielles avec leur restitution, dans les langues naturelles. On peut connaître une expérience très riche et ne disposer que d'un vocabulaire très pauvre, pour en parler. Ainsi, les Inuits disposent de plusieurs centaines de mots pour évoquer les différentes nuances de blanc, là où un Français n'en possède qu'un, qu'il peut, au mieux, qualifier par un adjectif (blanc cassé, blanc grisé, etc.) Mais cela n'enlève rien à la possibilité perceptive, ce n'est qu'un défaut de traitement, par le cerveau qui « ne tient pas compte » de certaines données. A cela s'ajoute que l'on rend compte d'une perception visuelle, de nature spatiale, par un son, porteur d'un *signe* de nature différente. Dans la restitution de la perception auditive, le porteur du *signe* est de même nature que l'objet perçu, ce qui provoque une tendance « naturelle » à l'imitation. Ainsi, « noir » ne présente aucune véritable analogie avec la couleur en question et dans d'autres langues, un terme très différent peut être employé pour désigner la même chose (« black », en anglais, « Schwarz », en allemand) Mais « coasser », en français, est dérivé de l'imitation du cri des grenouilles, que l'on transcrit « coa-coa », chez les Français, alors que d'autres peuples peuvent le transcrire différemment. Il faut donc, dans ce cas, tenir compte des possibilités sonore et lexicales, qu'offre une langue naturelle donnée, pour transcrire un son. Mais quelles que soient les limites imposées par tel langage, cela n'enlève, *a priori*, rien à la possibilité perceptive auditive. Et dans le cas de Paul, rien ne nous permet de supposer qu'il n'ait perçu qu'incomplètement les sons du troisième ciel, où qu'il y ait ajouté des données de son propre fonds. Le fait qu'il ne cherche d'ailleurs pas à les restituer nous pousse à récuser cette dernière

Paul se sont imposés à lui quand il a pénétré le troisième ciel, leur caractère articulé probablement aussi.

Par conséquent, il n'est pas possible d'affirmer que Paul n'a pas entendu de dire, parce que le texte de II Co 12 : 4b ne présente de loin pas assez de traits irrationnels pour supposer que son auteur n'ait pas employé le terme à dessein. Mais nous avons vu que l'on pouvait avancer au moins autant de raisons d'affirmer le contraire, sans faire de l'apôtre un fou qui ne maîtrisait pas son discours. Il ne nous reste plus qu'une voie à emprunter, si nous voulons sortir de l'impasse qui se dessine de plus en plus nettement : supposer que, à la fois, Paul a entendu et n'a pas entendu quelque chose. Mais nous avons vu que le tétralemme respectait le principe de non-contradiction, ou principe d'identité. Nous devons donc, pour sauvegarder la cohérence du raisonnement, chercher s'il n'y a pas un sens dans lequel une proposition est vraie, alors qu'il existe un autre sens dans lequel sa proposition contraire l'est également.

Proposition (3) :

{Paul a entendu des dire} *et* {Paul n'a pas entendu de dire}

Conjonction de l'affirmation et de la négation

Il semble qu'il ne nous reste plus qu'à considérer que les deux propositions doivent être vraies en même temps, pour préserver un sens à l'énoncé de II Co 12 : 4b. Il faut, pour ce faire, admettre que chaque proposition prise isolément n'épuise pas le sens de l'affirmation d'une perception de dire ineffable, mais que chacune est alternativement vraie, selon un rapport ou un point de vue qui serait à préciser. Or cette possibilité est bien réelle et c'est toute l'utilité des métaphores, par exemple, que de figurer une vérité mais prise sous un certain rapport uniquement¹⁷⁶. Prise littéralement, la métaphore n'a pas de sens, mais précisé¹⁷⁷ le rapport qu'entretiennent l'objet de comparaison et l'objet comparé, l'énoncé métaphorique peut être vrai ou faux, c'est-à-dire avoir un sens vérifiable. Ainsi, « j'ai entendu des dire qu'on ne peut dire »

possibilité. Au demeurant, la distinction entre un langage articulé et les bruits instinctifs émis par les animaux, ou les sons produits par des chocs, ne devait pas lui échapper davantage qu'à nous.

¹⁷⁶ En l'occurrence, un rapport de ressemblance (Aristote, *Rhétorique*, [III, 10, 3 ; 1410b 6-19], p. 470-471.)

¹⁷⁷ Cette précision n'est utile que pour l'analyse, bien entendu. La vertu d'une bonne métaphore, dans les conversations ou lectures courantes, est d'être comprise intuitivement par l'auditeur ou le lecteur.

peut être considéré comme une phrase dont l'attribution de sens dépend des rapports qu'entretiennent les termes « entendu », « dîtes » et « qu'on ne peut dire ». Pour un être rationnel qui souhaite rendre compte d'une expérience qui dépasse ses capacités descriptives, il est naturel d'employer des figures, explicites ou implicites, qui permettent de rendre quand-même compte de ce qui est à dire, tout en admettant ses propres limites.

Par ailleurs, l'énoncé de Paul intervient au sein du « discours du fou », comme nous l'avons relevé plus haut, ce qui donne clairement à penser que l'auteur lui-même ne prenait pas vraiment au sérieux sa propre parole, que ce soit parce qu'il ne la considérait pas, ou qu'il ait voulu en donner simplement l'impression aux Corinthiens, sans doute pour les amener à réviser leurs propres critères de sérieux. C'est la raison pour laquelle son récit s'amorce ainsi : « Faire étalage de fierté, il le faut. Bien entendu, cela ne nous servira en rien, [mais] j'en viendrai à des visions et des révélations du Seigneur » (II Co 12 : 1). Paul fait très certainement preuve d'ironie¹⁷⁸, car il veut montrer aux Corinthiens l'inconsistance des discours « mystiques¹⁷⁹ » dans lesquels ils placent leur confiance. Il faut donc interpréter l'apparente contradiction qu'il y a à entendre, c'est à-dire comprendre, mais sans les comprendre vraiment, des dîtes incompréhensibles, mais doués de sens, comme l'aveu voilé d'une aporie existentielle.

De plus, l'expérience extatique de Paul n'aboutit pas, comme on pourrait s'y attendre, à une « révélation » comme semble l'annoncer pourtant le verset premier. Un ravissement est bel et bien décrit, mais l'apôtre est parfaitement incapable de restituer ce qui en fait le fond. Cette « expérience sans contenu » est d'ailleurs cohérente avec la péricope qui suit son récit, II Co 12 : 6-10, où Paul raconte une prière adressée par lui à Dieu par trois fois, sans succès, puis où Paul explique qu'il tire gloire plus volontiers de ses faiblesses que de quelque titre conféré par l'obtention de visions ou révélations. On voit donc que cette expérience vécue au « troisième ciel » n'aboutit à rien et ne rapporte rien. Elle porte donc en elle cette ambiguïté de dire et de ne pas dire, de montrer sans montrer, de proposer un rapport de l'inconsistance. Il n'est donc pas absurde de dire que, à la fois, Paul a entendu des dîtes et n'a pas entendu de dîtes.

¹⁷⁸ Paul était comparable, en cela, à Socrate, tel qu'Aristote l'évoque dans son *Ethique* : « Ceux qui se dénigrent et tendent à rabaisser la vérité, paraissent d'un caractère plus charmant, parce qu'ils ne semblent pas chercher le profit par leurs propos, mais vouloir fuir l'enflure. /Et surtout ces gens-là se défendent aussi d'avoir des titres qui font la célébrité, exactement comme le faisait Socrate » (Aristote, *Ethique à Nicomaque* [IV, 13, 1127b 23-26], trad. Richard Bodeüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 217.) Paul dénigre indirectement les prétentions corinthiennes à la supériorité par l'acquisition d'un savoir particulier, né d'expériences extatiques, tout comme Socrate en prétendant que la seule chose qu'il savait était qu'il ne savait rien, ruinait les fausses croyances de ses contemporains, quand par le dialogue et le raisonnement, il parvenait à leur montrer que leur prétendu savoir ne reposait sur aucun fondement solide.

¹⁷⁹ Alors que l'expérience de Paul présente elle-même des caractères mystiques ; voir Alain Marchadour, *L'événement Paul*, Paris, Bayard, 2009, p. 286-287 ; Daniel Marguerat, « Paul le mystique », p. 478-484. Ce n'est pas l'expérience mystique en tant que telle que Paul critique, mais la fierté mise dans ces expériences, ainsi que, plus encore qu'épistémologique, leur valeur cognitive.

Cependant, les différences de rapport qui permettent de considérer qu'une thèse est vraie, sous un certain point de vue et fautive sous un autre, doivent comporter quelque différence de nature qui permette de les établir. Dans le cas de la métaphore, c'est très clair. Si nous disons, par exemple, que le chrétien porte un « trésor dans des vases de terre » (II Co 4 : 7), nous faisons un rapprochement de sens entre la valeur d'un trésor et la fragilité d'un vase de terre, d'une part et la valeur de la « gloire de Dieu » (II Co 4 : 6) portée par des êtres faibles comme Paul. L'équivalence se situe dans le rapport de décalage qui s'établit entre la grande valeur des premiers et la faiblesse des seconds. Il doit donc y avoir deux faits, au minimum, qui soient comparable sous un certain rapport, mais complètement différents à tous les autres, faute de quoi la comparaison n'a pas lieu d'être. Si l'on cherche à voir le Mont Blanc, mais qu'il se trouve qu'on est aveuglé par la lumière du soleil, on peut bien dire que l'on n'a rien vu, dans le sens où l'on n'a pas vu ce que nous cherchions à voir et, en même temps, que l'on a vu quelque chose, dans le sens où l'on a vu une lumière qui nous a empêché de voir le Mont Blanc. Mais il n'y a rien de semblable, dans II Co 12 : 4b. On ne voit guère sous quel rapport Paul pourrait avoir entendu, puis non entendu : son récit dit bien qu'il a entendu, donc interprété, mais que ce qu'il a entendu n'était pas interprétable. Nous sommes plus proche de la contradiction, ici, que de la figure rhétorique.

Par ailleurs, il est peu contestable que le récit paulinien fasse preuve d'ironie, mais il est peu probable que l'ironie porte sur le contenu du récit : ce serait plutôt le choix de le raconter à cet endroit et pour ces interlocuteurs, qui ferait l'ironie de ce passage. On peut expliquer ceci en prenant l'exemple de l'énoncé : « Quel beau temps ! », qui peut être ironique de façons différentes, selon le contexte. S'il est prononcé alors qu'il pleut, l'ironie porte sur l'expression elle-même, car chacun comprend qu'il faut entendre le contraire de ce qui est dit. Mais s'il est dit un jour de beau temps, le lendemain qu'un météorologue ait annoncé de la pluie, alors chacun comprend que ce n'est pas sur l'expression que l'ironie porte, mais sur la situation qui est l'opposé de ce qu'elle aurait dû être, selon le météorologue et ce qui est moqué, très indirectement, c'est la compétence de celui-ci pour prédire le temps. Il en va de même pour le récit du ravissement : il est ironique que cette expérience n'aboutisse à rien, puisqu'on attendrait le contraire, surtout les destinataires de Paul, mais rien n'indique, au sein de ce récit, qu'une chose ou une autre soit à prendre autrement que dans son sens littéral.

De plus, l'ambiguïté de ce qui est raconté, s'il y en a une, porterait davantage, ce nous semble, sur la nature de ce qui est entendu que sur la réalité de l'expérience. Il semble hors de doute que Paul ait bel et bien entendu quelque chose, mais quant à la chose entendue, si l'apôtre affirme que ce sont des « dire », nous ne voyons pas, avec le peu d'éléments qu'il nous donne, en

quoi ils le sont, s'il ne peut pas les comprendre. Il n'est donc pas prudent d'affirmer quoi que ce soit, en la matière.

Par conséquent, notre perplexité demeure entière. Nous n'avons pas pu, jusqu'à présent, donner d'argument décisif en faveur d'une proposition ou d'une autre. Ni l'autorité de Paul, ni le sens premier du texte, ni le caractère extraordinaire de l'expérience racontée, ni le ton manifestement ironique du passage n'ont permis de prendre un parti. Chaque argument trouvait son opposé d'égale valeur. Le processus du tétralemme doit donc aller jusqu'à son terme et nous, admettre qu'il ne nous est pas possible de soutenir, ni que Paul à entendu des dires, ni qu'il n'a pas entendu de dires.

Proposition (4) :

Ni {Paul a entendu des dires} *ni* {Paul n'a pas entendu de dires}

Négation de la conjonction



180

¹⁸⁰ Signe usité dans le langage musical, symbolisant le silence.

3. Conséquences

L'analyse que nous venons de mener à son terme mérite quelques explications. Nous avons mis sous l'œil du logicien une affirmation de l'apôtre Paul, dans II Co 12 : 4b, « J'ai entendu des dires qu'on ne peut dire » et nous avons abouti, après nous être interrogés sur le sens d'une telle assertion, au silence, que nous avons symbolisé par le signe musical correspondant. Notre conviction de départ était que les termes employés par l'auteur désignaient clairement les sons perçus comme un langage articulé mais que, bien loin d'avouer simplement ne pas les comprendre, il avançait que nul ne pouvait et ne pourrait sans doute jamais le faire. Dès lors un paradoxe de taille se présentait à nous, qui nous questionnait sur le statut des sons perçus par Paul et qui ne mettait pas seulement en péril notre capacité à comprendre telle ou telle parole d'origine non humaine, mais encore de la convenance de notre perception.

Puisque la remise en cause dépassait de si loin les simples enjeux cognitifs, il était nécessaire d'avoir recours à un outil qui nous permette, en les épuisant, de dépasser si besoin était les ressources du langage. Nous avons montré, ainsi, à l'aide du tétralemme, que la formule paulinienne ne pouvait trouver d'explication satisfaisante à l'intérieur d'un langage soumis au principe d'identité ($A=A$), fondement de tout sens possible, de toute syntaxe et de toute grammaire cohérentes. Or, ce n'est pas qu'elle n'aurait pas de sens, comme en serait dépourvue une phrase comme « l'originalité de l'immobilité est verte à heure variable », mais elle dépasse tout sens qu'on pourrait lui donner. Et par dépassement ici, il faut entendre non pas que nous ne disposerions pas encore d'un langage propre à éclairer le sens de l'affirmation de Paul, mais que celle-ci, ou plus précisément ce qu'elle désigne, est par nature « au dehors », ou nécessairement « plus grand » que ce que tout langage articulé, donc soumis au principe d'identité, peut assumer. Certes, la recherche logico-mathématique a produit, au XX^e siècle¹⁸¹, des preuves que dans tout langage, y compris et peut-être surtout le plus formalisé, il subsiste une part d'indécidabilité, c'est à dire que dans un système de propositions quelconque, il en existe nécessairement un nombre non nul, qu'il n'est pas possible de démontrer au sein même de ce système. Autrement dit, dans tout système théorique, certaines propositions doivent être admises et non démontrées. Mais dans le cas présent, nous sommes conduits plus loin que le simple constat de l'insuffisance de tout langage, nous sommes portés à postuler une réalité qui le transcende.

¹⁸¹ Robert Nadeau, « Théorèmes d'incomplétude de Gödel », dans *Vocabulaire*, p. 704-705 ; voir aussi Ernest Nagel, James R. Newman, Kurt Gödel, Jean-Yves Girard, *Le théorème de Gödel*, Paris, Seuil, 1994, ouvrage qui contient l'article historique, paru en 1931 en allemand, dans lequel le logicien et mathématicien autrichien (naturalisé américain ensuite) Kurt Gödel (1906-1978) démontre l'incomplétude des systèmes formels.

Le tétralemmes, en effet, se conclut non par une affirmation d'impossibilité, ni non plus par la reconnaissance d'une limite quelconque, mais par le silence. Car si, par notre analyse, nous avons épuisé les possibilités d'affirmations et de négations, nous aurions pu encore imaginer bien des arguments pour étayer un point de vue ou un autre. Tout ce que nous avons montré est que chaque position est défendable à égalité avec les autres, autrement dit qu'un discours étayé, qui s'appuie sur des raisons est indéfiniment possible, aussi bien d'un côté que des autres, parce que ce dont il est question, au fond, ne peut être épuisé par le discours, on n'en peut « faire le tour » et toujours, il y aura du neuf et relativement pertinent à en dire. Relativement seulement. Ainsi, la conclusion naturelle et indispensable d'une telle analyse est le silence¹⁸². Or, ce silence n'est pas une abolition de tout discours, encore moins son interdiction, mais la monstration de sa profonde inconsistance. Il vient qu'il n'est pas interdit de parler, inutile non plus, mais que les mots porteurs de concepts que nous utilisons sont inaptes à nous donner quelque chose de *profondément vrai*, de *consistant* au niveau ontologique, c'est-à-dire de la nature « profonde » de toute chose. Mais il y a plus. Car le tétralemmes, chez les penseurs indiens et leurs successeurs est employé comme un instrument de méditation, à savoir, comme une voie d'accès vers une vision plus profonde de la réalité, vision qui ne se nourrit pas de mots, mais de ce qu'on pourrait appeler approximativement la contemplation. Il s'agit donc d'expérimenter que le réel est plus haut, plus large, plus profond¹⁸³ que les mots ne le sauraient exprimer et que la pensée discursive est, passé un certain nombre d'étapes, davantage un obstacle qu'une voie d'accès, ou même qu'une aide.

La seule existence d'un élément non réductible à des formules de langage, rétif à la formalisation rationnelle, suffit à invalider une thèse du genre : un jour, nous saurons tout ; ou alors : la Parole de Dieu et la pensée rationnelle sont confondues. Avec le récit de Paul, nous avons vu que, quelque part dans l'univers, il existe un langage qui, bien qu'il soit identifiable comme langage articulé, n'est pas accessible à une pensée rationnelle. Cela suffirait à jeter la suspicion sur bien des affirmations traditionnelles. Savons-nous bien, par exemple, ce que sont les anges, mais savons-nous ce que nous sommes, nous, puisqu'une part de divin¹⁸⁴ nous habite ? Ces questions et toutes les autres qu'il nous serait possible d'imaginer n'interrogent pas tant des

¹⁸² Sur la signification du silence, comme issue de la démarche logique indienne et pour la suite de ce paragraphe, nous nous inspirons largement de : Frédéric Nef, *La force*, p. 278-280, 248 ; Claire Petitmengin, *le Chemin*, p. 127-133 ; Roger Pol-Droit, *Le silence du Bouddha*, Paris, Hermann, 2010, p. 17-23. Ce dernier auteur, parce qu'il n'entre pas dans le détail de la signification logique et épistémologique de la doctrine du Bouddha, ne mentionne pas dans ces pages le tétralemmes, ou plus précisément le *catuskoti* (puisque nous sommes dans le domaine indien). Mais la fonction qu'il assigne au silence, dans l'enseignement de Siddhartha Gautama, sa survenue dans l'attitude méditative bouddhique et, surtout, le type de questions auxquelles il est censé répondre supposent l'utilisation de l'outil logique, d'autant plus que certains raisonnements cités prennent bel et bien la forme quaternaire du tétralemmes.

¹⁸³ Nous reprenons évidemment la formule paulinienne d'Ephésiens 3 : 18.

¹⁸⁴ Voir, par exemple, Genèse 2 : 7 ; Matthieu 27 : 50 ; Actes 7 : 59.

points de doctrine, qu'il suffirait alors d'améliorer, mais l'existence même, la pertinence de toute doctrine qui se veut cohérente sur Dieu, sur le monde et sur l'homme.

Les conséquences et possibles applications de tout cela, sont nombreuses. Nous pourrions nous interroger sur la portée de l'emploi de mots qui recouvrent des réalités difficiles à appréhender, tels que « Dieu », « Esprit », ou encore « mystère », dans le cadre du travail théologique, ou même dans le cadre liturgique, ce qui nous conduirait peut-être à revisiter la notion de sacrement. Nous pourrions chercher si des mots comme « humain », « salut », « communion » n'auraient pas une extension plus ample que celle que nous nous accoutumons à leur donner. Nous pourrions encore explorer les frontières, dans la foi chrétienne, entre le discours, théologique ou non et l'expérience. Cela pourrait amener, d'ailleurs, à préciser, peut-être modifier notre vision de ce qu'est la connaissance, au sens biblique aussi bien qu'extra biblique ; etc. Nous choisissons, pour la suite de cette étude, de nous focaliser sur la notion de vérité et de ce que l'expérience de Paul, racontée dans II Co 12, change ou éventuellement confirme, dans notre appréhension de ce concept qui revêt, dans le christianisme, une signification particulière et qui est, dans le langage théologique, mais aussi dans tout langage, une notion cardinale. La suite prendra donc la forme d'un essai qui sera une application possible des développements précédents.

Chapitre 3 :

**Essai sur la vérité chrétienne à travers une
épistémologie relationnelle et à la lumière
du paradoxe du langage théologique**

1. L'accès à la vérité

Les conclusions auxquelles nous a mené l'analyse effectuée dans la précédente partie jettent inévitablement la suspicion¹⁸⁵ sur la capacité de la pensée humaine de nourrir des idées vraies sur l'ensemble des réalités qui touchent de près au divin, du moins de l'expérience que l'on en peut avoir. Par contamination, ensuite, puisque la frontière est floue entre ce que nous pouvons considérer comme bien assuré (notre existence propre, l'existence du monde), mais sans pour autant que la preuve soit immédiate et ce qui ne l'est pas du tout (notre capacité à comprendre, voire seulement à appréhender Dieu), le soupçon peut aller, par exemple, jusqu'à se porter sur la solidité du « système » normatif formulé et maintes fois reformulé par la chrétienté et qui dérive de la Révélation, ou plus largement sur la vision chrétienne du monde. Ces questions et bien d'autres, pourraient se ramener simplement à celle-ci : le christianisme est-il vrai et, si oui, comment l'est-il ? C'est naturellement vers une analyse de la notion de vérité, dans ce cadre, que doivent maintenant se porter nos efforts, mais nous ne saurions encore formuler à ce sujet des thèses pertinentes, puisque, bien avant d'être en mesure de cerner les contours d'un pays, il nous faut déterminer l'itinéraire qui nous permette de nous y rendre. Semblablement, nous chercherons les implications du récit de Paul, dans II Co 12 : 1-4 (spécialement 4b) pour les conditions d'accès à la vérité avant de déterminer ce que cette dernière peut signifier exactement sous sa plume. L'épistémologie¹⁸⁶ est donc la discipline que nous solliciterons, dans un premier

¹⁸⁵ Le raisonnement qui fonde cette démarche est dit « par récurrence » et est semblable à celui du « paradoxe sorite », dit aussi « paradoxe du tas », qui joue sur le flou sémantique du langage courant. Il peut s'énoncer comme suit : Un grain ne forme pas un tas, or l'ajout d'un deuxième grain ne forme pas non plus un tas, ni l'ajout d'un troisième et ainsi de suite. Donc on ne forme pas de tas en ajoutant des grains. Dès lors, quand obtient-on un tas ? De même, dans le cas qui nous occupe, on peut résumer notre difficulté comme suit : On ne peut établir la véracité du témoignage de Paul dans II Co 12 : 4b, pour les raisons avons énoncées dans notre deuxième partie. Mais comme son témoignage est une révélation et que, par définition, toute révélation est un témoignage, on ne peut non plus garantir les autres témoignages de Paul. Et comme l'ensemble de la Révélation est aussi un témoignage, on ne peut pas davantage garantir sa véracité. Arrivés à ce point, le doute s'impose et deux possibilités s'offrent à nous : soit renoncer à toute garantie et donc à toute connaissance, soit chercher un fondement incontestable à partir duquel on déduira tout le reste, ou le plus possible. C'est cette dernière démarche qu'entreprit le philosophe français René Descartes (1596-1650), démarche qui fonda la modernité philosophique et contribua fortement à la constitution de la science classique. Il s'aperçut d'abord que beaucoup de ce qu'il croyait connaître était douteux, voire manifestement faux, sans qu'il soit possible d'établir une distinction nette entre la vérité et la fausseté. Il appliqua alors un doute généralisé, pour rechercher une « vérité » dont il ne pourrait pas douter et crut la découvrir dans le fait persistant de sa propre existence en tant que « chose pensante » ; voir ses deux premières *Méditations métaphysiques* (édition bilingue, Paris, Flammarion, 1979 [1^{ère} éd. en latin : 1641 et en français : 1647], p. 66-95 ; et pour le paradoxe sorite, voir Robert Nadeau, « Sorite », dans *Vocabulaire*, p. 655-656).

¹⁸⁶ La seule utilisation de ce mot engendre des querelles chez les philosophes, en raison de la profonde divergence des traditions épistémologiques, depuis la création du terme au XIX^e siècle (voir Denis Vernant, « Epistémologie », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique II, Dictionnaire, tome 1*, p. 813. Nous rattachant à la tradition analytique, nous définissons l'épistémologie comme la discipline qui s'occupe de la caractérisation et de l'étude du

temps puisque les questions d'accès à des croyances vraies relèvent de considérations sur la connaissance. Nous partirons de la conception commune du savoir, mais nous serons amenés à transformer cette conception, au fur et à mesure de notre enquête.

A. Sur la connaissance

Définissons, d'abord, la *connaissance* comme une *croyance vraie et justifiée*. Cette définition appelle quelques éclaircissements. Par *croyance*, il faut entendre une *opération mentale qui consiste à tenir pour vraie une proposition*¹⁸⁷ *quelconque*¹⁸⁸. Pour ne pas tomber dans la pétition de principe, nous ne pouvons définir précisément ce qu'il faut entendre par *vrai*, car ce serait définir ce qu'il faut entendre par *vérité*. Nous nous contenterons de donner une définition floue, qu'il s'agira de préciser, voire de corriger plus tard. Par *vrai*, nous entendrons donc, pour le moment, une propriété nécessaire d'une proposition pour rendre valide sa procédure de vérification. Par *justifié*, il faut entendre une *procédure*¹⁸⁹ *qui mette en œuvre des raisons articulées, en quantité et en qualité suffisantes pour qu'un esprit rationnel puisse souscrire à la proposition qui fait l'objet de la croyance*.

Nous pouvons distinguer deux types de connaissances, les connaissances par accointance et les connaissances par description¹⁹⁰. Le premier naît d'une relation directe avec l'objet ou le fait connus. Par exemple, on peut dire que l'on connaît le fonctionnement de tel modèle de voiture, parce qu'on l'a essayé, de même que l'on peut dire que l'on connaît les événements de mai 68, parce qu'on y a assisté. Le second type de connaissance, au contraire du premier, est indirect, puisqu'il s'origine dans la réception d'une représentation écrite ou orale de l'objet, ou du fait connus. Ainsi, on peut dire que l'on connaît tel modèle de voiture, si l'on a consulté une fiche technique suffisamment précise et exhaustive, de même, on peut dire que l'on connaît les événements de mai 68, si l'on a interrogé des témoins oculaires suffisamment nombreux et impartiaux.

Il est clair que le récit de Paul fait état d'une connaissance du premier type, ce qui fait de lui un *témoin* qui nous rapporte une expérience personnelle (alors que les Corinthiens destinataires

savoir en général en formulant et en tentant de résoudre des questions telles que : Que veut dire connaître ? Quelles sont les sources de la connaissance ? Y a-t-il différents types de savoir et sont-ils hiérarchisés ? Qu'est-ce qu'une preuve ? Quand une proposition est-elle démontrée ? Qu'est-ce que l'erreur et quels sont ses sources et ses effets ? Etc. Pour une introduction générale à la philosophie analytique, voir Pascal Engel, *La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1997.

¹⁸⁷ Rappelons qu'une proposition est une phrase déclarative qui affirme quelque chose de quelque chose.

¹⁸⁸ En ce sens, la notion de croyance dépasse de loin le cadre des croyances religieuses. Penser qu'il fait beau, que l'eau bout à 100°C, ou que l'excès d'alcool est mauvais pour la santé, voilà des croyances, au sens épistémologique.

¹⁸⁹ Il est bien entendu que selon le type de croyance, donc de proposition, soutenue, la procédure requise n'est pas la même. Ainsi, on n'exigera pas le même arsenal de raisons pour adopter la croyance qu'il fait beau dehors, ou celle de la culpabilité de tel suspect de crime, ou encore de l'existence d'entités invisibles.

¹⁹⁰ Voir Bertrand Russell (1872-1970), le chapitre X de *Mysticisme et logique* (Paris, Vrin, 2007 [1ère édition en anglais sous forme d'article : 1917], p. 189-206).

de sa lettre, eux, n'en ont eu, comme tout lecteur de Paul depuis, qu'une connaissance par description). Ainsi, lorsque Paul rapporte sa perplexité somatique (versets 2 - 3), même s'il ne sait pas, au moment où il écrit, s'il a vécu son expérience dans ou hors de son corps, c'est bien de ses réactions kinesthésiques dont il parle. Il en va de même pour les dires entendus : quoiqu'il soit incapable de les restituer, il peut tout-de-même certifier qu'une espèce de perception a eu lieu, dont il était le sujet. Or et là est le paradoxe, alors qu'une connaissance par accointance devrait, chez une personne suffisamment maîtresse de son langage, ouvrir la possibilité d'une restitution descriptive, chez Paul, cette connaissance directe ne peut aboutir. Il ne peut dire, en effet, où il était à proprement parler, même s'il nomme les endroits visités (troisième ciel, verset 2 ; paradis, verset 4), il ne peut les caractériser, puisqu'il ne sait pas lui-même dans quel état il se trouvait (dans son corps ? hors de son corps ?) On se trouve par là face à une connaissance incomplète, pour ainsi dire, qui nous en donne suffisamment pour soupçonner qu'il y a matière à en apprendre bien davantage, mais qui ne nous dit absolument rien sur ce qu'il y aurait à savoir.

Cette dernière idée présente des analogies avec une comparaison prise dans le début de cette même Epître, où le récit de l'enlèvement au paradis est déroulé, le troisième chapitre précisément, quand Paul parle du voile qui couvre les yeux de ceux qui cherchent à pénétrer le sens de « l'ancienne alliance » (II Co 3 : 14). La métaphore du voile suggère semblablement une connaissance bloquée, arrêtée par un obstacle qui, ici, ne peut être levé que par le Christ ou, pour mieux dire, « dans le Christ ». Il serait curieux, toutefois et assez téméraire d'établir un parallèle strict, avec la connaissance contrariée du chapitre douze, puisque dans celui-ci, ceux dont la vue est voilée sont ceux qui ont refusé l'« alliance nouvelle » (verset 6). Mais si les motifs de l'ignorance partielle diffèrent, on peut néanmoins rapprocher ces deux textes en ceci que dans chacun des cas la connaissance est tributaire d'une source, ou au moins d'une autorité étrangère au sujet connaissant. Alors que dans ce troisième chapitre, il n'appartient pas au lecteur de percer les significations véritablement importantes¹⁹¹ contenues dans le texte, il n'appartenait pas davantage à Paul, manifestement, de comprendre l'expérience qu'il raconte dans le début du douzième chapitre, guère plus que les dires qu'il a entendus. Et ce fait nous est confirmé, semble-t-il, par le second récit du chapitre douze (versets 6 à 9), qui rapporte une prière adressée trois fois à Dieu, pour un motif incontestablement légitime, le soulagement d'une souffrance qui n'est pas précisée (une « écharde dans la chair », verset 7) et qui ne voit aucun exaucement, mais une explication qui lui donne, pourrait-on dire, un sens existentiel, sans apporter de solution directe au problème. Les termes de la réponse donnée, d'ailleurs, ne laissent pas beaucoup de place à l'équivoque. Quand le Seigneur dit à Paul : « Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans

¹⁹¹ Paul parle de « gloire » (II Co 3 : 7-11), assurément un sujet de recherche majeur, pour des Juifs (voir Exode 33 : 18).

la faiblesse » (verset 9b), cela revient à lui signifier une fin de non-recevoir, tout bonnement. On peut certes discerner une logique pédagogique, comme le fait Paul (verset 7), derrière cette réplique, il n'en reste pas moins que la demande de l'apôtre se heurte à une décision qui lui est totalement extérieure, au sens où il n'a pas prise sur elle. De même, le regard voilé des lecteurs du troisième chapitre, ou la compréhension contrariée de Paul, dans II Co 12 : 1-4, ne dépendent pas de la déficience cognitive, ou de la faiblesse morale (un manque de courage, de persévérance, ou de consécration, par exemple) du lecteur, ou de l'apôtre, mais de ce que le Christ (II Co 3), le Seigneur (II Co 12 : 6-9), ou on-ne-sait-qui (II Co 12 : 1-4), permet ou empêche.

Paul opère de la sorte un renversement des théories « traditionnelles » des conditions d'accès à la connaissance¹⁹². La réflexion épistémologique, en effet, considère que la possibilité de connaître réside essentiellement dans les facultés humaines¹⁹³, puisque de toute façon le savoir est le propre des esprits rationnels¹⁹⁴. Les philosophes ont bien évidemment envisagé des limites à la connaissance humaine, mais dans ce cas ils ont eu tendance à en situer l'origine dans la nature de l'esprit humain, ou dans celle des objets, ou faits, étudiés. Paul semble établir un troisième terme dans la relation classique sujet-objet, qui n'est pas précisé¹⁹⁵ dans II Co 12 : 4b, mais qui semble relever de toute façon de la « sphère divine » et qui n'est nul autre que le Christ, dans II Co 3. Quoi qu'il en soit, on passe d'une conception de la connaissance immédiate, où le sujet connaissant est censément directement en contact avec l'objet ou le fait connu, à une connaissance médiante, où la relation à l'objet, le fait connu, dépend aussi de la relation au médiateur. On pourrait appeler une telle conception, l'*épistémologie relationnelle*. Cela signifie que même dans le cas d'une connaissance par accointance, dont il est question ici, il y a toujours au moins trois termes à la relation entre le connaissant et le connu, puisqu'elle est nécessairement complétée par un « médiateur », qui vient s'intercaler, si l'on ose dire, entre le premier et le second. Cela ne nous dit pas et Paul ne nous dit pas non plus, comment s'opère cette accession à la connaissance, mais les textes que nous faisons dialoguer n'ont de toute façon pas vocation à

¹⁹² Nous ne voulons pas dire par là que Paul ait développé une théorie de la connaissance, ni même qu'il ait eu des opinions spécifiques sur la question, mais simplement que ses textes, si on veut en tirer une application, ont des conséquences considérables sur notre manière d'envisager ce genre de problématiques.

¹⁹³ Voir Robert Nadeau, « Connaissance », dans *Vocabulaire*, p. 92-93.

¹⁹⁴ Voir, par exemple, les développements d'Aristote, à ce sujet, dans *De l'âme*, premier traité occidental que l'on puisse qualifier d'épistémologique (en particulier : III, 4, 429a 10-429b 5, Paris, Flammarion, 1993, p. 221-224), bien que l'essentiel de l'ouvrage soit orienté vers l'étude de ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie (on peut remarquer, en passant, que dans l'Antiquité, l'ouvrage était classé parmi les traités biologiques).

¹⁹⁵ Quoique le rapprochement que nous avons fait avec II Co 3 donne à penser qu'il s'agissait, dans la pensée de Paul, du Christ lui-même. Blaise Pascal (1623-1662), lui, n'a pas hésité à franchir le pas et même à systématiser cette idée, lorsqu'il a déclaré que « non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. / Ainsi sans l'Écriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature. » (*Pensées* [fr. 36, éd. Sellier], Paris, Librairie Générale Française, 2000 [1ère édition : 1669], p. 52.)

traiter de problématiques philosophiques. Nous pouvons, cependant, procéder à quelques déductions.

B. Epistémologie relationnelle

Il est étrange, de prime abord, d'ajouter un terme à une relation épistémologique qui semblait jusque-là fort bien pouvoir s'en passer. On ne voit pas, en effet, ce qu'une triade sujet-médiateur-objet apporterait de plus que la dyade sujet-objet qui, aujourd'hui encore, fonctionne très bien dans toutes les sciences¹⁹⁶. Mais ce ne sont justement pas les sciences qui sont visées, en tout cas pas directement, ni dans un premier temps. Ce que nous dit cette curieuse recomposition c'est qu'il existe un type de savoir qui est avant tout et essentiellement relationnel. Cela ne veut pas dire que la connaissance déjà accumulée par les différents domaines du savoir est fautive, ni même pour cela incomplète – elle est effectivement incomplète, mais pour d'autres raisons – cela signifie simplement qu'une connaissance *autre* existe et qu'elle ne se trouve pas par les voies « habituelles », à savoir, l'appréhension directe (connaissance par accointance) et l'appréhension indirecte (connaissance par description). Ce savoir, ou plus précisément ce domaine de recherche, instaure par son modèle triadique une démarche dynamique, qui tranche avec celle, statique, pratiquée classiquement.

La relation duelle sujet-objet porte à considérer que seul le sujet est susceptible de changement, mais que, si cela doit changer quelque chose, constitue plutôt un obstacle à une connaissance exacte et précise de l'objet étudié qui, lui, demeure fixe. Dans le domaine des mathématiques, par exemple, c'est très clair, puisque cette science étudie des abstractions, donc des généralités censées ne jamais changer. Toute introduction d'un élément subjectif est une intrusion mettant en péril la rectitude de la méthode et, par là, l'aboutissement du raisonnement. Dans un domaine plus complexe comme l'histoire, ce principe demeure, puisque au-delà des événements « qui se suivent et ne se ressemblent pas », l'historien cherche tout-de-même à établir des régularités, dans la nature humaine, par exemple, qui lui permettent d'établir une méthode d'investigation qui lui rendront les événements historiques lisibles. Or, avec ces régularités, nous sommes bel et bien dans le domaine de la fixité et l'historien lui-même doit s'abstraire le plus qu'il peut, pour traiter son objet de recherche de la manière la plus impartiale possible. On voit donc, ici, que dans la relation classique, dyadique, sujet-objet, le maître mot est non seulement l'immobile, mais que la focalisation est faite sur l'objet, non le sujet, qui n'entre pour rien dans la

¹⁹⁶ Nous prenons ce mot de science dans un sens plus général que ne le fait le langage courant. Par commodité, nous mettrons derrière lui toutes les disciplines qui donnent lieu à un vrai savoir, c'est-à-dire un corps de propositions vraies et justifiées. Nous comprenons donc les sciences dures, bien entendu, mais aussi les sciences humaines, les savoirs pratiques et techniques, les arts, etc.

constitution du savoir, dans une discipline donnée, si ce n'est qu'il est, avec sa raison, l'instrument qui découvre une vérité tout-à-fait indépendante de lui.

Dans une épistémologie qui serait relationnelle, au contraire, les trois termes seraient en permanente recomposition, du fait même de la nature de l'objet étudié, mais aussi parce que le sujet connaissant –appelé à connaître et cherchant– constituerait son savoir non pas en dépit du fait qu'il change, mais par son changement même. Lorsque Paul raconte qu'au troisième ciel il a rencontré une limite infranchissable qui était celle d'un langage qu'il ne comprenait manifestement pas, donc qu'il ne pouvait maîtriser, mais dont il savait que c'était un langage articulé, il a compris dans le même temps qu'il ne pourrait jamais apprendre à la maîtriser. Lorsqu'il réitère par deux fois une prière pour laquelle il reçoit une réponse qui est visiblement le contraire de celle qu'il attendait, il expérimente dans sa chair les effets d'une volonté qui lui est parfaitement étrangère, sans pour autant lui être hostile, d'ailleurs. Et nous avons là deux exemples de relation dynamique à trois termes, dans laquelle aucun de ces derniers n'est demeuré inchangé. Mais cette dernière affirmation mérite une explication.

On objectera peut-être que ces exemples ne comportent pas trois termes, mais deux : Paul et le Seigneur, ou Paul et son, ou ses interlocuteurs du paradis. Nous répondons que la notion de *terme*, ne correspond pas nécessairement à des individus : il peut désigner des ensembles, des séquences, un aspect d'un individu ou d'un objet donnés, etc. C'est l'idée même d'une épistémologie dynamique et non pas statique, que de ne pas fixer les items censés saturer un terme donné. Ainsi, un terme peut être Paul, un autre terme le Seigneur et un troisième terme Paul encore, simplement parce que le cadre de l'étude est une séquence, ou une problématique existentielle qu'on pourrait qualifier de « déchirement » intérieur. Un exemple pris chez Augustin d'Hippone nous aidera à nous le faire comprendre. Dans un passage de ses *Confessions*¹⁹⁷, le penseur africain, s'adressant à Dieu, s'écrie : « Mais toi, tu étais /Plus intérieur que l'intime de moi-même /Et plus haut que le plus haut de moi-même ». On voit là une relation dynamique qui fait intervenir Dieu, mais aussi deux aspects d'Augustin, dans le cadre d'une déprise de soi. Une part de celui-ci (« moi-même »), en quelque sorte ne parvient pas à rejoindre l'autre (le « plus intime » /« plus haut »), mais il se joue une dialectique au sein de laquelle Dieu (« toi ») fait office de médiateur qui n'est pas nécessairement appelé à faire fusionner ces deux parts, mais à les faire entrer dans un « jeu relationnel » à la fin duquel chaque terme, Dieu y compris, aura été recomposé. Et l'on voit que puisque rien n'est fixe, c'est bel et bien sous l'angle des relations que chaque terme est, provisoirement, défini, sans que cette définition n'en dise tout. Ainsi, quand on

¹⁹⁷ Livre III, VI, 11, trad. Patrice Cambronne, *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques. Œuvres I*, p. 779-1124, Paris, Gallimard, 1998, p. 825.

parle de Dieu, de Paul, d'Augustin, ou d'un aspect de ceux-ci, on ne parle en réalité que de ce qui, en eux, entre dans la relation triadique qui se déploie dans une séquence donnée.

Il en résulte que cette épistémologie est profondément *historique*, autrement dit qu'elle fonctionne par séquences de faits *signifiants*, autrement appelées *événements*. A l'issue d'un événement quelconque, chaque terme de la relation en sort modifié parce que chacun se définit essentiellement par sa « place », relativement à autrui. Ainsi, après que Paul ait reçu la réponse négative à sa prière faite trois fois, il est *autre* parce que cet événement a redéfini sa place relativement à ce Dieu qu'il charge de le soulager, mais Dieu aussi en ressort « modifié », non pas en lui-même (cela, il ne nous est pas possible de le savoir sur la base du texte biblique), mais en tant que Dieu-de-Paul.

Il y aurait encore beaucoup à dire, notamment des précisions sur le fonctionnement d'une telle épistémologie et, surtout, sur la définition d'une logique adéquate. Mais puisque notre tâche se focalise sur l'étude de la vérité, nous estimons disposer maintenant des éléments nécessaires à l'investigation qui nous attend : l'insuffisance de l'épistémologie « traditionnelle » pour décrire les relations en jeu, dans les textes pauliniens qui évoquent une expérience extraordinaire, la nécessité de substituer une relation à trois termes à la relation épistémologique commune dyadique « sujet-objet », pour rendre compte du caractère éminemment dynamique du savoir en jeu ici et, enfin, la nature historique, d'une telle démarche, autant d'éléments qui nous aideront à cerner la notion de vérité que l'on peut déduire des textes pauliniens.

2. Sur la vérité

A. Caractérisation de la vérité

Revenant brièvement sur la définition que nous avons donnée du savoir, après ce que nous avons dit de ses conditions d'accès, nous sommes amenés, à présent, à la modifier. Nous avons défini la *connaissance* comme une *croissance vraie et justifiée*. C'est une définition courante, en épistémologie, qui ne dit rien encore de ce qu'il faut entendre par *vraie*, donc par *vérité*. Ce dernier point forme l'épicentre des désaccords, entre philosophes, sur la question. Certains voient la vérité comme une correspondance entre le discours et le réel (*théorie correspondantiste*), d'autres comme un discours qui présente une cohérence avec un ensemble lui-même cohérent (*théorie cohérentiste*), d'autres encore la voient comme le degré d'efficacité du discours dans la réalité, ses

conséquences pratiques (*théorie pragmatiste*)¹⁹⁸. Que l'on adopte l'un ou l'autre point de vue, la vérité est essentiellement un discours, plus ou moins complet et plus ou moins appelé à s'insérer dans un corps de doctrine. On peut même dire que, dans de nombreux cas, sinon dans tous, la vérité *est* une doctrine qui se compose de *propositions vraies*. Nous n'avons pas tranché, dans notre chapitre précédent, entre ces théories de la vérité et nous n'aurons pas à le faire, parce que les conséquences que nous avons tirées de l'analyse de l'expérience paulinienne de II Co 12 les invalident toutes. Non qu'elles les contredisent, toutefois, car elles ne disent rien d'essentiel sur le savoir rationnel représenté par l'ensemble des sciences, ce qu'elles ont à dire, en effet, se situe sur un autre plan¹⁹⁹. De ce fait, nous ne parlons plus désormais de *définition* de la vérité, mais de *caractérisation* : il ne s'agit plus de savoir ce que c'est, mais de cerner des contours, ou pour mieux dire, d'observer une manifestation.

« Qu'est-ce que la vérité ?²⁰⁰ » demandait le représentant de Rome au maître juif. S'il était à la recherche d'une doctrine infaillible ou en attente d'une déclaration fracassante qui s'impose depuis le ciel des idées éternelles, il n'aurait pu qu'être déçu de la réponse que Jésus lui aurait faite, s'il n'avait gardé le silence. Plus tôt, celui-ci avait audacieusement avancé devant ses disciples qu'il était lui-même cette vérité²⁰¹. Paul aurait-il pu reprendre, telle quelle, une pareille affirmation à son compte ? C'est tout-à-fait probable, si l'on s'appuie sur l'extrait de II Co (3 : 14) que nous avons déjà abordé, à propos de l'accès à la vérité, ainsi que sur cette déclaration paulinienne qu'est l'hymne de Colossiens 1 : 15-20, qui désigne le Christ comme « l'image du Dieu invisible » et qui, par les attributs qu'il lui reconnaît dans la suite, laisse entendre qu'il est comme un maître-étalon par lequel toute la création peut être jaugée. Cela dit, l'identification du Christ à la vérité n'est jamais faite, du moins pas explicitement, mais cela ne doit pas nous empêcher de remarquer

¹⁹⁸ On trouvera ce débat exposé et repris, dans la quasi intégralité du court livre de Pascal Engel, *La vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, 1998.

¹⁹⁹ Une telle remarque aurait pu être faite par le philosophe français Michel Henry (1922-2002), partisan du courant phénoménologique, dans ses développements sur la « vérité chrétienne ». Il soutient, en effet, qu'au contraire d'une conception qui assimile la vérité à une doctrine, est vrai ce qui « se montre », ce qui « apparaît ». Il n'y a donc pas de vérité indépendante d'une conscience pour la saisir et, en ce sens, le point de vue de celui auprès de qui la vérité se manifeste joue un rôle crucial, en ceci que la vérité consiste essentiellement dans la manifestation, non dans ce qui est manifesté (*C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 7-22). On peut rapprocher cette idée avec ce que nous avons avancé, quand nous avons présenté la possibilité d'une épistémologie relationnelle. Précisons toutefois que, de par la tradition dans laquelle il s'inscrit et que nous ne suivons pas, Henry est amené à adopter des modes d'expression très particuliers qui nécessitent une reformulation, pour être intelligibles dans un autre cadre que celui de la doctrine phénoménologique, laquelle ne se donne pas pour tâche, en premier lieu, d'expliquer le monde, ou de le fonder conceptuellement, mais de décrire une expérience du monde (voir Robert Nadeau, « Phénoménologie », dans *Vocabulaire*, p. 483). Pour une introduction détaillée au courant phénoménologique, voir Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.

²⁰⁰ Jean 18 : 38.

²⁰¹ Jean 14 : 6.

les points communs que présentent les déclarations pauliniennes avec les déclarations johanniques auxquelles nous avons fait allusion ci-dessus²⁰².

Dans l'expérience que Paul raconte dans II Co 12 : 1-4, un lieu nouveau (pour Paul) est montré, des dires inouïs (pour Paul encore) sont entendus. Quelque chose d'inattendu se donne à voir, ou à entendre, mais qui ne débouche sur rien de rationnellement circonscrit, rien que l'on puisse réduire à une formule. Il y a un jeu de dévoilement et dissimulation²⁰³ qui se met en œuvre dans l'acte même de la révélation qui est accordée. On pourrait en dire autant du Christ johannique, qui est dissimulé à Pilate par son silence, qui laisse la question du gouverneur romain en suspens, alors que les disciples avaient, eux bénéficié de la révélation de la vérité, en la personne même de Jésus. Il y a bien davantage, ici, qu'une simple énigme de circonstance. C'est évident avec le cas du Christ, chez Jean, mais cela vaut également pour l'expérience mystique de Paul. Il serait bien naturel que certaines choses échappent à l'intrus malgré lui que fut l'apôtre, dans un milieu qui n'est pas le sien, au contact d'un langage qui lui est tout à fait étranger, mais il faut aussi considérer qu'une volonté est bel et bien à l'œuvre, qui n'est pas celle de Paul. Celui-ci est ravi, c'est-à-dire enlevé, puis, est mis au contact d'une réalité qu'il découvre et qui se découvre à lui, mais qui lui résiste dans le même temps, car on imagine sans peine que la ou les puissances qui convoquent l'apôtre devant elles auraient pu aisément se faire comprendre, si elles l'avaient voulu, tout comme il aurait été facile au Christ de répondre à la question de Pilate. Le vrai, dans ce cadre, est ce qui se dévoile, qui se laisse voir, se donne à voir, mais aussi qui surgit, une réponse à une question qui n'a pas nécessairement été posée. C'est donc une réalité qui, d'abord, se définit comme extérieure.

La vérité vient du dehors, mais touche l'intérieur. Paul, dans II Co 12 : 1-4, est enlevé et mené dans un lieu autre : c'est typiquement une expérience « extérieure », c'est-à-dire qu'elle surgit et non pas qu'elle jaillit d'un mouvement interne, ou au terme d'une progression méditative, par exemple. Mais cette expérience s'impose immédiatement comme intérieure, aussi bien. Paul ignore si le ravissement s'est fait dans son corps ou hors du corps. Nous avons déjà relevé cette altération de la perception de soi et nous avons dit, aussi, en quoi elle participe au

²⁰² Nous choisissons cet auteur de préférence à d'autres, parce que c'est celui qui relaie les affirmations christologiques les plus nettes. Au demeurant, nous n'entendons pas utiliser Jean comme argument, mais simplement pour faire ressortir, par comparaison, certains traits des affirmations pauliniennes.

²⁰³ Cette idée est développée par Jean-Daniel Causse, dans « Les relations entre croire et penser » (dans André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse, Lucie Kaennel (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, p. 17-47, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 19) : « L'altérité divine demeure un élément central du christianisme en ce qu'elle interdit toute mainmise sur la transcendance. Mais en même temps, le christianisme soutient que Dieu s'est révélé d'une façon ultime dans la personne de Jésus de Nazareth, c'est-à-dire dans un moment et un contexte précis de l'histoire humaine. On en trouve une expression majeure, à la fin du I^{er} siècle, dans le prologue de l'évangile de Jean. « Personne n'a jamais vu Dieu », affirme l'évangéliste, avant d'ajouter : « Dieu, Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (Jn 1, 18). Le récit biblique conjugue un dévoilement et un non dévoilement divins. » La suite reprend les affirmations christologiques dans Jean 14 : 8-9 et 20 : 31 dans cette même perspective.

processus dynamique de la relation triadique. Nous voulons ajouter maintenant que, au contraire des vérités rationnelles qui demandent au sujet de donner son assentiment²⁰⁴, il semble que la vérité relationnelle s'impose, non pas au sens où elle forcerait l'assentiment, mais plutôt au sens où, entrant dans le jeu dynamique dont nous avons parlé, elle entre en relation et demande une réponse²⁰⁵, quelle qu'elle soit. La vérité se pose comme radicalement autre et comme survenant dans l'existence de celui qu'elle touche, et ce positionnement entraîne un repositionnement qu'on ne constate pas avec l'adoption de propositions scientifiques. Car aussi enthousiasmante que puisse être une découverte mathématique, par exemple, il est tout-à-fait possible qu'elle n'affecte pas du tout, *de l'intérieur*, celui qui l'a faite.

Les querelles de priorité, dans l'histoire des sciences, sont nombreuses et bien connues (celle de Newton et de Leibniz [1646-1716], au XVII^e siècle, se querellant pour savoir qui, le premier, avait découvert le calcul intégral, est l'une des plus fameuses), de même que des récits de vies brisées pour des problèmes scientifiques (ainsi, le logicien grec Philatos de Cos [mort vers 330 av. J.-C.], s'est suicidé parce qu'il ne parvenait pas à résoudre le paradoxe du menteur). Mais ces attitudes paraissent à juste titre démesurées, tout simplement parce que l'investissement affectif mis dans une discipline quelconque (et c'est vrai pour d'autres genres de discipline, comme le sport), tient en réalité au comportement et non à la nature de la science. C'est pourquoi il n'y a pas de militantisme scientifique *strictu sensu*²⁰⁶, alors qu'il existe un militantisme religieux. Cette différence est un signe, selon nous, de ce qui sépare la vérité relationnelle de la vérité rationnelle : on meurt pour le Christ, mais on se rétracte, s'il s'agit de savoir lequel, du soleil ou de la terre, tourne autour de l'autre. Voilà donc encore une caractéristique décisive de cette vérité dont nous parlons : elle change celui qui la découvre, parce qu'elle s'impose à lui, elle vient à lui, elle lui est extérieure et résonne à l'intérieur.

²⁰⁴ Même pour les propositions qui paraissent les plus évidentes, un mouvement intérieur plus ou moins volontaire est nécessaire et cette nécessité explique pourquoi certains philosophes, dans l'histoire, ont pu douter de tout, ou affirmer que la vérité n'existait pas (voir Sextus Empiricus, *Esquisses*, p. 59-69).

²⁰⁵ Idée confirmée par le sens du terme hébraïque אֱמֶת (« èmèt »), que nous rendons par « vérité » et qui, dans l'Ancien Testament désigne « une réalité qui est *âmén* (ferme), c'est-à-dire *solide, valable, qui engage*, par conséquent au sens de *vérité*. Appliqué, en l'occurrence, à des personnes, ce mot exprime fermement ce qui prédomine dans leur parole, leur action et leur pensée : un *ish* (=homme) *èmèt* est quelqu'un dont le comportement est soumis à la règle de la vérité, un homme *véridique*, un *nèèman* = *loyal* » (Gottfried Quell, Gerhard Kittel, Rudolph Bultmann, *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Vérité*, trad. André Bindit, Genève, Labor et Fides, S.D. [1^{ère} édition en allemand : 1933], p. 9 (souligné par l'auteur). La suite de l'ouvrage montre que l'emploi du terme grec ἀλήθεια (« aléthéia »), dans le Nouveau Testament, se tient très largement dans le sillage sémantique hébraïque.

²⁰⁶ Les prises de position qu'ont pu prendre tel ou tel scientifique ou philosophe sont à ranger dans la catégorie des actions politiques : tel savant utilise son autorité, ou son « aura », pour soutenir telle cause.

B. Ineffabilité de la vérité ?

Mais alors se pose la question de la possible restitution de la vérité. Paul explique aux Corinthiens que les dires entendus sont impossibles à répéter, est-ce à dire qu'il en va de même de toute vérité relationnelle ? Il existe, avec la conception commune de la vérité, c'est-à-dire comme d'un discours vrai, une théorie qui proclame que toute vérité est, au fond, ineffable, parce qu'il est impossible d'analyser la relation sémantique d'un énoncé quelconque à la réalité qui la rend vraie²⁰⁷. En d'autres termes, on ne pourrait décrire la relation qui, unissant une proposition à l'objet qu'elle désigne, produit le sens et, donc, une proposition vraie non plus. La seule solution, pour les partisans de cette théorie, s'ils veulent éviter de tomber dans un scepticisme généralisé, est de situer la vérité d'une proposition dans sa *forme*, qui s'obtient parfaite à l'issue d'une procédure de formulation ou de vérification infaillible. Nous nous trouvons dans un cas comparable, avec ce que nous avons appelé la vérité relationnelle. Car, nous l'avons dit, l'objet du savoir, dans la relation épistémologique triadique, est « mouvant », donc indéterminé, ce qui rend la description des relations entre le langage et la réalité très délicate, puisque les mots tendent à fixer les choses, alors que la réalité observée est mouvante. Il faut donc soit déterminer une procédure que l'on tentera de rendre infaillible, comme pour la théorie sémantique dont nous avons parlé ci-dessus, soit admettre que la vérité relationnelle est ineffable, non seulement, mais qu'il ne serait pas même possible d'en dire quoi que ce soit de pertinent et qu'on ne pourrait que la pratiquer, ou la reconnaître subjectivement.

Paul amorce son récit d'enlèvement par une curieuse affirmation. Nous citons : « Faire étalage de fierté, il le faut. Bien entendu, cela ne nous servira en rien, [mais] j'en viendrai à des visions et des révélations du Seigneur » (II Co 12 : 1). Prise d'un strict point de vue logique et rationnel, cette déclaration est un tissu de contradictions : Paul admet que l'« étalage » est inutile, mais il se résout à le faire et le fait – c'est la suite de la péricope. Il y a manifestement un hiatus entre ses valeurs et ce qu'il croit devoir faire quand-même pour ses lecteurs²⁰⁸. La raison qui l'y

²⁰⁷ Cette théorie a, semble-t-il, trouvé son défenseur le plus fameux (et peut-être aussi le plus acharné), en la personne du philosophe britannique d'origine autrichienne Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ; voir Jaakko Hintikka, *La vérité est-elle ineffable ? et autres essais*, Paris, L'éclat, 1994 [1^{ère} édition en anglais sous forme d'article : 1989], p. 14-15. Philosophe et logicien finlandais, partie prenante du courant analytique, Hintikka est né en 1929 et mort en 2015.

²⁰⁸ Ce fait trouve peut-être un écho dans II Co 1 : 12-2 : 4 et surtout au verset 17, avec le reproche que l'on devine, derrière la défense de Paul, d'inconstance, peut-être même de d'opportunisme. Paul proteste de sa constance en se démarquant de ceux qui ont besoin d'employer des formules de serment, pour se faire croire de leurs interlocuteurs, des formules rendues par la curieuse répétition de l'affirmation et de la négation (« oui, oui » et « non, non » ; voir la note au verset 17, dans la NBS). Cette référence aux serments témoigne sans doute de l'installation d'une certaine suspicion, entre les Corinthiens et Paul et l'épître que celui-ci leur adresse a certainement aussi pour but de rétablir une certaine confiance, dans la mesure du possible. Pour y parvenir, Paul essaie de rehausser sa parole auprès de ses interlocuteurs, en en faisant comme une partie intégrante des promesses de Dieu (verset 20), lesquelles ne sauraient faire défaut. La garantie en est le Christ lui-même (versets 19-20) : il est le « oui » de Dieu, non pas le « oui, oui » des faux serments d'autojustification (tout ce que nous venons d'exposer, nous le tirons de Laurence Welborn, « The Dangerous Double Affirmation : Character and Truth in 2 Cor 1,17 », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und*

pousse n'est cependant pas mystérieuse : il espère que son récit (et celui qui le suit) changera le point de vue des Corinthiens sur l'importance (très relative) qu'il faut accorder aux « visions » et « révélations ». L'humilité dont il aurait préféré faire preuve²⁰⁹ est-elle invalidée par ce que Paul raconte ? Oui, si l'on s'en tient au simple sens des mots et non, si l'on ajoute un élément relationnel qui est l'intention dont Paul est animé à l'égard des Corinthiens. Il vient que la vérité relationnelle est en même temps *téléologique*, ce qui veut dire qu'elle tend vers une *fin* et ce qui la rend vraie, ce qui fait d'elle la vérité est l'effectivité de sa réalisation²¹⁰. La question qui clôturait notre présent paragraphe trouve ainsi sa réponse : la vérité relationnelle trouve son critère dans la réalisation ou non d'une parole proclamée en vue du changement. Et la vérité est, en définitive, l'aboutissement d'un processus relationnel, aboutissement qui ne signifie pas arrêt, puisque les termes, nous l'avons vu, de la relation ne sont jamais fixés, jamais déterminés exhaustivement. Il en résulte que le processus relationnel, pris globalement, ne s'arrête jamais : Paul aura peut-être réglé son conflit avec les Corinthiens, par son récit, mais la position nouvelle qu'il aura fait prendre à chacun, y compris lui-même, donnera lieu à de nouvelles problématiques qui appelleront de nouvelles entrées en relation.

On en peut conclure que la vérité, une fois établie, laisse toujours derrière elle un résidu, un reste inentamé, quelque chose qui demeure et qui permet de relancer le processus. Ainsi, il y a bel et bien de l'ineffable dans la vérité relationnelle, parce qu'il y a de l'ineffable en chaque terme de la relation. Or, le terme ultime, celui vers qui se porte l'attention du théologien, c'est évidemment Dieu. A la lumière de ce qui vient d'être dit, il nous faut maintenant dire un mot sur la pertinence du discours sur Dieu.

C. Pertinence d'un discours sur Dieu

Le résultat le plus évident du travail théologique est la constitution d'une doctrine. Or, nous avons vu que la vérité relationnelle ne se laissait pas fixer, ce qui met en péril la raison d'être de tout discours achevé sur Dieu. Non pas seulement parce que ce dernier est infiniment difficile à saisir (de cela nous n'avons rien dit, ce n'était pas notre objet), mais parce que le langage lui-

die Kunde der älteren Kirche 86 (1995/1), p. 34-52, dont nous avons sélectionné et condensé le propos). Paul tente de détourner les Corinthiens de sa propre personne, que ce soit pour lui faire confiance ou, au contraire, pour se méfier de lui, pour les amener au Christ. Car ce qui le rend vrai, semble-t-il, c'est l'ancrage de sa propre parole à lui, Paul, en Jésus-Christ et, donc, la véracité de son message, de sa personne, est une question d'emblée relationnelle, car elle se fonde sur la personne du Christ, non sur sa propre crédibilité, ni celle de l'apôtre qui la porte.

²⁰⁹ Et dont il fera quand-même preuve, finalement, puisqu'il racontera une révélation irracontable et trois prières non exaucées.

²¹⁰ Ce qui pourrait expliquer la formule johannique, dans I Jean 1 : 10 : « Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons de lui un menteur, et sa parole n'est pas en nous. » Comment se pourrait-il que Dieu soit fait menteur ? En ne confessant pas nos péchés, nous ne laissons pas sa parole se faire vérité en nous. Sa parole, donc, ne devient vérité que téléologiquement, selon la fin qu'elle trouve en nous.

même, qui en est pourtant le médium, présente déjà des difficultés d'accès à la vérité et cela vaut aussi pour les sciences. L'expérience de Paul, enlevé au troisième ciel, nous apprend qu'il existe, quelque part s'il est permis de s'exprimer ainsi, ou du moins d'une certaine façon, une réalité dont le langage humain est parfaitement incapable de rendre compte. Cela suffit (et cela *doit* suffire) à nous faire renoncer à tout dire. Mais cela doit-il conduire à un arrêt de la parole ? Nous avons vu, au terme de l'analyse logique de II Co 12 : 4b, que le silence seul était la « réponse » adéquate à la question que posait le verset. Il y a incontestablement des choses qu'on ne peut dire et il est incontestable que « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.²¹¹ » Mais jusqu'où porter cette injonction de l'humilité, aussi bien que de la prudence ?

On remarquera, pour commencer, que si le récit de Paul assigne, en creux, des limites au langage théologique, cela ne l'empêche pas, ailleurs dans II Co, de développer à plusieurs reprises des raisonnements qu'on pourrait sans peine qualifier de doctrinaux²¹². On fera remarquer, ensuite, qu'à aucun moment aucun des résultats auxquels notre analyse nous a fait parvenir n'implique l'inutilité du discours, même du discours rationnel. L'étude de II Co 12 : 1-4b nous a montré de façon décisive que le langage humain ne pouvait assumer l'ensemble de la réalité, mais n'a aucunement invalidé son utilité, ni son efficacité à une échelle « locale ». Le langage mathématique, en effet, permet de construire des édifices, aussi bien que de nous éclairer sur les lois de la pensée. Mais aussi efficace et sophistiqué qu'il soit, l'irruption de l'inattendu, dont Paul fait état dans son récit, sans le limiter, bien entendu, à lui-même, nous amène à considérer que les langages humains, dans toute leur diversité et leur richesse intellectuelle, ne sont que des cas particuliers de quelque chose de beaucoup plus vaste et complexe (un langage primordial ? un « surlangage » ? un « non langage », comme il y a un « non penser », chez les Orientaux ? autre chose ?) que l'imagination elle-même ne le saurait concevoir.

Cela ne va pas sans conséquences pour le travail du théologien et l'idée même de la théologie, comme nous allons le voir maintenant.

²¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [7], trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993 [1^{ère} édition en allemand : 1921], p. 112.

²¹² Voir notamment II Co 3 : 1-18 ; 4 : 1-15 ; 5 : 11-6 : 2.

3. Le langage théologique et la raison d'être de la théologie

Les réflexions qui émaillent les deux sections qui suivent n'ont pas la prétention à l'exhaustivité. Sur la base de ce que nous avons tiré de II Co 12 : 1-4, nous voulons maintenant proposer une réflexion sur le travail que font les théologiens.

A. Spécificités du langage théologique

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous pouvons déduire quelques spécificités de la façon dont le théologien met en jeu les ressources du langage articulé, pour élaborer un discours pertinent sur Dieu et sur la création.

Tout d'abord, le langage théologique est celui qui, d'emblée, sait qu'il a affaire avec plus vaste, plus profond, plus grand que lui, mais qui ne renonce pas pour cela à s'exercer, parce que c'est justement avec ce sempiternel débordement originel qu'il a à se débattre. Quand Paul se résout à raconter son ravissement, il ne fait pas autre chose, au fond, que le théologien qui, lui aussi, est conduit à prendre la parole sur ce dont il ne peut vraiment parler. Mais il parle quand-même, parce qu'il sait, il sent que les mots, aussi limités soient-ils et faux, parfois, ne sont pas vains et qu'un certain discours, le discours théologique, doit être prononcé, ce discours, précisément qui se laisse voir comme insuffisant, toujours à recommencer parce que forcément insuffisant. Car de sa faiblesse même, le langage théologique tire sa nécessité d'être déployé publiquement, comme Paul devant ses contradicteurs corinthiens devait mettre l'emphase sur ses propres faiblesses (II Co 12 : 5, 9-10), pour ne révéler que la puissance de Dieu. Les mots du théologien sont comme la rosace encadrée, visible dans tant de cathédrales : le cercle figurant la divinité se montre à l'intérieur du carré, symbole de l'humanité. C'est une représentation christologique qui convient fort bien au langage théologique : à travers des mots si limités, laisser se déployer une puissance illimitée. Le premier trait du langage théologique est donc de se savoir, dès le premier pas et jusqu'au dernier, toujours dépassé. En ce sens, on peut dire que tout théologien qui a compris ce qu'il étudie s'est forcément trompé quelque part et que tout théologien qui parvient à une découverte définitive, n'a pas assez cherché. Aussi bien est-ce parce que la réflexion théologique ne peut prétendre tirer son origine d'elle-même.

Les théologiens élaborent toutes sortes de méthodes et se forgent assurément d'excellents outils, pour mener leur travail à bien, mais si leurs collègues philosophes se plaisent à penser que tout leur provient de leur propre raison, cela est interdit à ceux qui s'engagent dans l'étude de

l'objet de la foi. Le langage théologique tire sa substance *de l'extérieur*. Que cela prenne la forme d'une Ecriture, d'une tradition, ou de quelque prophétie, le théologien joue toujours une « partie à trois ». Le premier joueur, c'est lui-même, le deuxième, cet objet d'étude, qui mobilise son attention et le troisième, ce médiateur qui nous faisait tracer un triangle plutôt qu'un segment, quand nous parlions d'épistémologie relationnelle et de son indispensable médiateur. Dans toute élaboration intellectuelle, dans tout discours qu'il élabore, le langage théologique doit composer avec une part (qui parfois fait une totalité) de *donné*. On appelle cela Révélation, pour désigner cette parole qu'on n'attendait pas, mais qui ne peut plus être écartée, un peu comme un invité de dernière minute qui devient le roi de la fête. Par nature, donc, le langage théologique est toujours surpris, quant au théologien, son destin est d'être sans cesse étonné d'être surpris. La réponse modifie toujours la question, la vérité est toujours ailleurs et la doctrine qu'on peut en tirer n'est jamais qu'un instantané –flou, qui plus est : la théologie ne prend que des photos ratées.

L'objet du langage théologique est plus glissant qu'une anguille enduite de beurre, dans des mains dégoulinantes d'huile. C'est en visant à côté que le théologien atteint sa cible, alors les gens l'applaudissent et le déclarent habile. Mais quand il devient un maître, il comprend qu'il n'y a jamais eu de cible, mais cela, comment les gens le comprendraient-ils ? Un changement est nécessaire et le théologien se trouve à l'endroit exact où tout se passe. La théologie se débat avec le mouvant, parce que ce dont il s'agit est ce qui produit un changement. Ce changement est initié par ce qui est éternellement différent –on l'appelle Dieu. Le langage théologique vise à son propre dépassement, à se rendre obsolète, en quelque sorte et celui qui l'aborde doit reconnaître, quand il le quitte, que tout ce qui a été fait théologiquement n'a aucun sens, faute de quoi l'objectif est manqué. « (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)²¹³ » Ce que nous appelons changement, ici, n'est rien d'autre que ceci : accepter tous les voyages, refuser toutes les destinations. C'est par sa pratique, non par son propos, que le langage théologique interpelle.

B. Portée du langage théologique

Le langage théologique, parce qu'il est si indéterminé, ses méthodes nécessairement situées et tâtonnantes, adresse un message capital à toute discipline qui entend jouer avec le langage, ou se jouer de lui. Sachant les mots trop petits et les prétentions si grandes, le théologien lucide jette le soupçon²¹⁴ comme un filet dans des eaux beaucoup trop calmes. Il voit que le calme uniforme des surfaces dissimule d'antiques Léviathan, de sournoises torpilles et autres petites bêtes frétilantes, qu'il peine à faire remonter à la surface. Il échoue souvent à ramener quelque

²¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* [6.54], p. 112.

²¹⁴ Voir II Co 10 : 4-5.

prise, mais qu'importe ! son travail inquiète et le déni qu'il se voit opposer par ceux même qui n'ont pas quitté la berge, n'est qu'une confirmation supplémentaire de la nécessité de sa recherche. Depuis la terre ferme, on le croit inutile, comme autrefois on prenait les prophètes pour des fous²¹⁵, les proclamateurs pour des ivrognes²¹⁶ et le Fils de Dieu pour l'agent du Démon²¹⁷.

Paul, quant à lui, passait pour un minable²¹⁸. Qu'oppose-t-il à ceux qui lui reprochent sa faiblesse²¹⁹ ? Davantage de faiblesse : ses visions ne servent à rien, ses prières se voient opposer une fin de non-recevoir²²⁰. « Débrouille-toi, lui répond le Seigneur, tes faiblesses seront ma force, par tes échecs, tu vaincras ! » Et Paul a vaincu. Qui aujourd'hui, peut citer le nom de ses contradicteurs, quand il ne les cite pas lui-même ?! Car Paul, portant un « trésor dans des vases de terre » (II Co 4 : 7) charriait dans son sillage plus qu'un monde, son Créateur, celui-là même qui se révélait dans la faiblesse de l'apôtre. A sa mort, dans doute, on aurait pu croire que sa vie avait été passée à poursuivre des chimères ; aujourd'hui, nous savons que c'est son air, que nous respirons. Donc le langage théologique est porteur de contradiction, mais s'il « chamboule » tout dans la maison, c'est par la petite porte qu'il entre.

De la sorte, le langage théologique est tendu vers l'avenir, ou pour dire plus et mieux, vers *l'advenir*. Sa tâche n'est pas, au contraire du philosophe, de constater, ni comme le météorologue, de prédire. Le théologien, plutôt, « fait venir », puisqu'il traite un matériau mouvant et que ce qui se meut présente des transformations. Dans le domaine du langage et des idées, ces changements se manifestent par la nouveauté, la différence perpétuelle d'une matière qui, par conséquent, toujours se différencie d'elle-même. Il est cohérent, dès lors, que le langage théologique aille de paradoxe en paradoxe : celui que nous avons étudié n'est qu'un cas d'espèce et nous ne doutons pas un instant qu'un plus habile que nous saurait appliquer le tétralemme aux mots les plus triviaux de l'Écriture, s'il poussait la logique jusqu'au bout. Ce jeu de langage qu'est la théologie porte à conséquence sur notre appréhension du médium universel qu'est le langage en général. Le théologien a les moyens de transformer la langue, si seulement il a le courage de mettre le feu aux poudres ; il révèle alors ce qui n'est pas sa moindre « utilité ».

²¹⁵ Matthieu 11 : 18 ; Luc 7 : 33.

²¹⁶ Actes 2 : 13

²¹⁷ Matthieu 12 : 24 ; Marc 3 : 22 ; Luc 11 : 15.

²¹⁸ II Co 10 : 10.

²¹⁹ II Co 10 : 12-18.

²²⁰ II Co 12 : 1-10.

C. Pourquoi la théologie ?

Car enfin, pourquoi des théologiens ? Pourquoi un Paul s'acharnant à faire entrevoir sa bonne nouvelle à des Corinthiens qui, manifestement, ne veulent pas même se donner la peine d'un coup d'œil ? Et pourquoi l'étudier ? On pourrait répondre, avec le faux sourire du désabusé, que « cela fait toujours passer une heure ou deux²²¹ ». Paul, lui-même, qui était si peu dupe des écrans de fumée du langage, comment se voyait-il, produisant néanmoins du discours ? Y avait-il quelque chose, sur lequel il s'appuyait, pour donner une légitimité à son ministère ? Autrement dit pourquoi, s'il avait si peu de considération pour les faits de langage (faussement) théologique, Paul s'adressait-il encore à des interlocuteurs qu'il espérait convaincre ? Et les convaincre de quoi ?

Mettant en avant ses faiblesses dans tout ce qui aurait dû (pu) faire sa fierté, Paul s'abaisse pour laisser voir, surgissant derrière lui, pour ainsi dire, la grâce de Dieu²²². Mais quelle est cette grâce, que tout le vain édifice démolé par le dispositif narratif, mis en place par l'apôtre, laisse émerger ? Il ne s'agit pas ici de définir ce qu'il faut, dans un contexte paulinien, néotestamentaire, ou biblique, entendre par ce terme, ni de faire une revue de ses emplois. Ce qu'il importe de découvrir, maintenant, est ce qui reste, quand tout est détruit. Puisqu'aucune doctrine, aucune technique oratoire, aucun titre généalogique ni apostolique²²³ ne sauraient servir de socle à la foi, ou à la conduite du disciple du Christ, il est sans doute capital de ne pas laisser le lecteur sans orientation aucune, mais nous avertissons qu'au terme d'un travail de cette nature, il ne peut s'agir que d'indiquer, non de démontrer, encore moins d'approfondir : ce serait la matière d'une autre étude.

Paul débute son récit mystique par ces mots : « Je sais un homme en Christ... » (II Co 12 : 2a). « L'expérience de Paul est située « en Christ²²⁴ » » et cette « inclusion » est, en fin de compte, la seule chose qui échappe à la dérision, ou à la « démolition », mise en œuvre par le narrateur. Le Christ, en effet, est central, dans la pensée de Paul²²⁵ et il met en plusieurs endroits en avant l'importance d'être uni à lui²²⁶, en ne donnant d'ailleurs pas toujours, semble-t-il, le même sens à cette invitation²²⁷. Quoi qu'il en soit, Paul oppose aux discours voués à tourner à

²²¹ Jean Racine (1639-1699), *Les Plaideurs*, Acte III, Scène 4, disponible en ligne : http://www.theatre-classique.fr/pages/programmes/edition.php?t=.../documents/RACINE_PLAIDEURS.xml (consulté le 18/04/18, [1^{ère} édition : 1668]).

²²² II Co 12 : 9-10.

²²³ Sur ces deux dernières impostures, on consultera avec profit Alain Marchadour, *L'événement Paul*, p. 276-279.

²²⁴ Alain Marchadour, *L'événement Paul*, p. 292.

²²⁵ Même si Paul n'a pas nécessairement cherché à être systématique ; voir Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 482.

²²⁶ Alain Marchadour, *L'événement Paul*, p. 292-294.

²²⁷ Günther Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971 [1^{ère} édition en allemand : 1970], p.217-219. Etre uni au Christ peut avoir une signification ecclésiale, aussi bien que personnelle (voir aussi Alain Marchadour, *L'événement Paul*, p. 292-293).

vide des rhéteurs déguisés en apôtres (à moins que ce ne soit l'inverse), la réalité même du Christ qui, chez lui, dépasse de loin les limites historiques de son ministère de maître juif, ou des traditions qui se transmettaient à son sujet, en ce temps-là²²⁸.

Or, de quelle « réalité » s'agit-il ? De celle, justement, qui provoque une union, une nouveauté de vie, ou une vie toute autre²²⁹. Il ne s'agit pas là de prendre de bonnes résolutions, d'appliquer des principes éthiques qui feraient de nous des gens respectables ; pour cela, l'observation de la Loi suffirait et l'on sait ce que Paul en pense²³⁰. Et de toute façon, on ne voit pas pourquoi il se ferait à ce point le critique des « super apôtres », de leurs origines extraordinaires et de leur maîtrise exceptionnelle du langage, puisque cela les rend justement très compétents pour lire et interpréter la Loi et en tirer toutes sortes de leçons morales. La *nouveauté* ne consiste pas essentiellement dans une réforme morale, aussi noble puisse-t-elle être, avec toutes les bonnes intentions censées l'accompagner, mais à entrer dans un autre monde²³¹. Un monde qui « est une reprise du commencement de la création²³² ». Cela signifie un changement radical de la personne elle-même, car si « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux²³³ », à plus forte raison celui de qui a fait don de sa vie au Christ.

Cette reprise de la création s'efforce d'en recréer les modalités, dont la principale est bien entendu l'harmonie. Ce pourquoi parmi les thèmes pauliniens figurent la réconciliation (II Co 5 : 11-6 : 13) et l'amour fraternel (I Corinthiens 13), qui visent à des relations interpersonnelles restaurées entre les membres des communautés destinataires, mais parfois aussi entre les communautés et Paul lui-même. Or, il semble que cette harmonie qui fait tout l'objet des recherches de Paul et, suivant son exemple, du théologien plus généralement (du moins compris comme davantage qu'un simple fournisseur de prestations académiques), soit la pierre d'achoppement de toutes les tentatives de réduction, de formulation définitive. Et si l'harmonie elle-même était indéfinissable ? S'il était impossible de la décrire, mais possible de la reconnaître, quand on la voit et possible d'y aspirer, quand elle manque ? Le texte génésiaque nous dit que l'homme fut placé dans « le jardin d'Eden pour le cultiver et pour le garder » (Genèse 2 : 15b), formulation qui évoque bien plus qu'elle ne décrit. Ce qui, du moins, est dit explicitement, c'est que la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal a entraîné la

²²⁸ Jürgen Becker, *Paul. L'apôtre des nations*, trad. Joseph Hoffmann, Paris/Montréal, Cerf/MédiasPaul, 1995 [1^{ère} édition en allemand : 1992], p. 137-150.

²²⁹ Voir, par exemple II Co 5 : 17 ; Romains 12 : 1s ; Galates 2 : 20.

²³⁰ Jürgen Becker, *Paul*, p. 454-460. Voir, par exemple Romains 3 : 21-24 ; I Corinthiens 10 : 1-21 ; II Co 3 : 7-18 ; Galates 4 : 21-31.

²³¹ II Co 5 : 17 ; voir Alain Marchadour, *L'événement Paul*, p. 267-268.

²³² Jürgen Becker, *Paul*, p. 96 ; voir II Co 4 : 6.

²³³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* [6.43], p. 110.

disharmonie entre Dieu et l'homme (Genèse 3 : 8-10), entre l'homme et l'homme (Genèse 3 : 12, 15-16 ; 4 : 1-16) et entre l'homme et le monde (Genèse 3 : 17-19).

Les aspects négatifs de l'existence sont souvent associés avec l'intérêt que celle-ci est censée revêtir, tandis que les termes d'harmonie, de paix, de plénitude sont facilement associés à l'ennui, au vide, à l'absence d'intérêt. Le mal est ce qui empêche les sociétés de perdurer et les humains de vivre ensemble, les règles sont faites pour y pallier, tel est le rôle de la loi. Le négatif saute aux yeux, comme si nous étions programmés pour le remarquer, pour nous focaliser dessus et ne plus nous en détourner. Nous savons bien ce que c'est que de se battre, de détruire, mais ce qui est bon, ce qui est beau et juste paraît plus difficile, peut-être parce que cela relève du domaine de la *création*, c'est-à-dire du *pas encore, à réaliser*, un processus, une réalité que l'on fait advenir. Nous retrouvons ici l'idée qui présidait à notre épistémologie relationnelle, ou triadique. La présence constante du troisième terme produit la relation et force le changement, l'évolution. Car si nous sommes des êtres créés et non de simples émanations dégradées d'une réalité fixe de toute éternité, alors l'accomplissement de notre nature doit passer par un mouvement continu, ce qui, par définition, implique qu'il y ait un futur, un inconnu. Une autre implication est la tension entre ce qui est déjà là et ce qui ne l'est pas encore. Le théologien est donc celui qui est tendu vers ce futur qu'il n'attend pas, mais qu'il fait exister par ce qu'il fait du présent, avec sa spécificité, qui est de manipuler le langage, sans être dupe de ses pièges, le moins possible en tout cas. En parlant, en écrivant, le théologien agit et rien n'est plus fécond que l'étude théologique qui s'efforce, plutôt que de restituer des contenus, de retrouver les gestes, les voix, la mise en œuvre d'un travail sur la langue, sur les croyances, sur la vie.

Cette grâce, donc, que Dieu déclarait suffisante à Paul, ne serait-elle pas ce pouvoir de transformation qui permet d'aller en nouveauté de vie ? L'apôtre affirme que le maintien de son « écharde » lui évite de se placer lui-même plus haut qu'il ne le devrait²³⁴ (II Co 12 : 7). La méconnaissance de sa propre « place » empêche, justement, à la puissance de Dieu de se déployer. Celui-ci n'en manque assurément pas, mais il semble l'ajuster aux « dispositions intérieures » de son « esclave²³⁵ », comme si elle trouvait son efficacité en fonction de l'« espace » qui lui était laissé pour s'épanouir. Bien qu'entravé par un mal que nous ignorons, Paul est porté par une force qui le dépasse et qui dépasse son handicap, ou en tout cas qui opère malgré lui. C'est l'authentique pouvoir de création qui agit là où la chair seule ne le permet pas. Mais c'est aussi et

²³⁴ Il se reconnaissait donc orgueilleux dans une certaine mesure. Faut-il voir dans cet aveu le signe d'une introspection permanente et inquiète, due au sentiment de culpabilité, ou le simple constat apaisé d'un homme réaliste ?

²³⁵ Voir Romains 1 : 1 ; Galates 1 : 10 ; Philippiens 1 : 1.

surtout une puissance qui ne se manifeste que par la pleine collaboration de celui qui la reçoit et qui la porte, puisqu'elle semble d'autant plus grande qu'on aura consenti à s'abaisser.

Une fois encore, nous entrevoyons le principe d'une épistémologie relationnelle, dans le texte paulinien : d'un côté, Paul et son écharde, de l'autre, cet autre Paul, qui est pourtant le même, porteur de la puissance de Dieu et entre eux, la grâce de Dieu, qui révèle que la chair peut être dépassée, transcendée et surpassée. Une grâce dont on ne peut dire ce qu'elle opère exactement, parce qu'elle apporte du nouveau et, par définition, ce qui est nouveau ne peut être connu à l'avance. Il faut donc renoncer à maîtriser la grâce et celui qui en est l'origine, il faut laisser toute velléité de contrôle sur la création, puisqu'elle est le produit nouveau de la puissance de nouveauté et qu'elle se dénature, quand on entend la figer dans quelque formule ou procédure récurrente, il faut aussi abandonner l'idée de se maîtriser soi-même, non pas au sens moral, qui est plutôt recommandé²³⁶, au sens d'un contrôle de son corps, ou de son destin (Paul ne doit-il pas renoncer à ce qu'une « écharde » lui soit enlevée ?), il faut enfin renoncer aux fausses promesses de la rhétorique et donc de la maîtrise du langage, pour renoncer à maîtriser ce que le langage désigne. En ce sens, la pensée de la grâce et de la création est le contraire de la pensée magique, qui enferme le réel dans le langage, permettant à l'initié, ou au chanceux, de jouer avec le monde comme le nourrisson agite son hochet. Dès lors, le théologien nous paraît être celui qui, non pas dénigre le langage, mais en mesure toute l'importance et le met à mal, s'il le faut, pour qu'en son sein puisse se manifester ce qui ne peut se dire, mais dont on ne peut se passer de parler.

En des temps, les nôtres, où le sens est perdu, combler le vide par la logorrhée peut sembler une planche de salut, en attendant de couler définitivement. Il est cependant un avertissement que Paul nous envoie, à travers les siècles, de ne pas baisser les bras et de ne pas faire du découragement, cette sempiternelle tentation du pèlerin, l'horizon indépassable de notre quête. « Pressé », certes, non « écrasé », « désemparé », non « désespéré », « persécuté », non « abandonné », « abattu », non « perdu » (II Co 4 : 8-9), l'exemple de Paul donne à penser que celui qui espère désespérément et qui voit le sens là où il n'y en a plus sera seul debout, quand tous les points d'appui viendront à manquer. Naviguer sans les étoiles, à la recherche de celui qui les a faites, regarder les monstres marins dans les yeux quand ceux-ci voudraient nous montrer leurs dents, couler, s'échouer et toujours repartir, voilà ce que fait celui qui prend le langage à bras-le-corps.

²³⁶ Voir Galates 5 : 23.

En des temps, enfin, où le sens de la parole se perd, le théologien comme la voix qui crie dans le désert, fraie un chemin²³⁷. Son travail inlassable sur le matériau du langage et son laminage des représentations fallacieuses qu'il peut charrier, font de lui un compagnon des prophètes, dont la parole se reçoit comme un coup de pied dans le fondement. En racontant son ravissement, Paul ne contredit pas simplement les Corinthiens, il se pose en vivant négateur de leur prétention à trouver le salut dans des techniques de langage, ou dans une illusoire appropriation du divin au travers d'une mystique formatée. A cela, Paul oppose l'expérience qui ne débouche sur aucune parole saisissable et la parole qui n'obtient pas la réponse escomptée. Mais ce faisant, c'est la grâce de Dieu qui trouve un espace pour se déployer. Paul parle pour ne rien dire, ce rien duquel tout peut rejaillir.

« [...]

Débordés. Nous mettons de l'ordre. Tout s'écroule.

Nous remettons de l'ordre et nous-mêmes croulons.

Qui nous a si bien retournés que de la sorte

nous soyons, quoi que nous fassions, dans l'attitude

du départ? Tel celui qui, s'en allant, fait halte

sur le dernier coteau d'où sa vallée entière

s'offre une fois encor, se retourne et s'attarde,

tels nous vivons en prenant congé sans cesse. »

Rainer Maria Rilke, « Huitième Élégie de Duino »

(trad. François-René Daillie)²³⁸.

²³⁷ Esaïe 40 : 1-8 ; Matthieu 3 : 1-6 ; Marc 1 : 2-6 ; Luc 3 : 1-6 ; Jean 1 : 19-23.

²³⁸ Disponible en ligne : <http://www.culturactif.ch/traduction/traductionDuino.htm> (consulté le 22/05/18 ; 1ère éd. en allemand : 1923). Nous devons à Luca Marulli d'avoir porté notre attention sur ce texte.

Conclusion

Nous avons tenté, dans cette étude, d'élucider un paradoxe qui ressort d'un récit de Paul, où il raconte comment il fut ravi au troisième ciel et qu'il y vécut une expérience hors du commun.

Après, dans une première partie, avoir situé la Deuxième Epître aux Corinthiens dans son contexte historique gréco-romain du I^{er} siècle de notre ère et remarqué les influences hellénistiques qui s'exerçaient sur elle ; après avoir établi son unité et l'identité de son auteur comme étant l'apôtre Paul, l'un des premiers évangélistes de l'histoire et l'auteur d'une grande partie du Nouveau Testament ; après avoir circonscrit notre étude à II Co 12 : 1-4 et avoir concentré nos efforts, plus particulièrement, sur la seconde partie du verset quatrième ; nous nous sommes penchés sur une affirmation paradoxale que ce verset contient et qui dit : « J'ai entendu des dires qu'on ne peut dire ». Pour tenter de la comprendre, nous avons pratiqué une petite exégèse avec pour but de découvrir s'il était interdit à Paul de répéter ce qu'il avait entendu, ou si c'était impossible. Notre réflexion, qui s'est appuyée en partie sur la tradition exégétique, nous a conduit à opter pour la deuxième solution. Mais alors un problème redoutable émergea en l'espèce d'une contradiction apparente entre l'incompréhensibilité du langage perçu et son identification comme langage articulé : comment Paul avait-il compris qu'il avait entendu des « dires » et non de simples sons, sans pouvoir rien en restituer ?

Pour tenter d'y voir clair, nous nous sommes servis, dans une deuxième partie, d'un outil logique d'origine indienne conçu pour traiter de ce genre de cas paradoxaux. Cet outil se déployait en quatre temps, où chacun était le moment d'explorer une affirmation, ou négation, à propos de l'expérience de Paul. Respectivement : {1} Paul a entendu des dires ; {2} Paul n'a pas entendu de dires ; {3} Paul a entendu *et* il n'a pas entendu de dires ; {4} Ni Paul a entendu ni Paul n'a pas entendu de dires. Nous nous sommes efforcés de trouver des raisons de soutenir chacune de ces thèses et nous avons remarqué que chacune trouvait une raison contraire d'égale force. Cela nous a conduit à la thèse {4}, qui est la reconnaissance que le silence est la seule réponse appropriée à la question posée. Aucune solution ne fut trouvée, donc, mais nous avons vu il y avait des conséquences sur notre compréhension de ce qu'est la vérité et en particulier au sein de la théologie, questions que nous avons abordées dans la partie suivante.

Nous avons, dans l'ultime phase de notre étude, amorcé une réflexion sur les conditions d'accès à la vérité et nous avons remarqué que, au contraire du schéma épistémologique classique,

que nous avons qualifié de dyadique à cause de la relation sujet-objet qu'il suppose, le récit de Paul nous conduisait à supposer un troisième terme, ce qui induisait un schéma dynamique dans ce que nous avons appelé une épistémologie relationnelle. Nous avons vu que cela nous invitait à reconsidérer la question de la vérité, non pas comme une proposition, ou un ensemble de propositions fixes, mais comme une relation et un processus qui allait sans cesse vers sa réalisation. La vérité, ainsi, n'est pas apparue comme un discours définitif, mais une démarche qui se renouvelle sans cesse d'une parole qui surgit, éventuellement de façon inattendue et qui appelle une réponse. Les conséquences pour la caractérisation du travail théologique et de la théologie ont fait l'objet de nos dernières réflexions. Nous avons vu que le théologien était celui qui, face à l'indéterminé, travaillait à faire changer les représentations et que, en ces temps de perte de sens, son travail était plus que nécessaire.

Nous voudrions, à présent, indiquer trois thèmes qui pourraient être approfondis ou développés, sur la base de ce que nous avons essayé de réaliser. Il nous a semblé, au long de nos recherches, que non seulement la question des limites du langage humain et théologique était peu abordée, mais que la question était souvent évacuée, soit en considérant que les langages étranges étaient des savoirs ésotériques, soit en décrétant que le sujet n'avait pas de pertinence pour l'ensemble de la pensée théologique, ou en faisant *comme si*, en tout cas. Nous parions, quant à nous, que cet impensé peut en dire beaucoup et, pourquoi pas, modifier durablement notre vision de ce qu'est une parole théologique, ou plus largement religieuse.

Un autre thème concernerait une certaine logique des relations. Il nous semble trop tôt encore pour dire si l'épistémologie relationnelle que nous avons esquissée peut être d'une efficacité qui dépasse le cadre de cet essai, mais si cela venait à s'avérer, alors on pourrait lui trouver une application presque immédiate dans les psychothérapies d'inspiration chrétienne. Le principe en serait que dans toute situation problématique, il s'agirait de déterminer, par un schéma triangulaire, la situation présente, la situation à atteindre et la médiation nécessaire pour ce faire. Ce schéma peut aussi servir dans les relations interpersonnelles. L'avantage qu'il aurait, par rapport au fameux « triangle dramatique », utilisé en PNL, est qu'il n'est pas prédéterminé et pourrait s'adapter à toute sorte de situations. D'autre part, comme il serait d'inspiration chrétienne, le médiateur, ou la médiation serait toujours assumée par le Christ et par toutes les valeurs et motifs qu'on lui adjoint dans les Ecritures, comme le pouvoir créateur (Jean 1 : 3), la souveraineté absolue (Philippiens 2 : 9-10), la divinité (Jean 8 : 58), etc. et toutes les possibilités thérapeutiques qu'on en pourrait tirer. On ajouterait à cela les valeurs chrétiennes, comme « la foi,

l'espérance, l'amour » (I Corinthiens 13 : 13), ou d'autres, qui feraient office de guide, dans la progression du patient. Il est à noter que le schéma pourrait sans doute fonctionner dans d'autres contextes que problématiques, dans les relations interpersonnelles ordinaires, par exemple.

La pensée théologique gagnerait à insister davantage, enfin, sur l'aspect littéraire de son travail. Car celui qui travaille sur la langue, comme d'une pâte, est typiquement l'écrivain et qu'il nous a semblé qu'il entrait, justement, dans les attributions du théologien, de travailler l'indéterminé, l'immaitrisable. Ce que le théologien aurait de plus et de différent, par rapport au littéraire, est la grande source testimoniale, qu'on appelle révélation, qui fournit un miroir immédiatement disponible, pour questionner nos manières courantes de penser et de parler. Ce matériau travaillé et retravaillé, d'ère en ère, offre cet avantage qu'il se pose en source extérieure au théologien, donc peu susceptible d'être pollué par des préjugés personnels au chercheur, mais lui offrant tout-de-même, par le jeu des herméneutiques, de multiples occasions d'allier la rigueur et la précision à la créativité nécessaire au renouvellement de la pensée et à la transmission d'une parole vivante.

Il est de coutume, au terme d'une semblable étude, d'évoquer ce que nos efforts nous ont rapporté. On me permettra, pour l'expliquer, d'évoquer un illustre scolarque de l'antique Académie, Carnéade de Cyrène (vers 219-128 av. J.-C.). Ce successeur de Platon, le dixième, fut envoyé en ambassade pour représenter Athènes à Rome, avec d'autres philosophes, en 156 avant notre ère, pour réclamer au Sénat l'exemption d'une amende pour les Athéniens. Arrivé à la capitale de l'Empire, en attendant d'être reçus par les sénateurs, les philosophes grecs donnaient des conférences. Une intervention de Carnéade intéressa particulièrement les jeunes Romains qui se destinaient à la politique, dans laquelle l'orateur loua et prouva l'existence d'une justice, à la fois divine et humaine. Enthousiasmée la jeunesse vint le réécouter le lendemain, en ignorant qu'elle allait l'entendre, avec des arguments tout aussi convaincants, tenir le discours opposé. Entendant les jeunes aspirants aux charges administratives, déboussolés, annoncer qu'ils souhaitaient renoncer, vu que rien n'était certain et qu'aucun poste, aussi prestigieux soit-il, ne valait qu'on lui sacrifie une vie de peines, Caton l'Ancien (234-149 av. J.-C.) fulmina qu'on renvoie les philosophes au plus vite. Ainsi, avant même de leur donner audience, on leur accorda ce qu'ils étaient venus demander et on se dépêcha de les renvoyer dans leur province, pour soustraire la jeunesse romaine à leur influence délétère. Cette histoire illustre parfaitement ce que l'élaboration de ce mémoire m'a apporté : je n'ai obtenu aucune information nouvelle, au contraire, j'ai remis en question celles que j'avais déjà ; je n'ai pas développé de nouvelle technique, mais j'ai appris à m'en passer ; j'ai trouvé ce que je n'avais pas cherché et j'ai cessé de

chercher pour me laisser trouver. De même que Carnéade n'a rien transmis à personne, puisqu'il a détruit le lendemain ce qu'il avait bâti la veille, mais qu'il a obtenu par ce moyen inattendu ce qu'il était venu chercher, de même que Paul, ayant demandé la guérison a obtenu bien davantage, la grâce suffisante de Dieu (II Co 12 : 9), j'ai obtenu autre chose, plus et mieux que ce que je suis venu chercher. Car plutôt que d'augmenter mon savoir, je me suis laissé changer, mais je ne dirai pas en quoi, ce serait *parler pour ne rien dire*.

Bibliographie

ALLO Ernest-Bernard, *Saint Paul. La Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1937.

Apocalypse de Paul (NH V, 2), trad. ROSENTHIEL Jean-Marc, dans MAHE Jean-Pierre, POIRIER Paul-Hubert (éd.), *Ecrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, p. 707-723, Paris, Gallimard, 2007.

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. BODEUS Richard, Paris, Flammarion, 1993.

- *Ethique à Nicomaque*, trad. BODEUS Richard, Paris, Flammarion, 2004.
- *Métaphysique*, trad. DUMINIL Marie-Paule, JAULIN Annick, Paris, Flammarion, 2008.
- *Rhétorique*, trad. CHIRON Pierre, Paris, Flammarion, 2007.
- *Sur l'interprétation*, trad. CRUBELLIER Michel, DALIMIER Catherine, PELLEGRIN Pierre, dans *Catégories. Sur l'interprétation. Organon I et II*, p. 245-346, Paris, Flammarion, 2007.

Ascension d'Isaïe, trad. NORELLI Enrico, dans BOVON François, GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens I*, p. 509-545, Paris, Gallimard, 1997.

AUGUSTIN (saint), *Les Confessions*, trad. CAMBRONNE Patrice, dans *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques. Œuvres I*, p. 779-1124, Paris, Gallimard, 1998.

- *Lettre XCIV*, 6, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome II*, p.159-161, Agen, Michel, 1804.
- *De la Genèse contre les Manichéens*, II, 10, 14, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome IV*, p.88-124, 1866.
- *De la Genèse au sens littéral*, XII, 1-37, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome IV*, p.125-322, 1866.
- *Accord des évangélistes*, IV, 20, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome V*, p.114-256, 1867.
- *Sermon CXVII. Le Verbe de Dieu*, 7, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome VI*, p.485-492, 1866.
- *Discours sur le Psaume LXXVII. Les figures de l'ancienne loi*, 17, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome IX*, p.219-239, 1871.
- *Discours sur le Psaume CXXXIV. Les œuvres du Seigneur*, 9, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome X*, p.121-135, 1872.
- *Quatre-vingt-dix-huitième traité sur l'Évangile de saint Jean*, 8, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome XI*, p.70-74, 1872.
- *Contre Julien, défenseur du Pélagianisme*, II, 13, dans POUJOULAT Jean-Joseph-François, RAULX Jean-Baptiste (dir.), *Œuvres de saint Augustin, tome XVI*, p.75-267, 1871.

III Baruch, trad. RIAUD Jean, dans DUPONT-SOMMER André, PHILONENKO Marc (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1143-1165, Paris, Gallimard, 1987.

BASILE de Césarée, *Contre Eunome, tome I*, trad. SESBOUE Bernard, Paris, Cerf, 1982.

- BEARD Mary, NORTH John, PRICE Simon, *Religions de Rome*, trad. CADOUX Margaret et Jean-Louis, Paris, Picard, 2006 [1^{ère} édition en anglais : 1998].
- BEAUJEU Jean, « Vue d'ensemble », dans TATON René (dir.), *La science antique et médiévale, des origines à 1450. Livre II : La science hellénistique et romaine*, p. 307-320, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 [1^{ère} éd. : 1957].
- BECKER Jürgen, *Paul. L'apôtre des nations*, trad. HOFFMANN Joseph, Paris/Montréal, Cerf/MédiasPaul, 1995 [1^{ère} édition en allemand : 1992].
- BEDE le Vénérable, *Le Tabernacle*, trad. VUILLAUME Jean, Paris, Cerf, 2003.
- La Bible de Jérusalem*, trad. Ecole biblique et archéologique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1998 [1^{ère} éd. : 1956].
- La Bible nouvellement traduite*, trad. CASTELLION Sébastien, Paris, Bayard, 2005 [1^{ère} éd. en vieux français : 1555].
- BORNKAMM Günther, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, trad. JEANNERET Lore, Genève, Labor et Fides, 1971 [1^{ère} édition en allemand : 1970].
- BROWN, Raymond E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. MIGNON Jacques, Paris, Bayard, 2011 [1^{ère} éd. en anglais : 1997].
- BRUCE Frederick Fyvie, *I & II Corinthians*, Grand Rapids/London, Eerdmans/Marshall, Morgan & Scott, 1980.
- BUGAULT Guy, « Catuskoti (tétralemme) », dans AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 2, Philosophie occidentale : M-Z. Pensées asiatiques. Conceptualisation des sociétés traditionnelles. Tables analytiques*, p. 2820-2821, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- BURCKERT Walter, *Les cultes à mystère dans l'Antiquité*, trad. CADOUX Margaret, Jean-Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2003 [1^{ère} éd. en anglais : 1998].
- CARSON Donald A., MOO Douglas J., *Introduction au Nouveau Testament*, trad. PAYA Christophe, Charols, Excelsis, 2007 [1^{ère} éd. en anglais : 1992].
- CAUSSE Jean-Daniel, « Les relations entre croire et penser », dans BIRMELE André, BUHLER Pierre, CAUSSE Jean-Daniel, KAENNEL Lucie (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, p. 17-47, Genève, Labor et Fides, 2008.
- CLEMENT d'Alexandrie, *Les Stromates V, tome I*, trad. VOULET Pierre, Paris, Cerf, 1981.
- CORNEILLE Pierre, *Le Cid*, disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Cid [consulté le 20/05/18 ; 1^{ère} éd. : 1637].
- COTHENET Edouard, *Paul, serviteur de la nouvelle Alliance selon la seconde épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2013.
- DANIELOU Jean, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris Seuil, 1956.

- DANKER Frederick William (éd.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Third Edition (BDAG). Based on Walter Bauer's "Griechisch-Deutsches Wörterbuch Zu Den Schriften Des Neuen Testaments Und Der Frühchristlichen Literatur", Sixth Edition, Ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on Previous English Editions by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000, [1^{ère} éd. 1957/2^e éd. 1979].
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, trad. LUYNES Louis Charles Albert de, édition bilingue, Paris, Flammarion, 1979 [1^{ère} éd. en latin : 1641 et en français, supervisée par l'auteur : 1647].
- DODD Brian J., « Paul's Paradigmatic 'I' and 1 Corinthians 6.12 », *Journal for the Study of the New Testament* 59 (1995), p. 39-58.
- DUMONCEL Jean-Claude, « Charité (principe de-) », dans AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 1, Philosophie occidentale : A-L*, p. 307, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- Écrit sans titre* (NH II, 5 ; XIII, 2), trad. PAINCHAUD Louis, dans MAHE Jean-Pierre et POIRIER Paul-Hubert (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, p. 401-465, Paris, Gallimard, 2007.
- ELLINGTON Dustin, « Not Applicable to Believers ? The Aims and Basis of Paul's 'I' in 2 Corinthians 10-13 », *Journal of Biblical Literature* 131 (2012/2), p. 325-340.
- ENGEL Pascal, *La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1997.
- *La vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, 1998.
- FERRARY Jean-Louis, « Rome, les Balkans, la Grèce et l'Orient au II^e siècle avant J.-C. », dans NICOLET Claude (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen / 2 Genèse d'un empire*, p. 729-788, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.
- GODET Georges, *La Seconde Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, Attinger, 1914.
- GOYARD-FABRE Simone, « Loi (-de nature) », dans AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 1, Philosophie occidentale : A-L*, p. 1506-1508, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- GRAND-CLEMENT Adeline, « La mer pourpre : façons grecques de voir en couleurs. Représentations littéraires du chromatisme marin à l'époque archaïque », *Pallas. Revue d'études antiques* [en ligne], 92/2013, disponible sur <https://journals.openedition.org/pallas/187>, (consulté le 11/04/18).
- GREEN Peter, *Les Guerres médiques. 499-449 avant J.-C.*, trad. CANAL Denis-Armand, Paris, Tallandier, 2012 [1^{ère} éd. en anglais : 1996].
- GREGOIRE de Nysse, *Traité de la virginité*, trad. AUBINEAU Michel, Paris, Cerf, 1966.
- GRUSON Philippe, *La Deuxième Épître aux Corinthiens*, Cahiers Evangile 51, Paris, Cerf, 1985.
- GUTHRIE George H., *2 Corinthians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2015.

- I Hénoch*, trad. CAQUOT André, dans DUPONT-SOMMER André, PHILONENKO Marc (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 463-625, Paris, Gallimard, 1987.
- HENRY Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- HERING Jean, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1958.
- HERMAS, *Le pasteur*, trad. JOLY Robert, Paris, Cerf, 1968.
- HINTIKKA Jaakko, *La vérité est-elle ineffable ? et autres essais* [essai n°1], trad. SCHMITZ François, p. 9-47, Paris, L'éclat, 1994 [1^{ère} édition en anglais sous forme d'article : "Is Truth Ineffable ?", dans *Les formes actuelles du vrai*, Entretiens de Palerme, Palerme, Enchiidion, 1985, p. 89-120].
- HEURGON Jacques, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux Guerres puniques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- HUGEDE Norbert, *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Labor et Fides, 1966.
- IRENEE de Lyon, *Contre les hérésies, V (tome II)*, trad. ROUSSEAU Adelin, DOUTRELEAU Louis, MERCIER Charles, Paris, Cerf, 1969.
- ISAAC de l'Etoile, *Sermons, tome I*, trad. SALET Gaston, Paris, Cerf, 1967.
- *Sermons, tome II*, Paris, trad. SALET Gaston, RACITI Gaetano, Cerf, 1974.
- JANICAUD Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- KUEN Alfred, *Introduction au Nouveau Testament. Les lettres de Paul*, Saint-Légier, Emmaüs, 1982.
- LAMBRECHT Jan, « The Fool's Speech and Its Particular Context : Paul's Particular Way of Arguing in 2 Cor 10-13 », *Biblica* 82 (2001), p. 305-324.
- *Second Corinthians*, Colledgeville, The Liturgical Press, 1999.
- LEHMANN Yves (dir.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaire de France, 1999.
- LENOBLE Robert, BELAVAL Yvon, « La révolution scientifique du XVII^e siècle », dans TATON René (dir.), *La science moderne, de 1450 à 1800*, p. 195-216, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [1^{ère} éd. : 1958].
- Livre des secrets d'Hénoch. II Hénoch*, trad. VAILLANT André, PHILONENKO Marc, dans DUPONT-SOMMER André, PHILONENKO Marc (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1167-1225, Paris, Gallimard, 1987.
- LONG Fredrick J., *Ancient Rhetoric and Paul's Apology : The Compositional Unity of 2 Corinthians*, Society for New Testament Studies Monograph Series 131, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- MARCHADOUR Alain, *L'événement Paul*, Paris, Bayard, 2009.

- MARGUERAT Daniel, *L'aube du christianisme*, chapitre 6, p. 179-203, Genève/Paris, Labor et Fides/Bayard, 2008 [1^{ère} édition sous forme d'article : « 2 Corinthiens 10-13 : Paul et l'expérience de Dieu », *Etudes Théologiques et Religieuses* 63 (1988), p. 497-512].
- « Paul le mystique », *Revue théologique de Louvain* 43 (2012), p. 473-493.
- METZGER Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^e éd., Stuttgart/New York, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994 [1^{ère} éd. : 1971].
- MEYER Michel, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Fayard, 2008.
- MURPHY-O'CONNOR Jérôme, *Corinthe au temps de saint Paul. L'archéologie éclaire les textes*, trad. PRIGNAUD Jean, MARTIN-BAGNAUDEZ Jacqueline, Paris, Cerf, 2004 [1^{ère} éd. en anglais : 2002].
- *Histoire de Paul de Tarse*, trad. BARRIOS-DELGADO Dominique, Paris, Cerf, 2004 [1^{ère} éd. en anglais : 2004].
 - *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney, Cambridge University Press, 1991.
- NADEAU Robert, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- NAGEL Ernest, NEWMAN James R., GODEL Kurt, GIRARD Jean-Yves, *Le théorème de Gödel*, trad. SCHERRER Jean-Baptiste, Paris, Seuil, 1994.
- NEF Frédéric, *La connaissance mystique. Emergences et frontières*, Paris, Cerf, 2018.
- *La force du vide*, Paris, Seuil, 2011.
- NERVAL Gérard de, *El Desdichado*, disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Chim%C3%A8res/El_Desdichado [consulté le 20/05/18 ; 1^{ère} éd. : 1854].
- Nouvelle Bible Segond. Édition d'étude*, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2002.
- Novum Testamentum Graece*, Erwin NESTLE & Kurt ALAND, 28^e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012 [1^{ère} éd. : 1898].
- ORIGENE d'Alexandrie, *Traité des principes, tome I*, trad. CROUZEL Henri et SIMONETTI Manlio, Paris, Cerf, 1978.
- *Homélies sur l'Exode*, trad. BORRET Marcel, Paris, Cerf, 1985.
 - *Contre Celse, tome III*, trad. BORRET Marcel, Paris, Cerf, 1969.
 - *Contre Celse, tome IV*, trad. BORRET Marcel, Paris, Cerf, 1969.
- PASCAL Blaise, *Pensées* [éd. Sellier], Paris, Librairie Générale Française, 2000 [1^{ère} édition : 1669].
- PETTMENGIN Claire, *Le chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris, Dervy, 2007.
- POL-DROIT Roger, *Le silence du Bouddha*, Paris, Hermann, 2010.

- POPELARD Marie-Dominique, VERNANT Denis, *Eléments de logique*, Paris, Seuil, 1998.
- QUELL Gottfried, KITTEL Gerhard, BULTMANN Rudolph, *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel. Vérité*, trad. BINDIT André, Genève, Labor et Fides, S.D. [1^{ère} édition en allemand : 1933].
- RACINE Jean, *Les Plaideurs*, disponible en ligne : http://www.theatre-classique.fr/pages/programmes/edition.php?t=../documents/RACINE_PLAIDEURS.xml (consulté le 18/04/18, [1^{ère} édition : 1668]).
- RAKOTOHARINTSIFA Andrianjatovo, *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- REBOUL Olivier, *Introduction à la rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- RILKE Rainer Maria, « Huitième Elégie de Duino », trad. DAILLIE François-René, disponible en ligne : <http://www.culturactif.ch/traduction/traductionDuino.htm> (consulté le 22/05/18 ; 1^{ère} éd. en allemand : 1923).
- RUSSELL Bertrand, *Mysticisme et logique*, chapitre X, trad. CLOT-GOUDARD Rémi, p. 189-206, Paris, Vrin, 2007 [1^{ère} édition en anglais sous forme d'article : « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description », *Proceedings of the Aristotelian Society* XI (1910), p. 108-128].
- La sainte Bible du chanoine Crampon*, traduction révisée par BONSIRVEN J. pour l'Ancien Testament, traduction nouvelle par TRICOT A. pour le Nouveau Testament, Paris/Tournai/Rome/New York, Desclée, 1960 [1^{ère} éd. : 1904].
- SCOPELLO Madeleine, *Les gnostiques*, Paris, Cerf/Fides, 1991.
- SEIFRID Mark A., *The Second Letter to the Corinthians*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans/Apollos, 2014.
- SENFTE Christophe, *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- SEXTUS Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. PELLEGRIN Pierre, Paris, Seuil, 1997.
- SIMEON le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques, tome I*, trad. DARROUZES Jean, Paris, Cerf, 1966.
- *Traité théologiques et éthiques, tome II*, trad. DARROUZES Jean, Paris, Cerf, 1967.
- STROH Wilfried, *La puissance du discours. Une petite histoire de la rhétorique dans la Grèce antique et à Rome*, trad. BLUNTZ Sylvain, Paris, Les Belles Lettres, 2010 [1^{ère} éd. en allemand et en latin : 2009].
- Testament de Lévi*, trad. PHILONENKO Marc, dans DUPONT-SOMMER André, PHILONENKO Marc (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 833-855, Paris, Gallimard, 1987.
- THEISSEN Gerd, *Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures*, trad. HOFFMANN Joseph, Genève, Labor et Fides, 2011 [1^{ère} édition en allemand : 2007].

- Traduction Œcuménique de la Bible*, traduction collective, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Bibli'O-Société biblique française, 2010 [1^{ère} éd. : 1976].
- VERNANT Denis, « Epistémologie », dans AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II : les notions philosophiques. Dictionnaire, tome 1, Philosophie occidentale : A-L*, p. 813, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- *Introduction à la logique standard*, Paris, Flammarion, 2001.
- VIDAL-ROSSET Joseph, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?*, Paris, Vrin, 2004.
- Vie grecque d'Adam et Eve*, trad. BERTRAND Daniel A., dans DUPONT-SOMMER André, PHILONENKO Marc (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1767-1797, Paris, Gallimard, 1987.
- VIVENZA Jean-Marc, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Albin Michel, 2009.
- VOUGA François, « La Deuxième Epître aux Corinthiens », dans MARGUERAT Daniel (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, p. 221-234, Genève, Labor et Fides, 2008 [1^{ère} éd. : 2000].
- WENIN André, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2004.
- WITHERINGTON III Ben, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/The Paternoster Press, 1995.
- *New Testament Rhetoric. An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Eugene, Cascade Books, 2009.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. GRANGER Gilles-Gaston, Paris, Gallimard, 1993 [1^{ère} édition en allemand : 1921].

Table des matières

Remerciements	3
Introduction	4
Chapitre I :	6
Des paroles qu'il n'est pas permis de répéter : analyse exégétique historique et littéraire de II Corinthiens 12 : 1-5	6
1. Problèmes d'introduction	7
A. Généralités sur l'Épître	7
B. Contexte historique et destinataires de l'Épître	9
C. Thèmes et plan de l'Épître	11
2. Éléments exégétiques	13
A. Contexte étroit de II Corinthiens 12 : 4b	13
B. Établissement du texte	17
C. Traduction et précisions sémantiques	19
3. Problèmes d'interprétation de II Corinthiens 12 : 4b	21
A. Paul détenait-il un savoir interdit ?	21
B. Paul a-t-il entendu des paroles impossibles à reproduire ?	24
C. Conclusion : le paradoxe	28
Chapitre 2 :	30
Le tétralemme comme outil d'analyse logique de l'énoncé paradoxal de Paul en II Corinthiens 12 : 4b	30
1. De l'analyse logique par le tétralemme	31
A. Introduction à l'analyse logique	31
B. Qu'est-ce que le tétralemme ?	32
C. Intérêt de l'analyse logique et pertinence de son application au texte biblique	34
D. Méthode d'analyse	36
2. Analyse logique de II Corinthiens 12 : 4b	37
Affirmation	37
Négation	39
Conjonction de l'affirmation et de la négation	42
Négation de la conjonction	45
3. Conséquences	46
Chapitre 3 :	49
Essai sur la vérité chrétienne à travers une épistémologie relationnelle et à la lumière du paradoxe du langage théologique	49
1. L'accès à la vérité	50
A. Sur la connaissance	51
B. Épistémologie relationnelle	54
2. Sur la vérité	56
A. Caractérisation de la vérité	56
B. Ineffabilité de la vérité ?	60
C. Pertinence d'un discours sur Dieu	61
3. Le langage théologique et la raison d'être de la théologie	63
A. Spécificités du langage théologique	63
B. Portée du langage théologique	64

C. Pourquoi la théologie ?.....	66
Conclusion	71
Bibliographie.....	75
Table des matières	82

Je soussigné Xavier Rousset, auteur du mémoire *Parler pour ne rien dire. Analyse des propos déstructurants de Paul en II Corinthiens 12 : 4b et ouverture à une épistémologie relationnelle en vue de l'examen des limites et des possibilités du langage théologique*, déclare sur l'honneur que ce mémoire est le fruit d'un travail personnel, que toutes les sources d'informations utilisées et les citations d'auteur ont été mentionnées conformément aux usages en vigueur.

Fait à Collonges-sous-Salève

Le 22 mai 2018

Signature :

Que recouvre exactement la parole de celui qui se risque à des affirmations sur le divin ? Peut-il y avoir un langage adéquat, quand il s'agit de parler de ce dont, par définition, on ne peut parler ?

Les Ecritures offrent parfois à la perplexité du lecteur des témoignages de la rencontre entre une conscience humaine et les « réalités spirituelles ». L'expérience du « ravissement de Paul », exposée dans la Deuxième Epître aux Corinthiens (chapitre 12, versets 1 à 5) est l'une de ces rencontres.

L'auteur, l'apôtre Paul, raconte qu'il fut enlevé au « troisième ciel » et que, là, il entendit des paroles ineffables, qu'aucune langue humaine ne saurait redire. Ces paroles, perçues mais non reproductibles interrogent sur le statut de la parole théologique, confrontée à des réalités qui la dépassent. Dès lors, une analyse de cette affirmation paulinienne, par un outil de logique conçu pour étudier les paradoxes, s'avère précieux, pour déterminer en quoi le théologien est limité, mais en quoi aussi, sa parole peut atteindre à des profondeurs insoupçonnées et redonner toutes ses dimensions à la notion de vérité, dans le christianisme.