NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 4 1996

Paul sur le chemin de Damas (Ac 9, 22 et 26). Temps et espace d'une expérience

S. REYMOND

p. 520 - 538

https://www.nrt.be/it/articoli/paul-sur-le-chemin-de-damas-ac-9-22-et-26-temps-et-espace-d-une-experience-378

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Paul sur le chemin de Damas (*Ac 9, 22 et 26*)

TEMPS ET ESPACE D'UNE EXPÉRIENCE

À fr. P.-Y.

Dans les Actes des Apôtres[1], Luc nous propose trois lectures différentes de la conversion de Paul sous forme d'un récit à la troisième personne (*Ac 9*) et de deux discours autobiographiques (*Ac 22* et *26*). À un regard extérieur sur l'expérience paulinienne s'ajoute un (double) regard intérieur[2]. Touchant aussi bien les personnages ou les paroles que les lieux, les variations du récit traduisent par ailleurs que le langage s'autorise le changement alors même qu'il entend rendre compte d'un événement unique.

Cette écriture différenciée de l'expérience paulinienne peut être attribuée à la nécessité pour l'auteur des Actes de maintenir l'attention de son lecteur en éveil. Elle peut aussi s'expliquer par la mise en place d'instances narratives différentes[3]. Il y a lieu de se demander si la variété littéraire ne traduit pas de surcroît, ou simplement, une expérience humaine commune, une expérience du sens.

---

1. Cet article intègre certains résultats d'un Diplôme de Spécialisation en Sciences Bibliques: S. REYMOND, *L'expérience du chemin de Damas. Approche narrative d'une expérience spirituelle.* Sous la dir. du prof. D. Marguerat. Lausanne, juin 1993. D'un point de vue méthodologique, nous avons conservé dans cet article une attention particulière aux instances narratives mises en place dans le récit, les personnages et le narrateur/narrataire.

2. En *Ac 9*, Luc se place comme interprète extérieur à l'événement. *Ac 22* et *26* sont des discours autobiographiques de Paul; ils n'en sont pas moins aussi écrits par Luc. La question de la réalité historique de l'expérience de Paul est donc comprise comme celle de son historicité *narrative*. Du point de vue de l'interprétation: pour le lecteur, *Ac 22* (et a fortiori *Ac 26*) se présente comme une réinterprétation d'*Ac 9*. Néanmoins, *Ac 22* présente également une interprétation première de ce que Paul a expérimenté — *Ac 26* étant la deuxième —, car telle est l'intention de Luc. Ceci ne préjuge pas de sa réalité historique, au sens moderne du terme. Que Paul, dans ses lettres (*Ga 2*, 15-16; *1 Co 9*, 1; *15*, 8), évoque plus qu'il ne décrit sa conversion, n'autorise en rien à douter de son expérience telle que Luc la raconte, d'autant que les Actes en sont l'unique moyen d'accès.

3. Cf. D. MARGUERAT, «Saul's Conversion (Ac 9-22-26) and the Multiplication of Narrative in Acts», dans *Luke's Literary Achievement* (JSNT, 5), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 136ss.

Notre hypothèse est que cette variété s'offre, en effet, comme une évolution maîtrisée, incarnée et théologiquement significative du langage de l'expérience, et donc de son sens. L'auteur des Actes nous entraîne sur un chemin de relecture de l'expérience paulinienne initiale, dont l'intelligence se renouvelle, avec art mais sans artifice, au rythme de la vie du missionnaire; sans pour autant, semble-t-il, en trahir la vérité essentielle qu'il reste à découvrir. Nourrie d'un réel en mouvement, cette dynamique d'interprétation sera restituée dans les discours. Nous retenons comme grille de lecture les indications spatio-temporelles balisant la vie de Paul, afin d'en évaluer l'éventuelle portée théologique pour la compréhension de sa conversion et de sa vocation. Le temps mis en œuvre dans l'expérience sera envisagé, mais également le temps du récit et, dans la mesure du possible, de toute la narration lucanienne portant sur Paul, tant il est vrai que «le récit est en tout cas une opération portant sur la durée, un sortilège appliqué à l'écoulement du temps, qu'il contracte ou dilate»[4]. À la lecture de l'expérience s'allie donc l'expérience de la lecture. Un tel parcours obéit-il, ou conduit-il finalement à quelque logique théologique et spirituelle? C'est ce que nous essaierons de découvrir.

Introduction

Dans le récit lucanien, l'expérience du chemin de Damas se situe de manière intérieure au temps de Dieu, source et temps fondamental de l'expérience humaine. Luc comprend en effet l'histoire de l'Église comme foncièrement théologique, enracinée en un temps qui, d'avance, appartient à Dieu: «'Seigneur, est-ce en ce temps que tu vas restaurer le royaume pour Israël?' Il leur dit: 'Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a établis de sa propre autorité.'[5]». L'autorité de Dieu s'exerce notamment, mais pas exclusivement[6], lors de manifestations théophaniques ponctuelles[7], littérairement présentées comme telles.

---

4. I. CALVINO, *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le prochain millénaire,* Paris, Gallimard, 1988, p. 66.

5. *Ac 1*, 6-7.

6. Toute forme d'écriture peut exercer cette fonction de révélation de Dieu car «la révélation, sous aucune de ses modalités, ne se laisse inclure et dominer dans un savoir» (P. RICOEUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans *La Révélation,* Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 33).

7. Manifestations du Christ (*Ac 7*, 55; *18*, 9), de l'Esprit (*2*, 1ss; *10*, 44; *13*, 2) ou d'anges (*5*, 19; *8*, 26; *10*, 3; *12*,9...).

Ces révélations laissent place à une participation humaine[8], de manière que le récit de ces manifestations remplisse une *fonction gnoséologique*[9]. Comment donc le récit de l'expérience paulinienne articule-t-il les différentes dimensions de l'expérience, notamment celles du temps et de l'espace où Dieu et l'homme se rencontrent?

I. – En marche vers Damas ou l'histoire d'un homme[10]

Avant d'examiner le récit de l'expérience de Saul/Paul sur le chemin de Damas, caractérisons les circonstances de la naissance littéraire du personnage. Car si l'apparition du Ressuscité marque d'un sceau décisif l'existence de Paul, elle survient dans sa vie en un temps second. Les dimensions de l'expérience de Saul/Paul s'étendent, non seulement au récit d'apparition, à son contenu et à ses effets, mais également à ses conditions d'origine.

1. Un temps inaugural

Introduit de manière quasi subreptice, Saul apparaît lors de circonstances dramatiques, à savoir le martyre d'Étienne (*7*, 54ss). Le disciple, témoin du Christ, est persécuté à mort sous les yeux de Saul. Différentes forces sont en présence: d'un côté, la foule anonyme, hurlante et meurtrière (*7*, 57ss), de l'autre, Étienne contemplant le Christ à l'heure de sa mort (*7*, 56). Saul occupe une position moyenne: ni persécuteur engagé, ni témoin du Christ, il garde les vêtements durant tout le temps de la lapidation (*7*, 58).

Étienne ne meurt pas en silence. Jusqu'à son dernier souffle, et comme un effet extérieur de l'action de l'Esprit dont il est rempli

8. «Les destinataires de l'agir divin ne sont pas ignares, manipulés ou ininteressés par ce qui leur arrive; l'auteur insiste suffisamment sur cette attitude *consciente* et libre des bénéficiaires pour qu'on la souligne» (J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc.* Paris, Seuil, 1989, p. 71).

9. Cf. *ibid.*, p. 59.

10. Luc varie sa présentation de Saul: c'est d'abord un «jeune homme» (*Ac 7*, 58) puis simplement «Saul de Tarse» (*9*, 11), alors qu'Ananias est un «disciple» (*9*, 10). Dans son discours face aux Juifs, Paul se présente comme «Juif né à Tarse (formé par Gamaliel)» (22, 3) et Ananias y est un «homme pieux, fidèle à la loi» (v. 12). En *Ac 26*, Paul se présente comme membre de «(sa) nation... pharisien» (vv. 4 et 5). C'est pourquoi nous caractérisons ainsi les trois versions de l'expérience paulinienne, comme l'histoire d'un homme, d'un juif, d'un peuple.

(*7*, 55), il oriente le regard de ses meurtriers vers le Christ. Étienne s'efface, non seulement en y laissant la vie, mais en donnant à voir plus que sa propre mort: la gloire de Dieu. Il s'efface encore quand sa dernière prière s'élève en un cri de pardon pour ses meurtriers. Au milieu de cette foule hostile, Étienne est tendu vers le Seigneur. Temps d'agonie habité par le Christ debout à la droite de Dieu, figure du jugement surplombant la scène: il n'est pas seulement question de la mort d'un homme.

Pour le lecteur, deux options s'offrent au «jeune homme appelé Saul»: être persécuteur ou témoin[11]. Cette association entre la naissance littéraire de Saul et le martyre d'Étienne joue, rétrospectivement, comme une anticipation de ce que sera sa vie: en définitive, Saul sera successivement persécuteur et témoin, ce en quoi son itinéraire est singulier. Étienne se présente alors comme la figure d'un avenir que Saul ignore encore.

Le temps de la persécution (*8*, 1bss) puis celui de l'appartenance au Christ (*9*, 1ss) n'ont pas la même origine: le premier inscrit Paul comme auteur de son action, en un temps et un espace qu'il détermine de lui-même; le second accuse l'irruption du temps de Dieu réorganisant le temps de Saul. Caractérisons plus précisément ces deux périodes telles qu'elles se présentent en lecture continue.

2. Le temps de Saul

Le récit intensifie l'engagement de Saul: sa présence lors de la lapidation est signalée (*7*, 58), puis son approbation (*8*, 1a), enfin son engagement dans la persécution (*8*, 1b). Quoique généralisée, la persécution et son élargissement à l'Église de Jérusalem sont constatés, exprimés en peu de mots, en un temps contracté. En revanche, l'action de Saul est décrite en détail (*8*, 3-4), comme un acte quasiment autonome. Luc utilise plusieurs verbes, porteurs d'une violence réelle, signalant chaque étape d'une destruction systématique, dilatant le temps.

En *Ac 9*, Luc accentue encore la violence de Saul. Il vit, littéralement, à un rythme de mort: «(il continue de respirer) menaces et meurtres contre les disciples du Seigneur» (9,1). Une violence plus intérieure car il n'est question ici que de ramener à Jérusalem des disciples enchaînés (*9*, 2), sans autre précision. Ce temps de la persécution, dont il n'est pas le responsable direct, Saul le fait sien, l'étend géographiquement et temporellement, réunissant les conditions nécessaires à l'accomplissement de son désir de mort:

---

11. S'il devait rester simple spectateur, pourquoi signaler sa présence?

il demande lui-même des lettres de mandat au grand prêtre (*9*, 1) pour se rendre à Damas.

Au temps de persécution que Saul s'approprie s'ajoute en effet un espace qui lui appartient. Il va à Damas, ville dont on n'entend jamais parler hormis dans le cas de la conversion de Paul. Il ne se rend ni en Judée, ni en Samarie, les lieux indiqués de la dispersion consécutive à la lapidation (*8*, 1c), où précisément le disciple Philippe (*8*, 5ss. 26ss) ainsi que les apôtres Pierre et Jean (*8*, 14ss) évangélisent; là également où sa violence physique trouverait à s'exercer de manière certaine. Car à Damas, l'existence de disciples est présentée comme hypothétique (*9*, 2b). Damas se présente donc comme un lieu inaccessible à l'autorité des apôtres, appartenant entièrement à Saul, livré à sa mortifère liberté. Ce temps et cet espace vont subitement cesser de lui appartenir: c'est ce que nous examinons maintenant.

3. Le temps du Christ

Saul est en marche: le projet initial suit son cours selon la volonté de Saul. Il est en passe d'atteindre Damas (*9*, 3). La proximité du but confirme le souffle de mort qui anime Saul, suffisamment puissant pour subir l'épreuve du temps et de l'espace sans faiblir. La lumière qui soudain l'entoure (v. 3) rend Damas, le lieu de fixation de son désir de mort, invisible, hors de portée. La rencontre se situe donc en un espace intermédiaire défini par un objectif géographique tout d'abord caractérisé selon les projets de Saul comme lieu de la persécution. À l'issue du dialogue avec le Christ, Saul se rendra dans la «ville» (*9*, 6): non pas «Damas», lieu que Saul avait de lui-même choisi, mais la «ville», où Jésus lui ordonne d'entrer (v. 6). Elle figure un espace d'autant plus indéfini et ouvert que Saul y entrera dans l'attente d'une rencontre et d'un projet dont il ignore tout: «Entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire» (v. 6).

La lumière vient introduire une rupture à la fois temporelle («soudain», v. 3) et spatiale («du ciel», v. 3). Elle rejoint Saul en l'isolant de la réalité extérieure commune. Saul n'a pas été préparé; il n'est déjà plus maître de lui-même. En peu de mots, évoquant la rapidité, le projet de Paul, si bien organisé et dilaté dans le temps — la description prenant en compte le commencement et la fin de son projet —, est remis en cause[12]. Il marchait et approchait de Damas, il tombe à terre.

---

12. La description de Saul et de son projet s'étend du v. 1 au v. 3a; le v. 3b et le début du v. 4 suffisent à interrompre le mouvement.

Au creux de son isolement à proprement parler éblouissant, une voix se fait entendre. Interrogé sur son action («Pourquoi me persécutes-tu?», v. 4), Saul répond par une question: «Qui es-tu, Seigneur?» (v. 4). Saul interprète bien ce qui lui arrive comme venant de Dieu. Mais cette révélation est paradoxale qui, au sein d'une juste (re)connaissance, inscrit sa part de mystère. La voix est à la fois justement identifiée (Seigneur) et inconnue (Qui es-tu?). C'est la première fois dans le récit que Saul s'exprime: appelé par son nom, il se heurte au paradoxe du mouvement même de la révélation.

Le paradoxe va se poursuivre dans la réponse de Jésus: «Je suis Jésus que tu persécutes.» Que Jésus soit reconnu comme Seigneur, Saul peut éventuellement l'avoir entendu de la bouche d'Étienne (*7*, 59). Mais cette seigneurie, située en ce qui concerne le disciple dans le cadre d'une vision, et pour ainsi dire à hauteur de ciel, vient ici rejoindre la terre, c'est-à-dire Saul dans sa réalité la plus immédiate: celle de persécuteur. Le thème de la persécution s'offre ainsi comme le lieu révélateur de l'identité du «Seigneur». Saul, quant à lui, ne persécutait que les membres de la Voie (*9*, 2b). L'identification de Jésus aux chrétiens persécutés implique nécessairement qu'Il est de quelque manière vivant, en son humanité («Jésus») comme en sa divinité («Je suis»)[13]: c'est bien ce dont Saul fait l'expérience. Sur le chemin de Damas, la Parole se fait chair; elle vient habiter les chrétiens persécutés. Elle prend sens pour Saul quand elle prend corps[14], mais un corps qui échappe aux conceptions communes de l'espace et du temps.

Le mouvement descendant de la révélation vient prendre en charge Saul dans sa réalité la plus personnelle. Désormais seule origine de son avenir, l'autorité de Jésus se substitue entièrement à celle de Saul. Ce lien essentiel fonde à son tour la relation de Saul à l'égard de la communauté humaine. Jusqu'à ce point du récit, rien n'indiquait que Saul n'était pas seul sur le chemin de Damas (*9*, 7) ni qu'il était aveugle (*9*, 8)[15]. Le passage du Christ a laissé sa trace dans le corps même de Saul, une faiblesse qui nous fait connaître ses compagnons. Leur apparition tardive dans le récit renforce rétrospectivement cette volonté de mort propre à

13. Formule traditionnelle d'auto-révélation divine: cf. *Ex 3*, 14; *Dt 32*, 39; *41*,4; *48*,12. Luc associe également cette formule aux marques de l'humanité crucifiée de Jésus en *Lc 24*, 39.

14. L'expérience de Saul n'est pas ici présentée comme une vision: cf. *9*, 10.12.

15. Saul a-t-il vu le Ressuscité? Luc ne donne pas de réponse claire. D'ailleurs, le présupposé d'une telle question nous semble bien plus digne d'attention: l'important est, par contrecoup, de relever qu'il y avait bien quelqu'Un à voir.

Saul[16]. La période d'isolement se brise partiellement dans le lien physique avec ses compagnons, qui le conduisent par la main (v. 8), lien autrement significatif que celui des chaînes qu'il entendait faire porter aux disciples de Damas (9, 2). Il se dirige vers la ville avec pour tout projet une promesse indéfinie. Au sens propre et figuré, c'est un handicapé qui entre à Damas.

Parvenu à destination, Saul se trouve dans une sorte d'état stationnaire placé sous le signe du manque: il le passe sans manger ni boire (v. 9). Ce temps, dont nous savons finalement qu'il dure trois jours — le temps d'une résurrection —, est pour Saul a priori illimité. Ce n'est pas un temps vide mais habité de l'attente, selon l'ordre du Christ, de celui qui lui dira ce qu'il doit faire. C'est un temps intermédiaire de *reconstruction*: entre la «destruction de son projet de persécution et une reconstruction de son identité»[17], entre un projet établi mais caduc et un avenir assuré mais indéfini, enfin entre une mort figurée et la vie restaurée. Si le récit du martyre d'Étienne rapprochait la mort du disciple et la naissance du persécuteur, *Ac 9* décrit la «mort» du persécuteur et la «naissance» du disciple Saul. S'ouvre maintenant le temps de l'intégration à la communauté chrétienne qui coordonne très étroitement l'action du Christ et celle de l'homme.

4. Temps du Christ, le temps des hommes

Nous quittons maintenant Saul pour nous retrouver, à Damas, dans la maison du disciple Ananias (*Ac 9*, 10ss). Nous connaissons (du moins le pensons-nous) l'identité de celui qui va l'instruire sur son avenir (cf. v. 6).

L'origine de cette rencontre suit une trame complexe, mise en œuvre au travers d'une double vision (v. 12) qui défie le temps et l'espace. Qu'elle vienne du Christ situe la rencontre comme fondée sur la parole de Jésus, en un «lieu» qui échappe à l'autorité de Saul comme d'Ananias. Au sein de sa vision, Ananias apprend du Seigneur que Saul en prière le voit, lui Ananias, venir pour le guérir (v. 12). Le temps (celui des visions) et l'espace (Ananias entre dans la maison où se trouve Saul, v. 12) y sont concentrés à l'extrême.

---

16. Si discrets soient-ils (v. 7), ces compagnons ont encore d'autres fonctions dans le récit, notamment celle d'objectiver, pour le lecteur, la rencontre avec le Ressuscité, ou encore de souligner l'exclusivité de certains traits de l'expérience de Saul (l'origine de la voix, l'aveuglement...).

17. D. MARGUERAT, «Saul's Conversion» (cité *supra* n. 3), p. 142.

Cette coïncidence visionnaire anticipe une rencontre qui trouvera sa réalisation au v. 17. Jésus, au fond, ne lui demande qu'une chose: aller guérir un malade. C'est d'ailleurs ce qu'il fera, physiquement et spirituellement (vv. 17-18). Mais entre cette anticipation visionnaire de la rencontre et sa réalisation concrète, Luc aménage un temps de répit important (vv. 13-16). La personnalité du malade suscite à bon droit l'opposition du disciple. À bon droit, et c'est l'un des mérites de Luc et de son «art de raconter»[18] que de laisser place aux réactions les plus diverses de ses personnages. Sa réaction le situe en deçà de ce que nous savons tous[19]. Ananias est alors informé de la situation présente de Saul d'une part, de son avenir jusque-là inédit d'autre part: l'ancien persécuteur est choisi par le Christ «pour répondre de (son) Nom» (*9*, 15). «(De) ce qu'il *sait*, ou croit savoir, Ananias passe à ce que le Seigneur lui *dit*[20].»

Ananias, qui en savait le moins sur Saul, en connaît maintenant davantage que lui. Qui plus est, ce surcroît de connaissance ne se limite pas, dans son rapport avec Saul, au fait d'une anticipation. Car en vérité, Saul est là victime d'une rétention d'information: il n'a pas connaissance du projet le concernant. Le rythme des révélations est rompu.

Une telle rétention d'information présente de nombreux avantages. D'un point de vue narratif, elle maintient l'attention du lecteur en éveil[21]. D'un point de vue théologique, elle laisse au Christ la maîtrise de l'avenir missionnaire de Saul. L'espace laissé à une intervention humaine (celle d'Ananias), que le Christ suscite[22], permet d'achever la renaissance de Saul inaugurée par la parole de Jésus: «Relève-toi...» (*9*, 6); de cette rencontre avec le disciple Saul sortira guéri de sa cécité, baptisé et réalimenté (*9*, 18). Le Christ reste cependant le maître virtuel de la vocation de Saul. Il est à l'origine de son avenir («un instrument que je me suis choisi...», *9*, 15), en fixe les modalités générales (l'universalité de la mission, le risque de la souffrance, *9*, 16), mais, par l'inter-

18. Cf. J.-N. ALETTI, *L'art de raconter* (cité *supra* n. 8).

19. Jésus, Saul, le lecteur, et bien évidemment le narrateur.

20. J. CALLOUD, *Sur le chemin de Damas: quelques lumières sur l'organisation discursive d'un texte (Ac 9, 1-19)*, dans *Sémiotique et Bible* 37 (1985) 14.

21. Quelques questions que se pose alors le lecteur: où, quand, comment sa vocation sera-t-elle révélée à Saul? Si elle ne prend pas place, pour Saul, dans le cadre présent d'une révélation, comment va-t-elle émerger, dans quelles conditions? Pour le lecteur, cette naissance progressive à la vocation sera la vérification d'un projet qu'il connaît déjà.

22. Sur l'importance des médiations, cf. F. BOVON, *L'oeuvre de Luc*, coll. **Lectio divina, 130. Paris, Cerf,1987, p. 181-203.**

médiaire d'Ananias, pour le lecteur. Constatant que la révélation du choix du Christ s'avère, à l'égard de Saul, présentement inopportune, nous pouvons dès lors interpréter cette maîtrise du Christ comme une retenue qui conditionne une véritable liberté: car en ce qui le concerne, Saul sort de sa rencontre guéri de son infirmité, affermi intérieurement, prêchant à Damas de manière spontanée (v. 19bss).

La maîtrise par le Christ de l'avenir missionnaire de Saul laissera effectivement toute la place nécessaire à sa dimension humaine, personnelle et collective[23]. Comme le montre la suite du récit lucanien, la réalisation de la vocation de Saul (dans les termes connus du lecteur) s'éveillera progressivement, au gré de décisions apostoliques (*11*, 19ss) ou de réalités missionnaires (*13*, 46ss), et même de procès (*22-26*).

II. – En marche vers Rome ou l'histoire d'un juif et d'un peuple.

1. Le temps du témoignage

À la suite de sa conversion (*9*, 19bss), Saul se met à prêcher, mais au cours de ses voyages, jamais il ne parlera de son expérience intérieure, même pas pour asseoir son autorité. Son discours missionnaire est construit sur le kérygme apostolique. Luc raconte néanmoins le premier geste spectaculaire de Saul/Paul, sa rencontre avec le magicien Elymas et le proconsul Sergius Paulus (13, 4ss), de telle manière qu'il peut être lu comme la contre-expérience paulinienne[24]. Comme Étienne, Paul parlera de son expérience en situation dramatique, c'est-à-dire lors de son procès (*Ac 22* et *26*) qui le conduira à Rome, en une occasion qui

23. Le lecteur, fort de sa connaissance des projets du Christ sur Saul, n'a pas à discréditer ou minimiser les réalités historiques conditionnant, pour Saul, la réalisation de sa vocation. Il y est tout au contraire rendu particulièrement attentif, ne serait-ce que pour en mesurer, précisément, les ajustements aux termes de la vision. À partir d'*Ac 9*, la révélation de la vocation se présente comme un «événement d'histoire» plutôt que «de parole» (cf. P. RICOEUR, *La révélation,* [cité *supra* n. 6], p. 20), ce qui ne sera pas le cas pour *Ac 22* et *26*.

24. Le thème de la lumière est pareillement associé à l'intervention du Seigneur (*9*,3 // *13*, 10-11) mais Saul est aveugle par excès de lumière (*9*, 3), Elymas l'est par défaut (*13*, 11); l'aveuglement de Saul est limité (*9*, 12), celui d'Elymas illimité (*13*, 11); Saul est guidé par ses compagnons (*9*,8), Elymas est à la recherche d'un guide (*13*, 11). Cela nous conduit à considérer cet épisode comme le commencement véritable de la mission paulinienne.

marque comme une fin relative de sa mission. L'espace littéraire consacré au témoignage personnel est ainsi inversement proportionnel aux occasions réelles que Paul saisira pour en parler. Comment expliquer que dans les discours d'*Ac 22* et *26* Paul rende ainsi compte de son expérience intérieure?

Quelques raisons: Paul, prisonnier des hommes mais avant tout de l'Esprit (*20*, 22), près d'achever «sa course» (*20*, 24), est conscient de menaces pesant sur sa vie (*20*, 22ss), confirmées de manière prophétique (*21*, 10s). Arguant de sa citoyenneté romaine, il fait appel à l'empereur (*25*, 11) et va quitter une terre familière pour se rendre à Rome. Enfin, le procès lui donne l'occasion de s'exprimer devant les plus hautes autorités juives et romaines, réalisant ainsi la parole de l'évangile: «On vous traînera devant des rois et des gouverneurs à cause de mon nom. Cela vous donnera une occasion de témoignage» (*Lc 21*, 12b-13). L'apologie (*22*, 1) va développer les dimensions de l'expérience paulinienne au prix d'une (ré)interprétation particulière et paradoxale. Paul ne va parler de son expérience que pour la dépasser, endossant tour à tour les statuts équivoques d'accusé et de témoin, finalement instruisant lui-même le procès du christianisme, mais aussi du judaïsme.

Nous analyserons les discours d'*Ac 22* et *26* en suivant deux directions: d'une part l'expérience telle que Paul la raconte; d'autre part, telle qu'elle prend sens pour le lecteur pour qui ces discours sont des relectures.

2. Histoire d'un juif

Le discours apologétique de Paul en *Ac 22* se présente comme l'histoire d'un juif et de son envoi en mission. L'affirmation de sa judaïté en constitue le point de départ, dont il donne les repères: tout d'abord sa naissance et sa formation (*22*, 3a), puis son activité de persécuteur comme la suite logique de son «zèle pour Dieu» (v. 3b), à Jérusalem puis à Damas (vv. 4-5). La rhétorique de cette présentation vise à établir des liens de complicité avec ses interlocuteurs.

Le récit de Paul conjoint deux expériences christologiques: la rencontre sur le chemin de Damas (vv. 6-11) et une extase au Temple de Jérusalem (vv. 17-21). Transformé, Paul revient à Jérusalem, dans le Lieu par excellence du judaïsme. Et, Paul pénétrant dans le Temple, c'est, pour ainsi dire, le Christ qui y entre avec lui. Le Christ accompagne et suit en quelque sorte le même chemin que Paul, alors que, d'un point de vue théologique, il le précède.

Entre ces deux expériences avec le Christ prend place le récit de la rencontre de Paul et d'Ananias (vv. 12-16). Cet espace littéraire, massivement occupé par la personnalité et la parole d'Ananias, «juif pieux, fidèle à la loi» (v. 12), donne à découvrir derrière les événements la figure de Dieu. Narrativement second dans le déroulement du récit du retournement de Paul, il en devient, par son regard rétrospectif, l'axe théologique originel. L'expérience paulinienne (à l'approche de Damas comme au Temple) est l'effet d'une décision du «Dieu des pères» (v. 14): une double origine qui la situe, théologiquement, en Dieu, et historiquement, dans la tradition religieuse des pères à laquelle il s'estime fidèle (v. 3ss).

Le témoignage de son expérience tient également à une double origine. D'une part, son arrestation le conduit ou le contraint à faire son apologie (22, 1). Mais d'autre part, c'est bien de Dieu qu'il tient la nécessité de parler de son expérience (v. 15). Son expérience elle-même tient lieu de témoignage à Dieu, le justifie même de manière interne. Car parler de lui revient à parler du Christ: il s'agit bien d'un témoignage au sujet de Jésus (v. 18); et témoigner du Christ l'oblige à parler de lui: «...de ce qu'il a vu et entendu» (v. 15). Le témoignage rendu à Dieu, le Dieu des pères, voit coïncider le témoignage rendu au Christ et celui de la propre expérience de Paul.

Si la rencontre à Damas fonde en Dieu son statut de témoin, l'extase au Temple en précise le rayon d'action défini par le Christ. L'espace fondateur en est bien le judaïsme: de Jérusalem à la maison d'«un juif pieux» puis au Temple; la mission en brisera les limites pour le porter vers les nations, «au loin».

3. Ac 9 revisité.

Nous avons autant que possible envisagé le discours d'*Ac 22* en sa singularité, prenant en quelque sorte la place des interlocuteurs de Paul. Il s'agit maintenant de réintégrer notre position de lecteur pour lequel ce discours est une relecture de l'expérience paulinienne.

Fort de sa connaissance du récit premier, le lecteur peut considérer l'extase au Temple comme un ajout. Que l'on puisse lui trouver, rétrospectivement, une place dans le récit d'*Ac 9*, pourquoi pas? Notre besoin d'une reconstruction historique logique s'en trouvera satisfait. Littérairement parlant, elle se substitue à l'intervention d'Ananias en *Ac 9*: même objection, même envoi, même confirmation[25].

---

25. Cf D. MARGUERAT, «Saul's Conversion» (cité *supra* n. 3), p. 150.

En termes de réalité et d'instance narratives, il est à noter que la situation s'inverse par rapport à *Ac 9*: Paul en sait davantage que le lecteur. C'est la première fois que Paul raconte son expérience et, dans cette perspective, il ne s'agit pas d'un ajout, mais simplement de la version de Paul. Ce qui importe, en définitive, c'est que, très précisément, cet élément du récit prend sa signification ici et non là. Y a-t-il lieu de s'étonner que les circonstances dans lesquelles Paul se trouve présentement justifient cette mention de l'extase?

Dans sa formulation, l'extase semble en effet aussi proche, sinon plus proche, de la situation à laquelle Paul se trouve confronté au chap. 22 que de celle qu'il a vécue au début de son activité. Le refus du témoignage (*22*, 18) pourrait certes s'appliquer à l'hostilité des Hellénistes juifs (*9*, 29); il peut tout aussi bien, voire encore mieux, concerner toute la foule, la «ville entière» ou le «peuple» qui se dressent contre lui (*21*, 30). Le motif du refus comme justification de la mission parmi les païens n'entre pas en ligne de compte dans le récit d'*Ac 9* et lui est bien postérieur (*13*, 44). Il prend ici toute son ampleur dans la mesure où les juifs dans leur ensemble, dont l'opposition est manifeste depuis son arrestation (*21*, 27ss), sont délaissés au profit des nations (22, 21). Le discours intègre aussi une réalité effective lors de l'engagement missionnaire de l'apôtre précédemment raconté. Paul semble bien prendre les choses à rebours, remontant progressivement le temps: le v. 18 stigmatise le refus plus ou moins présent du témoignage, le v. 19 rappelle ses persécutions (*Ac 8*, 3-4 // *9*, 1-2), le v. 20 sa présence au martyre d'Étienne (*7*, 58).

Paul raconte des faits passés, survenus en un temps narrativement court[26], mais le récit prend en charge la réalité de son arrestation, conditionnant et façonnant son discours. Le rappel de son passé est actualisé de sorte que son expérience n'est pas reléguée à un autrefois séparé de son expérience présente; celle-là acquiert d'autant plus de pertinence qu'elle justifie les événements qui se déroulent au moment où il la raconte. Et c'est son expérience même qui fournit les clefs propres à interpréter la situation actuelle de Paul et celle de ses interlocuteurs[27].

Faisons encore quelques remarques au sujet de cette relecture. La naissance littéraire de Saul s'enracinait dans un contexte de persécution. Il était défini dans ses rapports conflictuels avec la

26. Le retour à Jérusalem succède sans interruption narrative à sa rencontre avec Ananias.

27. Le nécessité du témoignage public comme son refus par les juifs

communauté chrétienne. *Ac 22* inscrit son expérience dans un chemin de fidélité personnelle à la tradition juive. La question est ici moins de savoir comment Paul est devenu témoin du Christ que de démontrer en quoi il reste néanmoins juif. Le témoignage rendu au Christ, ayant pour origine une décision du Dieu des pères, se présente bien aussi comme une apologie du judaïsme.

En *Ac 9*, l'expérience de Paul lui est imposée d'en haut, créant une rupture clairement signifiée puisqu'elle conduit Saul, de retour à Jérusalem, à se rendre auprès des apôtres (*9*, 26ss) et non au Temple comme en *Ac 22*. En un mouvement ascendant qui part d'une tradition commune pour se terminer par une extase, l'expérience vient, en *Ac 22*, plutôt couronner la foi des pères, tout en (re)définissant le juste «zèle pour Dieu»: la fidélité à la loi (cf. v. 12) ne se traduit plus par la persécution mais par la vocation de témoin du Christ, pour Dieu.

En *Ac 9*, le motif de la lumière, ainsi que l'appellation Seigneur font de la venue du Christ une révélation de Dieu qui se tient en arrière-plan. En *Ac 22*, Dieu se montre plus «présent», mais une distance est précisément marquée entre le Dieu des pères et le Juste dont Paul entend la voix. L'intervention du Christ prend place au sein de récits extraordinaires (récit d'apparition ou de vision) tandis que la décision de Dieu est connue dans le cadre de la rencontre entre Paul et Ananias.

4. Histoire d'un peuple

En *Ac 26*, l'expérience de Paul est insérée dans l'histoire de son peuple. Paul caractérise celle-ci comme étant l'histoire d'une promesse faite par Dieu aux pères (v. 6). De la part de l'homme, cela signifie vivre sous le signe de l'espérance (vv. 6-7). Événement de parole inaugurale daté au temps des pères, la promesse organise en plénitude, et très concrètement, le temps historique consacré à l'attente de son accomplissement: tout Israël (les douze tribus, v. 6) l'espère, nuit et jour, sans relâche, dans le culte rendu à Dieu. Fondée en Dieu, la promesse concentre sur elle-même l'organisation du temps de l'homme en lui donnant sa dimension maximale: temps de l'homme et temps de Dieu coïncident. Dans cette perspective, on ne s'étonnera pas que Paul, par son témoignage, n'entende rien ajouter (v. 22). Il va donner un contenu précis à cette promesse-espérance, en accord avec sa formation pharisienne (v. 5; cf. *23*, 6): il s'agit de la résurrection des morts, comme acte de puissance de Dieu (v. 8).

Par définition, la promesse appelle un accomplissement. Le récit de son expérience sur le chemin de Damas va, non pas

rompre, mais interrompre la linéarité de ce temps de la promesse, en passant de la parole à l'acte. L'expérience de Paul se présente comme contractant le temps: le passé (c'est-à-dire la promesse) et l'avenir (l'espérance) se concentrent dans la rencontre de celui qui est «ressuscité des morts». Cette irruption de l'accomplissement, concrètement exprimée dans la radicalité d'une expérience inattendue, ne signifie pas pour autant la fin de toute promesse, ni de toute espérance: le «premier» (v. 23) à ressusciter, il fonde l'espérance en notre propre résurrection.

La mission de Paul implique un certain détachement par rapport à son peuple: Paul est par le Christ «retiré du peuple et des nations païennes» (*26*, 17). Cette mise à part fait de l'appartenance au Christ la justification d'un envoi faisant éclater les limites juives d'une croyance pharisienne en la résurrection des morts, ce à quoi, curieusement mais de manière significative, l'interlocuteur romain (v. 24) est le premier sensible.

En ce qui concerne la relecture de l'expérience en *Ac 26*, nous l'incluons maintenant dans une analyse synthétique des trois versions.

III. – Une éternité en mouvement

1. Une expérience christocentrique

Au fil de la narration lucanienne, l'écriture de l'expérience a évolué dans le sens d'une unification du temps et des lieux. *Ac 9* situe l'événement sur le chemin et à Damas[28]. Son expérience y dure au minimum trois jours. *Ac 22* situe l'expérience de Paul sur le chemin de Damas (vers midi), à Damas puis au Temple de Jérusalem. Les deux premières versions réunissent donc en réalité plusieurs moments forts plus ou moins rapprochés dans le temps et l'espace, dont aucun ne se suffit à lui-même. La troisième réduit l'expérience à un événement unique (vers midi également) sur le chemin de Damas. L'unification des lieux et des temps s'accompagne d'une même réduction des personnages mis en scène, Ananias ayant finalement disparu[29] et le Christ occupant la place centrale.

---

28. On peut y ajouter Jérusalem, lieu de la reconnaissance apostolique de sa conversion.

29. Les compagnons de Paul sont plus étroitement associés à son expérience (*Ac 26*, 13-14), en correspondance avec la tonalité générale du discours (histoire d'un peuple).

Ce christocentrisme omet nombre d'éléments: en particulier les détails concrets de son expérience (aveuglement, privation de nourriture, le baptême) liés à la médiation humaine que représentait Ananias. On peut y voir comme la trace du travail «sélectif et électif» de la mémoire[30]. L'expérience ne touche maintenant que le Christ et Paul, dont la vocation est ici présentée comme un savoir révélé dès sa conversion. Singulière, l'expérience de Paul n'est pas pour autant réduite à un phénomène privé. Plus le témoignage devient personnalisé, en ce qu'il repose sur les seules paroles de Paul, plus il dépasse sa propre personne, prenant appui sur une réalité théologique double: l'espérance d'Israël et l'œuvre universelle du Christ.

Ce christocentrisme est en réalité imprimé dès l'origine[31] dans le mouvement de l'expérience, fondé dans la parole du Christ qui appelle Paul (Saul, Saul...). Que la réponse de l'apôtre s'exprime en une question (Qui es-tu, Seigneur?) témoigne de ce que chercher à connaître Dieu, c'est avant tout «être connu de lui» (*1 Co 8*, 3). Un double mouvement que résume parfaitement la réponse du Christ: «Je suis Jésus que tu persécutes»; Jésus s'y définit dans son rapport personnel avec Paul. Aucune des modifications introduites dans les discours ne vient vraiment changer les termes du dialogue fondateur[32]. Certes, on ne saurait dire que Saul/Paul ait cherché à connaître Jésus: à l'origine, il fut bien plutôt forcé à la conversion. Cette connaissance, en l'occurrence, ne précède pas l'expérience mais est intérieure à la révélation du Seigneur. L'expérience est doublement révélatrice: la voix se nommant révèle simultanément Saul à lui-même, non pas seulement un persécuteur — ce qu'à l'évidence il sait déjà —, mais un persécuteur du Christ, du Seigneur. Paul ne se connaît plus seulement en lui-même, mais en Christ, par le Christ, et par rapport au Christ. Il est vrai qu'au contraire des disciples Paul n'est pas en mesure de faire le lien entre le Ressuscité et l'homme Jésus qu'il n'a pas rencontré; on pourrait à la rigueur ainsi justifier sa question (Qui es-tu?). Mais à se souvenir que les disciples eux-mêmes ne l'ont pas spontanément reconnu (*Lc 24*, 13ss), on considérera ce

---

30. P. GISEL, *La mémoire comme structure théologique fondamentale*, dans *RThPh* 125 (1993) 67.

31. À cet égard, il conviendrait même de resituer l'expérience de Paul, comme le fait le récit lucanien, en relation avec son lieu de «naissance», le martyre d'Étienne: le disciple et Paul sont les seuls à faire l'expérience visionnaire du Christ.

32. En termes narratifs, c'est un «noyau invariant» (D. MARGUERAT, «Saul's conversion» [cité *supra* n. 3], p.134).

retournement dans le mouvement de la connaissance comme une dimension essentielle de l'expérience, dont l'importance est confirmée à nos yeux par le fait que Luc n'a pas jugé utile de modifier l'écriture de ce dialogue fondateur[33].

Dans la mesure où il a reçu vocation d'en parler, c'est là que son expérience trouve sa finalité: «l'expérience de Paul... est celle d'être, par la prédication, un instrument du Christ porteur d'un mystère et d'une puissance dont il n'est que dépositaire[34].» Il y a plus que simple transmission ou proclamation. Par rapport à *Ac 22*, *Ac 26* porte à son comble la dynamique du témoignage. Il ne s'agit plus seulement de raconter ce qui a été vu et entendu. Nous sommes ici dans le cas d'un témoignage qui «peut tellement s'affranchir des choses vues qu'il se concentre dans la qualité d'un acte, d'une œuvre, d'une vie, qui est en elle-même le signe de l'absolu»[35], décisif au point d'autoriser Paul à exhorter ses interlocuteurs à l'imiter (*26*, 29).

2. De l'éternel et de l'éphémère

Le passage du récit «objectif» aux discours «subjectifs» et apologétiques donne à l'expérience de Paul sa dimension de connaissance de Dieu: de sa volonté (*22*, 14), de sa promesse (*26*, 6) de l'accomplissement de la loi et des prophètes (*26*, 22-23). Le discours d'*Ac 26* témoigne de cette reprise par l'apôtre d'«un ensemble de faits historiques dont il établit la cohérence et, surtout, l'interdépendance»[36]: à l'histoire d'Israël (*26*, 4ss. 22) sont greffées l'histoire de l'envoi de Paul (v. 9ss) et celle du Christ, mort et ressuscité (v. 23).

Ce qui assure finalement sa vérité, c'est que ce témoignage renvoie au Christ, «le premier à ressusciter d'entre les morts» (*26*, 23), irruption de l'éternel, dont la parole s'affirme au présent. Et c'est bien par expérience que Paul parle ainsi du Christ! Il y a bien là coïncidence entre une réalité chrétienne objective[37] et un fait expérimenté. Cette coïncidence est aussi exprimée par un

---

33. La permanence de l'écriture lucanienne est ainsi théologiquement significative, au même titre que ses variations.

34. Ch.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, Paris, Cerf, 1994, p. 54.

35. P. RICOEUR, *La Révélation* (cité *supra* n. 6), p. 50-51.

36. P. BONNARD, «L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie chrétienne au Ier siècle», dans ID., *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, Cahiers de la RThPh, 3, Lausanne, 1980, p. 8 (la citation concerne, chez P. Bonnard, l'adresse de l'épître aux Galates).

37. Reprise du kérygme apostolique: cf. *4*, 2.

parallèle entre la mission du Christ et celle de Paul: de même que le Christ s'identifiait aux chrétiens persécutés (v. 15), de même s'identifie-t-il au témoin (v. 23). Jésus a souffert, de même Paul (v. 21); le Christ doit annoncer la lumière (v. 23), de même Paul doit-il ouvrir les yeux, convertir à la lumière (v. 18); le Christ s'adresse au Peuple et aux nations païennes (v. 23), de même Paul est-il «arraché du peuple et des nations païennes vers qui (il) est envoyé» (v. 17). Mais «Paul ne confond point ce qui est fondateur, hors de nous, l' événement pascal, et toutes les expériences susceptibles d'en résulter»[38], l'œuvre du Christ constituant précisément le point d'orgue de son argumentation.

Le passage du récit d'*Ac 9* aux discours d'*Ac 22* et *26* met en place une dynamique spirituelle particulière. L'ignorance par Paul de sa vocation le place, dans la suite du récit lucanien jusqu'à *Ac* 22, comme un homme ayant devant lui un avenir indéfini. Converti, il retourne d'ailleurs à son lieu d'origine, Tarse (*9*, 30), comme au lieu d'un recommencement. Barnabas viendra l'y chercher pour édifier l'Église d'Antioche (*12*, 25). Son expérience fut décisive mais n'a pas encore porté tous ses fruits.

Cette découverte de lui-même prend corps dans un projet construit sur plusieurs chapitres, à l'image de la croissance humaine: les premiers pas (*11*, 19 - *12*, 25), l'émancipation (*13*, 1 - *15*, 40), l'indépendance (*15*, 41 - *20*, 38)[39]. Le récit va donc dilater le temps de l'expérience, l'amenant à une maturité progressive. Il n'est alors pas étonnant que le discours d'*Ac 22*, tenant compte d'une vocation effectivement réalisée dans l'œuvre missionnaire, décrive Paul comme conscient de cette vocation. Qui plus est, l'insuffisance relative du moment fondateur — relative en ce qu'il appelle sans cesse un accomplissement qui d'autant le renouvelle — est bien signifiée lorsqu'en *Ac 26*, 16 l'expérience sur le chemin de Damas est présentée comme inaugurant un processus de révélations. Là aussi, Luc prend acte des visions postérieures à la rencontre de Damas, et même aux discours.

L'expérience singulière a ouvert devant elle un espace et un temps illimités. Mais en situant finalement sa vocation comme enracinée dans l'appel originel de Saul par le Christ, Luc renouvelle rétrospectivement la lecture paulinienne de l'expérience du

38. M. BOUTTIER, «L'expérience du Père, l'expérience du Fils, l'expérience du Saint-Esprit», dans *Visages de l'Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 176.

39. Pour plus de précisions, nous renvoyons à notre travail (cité *supra* n. 1), p. 87-98.

chemin de Damas[40]; les données historiques livrées au fil du récit et construisant sa vocation[41] sont relues en fonction de leur fondement christologique, la vie de Paul étant alors en adéquation avec les termes de sa vocation.

Conclusion

L'expérience de Paul n'est pas un événement existant par lui-même, ayant un sens une fois pour toutes. De cet événement unique, Paul aurait pu dire, à l'instar du psalmiste: «une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu...» (*Ps 62*, 12) et Luc (ainsi que le lecteur), trois fois...

L'intelligence de cette expérience a modifié les données extérieures à l'événement. Elle en développe les dimensions. D'une part, en amont de sa rencontre sur le chemin de Damas: Luc la décrit premièrement dans le cadre d'une persécution alors qu'il est un jeune homme. Remontant le temps, il la situe ensuite au sein d'un itinéraire religieux individuel débutant à sa naissance historique. En troisième lieu, Luc l'enracine en un temps théologique fondamental, celui de la promesse de Dieu. À cet élargissement temporel correspond une géographie en expansion, théologiquement significative: un aller-retour Jérusalem-Damas, Saul prêchant aux Juifs avant de s'en retourner à Tarse (*9*, 30); puis un même aller-retour, mais une vocation orientée vers la mission païenne; enfin, une vocation située au seul chemin de Damas mais, par son ancrage dans l'oeuvre universelle du Christ, destinée aux juifs comme aux païens (*26*, 17.20).

L'expérience se développe en aval d'autre part. En signifiant l'accomplissement de la promesse faite aux pères, elle relance (temporellement et géographiquement) le temps d'une espérance fondée sur la promesse de la résurrection inaugurée par le Christ (*26*, 23). Paul ira la porter jusqu'à Rome, chargeant d'avance des nécessités de la prédication un avenir où le Christ l'a précédé[42].

---

40. Les instances narratives, le savoir du lecteur et celui de Paul sont à égalité. Comme le lecteur, Paul associe directement les deux aspects de son expérience: la conversion et la vocation, fondées sur la décision du Christ.

41. L'activité missionnaire au sein de la communauté apostolique, la mission vers les juifs et les païens, les visions...

42. L'envoi à Rome est justifié de deux manières: théologiquement, par une vision dans laquelle le Christ désigne Rome comme le prochain lieu missionnaire de Paul, après Jérusalem (*23*, 11; cf. *19*, 21); historiquement, par l'appel à

Polarisé par une «conception... de la 'fin' (qui est) d'abord un événement christologique»[43], le langage de l'expérience conduit comme à une récapitulation en Christ, «le représentant de la souveraineté que Dieu exerce sur le temps»[44]. Un langage différencié la construit symboliquement, pour autant que la visée christologique qu'il met en valeur le fonde en retour. L'expérience paulinienne s'oriente, de l'intérieur, vers un pôle christologique: la parole du Christ occupe, mis à part le dialogue fondateur, tout l'espace désormais consacré à la vocation (*26*, 16-18).

Cette Parole réorganise une histoire où la participation de l'humain et du divin est décrite avec un soin particulier. Les variations du récit sont comme un reflet de cette réorganisation, traduisant l'impossibilité de l'écriture à fixer le sens d'un événement, à en définir une perspective unique, à en circonscrire le savoir, théologique aussi bien qu'anthropologique. Que l'événement et l'itinéraire racontés soient l'expérience historique de Paul et/ou l'expérience littéraire de Luc, il semble que le récit témoigne de «ce lent parcours du discours qui cherche toujours sa vérité»[45].

CH-1530 Payerne Sophie REYMOND
2, rue du Châtelet

Sommaire. — Une logique théologique et spirituelle justifie-t-elle les modifications littéraires introduites dans chaque lecture de l'expérience de Paul sur le chemin de Damas? Cette étude, conduite selon la méthode narrative, attentive en particulier aux notions de temps et d'espace, met à jour une compréhension de cette expérience, qui tient compte de la vie de Paul. Son expérience est (re)lue comme l'histoire d'un homme, d'un juif, d'un peuple; une histoire dont la pertinence s'élargit à la faveur d'une compréhension christocentrique.

Summary. — Does a theological and spiritual logic warrant the literary modifications introduced in each reading of Paul's experience on the way to Damascus? The present article, following a narrative method and specially attentive to the notions of time and space, presents such an understanding of this experience which takes into account the life of Paul. Paul's experience is (re)read as the history of a man, of a Jew, of a people... a history greatly enhanced by a christocentric vision.

---

43. S. NGAYIHEMBAKO, *Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 205.

44. O. CULLMANN, *Christ et le temps,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 50.

45. M. DE CERTEAU, «L'expérience religieuse, 'connaissance vécue' dans l'Église», dans *Le voyage mystique, Michel de Certeau.* Paris, Cerf, 1988, p. 35.