par Henri
BLOCHER

Professeur de
dogmatique à la
Faculté Libre de
Théologie Évangélique,
Vaux-sur-Seine

LA PLACE DE LA PROPHÉTIE DANS LA PNEUMATOLOGIE*

Je crois à l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui vivifie, ... qui a parlé par les prophètes (Symbole de Nicée-Constantinople). Elle est classique, l'association qui caractérise l'Esprit comme *prophétique*. Bien avant les définitions conciliaires, elle s'atteste chez les Pères, avec insistance chez Justin Martyr (1^{re} Apologie, 13,3 et déjà 6,2) ou dans le *Pasteur d'Hermas* (XI^e Précepte¹). Elle vient du judaïsme : les Targoums*, dont certains sont probablement mis par écrit dès avant l'ère chrétienne, nomment fréquemment l'Esprit « Esprit de la prophétie, *rûah hann^ebû à* »². Pour exprimer l'interruption, depuis le temps d'Artaxerxès, de la lignée des prophètes canoniques* en succession reconnue (Flavius Josèphe,

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 132ss.

¹ La section est consacrée au discernement entre faux et vrais prophètes. A noter, concernant ces derniers, le langage étonnant de la phrase suivante : « Quand donc l'homme qui a en lui l'esprit de Dieu entre dans une assemblée de justes animés de la foi à l'esprit divin et que cette assemblée se met à prier Dieu, alors *l'ange de l'esprit prophétique*, qui assiste cet homme, s'empare de lui, et l'homme, ainsi rempli du Saint-Esprit, adresse à la foule les paroles que le Seigneur veut » ; nous citons la version présentée par A. Hamman, *Naissance des lettres chrétiennes*, coll. Ichthus, [Paris], Desclée De Brouwer, 1979³, p. 173.

² Archie W.D. Hui, « The Spirit of Prophecy and Pauline Pneumatology », *Tyndale Bulletin*, 50.1, 1999, p. 94 ss ; en dehors des Targoums, l'association est étroite dans le rabbinisme* dès le II^e siècle après J.-C. en tout cas ; la controverse érudite qu'expose ensuite l'auteur oppose ceux pour qui le judaïsme ne voit dans l'Esprit *que* l'Esprit de prophétie (E. Schweizer, R.P. Menzies) et ceux pour qui son rôle est plus large et varié (C.S. Keener, J.S. Vos, M.M.B. Turner) – Hui conclut que « dans le judaïsme, l'Esprit divin est simultanément l'Esprit de prophétie (ou l'Esprit de révélation), l'Esprit de sagesse, l'Esprit de puissance, l'Esprit de la vie morale (ou l'Esprit de justice), et l'Esprit du salut et de la vie » (p. 104).

Contre Apion, I, 8 ; cf. déjà *1 Maccabées* 4,46 ; 9,27 ; 14,41), le judaïsme dit volontiers que « l'Esprit Saint a déserté Israël »³.

Les fondements bibliques sont larges et solides. L'extension au septante/soixante-dix anciens du don de l'Esprit fait à Moïse se traduit par une manifestation prophétique (Nb 11,25ss) ; Michée de Morèshèt est rempli de la force de l'Esprit (3,8) et Osée donne pour synonyme au titre de prophète celui d'« homme de l'Esprit » (9,7). Philippe Reymond, dans un article de jeunesse⁴, s'était fait l'écho d'une opposition qu'on institue parfois entre prophètes de la Parole (*dāvār*) et prophètes de l'Esprit (*rūah*), mais les appuis en sont ténus et la plupart des spécialistes ne la retiennent pas⁵. La prophétie la plus classique se réfère à l'Esprit (Es 42,1, qui rappelle 11,1ss ; 48,16 ; 59,21 ; 61,1) et l'oracle de Joël 3,1 annonce l'effusion de l'Esprit comme la diffusion du don de prophétie.

L'oracle de Joël figure en bonne place dans le Nouveau Testament (Ac 2), mais déjà Jean-Baptiste, prophète et plus que prophète, apparaît revêtu de l'Esprit d'Elie (Lc 1,17) ; Jésus, *le* Prophète (Ac 3,22ss, par exemple), dit les paroles de Dieu parce que Dieu lui donne l'Esprit sans mesure (Jn 3,34)⁶. Les prophéties scripturaires ont été apportées par des hommes *portés* par l'Esprit Saint (2 P 1,21), tandis que l'exercice du don dans l'Eglise est opération conjointe de l'Esprit et de l'intelligence

³ On cite communément le Talmud* babylonien dans ses traités *Yoma* 9b, *Soṭa* 48b, *Sanhédrin* 11b, comme le fait John Goldingay, *Models for Scripture*, Carlisle/Grand Rapids, Paternoster/Eerdmans, 1994, p. 220 n. 38, bien qu'il marque plus de retenue que la plupart des auteurs, et sans doute trop, en n'évoquant qu'une « idée quelquefois mentionnée » (cf. sa p. 175). D.A. Carson, Douglas J. Moo, Leon Morris, *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1992, p. 490, concluent : « Des données nombreuses montrent que la 'prophétie', au sens du phénomène qui a produit le canon hébraïque, était considérée au I^{er} siècle comme une activité qui avait cessé et ne ferait retour qu'avec l'accomplissement eschatologique de la promesse ». Edouard Cothenet, « Prophétisme dans le Nouveau Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VIII, 1972, col. 1226-27, explique par cette conviction l'emprunt de pseudonymes anciens par les apocalypticiens*, « comme si s'imposait à eux l'idée que la prophétie était close, ils se dissimulent sous le patronage des sages et des prophètes de l'ancien temps, Hénoch, Moïse, Baruch, Esdras, etc. », et la « réserve singulière » qui empêche le Maître de Justice à Qumran* de se dire *nāvi'*.

⁴ Dans « Aperçus sur l'Esprit dans l'Ancien Testament », in *Le Saint-Esprit*, par plusieurs professeurs de la Faculté de Théologie de Genève, Genève, Labor & Fides, 1963, p. 21 ss.

⁵ Ainsi Edmond Jacob dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*, et Léon Ramlot dans l'art. « Prophétisme » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VIII, 1972 ; voir notre *Christologie*, Vaux-sur-Seine, F.L.T.E., 1986, p. 297 n. 5.

⁶ Grammaticalement, on pourrait comprendre Jn 3,34 : « Car il (l'Envoyé) ne donne pas l'Esprit avec mesure (au croyant) », mais la logique du verset ne serait pas très nette et, surtout, le prolongement qu'offre le v. 35 montre qu'il s'agit plutôt du don du Père au Fils.

(*kai tō noi*, 1 Co 14,15) – cette note correspond à l'usage principal des termes grecs, *prophētēs* désignant celui qui s'avance vers la foule pour lui communiquer dans un langage intelligible le sens de l'oracle, souvent obscur, reçu par le ou la *mantis*. Le même lien entre l'Esprit et la prophétie se remarque en Ephésiens 3,5 (que l'on rattache *en pneumatī* au verbe ou au nom), 1 Jean 4,1ss, Apocalypse 1,3.10 et 19,10...

Une telle attestation, surabondante, justifie qu'on fasse une place d'honneur à la prophétie dans la pneumatologie – mais laquelle ?

Avant d'esquisser une réponse, il convient, le sujet restant controversé, d'élucider ce qu'il faut entendre sous le mot de prophétie. Nous nous concentrerons sur la prophétie non-canonique, émise par les prophètes encore aujourd'hui dans les Eglises comme à Corinthe au 1^{er} siècle (d'après le tableau de 1 Co 12-14), et nous laisserons de côté l'autre forme, la prophétie canonique, celle qui a été reconnue plénièrement inspirée et recueillie dans la Bible même. En faisant cette distinction et ce choix, nous n'entendons ni les séparer, ni les confondre, car il n'y a pas, pour nous, de solution de continuité entre elles⁷.

(Notre ami) Wayne Grudem, qui fut comme un conseiller théologique pour John Wimber, définit hardiment : la prophétie « ne doit pas se définir comme la 'prédiction de l'avenir', ni comme la 'proclamation d'une parole venant du Seigneur', ni comme une 'prédication puissante' – mais plutôt comme l'«*expression de quelque chose que Dieu a suscité spontanément dans la pensée*»⁸. L'accent sur le caractère spontané se justifie difficilement par le Nouveau Testament, qui ne le met jamais en relief ; il ne supporte guère la scrutation attentive, dans la mesure où la spontanéité (valorisée depuis le *romantisme*) ne vaut que pour une conscience fort naïve – oublieuse des préparations inconscientes et autres conditionnements – et, d'autre part, ne paraît plus « divine » qu'en vertu d'une conception très cosmomorphique de l'action de Dieu, conçue

⁷ Wayne Grudem, dans ses divers travaux et finalement dans sa *Systematic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, p. 1039ss, 1052ss, est le grand promoteur de la distinction entre prophétie canonique (infaillible, par inspiration plénière) et prophétie de second rang, comme en 1 Co 14 (faillible) ; Peter Jones, « Y a-t-il deux types de prophéties dans le Nouveau Testament ? », *La Revue Réformée*, 31, 1980, p. 303-317, le rejoint. John Goldingay, *op. cit.*, plaide la thèse contraire, au service de la stratégie qu'il déploie pour abattre ou affaiblir la doctrine orthodoxe de l'Écriture. Carson, Moo & Morris, *op. cit.*, p. 490, citent (avec approbation) David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 368 n. 2, qui admet que « la prophétie canonique et eschatologique avait un statut spécial qui la distinguait de l'activité prophétique dans la période intermédiaire ».

⁸ *Systematic Theology* (*ibid.*), p. 1048, cf. 1056 (italiques de l'auteur, *telling something that God has spontaneously brought to mind*). Grudem a publié *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* [sa thèse de doctorat], Lanham (Md), University Press of America, 1982, et *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Westchester (Ill), Crossway, 1988.

comme rivale de l'action de l'homme⁹. La définition, avec ses exclusions péremptoires, risque aussi de se révéler trop étroite, ne convenant tout à fait qu'à l'une des formes de la prophétie néo-testamentaire*.

L'argumentation de Grudem mérite qu'on l'examine attentivement. Il avance que le mot « n'avait pas généralement le sens de 'quelqu'un qui prononce les paroles mêmes de Dieu' mais plutôt de 'quelqu'un qui parle sous l'effet d'une influence externe' (souvent une influence spirituelle d'une sorte ou d'une autre) »¹⁰. Mais des trois textes qu'il cite comme preuves, Tt 1,12, Lc 22,64, et Jn 4,19, aucun ne semble soutenir la thèse, aucun ne mentionne d'influence externe ; tous trois s'intéressent aux *paroles* prononcées pour leur *vérité* ordinairement cachée aux hommes. Grudem continue en affirmant : « En fait, à l'époque du Nouveau Testament, le mot *prophète* dans son usage quotidien signifiait souvent et simplement 'quelqu'un doué de connaissance surnaturelle' ou 'quelqu'un qui prédit l'avenir' – ou même 'porte-parole'... »¹¹. Ces données vont à l'encontre de la définition grudemienne ! Celle-ci, nous semble-t-il, peut faire valoir la *suggestion* de quelques éléments du grand chapitre, 1 Corinthiens 14¹², en particulier l'image qui se forme dans l'esprit à la lecture des v. 24-25 et 30-33. Mais elle se heurte, en tant qu'elle veut exclure ou restreindre, à des considérations très fortes. Elle néglige ce fait premier que le sens courant de *prophète* était déterminé par la référence aux prophètes de l'Ancien Testament, à Jean-Baptiste et Jésus, avec association des apôtres considérés *ipso officio** comme prophètes (Ep 2,20 et 3,5,

⁹ Si l'on donne une prime à la spontanéité, c'est en présupposant que l'homme y a une moindre part (il n'a pas pu se préparer, délibérer, etc.) et *donc* Dieu une plus grande. Cette logique de rivalité vaut pour les forces mondaines (d'où notre terme « cosmomorphique »), car elles se situent sur le même plan, c'est l'une ou c'est l'autre. Elle ne vaut pas pour Dieu le Créateur, immanent et transcendant, plus intérieur à notre esprit que son fond le plus intime : Dieu agit *en nous faisant agir*, pleinement.

¹⁰ *Systematic Theology*, p. 1050. Il revient brièvement sur le sujet p. 1058, mais les références ne sont pas plus probantes.

¹¹ *Ibid.* ; à l'appui, p. 1051, Grudem rapporte les citations faites par Helmut Krämer dans le fameux *Wörterbuch* de Kittel & Friedrich, et note que pour Krämer, « héraut » (*kêrux*, prédicateur !) « est le synonyme le plus proche ». Grudem approuve et ne conteste pas.

¹² Hui, *op. cit.*, p. 105 penche prudemment de ce côté (contrastant avec le judaïsme), en considérant 1 Co 14,6 : la prophétie se distingue de la révélation, de la connaissance, de la doctrine, mais il note que pour Gordon Fee, *God's Empowering Presence : The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody (Mass), Hendrickson, 1994, p. 225, la distinction entre les quatre termes « n'est pas du tout claire » ; en effet, le goût rhétorique de Paul pour l'accumulation de mots de sens voisins ne favorise pas l'hypothèse. C.M. Robeck, Jr, « Prophecy, prophesying », in *Dictionary of Paul and His Letters*, sous dir. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin, Downers Grove (Ill)/Leicester, InterVarsity Press, 1993, p. 759a, démontre finement qu'il identifie, pratiquement, révélation et prophétie.

avec Grudem¹³) ; il en résulte un sens large de la « prophétie » et des modalités variées (sans rapport particulier à la spontanéité). La définition étroite a aussi contre elle la proximité – malgré les différences – avec l'*enseignement*. Edouard Cothenet souligne fort cette proximité¹⁴ et Colin Brown pousse dans le même sens, en arguant de l'exemple de Qumran¹⁵. Selon l'apôtre, le prophète *instruit* l'assemblée (1 Co 14,31 ; déjà v. 19, où le contexte suggère fortement qu'il s'agit de prophétie). Les faux prophètes singeant les vrais, on relève que la prophétesse « Jézabel » *enseigne* les serviteurs de Dieu (Ap 2,20) et que les faux *docteurs* correspondent aux faux prophètes (2 P 2,1). D'ailleurs le mot *tôrà*, instruction, s'employait dans l'Ancien Testament pour le message des prophètes (Lm 2,9 ; Za 7,12 ; etc.). On a relevé que l'Apocalypse traite comme « interchangeables », ou presque, *prophétiser* et *témoigner*¹⁶. Le profil de Jude et Silas, et la manière dont Luc évoque leur intervention (Ac 15,32) favorisent une vision large de l'office prophétique ; la *Didachè* 15 recommande d'élire comme évêques et diacres « des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés ; car ils remplissent eux aussi, près de vous, le ministère des prophètes et des docteurs »¹⁷.

Nous estimons sage d'admettre d'assez larges chevauchements entre des dons et ministères : entre la prophétie et l'enseignement, la distinction n'est pas celle d'une coupure mais d'une bi-polarité (comme entre le jour et la nuit !), le rapport étroit à l'événement et la mise en cause existentielle spécifiant le genre prophétique, comme le reconnaissent beaucoup d'auteurs. La prophétie est, pour nous, *émission de la Parole de Dieu, hic et nunc**, par la mise en œuvre d'un des charismes que l'Esprit distribue dans l'Eglise. Pour la situer dans la pneumatologie, nous explorerons la relation entre les caractères de la prophétie et les vérités concernant l'Esprit Saint, en allant par degrés vers le plus haut et plus profond mystère.

I. La prophétie comme *charisma* et l'Esprit Saint

On retrouve la prophétie dans toutes les listes néo-testamentaires de dons ou charismes, implicitement en 1 Pierre 4,11 où le mot *logia*

¹³ *Ibid.*, p. 1051. Egalement Cothenet, *op. cit.*, col. 1304, 1306.

¹⁴ *Ibid.*, col. 1280, 1284 avec l'exemple de Silas, 1298.

¹⁵ « Prophet » [additif], *New International Dictionary of New Testament Theology*, sous dir. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1978, p. 88s. (appui pris sur E.E. Ellis et D. Hill).

¹⁶ En particulier au ch. 11, cf. Adolf Pohl, *Die Offenbarung des Johannes*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal, R. Brockhaus, 1977⁴, t. II, p. 70 n. 376 (*aus-tauschbar*).

¹⁷ Version proposée par A. Hamman, *op. cit.*, p. 121.

nous paraît l'impliquer (il est aussi question de « charismes » en 1 Co 7,7, sans mention de la prophétie, mais il ne s'agit pas d'une liste et le sujet est très particulier !). Ce signe de son importance trouve confirmation dans les commentaires de l'apôtre Paul : il redoute très tôt qu'un certain mépris pour elle n'éteigne l'Esprit dans la communauté (1 Th 5,20), et quand il exhorte à rechercher les dons *les meilleurs (méizona)*, c'est à l'éloge de la prophétie qu'il déploie son éloquence (1 Co 12,31-14,39). Après les apôtres, quand il assigne des rangs, il place les prophètes, et seulement ensuite les docteurs (1 Co 12,28 ; Ep 4,11) ; nous ne sommes pas sûr qu'il aurait ratifié la « prudence » de Grudem : « La prophétie a moins d'autorité que l'enseignement »¹⁸. Le terme même de charisme évoque la concrétisation de la grâce (*charis*), une « gratification »¹⁹. Les *charismata*, en tant que dons faits par l'Esprit, reflètent ce qu'il est lui-même, le Don par excellence (on notera, cependant, que l'original n'emploie pas le même terme pour les dons dispensés par l'Esprit et le Don qu'est l'Esprit ; pour ce dernier, c'est le mot *dôréa* qui est employé, comme il l'est aussi pour la justification, et il n'apparaît pas pour les dons spirituels ou charismes).

Selon que l'Esprit accorde d'être prophètes à certains et non pas à tous, comme il lui plaît (1 Co 12,11 et 29), le charisme manifeste la *souveraineté* de l'Esprit, qui est Dieu. Peut-être, comme le plaide M.-A. Chevallier, Paul introduit-il le mot *charisma*, dont M.-A. Chevallier suppose que les Corinthiens n'usaient pas pour les *pneumatika* (ils se contentaient de ce terme), afin de leur rappeler la gratuité pure de distribution et d'ainsi dégonfler la baudruche de leur vanterie « spirituelle »²⁰. Certes, en un sens encore plus large, et par pure grâce encore, tous les fidèles de la Nouvelle Alliance peuvent être qualifiés de prophètes (comme ils sont prêtres et rois) : ils ont tous reçu la Parole de Dieu (et l'onction, 1 Jn 2,20ss), et ils en rendent tous témoignage *bic et nunc*. Le vœu de Moïse : « Puisse tout le peuple du Seigneur être composé de prophètes » (Nb 11,29), est développé par la promesse de Joël (3,1ss), et celle-ci

¹⁸ *Systematic Theology*, p. 1058 (*So prophecy has less authority than « teaching »*).

Le souci de Grudem, auquel nous adhérons pleinement, est de sauvegarder la soumission de la prophétie à l'Écriture, que le docteur explique et applique. Il cite à bon droit les nombreuses exhortations à enseigner ou à garder les enseignements et un texte comme Jc 3,1. C'est sans doute sa conception étroite de la prophétie (avec l'expérience des Églises) qui le conduit à subordonner si nettement l'exercice de ce charisme à l'autre.

¹⁹ *Charisma* pouvait désigner la gratification (le *donativum* en latin) que recevait le soldat romain en plus de sa solde, et Paul semble en tirer sa métaphore en Rm 6,23 : le salaire (la solde) du péché, c'est la mort, et la gratification de Dieu, c'est la vie éternelle ; ainsi Max-Alain Chevallier, *Esprit de Dieu, parole d'hommes : le rôle de l'Esprit dans les ministères de la Parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1966, p. 144.

²⁰ *Ibid.*, p. 155s., 161ss.

s'accomplit à la Pentecôte (Ac 2), ce qui permet de voir dans les deux témoins-prophètes d'Apocalypse 11 une figure de l'Eglise, sans cesse abattue par la persécution et sans cesse relevée par la puissance de la résurrection. Mais la prophétie comme charisme, au sens des listes (et de 1 Co 12-14), représente un ministère spécialisé.

Selon que le charisme est mis en œuvre par des hommes (des deux sexes !), avec la collaboration de leur intelligence (1 Co 14,14ss), qu'il devient une capacité qu'ils ont en garde, il révèle le sens de la mission du Saint-Esprit en général : l'Esprit opère *dans* le sujet humain (œuvre subjective), il rend capable, il *fait faire*. Ce trait implique l'élévation en responsabilité : les prophètes ne peuvent pas plaider, pour excuser le désordre, l'irresponsabilité de chétifs instruments « ravis » par la puissance divine – « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes » (1 Co 14,32), à chacun de « gérer » le don qui lui est fait comme devant rendre compte de son exercice. Cette promotion de la responsabilité appartient à la manière du *Saint-Esprit* : l'expérience qu'il permet s'oppose à celle des cultes païens, dont les puissances spirituelles emportent les adorateurs de-ci, de-là (*hōs an êgesthé apagoménoi*), délivrés du joug du *logos*, en de voluptueux vertiges, voire d'euphoriques délires (1 Co 12,2). La prophétie, faite par et pour l'intelligence, signale une autre spiritualité !

Cette participation responsable de l'humain a son revers : la faillibilité du service. La mise en œuvre du charisme dans l'Eglise (à la différence de la prophétie canonique) se mêle d'imperfection humaine. Wayne Grudem y insiste très fort, citant plusieurs « leaders » charismatiques qui expriment vigoureusement le même avis que lui : Donald Gee, Denis Bennett, Michael Harper, Donald Bridge²¹. Nous ajouterions volontiers Siegfried Grossmann²². L'appui principal réside dans l'exhortation apostolique à *discerner*, pour « retenir ce qui est bon », quand des prophéties sont proposées à l'assemblée (1 Co 14,29 et 1 Th 5,21). La formulation et les indications de contexte ne suggèrent pas qu'il s'agit simplement de rejeter la *fausse* prophétie et les faux prophètes, comme il semble en 1 Jean 4,1ss et comme la *Didachè* 11 l'a compris²³, mais plutôt de faire une analyse fine d'un contenu « authentique » et cependant mélangé.

²¹ *Systematic Theology*, p. 1040s., 1059.

²² *Haushalter der Gnade Gottes. Von der charismatischen Bewegung zur charismatischen Erneuerung der Gemeinde*, Wuppertal/Kassel : Oncken, 1978², p. 162, qui cite avec approbation Eugen Mederlet, in *Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche*, sous dir. S. Grossmann, Kassel, 1974, p. 124 : « Tous les divers degrés de coopération peuvent ici se présenter entre la grâce divine et l'erreur humaine. L'illumination* (*Schwärmertum*) consiste en ceci que les personnes ou les groupes, dans leurs expériences divines, ignorent ou ne reconnaissent pas ce mélange de déformation humaine, et prennent tout comme une pure communication du Saint-Esprit... »

²³ Dans la *Didachè*, le critère est purement externe et moral : la conduite du prophète prétendu (visiteur, il est vrai), et s'il n'est pas démasqué comme

Grudem s'appuie également sur l'attitude de Paul à l'égard des prophéties ecclésiales et sur les inexactitudes de la prédiction d'Agabus en Actes 21²⁴ ; l'exercice des autres charismes, comme ceux d'enseignement et de gouvernement, ne va pas non plus sans quelque mélange. Par ce trait, la condescendance de l'Esprit dans toute son œuvre se démontre avec éclat : il nous prend tels que nous sommes, pour nous transformer graduellement, et il agit de façon variée²⁵. La faillibilité de la prophétie ecclésiale implique le regard que doit garder le prophète sur l'*analogie de la foi** (Rm 12,6) : l'exhortation confirme le risque, pour le vrai prophète, de faire entorse à la vérité. Le principe de l'analogie de la foi repose sur la constance et cohérence de l'Esprit, qui ne saurait, par une prophétie manquant de conformité avec celle, canonique, qu'il a premièrement inspirée, se montrer « variable ne dissemblable à soy »²⁶.

Selon que le charisme de prophétie a pour finalité la construction (*oïkodomè*) de la communauté, il reflète le caractère ecclésial de l'Esprit lui-même. Le but que la prophétie partage avec les autres charismes (1 Co 12,7.21...) est deux fois à souligner dans son cas : la quasi définition ou proposition fondamentale de 1 Corinthiens 14,3 précise que celui qui prophétise « parle *oïkodomè* et exhortation et réconfort ». On peut rapprocher ce texte de passages où ces termes reviennent (ou les verbes correspondants) : Actes 9,31 (avec les deux premiers), Philippiens 2,1 (avec le deuxième et le troisième, puis la mention de la communion de l'Esprit), 1 Thessaloniens 2,12 (les deux mêmes, puis le verbe témoigner). Le mot qui évoque le plus directement la prophétie est le second, *paraklèsis*, qui traduit la racine sémitique *nv'* dans l'explication du nom de Bar-nabas (Ac 4,36). C'est aussi le mot qui caractérise l'exposition de l'Écriture par le prédicateur de la synagogue (Ac 13,15 ; cf. la prédication de Jésus, qui s'affirme prophète, à Nazareth, Lc 4,16ss). Le troisième terme, « réconfort », « consolation », suggère davantage le lien affectif entre les membres de l'Église, unie par le *sharing and caring* (partager et prendre soin). Selon ces lignes, la solidarité ressort entre la pneumatologie et l'ecclésiologie*. L'Esprit va avec le Corps (Ep 4,4 : *ben sóma*

faux prophète, tout ce qu'il dit est reçu sans discussion. Grudem, p. 1054 n. 12, souligne que la *Didachè* s'écarte ici du Nouveau Testament.

²⁴ *Ibid.*, p. 1052s.

²⁵ Dans le cas de l'inspiration canonique, suprême degré, l'Esprit pénètre à ce point l'esprit des auteurs que l'Écriture « est procédée de luy seul, et n'ha rien de l'homme meslé avec soy » (Jean Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, sur 2 Tm 3,16), mais cela ne vaut qu'à l'égard de la vérité et de l'autorité ; non seulement les auteurs sont pleinement eux-mêmes, et responsables, sous l'inspiration (et dans ce sens la parole procède entièrement d'eux), mais la condescendance de l'Esprit accueille leur faiblesse humaine et la mêle à la Parole divine dans son expression (thèmes calviniens de l'accommodation divine, de Dieu qui « bégaie » avec nous comme une nourrice avec des enfants).

²⁶ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, I, 9,2.

kai hen pneuma) ; c'est son baptême qui le rassemble (1 Co 12,13), et c'est à lui que la « communion » est appropriée (2 Co 13,13).

II. La prophétie comme relative à l'événement et l'Esprit Saint

Les polarités du service de la Parole intéressent fortement la prophétie aux situations historiques, individuelles et collectives²⁷ ; à Delphes déjà « *prophèteuô* signifie proclamer le dessein et la volonté des dieux à propos d'une situation historique concrète et présente »²⁸ et les inclinations de la vision biblique ne peuvent qu'accentuer cette référence. La prophétie est la parole de l'*aujourd'hui* divin (cf. He 3,7.13.15 et 2 Co 6,2), de « la présente (*parousè*) vérité » (2 P 1,12). Paul Beauchamp a mis en valeur les rapports structuraux des genres prophétique et sapiential, et aussi de la *tôrâ* : la sagesse dit ce qui vaut *toujours* et la prophétie ce qui vaut *maintenant*, mais toutes deux visent la fin, *têlos*, tandis que la loi se réfère au commencement, *archè*, et le récit est intermédiaire entre loi et prophétie²⁹. L'orientation vers l'avenir – il ne faudrait pas gommer la place non négligeable de la prédiction ! – peut s'interpréter en plein accord avec cette thèse : non seulement la révélation des choses futures se fait pour son effet sur le présent (appel à la décision, perspectives consolatrices, etc.), mais on peut plaider que le présent vivant est ouverture à l'avenir. Or l'Esprit est en mission de salut dans l'économie présente³⁰ et, « Esprit de la gloire » (1 P 4,14), il constitue les arrhes ou prémices de l'avenir promis.

Comme relative à l'événement, la prophétie concerne l'*application* des effets obtenus une fois pour toutes par le fait du Christ, la réalisation des conséquences (qui incluent la parousie et le règne rendus possibles par la croix), la moisson qui suit les mortelles semailles de l'unique Grain de Blé (Jn 12,24). Or on reconnaît classiquement au Saint-Esprit le rôle d'*Applicator*. Les subtilités barthiennes, le jeu entre les quasi synonymes *Zueignung*, que Barth réfère à Jésus-Christ (il lui attribue le titre latin d'*applicator*), et *Aneignung*, qu'il laisse au Saint-Esprit³¹, font simplement ressortir le déficit pneumatologique qu'entraîne la « concentration chris-

²⁷ Par exemple, Cothenet, *op. cit.*, col. 1300s. Autre illustration du consensus, Colin Brown, *op. cit.*, p. 88s., cite D. Hill qui voit dans l'auteur de l'Apocalypse un prophète « spécialement dans son intérêt pour l'histoire et son interprétation ».

²⁸ C.H. Peisker, « Prophet », *New International Dictionary of New Testament Theology*, sous dir. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1978, p. 76.

²⁹ « L'analyse structurale et l'exégèse », *Supplément à Vetus Testamentum*, 22, 1971, p. 124ss.

³⁰ Nous avons élaboré ce point et plusieurs de ceux qui suivent dans *La Doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac-F.L.T.E., 1997^{rév.}, p. 178ss.

³¹ *Dogmatique IV, 1**, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1966, surtout p. 155.

tologique » : il ne reste pas assez de relief pour la mission distincte du Saint-Esprit, la foi se réduisant à la prise de conscience d'un salut objectivement *appliqué* à tous.

Comme relative à l'événement, la prophétie illumine l'histoire du salut, ou l'histoire individuelle dans son rapport avec l'histoire du salut (ainsi le ministère de Timothée, 1 Tm 1,18, puis 4,14 ; cf. 2 Tm 1,6). Ainsi se concrétise-t-elle par le commentaire de l'Écriture, selon le modèle synagoga³², qu'ont suivi Zwingli et ses collaborateurs dans la fameuse *Prophezey* zurichoise. La prophétie semble avoir une affinité avec la connaissance des « mystères », des secrets historiques révélés par Dieu³³. Elle a comme telle, de nouveau, une fonction de miroir pour la pneumatologie. Les modes de l'œuvre du Saint-Esprit sont très fortement liés aux étapes de l'histoire du salut, au point que le Quatrième évangile peut hyperboliquement énoncer que « l'Esprit n'était pas encore » avant la glorification de Jésus (Jn 7,39). La mission de l'Esprit « aujourd'hui » *succède* à celle du Christ (Jn 16,7), avec ses caractères propres. La distinction ou différenciation trouve son symbole dans la césure historique des dix jours entre l'Ascension et la Pentecôte, mise en valeur par la composition lucienne : elle s'oppose à tout schème d'*incarnation continuée*, qui brouille et dilue ce qui est propre aux deux missions des deux Personnes. La liberté de l'Esprit dans son œuvre, qui n'est pas seulement « une sorte d'autonomie » à l'égard de l'institution, « une espèce de secteur libre »³⁴, se manifeste dans la liberté de l'interpellation pro-

³² Cothenet y insiste plusieurs fois, *op. cit.*, col. 1299, 1304, 1310s. et son avis est partagé : nous pouvons citer, par exemple, E. Earle Ellis, « Prophecy in the Early Church », *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, sous dir. Keith Crim, Nashville, Abingdon Press, 1976, p. 701a.

³³ Cette conclusion se déduit du lien étroit que nous avons admis entre prophétie et « révélation » (cf. n. 12 *supra*). On relève qu'en 1 Co 13,2 les clauses « j'ai (la) prophétie » et « je sais tous les mystères et toute la connaissance » sont introduites par un unique *kai éan*, alors que les autres cas (toutes conditions irréelles) sont bien distingués par la répétition de la formule introductive ; cela suggère au v. 2 une grande proximité entre prophétie et connaissance des mystères.

³⁴ Selon les formules célèbres mais insuffisantes (et quelque peu embarrassées) d'Yves M.-J. Congar, « Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ », *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, coll. Unam Sanctam 8, Paris, Cerf, 1953² (l'étude en cause a été ajoutée dans cette édition), p. 164, 171. Congar, dont la sensibilité biblique est remarquable, lutte avec la difficulté. Il est contraint de réserver un « secteur libre » comme en marge de l'action fondamentale de l'Esprit (et pour honorer sa divine souveraineté) parce que cette action fondamentale ne se différencie pas assez (pour cause d'incarnation continuée, elle n'est pas assez « libre » à l'égard de l'institution). Pierre Bonnard, « L'Esprit Saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 37, 1957, p. 86, a critiqué Congar et noté son intime contradiction.

phétique, *bic et nunc*. En même temps, l'Esprit ne se délie pas de la parole apostolique (et du même coup prophétique), de l'Écriture qui est son premier chef-d'œuvre, à la charnière de l'événement qui accomplit objectivement le salut et de son application, par la Parole, aujourd'hui.

Comme relative *bic et nunc* à l'événement, la prophétie aiguise son tranchant « existentiel » plus que d'autres formes de la Parole. Elle apostrophe, elle incite, elle émeut, elle touche au plus vif de l'intimité, elle réclame la décision. La scène que suggère l'apôtre en 1 Corinthiens 14,24s. nous la fait imaginer telle, et il nous suffit de nous rappeler Nathan devant David, Esaïe devant Achaz, Jean devant Hérode... L'importance des métaphores et des procédés rhétoriques les plus « percutants » pour l'expression prophétique se rapproche sans doute de cette fonction de la prophétie. Or, là encore, la correspondance est bonne avec ce qu'on doit dire en général de l'Esprit : son caractère « existentiel » se rattache aisément à son inhabitation du croyant ; c'est lui qui répand l'amour de Dieu dans les cœurs (Rm 5,5) ; c'est lui, avec la connotation fréquente de puissance, qui meut et dirige.

III. La prophétie comme expression de la Parole de Dieu et l'Esprit Saint

Le noyau de sens de la prophétie reste, cependant, que le prophète reçoit et transmet la Parole de Dieu, de telle sorte que tous les porte-parole du Seigneur sont analogiquement « prophètes », Abraham (Gn 20,7) comme Jérémie (Jr 1,9, cf. Es 59,21), et toute l'Écriture prophétique (2 P 1,20s. ; *théopneustos* en 2 Tm 3,16 a la même portée). La place de la prophétie dans la pneumatologie est donc celle de la Parole de Dieu³⁵ ; si on la distingue d'autres formes, on pourra dire qu'en elle l'intervention de l'Esprit (nécessaire à toute Parole de Dieu) ressort avec le plus d'éclat.

Comme Parole, la prophétie est intimement unie au Souffle, dès l'image originelle (c'est le souffle de celui qui parle qui porte sa parole). Au Psaume 33,6, la parole de YHWH et le souffle de sa bouche sont quasiment synonymes. En Esaïe 11,4, on n'est pas loin de cette équivalence, mais la distinction y est sans doute aussi présente, subtilement travaillée, après l'affirmation de la présence de l'Esprit sur et dans le Messie (v. 2s.). L'Apocalypse reprend la vision, pour celui qui se nomme justement « Parole de Dieu » (19,13b), en transformant l'insigne judiciaire du bâton-sceptre en glaive aigu (v. 15) ; la même reprise est sous-jacente en Ephésiens 6,17,

³⁵ Il ne faudrait pas tirer de 2 Th 2,2 une séparation entre *pneuma* (probablement une prophétie se prétendant suscitée par l'Esprit Saint) et *logos* ; non seulement cela ne conviendrait pas au style de Paul, que nous avons déjà caractérisé, mais on comprend naturellement que *logos* est qualifié par *di'êmôn* : Ne vous laissez pas écarter de la saine raison (*nous*) soit par une prophétie, soit par une parole ou une lettre présentée comme venant de nous...

où l'épée de l'Esprit est à comprendre comme le message (*rhèma*) de Dieu³⁶. Il est remarquable que Philon d'Alexandrie, qui fait souvent du *logos* le soutien et le lien du monde, le principe de la cohésion universelle (cf. Col 1,17 ; He 1,3), parle aussi « du *logos* diviseur ou coupeur (*logos tomeus*), et compare son action à celle d'une lame aiguë, qui pénètre dans la matière amorphe et y distingue les propriétés des êtres »³⁷ ; le *logos*, écrit Philon, « divise ainsi l'âme en rationnelle et irrationnelle, le discours en vrai et faux »³⁸. Certes le symbolisme de l'orage théophanique (cf. Ez 1, voire Gn 1,2), dans lequel le Souffle est d'abord le Vent, est lui aussi présent aux origines du discours sur l'Esprit, mais l'image *interprétative*, celle qui prédomine quand il s'agit d'élaborer le concept de l'Esprit, de son statut et de son rôle, semble être celle du modèle personnel : l'Esprit est le Souffle émis par le Seigneur en parlant, et qui sort de sa bouche. Ce modèle lie le plus essentiellement Esprit et Parole, au point qu'il n'y a pas deux médiations, une de la Parole et l'autre de l'Esprit, mais une seule, double, de la Parole conjointe à l'Esprit.

Cette association intime se confirme alors même que la métaphore n'est plus guère perçue comme telle. La Parole n'est pas vaine ou oiseuse, « words, words... », mais déploiement de puissance (cf. 1 Co 4,20³⁹). La Parole est feu, la Parole est marteau qui brise le roc (Jr 23,29) parce qu'elle est comme « chargée » d'Esprit (1 Th 1,5, cf. 2,13). Réciproquement, l'Esprit *Saint* est Esprit *qui parle*. Des « langues » de feu signalent qu'il est répandu. Surtout, il s'oppose aux esprits enthousiasmants des cultes hellénistiques, pour promouvoir la responsabilité au lieu de la noyer dans le vertige, par la place de la Parole : les esprits entraînent vers des idoles *muettes*⁴⁰ alors que le Saint-Esprit se fait reconnaître par la confession responsable « Jésus Seigneur » (1 Co 12,2-3). Micheline Sauvage contraste le mysticisme

³⁶ La transition du bâton, *šebèl*, à l'épée s'est trouvée facilitée par l'omission de l'image dans la Septante* qui traduit « bâton de sa bouche » par « parole de sa bouche », et par un passage de la *Sagesse* dite de Salomon, 18,15s., qui présente la Parole (*logos*) toute-puissante bondissant des cieus et brandissant le décret (*épitagè*) de Dieu comme une épée (*xiphos*) tranchante. F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1984 [réimp. 1993], p. 409 n. 75, signale qu'en Ap 19,15 le terme est *rhomphaia*, cimenterre oriental, alors qu'Ep 6,17 emploie *machaira*, glaive romain ; mais cette distinction n'est pas toujours respectée.

³⁷ Jules Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Bibliothèque de Théol. hist., Paris, Beauchesne, 1910, p. 193 (194s. pour le rôle de lien).

³⁸ Cité par Lebreton, *ibid.*, avec référence au *Quis rerum divinarum heres sit*, 130-140.

³⁹ On remarquera dans ce passage, où *logos* signifie inhabituellement de pauvres mots inefficaces, que la *puissance* est celle du jugement disciplinaire (*rhabdos*) ; cf. 2 Co 13,1-3.

⁴⁰ *Aphôna*, le même mot qu'en 1 Co 14,10, qui déclare des langues du monde qu'aucune n'est *aphônôn* (TOB : « sans signification »).

de Socrate avec celui du Bouddha : « Il ne croit pas que l'illumination du Sage s'accomplisse au-delà de la pensée consciente, dans une région où les raisonnements et les concepts sont disqualifiés, où la parole renonce en faveur du silence »⁴¹ ; mais l'intellectualisme mystique de Socrate n'a pas la force de retenir les Grecs fascinés par le silence ou, ce qui revient au même, par le bruit ; seule la parole biblique, parole de vie et de puissance, libère pour l'écoute.

L'association est intime. Les luthériens soulignent traditionnellement que l'Esprit agit par la Parole, *per verbum*, et les calvinistes avec elle, *cum verbo*. Les deux accents sont complémentaires, et il est dangereux de négliger l'un ou l'autre – on risque de concevoir la relation de façon trop fusionnelle dans le premier cas, la Parole devenant davantage une force spirituelle qu'une parole proprement dite, et l'on risque de relâcher le lien dans le second. Aux deux, le texte étonnant d'Ezéchiel 37,9 suggérerait d'ajouter *post verbum* (après la Parole), puisque la prophétie y est adressée à l'Esprit et déclenche son œuvre vivificatrice – comprenons que l'événement réalise la prophétie comme la prophétie annonce et interprète l'événement.

Les données scripturaires ne justifient nulle part cette idée, « remontée » du romantisme, qui fait de l'Esprit le pôle d'irrationalité, face au pôle du *logos*. Elle a vivement influencé Emil Brunner⁴², qui la met en résonance avec l'antithèse existentialiste modérée qui domine sa pensée. L'effort de plusieurs aujourd'hui pour tirer l'Esprit du côté du féminin (en prenant pour tremplin le genre féminin de l'hébreu *rûah*) revient dans ces parages. L'irrationalisme rampant ou glorieux de la modernité* tardive et de la post-modernité, qui se révolte contre la fatigante discipline de la rationalité technico-scientifique, y trouve son compte ; l'inhumanité du rationalisme lui fournit ses justifications – une raison autonome fait surgir sa contre-idole, selon la loi de toute idolâtrie... Mais l'Écriture y est étrangère, et c'est l'heureuse symbiose de l'Esprit avec l'intelligence convertie qu'enseignent les écrits sapientiaux et 1 Corinthiens 14 (cf. 1 Co 2,11 et 16).

⁴¹ *Socrate et la conscience de l'homme*, coll. Maîtres spirituels, Paris, Seuil, 1962, p. 113.

⁴² On la retrouve dans ses divers ouvrages mais inégalement accentuée. Elle est marquée dans *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart/Zurich, Zwingli Verlag, 1951, p. 47s. (cf. ce qu'il affirme à propos de la Cène, p. 64, « Ici se produit le [fait] « mystique » – les uns et les autres deviennent un – et le [fait] « magique » – la participation à la puissance spirituelle par la médiation d'un élément matériel », et p. 65 du baptême qu'« au baptisé arrive quelque chose précisément dans ce sens paralogique, donc aussi parathéologique... »). Dans la *Dogmatique, tome III : la doctrine chrétienne de l'Église, de la foi et de l'achèvement*, trad. Frédéric Jaccard, Genève, Labor & Fides, 1967, il est assez modéré mais il parle encore, p. 29 de « l'élément 'paralogique', insaisissable à l'intelligence pure, strictement dynamique » et négligé par l'Occident à son avis.

La fondation première nous fait monter plus haut encore – car la symbolique spatiale de la Bible loge l'*archè* dans la hauteur ! Esprit et *Logos* sont des noms trinitaires. C'est l'union entre le Fils-Verbe et l'Esprit, qui sont un seul Dieu, une seule substance ou essence numériquement une, qui fonde l'association que nous tentons de contempler, qui rend l'Esprit *prophétique* et fait de la prophétie, par excellence, la parole *inspirée*⁴³.

L'union parfaite de la Parole et de l'Esprit se dit, traditionnellement, en termes de *périchorèse* (et *circumincessio*, ou *-sessio* si on préfère parler latin) : il s'agit de la compénétration et habitation mutuelle les unes dans les autres des trois Personnes divines. Contre une tendance à la mode, il ne convient pas de penser l'unité divine, devenant quasi sociale, comme le *résultat* de la périchorèse de trois sujets vus d'abord comme indépendants : on n'échappe pas ainsi au trithéisme*, alors que le monothéisme est la *première* vérité trinitaire que Dieu a tenu à inculquer d'abord à son peuple. La périchorèse atteste plutôt l'unité d'essence, l'*homoousia*. Au demeurant, nous recommandons de considérer toujours ensemble les deux « modèles », toujours interprétés l'un par l'autre, pour préserver l'unité et la distinction également ultimes : le modèle « unipersonnel » de Dieu, son *Logos* et son Souffle, et le modèle quasi « social » du Père, du Fils et de l'Esprit.

La vieille controverse *filioquiste**, sur la procession du Saint-Esprit (du Père *et du Fils*), concerne également notre sujet⁴⁴. La conviction, maintenue par la Réforme, que l'Esprit procède aussi du Fils, éternellement, fait de lui pleinement l'Esprit du Fils, et donc, dans la manifestation « économique » de la Trinité (dans l'économie du salut), l'Esprit du Christ, l'Esprit de Jésus, comme l'Écriture effectivement le nomme. C'est ainsi que la Parole relève de l'Esprit (suscitée par lui dans l'inspiration canonique, transmise grâce à lui par les ministères qu'il « énergise », crue par son témoignage intérieur, comprise par son illumination*), et que l'Esprit se lie prophétiquement à la Parole, que la prophétie comme manifestation spirituelle se règle selon l'analogie de la foi. Karl Barth a bien discerné que le refus du *filioque* favorise la dissociation de l'Esprit et de la Parole, et donc le développement d'une « sophiologie »* indépendante et les proliférations mystiques sans caution scripturaire⁴⁵. L'utilisation « papiste »

⁴³ Cf. Eberhard Hahn, « Il vous fera accéder à la vérité tout entière ». Sur la relation entre la christologie et la pneumatologie », trad. Evelyne Lehmann et Pierre-Alain Jacot, *Hokbma*, n° 69, 1998, p. 1-13.

⁴⁴ Nous renvoyons encore, pour plus de détail, à notre *Doctrine du péché et de la rédemption*, p. 219-225.

⁴⁵ *Dogmatique I, 1***, trad. Fernand Ryser (sur la base d'une traduction antérieure de Pierre Maury), Genève, Labor & Fides, p. 171s. Semblablement, Roland de Pury, *La Maison de Dieu, éléments d'une ecclésiologie trinitaire*, Cahiers théol., Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1946, p. 22.

du *filioque*, qui consiste à subordonner (en pratique) l'Esprit à l'institution, représentée par le pape, utilisation que rejette l'orthodoxie orientale et que cherche aussi à combattre Franz-J. Leenhardt⁴⁶, dépend logiquement de l'incarnation continuée et non du *filioque* lui-même. L'union de l'Esprit et de la Parole permet de dire d'autant plus fort que l'Eglise est la créature de la Parole et de l'Esprit.

La distinction n'en est que mieux assurée. Parce que les deux processions diffèrent, celle du Fils étant du Père seul (*ab uno*) et celle de l'Esprit du Père et du Fils (*a duobus*), les deux « lieux » trinitaires ne risquent pas de se confondre. Les deux missions peuvent rester parfaitement distinctes.

C'est à la charnière de la distinction que se situe la prophétie, *logos* de l'Esprit, dans l'histoire du salut. ■

⁴⁶ *La Parole et le buisson de feu*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1962, p. 101ss. Alcuin, déjà, le théologien de Charlemagne, faisait le lien entre les deux rejets orientaux du *filioque* et de la primauté de l'évêque de Rome, et il les combattait ensemble.