

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 36 (1903)  
**Heft:** 5-6

**Artikel:** Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul : essai d'une interprétation de 2 Corinthiens XII,1-10  
**Autor:** Lombard, Emile  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379748>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# LES EXTASES ET LES SOUFFRANCES DE L'APÔTRE PAUL

## ESSAI

*d'une interprétation de 2 Corinthiens XII, 1-10*

PAR

EMILE LOMBARD

---

Parmi tant de problèmes pauliniens sur lesquels l'érudition allemande s'est acharnée depuis quelque cent ans, il n'en est pas de plus ardu que celui qui se pose à propos de ce fragment. Quelle est l'épreuve mystérieuse dont parle l'apôtre? Quel en est le rapport avec les visions et révélations dont elle doit l'empêcher de s'enorgueillir? Nul n'a pu le dire, jusqu'à présent, avec une entière certitude. Que si, malgré ce résultat peu encourageant, la discussion continue, on aurait tort d'en prendre prétexte pour accuser une fois de plus de pédantisme et de puérilité les esprits que passionne ce genre de recherches. Rien de ce qui touche à un homme comme saint Paul ne saurait nous laisser indifférents. Et la question débattue est de celles précisément qui nous font pénétrer le plus avant dans l'intimité de sa grande âme. Résoudre cette question d'une manière définitive ne serait pas seulement élucider une curieuse énigme historique, ce serait apporter une contribution précieuse à l'étude scientifique du phénomène religieux. Notre ambition ne va pas si loin. Toutefois peut-être ne sera-ce pas absolument en vain que nous aurons rassemblé et essayé de classer à nouveau les divers éléments du problème.

## I

La liaison de 2 Cor. XII, 1-10 avec ce qui précède est difficile à marquer. C'est à cela probablement qu'il faut attribuer le mauvais état du texte au v. 1. La leçon *καυχᾶσθαι δεῖ*, *οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ* est relativement la mieux attestée<sup>1</sup>. Mais il y a des variantes qui ont pour elles de bons témoins. Ainsi, *δὴ* ou *δὲ* après *καυχᾶσθαι*, — *οὐ συμφέρει μοι*, — *ἐλεύσομαι γάρ*. Dans ces conditions, on peut se demander si XII, 1<sup>ab</sup> ne provient pas de l'obligation où l'on se sera vu de raccorder tant bien que mal au contexte la notice historique XI, 32-33, qui paraît interpolée<sup>2</sup>. Pourquoi cet épisode est-il mentionné ici? On a essayé de l'expliquer de diverses façons<sup>3</sup>. Mais de deux choses l'une. Ou bien il rentre dans la catégorie des faits précédemment énumérés, v. 23-29 : et alors pourquoi revenir en arrière? Ou bien il introduit une idée nouvelle; dans ce cas, pourquoi s'en tenir là? Car on ne voit pas la moindre corrélation entre les visions et la fuite de Damas. Il est possible évidemment que Paul, en dictant, se soit interrompu pour évoquer cet incident de sa vie mouvementée. Mais du moment qu'il faut, d'une manière ou de l'autre, admettre dans le texte tel qu'il s'offre à nous une interruption de la pensée de l'auteur, le retranchement de XI, 32 — XII, 1<sup>ab</sup>, sans s'imposer absolument, se justifie. L'attestation solennelle XI, 31 se comprend mieux si elle porte sur les visions, spécialement sur XII, 2-4, que si elle vise l'évasion

<sup>1</sup> BFGP. — Tischendorf VIII, Westcott et Hort (*δεῖ οὐ*), Nestle, B. Weiss. (*Die paulinischen Briefe im berichtigten Text*. Leipzig 1896.)

<sup>2</sup> Holsten, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1874, p. 388 et ss.; Schmiedel, *Hand-Kommentar zu 2. Corinther*, 2. Aufl. 1892.

<sup>3</sup> Par l'intention, exprimée v. 30, d'insister sur les côtés peu glorieux du ministère de Paul (Hofmann, *Die heilige Schrift Neuen Testaments*, II III [zu 2. Corinther] 1866); — par le désir, au contraire, de faire paraître l'assistance particulière dont il a été l'objet dès le lendemain de sa conversion (Klöpfer, *Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Corinth*, 1874); — par la nécessité de se défendre contre le reproche de lâcheté dont cette fuite aurait fourni le prétexte (Heinrici, *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinther*, 1887, et Meyer-Heinrici, 8. Aufl. 1900).

dans une corbeille. Nous lirons donc *ἐλεύσομαι γὰρ* et considérerons ces mots comme faisant suite à XI, 31<sup>1</sup>.

Par quelle transition, maintenant, l'apôtre passe-t-il des travaux et des douleurs de son apostolat au domaine de ses plus sublimes expériences religieuses? L'antithèse est très naturelle, en elle-même d'abord, puis en rapport avec le genre d'attaques dont Paul était l'objet de la part des judaïsants, et avec l'attitude adoptée par lui dans toute cette polémique.

Les griefs de ses adversaires peuvent se résumer en deux mots: *ἀσθένεια* et *καύχημα*. De loin, disait-on, dans ses lettres, votre Paul est un terrible homme. De près, on s'aperçoit que sa parole est timide et que toute sa personne respire la faiblesse (2 Cor. X, 1, 10; cf. XIII, 3, 9). Avec cette allégation malveillante, une autre allait de pair. On reprochait à l'apôtre de se vanter, de se prévaloir d'une autorité qui n'appartenait qu'aux proches de Jésus (1 Cor. IX, 1; 2 Cor. XI, 22) et à leurs mandataires (2 Cor. III, 1). De là à le taxer de folie, il n'y avait pas loin (XI, 1, 16). Cette dernière accusation, qu'on le remarque bien, ne fait qu'un avec le reproche de vantardise (XII, 6, 11). De ce qu'il y avait à leurs yeux d'exorbitant dans les prétentions de l'apôtre, ses adversaires s'autorisaient pour dire: Il est fou. Ainsi, faiblesse personnelle d'un côté, de l'autre, présomption poussée jusqu'à l'aberration mentale, ces deux idées fournissent à Paul comme les deux pôles autour desquels gravite toute sa réfutation.

Feignant de donner raison à ses adversaires: Si vous voulez à toute force que je sois fou, s'écrie-t-il, eh bien, admettons-le, pour que je puisse un peu chanter mes louanges, comme tant de gens chez vous ne se font pas faute de chanter les leurs (traduction libre de XI, 16 et ss.) Cet artifice rhétorique lui permet de se livrer à une apologie en règle: « Ils (ceux qui m'attaquent) sont ministres de Christ? Je dis,

<sup>1</sup> Par contre il n'y a pas de raison suffisante pour retrancher le v. 1 en entier (Michelsen, *Theol. Tijdschrift*, 1873, p. 424-427). Quand bien même Paul ne va citer qu'un seul fait de la catégorie « visions et révélations », *Ἐλεύσομαι γὰρ*, etc., se comprend parfaitement comme allusion à plusieurs de ces faits.



— suprême délire, — que je le suis plus qu'eux ! » (v. 23.) C'est alors que dans une période admirable d'élan, il évoque toutes les dramatiques péripéties de son ministère : emprisonnements, bastonnades, voyages difficiles, fatigues, dangers et privations de toute espèce, sans compter l'écrasant souci de son œuvre de conquête et d'organisation. De tout ce tableau se dégage une impression d'héroïsme, mais d'héroïsme dans la douleur. C'est un procédé familier à l'apôtre que de choisir de préférence, en fait de garanties de sa vocation, celle que le Seigneur lui a donnée en lui permettant de souffrir pour l'amour de son nom (1 Cor. IV, 9 et ss. ; 2 Cor. VI, 4 et ss.). Dans le morceau qui nous occupe, l'intention est manifeste d'insister non sur les succès qu'il a remportés, mais sur les tribulations qu'il a traversées. D'où le v. 30, — extérieurement amené, peut-être, par les mots ἀσθενεῖ et ἀσθενῶ (v. 29) : — « S'il faut me vanter, c'est de ma faiblesse (litt. des choses de ma faiblesse) que je me vanterai <sup>1</sup>. » Cette phrase formule la règle dont Paul entend ne pas se départir dans ce qui va suivre. En même temps, elle s'oppose aux dires de ses détracteurs. A ceux qui lui reprochent de se vanter, lui, si faible, Paul répond qu'il ne se vantera de rien sinon de son infirmité même (en tant qu'il y voit la preuve de l'assistance de Dieu).

Cependant il n'a pas rencontré que souffrance et qu'opprobre au cours de ses travaux apostoliques. Dieu lui a accordé d'inappréciables faveurs. Il mentionnera donc ces compensations sublimes ; mais ce ne sera que pour faire ressortir d'autant mieux l'impossibilité morale où il se voit d'en tirer gloire. Et tout en ayant la valeur d'une riposte à l'adresse des gens qui déniaient à son ministère toute sanction

<sup>1</sup> Il est juste d'observer, comme le fait par exemple Schmiedel, que l'énumération XI, 23-29 met en relief la force qu'il a fallu à Paul pour surmonter tant de souffrances. Mais cette force ne vient pas de lui (XII, 9-10). Les maux qu'il endure, dans l'accomplissement de sa tâche, rendent manifeste à ses yeux sa faiblesse naturelle, lui font sentir combien, livré à lui-même, il serait au-dessous d'une tâche si grande. Nous ne pouvons donc pas admettre qu'au point de vue du sens, le v. 30 coupe court au développement précédent.

divine, ce bref aperçu sur le domaine de ses expériences glorieuses lui fournira l'occasion de mettre en lumière les raisons intimes de son parti pris d'humilité.

« Car j'en arrive aux visions et révélations du Seigneur. » Le γὰρ indique pour quel motif l'apôtre a pris Dieu à témoin de la vérité de ses paroles <sup>1</sup>. Nous ne nous attarderons pas à nous demander dans quel rapport sont les deux termes ὀπτασίαι et ἀποκαλύψεις. Paul n'a évidemment pas voulu établir deux catégories distinctes, mais embrasser, sous cette double dénomination, tous les modes à lui connus d'aperception surnaturelle : messages reçus d'en haut sous n'importe quelle forme, aussi bien qu'apparitions de Christ. Les textes que nous aurons à passer en revue à cet égard ne permettent d'accorder qu'une valeur relative aux tentatives de l'exégèse pour définir en les différenciant les deux vocables en question. On doit se borner à dire que le second est plus compréhensif que le premier <sup>2</sup>. S'il y avait seulement ὀπτασίας κυρίου, il serait naturel d'admettre que Christ est l'objet des visions (cf. Mal. III, 2 ; Add. Esth. IV, 13 ; Luc XXIV, 23). Mais le génitif κυρίου dépendant à la fois d'ὀπτασίας et d'ἀποκαλύψεις <sup>3</sup>, on y verra plutôt un génitif subjectif <sup>4</sup> (cf. Apoc. I, 1).

Les mots « visions et révélations » se rapporteraient-ils, non pas à toute une série de faits de ce genre <sup>5</sup>, mais seulement à celui dont parlent les v. 2-4 ? Dans ce cas, le pluriel ne se comprendrait guère. C'est en vain qu'on voudrait l'expliquer par la pluralité des moments de la scène extatique <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Selon Klöpper, qui maintient dans le texte XI, 32-33, γὰρ motive la répétition (XII, 1<sup>ab</sup>) de la règle énoncée XI, 30.

<sup>2</sup> Calvin : « La différence entre visions et révélations est que Révélation advient souvent ou par songe ou par oracle : c'est-à-dire avertissement venant de Dieu sans que rien nous soit proposé devant les yeux ; mais Vision n'est quasi jamais sans Révélation, c'est-à-dire que le Seigneur ne démontre que c'est qu'il signifie en ce qui s'est présenté à nous. »

<sup>3</sup> Et non pas seulement d'ἀποκαλύψεις, comme le veut arbitrairement Hofmann.

<sup>4</sup> Klöpper fait remarquer que lorsque, chez Paul, ἀποκ. est visiblement suivi du génitif objectif, c'est dans un sens eschatologique. (1 Cor. I, 7 ; Rom. VIII, 18 ; II, 5).

<sup>5</sup> Opinion généralement admise : Calvin, Meyer, Hofmann, Reuss, Klöpper, etc.

<sup>6</sup> Heinrici, p. 485. Cf. Meyer-Heinrici.

Par contre, on conçoit très bien que Paul, après avoir introduit le sujet « visions, » s'en tienne à *un* épisode visionnaire qui lui paraît typique et d'une importance particulière. Outre que son intention, bien marquée, est de s'étendre sur ce sujet le moins possible, il ne s'agit pas ici, pour lui, d'une vérité historique à établir, — comparer l'énumération de preuves qu'il donne de l'autonomie de son apostolat, Gal. I et II, — mais d'expériences échappant par leur nature à tout contrôle étranger.

La phrase dans laquelle il évoque cette mystérieuse aventure spirituelle est d'un rythme musical très sensible et d'une emphase voulue. « Je sais un homme en Christ. » Le dessein de l'apôtre, en se désignant lui-même à la troisième personne, est manifeste. Il veut faire abstraction de son *moi* (cf. v. 5). *Ἐν Χριστῷ* détermine l'ordre de relations et d'expériences dans lequel il se meut<sup>1</sup>. La date est indiquée avec précision : « Voici quatorze ans de cela. » Il n'est pas besoin d'expliquer cette détermination exacte par un autre motif<sup>2</sup> que l'intensité du souvenir que Paul a gardé de l'événement<sup>3</sup>. La donnée chronologique qui nous est fournie là n'a, d'ailleurs, pour nous, qu'une valeur négative. La seconde aux Corinthiens ayant été écrite en 58, le ravissement aurait eu lieu vers 44, soit entre la première visite de Paul à Jérusalem et la conférence de l'an 52 (Gal. I, 18; II, 1). Pendant ce temps, l'apôtre travailla en Syrie et en Cilicie (Gal. I, 21); en outre, c'est

<sup>1</sup> Bèze fait la liaison avec *οἶδα* et explique : *Novi hominem (quod in Christo dico) ante annos quatuordecim, etc., id est quod sine ambitione dictum velim, quum nihil aliud quam unum Christum respicias*. Trop forcé pour être admissible. — On efface le sens en traduisant simplement : *un chrétien* (Meyer, Reuss). — Par contre, on ne peut aller avec Klöpper jusqu'à dire que *ἐν Χριστῷ* mette en relief le rapport de Paul avec le Christ glorifié, en opposition au *Χριστοῦ εἶναι* des Judaïsants.

<sup>2</sup> Calvin : « Sainct Paul a tenu la chose cachée quatorze ans durant, et encore il n'en eust point parlé, si l'importunité des envieux ne l'y eust contraint. » — Klöpper : correspondance voulue entre le commencement des délivrances miraculeuses (XI, 32-33) et le commencement des communications et visions. — Heinrici : importance de l'événement au point de vue de la carrière de Paul. (Il aurait eu lieu dans le temps où l'apôtre prenait conscience de sa vocation.)

<sup>3</sup> Meyer.

vraisemblablement vers la fin de cette période qu'il fit le voyage d'évangélisation raconté Actes XIII et XIV. Mais il est impossible de rapprocher d'une circonstance connue ce qu'il nous dit de l'extase qui l'a si durablement impressionné. Nous pouvons, en revanche, repousser toute tentative de la rattacher à l'incident du chemin de Damas <sup>1</sup>. Actes XXII, 17, ne cadre pas non plus avec notre passage <sup>2</sup>. Sans parler de l'incertitude historique du renseignement, il n'y a nul rapport entre les ἄρρητα ῥήματα du v. 4 et l'injonction : « hâte-toi de quitter Jérusalem » (Actes XXII, 18).

Paul ne peut dire s'il a été ravi « en son corps ou hors de son corps. » Sa réflexion s'est donc appliquée à cette question, sans toutefois parvenir à la résoudre, et sans qu'un témoin quelconque se soit trouvé pour le renseigner. Il y a eu chez lui suppression momentanée, non pas de la conscience de soi, puisque la mémoire est restée entière, mais bien de la faculté de se rendre compte des conditions de sa vie physique. Cette circonstance, dans son idée, laisse le champ libre à deux suppositions également plausibles : l'essor brusque de tout l'être vers les sphères supérieures, ou la séparation du corps et de l'âme, celle-ci étant ravie loin du corps inanimé <sup>3</sup>. En faveur de l'une ou de l'autre possibilité, l'apôtre, évidemment, connaissait des exemples dont il ne mettait pas l'authenticité en doute. Philon (*De somn.* I, 626) cite une tradition d'après laquelle Moïse serait resté quarante jours et quarante nuits dans un état d'annihilation corporelle, ἀσώματον γινόμενον. D'autre part, des hommes pieux de l'Ancien Testament, Enoch, Elie, passaient pour avoir été enlevés au ciel

<sup>1</sup> Stölting, *Beiträge zur Exegese der paulinischen Briefe*, 1869, p. 179. Michelsen, *Theol. Tijdschrift*, 1873, p. 427-429. La conversion de Paul est antérieure à 2 Cor. de plus de vingt ans.

<sup>2</sup> Contre Calvin (qui cependant n'affirme pas), Osiander (*Commentar* 1858), Wieseler, *Chronologie des apostolischen Zeitalters*, 1848, p. 161 et ss. — Le voyage, Act. X, 30 ; XI, 25, coïnciderait, quant à la date, mais il est difficile de l'admettre comme historique en présence de Gal. II, 1.

<sup>3</sup> D'après Henrici, l'article après ἐκτός et χωρίς pourrait indiquer que Paul attribue une plus grande vraisemblance à la seconde possibilité. A quoi Schmiedel répond que la locution ἐν σώματι, plus usuelle, ne demande pas l'article.

ἐν σώματι. (Irénée, *adv. haer.* V, 5, 1. — Cf. Livre d'Enoch. On a cherché, il est vrai, à interpréter ἐν σώματι autrement. Il s'agirait d'une simple exaltation intérieure *anima in corpore manente*, en opposition à un ravissement véritable de l'esprit ἐκτός (χωρίς) τοῦ σώματος<sup>1</sup>. Mais les mots ἀρπαγέντα et ἡρπάγη, qui s'appliquent également aux deux termes de l'alternative et dont le sens est assez clair (1 Thess. IV, 17 ; Actes VIII, 39 ; Apoc. XII, 5), s'opposent absolument à cette interprétation.

C'est en vain qu'on voudrait retrouver là l'anthropologie familière à l'apôtre<sup>2</sup>. L'idée d'une dissociation possible de l'âme et du corps est plus platonicienne qu'hébraïque et paulinienne. (Voir, par exemple, dans Platon, *de rep.* X, le mythe de Er l'Arménien.) Et 1 Cor. XV, 50, s'oppose à l'accès dans le Royaume céleste des éléments périssables du corps actuel. Mais il n'y a pas à s'étonner de cette discordance, qui tient à la nature exceptionnelle du phénomène dont il s'agit. De telles dispensations arrachent Paul au domaine où il se sent bien lui-même (v. 5 : ὑπὲρ τοῦ τοιούτου — ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ). Il ne songe pas à en rendre compte au moyen de ses théories propres et de son vocabulaire habituel ; il cherche plutôt à les définir par voie d'analogie, en les comparant tacitement à d'autres faits extraordinaires recueillis par la tradition.

La dualité des expressions « jusqu'au troisième ciel » et « jusqu'au paradis, » la répétition, au v. 3, de la double interrogation du v. 2 (avec χωρίς au lieu de ἐκτός<sup>3</sup>), semblent indiquer qu'il y a eu, dans le ravissement, deux phases successives. Quant à déterminer avec quelque exactitude la situation respective de ces deux régions, il faut y renoncer. Les citations talmudiques et pseudépigraphiques qu'on peut faire à ce propos, ne contribuent guère à éclairer la question<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Voir Beyschlag, *Stud. und Krit.*, 1864, p. 206-207 ; 1870, p. 202-203.

<sup>2</sup> L'antithèse ψύχη — πνεῦμα ne peut, sans arbitraire, être introduite ici. (Contre Osiander, qui s'autorise de la trichotomie, 1 Thess. V, 23, pour penser à une séparation du seul πνεῦμα [sans ψύχη] d'avec le σῶμα.)

<sup>3</sup> La leçon ἐκτός, au v. 3, provient sans doute du v. 2.

<sup>4</sup> Voir Thilo, notes sur l'évangile de Nicodème, *Codex apocryphus Novi-Testamenti*, 1832, I, p. 748-768 ; Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theo-*



On retrouve bien, dans la manière dont l'apôtre s'exprime, l'idée de la pluralité des cieux (cf. Eph. IV, 10; Hébr. IV, 14). Mais on se perd en conjectures dès qu'on essaie de préciser la forme sous laquelle il s'est approprié cette donnée toute générale <sup>1</sup>.

Conformément à la réserve qu'il s'est imposée, Paul s'abstient de toute description des lieux célestes qu'il a visités. Il y a entendu, se borne-t-il à dire, « des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter. » Qu'ont pu être ces paroles ? Toute supposition à ce sujet se heurte au *non licet* de l'apôtre <sup>2</sup>. Tel est bien le sens de οὐκ ἔξον <sup>3</sup>. Paul se tait, non parce que les mots lui manqueraient, mais parce qu'il se sent tenu de garder le silence. Comme l'indique l'accent sur ἀνθρώπων, il craindrait, en parlant, de commettre une profanation <sup>4</sup>. On a rapproché ce passage de ceux de 1 Corinthiens où il est question de la glossolalie. Quoique la nature extatique du phénomène ainsi dénommé ne fasse pas de doute, et que Paul bénisse Dieu de lui avoir accordé ce don plus qu'à aucun autre (1 Cor. XIV, 18), ce n'est pas du « parler en langues » qu'il s'agit ici. Des ἄρρητα ῥήματα qu'il convient de garder pour soi par scrupule religieux, ne répon-

logie, 1880, réédité en 1886 sous le titre : *Die Lehre des Talmud*, p. 197-198, 330-333; Klöpper, *Comm. in loc.*

<sup>1</sup> D'après les rabbins, qui comptaient, en général, sept cieux (plus rarement deux), le troisième ciel ne serait pas une région bien élevée. Il faudrait donc situer le paradis dans un des cieux au-dessus du troisième (Meyer, Klöpper, Schmiedel). Cependant Paul parle du troisième ciel avec une emphase qui semble, au premier abord, exclure la possibilité de s'élever plus haut. Bengel définit le paradis, tel que Paul se l'est représenté : *interius quiddam in coelo tertio, quam ipsum coelum tertium*. Calvin fait du chiffre 3 la désignation κατ' ἐξόχην du suprême séjour de Dieu.

<sup>2</sup> Sans revenir aux imaginations des Pères et des scholastiques, certains commentateurs modernes, comme Hofmann, Meyer, Henrici, ont le tort de ne pas imiter la sage réserve de Calvin.

<sup>3</sup> Luther et d'autres ont traduit, à tort, comme s'il y avait οὐ δυνατόν ἐστί..

<sup>4</sup> Quoiqu'il soit intéressant de rappeler, à ce propos, les mystères de la religion grecque, l'inspiration du présent passage procède bien plutôt de l'Ancien Testament et du respect dont y sont entourées toutes les manifestations spéciales de Dieu à l'homme.

dent pas à l'appréciation du discours glossolalique, dont le propre est d'avoir besoin d'interprétation pour servir à l'édification de l'église<sup>1</sup> (1 Cor. XIV, 2-5 et *passim*.)

Est-ce qu'à cette *audition* a correspondu une *vision* appropriée? La double désignation ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις n'implique nullement que, dans le cas particulier, l'œil intérieur, comme l'oreille intérieure, ait eu sa part<sup>2</sup>. Mais, outre que l'apôtre doit bien avoir rapporté une image visuelle des lieux où il raconte qu'il a été, il est conforme à la nature du phénomène d'admettre qu'il a vu l'être divin par qui les paroles ineffables ont été prononcées.

Il n'entend d'ailleurs nullement se prévaloir des faveurs accordées à ce Paul des heures d'extase, qui lui apparaît comme un sublime étranger. Il ne veut revendiquer comme titre de gloire que les dispensations qui font de son ministère un ministère de faiblesse selon la chair<sup>3</sup> (v. 5). Ainsi revient sous sa plume la ferme déclaration de XI, 30, renforcée par le contraste de la prestigieuse évocation intermédiaire, et précisée par la distinction établie entre son *moi* ordinaire et sa personnalité d'exception. Le v. 6 affirme le droit qu'il aurait de se vanter, sans mériter l'accusation de folie<sup>4</sup>. Le καυχῆσθαι tout court est mis par contraste avec le καυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις. Veut-il dire que même en faisant abstraction de ses visions, il lui serait permis de se vanter, — de se vanter d'autre chose que de sa faiblesse, — sans cesser d'être vrai? On se souviendra de passages comme 1 Cor. IX, 1-2; 2 Cor. III, 1-3, sur les preuves vivantes de l'authenticité de sa vocation; 2 Cor. I, 12; V, 11, sur le bon témoignage de sa conscience d'apôtre. Mais l'unité et le mou-

<sup>1</sup> Cf. Heinrici.

<sup>2</sup> Klöpper, Schmiedel.

<sup>3</sup> Τοῦ τοιοῦτου n'est pas neutre (Rückert) mais masculin, comme l'indiquent l'accord de τοιοῦτον avec ἄνθρωπον aux v. précédents, l'antithèse avec ἐμάντοῦ, et l'emploi de ὑπὲρ au lieu de ἐν (Meyer-Heinrici).

<sup>4</sup> L'ἀφροσύνη feinte de l'apôtre n'est censée finir qu'au v. 11. Mais dans l'intervalle il se reprend à parler en homme raisonnable: οὐκ ἔσομαι ἄφρων. L'opposition entre « être fou » et « dire la vérité » est conforme à l'identité des deux griefs: vantardise et folie.

vement du morceau sont mieux respectés, si l'on s'en tient à l'antithèse posée par XI, 30 et XII, 1, entre des manifestations extatiques, certes réelles et glorieuses, mais dont l'auteur se refuse à tirer parti pour son apologie personnelle, et l'ensemble de faits compris sous la catégorie τὰ τῆς ἀσθενείας. Malgré qu'il faille distinguer entre le visionnaire et l'homme, celui-ci n'offenserait pas la stricte vérité en se glorifiant des divines faveurs accordées à celui-là. Mais il croit devoir s'en abstenir, pour que nul ne conçoive de sa personne une idée supérieure à celle qu'on peut s'en faire en le voyant et en l'entendant. Ce qui suppose que les apparences n'étaient pas sans favoriser en une certaine mesure les jugements malveillants portés sur l'apôtre par ses adversaires (X, 1, 10; cf. 1 Cor. II, 3).

Au surplus, pour contrebalancer l'effet des révélations dont la grandeur extraordinaire risquait de le jeter dans l'orgueil, une épreuve lui a été dispensée, bien propre à le maintenir dans l'humilité (v. 7)<sup>1</sup>. Cette épreuve est l'objet d'une double qualification. Quoique σκολοψ ait aussi dans les auteurs classiques le sens de *pieu* ou *pal*<sup>2</sup>, ce terme ne peut signifier dans notre passage que *épine* ou *écharde*, conformément à l'usage des LXX. (Nomb. XXXIII, 55; Ezéch. XXVIII, 24; Osée II, 8; Sir. XLIII, 19). Le datif τῇ σαρκί, sans préposition (*dativus incommodi*), indique la portion de l'être que l'écharde est destinée à affecter<sup>3</sup>. La chair doit être ici envi-

<sup>1</sup> N ABFG ont δὲ avant le premier ἵνα. Si l'on accepte cette leçon, à cause de sa difficulté et de la supériorité de l'attestation, on doit relier καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων, soit au v. 5, en faisant du v. 6 une parenthèse (Lachmann, Nouveau Testament. II, 1850) soit au v. 6 (Westcott et Hort, Nestle, B. Weiss; Heinrici; Weizsäcker dans sa traduction). Dans les deux cas, le sens est incompréhensible, tandis que l'intercalation de δὲ peut très bien provenir de ce qu'on n'aura pas compris l'inversion — très dure, il est vrai, — destinée à faire ressortir καὶ τῇ ὑπερβολῇ (Tischendorf VIII, Meyer, Schmiedel).

<sup>2</sup> Meyer cite entre autres comme exemples de ce sens : Hom. *Iliade* Θ, 343; O, 1; Σ, 177; Xén. *Anab.* V, 2, 5. La traduction de Luther : *Pfahl*, conforme à ces exemples, donne une image peu heureuse.

<sup>3</sup> Certains, dont Osiander, font de τῇ σαρκί une détermination locale servant à préciser μοι : « à moi, c'est-à-dire, à ma chair. » (Rom. VII, 18.) Cette idée serait ici insuffisamment exprimée.



sagée comme siège de la vie sensible et aussi du péché, puisqu'il s'agit de velléités d'orgueil à réprimer ou à prévenir<sup>1</sup>. L'expression ἄγγελος Σατανᾶ (ou Σατᾶν; dans les deux cas c'est le génitif) désigne un des sous-ordres du diable<sup>2</sup>. (Cf. Math. XXV, 41.) Κολαφίζω, frapper à coups de poing, souffleter, est choisi à dessein comme éveillant l'idée du traitement le plus pénible et le plus humiliant. Ainsi que le prouve la relation de ἵνα με κολαφίζῃ avec le verbe principal ἐδόθη et avec les deux autres ἵνα qui indiquent le but final de la dispensation, l'ange de Satan apparaît comme l'instrument d'une volonté providentielle<sup>3</sup>. Cette conception ne doit pas étonner, étant donné le rôle assigné à Satan dans le livre de Job. 1 Cor. V, 5 offre une idée analogue.

Le rapport des deux expressions : « écharde » et « ange de Satan », a été diversement compris. Que l'on fasse de σκόλοψ l'apposition de ἄγγελος<sup>4</sup> ou de ἄγγελος celle de σκόλοψ<sup>5</sup> (dans ce dernier cas il faut admettre que ἵνα με κολαφίζῃ se rapporte non au vrai sujet, mais seulement à l'apposition), il est difficile d'assimiler un démon qui frappe à une écharde qui point. Ce sont deux images qui ne se recouvrent pas mais se juxtaposent, chacune répondant à une manière d'envisager la dispensation infligée. Paul veut dire, d'une part, que le mal dont il souffre est cruel, torturant, lancinant; d'autre part qu'il y discerne l'effet mortifiant d'une influence diabolique. Il n'y a d'ailleurs aucun doute à avoir quant à la nature physique de ce mal. Τῇ σαρκί signifie « pour la chair » plutôt que « dans la chair ». Mais d'une façon ou de l'autre c'est la chair qui est affectée. Les mots σκόλοψ et κολαφίζειν concordent en ceci du moins qu'ils font tous deux penser à une souffrance corporelle. Nous discuterons plus loin la question

<sup>1</sup> Contre Hofmann et Schmiedel.

<sup>2</sup> Le nominatif ne saurait être admis. Satan, dans le livre de Job, passe bien pour l'un des fils de Dieu, mais jamais dans le Nouveau Testament il n'est appelé ἄγγελος. Il est encore moins admissible de prendre σατᾶν adjectivement.

<sup>3</sup> Meyer fait de Satan le sujet de ἐδόθη tout en admettant que ἵνα μὴ indique le but providentiel. C'est compliquer gratuitement la pensée.

<sup>4</sup> Hofmann.

<sup>5</sup> Meyer.

de savoir de quelle maladie Paul était atteint. Mais nous pouvons d'ores et déjà écarter, comme n'offrant plus qu'un intérêt rétrospectif, les hypothèses d'après lesquelles il ferait allusion à des luttes morales (remords, tentations, etc.) ou aux attaques et persécutions dont il serait l'objet<sup>1</sup>.

Cet ange de Satan, qui le moleste et l'humilie, Paul a trois fois prié le Seigneur (c'est-à-dire Christ, v. 9) de l'éloigner de lui (v. 8). De ce que le chiffre trois a une valeur symbolique et religieuse (Nomb. XXIV, 10; 1 Sam. III, 8; Math. XXVI, 34, 44; Jean XXI, 17; Actes X, 16), il ne suit pas qu'il n'y ait pas eu en réalité trois requêtes successives, mais il est impossible de dire à quels intervalles elles se sont suivies, impossible également de déterminer sous quelle forme la réponse a été donnée. On n'est pas fondé à croire, en tous cas, que Paul l'ait reçue à l'occasion du ravissement précédemment mentionné. Il s'agit ici d'une communication divine qu'il ne se fait pas scrupule de divulguer, ce qui nous éloigne du v. 4<sup>2</sup>. « Ma grâce te suffit. Car la force s'accomplit (s'affirme pleinement) dans la faiblesse » (v. 9). La leçon *δύναμις μου*, inférieure au point de vue de l'attestation<sup>3</sup>, n'est pas supérieure au point de vue du sens. L'idée ne perd rien à être ainsi présentée dans sa généralité : la force remporte son plus décisif triomphe là où elle dispose des moyens les plus chétifs.

Après une telle déclaration du Maître, l'apôtre, au lieu de

<sup>1</sup> Le v. 10 ne parle pas en faveur de cette dernière supposition. L'écharde apprend à l'apôtre à se complaire dans les tribulations de son ministère, mais ne se confond pas avec celles-ci. — Voir dans Meyer-Heinrici l'énumération des diverses hypothèses. Il est inexact cependant que Calvin soit de ceux qui pensent aux « attaques et persécutions. » Il comprend dans le mot écharde « toutes sortes de tentations par lesquelles saint Paul était exercé. » Mais il n'admet pas que l'apôtre « ait été sollicité à paillardise. » Cette dernière opinion, chère à l'exégèse catholique, est encore reprise, mais sans grandes chances de succès, par Döllner, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1902, p. 208-211.

<sup>2</sup> Cf. Heinrici.

<sup>3</sup> D'après Meyer, la chute du *μου* proviendrait du voisinage de la syllabe *μυς* (*δύναμις*). Mais l'intercalation s'explique bien mieux encore par la proximité de *χάρις μου*.

demander à être affranchi de ses infirmités<sup>1</sup>, s'en glorifiera de grand cœur, afin que du haut du ciel la puissance de Christ vienne faire son habitation en lui<sup>2</sup>. En mentionnant ses souffrances, ainsi que la réponse du Seigneur à sa triple imploration, Paul a révélé la raison intime de son attitude morale. Malgré ses visions qui l'élèvent bien au-dessus des misères de la vie, c'est dans ces dernières qu'il expérimente le mieux l'action et la puissance de Celui par qui il peut tout (cf. Phil. IV, 13). « C'est pourquoi, dit-il, je me complais dans les infirmités, dans les outrages, dans les misères, dans les persécutions, dans les angoisses, pour l'amour de Christ » (v. 10). Cette énumération n'est qu'un raccourci de celle de XI, 23-29. On remarquera la transition : l'écharde, c'est une ἀσθένεια *sui generis*, une manifestation spéciale et précise de faiblesse, mais qui a, pour la conscience religieuse de l'apôtre, la valeur d'une indication générale, d'une invitation à chercher son plaisir et sa gloire dans toutes sortes de tribulations et de souffrances. Le mot ἀσθενείαις est développé par les mots qui suivent. Ὑπὲρ Χριστοῦ, quoique un peu éloigné de εὐδοκῶ, s'y rapporte<sup>3</sup>. Paul, d'après tout le contexte, veut se glorifier non pas seulement *des choses qu'il endure pour Christ*, mais, absolument parlant, *des choses qu'il endure*,

<sup>1</sup> *Μᾶλλον* se rapporte non au superlatif ἥδιστα mais à *καυχῆσθαι*. Hofmann explique : « Nachdem er diese Belehrung empfangen hat, soll es ihm eine Freude sein, noch mehr als er dies ohnehin thun würde, nämlich nicht bloss aus dem in Vers 6 benannten Grunde, sondern auch zu dem jetzt zu benennenden Zwecke (ἵνα ἐπισκηνώσῃ, etc.) seiner Schwachheiten sich zu rühmen. » Mais, d'après tout le contexte, le motif énoncé au v. 9 ne s'ajoute pas à celui qu'indique le v. 6 ; celui-ci rentre dans l'autre. C'est la parole de Christ qui donne la clef de toute l'attitude de l'apôtre. Nous préférons donc, avec Schmiedel, sous-entendre avant *μᾶλλον καυχῆσθαι* : *Statt um Befreiung zu bitten*. (Comp. *μᾶλλον χρῆσαι*, 1 Cor. VII, 21). Le plus simple, au point de vue du sens, serait de raccorder *μᾶλλον* — ἐν ταῖς ἀσθενείαις (Bengel). Mais la position des mots ne le permet guère.

<sup>2</sup> Sur le sens figuré de *σκηνή*, *σκήνος* et dérivés, voir en particulier Apoc. XXI, 3 ; Jean I, 14 ; 2 Cor. V, 1).

<sup>3</sup> Klöpper et d'autres rattachent Ὑπὲρ Χριστοῦ aux cinq substantifs qui précèdent. Mais on ne peut sans impropriété parler de ἀσθενεῖν ὑπὲρ Χριστοῦ. Hofmann relie Ὑπὲρ au dernier seul. Mais alors la liaison pourrait tout aussi bien se faire avec ὑβρεσιν, ἀνάγκαις et διωγμοῖς.

parce que par elles se manifeste la puissance de Christ. C'est ce que confirme encore, sous une forme paradoxale, le mot final du morceau : « car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort<sup>1</sup>. »

## II

Appliquons maintenant notre attention à ce qui constitue la difficulté principale et le principal intérêt du morceau dont nous venons d'esquisser l'exégèse. L'écharde de saint Paul, avons-nous dit, ne peut être qu'une souffrance corporelle. Mais laquelle? Les termes mêmes de 2 Cor. XII, 7, ne permettant pas de le conjecturer, il est naturel qu'on ait interrogé à cet égard les autres épîtres pauliniennes, voire les Actes des apôtres. Si l'on s'en tient aux généralités, l'impression qui se dégage de ce que nous connaissons de la biographie de Paul est double. Nous voyons, par les dangers qu'il a eu à affronter, par les privations et les fatigues qu'il a eu à subir, par les mauvais traitements auxquels il a fréquemment été en butte, qu'il était doué d'une grande capacité de résistance. D'autre part, nous constatons avec non moins d'évidence que cette endurance extraordinaire n'était nullement liée à la possession d'un de ces tempéraments de fer qui défient la maladie et la douleur. La façon dont il parle de ses tribulations dénote plutôt une sensibilité très vive, contre les révoltes de laquelle il avait à se raidir (1 Cor. IV, 9 et ss.; 2 Cor. VII, 4 et s.; XI, 23-29). Et sa tragique envie d'être délivré de son corps de chair (2 Cor. V, 2 et contexte; cf. Gal. II, 20; Phil. I, 21 et ss.), sa comparaison saisissante du trésor porté dans des vases de terre (2 Cor. IV, 7), ses allusions au manque de prestige extérieur qu'exploitaient si habilement les adversaires de son apostolat (1 Cor. II, 1-3; 2 Cor. X, 10), ne sont pas d'un homme qui se porte bien. Dès qu'on veut aller au-delà de cette constatation toute générale, il faut procéder avec précaution. Un diagnostic historique est toujours difficile, surtout quand on a affaire à des

<sup>1</sup> Voir dans Heinrici, p. 513, d'intéressants parallèles profanes.

indications fragmentaires et qui n'ont absolument rien de médical<sup>1</sup>.

L'hypothèse d'un mal d'yeux<sup>2</sup> trouve dans l'épître aux Galates un appui assez sérieux. Paul rappelle (IV, 13 et ss.) que la cause occasionnelle de sa première prédication en Galatie fut une maladie qui l'obligea à séjourner dans ce pays. Il ne nous paraît pas, du moins, que les mots δι' ἀσθένειαν puissent être compris autrement<sup>3</sup>. Cette maladie était, pour les Galates, une épreuve (v. 14)<sup>4</sup>, ce qui suppose qu'elle se manifestait d'une manière qui pouvait impressionner péniblement les personnes présentes. L'apôtre y insiste pour faire ressortir d'autant mieux la bienveillance avec laquelle il a été accueilli. Μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν, — lisons-nous au v. 15, — ὅτι εἰ δυνατόν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι. S'il y avait: je vous rends témoignage que si c'avait été nécessaire, vous vous seriez bien arraché les yeux pour moi, nous devrions voir là une tournure proverbiale destinée à exprimer l'empressement des Galates à se dévouer pour Paul<sup>5</sup>. Mais il en est autrement du moment qu'il écrit: « Si vous l'aviez pu » et qu'il parle d'un don à lui faire. Εἰ δυνατόν ne se comprend que relié à ἐδώκατέ μοι. Ce n'est pas de s'arracher les yeux qui est impossible, mais bien de les donner à quelqu'un pour qu'il en fasse usage. L'accent mis sur cette idée, et le rapport étroit de la phrase avec celle où l'apôtre fait allusion à sa maladie, rendent presque inévi-

<sup>1</sup> D'après Col. IV, 14, Luc, que Paul avait pour compagnon de voyage, était médecin. Mais nous ne savons pas s'il fut jamais appelé à soigner son maître.

<sup>2</sup> Lomler, *Annalen der gesamten theologischen Litteratur*, 1831, Bd. I, p. 266 et ss.; Schott, *Epistolæ Pauli ad Thess. et Gal.*, 1834; Rückert, *Commentar über den Brief an die Galater*, 1833; Nyegaard, *Revue chrétienne*, 1878, p. 179 et ss.

<sup>3</sup> Αἰὰ avec l'acc. indique la cause. Cf. Lipsius, *Hand-Kommentar zu Galater*, 2. Aufl. 1892; Meyer-Sieffert, *Kommentar über den Galaterbrief*, 9. Aufl., 1899;

<sup>4</sup> Lire πειρασμόν ὑμῶν avec X ABD<sup>a</sup>G cop. vulg. it.

<sup>5</sup> Lipsius, Meyer-Sieffert. Ces deux commentateurs, tout en combattant le sens propre, fournissent des arguments à ceux qui l'adoptent; le premier en écrivant: « Unmöglich nicht das Ausreissen der Augen, wol aber das Hingeben für Paulus »; le second en disant que, en dehors de l'hypothèse d'une affection ophtalmique, on ne peut voir dans ἐδώκατέ μοι l'idée d'un don « zum Gebrauch » (Hofmann) sans aboutir à une « monströsen Vorstellung ».

table la conclusion qu'il était atteint d'une affection ophtalmique<sup>1</sup>.

Dans la même épître (VI, 11), se trouve cette phrase dont l'interprétation a beaucoup varié: Ἴδετε πηλίκους ὑμῶν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί. Dans le grec classique, il arrive fréquemment que γράμματα soit mis pour ἐπιστολή (Thuc. VII, 8; Xén. *Cyr.* IV, 5, 26; Plut. *Pyrrhus*, 6; Comp. Act. XXVIII, 21.) Mais ce n'est pas le cas chez Paul (Rom. II, 27, 29; VII, 6; 2 Cor. III, 6). En outre il faudrait, avec ce sens, l'accusatif plutôt que le datif (Rom. XVI, 22). Enfin si la lettre peut bien passer pour longue, on ne voit pas la portée d'une remarque à ce sujet<sup>2</sup>. Il faut donc traduire: « Voyez avec quels gros caractères je vous écris de ma main. » Qu'est-ce à dire? Annoncer à ses lecteurs son intention d'écrire gros, pour souligner l'importance de ce qu'il dit<sup>3</sup>, serait de la part de Paul un un procédé bien enfantin. Il faut croire plutôt que la grandeur des caractères était propre à son écriture<sup>4</sup>. Que toute l'épître soit autographe ou que la conclusion seule le soit, — ce qui est beaucoup plus probable<sup>5</sup>, — on comprend qu'il ait rendu les destinataires attentifs à une particularité graphique qui permettait de distinguer au premier coup d'œil les lettres ou fragments de lettres où il avait tenu la plume lui-même. Et, quoique une grande écriture puisse parfaitement se rencontrer avec une vue excellente, il faut reconnaître qu'un rapprochement avec IV, 13 et ss. donnerait au passage un sens plus clair et plus touchant<sup>6</sup>.

Nous écarterons, par contre, la prétendue présomption

<sup>1</sup> Cf. Weizsäcker (*Apostolisches Zeitalter*, 3. Aufl., 1902, p. 213-214.)

<sup>2</sup> Hofmann (*Der Brief Pauli an die Galater; Heilige Schrift, N.-T.*, II, 1, 1863), pour rendre acceptable la traduction: « Voyez quelle grande lettre je vous ai écrite de ma propre main », fait porter tout l'accent sur τῇ ἐμῇ χειρί, — ce que la construction n'autorise guère.

<sup>3</sup> Meyer-Sieffert.

<sup>4</sup> C'est ce que reconnaît Lipsius.

<sup>5</sup> Ἐγραψα, aoriste épistolaire, comme Philémon 19. La position du verset suppose bien qu'il ne s'agit que de la fin de la lettre. Paul dictait (Rom. XVI, 22), mais ajoutait volontiers quelques mots de sa main (1 Cor. XVI, 21; Philém., 19).

<sup>6</sup> Cf. Nyegaard, article cité, p. 184 (trop affirmatif cependant).



tirée du fait que Paul dictait ses lettres. Cet usage était courant dans l'antiquité. Nous mettrons aussi de côté les assertions des Actes relatives à la cécité passagère qui suivit la conversion (IX, 8-9, 18). Il s'agit là de toute autre chose que d'une lésion de l'organe même de la vue<sup>1</sup>.

En nous en tenant aux textes précédemment étudiés, nous pouvons qualifier de très plausible l'hypothèse d'après laquelle Paul aurait eu les yeux malades. Nous pouvons en tout cas admettre que telle fut la cause de son séjour en Galatie. Maintenant, faut-il identifier purement et simplement cette affection avec l'écharde de 2 Cor. XII, 7 ? En soi, une maladie des yeux peut très bien répondre à la double notion de souffrance et d'humiliation qu'implique ce texte, de même qu'à l'idée, exprimée par Gal. IV, 13, d'un aspect pénible et repoussant. On a parlé du glaucome<sup>2</sup>. Un mal dont la description concorderait en tous points avec les déclarations de l'apôtre est le *trachome* ou *ophtalmie granuleuse d'Egypte*, « affection chronique, désagréable, qui fait écrire gros et difficilement, douloureuse souvent, souvent horrible à voir, à cause des yeux rouges, suppurants, des regards éteints, des paupières retroussées. On peut voir assez pour se conduire et circuler des dizaines d'années sans devenir aveugle<sup>3</sup>. » Pas besoin de faire ressortir l'importance particulière de ce dernier point pour nous. Toutefois, avant de se prononcer en ce qui concerne 2 Cor. XII, 7, il faut voir si les phénomènes extatiques dont la mention précède celle de l'écharde ne constituent pas déjà un indice morbide dont il y a à tenir compte dans la détermination du sens de ce texte.

<sup>1</sup> Meyer (*Zu Galater*, 5. Aufl., 1870) insiste avec raison sur le fait que cette cécité consécutive à la conversion a eu une cause surnaturelle et a été guérie surnaturellement (c'est-à-dire était de nature non pas organique, mais psychique).

<sup>2</sup> Nyegaard, *loc. cit.*

<sup>3</sup> Extrait d'une lettre particulière de M. le Dr Georges Borel, médecin-oculiste, à Neuchâtel, 14 mai 1903. Nous lui empruntons encore cette remarque. « Les myopes écrivent généralement avec de petits caractères.... Ce sont en général les amblyopes pour affections externes qui écrivent gros (ulcères à la cornée, pannus, trachome) ».

Une autre supposition, intéressante parce qu'elle s'appuie sur l'observation directe des lieux, est la suivante : après les fatigues du voyage en Chypre, l'apôtre aurait pris la malaria à Perge (le climat de la Pamphlie est insalubre et énervant). C'est pour trouver un climat meilleur qu'il se serait rendu de là à Antioche de Pisidie. Ainsi s'expliquerait le δα de IV, 13, qui assigne à l'évangélisation de la Galatie une cause étrangère à la volonté de Paul<sup>1</sup>. Seulement, dans ce cas, les allusions à un extérieur rebutant ne se comprennent pas bien. De plus, si l'on veut maintenir la connexion de Gal. IV, 13 et de 2 Cor. XII, 7<sup>2</sup>, il est difficile d'admettre qu'un homme aux prises avec la fièvre paludéenne depuis quelque dix ans soit encore capable de déployer une activité aussi considérable<sup>3</sup>.

Venons-en à une hypothèse très accréditée aujourd'hui parmi les théologiens, et qui prétend avoir l'avantage de ne pas séparer la question de l'écharde de celle des visions. D'après cette hypothèse l'apôtre des Gentils aurait été épileptique<sup>4</sup>. Malheureusement, parmi les preuves qu'on en

<sup>1</sup> Ramsay, *Church in the roman empire*, Londres, 2<sup>e</sup> éd., 1893, p. 62-64, 86.

<sup>2</sup> Ramsay ne se prononce pas à cet égard.

<sup>3</sup> Cf. Dr méd. W. Herzog, *An welcher Krankheit litt der Apostel Paulus?* (*Ref. Kirchenzeitung*, Erlangen 1899, nos 10 et 11.) Sur ce point spécial voy. n° 10, p. 75, col. 1.

<sup>4</sup> Cette hypothèse a pour premier auteur Werner K.-L. Ziegler (*Theol. Abhandlungen*, Bd. 2, Göttingen 1804, note de la p. 127). Admise notamment par Holsten (*Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1861, p. 250-253. *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock 1868, p. 85-88), Hofmann (*Comm.*, p. 309), Klöpper (*Comm.*, p. 515), elle a été reprise et développée avec un grand luxe de citations classiques et de renvois aux écrits des anciens médecins, par Krenkel, (d'abord dans *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1873, p. 238 et ss., puis dans le vol. *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, Braunschweig 1890, p. 47-125, deuxième édition, conforme à la première, en 1895). C'est ce savant que nous avons suivi dans notre discussion. H. Holtzmann (*Theol. Jahresbericht*, 1891, p. 97), Schmiedel (*Handkömm.*, p. 295) se rangent aux conclusions de Krenkel. Harnack (*Text und Untersuchungen*, VIII, 4, p. 93-94 [*Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*]), sans se prononcer d'une manière catégorique, accorde le plus haut degré de probabilité à l'hypothèse en question.



donne, les unes sont faibles, les autres auraient du poids, mais sont annulées par les solides raisons qui militent en sens contraire.

1. Le fait que Paul attribue ses souffrances à un démon ne prouve absolument rien. Les Juifs du temps de Jésus expliquaient par l'influence du diable et de ses anges les affections les plus diverses (Luc. XIII, 11 ; Mat. IX, 32 ; XII, 22). Sans doute maladie et possession n'étaient pas synonymes. A côté des infirmes et des malades que l'on disait en proie aux mauvais esprits à cause simplement de la corrélation admise entre l'existence du mal physique et l'empire du mal moral, il y avait ceux chez qui prédominaient les symptômes mystérieux et terribles où l'on croyait voir la marque propre de Satan<sup>1</sup>. Les épileptiques déclarés, à crises caractéristiques, comme le malheureux enfant qui fut un jour amené à Jésus (Marc IX, 14-29 ; Mat. XVII, 14-21 ; Luc. IX, 37-43), étaient du nombre. Mais en dépit des analogies qu'on relève entre *ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ* (2 Cor. XII, 7) et *μόγισ ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ* (Luc IX, 39), entre *κολαφίζῃ* et *συντριβόν* (id., id.), il ne saurait être question de faire de l'auteur de 2 Corinthiens un possédé au sens strict. A la façon dont il parle de son épreuve, il est hors de doute qu'elle ne compromettait en rien le sentiment de son union avec Dieu. « Ma grâce te suffit, car la force s'accomplit dans la faiblesse », de telles paroles n'eussent pas été en place, si l'homme qui les entendit avait cru être, — ne fût-ce qu'à certains moments, — sous l'absolue domination d'une volonté infernale.

Il est facile de répondre que l'apôtre pouvait très bien, quoique atteint d'épilepsie, assimiler sa situation à celle de tout autre malade douloureusement éprouvé et se juger en butte aux injures d'un mauvais esprit sans pourtant avoir l'impression de lui appartenir corps et âme. Seulement, l'épilepsie ainsi envisagée n'est plus l'épilepsie-possession de la croyance juive ; et du coup tombe la présomption qu'on

<sup>1</sup> Les Evangiles font la distinction : Marc I, 32, 34 ; Mat. VIII, 16 ; Luc. IV, 40-41 ; Mat. IV, 24 ; Luc. VI, 17-18 ; Mat. X, 1, 8 ; Luc. IX, 1 ; Marc VI, 13 ; Act. V, 16. — Cf. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 217 et ss.

pensait obtenir en rapprochant 2 Cor. XII, 7 des fragments évangéliques où il est question de démoniaques et de démons.

Mais, nous dit-on, Paul parle de coups à la tête ou au visage<sup>1</sup> que lui administre un ange persécuteur. Or, d'après la médecine ancienne, les accès épileptiques ont leur origine dans la tête ou intéressent la tête tout spécialement<sup>2</sup>. A quoi nous répondrons que les douleurs céphaliques, quand elles existent, ne sont qu'un à-côté dans l'épilepsie. De même à propos du v. 8: ὑπὲρ τούτου τρίς κτλ., nous ne voyons pas qu'il soit bien suggestif de citer les déclarations d'Hippocrate<sup>3</sup>, de Celse<sup>4</sup>, et autres auteurs sur le caractère incurable de l'épilepsie chez l'adulte. Outre qu'on en peut dire autant de bien des maladies, la réponse négative du Seigneur à la prière réitérée de son serviteur ne permet pas de conclure à l'incurabilité absolue du mal dont celui-ci souffrait. Le texte suppose seulement que ce mal était à forme chronique.

Qu'on nous permette une remarque générale au sujet des nombreuses citations d'auteurs médicaux anciens qui, par leur concordance réelle ou prétendue avec les textes apostoliques sont censées nous prouver que la maladie de l'apôtre était bien le *sacer morbus*<sup>5</sup>. Ces citations peuvent avoir un intérêt d'érudition. Mais du moment qu'il s'agit non de témoignages historiques à recueillir, mais de descriptions nosographiques à consulter à titre comparatif, l'autorité des documents employés se trouve être en raison inverse de leur ancienneté; et ce n'est pas en prenant pour guides Hippo-

<sup>1</sup> Telle est bien l'idée éveillée par *κολαφίζω*. Pourtant ce verbe pourrait être employé alors que les coups atteindraient une autre partie du corps (voir Meyer et la Clavis N.-T. de Wilke et Grimm).

<sup>2</sup> Cœlius Aurelianus *Morb. chron.* I, c. 4: ... *Patitur enim omnis nervositas, sed principaliter caput* (*Artis medicæ principes*, rec. Albertus de Haller, Lausanne 1772, t. XI, p. 38); — Alexandre de Tralles, I, c. 15: *Τῆς γὰρ κεφαλῆς ἐστὶ τὸ πάθος ἐνθα ἡ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως καὶ κινήσεως*. (Dans l'édition de Haller, qui, malheureusement, ne donne pas le texte grec, voir t. VI, p. 53.)

<sup>3</sup> *Œuvres complètes*, traduction nouvelle avec texte en regard, par E. Littré, Paris 1861, t. IV, 7, p. 534.

<sup>4</sup> *De medicina libri octo*, édition Almeloveen, Lyon 1746, p. 73.

<sup>5</sup> Cette manière d'argumenter est spéciale à Krenkel.

crate et ses émules grecs ou latins qu'on aura le plus de chances d'interpréter avec justesse les quelques passages qui font allusion à l'état de santé de l'apôtre. La vraie question serait de savoir ce que conclurait de ces indices un médecin de nos jours, — à supposer qu'il se crût autorisé à en conclure quelque chose.

2. L'argument décisif que 2 Cor. XII, 7 ne fournit pas, on prétend le tirer de Gal. IV, 13 et ss. Dans les mots δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός, il n'y a rien qui fasse penser à l'épilepsie plutôt qu'à telle autre maladie. Mais le verbe ἐξεπτύσατε (v. 14) semble autoriser une conclusion plus précise. Au point de vue de la construction, on est fondé à donner pour complément à ce verbe et à ἐξουθενήσατε non pas με, trop éloigné<sup>1</sup>, mais τὸν πειρασμὸν ὑμῶν. On arrive ainsi à la traduction suivante : « Cette infirmité de ma chair, si propre à vous mettre à l'épreuve, vous ne l'avez pas méprisée, vous n'avez pas craché pour l'éloigner de vous. » Or, Pline nous atteste avec toute la netteté désirable que les Anciens tenaient l'épilepsie pour contagieuse et pensaient s'en préserver en crachant, conformément à la croyance populaire qui faisait de l'expuition un moyen de conjurer les influences malignes : *despuimus comitiales morbos, hoc est contagia regerimus* (*Hist. nat. XXVIII*, c. 4, 7). Ailleurs, — à propos des cailles, que certains ont exclues du nombre des oiseaux qui se mangent, parce que, seules des animaux à côté de l'homme, elles sont sujettes au mal comitial, — le célèbre naturaliste s'exprime ainsi : ... *simulque comitalem propter morbum despui suctum* (X c. 23, 33)<sup>2</sup>. Dans les *Captifs* (acte III, sc. 4, vers 18), Plaute fait dire à l'esclave Tyndare, — en parlant d'Aristophonte, autre esclave à qui le premier veut nuire : — ... *Et illic isti qui sputatur*<sup>3</sup> *morbis interdum venit*. S'agit-il de l'épilepsie,

<sup>1</sup> Contre Sieffert, qui traduit : *Ihr wisset, dass ich euch, etc., und wie ihr an meinem Fleische auf die Probe gestellt wurdet : nicht verächtlich behandelt und nicht schimpflich abgewiesen, sondern wie einen Engel Gottes aufgenommen habt ihr mich, ja wie Christum-Jesum*.

<sup>2</sup> Suivant une conjecture (Gronov, cité par Krenkel, p. 77), *comitalem* serait exact, mais superflu, et aurait été ajouté après coup.

<sup>3</sup> *Inspuitari* étant employé aux v. 21 et 23, on s'est demandé si la leçon pri-

comme l'admettent la plupart des commentateurs ? Cela n'est pas évident. La maladie attribuée par le fourbe à son compagnon de captivité doit aller de pair avec la folie furieuse (v. 15, 17, 26, etc.) ; et, en effet, les accidents mentaux sont fréquents chez les épileptiques. Mais les taches jaunâtres que Tindare feint de voir apparaître sur le corps d'Aristophonte, mais l'*atra bilis* dont il le dit agité (v. 63 et 64), n'ont vraiment rien qui rime avec le mal sacré<sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du texte de Plaute, l'usage existait de cracher à la vue des épileptiques ; et c'est une sérieuse instance en faveur de ceux qui voient dans le *ἐκπύειν* de Gal. IV, 14 la désignation classique de ce singulier procédé de préservation.

Il y a lieu cependant de remarquer que cette pratique n'était qu'une forme particulière de la superstition qui attribuait une valeur magique à l'acte de l'expuition. On crachait pour éloigner non pas seulement l'épilepsie, mais en général toute influence néfaste, la folie (Théophraste, *Char.* XVI, 14), le mauvais sort, la colère des dieux provoquée par la présomption ou l'orgueil (Théocrite, 6, 39 et s. ; Plaute, *Asin.* I, 1, 25 et s. ; Libanius, *Epist.* 714 ; Pétrone, *Satyr.* c. 74). Il était naturel, étant donnée l'étroite association de la magie et de la thérapeutique dans la croyance populaire, d'attribuer aussi à la salive des propriétés médicinales. Pline, dans le passage déjà cité à propos du crachat préservatif de l'épilepsie (XXVIII, c. 4, 8), énumère une foule d'utilisations de la salive comme remède (cf. Marc VII, 33 ; VIII, 23 ; Jean IX, 6).

mitive n'était pas *qui insputatur*. La chute du *in* est peu explicable, tandis qu'on s'en expliquerait l'adjonction. Cependant Aristophonte, puis Hegio, dans leurs répliques (v. 19 et ss.) s'expriment bien comme s'il y avait *insputatur*. Il s'agirait alors d'un mal (lequel ?) que l'on *guérirait* en crachant *sur* le malade. D'après Krenkel, Aristophonte aurait compris de travers. Mais seule l'existence d'une coutume précise donnerait quelque sel au malentendu. (Sur tout ceci, nous avons utilisé une communication particulière de M. le prof. Dr Jules Le Coultre.)

<sup>1</sup> Un commentateur, Dombart (cité par Krenkel p. 76), s'est prononcé pour la mélancolie avec accès de fureur ; le médecin Hieronymus Mercurialis, pour le mal appelé *herpès miliaris*. Krenkel cite Platon (*Timée*, c. 40) et Hippocrate (*de morb. vulg.* l. VI ; éd. Littré, t. V, § 31, p. 354 et s.) sur la parenté de l'épilepsie et de la mélancolie, — rapprochement de textes qui ne prouve rien.

Toutes ces pratiques se ramènent à l'idée de l'efficacité du crachat contre les maux et dangers qui, par leur nature effrayante ou odieuse, semblaient imputables à quelque pouvoir surnaturel et malfaisant. De là l'emploi fréquent de *respuere* et de *despuere*, de πτύειν et de ses composés καταπτύειν, αποπτύειν, etc., dans le sens de mépriser ou de détester d'une façon marquée, de repousser avec effroi, dédain ou abomination. Un exemple typique est fourni par Sophocle (*Antigone*, v. 650): Ἀλλὰ πτύσας ὥσείτε δυσμενῇ, μέθες τὴν παῖδ' ἐν Ἄδου τὴν δε νυμφεύειν τι. Par contre ἐκπτύειν, qui se dit seulement des choses, ne se trouve employé métaphoriquement que dans Plutarque (*Alex.* I, 5): ὥσπερ χαλινόν τὸν λόγον ἐκπτύσαντες<sup>1</sup>. Mais à la rigueur, le ἐκ peut s'expliquer par le voisinage de ἐξουθενήσατε<sup>2</sup>. On n'est donc pas absolument contraint de prendre ἐξεπτύσατε au pied de la lettre, comme si la maladie de Paul l'avait réellement exposé à voir les gens cracher à son approche<sup>3</sup>. Et même s'il fallait adopter cette traduction littérale, la supposition d'après laquelle des crises épileptiques l'auraient retenu en Galatie n'aurait pour elle que le maximum de vraisemblance; nous avons vu comme quoi la pratique superstitieuse du crachat était usitée *spécialement* contre l'épilepsie, — et non *exclusivement*.

En résumé, l'argumentation philologique basée sur Gal. IV, 14, quoique séduisante et d'une incontestable valeur, n'est pas suffisamment péremptoire pour infirmer les observations suivantes :

Que Paul, au v. 15, fasse allusion à une affection ophtalmique, c'est ce dont il est difficile de douter, comme nous l'avons vu. Mais qu'une affection de cette nature puisse être mise sur le compte de l'épilepsie, c'est ce qui ne saurait sérieusement se soutenir. La médecine antique a signalé l'ap-

<sup>1</sup> Voir Kypke, *Observationes sacrae in N.-F. libros*, 1755, t. II, p. 280. Cet exemple ne peut être récusé à cause de ὥσπερ χαλινόν (Meyer, Krenkel). Ces mots concrétisent l'image, mais n'exigent pas « le maintien du sens propre. »

<sup>2</sup> Meyer-Sieffert.

<sup>3</sup> Image analogue Apoc. III, 16 : μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου.



parition d'anomalies oculaires chez les sujets épileptiques<sup>1</sup>. Et il est vrai que leurs yeux présentent certains troubles. Mais ces troubles sont en rapport étroit avec l'accès, et jouent dans l'ensemble de la scène morbide un rôle trop accessoire pour concentrer l'attention de simples spectateurs. Il est tout à fait invraisemblable de prêter aux témoins d'une crise le regret de ne pouvoir sacrifier leurs propres yeux pour que le patient en ait de meilleurs. Si donc l'on reconnaît que l'apôtre a probablement souffert des yeux en Galatie, il faut reconnaître en même temps que l'épilepsie n'y est pour rien.

Ce n'est pas tout. Paul ne cache pas que dans les conditions de misère physique où il se trouvait, les Galates auraient pu mal l'accueillir. Mais il se plaît à dire qu'il n'en a rien été, qu'ils l'ont reçu, au contraire, « comme un envoyé de Dieu, comme Christ Jésus. » Ceci ne se comprend guère s'il a été terrassé en leur présence par des accès épileptiques. Pour que l'hypothèse tienne debout, il faut que ces accès se soient produits *coram populo*, et cela avec une fréquence et une violence inaccoutumées. En effet, tandis que d'ordinaire sa maladie ne l'empêchait pas de voyager, le voici obligé de s'arrêter dans un pays qu'il pensait ne faire que traverser. De plus, il devient, par son aspect, une « épreuve » pour les habitants du pays, ce qui interdit de penser à une épilepsie larvée, aux symptômes peu apparents. Se représente-t-on, dès lors, l'apôtre annonçant l'Evangile, entre deux paroxysmes, à ses auditeurs d'occasion ? Déjà, la courbature et la prostration, qui suivent les crises graves, auraient singulièrement entravé son travail d'évangélisation. Mais, en outre, comment serait-il parvenu à se faire écouter dans de pareilles conditions ? En pays gréco-romains, l'épileptique était, pour la grande masse du peuple, un être de mauvais augure, objet

<sup>1</sup> Voir en particulier Hippocrate, *περὶ ἱερῆς νοῦσον*, § 7 (éd. Littré, t. VI, p. 372) : τὰ ὀμματα διαστρέφονται. [L'authenticité de ce traité est contestée.] — Celse, VI, c. 6 (*de resolutione oculorum*. Ed. Almelooven, p. 368). — Arétée, *De sign. acut. morb.* I, c. 5 (éd. de Haller, t. V, p. 3). — Cœlius Aurelianus, *Morb. chron.* I, c. 4 (*ibid.* t. XI, p. 32 et ss.). — Alexandre de Tralles, I, c. 15 (*ibid.* t. VI, p. 54) : οἱ τῆς κεφαλῆς πρωτοπαθούσης πάσχοντες ... σκοτοῦνται καὶ ἀμβλύωττονται.

et présage de la malédiction des dieux<sup>1</sup>. Dira-t-on que c'est bien ce que suppose l'auteur de l'épître, en insistant, comme il le fait, sur le contraste entre le bon accueil qu'il a rencontré en Galatie et les circonstances qui lui donnaient à craindre un accueil tout différent ? Il vaut mieux, cependant, ne pas exagérer ce contraste au point d'avoir à expliquer l'attitude des Galates par un véritable miracle de la grâce, alors qu'il n'est question, dans tout le passage, que de franches et cordiales dispositions.

Une chose encore à considérer, c'est qu'aucun mot de la lettre n'autorise à croire que les Judaïsants, contre qui l'apôtre polémique, se soient servis de sa maladie pour le discréditer<sup>2</sup>. Il leur aurait été si facile, pourtant, de faire passer le missionnaire épileptique pour un suppôt de Satan ! Toute négative qu'elle est, cette objection ne nous paraît pas dépourvue d'importance. Si, à cette époque, la vue d'un homme qui tombait du haut mal était bien faite pour détourner de lui le public le mieux intentionné, quel avantage des adversaires acharnés ne pouvaient-ils pas tirer de cette infirmité terrible et odieuse entre toutes ?

Pour ces raisons, nous ne croyons pas, — malgré ἐξεπτύσατε, — que Gal. IV, 13 et ss., fournisse une base solide à l'hypothèse dont nous nous occupons.

3. En fait d'argument *pour*, il en est un si mal choisi qu'au premier examen il se change en argument *contre*. C'est celui qui consiste à alléguer les visions de l'apôtre, comme si de tels phénomènes devaient procéder de l'épilepsie. Les épileptiques ont des absences ; l'automatisme, chez eux, n'est pas rare. Mais, les hallucinations en rapport avec la vie intérieure du sujet, et au sortir desquelles il peut dire ce qu'il a vu et entendu, appartiennent au domaine d'une tout autre névrose. Le propre d'un épileptique, après un accès,

<sup>1</sup> Le traité hippocratique περὶ ἱερῆς νοῦσου, dont les premières pages sont consacrées à montrer que la « maladie sacrée » n'avait, en réalité, rien de surnaturel, ne représente qu'une opinion savante.

<sup>2</sup> On peut se demander s'ils ne l'ont pas fait à Corinthe. Mais voir plus loin.

est de ne se souvenir de rien <sup>1</sup>. La méconnaissance de ce fait n'a pas même pour excuse qu'il ne se trouve pas mentionné dans les traités anciens. Coelius Aurelianus (*Morb. chron.* I, c. 4) écrit qu'à la cessation de l'accès, le malade est dans l'ignorance de tout ce qu'il a fait (*omnium gestorum ignorantia*) <sup>2</sup>. Alexandre de Tralles est encore plus explicite : οὔτε γὰρ ἀκούειν ἢ ὁρᾶν ἢ νοεῖν ὅλως ἢ μεμνησθαι τινος δύνανται (I c. 15). Qu'a donc à faire avec le mal caduc l'état d'un homme qui raconte avoir été ravi au troisième ciel ?

L'accusation de folie portée contre l'apôtre ne saurait non plus s'expliquer par les perturbations qu'apporte l'épilepsie dans les fonctions de l'esprit. L'ἄφροσύνη, à laquelle font allusion certains passages, n'est autre que l'orgueil excessif attribué à Paul (2 Cor. XI, 1, 16, 23 ; XII, 6, 11). Les mots tant discutés εἴτε γὰρ ἐξέστημεν (V, 13), semblent viser des moments d'exaltation, voire de transports extatiques <sup>3</sup>. Si Paul en parle, ce n'est pas qu'on les lui reproche comme tels, — ce reproche étonnerait de la part d'agitateurs judaïsants, — c'est qu'il veut montrer qu'il n'a pas plus cherché à en tirer gloire que de son habituelle pondération. Il a tout fait pour Dieu et pour le bien de l'Eglise. En tout cas, rien dans ce texte, et rien dans les précédents, ne donne la moindre raison de supposer que des désordres psychiques, d'origine comitiale, aient été pour quelque chose dans les imputations contre lesquelles l'apôtre avait à se défendre. En vertu de son caractère de brutalité souvent criminelle, le délire épileptique ne saurait, en aucune manière, être mis en cause ici. Et il faudrait le mettre en cause pour être logique avec une pareille supposition.

<sup>1</sup> Cf. Dr Herzog, article cité, p. 76, col. 1. Ce que l'auteur dit de la vision du chemin de Damas s'applique aussi, cela va de soi, à celle de 2 Cor. XII, 2-4.

<sup>2</sup> Ed. cit., t. XI, p. 34

<sup>3</sup> Sur l'emploi de ἐξίστημι, spécialement de l'aor. 2 moyen ἐξέστην, voir Marc II, 12 ; III, 21 ; V, 42 ; Luc II, 47. A l'actif Actes VIII, 9, 11. Ce verbe s'applique à tout sentiment violent et exagéré. Il prend ici un sens précis par son opposition à σωφρονοῦμεν. L'accent est mis, non sur le fait lui-même, que Paul ne nie pas, mais sur l'intention, marquée par les mots Θεῷ et ὑμῖν. Meyer généralise trop en parlant d'une appréciation malveillante du saint zèle de l'apôtre. Cf. Baur, *Theol. Jahrbücher*, 1850, p. 182-185, Klöpper, Heinrici, Schmiedel.



De même, les expressions *λόγος ἐξουθενημένος* et *ιδιώτης τῷ λόγῳ* (X, 10 ; XI, 6) ne peuvent raisonnablement pas signifier que des troubles de la parole s'étaient manifestés chez Paul. Nous devons seulement en déduire que le grand missionnaire, lorsqu'il parlait en public, n'avait en partage ni le prestige de la forme, ni les moyens physiques de l'éloquence. L'état de faiblesse et de crainte dans lequel il commença son œuvre à Corinthe (1 Cor. II, 3) s'explique par un très vif sentiment d'insuffisance personnelle, qui s'exagérait jusqu'à l'angoisse sous l'influence d'un tempérament maladif et, disons-le bien, *nerveux*. Mais qui dit nervosité ne dit pas épilepsie.

4. Les récits de la conversion de Paul, dans les Actes, ne doivent pas être écartés du débat. Ils renferment, selon toute vraisemblance, un noyau historique. Et l'événement qu'ils relatent a bien été de nature à laisser des traces profondes dans la vie physico-psychique de l'apôtre. Mais des réserves s'imposent, dès qu'on entre dans les détails de l'interprétation, dès qu'on cherche, ces récits en mains, à aller au delà des sobres affirmations des épîtres : ...εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal. I, 15-16) ; — οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα (1 Cor. IX, 1) ; — ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καὶ μοι (XV, 8).

D'après Actes IX, 4, et XXII, 7, Paul tombe soudainement à terre. D'après XXVI, 14, tous ses compagnons tombent avec lui. Sans insister sur cette divergence, nous remarquerons que la chute soudaine mentionnée ici ne saurait être mise sur le compte de l'épilepsie que si on l'isole des autres traits du récit. Quelques anomalies que présentent les yeux, pendant et après l'accès, il n'en résulte jamais une cécité consécutive de trois jours (IX, 8 et s., 18 ; XXII, 11 et ss.). Et ce n'est pas dans le foudroiement d'une crise comitiale, qui plonge le sujet dans l'inconscience, puis le laisse dans la stupeur, que Saul de Tarse aurait trouvé la révélation décisive qui s'objective en cette apostrophe : « Je suis Jésus que tu persécutes <sup>1</sup>. » Quand ensuite il nous est dit qu'il s'abstint

<sup>1</sup> Cf. Dr W. Herzog, *loc. cit.*

de nourriture pendant trois jours (IX, 9, 19), faut-il en conclure que ce fut par suite d'une prescription médicale comme celle-ci (Celse III, c. 23) : *necessarium autem est, ... cibum post diem tertium, simul cum transit hora qua concidit, dare?* Le jeûne était une pratique si fréquente, en cas d'épreuve ou de maladie, ou en signe d'humiliation, qu'il n'y a vraiment pas besoin de voir autre chose dans l'abstinence observée par Paul. La narration des Actes, d'ailleurs, se meut en plein surnaturel, et ne fait pas la moindre allusion à des soins médicaux qu'il aurait reçus à l'occasion de l'incident du chemin de Damas. Au moment de sa conversion, et les jours qui suivirent, il était entouré de Juifs. Et la médecine, chez les Juifs, n'existait pas comme telle<sup>1</sup>. C'étaient les rabbis qui la pratiquaient; et bien qu'il leur arrivât d'employer des recettes médicinales, leurs procédés thérapeutiques consistaient principalement en rites religieux : prières, onctions d'huile (Marc VI, 13; Luc X, 34; Jacques V, 14), exorcismes, ceux-ci surtout lorsqu'il s'agissait d'une maladie extraordinaire comme l'épilepsie. Or, on ne peut assimiler à un exorcisme l'imposition des mains à la suite de laquelle Paul est censé recouvrer la vue (Actes IX, 18). Nous voyons bien Jésus imposer les mains à une femme qui avait « un esprit d'infirmité » (πνεῦμα ἀσθενείας, Luc XIII, 12). Mais il ne lui parle pas autrement qu'à une malade ordinaire (Cf. Marc VI, 5; VII, 32; VIII, 22, 23; XVI, 18; Actes XXVIII, 8).

Nous avons aussi à parler du petit roman que l'on bâtit sur la notice Actes XVIII, 18. Paul, nous est-il dit, s'embarqua pour Ephèse après s'être fait raser la tête à Cenchrées. Or, la coupe rase des cheveux était recommandée contre l'épilepsie (Celse III, c. 23; Coelius Aurelianus I, c. 4). Comme, en outre, habitait à Cenchrées la diaconesse Phœbé, dont Rom. XVI, 1 mentionne les bons offices envers plusieurs et en particulier envers Paul, on conclut que l'apôtre, ayant eu à souffrir dans cette ville d'une recrudescence de son mal, fut soigné par Phœbé conformément aux prescriptions médi-

Cf. Stapfer, *op. et loc. cit.*

cales de l'époque. La grosse objection à laquelle se heurte cette interprétation, c'est que les Actes motivent autrement le fait qu'ils rapportent: *εἶχεν γὰρ εὐχῆν*. Les procédés de composition des Actes permettent a priori de supposer que le fait soit historique sans que le motif le soit; d'autant plus qu'on ne sait pas au juste de quelle sorte de vœu il pouvait bien s'agir<sup>1</sup>. Mais c'est tout ce qu'il est permis de dire. En lui-même, le texte XVIII, 18 donnerait à peu près autant de poids à l'opinion d'un exégète facétieux qui prétendrait, d'après Celse VI, c. 1, que l'apôtre suivait un traitement contre l'alopecie.

Enfin, comme complément à tous les arguments que nous venons de discuter, sont invoquées deux descriptions du physique de Paul, qui se trouvent l'une dans les *Acta Pauli et Theclæ* (§ 3)<sup>2</sup>, l'autre dans l'*Histoire ecclésiastique* de Nicéphoros Callistos Xanthopoulos (II, c. 37)<sup>3</sup>. D'après ces textes, l'apôtre aurait eu la taille voûtée et les sourcils rapprochés, traits qui concorderaient avec les observations d'Hippocrate (*περὶ ἐπιδῆς νοσήτων*, § 6)<sup>4</sup> et d'Arétée (*De sign. acut. morb.*, c. 5)<sup>5</sup> sur l'*habitus* des épileptiques. On nous comprendra de ne pas nous arrêter à de pareilles analogies, dépourvues de toute signification médicale et établies au moyen de documents trop postérieurs pour n'être pas sujets à caution. Ces descriptions ont ceci d'intéressant néanmoins qu'elles attestent la persistance dans l'Eglise d'une tradition qui attribuait à Paul un extérieur chétif et plutôt laid, persistance d'autant plus remarquable qu'on sent dans les mêmes textes la tendance de l'hagiographie à embellir ses héros<sup>6</sup>.

Au terme de cette longue discussion, nous ne croyons pas avoir besoin de dire que ce n'est pas par une sorte de pudeur

<sup>1</sup> Voir H. Holzmann, *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, II, 3. Aufl. 1901.

<sup>2</sup> *Acta apostolorum apocrypha*, post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars I, 1891, p. 237.

<sup>3</sup> Migne, *Patrologia græca*, t. 145, col. 853.

<sup>4</sup> Ed. Littré. t. VI, p. 370.

<sup>5</sup> Cf. éd. Haller, t. V, p. 3. — Arétée ne signale le rapprochement des sourcils que pendant l'accès.

<sup>6</sup> Cf. Renan, *Les apôtres*, p. 170.

morale que nous nous sommes laissé influencer. L'hypothèse de l'épilepsie viendrait-elle à se confirmer, qu'il faudrait bien continuer à regarder les épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, comme d'admirables monuments de la foi. Toute la question est de savoir si de tels écrits peuvent avoir eu un épileptique pour auteur. Dans d'autres domaines d'activité, on cite des hommes que cette maladie n'aurait pas empêchés de fournir des carrières brillantes : Jules-César, Pierre-le-Grand, Napoléon I<sup>er</sup>, le pape Pie IX, etc. Nous ajouterons à la liste le romancier Flaubert, en faisant remarquer qu'elle se restreindrait fort, si l'on en retranchait les noms à propos desquels on ne peut parler que d'une épilepsie à forme très atténuée. Et il demeure notoire, en thèse générale, que l'épilepsie grave, avec accès violents et répétés, laisse rarement à ceux qui en souffrent durant de longues années l'intégrité de leurs facultés intellectuelles et morales <sup>1</sup>.

### III

Ce résultat négatif n'est évidemment pas pour nous satisfaire. Quelle autre voie nous frayer ? — Il est tout un ordre de faits devant lesquels l'hypothèse de l'épilepsie échoue, que d'autres hypothèses laissent simplement de côté, et dont nous avons maintenant à approfondir la nature : ce sont les visions et révélations.

Nous trouvons dans 2 Cor. XII, 1 et ss. : a) une allusion à

<sup>1</sup> Dr W. Herzog, p. 75 de la publication citée. — M. le Dr Borel nous autorise à reproduire cette déclaration orale : « L'amnésie de l'épileptique est un symptôme appartenant si régulièrement au tableau de cette névrose, qu'en médecine légale l'épileptique est considéré comme irresponsable ou d'une responsabilité limitée. Lorsqu'on peut prouver qu'un criminel a eu des attaques d'épilepsie, si rares soient-elles, les experts se prononceront toujours contre sa responsabilité, quelle que puisse être son intelligence ordinaire. L'épileptique comme l'absinthiste peut commettre un crime par le fait d'une impulsion involontaire et dont il n'aura gardé aucun souvenir quelconque une fois l'acte accompli. Le mariage de l'épileptique est considéré médicalement comme une monstruosité, tant à cause des conséquences de l'hérédité qu'au point de vue des dangers que le malade peut faire courir à son conjoint et à ses enfants. »

plusieurs *ὀπτασίαι* et *ἀποκαλύψεις*; b) la mention d'un phénomène appartenant à cette catégorie, mais y occupant une place à part. En effet, les hallucinations visuelles ou auditives sont beaucoup plus communes que l'extase au sens spécifique et restreint du terme. Au dire des auteurs mystiques, les visions non accompagnées d'insensibilité corporelle représentent, par rapport au ravissement, une forme inférieure de l'union avec Dieu à laquelle ils aspirent<sup>1</sup>. Bien qu'il n'y ait pas trace chez Paul d'une théorie de l'extase, ce qu'il dit de ses expériences en ce domaine peut fournir l'ébauche d'une classification analogue.

Les Actes mentionnent, après le prodige de la route de Damas, une série de cas dans lesquels Christ se serait montré à Paul ou lui aurait révélé surnaturellement sa volonté. C'est l'apparition d'un Macédonien qui décide l'apôtre à passer d'Asie en Europe (XVI, 9). Quoique cette apparition ait lieu « de nuit », il est permis d'y voir quelque chose de plus qu'un simple songe, peut-être une vision interrompant le sommeil<sup>2</sup>. A Corinthe, c'est Christ en personne qui vient, également de nuit, encourager l'apôtre (XVIII, 9). De même à Jérusalem, après son emprisonnement (XXIII, 11). Sur le vaisseau, par contre, pendant la tempête, c'est un ange qui lui apporte des paroles d'espoir (XXVII, 24).

Ces citations des Actes, relatives aux visions et révélations accordées à Paul, auraient une valeur plus grande, si les apparitions d'anges, les avertissements célestes, etc., n'abondaient dans les Actes et n'y revêtaient le plus souvent un caractère fabuleux (I, 10; VIII, 26; IX, 10; X, 3 et ss., 11 et ss.; XI, 7 et ss.; XII, 7 et ss., etc.). Il faut cependant tenir compte de l'état d'effervescence spirituelle qui, dans les premières communautés chrétiennes, devait rendre ces sortes de phénomènes particulièrement fréquents. Il faut remarquer

<sup>1</sup> Voir Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, 1901 (p. 58-61).

<sup>2</sup> *Μετὰ νυκτός* n'équivaut pas nécessairement à *κατ' ὄναρ* (Mat. I, 20; II, 12, 19, 22). Le terme consacré pour les communications à l'état de sommeil, est *ἐνύπνιον*, correspondant à l'hébreu *חֲלֹמִים* (Dan. I, 17; Joël II, 28 [Act. II, 16]; Gen. XX, 3). Voir Klöpper.

d'un autre côté que la partie des Actes consacrée aux voyages de l'apôtre des Païens est celle qui renferme le plus d'éléments historiques.

D'après Gal. II, 2, c'est à la suite d'une « révélation » que l'apôtre monta à Jérusalem pour la conférence de l'an 52. Sous quelle forme lui fut-elle octroyée ? Le texte ne le dit pas. Mais il ne semble pas que dans la circonstance une simple intuition de l'esprit ait pu avoir pour lui la valeur décisive d'un ordre venu d'en-haut. Nous devons voir là, en tout cas, une confirmation du point de vue des Actes, qui aux tournants critiques de la carrière de l'apôtre, aiment à faire intervenir quelque phénomène interprété comme une manifestation directe de la volonté de Dieu.

Si, des *ὀπτασίαι* et *ἀποκαλύψεις* qui paraissent avoir été en assez grand nombre dans la vie de l'apôtre, nous passons au ravissement qu'il juge digne d'une mention spéciale, nous ne trouvons à citer en regard que l'*extase* où il serait tombé alors qu'il était en prière dans le temple (Act. XXII, 17). Mais le renseignement est suspect. En effet, cette extase se placerait à Jérusalem, tôt après la conversion (*ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλήμ*); et l'épître aux Galates nie formellement que Paul s'y soit rendu à cette date (I, 17). Il serait néanmoins étonnant, malgré la rareté relative du phénomène, qu'à l'époque où il écrivait la deuxième aux Corinthiens, l'apôtre visionnaire n'eût éprouvé qu'une seule fois la sensation *sui generis* du ravissement.

Quoi qu'il en soit, notre passage est assez significatif par lui-même. Il ne saurait être question de l'expliquer par une concentration intense de la pensée isolant le sujet du monde extérieur. Entre Archimède, sourd au vacarme de la prise d'assaut de Syracuse, et saint Paul ravi au paradis, il y a plus qu'une différence de degré. Les déclarations de l'apôtre nous mettent en présence d'un état affectif caractérisé par la perte momentanée de tout sentiment corporel, en même temps que par une vive hallucination de l'ouïe, vraisemblablement aussi de la vue<sup>1</sup>. Or, cet état particulier, comme au reste les épisodes

<sup>1</sup> Faits intéressants cités dans Ideler, *Versuch einer Theorie des religiösen*



hallucinatoires précédemment énumérés, offre une ressemblance remarquable avec certaines manifestations de l'hystérie. C'est au vaste domaine de cette névrose que paraissent se rattacher les phénomènes analogues signalés chez nombre de personnalités religieuses des plus marquantes parmi lesquelles nous citerons Mahomet, saint François d'Assise, sainte Thérèse.

Psychologiquement, on a attribué ces diverses variétés extatiques à l'envahissement progressif du champ de la conscience par l'émotion religieuse<sup>1</sup>. De semblables interprétations sont certes légitimes, mais ne justifient pas autant que paraissent le croire leurs auteurs la prétention de sortir de la théorie pure. Autant vaut s'en tenir au langage des théologiens et dire que le sentiment de dépendance qui est au fond de la religion, porté à un certain degré d'intensité, peut agir sur l'organisme au point de suspendre ou de troubler plus ou moins complètement les fonctions de la vie physique. Mais comment ne pas voir qu'ainsi nous revenons purement et simplement à cette constatation : que l'extase et les hallucinations religieuses correspondent à des perturbations motrices et sensorielles très voisines de celles qui s'observent dans l'hystérie.

Ce serait méconnaître complètement le caractère de cette maladie que de croire qu'en en parlant ici, nous retombions, ou peu s'en faut, dans l'hypothèse de l'épilepsie. Le mal comitial et l'hystérie sont deux affections essentiellement distinctes, quoique certaines de leurs manifestations puissent se ressembler<sup>2</sup>. Les anciens, dominés par l'idée que l'hysté-

*Wahnsinns*, 1848-1850. Cas de David Joris, né en 1501 (t. I, p. 271-272) et de Hans Engelbrecht, né en 1599 (t. II, p. 607 et ss.).

<sup>1</sup> Murisier, *op. cit.* p. 58 et *passim*. — Le regretté psychologue se meut presque constamment sur le terrain de l'hystérie, sans accorder à cette circonstance l'attention qu'elle mérite (p. 22-23, 33-34, etc.). Il décrit comme *maladies du sentiment religieux*, les formes données par la névrose à la manifestation de ce sentiment.

<sup>2</sup> Différenciation due à Charcot. L'hystérie et l'épilepsie peuvent exister à l'état isolé chez le même sujet, mais non se combiner. Le terme « hystéro-épilepsie » aujourd'hui reconnu impropre, ne désigne que l'hystérie pure, l'*hysteria major*.

rie, — comme son nom le suppose à tort, — avait son siège dans l'utérus, rétrécissaient singulièrement son domaine au profit de l'épilepsie. Hippocrate (t. VIII, 7, p. 32), Celse (IV, c. 20)<sup>1</sup>, Cœlius Aurelianus (*Morb. chron.* I, c. 4)<sup>2</sup> signalent la ressemblance de l'accès comitial avec l'attaque hystérique. Mais le seul fait qu'ils envisagent celle-ci comme ne pouvant apparaître que chez les femmes (ils l'appellent aussi *suffocation de matrice*), montre le peu de valeur de leurs essais de différenciation<sup>3</sup>. Cette distinction imparfaite se retrouve chez les théologiens qui persistent à rattacher au *morbis sacer* les phénomènes d'extase religieuse, et qui, au mépris de la dissociation nécessaire des deux névroses, appellent épileptiques tous les malheureux appelés démoniaques dans le Nouveau Testament, alors qu'un bon nombre n'étaient certainement que des hystériques d'un type spécial<sup>4</sup>. C'est à tort également qu'on fait figurer Mahomet sur une liste d'épileptiques illustres, tout en reconnaissant que son cas rentre plutôt dans l'hystérie<sup>5</sup>. Comme si les deux assertions ne se contredisaient pas ! Il n'y a pas à alléguer, en ce qui con-

(Gilles de la Tourette. *Traité de l'hystérie*, 1891-1895, t. I, p. 32 et ss. — Cet ouvrage nous a été recommandé comme étant à l'heure qu'il est ce qu'il y a de plus complet et de plus sûr en la matière.)

<sup>1</sup> Ed. Almeloveen, p. 232.

<sup>2</sup> Ed. Haller, t. XI, p. 37.

<sup>3</sup> Galien, *De locis affectis*, VI, c. 5, a dit le premier : *id vero viris quoque evenire solet*. Mais son idée est seulement que des accidents analogues à la « suffocation de matrice » sont dûs chez l'homme à la rétention du sperme. (*Galenii omnia quæ extant*. Venise 1562, III, fol. 38<sup>b</sup>.)

<sup>4</sup> Les démoniaques de Gadara et de la synagogue de Capernaüm (Marc, I, 23-28; V, 2-9 et paral.) présentent les symptômes les plus frappants de ce qu'on appelle en langage clinique la *variété démoniaque de la grande attaque hystérique* : hurlements, contorsions épouvantables, exagération fantastique des forces musculaires. Il s'y joint souvent le curieux phénomène du dédoublement de la personnalité. Voir la thèse de baccalauréat en théol. de notre ami M. Ulric Draussin : *Les démoniaques au temps de N. S. J.-C.*, 1902.

<sup>5</sup> Krenkel (p. 119-120) cite, sans voir qu'elles contredisent sa thèse, ces bonnes remarques de A. Sprenger (*Das Leben und die Lehren des Mohammed*) : « Zugleich litt er auch an Kopfschmerzen (*Hysteria cephalica*) und wenn die Paroxysmen sehr heftig waren, erfolgte Katalepsie : er fiel wie betrunken zu Boden, sein Gesicht wurde rot, der Athem schwer und er schnarchte » wie ein



cerne Paul, la rareté de l'hystérie chez l'homme<sup>1</sup>. Les spécialistes contemporains varient quant à la fréquence comparative de ce mal dans les deux sexes. Il ressort néanmoins de leurs statistiques que la proportion d'hystériques hommes est beaucoup plus forte qu'on ne le croit généralement<sup>2</sup>. Ajoutons, — renseignement qui ne manque pas d'importance pour nous, — que « dans la race blanche, les Israélites paient le plus lourd tribut à l'hystérie, comme du reste à toutes les maladies nerveuses<sup>3</sup>. »

L'hystérie, ce mal protégé, qu'aucune lésion organique constatée n'a pu jusqu'à présent servir à caractériser, a été l'objet de diverses définitions, qui de plus en plus tendent à en ramener tous les symptômes à un état d'extrême suggestibilité<sup>4</sup>. Chez les hystériques, toute modification psychique est susceptible de se traduire par quelque altération correspondante des fonctions physiques. Ainsi apparaît l'unité foncière d'un ensemble de phénomènes si complexes à en juger par l'extérieur. A côté des stigmates permanents dont la constatation permet le plus souvent de fixer le diagnostic, — anesthésies, hyperesthésies, rétrécissement du champ visuel, — des désordres peuvent se produire qui simulent à s'y méprendre des maladies organiques. De même, s'il est presque toujours possible de retrouver dans les paroxysmes au moins les linéaments des quatre phases de la grande attaque, — période épileptoïde, période des contorsions et des grands

Kameel ». Es scheint aber nicht, dass er das Bewusstsein verlor, und insofern unterscheiden sich seine Anfälle von Epilepsie. »

<sup>1</sup> Krenkel, p. 119, Schmiedel, *in loc.*

<sup>2</sup> Voir Gilles de la Tourette, t. I, p. 57-66.

<sup>3</sup> *Id.* p. 119.

<sup>4</sup> C'est ce que Gilles de la Tourette fait ressortir avec puissance, en élaguant soigneusement du champ de l'hystérie les stigmates de la dégénérescence mentale, qu'on y faisait jadis rentrer (chap. XI du t. I, p. 486 et ss.) — Charcot appelait l'hystérie « le mal psychique par excellence. » — M. Pierre Janet (*L'état mental des hystériques. Accidents mentaux*, Paris 1894) s'occupe de l'hystérie au point de vue spécialement psychologique. — Définition du Dr Babinski (*Revue neurologique*, 15 nov. 1901): « L'hystérie est un état psychique rendant le sujet qui s'y trouve capable de s'auto-suggestionner. »

mouvements, période des attitudes passionnelles, période terminale<sup>1</sup>, — de sensibles différences proviennent, selon les individus, de la prédominance ou de l'effacement de telle ou telle de ces phases. La troisième période, renforcée et prolongée au détriment des autres, constitue les cas de somnambulisme, si remarquables parfois par l'intensité de vie psychique subconsciente qu'ils révèlent chez le sujet. Ce type spécial de paroxysme, dont le rapport est étroit avec les états hypnotiques artificiellement provoqués, a pour témoins dans l'histoire les sybilles et pythonisses du paganisme, les voyants de l'antique Israël, les glossolales des premières communautés chrétiennes. L'attaque d'extase dérive aussi de la grande attaque dont elle est une modification par immixtion de phénomènes cataleptiques. Dans ce cas l'hallucination, moins variable, plus une, que dans ceux où le malade s'agite et gesticule, n'en devient que plus intense. C'est, paraît-il, à l'intensité même de l'hallucination qu'il faut rapporter la fixité de l'attitude<sup>2</sup>.

Ajoutons qu'à côté des hallucinations dépendant de l'attaque, il en est d'autres plus fréquentes, qui se produisent en général de nuit et jouent également un grand rôle dans la vie mentale de l'hystérique<sup>3</sup>.

Voilà certes qui nous rapproche singulièrement des extases et des visions de saint Paul. Pour conclure dans le sens indiqué par ces frappantes analogies, il serait pourtant nécessaire, en bonne médecine, de découvrir chez lui des altérations de la sensibilité ou autres anomalies irrécusablement révélatrices de l'hystérie. Il arrive que cette constatation

<sup>1</sup> Le schéma de l'attaque a été établi à la Salpêtrière et illustré par les remarquables croquis de P. Richer.

<sup>2</sup> Gilles de la Tourette *op. cit.* t. II, p. 265 et ss. — « Dans cette extase, dit sainte Thérèse, le corps est comme mort sans pouvoir le plus souvent agir en aucune sorte, et elle le laisse en l'état où elle le trouve. Ainsi, s'il était assis, il demeure assis; si les mains étaient ouvertes, elles demeurent ouvertes; et si elles étaient fermées, elles demeurent fermées.... » *Œuvres*, trad. Arnauld d'Andilly [la seule que nous ayons pu consulter]. Anvers 1707; *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, t. I, p. 166.

<sup>3</sup> Gilles de la Tourette, t. I, p. 500-501.

puisse se faire historiquement<sup>1</sup>. Ainsi, il nous est dit de saint François d'Assise qu'il ne ressentit aucune douleur quand on le cautérisa au front<sup>2</sup>. En ce qui concerne l'apôtre, nous n'avons pas d'indices somatiques à utiliser. Il s'agit d'autre chose que d'une anesthésie dans le passage qui nous le montre mordu impunément par un serpent (Act. XXVIII, 3 et ss.). Par contre, s'il est vrai qu'il resta trois jours aveugle après la violente crise qui le rendit croyant et qu'il recouvra la vue à la suite de l'imposition des mains d'Ananias<sup>3</sup>, nous aurions là l'exacte description d'une de ces amauroses hystériques, consécutives à une attaque, qui disparaissent spontanément ou cèdent à un simple traitement psychique<sup>4</sup>.

Où commence l'hystérie, et où finit-elle? Précisément parce que le cadre de cette névrose est fort vaste, et encore imparfaitement délimité, il importe de n'y annexer un symptôme donné que sur preuves irrécusables. C'est pourquoi nous nous abstenons de formuler affirmativement un diagnostic auquel manquerait plus d'un élément de certi-

<sup>1</sup> Pour ce qui est de sainte Thérèse, le tableau morbide est si complet (gastralgie, vomissements hystériques, spasme laryngé, catalepsie allant jusqu'à la mort apparente, hypéresthésies rendant tout contact insupportable) que l'investigation clinique la plus directe ne pourrait rien apprendre de plus.

<sup>2</sup> Paul Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, 1898, p. 358. — Voir aussi p. 339-340, et *Appendice*, p. 401 et ss., sur les stigmates (hémorragies cutanées imitant les marques des clous et du fer de lance) que reçut le corps du saint pendant une extase. Le même phénomène a été constaté chez Louise Lateau, la stigmatisée belge, et chez Françoise Hellegouarch, la stigmatisée d'Inzinzac (1895). — A propos de Gal. VI, 17, Reuss dit — avec raison croyons-nous — : ... « Le terme grec de *stigmata*... sert aujourd'hui à désigner un fait physiologique dont il n'est pas question ici. » Paul, ayant souffert en son corps pour le service de Christ, se compare à un esclave marqué au nom de son maître. — Sur le cas de saint François, voir Gilles de la Tourette, t. II, p. 439 : « La lecture de sa vie ne permet pas de mettre en doute un seul instant l'hystérie du saint personnage. »

<sup>3</sup> Actes XXVI, 18 ne prouve nullement que cette cécité soit allégorique.

<sup>4</sup> M. le Dr Borel a guéri, en l'envoyant à Lourdes, une religieuse atteinte d'une amblyopie n'allant pas, il est vrai, jusqu'à l'amaurose, comme cela peut arriver (Gilles de la Tourette, t. I, p. 337, 351-352), mais l'empêchant de se conduire seule (*Hystéro-traumatismes oculaires*, Neuchâtel 1896, p. 88-89).

tude<sup>1</sup>, quoique à vrai dire parler de « nervosisme » ou de « neurasthénie<sup>2</sup> » paraisse vague, en présence de particularités qui offrent avec l'hystérie un air de famille aussi prononcé.

Maintenant, faut-il attribuer à l'écharde la même cause névro-pathique qu'aux visions et révélations dont elle doit empêcher l'apôtre de s'enorgueillir? Du rapprochement des deux idées, il paraît naturel de conclure au rapprochement des deux ordres de faits. D'autant que les affections nerveuses, et en particulier l'hystérie, sont capables de procurer de grandes souffrances, à la fois cruelles et humiliantes.

On pourrait être tenté de penser à des accidents hystériques épileptiformes. Il en est qui extérieurement rappellent à s'y méprendre la véritable épilepsie, malgré la distinction foncière qu'il y a lieu d'établir entre les deux névroses. Ce serait une manière de revenir au sens littéral de ἐξεπτύσασθε, Gal. IV, 14. L'apôtre, alors, aurait passé pour épileptique sans l'être. Une confusion que toute la médecine antique a commise, les gens du peuple à qui Paul s'adressait, et Paul lui-même pouvaient aisément la commettre. Mais, cette modification, tout en ajoutant à l'hypothèse discutée plus haut quelque chose d'un peu bien artificiel, laisserait subsister les difficultés qui nous l'ont fait rejeter sous sa pre-

<sup>1</sup> « Quand on parle, nous dit M. Borel, de l'hystérie chez l'homme, tant dans la médecine légale que dans les ouvrages médicaux, on entend la *grande hystérie*, dont la preuve doit être donnée par des phénomènes somatiques qui font défaut dans le cas présent. Il ne pourra donc s'agir que d'une névrose fruste, caractérisée par des phénomènes psychiques. » — Le diagnostic a été nettement posé par Furrer (art. « Krankheiten » dans le *Bibel-Lexikon* de Schenkel, t. III, 1871, p. 594): « Von allen Aposteln besass aber Paulus am meisten eine stark ausgesprochene hysterische Constitution ». — Heinrici (*Comm.* p. 519) dit aussi que les extases et l'écharde « appartiennent au vaste domaine de l'hystérie. »

<sup>2</sup> Le Dr Herzog (art. cité, p. 83) conclut à des « neurasthenische Zustände von zeitweiser Uebermüdung und Ueberanstrengung seines Nervensystems, verbunden mit periodischen Nervenschmerzen. » Mais il doit, pour concilier la bénignité relative de ce mal avec le ton des déclarations de l'apôtre, alléguer la tendance des neurasthéniques à exagérer leurs maux. Et il ne tient pas compte des visions.

mière forme. Au point de vue de la vraisemblance historique, un des avantages qu'il y aurait à croire Paul atteint non d'épilepsie mais d'hystérie, c'est que précisément, dans cette dernière névrose, les paroxysmes convulsifs souvent manquent ou sont remplacés par diverses variétés paroxysmiques, notamment par des crises d'extase chez les sujets religieux.

Il faut aussi renoncer à établir entre les visions et l'écharde un rapport d'exacte simultanéité. Sainte Thérèse vit un jour apparaître un ange merveilleusement beau qui lui enfonça jusqu'au cœur un dard à la pointe de feu. « Toutes les fois qu'il l'en retirait, écrit-elle, il m'arrachait les entrailles, et me laissait toute brûlante d'un si grand amour pour Dieu que la violence de ce feu me faisait jeter des cris, mais des cris mêlés d'une si grande joie que je ne pouvais désirer d'être délivrée d'une douleur si agréable, ni trouver de repos et de contentement qu'en Dieu seul. » (*Auto-biographie*, ch. XXIX <sup>1</sup>.) Ne nous arrêtons pas aux dissemblances de détail. Supposons que Paul, ravi en extase, ait éprouvé un semblable tourment. Pas plus que sainte Thérèse il n'aurait désiré être délivré d'une douleur « si agréable », si propre à lui rendre Dieu sensible et présent. En outre, il n'aurait pas écrit: *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί*. Quand s'est aboli le sentiment du corps, il ne peut être question d'une souffrance infligée à *la chair*. « Cette douleur, remarque encore l'illustre carmélite, n'est pas corporelle, mais toute spirituelle, quoique le corps ne laisse pas d'y avoir beaucoup de part. » Enfin, ce n'est pas la main d'un ange de Satan, mais celle de quelque messager du ciel, que l'extatique discerne dans la martyrisante volupté d'une pareille blessure.

Sans aller jusqu'à se confondre, il pourrait se faire que la jouissance et la douleur se touchassent de très près, que, par exemple, la vision céleste fût précédée de sensations douloureuses et angoissantes, comme celles de l'*aura* hystérique. Mais, dans ce cas, Paul ne ferait-il pas mieux ressortir

<sup>1</sup> Ed. cit., p. 260-261.

la coïncidence? Il n'affirme pas qu'à chaque révélation il lui faille souffrir, mais seulement qu'une souffrance lui a été donnée pour contrebalancer l'effet de ses révélations. En tout cas, s'il admet entre les deux phénomènes un rapport physique, il n'en dit rien, se bornant à parler d'un rapport moral : *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* <sup>1</sup>.

Nous sommes ainsi conduits à penser à des douleurs nerveuses, localisées et persistantes. Le clou hystérique, les névralgies faciales, par exemple, sont des symptômes qui peuvent s'installer en dehors des paroxysmes et qui répondraient très bien à la double image d'une écharde enfoncée et d'une diabolique mortification. Rappelons l'hypothèse que cite déjà Chrysostome, et d'après laquelle l'apôtre aurait souffert de violents maux de tête.

La coexistence est d'ailleurs possible de l'hystérie et d'une maladie organique. L'ophtalmie dont très probablement veut parler l'épître aux Galates, ne saurait être mise sur le compte de la névrose. L'hystérie peut affecter de diverses manières l'appareil de la vision. Mais, outre que le souci de la vraisemblance nous interdit de recourir dans nos suppositions à des cas trop spéciaux et trop rares, ces troubles ne sont pas de nature à inspirer la même répulsion qu'une affection inflammatoire. Rien de positif ne s'oppose à ce qu'on identifie cette maladie d'yeux et l'épreuve visée par la deuxième aux Corinthiens. Seulement, de quelque manière qu'on explique XII, 7, il reste que Paul était de constitution névropathique. Et il serait bien étonnant qu'un homme sujet à des accidents extatiques et hallucinatoires aussi caractérisés n'eût pas d'autre part à se ressentir douloureusement de l'état d'hyper-excitabilité de ses nerfs.

<sup>1</sup> C'est ce que montre avec justesse Beyschlag (*Studien und Kritiken*, 1864, p. 236-238). Mais, trop dominé par l'intention apologétique de sa polémique avec Holsten, il méconnaît que les visions elles-mêmes puissent être l'indice d'un état nerveux anormal. Holsten, qui s'en rend bien compte, affirme par contre sans raison que Paul (2 Cor. XII, 9, 10) veut montrer une *ἀσθένεια* impliquée dans les révélations mêmes (*Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, note de la p. 86). Toute cette discussion, d'un intérêt historique capital, est déplacée quant à la manière de poser la question.



## IV

Un point délicat, sur lequel on s'attend sans doute à ce que nous nous expliquions, est de savoir ce que devient, à notre point de vue, l'apparition de Christ à Paul sur le chemin de Damas. Des critiques, parmi lesquels de très indépendants, ont cru devoir absolument séparer cette apparition des visions et révélations subséquentes. Celles-ci seraient des « charismes mystiques » d'ordre purement subjectif, tandis que celle-là aurait un caractère bien marqué d'objectivité<sup>1</sup>. Sans vouloir traiter la question dans toute son ampleur, disons pourquoi cette distinction ne nous paraît pas justifiée.

Paul, cela est vrai, affecte de jeter un voile sur les dispensations mentionnées 2 Cor. XII, 1 et ss. Mais ce n'est point en considération de leur plus ou moins de valeur objective. Son intention est polémique. Il veut montrer qu'il ne se vante pas, pas même de ces hautes prérogatives. Bien loin donc qu'elles ne puissent en elles-mêmes devenir un motif de glorification, il en parle comme du plus grand de tous ceux qui lui seraient fournis, si Dieu ne lui avait appris à se glorifier de ses seules faiblesses.

D'autre part, il n'est pas exact de prétendre que Paul affirme n'avoir *vu* le Ressuscité qu'une fois, à savoir sur le chemin de Damas. Les Actes, d'abord, ne disent pas cela. D'après leur narration, Saul de Tarse, au moment de sa conversion, n'aurait rien aperçu qu'une éblouissante lumière.

<sup>1</sup> Voir Beyschlag, art. cit. 1864 et 1870; Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3<sup>e</sup> éd. 1896, p. 43 et ss.; Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, I, 1893, p. 92 et ss. — Il nous est impossible ici de donner même l'esquisse d'une bibliographie de la question. Nous n'avons d'ailleurs à l'envisager que sous un angle très spécial. — Sur l'analogie de la première apparition et des visions et révélations qui l'ont suivie, voir Pfeleiderer, *Paulinismus*, 2<sup>e</sup> éd., 1890, p. 15. Weizsäcker, (*Apostolische Zeitalter*, 3<sup>e</sup> éd. 1902, p. 6-7) écrit ceci, qui n'est guère d'accord avec sa manière de comprendre la conversion de Paul : « Die dort erwähnten Entrückungen (2 Cor. XII, 1 et ss.).. gehören einer anderen Periode und einer anderen Art von Offenbarungen an, zu welcher er sicherlich das Gesicht nicht zählt, durch das er einst ein Apostel wurde. »

Plus tard, en revanche, il aurait été favorisé d'apparitions personnelles de Christ. (XXII, 17; XVIII, 9; XXIII, 11.) Ces renseignements ne sont pas absolument sûrs. Mais le propre témoignage de Paul ne favorise pas davantage la démarcation qu'il s'agit d'établir. Par les mots ἔσχατον δὲ πάντων... (1 Cor. XV, 8), tout ce qu'il veut dire, c'est que son nom vient le dernier sur la liste de ceux qui ont été, par une vision, rendus témoins de la résurrection de Christ<sup>1</sup>. Dans l'épître aux Galates, il parle du fait qui a déterminé la conversion comme d'une révélation intérieure (I, 15-16). Ce qui n'exclut sans doute pas l'emploi providentiel de quelque moyen extérieur, — d'après 1 Cor. IX, 1 et XV, 8, d'une perception visuelle, — pour l'amener à la foi. Cependant si l'on admet qu'à l'analogie des expressions doit correspondre en quelque mesure celle des idées, comment ne pas être frappé du rapprochement qui s'impose entre les verbes ὤφθη, ἀποκαλύψαι et les substantifs ὁπτασίαι et ἀποκαλύψεις ?

Qu'il y ait eu, dans la pensée de l'apôtre, intervention directe de Christ pour se révéler à lui, on en voit la preuve dans les mots δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. I, 12), qui désignent Jésus-Christ comme l'auteur, et non pas seulement comme l'objet de la révélation. C'est fort juste. Mais alors pourquoi vouloir rapporter à un tout autre ordre de faits le passage 2 Cor. XII, 1 et ss., où se retrouve précisément ce génitif subjectif ?

Une différence impossible à méconnaître est celle-ci : tandis que Paul se défend de vouloir tirer parti, pour son apologie personnelle, des phénomènes visionnaires postérieurs, il invoque la première apparition comme preuve de la légitimité de son apostolat. Mais cette différence tient moins à la nature des choses qu'à des raisons historiques et morales. C'est d'avoir vu le Christ qui a fait de Saul le persécuteur un apôtre en même temps qu'un chrétien. Les visions dont il a été favorisé ensuite n'ont évidemment pas eu la même importance au point de vue de sa vocation. En outre, surve-

<sup>1</sup> Schmiedel, *in loc.*, Exc. 3<sup>a</sup>.

nant au cours d'une carrière apostolique si active, mais par tant de côtés si douloureuse, elles ont pris à ses yeux le caractère de dédommagements glorieux que son humilité l'oblige à passer sous silence, pour insister d'autant plus sur le coup de force par lequel il a fallu que Christ le fasse naître à la foi. (1 Cor. XV, 8-9.) Que l'image du Ressuscité, d'abord impérieuse et sévère, lui soit plus tard apparue propice et bénissante ; que la grâce divine, après l'avoir une fois pour toutes vaincu et maîtrisé, lui ait procuré en d'autres temps le délice d'une élévation soudaine au dessus du monde et de son propre moi : toujours il s'agit du même phénomène, de la traduction sensible d'une réalité de conscience.

Il est peu probant d'alléguer là-contre ce qu'il y a en apparence d'abrupt et de tranché dans le changement d'attitude de Paul à l'égard du christianisme. Outre qu'il laisse subsister chez le converti les traits distinctifs de la physionomie mentale du persécuteur, ce revirement, si brusque qu'il soit, n'en a pas moins été précédé d'une préparation inconsciente, que laisse deviner l'acharnement même de Saul contre les chrétiens<sup>1</sup>. Chez les natures nerveuses, rien n'est plus fréquent que ces volte-face, préparées par cela justement qui fait qu'elles sont imprévues, par l'exaspération du sentiment qui va se changer en son contraire.

Loin de nous, d'ailleurs, la prétention antiscientifique d'exclure la *possibilité* d'une intervention transcendante. Aboutissement d'un long travail psychique, la crise d'où Paul est sorti chrétien peut avoir éclaté sans provocation extérieure appréciable. Mais il est possible aussi qu'elle ait été extérieurement provoquée. Et il y a là un point d'interrogation dont les partisans du surnaturel matériel sont libres de se prévaloir, d'autant plus qu'il paraît un peu fantaisiste de recourir à un orage ou à un accès de fièvre<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir Weizsäcker, *op. cit.*, p. 70-76, en part. la remarque si judicieuse sur ce qu'avaient en commun Paul avant sa conversion et les autres apôtres après la crucifixion : « ...Die ganze Richtung der Gedanken auf die Person, deren Kreuzestod die einen betraurten, der andere verachtete, ohne doch den Erfolg, welcher sich damit verknüpfte, leugnen zu können » (p. 75).

<sup>2</sup> Renan, *op. cit.*, p. 179 et s. — Ces suppositions répondent pourtant à ceci de

Mais quelle qu'ait été la cause provocatrice et occasionnelle de ce qui s'est passé sur le chemin de Damas, le rapport de cet événement avec les visions et révélations de date postérieure est indéniable. La commotion qu'il a reçue à ce moment précis a agi sur lui absolument de la même manière que les traumatismes, — soit physiques, soit moraux, — qui si souvent déterminent chez les personnes prédisposées l'éclosion de toute une série d'anomalies nerveuses.

## V

L'étude du caractère de l'apôtre, tel qu'il se révèle à nous par ses épîtres et par ce que nous savons de sa vie, est bien propre à confirmer notre manière de voir. Nature impressionnable, imaginative, ardente, il était capable d'emportements violents et d'exquises tendresses, qui tour à tour se reflètent dans ses lettres au style inégal, incorrect, extraordinairement vivant et vibrant. Sujet à des accès de timidité, à des phases de dépression mentale (1 Cor. II, 3, etc.), exalté et comme hors de lui à d'autres moments (2 Cor. V, 13), il se sentait aiguillonné par une volonté plus forte que la sienne vers un but dont la grandeur semblait de beaucoup dépasser ses moyens. Avec une remarquable pénétration psychologique, il a donné lui-même la formule de son état mental: « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. » (Gal. II, 20.) Et ailleurs: « Malheur à moi si je n'évangélise! » (1 Cor. IX, 16.) On ne saurait mieux résumer les expériences intimes d'un homme au tempérament sensitif et débile, qu'une auto-suggestion puissante entraînait à des

vrai, que dans l'état de surexcitation où se trouvait Paul, le moindre incident pouvait déterminer une commotion capable de bouleverser sa vie. — A propos de Renan, M. Vuilleumier nous cite un curieux trait, rapporté par M<sup>me</sup> Mary-James Darmesteter (*Vie d'Ernest Renan*, p. 317). « Quelquefois il la faisait servir (*scil.* la souffrance physique) à ses études. Le *σκόλοψ ἐν σαρκί* d'une névralgie intercostale plus vive que les autres lui suggéra, un jour, l'idée que saint Paul, le martyr de cette écharde dans la chair, était sans doute rhumatisant. » Preuve de l'influence que peuvent avoir les circonstances sur les opinions des savants!

prouesses physiques et morales dont il était le premier à s'étonner.

Cette auto-suggestion, que les extases et les visions nous ont permis de saisir sur le vif dans ses effets les plus extrêmes, nous la retrouvons en jeu dans le don de glossolalie que Paul bénissait Dieu de ne pas lui avoir refusé. (1 Cor. XIV, 18.) Le chapitre XIV de la première aux Corinthiens mériterait une étude à part<sup>1</sup>. Nous ne voulons ici que relever un détail qui complète le portrait mental du grand apôtre.

Mais il est temps de répondre à ceux qui nous demanderont comment un tableau si riche en traits pathologiques peut se concilier avec la pureté et la dignité morales de Paul, ainsi qu'avec la haute valeur de ses expériences religieuses. Pour mettre toutes les difficultés de notre côté, supposons que nous ayons affaire à un hystérique porteur de stigmates dûment constatés.

Bien des gens, assez instruits pour savoir que l'hystérie n'est pas une maladie des organes génitaux, prêtent cependant aux personnes atteintes de cette affection un fort penchant à l'érotisme. C'est là un préjugé injuste, entretenu par les littérateurs qui ont fait de la femme hystérique un type de convention, et qui faussement imputent à l'hystérie une recherche perverse de la volupté dont la dégénérescence mentale est seule responsable. Si les aventures amoureuses jouent un rôle fréquent dans le rêve de l'attaque, — et encore

<sup>1</sup> Les manifestations dites glossolaliques peuvent varier d'un individu à l'autre. A Corinthe, elles paraissent avoir consisté surtout en éjaculations incohérentes et inintelligibles. (v. 9, 23.) Mais il se peut que des mots étrangers, appris par le glossolale sans qu'on sache où ni comment, et soudain employés par lui, donnent aux assistants l'illusion qu'il se met à parler une langue étrangère sous l'influence de l'Esprit. Le caractère commun de ces phénomènes, c'est qu'ils se produisent dans un état durant lequel la personnalité du sujet semble faire place à une personnalité nouvelle, souvent douée de ressources supérieures. Sur ces phénomènes somnambuliques, voir le livre fameux de M. Th. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, consacré à l'étude d'un sujet chez qui, notons-le, existaient des stigmates d'hystérie.

n'est-ce pas le cas chez l'homme, — ce n'est point que les sujets hystériques soient, comme tels, plus assujettis que d'autres aux instincts sexuels<sup>1</sup>, c'est simplement en vertu de la loi qui veut que chacun emprunte la matière de ses hallucinations à ses préoccupations intimes et familières. Rien n'est plus instructif à cet égard que la comparaison à établir entre sainte Thérèse et une autre religieuse, sœur Jeanne des Anges, dont on sait le rôle dans l'affaire d'Urbain Grandier. Celle-ci, « en proie à de continuelles hallucinations érotiques, est à l'état de veille, une femme désireuse de plaire, d'être admirée; le parloir est sans cesse encombré par des visites venues du dehors; la discipline de son couvent est plus que relâchée. — Sainte Thérèse, au contraire, aussi hystérique que la supérieure des Ursulines de Loudun, a des hallucinations mystiques d'une grande élévation. Elle les analyse avec une pénétration extraordinaire, et les suggestions qu'elle en tire la portent à introduire dans son ordre une réforme qui en fait bientôt l'un des plus florissants de la chrétienté<sup>2</sup>. »

La simulation, le penchant au mensonge, ne sont pas non plus, quoi qu'on en ait dit, inhérents à l'hystérie. Beaucoup d'hystériques se sont fait traiter de simulants et de menteurs pour avoir décrit des sensations très réelles, quoique ne répondant à aucune lésion constatable; pour avoir raconté de très bonne foi des choses qui n'avaient pu être vues et entendues que d'eux seuls. Mais s'il y en a vraiment qui mentent, ce n'est pas parce qu'ils sont hystériques.

Aucun vice n'est imputable à la névrose elle-même. Tout dépend de la qualité des suggestions externes ou internes qui, par elle, sont mises en œuvre. Un homme que son naturel suggestible livre aux pires influences, peut présenter objectivement les mêmes symptômes qu'un autre qui obéit à la voix profonde de quelque noble idéal subconscient. Qui songera à les placer au même degré de l'échelle morale? Il y

<sup>1</sup> L'hystérie produirait plutôt chez les hommes l'effet contraire. Voir G. Borel, *op. cit.*, p. 39 et ss. Sans insister autrement, citons 1 Cor. VII, 7-8.

<sup>2</sup> Gilles de la Tourette t. I, p. 523.



a des hystériques qui sont des saints; il y en a qui sont de tristes personnages. Si, dans nos cliniques modernes comme dans l'histoire, les derniers se trouvent en plus grand nombre, faut-il s'en étonner, et est-il juste que la sainteté des premiers en soit compromise ou diminuée?

Deux remarques cependant s'imposent, en ce qui concerne les hystériques religieux. D'abord, un je ne sais quoi de puérilement romanesque se mêle presque constamment à leurs effusions mystiques les plus hautes<sup>1</sup>. Ensuite, ils racontent volontiers leurs visions, ils sont même à ce sujet très prodigues de détails<sup>2</sup>. Si ce relent de sentimentalité spirituelle, si ces amples et complaisants récits d'aventures extatiques font absolument défaut chez saint Paul, la raison doit-elle en être cherchée ailleurs que dans la différence d'inspiration qui sépare un apôtre du christianisme primitif d'avec les plus dignes représentants de la piété catholique? S'il est vrai, comme l'affirment les observateurs les plus compétents, que le rêve de l'attaque et autres accidents hallucinatoires ne font que refléter, en l'accusant avec force, le caractère personnel du sujet, il n'est pas étonnant que le cas de saint Paul soit exceptionnel, du moins quant au fond religieux sur lequel évoluent ses expériences visionnaires et quant au point de vue où il se place pour les apprécier. Mais ici rappelons qu'en nous servant du terme d'hystérie, nous n'avons pas voulu poser un diagnostic définitif, mais seulement grouper, en les rapprochant de faits scientifiquement connus, les phénomènes en présence desquels nous avait mis l'étude des textes pauliniens.

Peu important les mots, pourvu qu'on soit au clair sur les choses. Or voici qui nous paraît ressortir d'un examen impartial: c'est que Paul avait une organisation nerveuse anor-

<sup>1</sup> Souvent même l'attachement du mystique à Dieu, à Jésus-Christ, à la Vierge, emprunte pour s'exprimer le langage de l'amour le plus sensuel. De cette analogie d'expressions, on a eu tort de conclure à une identité d'essence. (Cf. Murisier, *op. cit.*, p. 30-32.)

<sup>2</sup> Voir par exemple les verbeuses dissertations de sainte Thérèse sur « les quatre manières d'oraison »

male; c'est que, d'autre part, cette constatation n'ôte rien à sa grandeur et à son autorité. Il serait absurde de récuser le témoignage d'un grand homme de foi, sous prétexte qu'à certains moments sa foi se changeait en ouïe et en vue, ce qui n'arrive pas sans quelque désordre des fonctions physiologiques. En ce qui touche, notamment, à l'apparition du chemin de Damas, ce serait s'illusionner fort que de croire la portée morale des affirmations de l'apôtre anéantie par une interprétation scientifique qui, si justifiée qu'elle puisse être, n'explique pas tout. On peut rendre la névrose responsable de la forme dramatique de la conversion et des troubles qui l'ont accompagnée. Mais son rôle s'arrête là. Elle n'est pas au fond du processus spirituel qui se traduit de cette façon extra-normale.

Santé, maladie, en somme ces deux termes ne correspondent qu'à une distinction toute relative et conventionnelle. Il faut se méfier de la théorie. Mais il n'est pas irrationnel d'admettre que dans nos conditions actuelles d'existence, certaines énergies et activités supérieures ne puissent devenir nôtres que moyennant une rupture d'équilibre organique, rupture dont les effets, quoique morbides, ne seraient point à déplorer, puisqu'ils représenteraient le coefficient d'une supériorité incontestable<sup>1</sup>. N'est-ce pas saint Paul lui-même qui nous apprend que la force s'accomplit dans l'infirmité? Et un Pascal souffrant et halluciné, un Vinet au corps chétif et à la conscience travaillée, n'occupent-ils pas, — à côté du grand apôtre avec qui ils ont tant d'affinité morale, — un rang humain plus élevé que telle nature médiocre, mais parfaitement équilibrée, qui réalise en plein aux yeux du vulgaire la devise *mens sana in corpore sano*?

Le danger est que des manifestations de nature pathologique deviennent l'essentiel aux yeux du sujet religieux et soient cultivées au détriment de l'élément fondamental et sain de la piété. Mais cette recherche artificielle de l'extase,

<sup>1</sup> Cf. Th. Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse* (Archives de psychologie, décembre 1902, p. 50.)

qu'on trouve chez tant de mystiques, demeure absolument étrangère à Paul. 1 Cor. IX, 27, parle de rudes traitements infligés à son corps par mesure de discipline morale, et non d'exercices ascétiques destinés à favoriser le détachement contemplatif. Les phénomènes extatiques ont beau être relativement fréquents dans sa vie et exercer sur l'orientation de sa carrière une influence considérable, il n'a garde de les ériger en norme de ce que doivent être les rapports de l'homme avec Dieu. Par une intuition morale très sûre, il discerne la vraie source de la certitude religieuse dans le témoignage de l'Esprit « qui atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rom. VIII, 16.) Et si, dans les révélations reçues directement d'en haut, il trouve un aliment pour sa foi, c'est que, sous cette forme objective, s'inaugure ou se renouvelle l'expérience intime de l'habitation de Dieu en lui.

Non seulement une théorie de l'extase ne trouve pas place dans la théologie de Paul; mais, à part l'affirmation centrale qui constitue « son Evangile » (Gal. I, 11-12), nous ne voyons pas qu'il emprunte à ses ressouvenirs extatiques la matière de ses développements éthiques et doctrinaux. Des passages comme 1 Cor. VII, 10; XI, 23, s'en réfèrent à la tradition orale, et non à des communications surnaturelles. Peut-être 1 Thes. IV, 15 fait-il exception. En tout cas, le langage et la pensée de Paul sont d'un dialecticien, d'un dialecticien plein de passion et de fougue, mais non d'un illuminé. Alors même qu'il aurait pu redire sans profanation ce qu'il avait entendu en extase, il en était détourné par son sens éminemment pratique, par sa constante préoccupation d'être utile, d'instruire, d'édifier. (1 Cor. XIV, 19.) Nous n'insisterons pas ici sur le remarquable don d'organisation qu'il possédait<sup>1</sup>. L'histoire est là pour prouver que le mysticisme le plus exalté va souvent de pair avec les plus hautes capacités organisatrices et administratives<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir *Revue de théologie et de philosophie*, mars et mai 1902.

<sup>2</sup> Murisier, *op. cit.*, p. 37.

S'il est difficile de dire ce qu'ont perdu les épîtres pauliennes à avoir pour auteur un visionnaire et un malade, on voit bien, — cela soit dit sans paradoxe, — ce qu'elles y ont gagné. Le contraste entre sa faiblesse propre et la puissance de l'impulsion qui l'entraînait a conduit Paul à relever avec une insistance particulière les effets concrets et dynamiques de la foi. Nombre de croyants, après lui, ont connu qu'elle est une communication de force, qu'elle transforme puissamment l'être entier de ceux dont elle s'est emparée. Mais l'apôtre des païens se trouvait dans des conditions physiques et psychiques qui rendaient l'expérience singulièrement concluante et qui donnaient un accent de vérité inimitable à des paroles comme celle-ci : « Je puis tout en Celui qui me fortifie. » (Phil. IV, 13.) N'est-ce pas le cas de constater l'utilité de la maladie comme révélatrice des lois de la santé?

D'origine et d'essence, le christianisme est une « *medizinische Religion*<sup>1</sup>. » (Luc XIX, 10.) Le grand Médecin n'a rien à faire auprès de ceux qui se croient en santé. (Mat. IX, 12.) De tous les écrivains de l'âge apostolique, c'est Paul qui a le plus nettement mis cette vérité en lumière. La nécessité du salut, il la fonde sur l'universalité et l'inévitabilité du péché, dont le principe gît dans la prédominance en nous de la *σάρξ*, à savoir de la vie organique et sensible<sup>2</sup>. Cette doctrine profonde, autrement respectueuse des faits que l'optimisme niais de la libre pensée contemporaine, a sans doute ses racines dans l'Ancien Testament. Mais qui donc eût été capable d'en doter la théologie chrétienne, sinon l'apôtre dont toute la vie tient dans cette antithèse : puissance de l'Esprit, — infirmité de la chair?

<sup>1</sup> Harnack, *op. cit.*, p. 132 (36).

<sup>2</sup> Voir Auguste Sabatier, *La question de l'origine du péché dans le système théologique de Paul* (appendice à l'ouv. cit., p. 371 et ss.).