



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2019-2020)

Origines du christianisme

Pierluigi Piovanelli



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3768>

DOI : [10.4000/asr.3768](https://doi.org/10.4000/asr.3768)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 201-214

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pierluigi Piovanelli, « Origines du christianisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 12 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3768> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3768>

Tous droits réservés : EPHE

Origines du christianisme

Pierluigi PIOVANELLI

Directeur d'études

LES conférences de cette année ont porté, respectivement, sur (1) « Le Jésus historique dans la recherche actuelle : enjeux et perspectives (III) », et (2) « Jésus de Nazareth et la mystique de la Merkava (III) ». Il s'agit de la troisième et dernière année d'un programme de recherche commencé en 2017-2018¹.

I. Les origines oubliées de la recherche sur le Jésus historique

C'est à partir du constat que la recherche germanophone a imposé, à la suite de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* d'Albert Schweitzer (1875-1965)², une véritable chape de plomb idéologique sur la contribution d'Ernest Renan (1823-1892) à l'étude du Jésus historique³, que nous avons commencé à remettre en question le bien-fondé de certains choix et jugements de valeur du grand théologien alsacien. Schweitzer voyait, en effet, dans la publication des *Wolfenbütteler Fragmente* d'un auteur anonyme par le philosophe Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), en 1774-1778, l'acte fondateur de la recherche scientifique moderne sur Jésus. Comme il est bien connu, ces quelques chapitres consacrés aux intentions et aux enseignements de Jésus provenaient, en réalité, de l'*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (« Apologie, ou Plaidoyer en faveur des adorateurs rationnels de Dieu ») de l'orientaliste hambourgeois Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), un ouvrage de bien plus grande envergure, resté inédit jusqu'en 1972⁴.

-
1. Voir le résumé des conférences dans *Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 126 (2017-2018), p. 213-221, et *Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 127 (2018-2019), p. 159-167.
 2. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984 (9^e éd., d'après la 2^e, 1913).
 3. Voir P. Piovaneli, « À propos de la *damnatio memoriae* d'Ernest Renan dans la recherche contemporaine sur le Jésus historique », dans C. Facchini, E. Lupieri, E. Norelli (éd.), *Volume in onore di Mauro Pesce per i suoi 80 anni*, Brescia (sous presse).
 4. En guise d'introduction, voir U. Groetsch, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) : Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise*, Leyde 2015, ainsi que les

D'après Schweitzer, Reimarus aurait été le premier critique à postuler une différence radicale entre le projet politique de Jésus, un messie humain qui avait promis un royaume terrestre « conformément à la façon juive de parler », et la réinterprétation qu'en avaient donné ses disciples dans les évangiles. Ces derniers, terriblement déçus par la mort de leur chef et incapables de se résigner à mettre un terme au mouvement qu'il avait créé et auquel ils avaient adhéré avec tant d'enthousiasme, auraient subtilisé le corps de Jésus et proclamé sa résurrection. Au-delà de la naïveté, plus apparente que réelle, d'une telle approche, les bases de la distinction entre le Jésus judéen de l'histoire et le Christ de la foi chrétienne étaient ainsi définitivement jetées⁵.

Si cela ne fait aucun doute, il est en revanche plus difficile d'admettre que Reimarus n'ait pas été précédé par quelques précurseurs tout aussi radicaux et novateurs. Parmi les auteurs exhumés par la recherche contemporaine figurent l'unitarien polonais Martin Seidel (vers 1545-vers 1590), l'abbé français Jean Meslier (1664-1729) ou le déiste anglais Thomas Chubb (1679-1747)⁶, mais l'érudit qui, à notre avis, a le plus contribué à remettre en question la perception traditionnelle de Jésus et des origines du christianisme est sans conteste le libre penseur irlandais John Toland (1670-1722). Dans son *Nazarenus*, paru en 1718, il soutenait en effet, sur la foi de Matthieu 5,18 // Luc 16,17 et de l'*Évangile de Barnabé*, qu'à l'exception de ce qui concerne les sacrifices, Jésus n'avait jamais eu l'intention d'abolir la Loi juive ; quant aux premiers chrétiens, ils n'étaient autres que les ébionites et les nazaréens, à savoir, des judéo-chrétiens⁷. De toute évidence, comme le fait remarquer F. Stanley Jones, « [l']idée que Ferdinand Christian Baur [1792-1860] soit le

études réunies dans M. Mulsow (éd.), *Between Philology and Radical Enlightenment : Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Leyde 2011, et celles publiées à l'occasion du 250^e anniversaire de la mort de Reimarus dans *The Expository Times* 129/6 (2018), p. 243-270.

5. « Vor Reimarus hatte niemand das Leben Jesu historisch zu erfassen versucht » (Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 56).
6. Voir M. Pesce, « Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII : prima di H.S. Reimarus », *Annali di storia dell'esegesi* 28/1 (2011), p. 456-458 ; Idem, « "Illuminismo" inteso come negazione della fede dogmatica, categoria applicabile alla ricerca sul Gesù storico ? Il libro di Giuseppe Segalla, *La ricerca sul Gesù storico* », *Annali di storia dell'esegesi* 29/1 (2012), p. 181-193 ; F. Bermejo-Rubio, « "Hanc credo esse historiam veram de Jesu" : Martin Seidel's *Origo et fundamenta religionis christianae*, an Overlooked Milestone in the Critical Study of Western Religion », *The Journal of Religion* 100 (2020), p. 295-326.
7. J. Toland, *Le Nazaréen, ou le Christianisme des juifs, des gentils et des mahométans* (trad. P. Thiry, baron d'Holbach), Londres 1777 (édition originale anglaise : Londres 1718). Voir notamment F. Schmidt, « John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe », *Apocrypha* 1 (1990), p. 119-145, et les études réunies dans F. S. Jones (éd.), *The Rediscovery of Jewish Christianity : From Toland to Baur*, Atlanta (Ga.) 2012, p. 43-101.

père de l'étude du judéo-christianisme et de l'étude critique du Nouveau Testament est très éloignée de la vérité. Ce titre devrait revenir à Toland⁸. »

La même appréciation pour les textes apocryphes, érigés en objet d'études au même titre que les écrits canoniques, a été partagée par d'autres intellectuels des Lumières, au premier rang desquels figure Voltaire (1694-1778), dont l'intérêt pour le *Protévangile de Jacques*, l'*Évangile de l'enfance* du Pseudo-Thomas, l'*Évangile arabe de l'enfance*, l'*Évangile de Nicodème*, les *Actes de Jean* ou les *Toledot Yeshu* ne devrait plus faire de mystère. Or, il se trouve que le philosophe de Ferney a consacré aussi plusieurs pages à la question du Jésus historique dans l'*Examen important de milord Bolingbroke, ou le tombeau du fanatisme, écrit sur la fin de 1736*, publié en 1767⁹, et dans sa réécriture, tout aussi pseudépigraphique, l'*Histoire de l'établissement du christianisme*, de 1777¹⁰.

Dans ces ouvrages Voltaire se livre à une critique tout aussi rigoureuse qu'impitoyable des sources primaires, canoniques et apocryphes à la fois¹¹, comme lorsqu'il émet des doutes à propos du témoignage de l'Évangile selon Matthieu. À propos, par exemple, de l'ordre, en Matthieu 18,17, d'exclure de la communauté les frères (et sœurs) qui s'obstineraient à ne pas reconnaître leurs fautes¹², Voltaire remarque, avec raison, la mention anachronique de l'« Église » et la difficulté d'attribuer ce genre de propos à un ancien publicain.

-
8. F. S. Jones, « The Genesis, Purpose, and Significance of John Toland's *Nazarenus* », dans Idem (éd.), *The Rediscovery of Jewish Christianity*, p. 91-101 (p. 99, nous traduisons).
 9. La première version de l'*Examen important* a été imprimée dans le *Recueil nécessaire. Avec l'Évangile de la raison*, daté de 1765, mais publié vraisemblablement en 1767 (aux p. 1-169 du second volume de l'édition de Londres, 1768). Nous suivons, ici, les *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, vol. 26 : *Mélanges V*, Paris 1879, p. 195-300.
 10. Publiée après la mort de Voltaire dans l'édition Kehl de ses *Œuvres complètes* (1785-1790). Nous suivons les *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, vol. 31 : *Mélanges X*, Paris 1880, p. 43-116.
 11. « Pourquoi le chrétien le plus scrupuleux rit-il aujourd'hui sans remords de tous ces *Évangiles*, de tous ces *Actes*, qui ne sont plus dans le canon, et n'ose-t-il rire de ceux qui sont adoptés par l'Église ? Ce sont à peu près les mêmes contes ; mais le fanatique adore sous un nom ce qui lui paraît le comble du ridicule sous un autre » (*Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, vol. 26, p. 236). Et d'ajouter en note, « Et nous dirons ici en passant ce que milord Bolingbroke insinue ailleurs, qu'on ne trouve dans la vie de Jésus-Christ aucune action, aucun dogme, aucun rite, aucun discours qui ait le moindre rapport au christianisme d'aujourd'hui, et encore moins au christianisme de Rome qu'à tous les autres » (p. 235-236, n. 2).
 12. Au cas où un membre de la communauté refuserait d'accepter la correction d'un petit comité de trois autres membres, le Jésus de Matthieu recommande de l'annoncer publiquement « à l'assemblée (*ekklesiá*), et s'il refuse aussi d'écouter l'assemblée, qu'il soit pour toi comme un *goy* (*ethnikós*) et un publicain (*telōnēs*). » Sur le devoir et la façon de réprimander son prochain, voir notamment *Écrit de Damas* 9,6-8 ; *Règle de la communauté* 5,24-6,1.

Ces mots font connaître évidemment que le livre attribué à Matthieu ne fut composé que très longtemps après, lorsque les chrétiens furent assez nombreux pour former une Église. Ce passage montre encore que ce livre a été fait par un de ces hommes de la populace, qui pense qu'il n'y a rien de si abominable qu'un receveur des deniers publics ; et il n'est pas possible que Matthieu, qui avait été de la profession, parlât de son métier avec une telle horreur¹³.

Quant au personnage historique Jésus de Nazareth, Voltaire voit en lui « un paysan grossier de la Judée, plus éveillé, sans doute, que la plupart des habitants de son canton », qui fonda une nouvelle secte juive, mais qui, comme George Fox (1624-1691), le fondateur de la Société des Amis, commit l'erreur fatale de s'en prendre aux prêtres de son temps. Et Voltaire de conclure sur des considérations qui rappellent étonnamment celles de son contemporain Reimarus.

Les disciples demeurèrent, aussi attachés à leur patriarche pendu que les quakers l'ont été à leur patriarche pilorié. Les voilà qui s'avisent, au bout de quelques temps, de répandre le bruit que leur maître est ressuscité en secret. Cette imagination fut d'autant mieux reçue chez les confrères que c'était précisément le temps de la grande querelle élevée entre les sectes juives pour savoir si la résurrection était possible ou non¹⁴.

Par ailleurs, Voltaire rend un hommage appuyé à ce sage qui, à l'instar de Socrate, avait été injustement persécuté par des prêtres et des juges « hypocrites », au cours d'une vision nocturne relatée dans l'article « Religion » des *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, publiées en 1770-1772¹⁵. Jésus y est dépeint comme « un homme d'une figure douce et simple, (...) d'environ trente-cinq ans », horrifié par tous les meurtres commis en son nom. À la question du narrateur, « Ne leur dites-vous pas une fois que vous étiez venu apporter le glaive et non la paix ? », il répond que « C'est une erreur de copiste ; je leur dis que j'apportais la paix et non le glaive. Je n'ai jamais rien écrit ; on a pu changer ce que j'avais dit sans mauvaise intention. » Et à la prière de faire savoir « en quoi consistait la vraie religion », il répond simplement : « Aimez Dieu, et votre prochain comme vous-même », nul besoin de jeuner, de se confesser, d'« aller en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle », de se retirer du monde ou de « prendre parti pour l'Église grecque ou pour la latine », ce qui lui vaut l'approbation enthousiaste du narrateur, qui s'exclame, « Eh bien, s'il est ainsi, je vous prends pour mon, seul maître. »

13. *Ceuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, vol. 31, p. 62.

14. *Ceuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, vol. 26, p. 227-228. Voir aussi le chapitre VI de l'*Histoire de l'établissement du christianisme*, « De la personne de Jésus » (c'est ainsi que Voltaire désigne dans cet ouvrage Jésus), où est précisé que « [j]amais ni Jésus ni Fox ne voulurent établir une religion nouvelle. Ceux qui ont écrit contre Jésus ne l'en ont point accusé. Il est visible qu'il fut soumis à la loi mosaïque depuis sa circoncision jusqu'à sa mort » (*Ceuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, vol. 31, p. 66).

15. Les citations qui suivent sont tirées de R. Campi, D. Felice (éd.), *Voltaire. Dizionario filologico integrale*, Milan 2013, p. 2694 et p. 2696.

De l'avis de Francesco Capriglione, le traducteur italien de l'*Histoire de l'établissement du christianisme*, il va de soi que « Voltaire n'est ni Loisy [1857-1940] ni Bultmann [1884-1976], mais Loisy et Bultmann auraient beaucoup appris de Voltaire, tout comme l'Albert Schweitzer de la *Leben-Jesu-Forschung*, qui cite justement cette *Histoire*¹⁶ », qui la cite, certes, mais seulement pour faire brièvement mention du recours de Voltaire aux *Toledot Yeshu*¹⁷. En réalité, la contribution de Voltaire à la recherche sur le Jésus historique, aujourd'hui largement ignorée par les néotestamentaires, n'est connue que par quelques spécialistes de la philosophie des Lumières¹⁸. Pourtant, cet aspect de l'œuvre de Voltaire n'avait pas échappé à un historien et théologien aussi génial que David Friedrich Strauss (1808-1874), qui avait publié, en 1870, une biographie fort bien documentée du philosophe de Ferney¹⁹ et qui était tout à fait conscient des analogies existantes entre l'approche de celui-ci et celle de Reimarus.

François-Marie Arouet, ainsi s'appelait réellement Voltaire, naquit en 1694, la même année que notre Hermann-Samuel Reimarus, qui eut avec lui tant de ressemblance, eu égard à sa situation en face du christianisme et de toute religion²⁰.

Comment se fait-il donc que, dans le relativement court laps de temps qui sépare l'ouvrage de Strauss (1870) de celui de Schweitzer (1906), le souvenir du Jésus de Voltaire se soit complètement effacé de l'historiographie néotestamentaire au profit de celui du Jésus de Reimarus ? À notre sens, la réponse ne peut se trouver que dans la nature profondément nationaliste de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* de Schweitzer, pour qui la recherche sur le Jésus historique avait été « le plus grand accomplissement de la théologie allemande²¹. » Peu importe que l'ouvrage de Schweitzer ait sonné le glas de cette même théologie libérale, il n'en reste pas moins que toute contribution antérieure à Reimarus ou en dehors de l'aire culturelle allemande (y compris celle de Renan) allait être désormais abusivement exclue de l'histoire de la recherche.

Il serait parfaitement vain de vouloir redresser ce genre de torts en remplaçant, plus d'un siècle et deux guerres mondiales plus tard, Reimarus par Toland ou par Voltaire, une approche chauviniste par une autre. La recherche sur le Jésus historique a été l'aboutissement d'un long processus intellectuel qui, depuis l'*Enlightenment*, a

16. F. Capriglione (éd.), *Voltaire. L'affermazione del cristianesimo*, Naples 1988, p. 14 (nous traduisons).

17. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 332-333, n. 62, suivi, en cela, par F. Bermejo Rubio, *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Madrid 2018, p. 554, n. 39.

18. Voir notamment B. Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1660-1760)* (avant-propos de P.-M. Beaude), Paris 2011 (1990¹), p. 162-169.

19. Voir D. F. Strauss, *Voltaire. Six conférences* (trad. L. Narval), Paris 1876 (éd. orig. allemande, Leipzig 1870), p. 225-233.

20. Strauss, *Voltaire*, p. 9.

21. « Und die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu » (Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 45, nous soulignons).

conduit aux Lumières et à l'*Aufklärung*, un processus dont Baruch Spinoza (1632-1677) fut l'initiateur incontesté, mais qui tire ses origines de l'humanisme d'un Pic de la Mirandole (1463-1494) ou d'un Érasme de Rotterdam (1466 ou 1469-1536). En définitive, l'histoire de la recherche sur le Jésus historique coïncide, pour le meilleur et pour le pire, avec celle de la modernité occidentale.

II. Le mysticisme des disciples de Jésus dans les écrits des origines du christianisme

Nous avons réexaminé les éléments qui, dans les récits des événements postérieurs à la mort et résurrection de Jésus, témoignent d'expériences et/ou de pratiques mystiques de la part des membres de son mouvement.

1. Les expériences mystiques de Marie de Magdala et de Jacques le Juste

Nous avons proposé de faire dériver les récits de la découverte du tombeau vide (Marc 16,1-8 ; Matthieu 28,1-10 ; Luc 24,1-12 ; Jean 20,1-18 ; *Évangile de Pierre* 50-57) et des apparitions de Jésus à ses collaborateurs les plus proches (1 Corinthiens 15,3-9 ; Luc 24,13-34 ; *Évangile des Hébreux* 6 ; *Première Apocalypse de Jacques* [NHC V,3] 30,13-31,4 // [AMC 2] 16,27-17,23) d'une tradition narrative qui aurait été élaborée, à l'origine, par les femmes du mouvement, sous le patronage de Marie de Magdala²², afin de réduire la dissonance cognitive provoquée par la mort infamante de Jésus. Par ailleurs, il est fort probable que le fait de faire de Marie de Magdala (dans l'*Évangile selon Marie*) et de Jacques le Juste (dans la *Première Apocalypse de Jacques*) les bénéficiaires d'expériences et de révélations sur la remontée de l'âme à travers les cieux²³ soit le reflet d'une certaine réalité historique, à savoir, la réputation de mystiques dont Marie et Jacques auraient effectivement joui²⁴.

22. Voir P. Piovanelli, « From Galilee to India, There Is Something about Mary (Magdalene) », dans E. Lupieri (éd.), *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, Leyde 2019, p. 395-416.

23. Il est question de la remontée de l'âme vers son lieu d'origine dans le plérôme en *Évangile selon Marie* 15,1-17,6 ; *1 Apocalypse de Jacques* (NHC V,3) 32,28-35,28 // (AMC 2) 19,21-22,23 ; *Livre d'Allogène* (AMC 4) 63,9-66,24. D'après Irénée, *Contre les hérésies* I,21,5, les valentiniens (marcosiens) auraient utilisé des instructions similaires à celles contenues dans la *Première Apocalypse de Jacques* à l'occasion du rituel de la rédemption (*apolútrōsis*). Voir S. Parkhouse, *Eschatology and the Saviour: The « Gospel of Mary » among Early Christian Dialogue Gospels*, Cambridge 2019, p. 198-228.

24. Voir, respectivement, J. Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha and the Christian Testament*, Londres 2002, et S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du 1^{er} au 11^e siècle*, Montrouge 2015.

2. Les expériences mystiques de Paul

En 2 Corinthiens 10-13, dans celle qui est peut-être la quatrième ou la cinquième lettre qu'il envoie, vers 53-54 de notre ère, à ses correspondants corinthiens, Paul doit défendre, une fois de plus, son ministère apostolique. À tort ou à raison, il a le sentiment d'avoir été mis de côté (10,7) et que son autorité a été remise en cause (10,10). Or, sa crainte la plus grande est que quelqu'un vienne prêcher un autre Jésus aux Corinthiens, qu'il leur confère un autre Esprit, qu'il leur annonce une autre bonne nouvelle (11,4). Le mot-clé de l'offensive rhétorique lancée par Paul est le verbe « se vanter, se glorifier » (*kaukháomai*, treize occurrences). Paul fait état de la venue à Corinthe de nouveaux « envoyés », qui se glorifient « hors de mesure » de prouesses qu'ils n'auraient pas accomplies, ce que Paul refuse, en théorie, de faire (10,13-16). Il craint que la communauté, à l'image de l'Ève biblique, se fasse duper par le serpent (11,3), car ceux et celles qui se glorifient sont, en réalité, « de faux envoyés, des ouvriers trompeurs, qui se déguisent en envoyés du Messie » (11,13). Si Paul se sent forcé de répondre et de se glorifier, à son tour, il choisit de le faire de façon paradoxale, en faisant « un peu le fou » (11,1) et en rappelant son passé d'apôtre : tout ce qu'il a enduré pour la cause messianiste, en général, et pour la communauté corinthienne, en particulier (10,8). Pour Paul, en effet, celui ou celle qui souhaite se glorifier, devrait le faire dans le Seigneur (10,17). Paul, qui affirme n'avoir aucun complexe d'infériorité à l'égard des « super-envoyés » (11,5), va donc se glorifier lui aussi « selon la chair » (11,18) : « Ils sont Hébreux ? Moi aussi. Ils sont Israélites ? Moi aussi. Ils sont descendance d'Abraham ? Moi aussi. Ils sont ministres du Messie ? Je vais dire une folie ! Moi, davantage... » S'il faut se glorifier, c'est de ses faiblesses qu'il se glorifiera (11,22-30). Ce qui amène Paul à faire état, à la troisième personne du singulier, d'une expérience mystique survenue quatorze ans plus tôt²⁵.

¹ Il faut se glorifier ? Cela ne vaut rien pourtant, eh bien ! J'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur. ² Je connais un homme dans le Messie qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps ? je ne sais ; était-ce hors de son corps ? je ne sais ; Dieu le sait – cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel. ³ Et cet homme-là – était-ce en son corps ? était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait –, je sais ⁴ qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire. ⁵ Pour cet homme-là je me glorifierai ; mais pour moi, je ne me glorifierai que de mes faiblesses (12,1-5).

Et Paul de préciser que, dans son cas, même s'il le voulait, il ne pourrait pas s'enorgueillir, à cause de l'« épine » (*skólops*) qui aurait été mise dans sa chair

25. La bibliographie sur ce passage, très certainement autobiographique, est considérable : voir, entre autres, P. R. Gooder, *Only the Third Heaven ? 2 Corinthians 12:1-10 and Heavenly Ascent*, Londres 2006 ; J. B. Wallace, *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1-10) : Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, Berlin 2011.

(une maladie chronique ?), apparemment à la suite d'une expérience mystique qui aurait mal tourné²⁶.

⁶ Si je voulais me glorifier, je ne serais pas insensé, car je dirais la vérité. Mais je m'abstiens, de peur que quelqu'un ne m'estime au-delà de ce qu'il voit en moi ou de ce qu'il m'entend dire, ⁷ et à cause de l'excellence des révélations. C'est donc afin que je ne m'enorgueillisse pas, qu'il m'a été mis une épine dans la chair, un ange de Satan pour me gifler, pour que je ne m'enorgueillisse pas. ⁸ Par trois fois, j'ai prié le Seigneur pour qu'il s'éloigne de moi. ⁹ Mais il m'a dit : « Ma grâce te suffit, car la puissance s'accomplit dans la faiblesse. » Je me glorifierai donc plus volontiers dans (mes) faiblesses, afin que la puissance du Messie repose sur moi. ¹⁰ C'est pourquoi je me complais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les misères, dans les persécutions et les angoisses pour le Messie ; car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (12,6-10).

Paul pourrait, en théorie, évoquer l'expérience de quelqu'un d'autre, à identifier avec Jésus (selon Morton Smith) ou avec l'une de ses connaissances (Apollos ?), voire même avec l'un de ces « super-apôtres » qui se vantaient de leurs exploits, dont Paul serait ici en train de faire la parodie (de l'avis de Hans-Dieter Betz). Accessoirement, la question pourrait aussi se poser de savoir s'il s'agit d'une seule ou de deux expériences distinctes.

En réalité, le contexte de 2 Corinthiens 10-13 montre clairement que Paul est en train de faire état d'une expérience personnelle, une parmi beaucoup d'autres « visions et révélations du Seigneur » (12,1), c'est-à-dire, à la fois, en provenance et au sujet du Seigneur (Jésus). Le lexique et les expressions utilisés par Paul sont de nature éminemment mystique²⁷, voire même « chamanique » : le fait d'être « ravis, emporté » (*harpázomai*) au ciel (12,2 et 4) ; l'impossibilité de savoir si c'était « dans le corps ou hors du corps » (12,2 et 3) ; la nature « ineffable » (*árrēta*) des paroles ouïes au ciel (12,4) ; et aussi la répétition du verbe *huperairomai* (12,7), que l'on traduit normalement par « s'enorgueillir », mais qui signifie littéralement « être soulevé ».

-
26. Comparer les conséquences négatives de la visite au Pardès dans le célèbre épisode des quatre sages (Ben Azzay, Ben Zoma, Eliša ben Abouya et Rabbi Akiva), dont les parallèles avec l'expérience décrite en 2 Corinthiens 12,1-12 ont été étudiés par Chr. R. A. Morray-Jones, « Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12) : The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1 : The Jewish Sources ; Part 2 : Paul's Heavenly Ascent and Its Significance », *Harvard Theological Review* 86 (1993), p. 177-217 et p. 265-292 ; Idem, « The Ascent into Paradise (2 Cor 12:1-12) : Paul's *Merkava* Vision and Apostolic Call », dans R. Bieringer, E. Nathan, D. Pollefeyt, P. J. Tomson (éd.), *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism*, Leyde 2014, p. 245-285.
27. Voir aussi B. J. L. Peerbolte, « Paul's Rapture : 2 Corinthians 12:2-4 and the Language of the Mystics », dans F. Flannery, C. Shantz, R. A. Werline (éd.), *Experientia, Volume 1 : Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*, Atlanta (Ga.) 2008, p. 159-176 ; C. Shantz, *Paul in Ecstasy : The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge-New York 2009.

Il s'agit, très probablement, d'une visite au Gan Eden, qui se trouve, comme dans le 2^e *Hénoch* (ch. 8-9), au troisième ciel, où Paul aurait pu s'entretenir avec quelques personnages illustres de l'histoire d'Israël (Hénoch, Abraham, Moïse...²⁸). L'indication chronologique précise, « il y a quatorze ans », donne à penser qu'il devait s'agir d'une expérience clé pour son apostolat. À l'époque, vers 39-40 de notre ère, Paul devait se trouver encore à Antioche, avant qu'il ne se lance, avec Barnabé, dans le premier de ses voyages missionnaires. De toute évidence, même s'il n'était pas parvenu à atteindre la cour divine, au septième ciel, et avait gardé des séquelles pénibles de cette ascension, l'expérience avait dû se révéler décisive pour la suite de son ministère.

3. Les expériences mystiques de Jean de Patmos

Après le témoignage de Paul, nous avons, au quatrième chapitre de l'Apocalypse, au début de la première série des grandes visions cosmiques, en position rhétoriquement forte, un deuxième témoignage direct d'une expérience extatique vécue par un mystique messianiste, Jean de Patmos²⁹. Il s'agit, dans ce cas, d'une vision de la Merkava au ciel comparable, par exemple, à celle décrite en 1^{er} *Hénoch* 14³⁰. Une telle expérience se traduit par une union, à la fois liturgique et juridique, avec les membres les plus haut placés de la cour céleste. En revanche, à la différence du patriarche Hénoch, Jean ne va pas être transformé lui-même en une sorte de super-archange (manifestement, la place était déjà prise), mais se contenter de revenir sur terre doté des toutes les connaissances nécessaires pour s'adresser, avec l'autorité qui s'impose, aux membres des communautés messianistes d'Asie Mineure.

¹ Après cela, je regardai, et voici, une porte était ouverte dans le ciel. La première voix que j'avais entendue, comme une trompette, et qui me parlait, dit : « Monte ici, et je te ferai voir ce qui doit arriver dans la suite. »² Après cela, je fus immédiatement

-
28. Voir la partie finale de l'*Apocalypse de Paul* « orthodoxe » (ch. 45-51). Quant à la version copte d'une *Apocalypse de Paul* « gnostique » retrouvée à Nag Hammadi (NHC V,2), que M. Kaler, *Flora Tells a Story : The Apocalypse of Paul and Its Contexts*, Waterloo (On.) 2008, considère comme une parodie valentinienne des visions de la Merkava dans les textes apocalyptiques juifs et/ou chrétiens, il s'agit, en réalité, d'un texte très elliptique et, par endroits, corrompu (voir 20,5-9 ; 23,11 et 29-30), l'abrégé d'un ouvrage, à l'origine, plus long, inspiré par l'ascension au ciel mentionnée en 2 Corinthiens 12,1-5.
29. Pour ce qui est des questions d'introduction (milieu d'origine, perspectives apocalyptiques anti-romaines, polémiques à l'encontre de ces messianistes qui, tout en se proclamant Judéens, collaborent avec Rome), voir P. Piovaneli, « Perceptions de la violence humaine et représentations de la justice divine dans les textes apocalyptiques des origines chrétiennes », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 9 (2021), sous presse.
30. Voir G. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluß der Hekhalotliteratur*, Tübingen 2002 ; Idem, « "Connecting Heaven and Earth" : The Function of the Hymns in Revelation 4-5 », dans R. S. Boustán, A. Y. Reed (éd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge-New York 2004, p. 67-84.

(ravi) en esprit. Et voici, un trône était dressé dans le ciel, et sur ce trône quelqu'un était assis. ³ L'aspect de celui qui était assis était semblable à une pierre de jaspe et de sardoine, et autour du trône, un arc-en-ciel dont l'aspect était semblable à une émeraude. ⁴ Autour du trône, (il y avait) vingt-quatre trônes, et sur les trônes, vingt-quatre anciens assis, vêtus de vêtements blancs, et sur leurs têtes des couronnes d'or. ⁵ Du trône sortaient des éclairs, des voix et des tonnerres, et devant le trône brûlaient sept lampes de feu, qui sont les sept esprits de Dieu. ⁶ Devant le trône, (il y avait) comme une mer de verre, semblable à du cristal, et au milieu du trône et à l'entour du trône, quatre Vivants remplis d'yeux devant et derrière. (...) Jour et nuit, ils ne cessaient de dire : « Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, qui était, qui est, et qui vient ! » ⁹ Et quand les vivants rendaient gloire, honneur et grâce à celui qui était assis sur le trône, à celui qui vit aux siècles des siècles, ¹⁰ les vingt-quatre anciens se prosternaient devant celui qui était assis sur le trône, ils adoraient celui qui vit aux siècles des siècles et jetaient leurs couronnes devant le trône, en disant : ¹¹ « Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance, car tu as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles existent et qu'elles ont été créées » (4,1-11).

Après la dictée des lettres aux sept communautés en Asie, Jean voit « une porte ouverte dans le ciel » et est appelé par le personnage « comme un Fils d'homme » à « monter » là-haut, c'est-à-dire, au ciel (comparer Apocalypse 1,10-13a et *Ascension d'Isaïe* 6,6-9). À la suite de cet appel, Jean est, encore une fois, « (ravi) en esprit », c'est-à-dire, il tombe en extase, et son voyage (en esprit) au ciel peut ainsi commencer. En dépit de la grande variété de visions auxquelles il va assister, tout ce qui suit se déroule dans un seul et (apparemment) unique ciel, comme dans le *1^{er} Hénoch*, mais à la différence du *2^e Hénoch* ou de l'*Ascension d'Isaïe* (sept cieus). La première de ces visions est, sans conteste, une vision au ciel de la Mer-kava, le chariot-trône divin d'Ézéchiel 1 et 10³¹. Jean vient ici d'entrer dans le Saint des saints céleste, l'équivalent du *débir* terrestre, ce qui devrait lui permettre, en théorie, de prendre connaissance de toute l'histoire du monde, passée, présente et future, brodée sur le rideau du Saint des saints³².

L'indication « comme une mer de verre, semblable à du cristal » (4,6) est à prendre au pied de la lettre, et non pas à interpréter, comme le font certains traducteurs, « une mer aussi transparente que du cristal », afin de ne pas tomber dans l'erreur (classique) de croire que la glace / le cristal / le marbre pur du Pardès soit de l'eau. Quant à la description des quatre vivants/animaux (4,7-8), elle reprend, en

31. À noter que J. Frey, « “Mystical” Traditions in an Apocalyptic Text ? : The Throne Vision of Revelation 4 within the Context of Enochic and Merkavah Texts », dans J. J. Collins, P. G. R. de Villiers, A. Y. Collins (éd.), *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*, Berlin 2018, p. 103-127, insiste (à notre avis, excessivement) sur les traits distinctifs de la vision du trône de Jean de Patmos.

32. « Rabbi Ismaël dit : “Métatron me dit : ‘Viens et je te montrerai le Rideau du Lieu, qui est tiré devant le Saint béni soit-il, et sur lequel sont inscrites toutes les générations du monde, tous les actes des générations du monde, passés ou présents, jusqu'à l'épuisement de toutes les générations’” » (3^e Hénoch 45, traduction de Charles Mopsik).

l'abrégéant, celle d'Ézéchiel 1,5-24 (identifiés avec des chérubins en Ézéchiel 10,9-22 et 4Q405, ligne 20). Les quatre vivants n'ont de cesse de répéter, jour et nuit, *au ciel*, « Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant » (4,8), la *qeduša* / le *trishagion* / le *sanctus*, l'invocation tripartite de la liturgie angélique à laquelle le prophète Isaïe avait assisté, *sur terre*, dans le *hekal* du Temple de Jérusalem (Isaïe 6,1-3 : « Saint, saint, saint est YHWH Sabaot, sa gloire emplie toute la terre »). Quant à la formule « Celui qui était, qui est, et qui vient », d'usage fréquent dans l'Apocalypse (1,4 et 8 ; 11,17 ; 16,5), elle dérive probablement de l'autodésignation « Je suis qui je suis » en Exode 3,14 LXX.

Le culte rendu par les quatre vivants (« ils rendaient gloire, honneur et grâce ») et les vingt-quatre anciens (« Tu es digne [...] de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance ») constitue le sommet de la liturgie céleste (4,9-11), à laquelle Jean a été convié. Même si le narrateur ne l'affirme pas explicitement, les nombreux parallèles avec les textes de la littérature des Hekhalot (notamment, le traité *Hekhalot Rabbati*) portent à penser que Jean aussi participe à cette liturgie céleste. À défaut d'être métamorphosé lui-même en ange (*unio angelica*), le mystique a le grand honneur de chanter en cœur avec les membres de la cour céleste (*unio liturgica*). Non seulement, mais comme la suite du récit va le montrer, Jean va être mis progressivement au courant de toutes les décisions les plus importantes que vont être prises, au plus haut niveau, au sujet des élus « judéo-chrétiens » et de leurs ennemis romains (*unio iuridica*).

4. Les expériences mystiques des prophètes de l'Ascension d'Isaïe

Si, de nos jours, l'Évangile selon Thomas est souvent considéré comme le « cinquième évangile », en réalité, pour les premiers chrétiens ce fut plutôt le livre d'Isaïe qui joua ce rôle, à cause du grand nombre de prophéties au sujet du Christ qu'il était censé contenir. De là à imaginer qu'Isaïe avait eu effectivement droit à une vision du Christ, il n'y avait qu'un pas que les prophètes du cercle producteur de l'Ascension d'Isaïe n'hésiteront pas à franchir. À la différence de la vision d'Isaïe 6, celle de l'Ascension d'Isaïe n'a pas lieu dans le Temple, mais dans le palais royal, dans la chambre même du roi (6,2). Elle n'a pas lieu au début mais vers la fin du ministère prophétique d'Isaïe (6,1 : « la vingtième année de règne d'Ézéchiass », en 695-694 avant notre ère). Il s'agit, dans ce cas, d'une transe, au cours de laquelle le visionnaire est amené par un ange guide jusqu'au septième ciel, où se trouve le trône de la Divinité.

Le parallèle le plus frappant est offert par l'épisode de l'ascension au ciel de rabbi Neḥounya ben ha-Qanah, le maître de rabbi Iṣma'el ben Eliša, dans l'enceinte du Temple de Jérusalem et en présence de ses disciples, de ses collègues et de tous les membres des deux Sanhédrins réunis en *Hekhalot Rabbati* 13-25 (§ 198-259). Il s'agit, là aussi, d'une ascension en esprit au septième ciel, en présence de témoins qualifiés qui assistent en direct à la progression du mystique, quitte à l'interrompre pour poser des questions (dans le cas de l'Ascension d'Isaïe, en revanche, c'est le prophète qui, une fois revenu à lui, leur fait le récit de son expérience).

Parmi les autres parallèles les plus significatifs avec les textes mystiques juifs tardo-antiques des Hekhalot³³, mentionnons la même conception cosmologique de l'univers, la terre et son atmosphère (l'air) étant enveloppées par le firmament, au-delà duquel se déploient sept cieus/palais ; chaque ciel est habité par des anges, auxquels il faut montrer un « signe » (*sēmeion*) ou un « sceau » (*hotam*) pour obtenir la permission de monter plus haut ; les anges du sixième ciel/palais sont particulièrement farouches et s'opposent à ce que les mystiques aient accès au septième, jusqu'à ce qu'une voix divine (*Hekhalot Zutarti* § 346 ; *Merkava Rabba* § 673) ou le Christ en personne (*Ascension d'Isaïe* 9,37-38) les y autorise ; les mystiques participent activement au chant des anges des différents cieus (*unio liturgica*) et sont mis au courant des événements les plus importants qui vont se dérouler sur terre (*unio iuridica*). Ce qui fait de l'*Ascension d'Isaïe* le témoin le plus ancien de celle qui deviendra plus tard la littérature juive des Hekhalot, et des prophètes chrétiens qui ont choisi de s'exprimer par son intermédiaire, de véritables mystiques de la Merkava.

5. Bilan et conclusions

Après trois années de recherches et de conférences consacrées à « Jésus de Nazareth et la mystique de la Merkava », le temps est enfin venu de répondre à la question de savoir si Jésus a été un praticien de la Merkava. Nous avons vu que ce type de mystique a joué un rôle considérable dans les pratiques religieuses du judaïsme du Second Temple, que ce soit dans les écrits attribués au prophète Ézéchiel ou au patriarche Hénoch, chez les esséniens/qumrâniens ou auprès des disciples de Jésus (de Paul de Tarse à Jean de Patmos et aux prophètes de l'*Ascension d'Isaïe*, en passant par Marie de Magdala et Jacques le Juste), qu'il s'agisse, pour les praticiens, de monter au ciel (voire aux cieus) ou d'ouvrir simplement la porte donnant accès à la cour céleste.

Par ailleurs, le Jésus des évangiles synoptiques semble avoir été très proche du Fils de l'homme, la figure la plus emblématique de ce type de mysticisme (notamment dans le *Livre des paraboles*), et les fonctions sociales qu'il exerce (guérisons, médiations, divinations, prophéties, exorcismes, contrôle des esprits et des éléments...) sont de type manifestement « chamanique ». Après avoir réexaminé quelques épisodes clés des évangiles synoptiques à la recherche de traces d'expériences contrôlées d'états altérés/modifiés de conscience (trances, voyages célestes, visions, possessions, expériences médiumniques...) encore détectables derrière les couches des réélaborations successives des narrateurs chrétiens, nous avons conclu que plusieurs éléments de ces récits (les visions, les voix célestes, les voyages dans les airs, les apparitions de créatures surhumaines et d'esprits, les métamorphoses...) confirment le penchant mystique de Jésus. En revanche, pour ce qui est de sa pratique de la mystique de la Merkava, la récolte a été beaucoup plus maigre

33. Voir P. Piovanelli, « "A Door into an Alien World" : Reading the *Ascension of Isaiah* as a Jewish Mystical Text », dans J. N. Bremmer, T. R. Karmann, T. Nicklas (éd.), *The Ascension of Isaiah*, Louvain 2016, p. 119-144.

et, afin de trouver d'autres éléments de réponse, nous avons dû prendre aussi en compte les témoignages sur les pratiques mystiques de ses disciples et successeurs.

En définitive, il s'agit essentiellement d'une question de continuité et de cohérence :

- si la mystique de la Merkava (avec ou sans ascension au ciel) était courante dans la culture judéenne environnante ;
- si elle prévoyait même, pour les mystiques les plus talentueux, une identification avec un personnage super-angélique appelé « le Fils de l'homme » ;
- si elle a été pratiquée aussi par les disciples de Jésus longtemps après sa mort, à un tel point qu'ils et elles étaient persuadés de pouvoir le voir dans sa gloire, sur la terre comme au ciel ;
- si elle peut contribuer à expliquer l'émergence d'une christologie « haute » ;
- et si, par ailleurs, les témoignages les plus anciens laissent apparaître quelques lueurs des habilités mystiques de Jésus, il s'ensuit qu'il est tout à fait plausible et probable que le Jésus historique ait été lui-même un mystique de la Merkava, l'un des premiers grands mystiques du judaïsme... La fin d'une énigme !

