

Charisme et institution

par Jean-Louis LEUBA

Professeur de systématique à la Faculté de théologie
de l'Université de Neuchâtel.

AVANT-PROPOS

L'exposé que nous publions ci-après a été présenté le 22 octobre 1975 lors de la dixième session du Symposium de théologie trinitaire organisé à Salamanque par les RR. PP. Trinitaires en collaboration avec l'Institut d'études théologiques de l'Université pontificale de cette ville.

Le sujet général de la session était « Le Saint-Esprit, hier et aujourd'hui : les charismes dans l'Eglise ». L'ensemble des travaux a paru en espagnol dans le recueil Los carismas en la Iglesia, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1976 (collection « Semanas de Estudios Trinitarios »).

Nous pensons rendre service à ceux de nos lecteurs qui lisent l'espagnol en leur signalant le contenu du recueil :

La actuacion carismatica del Espiritu en la Biblia, par Angel Rodenas (professeur à l'Institut théologique « Gaudium et Spes » Salamanque).

Memoria del hombre y memoria del Espiritu, par Josep Rius-Camps (professeur à la Faculté de théologie de Barcelone et à l'Institut pontifical oriental de Rome).

Movimientos carismaticos en España en el siglo XVI, par Melquiades Andrés Martin (professeur à la Faculté de théologie de l'Université pontificale de Salamanque).

Los carismas segun el Concilio Vaticano II, par José Maria Rovira-Belloso (professeur à la Faculté de théologie de Barcelone).

Carismas et institution, par Jean-Louis Leuba (professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel).

Movimientos carismaticos y movimiento liberador en la actualidad, par Alfredo Fierro (directeur de l'Institut universitaire de théologie de Madrid).

Los carismas otorgados por la Iglesia al Espiritu santo, don de Dios, par Bertrand de Margerie (professeur à la Niagara University, USA).

Ajoutons que les travaux de MM. Leuba et Fierro ont également paru dans la revue Estudios trinitarios, Salamanca, vol. X, No 2, 1976. Nous remercions les rédactions des deux publications sus-mentionnées de la gracieuse autorisation qu'elles ont bien voulu nous donner de reproduire en français le texte qui suit. (Réd.)

* * *

Il y a lieu de préciser avant toutes choses le genre de l'exposé que j'ai l'honneur de vous présenter. A proprement parler, ce genre relève de la théologie, et non des sciences humaines, telles que la psychologie ou la sociologie, encore qu'évidemment des constatations d'ordre psychologique ou sociologique ne puissent être absentes d'un exposé théologique sur un tel sujet. Mais ces constatations, si importantes qu'elles puissent être, ne sauraient constituer l'essentiel d'un exposé théologique, ni son principe ordonnateur. Il en est ainsi parce que de telles constatations ne nous fournissent pas de critères de jugement, mais que leur rôle est purement descriptif, phénoménologique.

Une seconde précision est également nécessaire. Telle que je l'ai comprise et telle qu'elle me semble ressortir du programme, ma tâche théologique parmi vous ne relève, à proprement parler, ni de l'exégèse biblique, ni de l'histoire, fût-elle contemporaine, ni de la pratique pastorale. Elle relève de la fonction théologique spécifique que constitue la dogmatique, c'est-à-dire la discipline — aussi appelée systématique par la théologie d'expression allemande — qui consiste à envisager la cohérence de la foi chrétienne dans sa totalité : attestation apostolique, tradition de l'Eglise et manifestation actuelle. Ici aussi, je ne pourrai faire abstraction, il va de soi, des éléments fondamentaux fournis par l'exégèse, la tradition, l'histoire et les exigences de la pastorale. Mais ma tâche spécifique consistera à dégager la cohérence de ces éléments fondamentaux.

Comme tout sujet de théologie dogmatique, celui-ci est donné par un aspect de la vie actuelle de la foi. Car la dogmatique, c'est la réflexion critique à partir d'une foi déjà existante, qu'il s'agisse de la foi d'un individu, d'une communauté particulière ou de l'Eglise dans son ensemble. A lui seul, le surgissement d'une forme quelconque de la foi chrétienne entraîne une question : cette foi est-elle authentique ? Est-elle bien ce qu'elle prétend être ?

Mais, si la théologie dogmatique est une fonction critique, elle est aussi une nécessité découlant de la foi elle-même, qui éprouve le besoin de se penser, pour se con-

firmer dans la vérité qu'elle croit déjà. Certes, cette confirmation n'ajoute rien à la certitude même de la foi, en tant que certitude. Mais elle ajoute quelque chose en dégageant les modalités de la certitude de foi, en montrant comment est vrai ce que le croyant croit être vrai, selon la lumineuse formule de saint Anselme : *Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus et, hoc es, quod credimus.*¹

En examinant les questions que pose présentement à l'Eglise la compréhension de ce qu'est un charisme, de ce qu'est l'institution, de ce que sont les rapports entre charisme et institution, nous n'exercerons donc pas seulement une fonction critique, mais nous serons amenés à approfondir la compréhension que nous avons de notre foi.

Mon exposé comprendra trois parties. Dans une première partie — phénoménologique — j'exposerai pourquoi nous avons lieu de nous intéresser aujourd'hui au thème choisi par les organisateurs de ces journées d'étude, à savoir « charisme et institution », termes qui visent la problématique impliquée par les mouvements dits « pentecôtistes » actuels. Dans une deuxième partie — dogmatique — j'examinerai quels sont les critères selon lesquels il y a lieu de juger des mouvements pentecôtistes actuels, et comment le binôme charisme-institution peut servir à une telle élucidation. Dans une troisième partie — pratique — je tenterai de tirer quelques conclusions pratiques des vues développées dans la seconde partie. Inutile de préciser que le tout ne pourra être présenté qu'avec la brièveté requise d'un exposé tel que celui-ci.

I

Le constat phénoménologique et les questions posées par les réalités constatées

A. Le constat phénoménologique

Je pense ne pas me tromper en admettant que le thème général de la présente session d'études « L'Esprit saint hier et aujourd'hui. Les charismes dans l'Eglise » a été suggéré aux organisateurs par le surgissement, tant dans

¹ *Proslogion*, chapitre 2, début. « Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, accorde-moi de comprendre, autant que tu le trouves bon, que tu es comme nous le croyons, et que tu es tel que nous le croyons. »

l'Eglise catholique que dans les Eglises protestantes et parfois en dehors des Eglises, de mouvements assez divers, mais relevant tous, plus ou moins, de ce que l'on appelle couramment le « Pentecôtisme ».

Au lieu de donner un exposé en extension, qui débordait le cadre de cette communication, je pense plus pratique, et d'ailleurs plus utile de présenter un exposé en compréhension, signalant les traits les plus caractéristiques du Pentecôtisme actuel, en m'arrêtant particulièrement au Pentecôtisme chez les catholiques, dont les marques spécifiques ne diffèrent d'ailleurs pas sensiblement de ceux que possèdent les mouvements similaires au sein du protestantisme.²

L'on peut, sans trop d'arbitraire je crois, ramener les éléments principaux de ce pentecôtisme-là aux cinq points suivants.³

1. D'une manière générale, on peut définir le Pentecôtisme comme une expérience de Dieu. Avec le cardinal L.J. Suenens⁴, on précisera comme suit le sens du mot expérience : « Les philosophes distinguent l'expérientiel de l'expérimental. Le premier terme désigne une forme d'expérience qui est perception vitale et connaissance du concret, à ne pas confondre avec l'expérience de nos laboratoires... (Il s'agit là) d'une connaissance immédiate de choses concrètes ou d'une connaissance « vitale », en contraste avec la connaissance abstraite, isolée, et de quelque manière coupée de la vie. »⁴ L'expérience de Dieu dont témoignent les pentecôtistes n'est certes pas la seule expérience de Dieu de type expérientiel. L'histoire de l'Eglise, et plus encore l'histoire des religions, en connaissent d'autres, par exemple certains types de mystiques apophasiques bien différentes des expressions gestuelles et vocales que je signalerai plus bas. Quoi qu'il en soit, la catégorie de l'expérientiel permet déjà de situer l'expérience spécifique de Dieu qui est le fait des pentecôtistes. Cette expérience est caractérisée par le sentiment qu'éprou-

² Pour ce qui est des protestants, nous n'envisageons ici que le « Néo-pentecôtisme » sans entrer dans ses rapports avec les mouvements antérieurs, souvent plus apocalyptiques et parfois même carrément sectaires.

³ Nous nous référons, pour l'essentiel, aux publications suivantes :

Cardinal L.J. Suenens : *Une nouvelle Pentecôte ?* DDB 1974.
René Laurentin : *Pentecôtisme chez les catholiques*, Beauchesne, Paris, 1974. (Cet ouvrage contient une abondante bibliographie.)

Louis Boissct : *Mouvement de Jésus et renouveau dans l'Esprit*, Le Cerf, Paris, 1975.

On consultera aussi avec profit la revue « Foi et Vie », Nos 4 et 5, 1973, consacrés au « Renouveau charismatique ».

⁴ *Op. cit.*, p. 69.

vent ceux qui l'ont faite d'avoir été une fois — une fois décisive — saisis par l'Esprit de Dieu, qui s'est emparé d'eux par une effusion sensible à leur âme et parfois aussi à leur corps. Effusion qui ne trouble d'ailleurs nullement leur raison, mais qui est d'ordre supra-rationnel. Une fois cette effusion produite et reconnue, elle continue, en principe, dans une vie constamment renouvelée par de nouvelles effusions.

2. L'expérience de Dieu dont il s'agit dans le Pentecôtisme se produit ordinairement à partir d'un désir et de la prière du sujet, ainsi que de l'intercession du groupe de croyants qui l'entourent et qui ont déjà fait cette expérience. Elle a deux aspects. D'une part, elle consiste dans une transformation intime, que les pentecôtistes appellent volontiers « Baptême dans l'Esprit », ou « Baptême de l'Esprit », ou encore « Effusion de l'Esprit ». Il ne s'agit pas, en général, d'une expérience extatique. Pour autant, l'élément émotif, paisible ou tumultueux, en constitue une caractéristique importante qui, comme le remarque R. Laurentin, n'est que « l'épiphénomène d'une transformation profonde. C'est un sens nouveau de la présence de Dieu qui rayonne, au-delà même de la conscience claire. Des inhibitions disparaissent ; des énergies sont libérées ; une synergie restaurée ; des dissociations surmontées. »⁵ Ce « Baptême dans l'Esprit » se produit presque toujours pendant une prière, accompagnée ou non d'une imposition des mains. D'autre part, cette expérience de Dieu, au moment même où elle se produit ou après, s'accompagne de dons divers, parmi ceux dont parle saint Paul.⁶ Deux d'entre eux sont particulièrement caractéristiques : la glossolalie (et son corollaire l'interprétation des langues) et la guérison des maladies. Ces derniers dons, qui sont sans doute les plus « sensibles » sont d'ailleurs loin d'être les seuls. L'on trouve aussi, sous des formes diverses, les autres dons mentionnés par l'apôtre : la prophétie, c'est-à-dire le témoignage rendu à l'illumination que le croyant vient de recevoir, l'enseignement, c'est-à-dire l'approfondissement de la signification et de la portée pour la vie de tel point de foi, le discernement des esprits, c'est-à-dire la capacité de tirer des conclusions d'une rencontre dont bénéficiera la prochaine rencontre, le don de présidence, c'est-à-dire de diriger — de manière en général fort peu « directive », mais néanmoins curieusement efficace — les assemblées, le don de secourir, c'est-à-dire le discernement de telle œuvre de secours humain à entreprendre dans tel cas concret. La

⁵ R. Laurentin, *op. cit.*, p. 35.

⁶ Cf. surtout 1 Cor. 12.

liste n'est nullement exhaustive.^{6a} D'autres dons, impliquant d'autres appels immédiats de Dieu à telle activité spécifique à laquelle pousse l'Esprit peuvent déborder de beaucoup les listes pauliniennes. Sauf exception, ils sont toujours destinés à une forme quelconque de témoignage envers autrui, qu'il s'agisse de la communauté comme telle, de tel membre particulier, ou encore d'une quelconque créature humaine.

3. Les manifestations pentecôtistes dont nous venons de parler se veulent nettement christocentriques. Originellement, les pentecôtistes croient et confessent que la transformation dont ils ont fait et font l'expérience est due non pas à quelque Esprit anonyme, terrien ou démoniaque, mais à l'Esprit du Christ. Ce rapport au Christ vivant et présent est pour eux une certitude également expérientielle. Et ils sont confirmés dans cette certitude par le témoignage néo-testamentaire lui-même, particulièrement celui de saint Paul et de saint Luc, dans les Actes surtout sans doute, mais aussi dans son évangile qui, on le sait, insiste sur le caractère pneumatique de Jésus.

4. On constate aussi que le Pentecôtisme s'accompagne assez régulièrement d'une application renouvelée à la lecture et à l'étude de l'Écriture sainte, particulièrement du Nouveau Testament. Une telle application procède de la conviction que l'expérience de l'Esprit et le témoignage néo-testamentaire se confirment mutuellement. La distance historique ne joue pas de rôle décisif. C'est dire que la lecture pentecôtiste de l'Écriture est de type « fondamentaliste ». Sans tomber en général dans le « littéralisme », on ne se pose guère de questions de type herméneutique, l'on n'accorde guère d'importance aux questions auxquelles s'attache l'exégèse historique, ni aux traditions ultérieures d'interprétation, ni non plus au contexte actuel dans lequel baigne *volens* l'interprétation. En tout état de cause, le témoignage actuel du Saint-Esprit illuminant la lettre de l'Écriture est considéré comme amplement suffisant pour comprendre celle-ci, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la critique historique et à la tradition. En d'autres termes, touchant l'Écriture, il y a un certain télescopage entre l'histoire de l'Eglise apostolique et l'expérience actuelle de l'Esprit.

5. On notera enfin l'insistance sur la prière, particulièrement sur la prière communautaire. Le Pentecôtisme comme tel est un mouvement spirituel communautaire. Ceux qui ont été « baptisés dans l'Esprit » forment *de facto* une communauté spécifique, nullement ésotérique d'ailleurs, ni sectaire. Elle s'ouvre au contraire largement à tous ceux

^{6a} R. Laurentin, *op. cit.*, pp. 58 ss.

qui veulent assister à ses réunions. Aussi bien est-ce en général au sein de la communauté des « baptisés dans l'Esprit » qu'a lieu l'expérience de l'Esprit faite par ceux qui ne l'avaient pas encore faite, qu'éclatent les charismes et, parmi eux, la glossolalie et, plus rarement, la guérison des maladies ou, pour être plus précis, de certaines maladies, plus souvent psychiques ou psychosomatiques.

Le constat phénoménologique que nous venons de faire est loin d'être exhaustif. Il lui manque bien des aspects concrets et multiples du Pentecôtisme. Il lui manque surtout, de par sa nature même qui est d'être un rapport de type intellectuel, le frémissement de la vie affective, les sentiments de paix, de joie, de libération intérieure, de renouveau total de l'existence, qui émanent de ceux qui affirment avoir fait l'expérience pentecôtiste de l'Esprit. Aussi bien mon intention, ma tâche même, ne consiste-t-elle pas à communiquer concrètement l'expérience pentecôtiste de l'Esprit mais à examiner les questions que cette expérience pose à l'Eglise, qu'il s'agisse de l'Eglise catholique ou des Eglises protestantes pour lesquelles, à l'instar de l'Eglise catholique, certains éléments institutionnels fondamentaux constituent une pièce inaliénable de leur structure, de leur témoignage et de leur vie totale.

B. Pour quelles raisons avons-nous lieu de nous intéresser au Pentecôtisme ?

Le phénomène pentecôtiste actuel est trop important, tant du point de vue de son contenu que du point de vue de sa diffusion pour que le théologien ne lui accorde pas son attention. Les raisons qu'il peut avoir de le faire se ramènent aux deux raisons suivantes :

1. En la personne des Pentecôtistes, nous rencontrons des croyants dans le Christ dont la simple existence constitue pour les chrétiens que nous sommes une question que je formule de manière encore massive comme suit : Ces croyants sont-ils des frères dans la foi, auquel cas nous devons chercher à manifester cette fraternité ? Sont-ils au contraire des chrétiens plus ou moins « exaltés » (sinon même égarés), auxquels nous devrions signaler les erreurs, spirituelles ou doctrinales, dans lesquelles ils risquent de tomber, ou dans lesquelles ils sont peut-être déjà tombés ? Sont-ils, à l'autre extrême, des chrétiens dont nous serions bien inspirés d'accueillir le témoignage avec reconnaissance et peut-être d'aller jusqu'à souhaiter nous joindre à eux ?

2. En conséquence, lorsque ces chrétiens font partie de l'Eglise dont nous faisons nous-mêmes partie et dans laquelle nous portons une responsabilité pastorale ou

doctorale, quels doivent être notre enseignement et notre pastorale à leur égard ? S'ils ne font pas partie de notre Eglise, si même ils constituent des communautés particulières, devons-nous leur tendre œcuméniquement la main d'association et viser à leur faire une place au sein de notre propre Eglise, ou devons-nous leur annoncer l'Evangile comme à des gens du dehors ? Quels sont les critères selon lesquels nous pouvons juger si leur expérience de l'Esprit est authentique ou non ? Et si elle est reconnue authentique, comment peut-elle s'insérer organiquement dans la vie de l'Eglise dont nous faisons partie, de ses communautés religieuses et, plus encore, de ses paroisses locales ? Faudrait-il peut-être aller jusqu'à estimer que cette expérience de l'Esprit est, tout au moins idéalement, constitutive de l'Eglise tout entière ? N'est-elle au contraire qu'une manifestation, peut-être légitime, mais somme toute superflue et de nature à détourner l'Eglise de tâches plus urgentes ?

II

Essai de formulation théologique des éléments en présence

Pour pouvoir apprécier théologiquement le Pentecôtisme, il faut évidemment savoir quels sont les éléments en présence. Mais pour savoir et communiquer ce que sont ces éléments, il faut tenter d'exprimer conceptuellement ce que sont ces éléments. Il en va toujours ainsi en théologie, dès que l'on vise à porter un jugement théologique sur une manifestation qui se présente comme une expression de la foi chrétienne.

Dans le domaine qui nous occupe ici, le Pentecôtisme, nous nous trouvons placés, peut-être davantage que dans d'autres cas, devant une difficulté particulière. C'est que, de manière assez générale, on a conceptualisé les diverses manifestations de foi que nous avons recensées dans la première partie de cet exposé en recourant au terme de « charisme ». Comment, en quel sens entendre ce terme ? Telle est la question à laquelle nous devons tenter de répondre avant d'envisager comment la réalité qu'il désigne s'inscrit dans l'ensemble de la vie de l'Eglise et de la doctrine chrétienne.

1. Portée et limites des charismes

Saint Thomas, vous le savez, propose une distinction apparemment suggestive entre deux formes de la grâce : la

gratia gratum faciens et la *gratia gratis data*⁷. Par la première, Dieu unit l'homme à lui-même, il se le rend agréable. Quant à la seconde, elle a pour but de « permettre à celui qui la reçoit de contribuer à ramener un de ses frères à Dieu »⁸. C'est au sujet de cette seconde forme de la grâce que le docteur angélique parle des charismes mentionnés dans la Première lettre de saint Paul aux Corinthiens⁹.

Une telle distinction est intéressante. Pourtant, elle présente deux difficultés exégétiques. D'une part, le terme grec de CHARISMA (qui ne se rencontre que chez saint Paul dans le Nouveau Testament, à part un exemple dans 1 Pierre 4. 10) ne désigne pas seulement les manifestations particulières dues à l'action de l'Esprit, mais bien la totalité des dons de l'Esprit, lesquels culminent dans la foi, l'espérance et la charité. D'autre part, il est des dons — telle la glossolalie — qui, comme tels, ne sont pas destinés à l'édification des frères comme il appert de 1 Cor. 14. 4. Sur ce point tout au moins, la conceptualisation de saint Thomas n'est pas rigoureuse.

Compte tenu de l'ensemble des passages pauliniens, le terme de CHARISMA doit être défini de manière plus générale et identifié à toute œuvre spécifique du Saint-Esprit dans l'Eglise. A cet égard, la « simple » foi (cf. 1 Cor. 12. 9) et, plus encore, la charité (cf. 1 Cor. 13) sont aussi bien des charismes que la glossolalie ou la guérison des maladies.

S'il en est ainsi, la question se pose : y a-t-il identité entre tous les dons de Dieu ? Plus précisément : n'y a-t-il pas d'autres dons de Dieu que les dons de l'Esprit dont parle l'apôtre ? C'est ici qu'apparaît la légitimité du sujet de cet exposé : Charisme et institution.

Si nombreux, si divers soient-ils, les dons du Saint-Esprit ne reposent pas sur eux-mêmes, parce que l'œuvre du Saint-Esprit ne repose pas sur elle-même. Elle repose sur l'œuvre du Fils, laquelle repose sur l'œuvre du Père. C'est dire que l'on ne peut rendre compte théologiquement des charismes sans les situer dans l'ensemble de l'œuvre du Dieu trinitaire. L'œuvre de l'Esprit se réfère à l'œuvre du Christ. L'œuvre du Christ se réfère à l'œuvre du Père qui, en vertu de la monarchie divine, est à l'origine de la totalité de l'œuvre du Dieu trinitaire.

L'œuvre du Père, c'est l'œuvre spécifique du Créateur. La création préexiste à l'incarnation du Fils et à l'effusion

⁷ « La grâce qui rend agréable (scil. à Dieu) » et « la grâce donnée gratuitement » *Sum. theol.*, 1a-2ae, quaest. 111, art. 1.

⁸ *Ibid.*, art. 4.

⁹ Cf. 1 Cor. 12-14.

de l'Esprit. L'œuvre du Fils, c'est l'œuvre spécifique du réconciliateur. Cette œuvre préexiste à l'effusion de l'Esprit. La création a été faite. Sans doute le Père en est-il aussi le conservateur, mais il la conserve dans le statut qu'il lui a donné dès le début. Ce statut constitue une réalité objective dont Dieu a été et demeure au sens propre l'« instituteur ». La réconciliation, elle aussi, a été faite par la conception, la naissance, le ministère, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ. En ce sens-là, il y a aussi lieu de parler de la réconciliation comme d'une réalité objective, elle aussi « instituée » une fois pour toutes.

Le terme d'institution est donc un terme adéquat pour désigner aussi bien l'œuvre du Père que l'œuvre du Fils. Or, ces deux institutions sont, elles aussi, des dons de Dieu. On ne saurait donc identifier dons de Dieu et charismes. Si tout charisme est un don de Dieu — de l'Esprit de Dieu, — il y a des dons de Dieu antérieurs, qui ne sont pas des charismes. Sur la base de ces dons antérieurs, les charismes sont donnés, par un nouvel acte divin, l'acte créateur spécifique du Saint-Esprit actualisant le don unique et définitif du Père dans la création et du Fils dans la réconciliation.

S'il en est ainsi de l'économie divine (et je ne vois pas comment l'on pourrait contester qu'il en est ainsi, sous peine de verser dans l'illuminisme), on sera conduit à admettre que l'œuvre totale de Dieu se répercute dans trois types de dons de la grâce :

- les dons « naturels » imputables au Créateur ;
- les dons de la nature « restaurée », objectivement présents dans la seule personne du Christ ;
- les dons de la nature et de sa restauration actualisés (à titre de signes eschatologiques annonçant la restauration finale) par l'Esprit.

En d'autres termes, le couple charisme-institution, à condition d'être bien compris, est indispensable pour formuler la réalité de la révélation et de l'œuvre totales du Dieu Trinitaire.

A condition d'être bien compris ! Et cela signifie être compris de la manière suivante :

- que les dons du Saint-Esprit soient éprouvés selon le critère du dépôt apostolique ;
- que les actualisations qu'ils constituent soient reçues avec reconnaissance lorsqu'elles sont reconnues comme authentiques, c'est-à-dire fondées sur les œuvres objectives du Père et du Fils ;
- qu'il soit reconnu et confessé qu'elles ne sauraient s'inscrire en faux contre d'autres actualisations antérieures, dont l'Eglise a gardé le mémorial ;

— que les porteurs, les bénéficiaires, les témoins de ces actualisations gardent la communion avec l'Eglise du passé, présente aujourd'hui, et qui est toujours déjà là, à n'importe quel instant du moment présent.

Il ne saurait donc y avoir de charismes sans que l'institution « patrologique » et christologique soit déjà présente, avec ses virtualités qu'il appartient à l'Esprit d'actualiser. Comment l'Esprit les actualiserait-il, si elles n'étaient déjà présentes ? C'est dire en fin de compte que le couple charisme-institution doit être inversé. Sans doute, à nos yeux, découvrons-nous la précedence de l'institution grâce à l'œuvre actualisante de l'Esprit. Mais c'est précisément cette précedence que nous découvrons ! Si nous parlons en croyants — et comment pourrions-nous parler en théologiens, si nous ne parlions pas en croyants ? — nous ne pourrions que constater que l'œuvre objective du Père créateur et du Fils réconciliateur, dont les virtualités demeurent présentes dans le dépôt apostolique, précède son actualisation par l'Esprit. C'est précisément en vertu de ce dépôt que l'Esprit peut l'actualiser, en accomplissant sa mission spécifiquement pneumatique.

2. Conséquences ecclésiologiques

Au point où nous en sommes, nous pouvons déterminer comme suit les deux caractères, institutionnel et charismatique, de l'œuvre totale de Dieu et les conséquences ecclésiologiques qui en découlent.

1. L'institution est la répercussion dans l'Eglise de l'œuvre du Père et de l'œuvre du Fils. Elle constitue une réalité de type ontologique. Concrètement, cette réalité constitue l'Eglise de trois manières : par la Parole apostolique, présente dans la succession des interprétations de la Parole biblique, par les sacrements apostoliques, présents dans la succession des sacrements initiaux par le ministère apostolique, présent dans la succession des porteurs de la Parole et des sacrements.

2. Les charismes sont la répercussion dans l'Eglise de l'œuvre de l'Esprit. Ils constituent des réalités de type actualiste. Concrètement, ils constituent l'Eglise en manifestant la puissance de la Parole, des sacrements et du ministère apostoliques.

3. Ainsi comprises, les réalités institutionnelles et les réalités charismatiques, qui sont nettement distinctes, ne peuvent être séparées. Des institutions sans charismes demeureraient purement virtuelles, elles ne manifesteraient pas la puissance actuelle de l'œuvre déjà accomplie du Dieu trinitaire. Des charismes « flottants », non rapportés aux institutions seraient sans référence à l'aspect objectif, uni-

que et définitif de l'œuvre du Père et de l'œuvre du Fils. Dans un cas comme dans l'autre, l'œuvre totale du Dieu trinitaire serait déchirée.

4. Les deux aspects de l'Eglise, l'aspect institutionnel et l'aspect charismatique sont donc complémentaires. Ils se conditionnent l'un l'autre. L'aspect institutionnel serait inopérant en l'absence de l'aspect charismatique. L'aspect charismatique serait obscur et arbitraire en l'absence de sa référence institutionnelle. L'Eglise est ainsi entièrement institutionnelle, en ce sens qu'aucun de ses éléments n'est privé de référence à ce que Dieu a établi une fois pour toutes : sa création et sa réconciliation. Mais elle est aussi entièrement charismatique, en ce sens qu'elle ne peut vivre que dans l'actualisation par l'Esprit du dépôt apostolique.

III

Perspectives pastorales

Nous avons constaté que l'Eglise tout entière est à la fois institutionnelle et charismatique, et cela en vertu même de l'économie divine manifestant l'essence du Dieu trinitaire. En principe, il n'y a donc aucune opposition entre institution et charismes. Mais, du fait qu'institution et charismes sont complémentaires, il y a, en pratique, une tension et par conséquent un risque d'opposition entre institution et charismes. Les tenants de l'institution — qui y tiennent d'ailleurs en vertu du charisme qui les a poussés à devenir ministres ! — peuvent être tentés de ne pas accorder d'importance première aux charismes, estimant que leur devoir spécifique consiste à veiller sur le « bon dépôt » (2 Tim. 1. 14) de la Parole, des sacrements et du ministère apostoliques, comme si cela était possible sans l'assistance du « Saint-Esprit qui habite en nous ». Les bénéficiaires de certains charismes, particulièrement éclatants, — qui ne les auraient pas reçus en dehors d'une tradition de type institutionnel, fût-elle minimale ! — pourraient être tentés de s'estimer plus ou moins libérés de toute obéissance de type institutionnel.

Qu'en est-il, à cet égard, des mouvements charismatiques d'aujourd'hui ? A la lumière des considérations que nous avons faites dans la deuxième partie, il est possible de marquer les points de repère suivants.

1. Du côté des tenants de l'institution, il y aura lieu de se montrer accueillants, plus encore attentif à toutes les manifestations charismatiques, même les plus « extraordinaires », dans la mesure où les bénéficiaires de ces manifestations ne prétendent pas que les dons particuliers qu'ils

ont reçus constituent des conditions qu'il faudrait posséder pour être un chrétien « complet » ou même un « vrai » chrétien, dans la mesure aussi où ils ne prétendent pas instaurer un nouvel ordre — et éventuellement une nouvelle hiérarchie — dans l'Eglise, à côté de l'ordre instauré par la communauté ou même contre lui. D'après leur essence même, les dons de l'Esprit sont variés (1 Pi. 4. 10), libres, illimités. Personne ne saurait définir ceux qu'il faudrait posséder pour être chrétien. Car le « christianisme » n'est pas un état constatable à coup sûr. C'est un Evangile, un appel perpétuel. Tout ce que l'on peut définir, c'est les éléments objectifs de l'appel, culminant dans l'œuvre de Dieu qui appelle à la foi, à l'espérance et à la charité. A l'inverse, la moindre des réponses, et, à plus forte raison, les réponses les plus existentielles, les plus extraordinaires, ne sauraient être négligées, puisqu'elles manifestent la vie libre de l'Esprit dans l'Eglise. Mais que signifie concrètement, pour un évêque, pour un pasteur, chargé de rassembler un troupeau autour du Christ, accueillir toutes les manifestations charismatiques ? Cela signifierait-il que les assemblées de l'Eglise et sa réunion par excellence, l'Eucharistie, devraient devenir le lieu de manifestation de tous les charismes, qu'il faille, par exemple, tendre à ce que tout culte devienne semblable aux réunions de l'Eglise de Corinthe du temps de saint Paul ? Je ne le pense pas, et cela pour la raison suivante : c'est que personne n'a le monopole des charismes et que l'on ne saurait imposer à une assemblée chrétienne locale, groupée autour de son évêque (évêque, prêtre ou pasteur) un type de culte qui procède de dons par trop particuliers pour pouvoir être partagés par tous. Sans doute ces dons sont-ils donnés « pour l'utilité commune » (1 Cor. 12. 7). Mais il n'y a d'utilité que là où il y a consentement mutuel. Tout pasteur soucieux de sa responsabilité évangélique, c'est-à-dire de l'unité du troupeau dans l'amour, évitera dès lors d'imposer telles manifestations charismatiques particulières comme une loi à sa communauté. Cela ne signifie nullement qu'il ne puisse pas être souhaitable, dans des cas précis et dans des circonstances données, d'intégrer de manière occasionnelle ou même organique un groupe charismatique à la vie d'une paroisse. Mais il est évident que cela n'est pas toujours possible, ni même désirable. Ce qui est toujours possible, en revanche, c'est d'agir en sorte que les communautés charismatiques « ne soient pas marginales par rapport à l'évêque, centre vital de la communauté ecclésiale »¹⁰ (et ajouterai-je à l'intention des protestants, par rapport au *locum tenens* de l'évêque, pasteur, conseil

¹⁰ Suenens, op cit., p. 174.

presbytéral ou synodal selon les dénominations). En ce sens, l'on peut, je crois, assimiler les mouvements charismatiques actuels aux mouvements monastiques ou conventuels du passé ou du présent. Il y a sans doute, entre ces mouvements et l'Eglise dont ils relèvent une circulation de vie profitable aux uns et aux autres. Mais il n'y a pas d'identification absolue et définitive. Quels qu'ils soient, charismatiques ou conventuels, de tels mouvements ne sauraient jamais constituer qu'une partie de l'Eglise, ou, pour autant que ce vocabulaire soit admissible, qu'une *ecclesiola* dans l'*ecclesia*. Mais, à ce titre, et sous réserve de ce qui va être dit, ils ont plein droit à être reconnus, écoutés, aidés, quels que soient par ailleurs les problèmes que puissent poser — *facta probant...* — leurs relations avec l'Eglise au sein de laquelle ils se trouvent.

2. Du côté des tenants des mouvements charismatiques, il y aura lieu de reconnaître la nécessité primordiale de l'unité autour des éléments institutionnels de l'Eglise : la prédication, les sacrements et le ministère apostolique porteur de la prédication et des sacrements. Il ne s'agit certes pas d'une soumission à quelque totalitarisme institutionnel. Les dons charismatiques restent libres par rapport à tout pouvoir de type sociologique. Mais cette liberté ne saurait être employée que positivement : en faveur du lien d'amour entre les croyants, quelque différence qu'il puisse y avoir entre les dons qu'ils ont reçus. Plus encore : elle ne saurait récuser les dons objectifs antérieurs aux charismes, dons du Père et du Fils, qui sont la condition *sine qua non* des dons de l'Esprit. Elle ne saurait par conséquent récuser, au nom de l'actualité de l'Esprit, le caractère institutionnel de l'Eglise. A l'inverse, les dons de l'Esprit, dans toute leur variété, apportent aux institutions, tant christologiques que « patrologiques » le déploiement des virtualités qu'elles contiennent. Sans eux, la Parole apostolique demeurerait une déclaration de type purement intellectuel, voire conceptuel, les sacrements apostoliques des rites encore purement extérieurs à la foi, le ministère apostolique une réalité encore exclusivement juridique. Sans eux, la créature humaine, créée pour glorifier Dieu et pour trouver en Lui, par le Christ, sa propre glorification, n'atteindrait pas encore la finalité de son être. En un mot, sans eux, les institutions, tant « patrologiques » que christologiques, demeureraient des moyens non encore employés en vue de leur propre fin, un *traditum* non encore actualisé, faute d'*actus tradendi* dû à l'action seule efficace de l'Esprit. Action créatrice à sa manière : non point créatrice *ex nihilo* comme celle du Père, mais restauratrice, par le Christ, de la création pécheresse rendue à la plé-

nitude de sa nature fondamentalement bonne. Action réconciliatrice à sa manière : non point réconciliatrice dans la solitude de la Croix et dans l'unicité de la Résurrection, comme celle du Christ, mais réconciliatrice, dans le Fils répandu et communiqué par l'Esprit à la communauté des croyants.

Conclusion

Les considérations qui précèdent se rapportent, pour l'essentiel, à la totalité des dons de l'Esprit. Quelle lumière projettent-elles sur les charismes spécifiquement « pentecôtistes », tels que nous les avons décrits dans la première partie de cet exposé ?

La réponse tient, me semble-t-il, en deux points : appréciation fondamentalement positive des charismes pentecôtistes, assortie d'une mise en garde contre des risques possibles de déviations ou d'absolutisations.¹¹

Appréciation fondamentalement positive

L'appréciation fondamentalement positive des charismes de type pentecôtiste ne se situe pas dans l'ordre de la doctrine qui, en tant qu'expression du *traditum* apostolique, fait partie des éléments institutionnels de l'Eglise. Elle se situe dans l'ordre de l'actualisation de ce *traditum* même, de l'*actus tradendi*. A cet égard, on peut, me semble-t-il, signaler la portée des charismes pentecôtistes pour trois aspects importants de la vie et du témoignage de l'Eglise : la vie intérieure, l'évangélisation et l'œcuménisme.

Portée pour la vie intérieure. A une époque où, dans le monde et même parfois dans l'Eglise, l'accent est porté sur l'extériorité — technique, politique, économie, structures sociales — les mouvements pentecôtistes constituent un rappel de première urgence : l'origine de toute vie chrétienne authentique et de tout témoignage chrétien efficace ne peut consister que dans un renouvellement du cœur. Sans doute, un tel renouvellement entraîne-t-il des conséquences extérieures mais précisément, ce sont des conséquences, ce ne sont que des conséquences. Ce ne peuvent être que des conséquences. Les mouvements de renouveau charismatique s'inscrivent donc en faux contre l'idée, si courante aujourd'hui, selon laquelle il faudrait d'abord réformer les circonstances afin de pouvoir ensuite réformer l'homme. L'économie évangélique est tout autre, elle est

¹¹ Dans les lignes qui suivent, je me suis inspiré très particulièrement de l'ouvrage de L. Boisset, mentionné note 2.

exactement inverse: c'est par l'homme qu'il faut commencer, et non par les circonstances, les structures ou les conditions politiques. C'est par l'homme que l'Esprit pénètre le monde, c'est l'homme que l'Esprit inspire et dont il s'empare. Il y a là le rappel, combien nécessaire, d'une vérité évangélique pourtant élémentaire, mais trop souvent oubliée en faveur d'une idéologie hégéliano-marxiste qui séduit parfois des esprits plus généreux que lucides, et cela jusqu'au sein des Eglises.

Portée pour l'évangélisation. Le caractère spontané, libre, oral, gestuel, des manifestations pentecôtistes permet à celles-ci, beaucoup plus qu'au culte chrétien de type traditionnel, de toucher des hommes que les Eglises n'atteignent pas lorsqu'elles en restent à l'énoncé des vérités de la foi, à la catéchèse doctrinale ou même à la prédication de type traditionnel, c'est-à-dire intellectuel. En effet, si « kérygmatique » qu'elle puisse être, la prédication de type traditionnel constitue néanmoins toujours un « discours » tenu par un homme devant d'autres hommes. Les essais tentés pour faire « participer » les auditeurs à la prédication s'avèrent, en général, inefficaces. Et cela est aisément explicable: c'est un genre faux que de prétendre demander aux auditeurs ce qu'il convient de leur dire... Cette espèce de « réformes » liturgiques ou cultuelles n'aboutit pas parce qu'elle considère la communauté comme une juxtaposition d'individus. Dans les mouvements pentecôtistes, au contraire, la communauté est vécue comme telle, elle enveloppe l'individu qui s'y rend, par curiosité, par désespoir, par désœuvrement, dans un contexte de vie. Là, le moyen de communication est « non la définition, mais la description; non l'énoncé mais l'histoire; non la doctrine, mais le témoignage; non la somme théologique, mais le chant; non le traité, mais le programme de télévision, etc. »¹² Sans doute les éléments institutionnels, intellectuels, conceptuels de la doctrine demeurent-ils nécessaires. Mais aujourd'hui, dans une culture qui est de plus en plus orale, de moins en moins écrite et littéraire, ils ne « passent » plus, à moins d'être traduits dans des formes beaucoup plus immédiates, totales, corporelles même, de communication.

Portée pour l'œcuménisme. Le Pentecôtisme actuel a surgi dans toutes les confessions chrétiennes de quelque importance. Il y a là un signe œcuménique d'une portée évidente. Si des manifestations de foi chrétienne indubitablement authentique ont surgi de part et d'autre des barrières confessionnelles, n'est-ce pas une preuve que ces barrières ne s'élèvent pas jusqu'au ciel, mais que, dans leur effort de rendre témoignage à la vérité, les confessions

¹² W.J. Hollenweger, cité par L. Boisset, op. cit. p. 75.

ne sont pas néanmoins soustraites au poids des conditions historiques qui les ont vues naître et qui les accompagnent dans l'ambigu de leur histoire ? Quoi qu'il en soit, la similitude des mouvements pentecôtistes au sein de la plupart des confessions chrétiennes, l'influence qui s'exerce d'une confession à l'autre par les groupes charismatiques où se rejoignent des chrétiens de traditions diverses ne peuvent qu'inciter les responsables des Eglises à réexaminer leurs contentieux séculaires, qui portent beaucoup plus sur leurs éléments institutionnels que sur leurs éléments charismatiques.

Risques

On ne saurait, pour autant, fermer les yeux sur les risques que comporte le Pentecôtisme, même celui d'aujourd'hui, qui ne prête guère le flanc à être suspecté d'illuminisme. Notons toutefois que, s'il s'agissait tout à l'heure d'une approbation fondamentalement positive, il y a lieu, ici, de ne parler que de risques. Il faut toutefois le faire, faute de quoi un exposé tel que celui-ci ne remplirait pas toute la fonction théologique qui est la sienne.

Sur quatre points, il semble indiqué d'interroger les tenants du Pentecôtisme actuel.

1. A rechercher, à juste titre, les charismes extraordinaires (1 Cor. 14. 1), ne risque-t-on pas de confondre inconsciemment l'extraordinaire et le divin, en d'autres termes, le psychisme humain et le Saint-Esprit ?

2. A insister, à juste titre, sur le sentiment de plénitude que donne le « baptême dans l'Esprit », ne risque-t-on pas de banaliser, de sous-estimer trop aisément les difficultés de la foi, le sérieux du doute, la réalité de la tentation ?

3. A insister, à juste titre, sur l'enthousiasme que provoque la lecture de l'Ecriture, ne risque-t-on pas de n'y trouver que ce qui confirme sa propre conviction, plutôt que de l'écouter sur tous les points où elle se prononce (et il en est qui ne provoquent guère « l'enthousiasme », mais bien la consternation créatrice d'une vraie repentance) ?

4. A insister, à juste titre, sur la nécessité d'une vraie communauté de croyants enthousiastes, ne risque-t-on pas de se couper des autres croyants, de leurs Eglises et de faire ainsi acte de prosélytisme, soit au détriment de l'unité que l'on affirme par ailleurs, soit en prétendant imposer à ces croyants et à leurs Eglises une forme, toujours particulière, de spiritualité ?

Pourtant, si pertinentes soient-elles, ces questions ne sauraient remettre en question l'essentiel : c'est que les mouvements pentecôtistes d'aujourd'hui ne sont pas illu-

ministres. C'est donc que les Eglises peuvent y trouver tout ensemble un renouvellement et un rapprochement de leur témoignage, de leur action, de leurs structures mêmes, afin que la finalité de leurs institutions légitimes apparaisse plus efficacement, aux yeux de leurs propres fidèles et aux yeux du monde, qui en attend beaucoup plus qu'il ne le sait lui-même.