

# Le Saint-Esprit, interprète des Ecritures et du croyant

Essai en théologie du Saint-Esprit

1<sup>re</sup> partie

par Michel Kocher

Pasteur

## Introduction : Calvin, une référence historique maîtresse

Lorsqu'un protestant aborde la question du rôle du Saint-Esprit dans la lecture de la Bible, il fait souvent, sans même en avoir conscience, référence à un homme qui a modelé la pensée protestante à ce sujet : Jean Calvin. A l'exception de l'orthodoxie luthérienne et du courant zwinglien, Calvin est au point de départ de la position de toutes les familles protestantes. La vision calvinienne est à bien des égards originale et théologiquement très forte, par conséquent elle est fondatrice – du vivant même du réformateur, ses vues étaient reprises par ses détracteurs les plus déclarés! –. Ce n'est pas un hasard si aujourd'hui des courants différents du christianisme protestant se réclament de lui. Dans les siècles passés, bien des croyants et des penseurs ont aussi revendiqué cette illustre paternité. Pour tous ceux qui appartiennent aux courants humaniste, piétiste et cartésien, cette filialité n'était pas vraiment justifiable tant leur pensée avait déformé la théologie de Calvin. Pour essayer d'éviter le piège dans lequel ils sont tombés, il faut constamment relire le réformateur, non pour devenir nécessairement calviniste, mais pour comprendre quels ont été les motifs véritables qui ont guidé la pensée de Jean Calvin et quels regards critiques l'on peut aujourd'hui jeter sur cette pensée exceptionnelle.

C'est la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit qui systématise chez Calvin la théologie de l'Esprit. Cette doctrine est la clef donnant accès à la doctrine de la connaissance de Dieu. De plus, comme l'Esprit agit toujours de la même manière, cette doctrine permet de comprendre non seulement son action comme moyen de connaissance mais aussi comme moyen de grâce (régénération, justification, sanctification, prédestination

et « fins dernières »); c'est dire que son importance est capitale. Calvin la développe dans le premier livre de l'Institution traitant du Dieu souverain et créateur, et de sa connaissance. Pour en bien comprendre la portée, il faut brièvement considérer les prémisses de la connaissance de Dieu, à savoir le contenu des chapitres I à V.

Calvin commence par affirmer que la connaissance de Dieu est toujours conjointe à la connaissance de soi (1) dans l'ordre de la création. C'est une caractéristique de sa théologie: l'objectivité de la connaissance de Dieu est toujours liée à son caractère personnel et relationnel (2). L'ordre de la création étant bouleversé par la corruption des hommes (I, IV), connaissance de Dieu et de soi sont placées en position de rupture – l'objectivité de la connaissance n'est plus relationnelle (3), elle n'est dès lors plus objective! – L'une et l'autre deviennent incapables d'arriver à leur juste fin. Il faut un guide, ce sera l'Écriture. En présentant ce guide, Calvin a à l'esprit la nécessité de garder liés les caractères objectifs et relationnels de la connaissance de Dieu et de soi. C'est pourquoi, ayant affirmé la valeur « objective » des textes dans le chapitre VI (registres authentiques), il complète au chapitre VII en indiquant le type de communication qu'ils servent, et par conséquent la nature de leur autorité: elle relève de l'Esprit Saint qui, par la médiation des textes, nous met en relation avec Dieu.

En reprenant la perspective de la connaissance de Dieu et de soi, et leur convergence par le moyen de l'Écriture, on peut donner les précisions suivantes: pour que la connaissance de Dieu soit une connaissance dont Dieu est l'auteur (le sujet), mais qui soit en même temps accessible à l'homme comme sujet recréé (connaissance de soi reconstruite ou restaurée), il faut poser à la fois une connaissance qu'a Dieu de lui-même mais aussi une connaissance destinée à l'homme comme sujet. Ce fondement ne peut être que la *personne du Christ*, Parole incarnée (4) de Dieu. C'est pourquoi, dans l'ordre de la connaissance de Dieu, il faut distinguer l'*autorité maté-*

---

(1) Jean Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Ed. J.-D. Benoît, Paris 1957, I, I, 1: « Toute la somme presque de nostre sagesse, ... est située en deux parties: c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse ». Très justement, Calvin remarque qu'il est difficile de « discerner laquelle va devant l'autre et produit l'autre ».

(2) Dieu qui se donne à connaître comme objet de connaissance, le fait en plaçant l'homme comme sujet (serf/libre-arbitre). Cette connaissance prend dès lors un caractère relationnel (l'homme et Dieu sont sujets) où se (re)construit l'entendement de l'homme (connaissance de Dieu possible) et son auto-compréhension (connaissance de soi), cf. T.F. Torrance, *Knowledge of God according to John Calvin*, in *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Actes du Colloque Calvin, Strasbourg 1964, Paris 1965.

(3) C'est la connaissance naturelle de Dieu: Car « quel profit y aura-t-il de confesser avec les Epicuriens qu'il y a quelque Dieu, lequel déchargé du soin de gouverner le monde, prenne plaisir en ascète? Même de quoi servira-t-il de cognoistre un Dieu avec lequel nous n'ayons que faire? » (I, II, 2).

(4) C'est l'apport épistémologique de l'hommoousion: « la parole est en fait Dieu lui-même nous parlant personnellement car il réside personnellement dans sa Parole, même quand il nous la communique », T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 151.

rielle qu'est le Christ de son indispensable support qu'est l'autorité formelle de l'Écriture (5).

**Avec une intuition théologique géniale, Calvin articule cette distinction, non à partir d'un motif christologique (vrai Dieu/vrai homme) – ce serait favoriser, en le figeant, l'objectif (6) aux dépens du relationnel! – mais à partir du Saint-Esprit qui crée précisément un relationnel fondé sur l'objectif (7).** Ainsi l'autorité de l'Écriture (et de la prédication), ou mieux encore son pouvoir (8) de conduire à la connaissance de Dieu ne réside pas dans sa valeur propre (de registre authentique) mais dans la façon dont Dieu la rend vraie pour nous : *« Or si nous voulons bien pourvoir aux consciences, à ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de doutes et de légèretés, qu'elles ne chancellent point et n'hésitent point à tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prise plus haut que de raisons humaines ou jugemens ou conjectures, assavoir du témoignage secret du saint Esprit »* (I, VII, 4).

La référence à l'intervention du Saint-Esprit n'empêche pas Calvin d'estimer que l'autorité formelle de l'Écriture repose sur de bonnes raisons, mais en elles seules elles ne suscitent que des opinions et non la connaissance salutaire de Dieu (9). A ceux qui négligent la distinction entre ces deux niveaux d'autorité pour ne retenir que l'autorité formelle (les gens profanes), Calvin fait la remarque suivante : *« Ils veulent et demandent qu'on leur prouve par raison que Moïse et les prophètes ont esté inspirés de Dieu à parler. A quoy ie respon que le témoignage du saint Esprit est plus excellent que toute raison, car combien que Dieu seul soit tesmoing suffisant de soy en sa parole, toutesfois ceste parole n'obteindra point foy aux cœurs des hommes si elle n'y est scellée par le tesmoignage intérieur*

---

(5) Cette distinction, que Calvin ne mentionne pas explicitement, peut expliquer pourquoi il affirme, contre les catholiques, que l'Église est fondée sur la doctrine ou la prédication des Apôtres – autorité matérielle – tout en sachant qu'historiquement, c'est l'Église qui a « arrêté » le choix du Canon (I, VII, 2) – autorité formelle.

(6) Cela peut conduire à différents types d'humanisation ou de domestication de l'Esprit, que ce soit par la raison, l'Église, l'expérience ou la conscience.

(7) La classification barthienne entre l'œuvre subjective de l'Esprit, et objective du Christ, n'est pas la seule interprétation possible de Calvin. A notre sens, nous le verrons dans la seconde partie de cette recherche, elle favorise l'objectif au dépend du relationnel en distinguant un peu arbitrairement l'Esprit – le relationnel – et le Christ – l'objectif.

(8) Calvin n'emploie pas le mot de « pouvoir » (mais de « persuasion »), car il est pour lui synonyme de domination. « Pouvoir » nous semble néanmoins adéquat pour distinguer – ce que ne fait pas explicitement Calvin – l'autorité (formelle et matérielle) qui repose sur le Christ et l'Écriture comme Parole (I, VI), et le pouvoir qu'a cette Parole d'être authentique connaissance de Dieu, par la vertu du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Cette distinction qu'il faut formuler à partir de Calvin est un des enjeux de cette recherche.

(9) Ces raisons sont les « témoignages humains » comme l'harmonie entre les livres bibliques, l'éloquence de l'Écriture qui n'a rien à envier à celle des philosophes, la diffusion de l'Écriture... A leur propos, Calvin conclut : « ils ne seront point vains, quand il suyront, ce témoignage principal et souverain, comme aides et moyens second pour subvenir à nostre inbéclité » (I, VIII, 12).

de l'Esprit» (I,VII,4). Cette distinction n'oppose pas foi et raison quant à l'autorité de l'Écriture, mais elle conduit à chercher et à croire à leur correspondance dans et par la foi à l'Esprit Saint qui nous l'atteste. C'est ce que fait Calvin quand, *après* avoir confessé sa foi dans le témoignage intérieur de l'Esprit, il affirme la correspondance de l'œuvre du Saint-Esprit dans l'inspiratin de Moïse et des Prophètes, et dans l'inspiration des lecteurs de leurs écrits: «*Parquoy il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en noz cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut*» (I,VII,4).

On comprend dès lors aisément pourquoi il est capital de s'attarder un peu sur la façon dont Calvin a exprimé l'œuvre de l'Esprit. Nous le ferons en essayant de comprendre les deux termes clés de sa pneumatologie: témoignage et intérieur.

## Le témoignage intérieur du Saint-Esprit :

### A) Le témoignage comme double renvoi

Notons tout d'abord que Calvin envisage «le témoignage de l'Esprit» plus que «l'Esprit témoin» (10). Il emploie la notion de témoin pour évoquer une action plutôt qu'une position. Cet accent est révélateur de l'intention théologique qui sous-tend le choix du concept de témoignage: par lui Calvin veut porter l'attention de ses lecteurs sur la finalité de l'opération de l'Esprit et non sur l'Esprit lui-même. Voyons comment Calvin met en œuvre cette intention en analysant ce que recouvre la notion de témoignage.

En français, le verbe témoigner s'emploie à deux modes auxquels correspondent deux actions (11):

1. **Le mode transitif** (passage direct du sujet à l'objet): déposer en qualité de témoin – le témoignage au *sens propre* comme attestation de la réalité d'un fait (la déposition du témoin – le sujet – comme témoignage objectif pour l'observateur).

2. **Le mode intransitif** (action limitée au sujet, ne passant par aucun objet): voir des marques de... – le témoignage *au sens figuré* comme donnée d'une fonction intuitive de connaissance (témoignage de la conscience et des sens; voir pour soi-même, dans l'attitude de quelqu'un, un témoi-

---

(10) Il n'ignore pas la présentation biblique de l'Esprit «témoin» mais ne précise pas son sens (témoin de quoi?). Il se contente d'affirmer son but (témoin pour quoi), (III,I,1; IV,XIV,22). C'est le qualificatif «intérieur» qui est censé compléter, en situant l'origine et le lieu du témoignage.

(11) P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, art. témoignage-témoin, p. 717.

gnage alors que cette personne ne joue pas ce rôle et ne se considère pas comme un témoin).

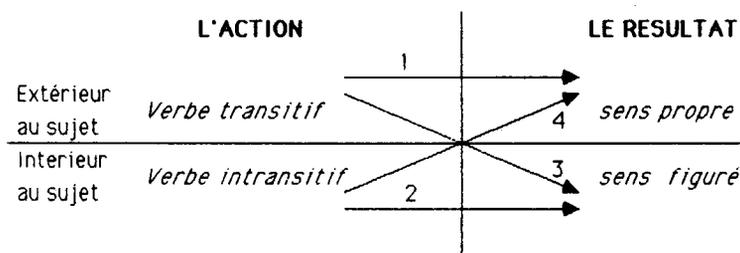
Il y a en outre un troisième cas répertorié (12):

3. **Le mode transitif** impliquant un témoignage au *sens figuré*: c'est l'intention de donner des marques extérieures de dispositions intérieures – le témoignage extérieur d'amitié, l'affirmation de la foi comme attestation de celle-ci (témoigner de sa foi comme un témoignage objectif alors que pour l'observateur, ce n'est un témoignage objectif de foi (la foi comme objet extérieur) que si lui-même croit – intérieur à lui).

Chez Calvin, nous découvrons un quatrième sens:

4. **Le mode intransitif** impliquant un *sens propre*: c'est le cas lorsque le réformateur comprend le témoignage de l'Esprit au sens propre (il atteste, certifie, confirme, scelle) sans pour autant que le mode transitif soit impliqué (ce n'est pas un lien direct entre l'Esprit-sujet et l'homme-objet, mais une médiation – de l'Esprit par l'Écriture – entre le Christ-sujet et l'homme-objet). Ainsi, il s'agit d'une action intransitive (action limitée au sujet: c'est Dieu qui témoigne) sans que soit impliqué le sens figuré (Dieu ne donne pas cette connaissance intuitivement, mais par la médiation des Écritures et des signes-sacrements). Parce que Dieu (intérieurement à lui, par l'Esprit) voit en quelqu'un un témoin de son Fils, cette personne (extérieure à lui) devient (par l'Esprit) un témoin objectif du Fils.

Voici un schéma heuristique, pour aider à distinguer les divers sens de «témoigner»:



**Seuls les sens 3 et 4 apparaissent chez Calvin**; le 4<sup>e</sup> sens correspond à l'objectivité de la connaissance de Dieu (Dieu-sujet, homme-objet), c'est le sens qui apparaît le plus souvent. Le 3<sup>e</sup> exprime le caractère relationnel et personnel de la connaissance de Dieu (homme-sujet, Dieu-objet). Il existe chaque fois que le réformateur associe le témoignage du Saint-Esprit à la conscience ou aux sens (ceux-ci étant le sujet d'une action): «*Jean... oppose*

(12) *id.*

à la rage méchante des ennemis le témoignage du Saint-Esprit sur lequel les consciences des siens étant appuyées, ne peuvent jamais être ébranlées» (13) ou encore «*Et ce n'est point en vain que le témoignage de l'Esprit est réitéré* (après l'eau et le sang), lequel nous sentons estre engravé en nos cœurs au lieu de seau» (III,1,4) (14). La relative discrétion de cet emploi du mot témoignage au sens figuré s'explique par la méfiance de Calvin envers la conscience (15) et les sens (16) – au même titre d'ailleurs que la raison – leurs liens avec l'Esprit pouvant être mal compris et conduire à l'illumination. Mais sa réaction est mal à propos ; en voulant éviter à juste titre une connaissance intuitive (continuité entre le Saint-Esprit et l'esprit de l'homme : témoignage au sens 2), Calvin a tendance à mettre au second plan le témoignage de la conscience et des sens (sens 3). Ce faisant, il affaiblit la composante relationnelle de la connaissance de Dieu alors même qu'elle est constitutive (17) de sa théologie et qu'elle sourd très souvent dans ses affirmations (18).

Assurément l'emploi du mot témoignage, imposé par l'Écriture, est extrêmement judicieux pour expliquer l'articulation par l'Esprit, de l'autorité formelle et matérielle. En n'utilisant pas le mot témoignage au sens 1, Calvin évite une objectivation figeante et intransmissible de l'autorité formelle – qui resterait uniquement extérieure à l'individu – ; de même en n'utilisant pas le sens 2, il évite un subjectivisme voltigeant et incontrôlable de l'autorité matérielle – qui resterait uniquement intérieure à l'individu. L'emploi des sens 3 et 4 évite ces écueils parce qu'il **marque toujours, dans le cadre d'un rapport sujet-objet, un renvoi : le passage d'une extériorité à une intériorité** (sens 3) et **réciproquement** (sens 4). Dès lors se révèle la force de la position du réformateur : l'action de l'Esprit est le constant renvoi entre l'autorité formelle et l'autorité matérielle (19). Ainsi l'autorité de l'Esprit ne se situe pas au même niveau que l'autorité formelle ou matérielle car elle ne s'interpose pas entre elles (20). Elle n'est pas non plus

(13) Jean Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, chap. XV, v. 26.

(14) Toutes les allusions au caractère persuasif (soumission) du témoignage de l'Esprit, à l'assurance qu'il transmet (certitude) relèvent aussi de ce registre (I, VIII, 12 ; III, II, 41 ; XX, 1), mais en général, elles viennent après les affirmations concernant le sens propre du mot « témoignage ».

(15) «*Ed. 1541 : les grâces de Jésus-Christ sont imprimées (1539 : imprimi et insculpi) par le Saint-Esprit en nos consciences*» : cité par Jacques Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit*, Paris 1893, p. 103.

(16) «*La vraie persuasion que les fidèles ont de la parole de Dieu, de leur salut et de toute la religion ne procède point du sens de la chair, ni de raisons humaines ni philosophales, mais du seau du Saint-Esprit*», *Commentaire d'Eph. 1,13*, cité par J.D. Benoit, *op. cit.*, p. 99.

(17) Ce que Gilbert Vincent montre à propos de l'herméneutique calvinienne, en insistant sur ses liens avec l'éthique, *Exigence éthique et interprétation*, Genève 1984, p. 27.

(18) Voir notes 14, 15.

(19) Ce renvoi ne se joue pas seulement dans les rapports entre Écriture-Esprit mais aussi dans les rapports Christ-Esprit, Esprit-Eglise, Esprit-croyant.

(20) Il n'est pas correct d'invoquer l'autorité de l'Esprit au même titre que l'autorité des Écritures ou du Christ.

théorique ou abstraite car sans elle il n'est pas possible d'écouter Dieu nous parler en Jésus-Christ par les Ecritures. Une autre conséquence de cette position est la constatation que *l'Esprit se donne à connaître a posteriori*, dans le discernement de ce à quoi il renvoie (21); parler avec Calvin de témoignage plutôt que de témoin, c'est reconnaître que l'on ne connaît l'Esprit-témoin que dans le témoignage qu'il rend au Christ (double renvoi): il ne se révèle que lorsqu'il révèle le Christ. Cependant il ne faut pas négliger ensuite de préciser à quelles règles obéit ce double renvoi ou, pour l'exprimer autrement, quel témoin se cache derrière ce témoignage. C'est là que Calvin nous semble présenter une faiblesse car il ne précise pas quelle position fait de l'Esprit un témoin particulier; c'est comme si, le Christ donnant l'Esprit, le Christ-témoin équivalait à l'Esprit-témoin (22). Or l'Ecriture nous invite à distinguer deux témoins différenciés (le Fils et l'Esprit). Le second terme de la pneumatologie de Calvin doit précisément nous permettre de comprendre comment il a considéré la question de la position du Christ et de l'Esprit.

## B. L'Esprit: intérieur à l'homme parce qu'intérieur à Dieu

La compréhension du sens du qualificatif «intérieur» est délicate, car elle doit être fidèle au mouvement même de la théologie du réformateur; souvent ses détracteurs ont été victimes d'une mécompréhension du terme «intérieur». Leur erreur s'explique par la difficulté qu'éprouve tout lecteur de Calvin à suivre une pensée théologiquement très en avance sur son temps, mais s'exprimant dans des termes bibliques traditionnels et, qui plus est, dans des polémiques mal engagées! Commençons par considérer l'impact polémique voulu par le réformateur dans le choix du mot «intérieur»: il veut se démarquer de la position catholique et du rationalisme en distinguant les moyens de connaissance *extérieurs et humains* (les témoignages de l'Eglise et de la raison) d'un moyen de connaissance *intérieur, souverain et divin* (le témoignage du Saint-Esprit). Polémiquement, «intérieur» indique un *lieu*: le destinataire du témoignage (l'homme élu: *en Dieu*). Malheureusement la polémique avec le catholicisme est mal engagée car les catholiques comprennent ce terme comme qualifiant la *nature* du témoignage qui serait une intériorité subjective, sans référence objective, extérieure à l'homme. Si l'on est fidèle au sens du mot «témoignage» (passage extériorité-intériorité), l'interprétation catholique est un contresens. Néanmoins, il faut reconnaître que le choix de Calvin prête à confusion car *le principe de cette intériorité de l'opération de l'Esprit n'est pas pneumatologique (anabaptisme) mais christologique*: c'est le Christ qui

(21) A la différence du Fils qui se donne à connaître a priori, dans sa proximité et son altérité.

(22) Calvin «pose en principe... l'action combinée et réciproque de l'Esprit et de l'Ecriture sur l'âme de chaque chrétien qui doit se soumettre à une royauté spirituelle; mais – une confusion analogue existant à propos du Logos chez quelques Pères, cette royauté est exercée tantôt par le Saint-Esprit, tantôt par le Christ», Jq. Pannier, *op. cit.*, p. 77.

est la parole incarnée de Dieu – parole se communiquant elle-même – et non l'Esprit, celui-ci étant le transmetteur. Le témoignage est dit intérieur à l'homme parce qu'en Jésus-Christ il est intérieur à Dieu : c'est Dieu seul qui donne l'illumination et la grâce, non comme des réalités extérieures, sur lesquelles l'homme aurait prise, mais comme un don qu'il reçoit de l'intérieur (23). Théologiquement «intérieur» a une fonction christocentrique. C'est à partir d'elle qu'il est possible de comprendre le sens polémique du mot chez Calvin : la connaissance qu'a l'homme de Dieu doit procéder d'une connaissance intérieure à Dieu, transmise par l'Esprit. Le témoignage de l'Esprit procède donc d'une connaissance qui est intérieure à Dieu lui-même et à nous, et ce par le Fils (24) et non par l'Esprit.

Tout en reconnaissant la force christologique de la position de Calvin, on peut légitimement se demander quelle est en fait la fonction de transmission de l'Esprit, puisque le Fils est une parole auto-communicante, de par son intériorité à la nature humaine et divine ! A sa manière Zwingli évite cette difficulté en distinguant deux modes de transmissions. En effet, pour le réformateur zurichois, la connaissance transmise par l'Esprit (*Verbum dei internum*) se différencie de celle transmise par la prédication de l'Evangile du Christ (*Verbum dei externum*) (25). Chez Calvin le principe de connaissance et de transmission est strictement christologique, le *Verbum dei externum et internum* c'est le Christ (l'Esprit étant le transmetteur, «l'instrument» de la transmission). **Calvin n'a donc pas besoin de préciser la position de l'Esprit par rapport à celle du Christ : seule la position du Christ – intérieure et extérieure – compte. On comprend ainsi pourquoi le mot intérieur prête à confusion : employé dans un contexte où il doit spécifier l'action de l'Esprit, il ne lui est pas spécifique !**

(23) Il s'agit d'une conséquence pneumatologique de l'élection : de façon plus ou moins rigoureuse selon les éditions de l'Institution, Calvin lie le témoignage de l'Esprit à l'élection : «Dieu besogne doublement en nous, au-dedans par son Esprit (élection ?) au-dehors par sa parole», OP. I, 360; III, 368; cité par Jq. Pannier, *op. cit.*, p. 106.

(24) «Par le mot «internum», Calvin ne se réfère pas principalement à ce qui est interne à Dieu lui-même... mais parce qu'il s'agit de l'auto-témoignage de Dieu inhérent à sa propre vérité, c'est un témoignage qu'il fait résonner à l'intérieur de nous aussi lorsque nous écoutons sa Parole». T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 157.

(25) «Zwingli fait la distinction entre «Verbum Dei externum» – la parole extérieure prêchée qui pointe vers le Christ – et «Verbum Dei internum» – le Saint-Esprit travaillant efficacement dans les cœurs. Les deux peuvent ainsi opérer de façon synchronisée mais séparée; i. e. le Saint-Esprit se charge directement du cœur séparément de l'utilisation de la Parole comme son instrument. Il opère sur le cœur et la pensée pour persuader les hommes de croire profondément ce qui leur a été présenté dans la parole prêchée», Gwyn Walters, *The doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*, Thèse non publiée, Edinburgh 1949, p. 230. «Dieu touche d'abord nos cœurs, nos esprits par l'action de son propre Esprit. Seule cette action intérieure du Saint-Esprit peut éveiller la foi en l'homme, et non pas la Parole extérieure ou prêchée, encore moins les dogmes ou décrets ecclésiastiques. Il s'agit là d'un principe épistémologique fondamental que Zwingli tient directement de son héritage érasmien et qui le rendra allergique à la tendance chez Luther à mettre l'accent sur l'action objective de Dieu dans la prédication de l'Eglise ou les sacrements», J.-P. Gabus, *H. Zwingli : Théologien de la Réforme (1484-1531)*, in ETR 1985/4, p. 534. Nous verrons dans la seconde partie de cette recherche que la distinction zwinglienne est difficilement tenable, que ce soit du point de vue christologique, ou du point de vue pneumatologique.

### C. L'héritage: projet, mécompréhensions et lacunes

L'apparition avec Calvin d'une théologie et d'une pratique accordant une "objectivité" nouvelle à la troisième Personne de la Trinité ne pouvait manquer de susciter, dans des termes neufs, la question du discernement de l'opération du Saint-Esprit. La résolution de cette difficulté s'est rapidement avérée impossible, non seulement avec la théologie catholique (ce qui peut encore être compris historiquement), mais avec l'ensemble de l'aile gauche de la Réforme, ce qui paraît étonnant puisqu'elle tend aussi à accorder une "objectivité" nouvelle au Saint-Esprit. Si l'on observe l'impossibilité devant laquelle se sont trouvés les protestants pour dialoguer entre eux avec des catégories pneumatologiques et des références christologiques communes, on est conduit à essayer de mettre à jour de part et d'autre les mécompréhensions et les lacunes dans le champ nouvellement dessiné de l'opération de l'Esprit Saint.

**Le mystère pneumatologique de la transmission de la connaissance.** Arrêtons-nous sur l'attitude de Calvin face aux « spirituels », telle qu'elle se donne à connaître dans l'Institution et dans son traité « Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels » (OC. VII), car elle est symptomatique. Au chapitre IX du premier livre de l'Institution, Calvin critique ceux qui délaissent l'Écriture pour une « doctrine de l'Esprit ». Cette expression donne à penser que le réformateur n'a aucun théologien devant lui, capable de l'interpeller non pas sur une doctrine de l'Esprit (génitif possessif ou subjectif) mais sur l'Esprit de la doctrine: ses opposants n'ont pas de catégories pneumatologiques acceptables. Il ne peut donc être qu'extrêmement méfiant, d'autant plus que les spirituels ont de douteux comportements. Ceux-ci ne fondant pas théologiquement leur constant recours à l'Esprit, Calvin ne les comprend pas et estime, c'est logique, qu'ils confondent la Parole et l'Esprit: *« Ilz disent que la parole de Dieu est esprit. Il est vray que nostre Seigneur Iésus a une fois usé de ceste locution, que les parolles qu'il disoit estoient esprit et vie (Iehan, 6,63): mais on sait sans difficulté aucune, qu'il entendoit qu'elles estoient spirituelles et vivifiantes. Car il estoit question de manger son corps. Ce que les Capernaites imaginoient estre faict d'une façon charnelle. Il leur expose donc qu'il n'est pas ainsi. Quant à ce point il n'y a nulle controverse, que toute la doctrine de Dieu ne soit spirituelle: comme aussi nous enseignons. Or ces phantastiques n'ont autre chose en la langue, et ne savent à quelle intention (26), sinon que ilz voudroient forger une parole nouvelle, qui fust comme un phantosme. Ilz appellent Iésus Christ esperit, Sainct Paul luy a bien attribué une fois ce nom (2 Cor 3,17): mais non pas simplement. Car il l'appelle l'esprit: c'est à dire l'ame de la loy, pource que sans luy elle est comme morte, ainsi que nous avons dit. Mais ces bes-*

---

(26) Nous soulignons.

*tes confondent tout sans raison (27), ne mettans nulle différence entre le filz de Dieu et son esprit (28)».*

A partir de cette évaluation, Calvin voit une menace pour l'objectivité de la connaissance de Dieu: il argumente donc sur les liens entre l'Esprit et la Parole lue et prêchée. Sa réaction est logique, mais elle est sans effet sur les spirituels, car son évaluation de leur erreur est fautive. *Ce n'est pas l'objectivité de la connaissance que les « croyants de l'Esprit » tendent à déformer*, pas plus d'ailleurs que son caractère relationnel, *mais la façon dont l'Esprit transmet cette connaissance: la nature de sa transmission, dont les spirituels ne gardent que la dimension immédiate (oubliant la dimension médiante)*. Les spirituels dénaturent l'œuvre de l'Esprit en identifiant leurs expériences ou leurs convictions avec le Saint-Esprit (elles sont de l'Esprit au sens du génitif possessif); cette attitude se perçoit dans les critiques de Calvin: *« Ilz tiennent qu'il n'y a qu'un seul esprit de Dieu qui soit et qui vive en toutes créatures. Par ce moyen, ilz anéantissent l'essence tant des ames humaines que des natures Angéliques »* (29). En fait Calvin ne peut pas résoudre, avec les instruments théologiques qui sont les siens, la problématique soulevée maladroitement par les « spirituels ». C'est la question du mystère pneumatologique de la **nature de la transmission de la connaissance** du Fils. Or Calvin estime que les affirmations des « spirituels » concernent **la nature même de la connaissance**: le mystère christologique de sa double nature (objective et relationnelle). Pourtant, tout en n'ayant pas des catégories vraiment pertinentes en pneumatologie pour faire face à une nouvelle "objectivité" de la troisième Personne, Calvin usait d'un terme montrant qu'il n'était pas insensible à la question du comment de la transmission par l'Esprit. C'est le qualificatif de secret qu'il appose parfois à l'opération de l'Esprit. Dans sa controverse avec Osiander par exemple, il affirme très clairement que l'Esprit ne conduit pas à une déification de l'homme mais à une union *spirituelle* du croyant au Christ, dont la *foi* est le signe. En développant le mystère pneumatologique de la communication par l'Esprit (créant l'union spirituelle), Calvin eut été beaucoup plus pertinent pour ses opposants « spirituels ». Car c'est là que se situe le verrou contre l'illuminisme et le supranaturalisme latent de l'aile gauche de la Réforme et non dans la référence au Christ principe d'une connaissance intérieure à Dieu, comme le pensent bien des héritiers de Calvin, Barth y compris.

Cette profonde mécompréhension n'est pas uniquement théologique mais aussi (en conséquence ?), épistémologique. Quand les croyants sont conduits à la foi par une guérison, par une vision intérieure, par une vie communautaire ou culturelle particulière – toutes réalités qui ne sont jamais indépendantes de la prédication de la Parole – quel rôle peuvent-ils attri-

---

(27) *id.*

(28) Contre la secte phantastique et furieuse des Libertains qui se nomment spirituels, OC. VII, chap. X, pp. 176 s.

(29) *id.*, chap. XI, pp. 178 s.

buer au cheminement qui les a conduits à croire? Pour une stricte position calviniste, ces expériences ne peuvent être fondatrices dans l'ordre de la connaissance où elles ne sont que des trompe-l'œil et ceux qui s'y réfèrent des illuministes, des enthousiastes ou des supranaturalistes. Il en est ainsi parce que Calvin a été victime d'une épistémologie réductrice où sa conviction de la primauté de l'écoute sur la vision (30) lui a masqué la complexité des facteurs intervenant dans toute communication humaine, chrétienne et biblique y compris. Une épistémologie théologique doit considérer tous les facteurs intervenant. C'est précisément chose tout à fait possible avec une épistémologie pneumatocentrique comme celle inaugurée (mais non exploitée) par Calvin. La condition est de considérer non seulement l'Écriture mais aussi les vecteurs et dimensions pratiques par lesquelles l'Esprit nous atteste l'autorité de l'Écriture. C'est la référence obligée à la transmission des textes (l'Église comme vecteur: hommes et moyens, les registres affectifs et subjectifs de la communication orale – aujourd'hui souvent médiatisée électroniquement) et la référence aux transmetteurs contemporains (l'Église comme tradition: écrite ou orale, consciente ou inconsciente, l'influence de la position sociale, historique, culturelle de celui qui transmet l'Évangile; influences aujourd'hui mieux mises à jour par les sciences bibliques qu'auparavant).

En articulant la connaissance de Dieu à partir de l'Esprit et non à partir de l'Église, de la conscience ou de la raison, le réformateur de Genève obéissait à un souci théocentrique. La lacune pneumatologique que nous croyons discerner a trait aux fondements trinitaires de la place de l'Esprit: comment Calvin a-t-il pu, avec génie, articuler les rapports entre autorité formelle et matérielle avec une référence pneumatologique alors que chez lui c'est le Christ qui est le principe auto-communicant de la connaissance de Dieu? *Les fondements théologiques de la place de l'Esprit ne sont pas suffisamment intelligibles.* Preuves en sont les nombreux héritiers ou détracteurs de Calvin qui, ne reprenant que son souci théocentrique, ont cru que l'Esprit se substituait aux références susnommées (l'Église, la conscience...) – en les sanctifiant ou en les excluant selon les goûts! – pour conduire à une plus authentique relation avec Dieu; d'où la filiation réclamée par les courants piétistes, humanistes et cartésiens, et les accusations d'illuminisme et de fidéisme des opposants catholiques. Pour ces courants, l'effort de Calvin consistait à remettre à jour, et la dimension relationnelle de la connaissance de Dieu par l'intervention de l'Esprit, et la dimension objective par celle du Christ dont les Écritures témoignent (distinction zwinglienne). Or Calvin n'entendait nullement distinguer ainsi le Fils de l'Esprit et moins

---

(30) «La connaissance de Dieu est reçue principalement par l'écrit plutôt que par la vue – ce qui était un des aspects les plus caractéristiques de l'enseignement de Luther (le contraste entre le regnum audibile et le regnum visibile), T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 150. Pour se convaincre de l'importance de la vue bien des textes bibliques nous aiguillent, en voici un caractéristique: «Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du verbe de vie...», 1 Jn 1,1.

encore distinguer la dimension relationnelle – par une conception anthropocentrique comme chez les spirituels – d'une dimension objective qui serait l'Écriture. Au contraire, comme nous l'avons montré avec l'autorité formelle et matérielle, Calvin voulait lier les deux dimensions christologiques de la connaissance par la référence au Saint-Esprit. Dans ce projet réside le génie théologique du réformateur, projet que nous aimerions reprendre.

Calvin n'a pas toujours été compris de tous ses interlocuteurs, pas plus qu'il ne les a vraiment compris. Héritier de la pneumatologie occidentale filioquiste (31), il ne pouvait ni ne voulait présenter la fonction de transmission de l'Esprit indépendamment du Fils. Mais la question devait se poser tôt ou tard. Calvin ayant pratiquement remplacé l'Église (référence christologique) par le Saint-Esprit, il aurait fallu clairement repenser cette référence en termes pneumatologiques. *Il fallait montrer en quoi le Saint-Esprit est, non seulement le transmetteur de la connaissance dont le Fils est le médiateur* (niveau théologique, rétrospectif) *mais aussi* (au niveau pratique, prospectif) *en quoi le Saint-Esprit est l'herméneute, l'acteur de la communication de l'Évangile* (au travers de l'Église), *celui qui depuis la Pentecôte actualise, inspire la prédication des témoins*. Pour ce, **Calvin aurait dû pouvoir fonder la mission de l'Esprit, non seulement en dépendance de celle du Fils, mais en distinction, en appui: l'Esprit n'agit pas seulement par le Fils médiateur** (qui est l'objet de la connaissance), **mais pour le Fils** (immédiateté du Père qui envoie l'Esprit) **qui reçoit l'Esprit et le donne, normant ainsi la fonction – propre – de transmission de l'Esprit. A sa manière, implicitement, la dogmatique contemporaine a souligné cette dimension de l'œuvre de l'Esprit en s'intéressant à la foi de Jésus; elle a ainsi mis en évidence de nouveaux horizons à la référence christologique**. Depuis longtemps d'ailleurs les « croyants de l'Esprit » ont mesuré – avec les faiblesses que l'on sait – certaines des richesses et des possibilités de ces horizons. Mais paradoxalement, s'ils ont peut-être été ceux qui ont le mieux compris le projet de Calvin, celui de lier les dimensions relationnelles et objectives par la référence à l'Esprit, ils sont ceux qui ont déformé sa nature. C'est comme si le garde-fou filioquiste n'avait pas fonctionné; on doit légitimement se demander si précisément, laisser tomber ce garde-fou n'eût pas été la meilleure manière d'éviter les pièges dont il prétend protéger.

Ces quelques pages suffisent à indiquer l'immense richesse de la pensée théologique de Calvin sur l'Esprit. Elle doit servir à aiguïser notre réflexion; il ne s'agit pas de la reprendre telle quelle puisque ses faiblesses sont nombreuses. Il ne s'agit pas non plus de la mettre au placard, car ses intuitions sont bibliques et ses motifs proprement réformateurs et théocentriques. Il s'agit d'opérer un double renvoi (!): à l'Écriture pour reprendre la ques-

---

(31) Le « Filioque » est un ajout de la tradition latine au symbole de Constantinople: « l'Esprit Saint, le Seigneur qui vivifie; qui procède du Père *et du Fils* ».

tion des rapports entre le Christ et l'Esprit, à la vie des Eglises – à leur témoignage et à leur division – pour essayer d'analyser dans quelle mesure la pneumatologie réformée peut être repensée de telle sorte qu'elle soit à même d'engager aujourd'hui un dialogue fructueux avec les «Eglises de l'Esprit», avec les autres religions, avec les scientifiques, les humanistes et les supranaturalistes. La théologie de Calvin est une étape capitale dans l'histoire de la pneumatologie; plusieurs siècles en avance sur son temps, le réformateur passe, par la référence à l'Esprit comme présence personnelle et créative de Dieu, du monde médiéval au monde moderne (32); il est donc possible d'en tirer un parti considérable pour la théologie et la vie des Eglises aujourd'hui.

## Les fondements : le Saint-Esprit interprète

L'objet de notre recherche est l'opération du Saint-Esprit dans la connaissance de Dieu – et de soi – (la révélation). Il nécessite d'abord de reprendre les fondements de la pneumatologie; il s'agit de préciser la fonction de l'Esprit Saint dans l'économie divine. Il faudrait ensuite, mais les données se recourent, présenter rigoureusement les rapports entre le Saint-Esprit et les composantes pratiques de la connaissance de Dieu que sont l'Écriture, la tradition – ou l'Église –, le croyant. Traditionnellement, dans la ligne de l'orthodoxie calvinienne, on a distingué l'œuvre du Saint-Esprit dans les auteurs bibliques – inspiration – de celle dans les lecteurs de la Bible – illumination –; la première étant qualifiée de révélation mais pas la seconde. Cette distinction a été refusée par Barth, qui combinait les deux opérations dans sa conception événementielle de la révélation (œuvre subjective de l'Esprit). Ces deux courants ont fondé leurs arguments essentiellement à partir de motifs christologiques. Il nous semble nécessaire, tout en gardant les qualités respectives de ces deux approches et leurs motifs christologiques, de les reprendre pour considérer la fonction de l'Esprit dans sa «subsistance» propre: non plus seulement l'Esprit inspirant et/ou illuminant (distinction inspirée par un souci plus christologique que pneumatologique), ou l'Esprit œuvrant dans le sujet (affaiblissement de la dimension proprement objective de son œuvre) mais *l'Esprit interprète ou herméneute*. **Le mot interprète est à prendre dans son sens théologique traditionnel** – celui qui conduit l'interprétation d'un texte – **mais aussi dans son sens philosophique contemporain** – celui qui critique l'interprétations des actions et des connaissances humaines –, **sens qu'il faut élargir à l'identification des transformations objectives opérée par cette critique.**

En résumant nous dirions : ce programme est celui de comprendre comment, depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours, l'Esprit conduit le rayonne-

---

(32) T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 159.

ment de l'Évangile, par la vie et la prédication de la grande nuée des témoins du Christ. C'est-à-dire comment le Saint-Esprit, dans son action de christonormativité par auto-attestation (mise en place de règles – canons, normes de la connaissance du Christ – dont l'Esprit est le générateur et par conséquent l'opérateur, *par auto-attestation*), effectue-t-il, dans et par l'Église, la libération que procure la connaissance – objective et relationnelle – de Jésus de Nazareth comme Messie? *La réponse à cette question passe par un effort à deux temps: rétrospectif* (là où s'est normé l'Esprit) *puis prospectif* (là où l'Esprit norme). L'effort rétrospectif est celui de la recherche des fondements de la connaissance de la Personne de l'Esprit; c'est la référence christologique fondamentale: l'Esprit m'est donné par le Christ, par conséquent il m'est connu comme l'Esprit du Christ – génitif subjectif, antérieur à ma foi – et non comme l'Esprit en soi. **C'est ce que nous appelons les a priori de la pneumatologie: les données chronologiquement antérieures à l'expérience de l'Esprit des croyants, c'est-à-dire antérieures à la Pentecôte, à l'Église.** C'est l'objet de cette première partie comme de la partie suivante. Dans ces deux articles nous nous attachons à cette recherche rétrospective.

L'effort prospectif est la mise en œuvre des a priori dans le discernement de l'œuvre passée, présente et future de l'Esprit. L'objet de ce discernement n'est plus l'Esprit révélé par le Fils – son œuvre dans et pour le Fils, (rétrospectivement) – **mais l'Esprit révélant les dons du Christ à son peuple – son œuvre dans et pour les témoins** (ou les fils par adoption), **c'est-à-dire son œuvre après la Pentecôte; c'est ce que nous appelons les a posteriori de la pneumatologie.** Nous ne pouvons discerner l'opération de l'Esprit dans l'Église qu'en vivant en son sein; l'œuvre de l'Esprit ne peut être discernée que dans le don de l'Esprit. C'est dans la mesure où l'Esprit fait des croyants des témoins fidèles en les conduisant à marcher dans le mouvement de son auto-attestation – c'est-à-dire à se référer fidèlement aux normes qu'il fait fonctionner (renvoi entre l'autorité formelle et matérielle) – qu'il y a un discernement possible de l'œuvre de l'Esprit.

## A. Thèses rétrospectives théologiques

### 1. L'a priori épistémologique: Sola Gratia

En préambule nous devons justifier le bien-fondé d'une pneumatologie "objective". La recherche que nous entreprenons est-elle nécessaire, plus encore est-elle légitime? D'où tirons-nous son existence et sa possibilité? La justification va consister à reconnaître que la recherche des a priori de la pneumatologie – comme celle des a posteriori – n'est pas neutre, au sens où la subjectivité du sujet est impliquée à un stade ou un autre dans le processus. La recherche est induite et conduite par un contexte qui est celui de la vie de l'Esprit ou de l'expérience de l'Esprit – à définir! –,

expérience qui fonde, légitime et conduit cette recherche, comme toute recherche théologique, celle des auteurs bibliques y compris ! Il faut donc déterminer le statut du *sujet* de la recherche.

Ensuite il devient possible de poser la question qui fait l'objet de ce premier a priori, à savoir comment connaître l'œuvre de l'Esprit ? Comment avoir accès à l'objet de connaissance. La question sera celle du comment plutôt que du quoi, car nous ne savons pas a priori ce que nous cherchons (33), nous ne connaissons pas l'Esprit en soi ! La réponse ne pourra donc partir des « effets » de l'Esprit, elle devra se fixer sur les causes (au sens commun et non philosophique du mot) de son action, ce par quoi il opère. **Dans le régime chrétien dont nous nous réclamons, les causes de l'action de l'Esprit sont christologiques ; ainsi, le premier acte d'une pneumatologie chrétienne sera celui de rechercher à connaître Jésus de Nazareth, pour découvrir comment connaître l'œuvre du Saint-Esprit.** C'est l'a priori épistémologique. Son corollaire, que nous évoquerons sans en développer les conséquences, sera la nécessité d'une recherche des manifestations subjectives de l'Esprit : les a posteriori. Ce corollaire s'impose parce que la connaissance de Jésus-Christ passe par une mise en jeu du sujet : *je ne connais le Christ que quand je suis connu de lui* (34).

**Légitimation de la recherche : sa précedence apostolique (Gal 1-2).** Dans les Ecritures où notre recherche prend sa racine, nous nous référons à l'apôtre Paul. Parmi les écrivains néotestamentaires, il est celui qui s'est le plus explicitement penché sur le même problème que nous. Nous nous appuyons sur l'épître aux Galates (35) car dans ce texte, la démarche de Paul est rétrospective par excellence (36), dans la mesure où il se pose la question suivante : quel est l'Evangile de Jésus par lequel vous avez reçu l'Esprit ? (37). C'est-à-dire pour quoi avez-vous reçu l'Esprit ? Comment procède Paul ? En trois temps (38) : par une apologie narrative (chap. 1-2)

---

(33) Par exemple nous ne pouvons choisir a priori d'étudier l'opération du Saint-Esprit dans son œuvre « d'illumination » (lecture de la Bible) plutôt que « d'inspiration » (rédaction de la Bible). A ce stade de la recherche, cette distinction est arbitraire !

(34) « Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi », Gal 2,20.

(35) Nous ne nous référons pas aux chapitres pneumatologiques fameux de la 1<sup>re</sup> épître aux Corinthiens, ce serait brûler les étapes de la recherche en nous attelant à une démarche de type prospectif (expérience des croyants) et non rétrospectif (Evangile du Christ).

(36) Le caractère christologique de l'épître a de tout temps été souligné par les exégètes. Récemment les motivations pneumatologiques ont été mises à jour avec beaucoup de perspicacité par les travaux de H.D. Betz. *Galatians, A commentary on Paul's Letter to the Church in Galatia*, Philadelphia 1978 (abrégé dorénavant par GalBz) ou *In defense of the Spirit: Paul's Letter to the Galatians as a Document of Early Christian Apologetics*, in *Aspect of Religious Propaganda in Judaism & Christianity*, Ed. E. Schüssler Fiorenza, London 1976 et la thèse de D.J. Lull, *The Spirit in Galatia, Paul's interpretation of pneuma as divine Power*, SBL Dissertation Series 49, Chico 1980.

(37) « Est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit, ou parce que vous avez écouté le message de la foi ? », Gal 3,2-87.

(38) H.B. Betz analyse la structure de l'épître à partir de la rhétorique et de l'épistologra-

– établissement du sujet – suivie d'une démonstration scripturaire (chap. 3-4) – démarche rétrospective – conduisant à une exhortation pneumatocentrique (chap. 5-6) – démarche prospective –. L'apologie qui légitime Paul comme sujet n'est pas fondée sur une meilleure information – a priori – quant à la vie et au message de Jésus de Nazareth, mais sur une autobiographie, une histoire dont il essaye de montrer avec persuasion (39) que le Christ est le protagoniste. *L'apôtre ne se légitime pas a priori mais a posteriori: c'est son expérience du Christ – de l'Esprit* (40) –, *qui le positionne comme sujet* (41) *et le conduit à légitimer son autorité du Christ* (42). Le style narratif que Paul emploie dans son apologie a une double fonction: *identification* avec les Galates (en se racontant il ne se situe pas au-dessus de ses interlocuteurs, mais dans une réalité spiri-

---

phie greco-romaine. Il distingue 7 parties: 1,1-5 prescript; 1,6-10 prooemium; 1,11 – 2,14 narratio; 2,15-21 propositio; 3,1-4, 31 probatio ou argumentatio; 5,1-6, 10 exhortatio; 6,11-18 postscript. (*GalBz*, pp. 16-23). Plus simplement Pierre Bonnard distingue 3 parties: la preuve autobiographique 1,11 – 2,21; la preuve scripturaire 3,1 – 4,31; l'évangile appliqué aux Galates 5,1-6, 10, in *L'épître de Saint Paul aux Galates*, CNT, Neuchâtel 1972, p. 15 (dorénavant abrégé par *GalBd*).

(39) Selon Betz, la rhétorique joue pour beaucoup dans cette épître. Elle s'explique par le genre littéraire de l'apologie et par son objet: comment défendre l'Esprit? Faut-il en déduire avec lui que Paul cherche plus à persuader qu'il ne cherche la vérité? (*In Defense of the Spirit*, p. 100). Nous ne le pensons pas. D'abord parce que Paul, tout en gardant des structures de rhétorique, renverse certaines de ses règles (p. ex. le prooemium a pour fonction de plaquer quand il annonce le sujet. Paul fait exactement le contraire en 1,10, cf. O. Reboule, *La Rhétorique*, Que sais-je? 1984, p. 24), ensuite parce qu'il ne va pas de soi que Paul soit capable de faire passer le but de son épître (convaincre de son évangile) avant la vérité de son propos (son autobiographie)... ou alors il ment en conscience! Il faut plutôt considérer que le but de son apologie est de convaincre à partir de propos qui ne sont pas agréables, précisément parce que l'objet de son discours ne peut être dissocié (la grâce par la foi) de ses références, toutes personnelles et gênantes qu'elles puissent être (son altercation avec Céphas). «Si j'en étais encore à plaire aux hommes, je ne serais plus serviteur de Christ» 1,10b.

(40) «Ce n'est pas par un homme qu'il m'a été transmis ni enseigné, mais par une révélation de Jésus-Christ», 1,12 (apocalypses Iesou Christou): sur la question du génitif (objectif ou subjectif), les exégètes n'arrivent pas à se mettre d'accord, les arguments étant très sérieux de part et d'autre. N'est-ce pas parce que les deux aspects sont indissociables dans le cas d'une révélation spirituelle? D'une part Jésus-Christ est bien l'auteur (gén. subjectif) de la révélation de Paul (*GalBd*, p. 28) mais **pas comme une auto-révélation de Jésus-Christ – qui serait auto-normative** (Betz (*GalBz*, p. 63) note avec raison que c'est Dieu qui «fait» la révélation 1,16a); d'autre part le contenu de la révélation est bien une apparition du Christ en Paul (gén. objectif) (*GalBz*, p. 63) mais sa conséquence n'est pas pour Paul d'**ajouter** quelque chose aux traditions sur Jésus, ou de se substituer à elles (*GalBd*, p. 29) (cf. son souci du lien avec les apôtres), **elle est plutôt de lui donner d'actualiser**, par son message, l'Evangile pour les païens (Bonnard note que le mot révélation chez Paul «fait toujours allusion soit aux révélations dernières qui marqueront la fin de cette économie, soit à des instructions que l'Esprit accorde à l'Eglise pour la proclamation de l'Evangile», *GalBd*, p. 28).

(41) L'expérience de l'Esprit de Paul est indissociable de son message (cf. note 38), c'est en les dissociant qu'on décèle l'ambiguïté de la démonstration de Paul qui «raconte son accession personnelle à l'apostolat pour établir ensuite le bien-fondé de sa prédication» (*GalBd*, p. 27).

(42) Cela n'affaiblit pas sa prétention à l'apostoloté mais l'explicite: elle est fondée **théologiquement** en Jésus-Christ et en Dieu le Père (1,1), c'est la conviction christologique de Paul qu'il affirme d'abord dans le prescript. Elle est aussi fondée **historiquement** dans le message qui lui a été révélé (1,11 s), c'est la conviction pneumatologique qu'il développe ensuite dans la narration.

tuelle à laquelle ils ont accès et à laquelle l'apôtre fait référence et appel) (43), et *interpellation* – en donnant une direction particulière à sa narration, il contraint les Galates à se confronter à leur propre histoire et leur donne la possibilité de changer leurs orientations.

Dans l'épître aux Galates, Paul fonde donc le statut de sujet d'une recherche théologique, en l'inaugurant dans sa personne: c'est son apostolat. En ce sens l'autorité de son épître est double: *fondatrice* en ce qu'elle précise les conditions dans lesquelles toute théologie chrétienne – la pneumatologie y compris – peut se développer; et *normative* car le texte est l'unique référence objective, propre à inspirer, conduire un tel effort théologique. A ce stade de la recherche, la différence entre l'apôtre et le théologien contemporain n'est pas formulable en termes d'inspiration – Paul qualitativement plus inspiré que ses successeurs (qui seraient seulement illuminés) – puisque même Paul doit démontrer scripturairement (44) le bien-fondé de sa révélation. La différence se précise plus en termes de précedence: Paul comme premier sujet d'un tel effort, ses écrits comme vis-à-vis pour l'identification et l'interpellation des théologiens contemporains.

**Thèse: la grâce comme principe épistémologique de l'Esprit (Gal 3-4).**  
Comment connaître l'œuvre de l'Esprit? Paul se pose la question avec les Galates dans le contexte qui est celui de l'expérience de l'Esprit (Gal 3,2-5) (45): vous avez reçu l'Esprit, c'est évident, mais pourquoi – pour quoi (46) – l'avez-vous reçu? La réponse de l'apôtre, dans sa dimension rétrospective, se fait en deux temps: le chapitre 3 (Foi-loi) et le chapitre 4 (Grâce-loi). Notons tout d'abord que Paul ne va pas argumenter à partir d'expériences de l'Esprit – de révélations ou d'inspirations – mais à partir de l'Ancien Testament et de quelques renseignements sommaires sur Jésus (4,5-6). Sa démonstration n'introduit aucune donnée nouvelle

---

(43) C'est implicite dans l'apologie et explicite dans l'introduction à la démonstration scripturaire 3,2-5. Comme nous allons le voir, Paul encourage les Galates à continuer à fonder leur existence à l'écoute de l'Esprit – et non de la loi –, précisément parce que cette vie dans l'Esprit leur est donnée – comme à lui l'apôtre!

(44) «Aux yeux de Paul, comme aux yeux de ses adversaires, l'autorité juridico-ecclésiastique de l'apôtre ne garantit pas absolument la fidélité de sa prédication qui reste l'objet d'une discussion exégétique (2<sup>e</sup> partie) et d'une discussion théologique (3<sup>e</sup> partie)», *GalBd*, p. 27.

(45) «Etes-vous stupides à ce point? Vous qui d'abord avez commencé par l'Esprit, est-ce la chair maintenant qui vous mène à la perfection? **Avoir fait tant d'expériences en vain!** Celui qui vous dispense l'Esprit et opère parmi vous des miracles, le fait-il donc en raison de la loi ou parce que vous avez écouté le message de la foi?» Gal 3,3-5 (nous soulignons). Le caractère enthousiaste des communautés galates est manifeste, il ne correspond pas uniquement à la période initiale de la vie de ces communautés (l'enthousiasme de la conversion Betz); il correspond aussi à la situation au moment où Paul écrit, moment crucial où les Galates tendent, par le légalisme, de gérer leurs transgressions éthiques. Tout l'effort de Paul consiste à leur montrer que «ce sont leurs expériences de l'Esprit qui leurs prouvent que sans l'intervention de l'Esprit divin, ils ne seraient ni libres, ni capables de vivre selon la volonté de Dieu» (D.J. LULL, *op. cit.*, pp. 9 s).

(46) Les deux sont liés pour Paul, à cause de son Evangile: c'est la grâce (le pourquoi) qui identifie le don de l'Esprit (le pour quoi).

à laquelle ses lecteurs n'auraient pas déjà eu accès. Comme pour l'apologie, la forme narrative du texte est importante: Paul partage avec ses lecteurs sa compréhension de l'œuvre historique du Christ (chap. 3) et sa traduction dans une histoire où les Galates sont partie prenante (chap. 4) (47). Ce partage narratif a pour fonction de faire *participer* les lecteurs aux mouvements de l'histoire dont le Christ est le protagoniste, et ce par un processus d'*identification* (48) à la personne de Jésus-Christ. Ce processus se fait en deux temps.

**Premièrement, au chapitre 3, Paul établit que la justification est donnée en Jésus-Christ.** En payant pour nous libérer de la malédiction de la Loi (v. 12), *il est le sujet de la bénédiction qui repose sur nous, c'est-à-dire l'Esprit que nous recevons par la foi* (v. 14). La foi n'est pas une nouvelle loi, elle n'est pas une pré-condition pour recevoir le salut; le Christ est le seul sujet de notre salut: la foi est donc une réponse. Mais quel est le statut de cette réponse, puisque c'est à moi de la donner et qu'elle correspond au don du Saint-Esprit (v. 14)? Y a-t-il quelque part (dans cette nouvelle alliance) le passage du Christ-sujet à l'homme-sujet? Paul estime qu'il n'y a pas succession des sujets (Dieu puis l'homme) mais coexistence des deux sujets: le Christ-sujet qui vit en l'homme-sujet. « *Car tous vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ* », Gal 3,26 s. Le baptême, c'est le signe de la reconnaissance de la conjonction des deux sujets. Comme nous allons le préciser à partir de l'épître aux Galates, il faut penser une telle coexistence à deux niveaux: épistémologique (l'a priori *Sola Gratia*: le Christ-sujet) (Gal 3) et eschatologique ou historique (les a posteriori: le discernement du don de l'Esprit: l'homme-sujet) (Gal 4). Cette distinction pourrait, d'ailleurs, réduire certaines incompréhensions quant aux affirmations pentecôtistes sur le « baptême du Saint-Esprit ».

**Secondement, au chapitre 4, Paul opère une reprise ou une traduction de sa démonstration théologique du chapitre 3 en termes « d'expérience » ou plutôt d'eschatologie réalisée(49).** C'est là qu'apparaît le donné pneu-

---

(47) Ici, aussi les a priori (le Christ) et les a posteriori (l'Eglise) sont liés.

(48) Pour Richard B. Hays (*The faith of Jesus-Christ*, SBL Dissertation series 56, Chico 1983) qui a analysé minutieusement la structure narrative de Gal 3,1 – 4,11, la clef de la fonction d'identification est l'expression: « la foi de Jésus-Christ » (3,22; Rm 3,22-26). (Cf. aussi la note g. p. 554 dans la TOB, NT Paris 1975). C'est la foi de Jésus-Christ qui est la clef de la compréhension (en vérité) de sa mission; c'est sur elle que se fonde implicitement ou explicitement toute narration qui tente de dire l'Evangile. Sa thèse est importante pour notre recherche car elle tend à confirmer *en christologie* (cf. évaluation de la pneumatologie de Calvin p. 35), l'importance fondatrice qu'il faut accorder à l'œuvre de l'Esprit conduisant le Fils: c'est dans la personne et l'œuvre du Fils que l'Esprit norme son action futur pour les croyants (ce que nous expliciterons dans la deuxième partie de notre recherche). Nous devons beaucoup à R.H. Hays pour ce paragraphe (cf. p. 252).

(49) C'est le temps de l'Esprit que Paul identifie avec « l'accomplissement du temps » (plèroma tou chronou 4,4), voir aussi la note suivante.

matologique capital (50) : « *et parce que(oti) vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père! Tu n'es donc plus esclave mais fils; et comme fils, tu es aussi héritier par (la grâce de) Dieu* » (vv. 6,7) (51). De ces versets nous retenons deux idées: la causalité épistémologique de la grâce et l'expérience de l'Esprit comme la grâce en nous. « *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé son Esprit* »: le *oti* est causal et réfère à 3,26 (le Christ-sujet): ce n'est pas une causalité chronologique qui placerait la filialité (l'adoption) avant le don de l'Esprit, ouvrant ainsi la porte à des distinctions non bibliques quant au Fils et à l'Esprit (52). C'est une causalité épistémologique trinitaire (53): **parce que l'Esprit est, se révèle comme l'Esprit du Fils (54), envoyé par le Père, l'expérience de l'Esprit est** (sans distinctions arbitraires et extérieures au texte) **l'entrée dans la filialité nouvelle** (55). Autrement dit, parce que pour le Père, l'homme sauvé l'est en Jésus-Christ (par le don de l'Esprit que fait le Père), pour l'homme, son entrée dans la vie de l'Esprit est le salut parce que l'Esprit reçu est l'Esprit de Jésus-Christ. C'est précisément un des enjeux de l'épître aux Galates: les Galates vivent dans la liberté de l'Esprit mais doutent que ce soit suffisant pour être sauvés (56): cela montre qu'ils sont en train de « dénaturation » la grâce, en ne réalisant pas la valeur de la liberté de l'Esprit qui leur est donnée, liberté qui est précisément un fruit de la grâce... qu'ils cherchent!

---

(50) Ce donné pneumatologique capital appert dans l'affirmation christologique centrale, que l'Esprit est l'Esprit du Fils. Mais il s'inscrit dans une structure pneumatologique progressive, englobant les deux chapitres (3 & 4), que Lull (*op. cit.*, pp. 153 ss) a mis en évidence, notamment dans ce qu'il appelle les bases christologiques de l'historicité de l'Esprit. Il distingue aussi (3,6-25) l'Esprit comme Promesse; (4,4-6) l'Esprit et le Fils de Dieu; (4,21-31) l'Esprit avant le Christ? A cela nous ajouterons (4,7-20) l'Esprit dans l'Eglise.

(51) Traduction de *GalBd*, p. 83.

(52) Betz fait justement remarquer que **ce sont les catégories objectif/subjectif; réalité/reconnaissance; légal/spirituel qui introduisent des problèmes dans le texte**. Il continue: «... en termes de phénoménologie de la religion, l'expérience de l'Esprit devrait être considérée comme une preuve» objective; ce qui coïnciderait avec l'argumentation de Paul, dans la mesure où le concept de filialité est une question de compréhension de soi « subjective ». *GalBz*, p. 210.

(53) Qui se révèle dans la Trinité économique: pour Paul « l'envoi de l'Esprit est un événement historique au même titre que l'envoi du Fils », *GalBd*, p. 87. Cf. le verset 6 où Paul emploie le même verbe pour décrire l'envoi du Fils dans le monde et l'envoi de l'Esprit i.e. l'aoriste.

(54) Comme le fait remarquer Bonnard (*GalBd*, p. 87) si ce texte a été employé par les partisans du filioque, il « ne dit pas que le Père et le Fils ont envoyé l'Esprit, mais que le Père a envoyé l'Esprit "de" son Fils ». De plus « le génitif "tou huiou autou" n'équivaut pas à un "ek" + gén; la formule "Esprit de son Fils" signifie plutôt "son Fils envoyé comme Esprit" ».

(55) « Selon le consensus des spécialistes du NT, chez les premiers chrétiens, les Galates y compris, le don de l'Esprit est reçu au baptême. Or cela n'a aucune base dans la lettre aux Galates, pas plus que dans le reste du corps paulinien. Cette étude affirme que l'expérience initiale de l'Esprit, autant que les expériences extatiques subséquentes, ont leur Sitz im Leben dans l'écoute de la proclamation chrétienne au sein des églises Galates », D.J. Lull, *op. cit.*, pp. 11 s.

(56) « Paul fonde son argumentation avec ses lecteurs Galates sur le fait qu'ils ont aussi expérimenté l'Esprit (3,2-5). Ce dont ils doutent, c'est qu'ils sont fils de Dieu dès maintenant, bien qu'ils ne fassent pas partie de l'alliance sinaïtique », *GalBz*, p. 210.

Si l'on essaie de résumer le processus d'identification à la personne de Jésus-Christ, on constate qu'il a deux composantes : la grâce annoncée (« vous êtes fils ») et le don de l'esprit comme vie dans la liberté (« l'Esprit de son Fils crie : Abba Père »). Ces deux composantes doivent s'éclairer réciproquement pour qu'il y ait conjonction des deux sujets. Dans le cas de l'épître aux Galates, Paul est confronté à des croyants qui ne laissent plus éclairer la liberté de l'Esprit par la référence à la grâce. Ils ne vivent plus cette conjonction des deux sujets mais considèrent, en fait, qu'ils sont les seuls sujets de la liberté de l'Esprit. Paul doit donc rappeler que le don de l'Esprit par le Père est la conjonction des deux sujets, le Christ et nous : c'est l'Esprit, *envoyé par le Père*, qui nous fait croire que le Christ est en nous, et qui ce faisant nous fait vivre de la grâce. Il le fait à partir du cri « *Abba, Père* » (57) car il condense, cristallise la conjonction des sujets qu'est l'expérience de l'Esprit : c'est à la fois l'homme qui prie et le Christ qui lui fait dire à Dieu : Père ! lui révélant sa filiation nouvelle. Ce cri de prière et d'adoration correspond à la révélation pour l'homme de la fonction herméneutique de l'Esprit qui interpelle l'existence du croyant, en le conduisant à une authentique connaissance de lui-même (il est fils) et de Dieu (par le Fils). L'expérience de l'Esprit comme conjonction des deux sujets ne peut donc (cf. le corollaire à la page 46) être cernée qu'à partir des deux niveaux : épistémologique, a priori (la prédication de l'Évangile) et eschatologique, a posteriori (la prière et l'adoration). Voici une présentation de ces deux niveaux :

**1. Épistémologique : la grâce opère une critique constante de la compréhension qu'a l'homme de lui-même devant Dieu ; c'est-à-dire, en particulier, la compréhension qu'il a de l'expérience de l'Esprit.**

*En se plaçant à l'écoute de la prédication de l'Évangile (la grâce), l'homme se voit toujours rappelé que son expérience de l'Esprit n'est pas une réalité intérieure à lui parce que extérieure à Dieu (l'homme qui se prend pour seul sujet de sa vie, considérant l'expérience de l'Esprit comme un acquis), mais comme une réalité intérieure à lui parce qu'intérieure à Dieu, en Jésus-Christ (cf. le mot intérieur chez Calvin !). Dieu est le sujet qui, en Jésus-Christ – a priori épistémologique ! – positionne l'homme comme sujet de l'expérience de l'Esprit (le Père envoie l'Esprit). Cette critique opérée par la prédication de l'Évangile est au cœur de la fonction herméneutique de l'Esprit, d'elle découle le don renouvelé de l'Esprit (58).*

**2. Eschatologique : l'expérience de l'Esprit opère une critique constante de la connaissance qu'a l'homme de Dieu.**

---

(57) A quoi Paul fait-il allusion ? A une allusion liturgique (Bonnard), au Notre Père (Kittel, Jérémias, Käsemann) ou à une expérience d'enthousiasme extatique comme le suggèrent les dernières études (Betz, Lull, J.D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1975). Nous penchons pour ces dernières, attendu qu'elles sont celles qui tiennent le mieux compte du contexte propre aux églises de Galatie. Pour une présentation détaillée et convainquante voir Lull, *op. cit.*, pp. 64-69.

(58) Cf. le *Sitz im Leben* de l'expérience de l'Esprit, note 45.

*En vivant dans la prière et l'adoration*, l'homme voit sa connaissance de Dieu constamment corrigée : le salut annoncé n'est plus une réalité extérieure à l'homme et à Dieu (l'homme qui positionne *lui-même* Dieu comme seul sujet, vivant le salut comme objet à saisir, la foi comme une œuvre), mais une réalité intérieure à l'homme et à Dieu. En effet, *étant atteint*, par la prière et l'adoration, *dans son être personnel et entier* (59), l'homme ne positionne plus lui-même Dieu comme seul sujet mais découvre que c'est *Dieu lui-même qui s'est positionné en Jésus-Christ comme sujet* du salut qui lui est offert, il vit ainsi la foi comme une réponse à la grâce (Sola Gratia). Pneumatologiquement, c'est la découverte que l'Esprit envoyé par le Père est l'Esprit du Fils, c'est la découverte (de l'intérieur !) du sens du dessaisissement du Fils (Croix-Résurrection) : la réconciliation totale avec le Père ! ; c'est, au niveau eschatologique ou existentiel, la découverte de la fonction herméneutique de l'Esprit.

La distinction des niveaux épistémologique et eschatologique est nécessaire, elle nous est suggérée par la révélation historique du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, dans la Trinité économique (cf. note 53). Mais la foi les confesse et les vit comme une seule et même réalité. C'est pourquoi théologiquement nous les distinguons en différenciant d'un côté des a priori (épistémologique...) de l'autre des a posteriori. Mais nous les confessons comme étant liés. Ainsi nous allons poser la première thèse pneumatologique de notre recherche, en sachant qu'elle est indissociable, non seulement d'autres thèses (a priori), mais aussi et surtout d'un corollaire que nous précisons juste après.

## THÈSE 1 L'A PRIORI ÉPISTÉMOLOGIQUE : SOLA GRATIA

**L'Esprit se donne à connaître comme l'Esprit de Jésus-Christ** (Christ-sujet, dimension objective de la connaissance de Dieu) **en l'homme** (homme-sujet, dimension relationnelle), **envoyé par le Père. Car les motifs (60) de son opération sont intelligibles dans la grâce qu'il transmet** (la grâce comme connaissance de Dieu par la foi : logique de l'Incarnation, de la Croix et de la Résurrection) **et non dans des motifs qui seraient intelligibles dans une référence pneumatocentrique** (illumination, inspiration : logique supranaturaliste), **anthropocentrique** (conscience, expérience : logique humaniste) **ou relationnelle** (la tradition, l'enchaînement des causes à effets : logique ecclésiale institutionnelle ou scientifique).

(59) C'est ce que pense Paul en employant le mot cœur (v. 6) : « Le cœur des croyants est le centre personnel d'où jaillissent la prière d'abord, puis les décisions morales du croyant, l'Esprit n'envahit donc ni l'intelligence d'abord, ni le sentiment de l'homme mais son être personnel tout entier », *GalBd*, p. 87.

(60) Littéralement : « ce qui met en mouvement », du bas latin « motivus » : mobile.

COMMENTAIRE: Toute affirmation sur l'Esprit ou expérience de l'Esprit n'est vraie que parce qu'elle se révèle comme affirmation ou don de la grâce de Jésus-Christ. A priori, c'est-à-dire sans considérer la valeur ou la grandeur de l'expérience, il n'est pas possible de reconnaître d'autres motifs pour valider quelque révélation que ce soit, même si elle accordée à un apôtre, Paul, Pierre ou Jean et à plus forte raison à l'Eglise institution ou à la conscience du croyant. A cette thèse nous devons ajouter un corollaire qui est le fondement de la suite logique de cette recherche (les a posteriori) mais qui dès à présent s'impose à nous d'une façon bien précise. La référence à la grâce telle que nous la présentons ne se réalise pas en dehors du don de l'Esprit. Ce don, cette expérience, nous l'avons vu avec Paul, n'est pas elle-même la référence normative (qui reste l'Ecriture) mais elle est le contexte même de la question de la référence à la grâce – car cette référence est une recherche induite, conduite par la vie de l'Esprit (cf. Paul à nouveau). Logiquement et bibliquement nous devons, à partir même de l'affirmation de l'a priori épistémologique christologique, considérer que les manifestations subjectives (dans le sujet-homme) de l'Esprit – les a posteriori – (dont la recherche théologique fait partie comme la glossolalie ou la charité) font partie du champ de notre investigation (61); car c'est en l'homme, dans la dynamique même de sa relation avec Dieu que l'Esprit se donne à connaître comme l'Esprit de Jésus-Christ.

**Corollaire: l'Esprit médiateur de la grâce (Gal 5,6).** Les chapitres 5 et 6 correspondent à la démarche prospective de l'apôtre. Il envisage l'avenir du témoignage, de l'existence des communautés galates. Le genre littéraire est celui de la parénèse; il ne s'agit plus, comme aux chapitres 1 et 2 ou 3 et 4, de légitimer son autorité et de chercher des références scripturaires, mais de considérer l'avenir à la lumière des événements fondateurs. L'exhortation est la forme choisie: elle motive, elle persuade, elle conduit, elle est pneumatocentrique. Elle obéit, dans le cas de cette épître, à la structure suivante: *si vous... alors...* Les versets 1 à 12 du chapitre 5 correspondent à l'hypothèse "si"; ils sont une reprise de la thèse centrale (Christ-sujet): *si vous avez compris que la vie par (62) l'Esprit est le don du Christ, (lui qui vous donne sa justice et non plus celle de la loi, v. 4), alors...* La déduction est théologique (5.12-25) puis parénétique (5,26 – 6,10). Son centre théologique est pneumatologique: «*Ecoutez-moi: marchez sous l'impulsion de l'Esprit (pneumati) et vous n'accomplirez plus*

---

(61) Tous ceux qui rechignent à entrer dans un discernement pratique des opérations de l'Esprit manifestent les carences de leur pneumatologie. Karl Barth est, à cet égard, un exemple réformé typique. Il s'abrite derrière le refus d'étudier Pentecôte séparément de Pâques (1,2,\*\*, p. 42). Or le risque n'est pas seulement d'étudier Pentecôte séparément de Pâques, mais aussi d'étudier Pâques en oubliant que Pentecôte y est notre seul accès.

(62) Le verset 5 résume la fonction herméneutique que nous avons déduite du cri «*Abba Père!*»: «*Pour nous c'est de l'Esprit et par (ek) la foi, que nous attendons la justice espérée*», v. 5, trad. *GalBd*, p. 101; autre traduction: «*par l'Esprit, en vertu de la foi*» (TOB).

ce que la chair désire. Car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'Esprit et l'Esprit à la chair; entre eux, c'est l'antagonisme; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez. Mais si vous êtes conduits par l'Esprit (ageste pneumatique), vous n'êtes plus soumis à la chair» (vv. 16-18). Pour Paul, le Saint-Esprit est celui qui motive nouvellement le chrétien, qui seul peut lui donner la liberté, cette liberté que prétend faussement donner la loi. Mais il ne s'agit pas d'une motivation issue d'un conflit entre les «incitations d'une conscience inspirée» et «la volonté charnelle» (63), une sorte de «conflit d'interprétation de soi» que le chrétien générerait avec l'Esprit, une sorte de vie à la fois dans la chair et dans l'Esprit. La volonté humaine ne peut pas se libérer elle-même de la chair: elle doit être crucifiée (!) (v. 24), seul l'Esprit peut conduire les chrétiens à la liberté, à la vie sous la grâce (64). Ce qui sous-tend l'exhortation paulinienne c'est la conviction que l'Esprit est puissance de salut dans l'histoire. Comme tel, il médiatise (65) la grâce (don de la liberté).

«Si nous vivons par l'Esprit, marchons sous l'impulsion de l'Esprit» (v. 25). Ce verset de transition vers la parénèse résume l'effort prospectif des chapitres 5 et 6: si nous savons – a priori – par la foi, que le Christ est le sujet du don de l'Esprit, alors nous devons envisager – a posteriori – de suivre l'Esprit pour qu'il porte ses fruits en nous et par nous. La fonction herméneutique de l'Esprit que nous précisons à partir du cri «Abba Père» n'est donc pas seulement interpellation mais aussi persuasion. L'herméneutique de l'Esprit est une opération cognitive (intellectuelle et extatique) et par elle mobilisatrice (volontaire et éthique). Le corollaire à formuler est donc le suivant:

---

(63) D.J. Lull, *op. cit.*, p. 114.

(64) Le recours à la pneumatologie de Rm 8 est utile pour montrer qu'il ne s'agit ni de pélagianisme, ni de déterminisme, mais de la grâce comme vie dans la liberté: «en effet, sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, mais sous l'empire de l'Esprit, on tend à ce qui est spirituel: la chair tend à la mort, mais l'Esprit tend à la vie et à la paix... Or vous n'êtes pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Si le Christ est en vous, votre corps, il est vrai, est voué à la mort à cause du péché, mais l'Esprit est votre vie à cause de la justice», vv. 5-6, 9-10.

(65) Qu'on ne se méprenne pas, il ne s'agit nullement d'introduire un médiateur autre que le Christ (niveau christologique) mais un médiateur pneumatologique dont l'existence est attestée par Paul (Esprit comme puissance de liberté), mais dont le statut est à définir par la recherche des a posteriori.

COROLLAIRE: LA CONNAISSANCE  
COMME DON DE LA LIBERTÉ

**Parce que l'Esprit-puissance médiatise la grâce don-de-la-liberté, la reconnaissance de l'Esprit comme l'Esprit de Jésus-Christ (a priori) conduit à la connaissance de l'Esprit comme puissance de liberté animant les croyants depuis la Pentecôte (a posteriori). Le passage de la reconnaissance à la connaissance (la marche sous l'impulsion de l'Esprit) est à penser dans un cadre sotériologique et historique (filiation et liberté comme nouvelle création : référence pneumatologique, à définir) et non dans un cadre prioritairement scolastique (la participation à l'Être de Dieu : référence rationnelle ou philosophique), existentialiste (le regard sur soi : référence anthropocentrique) ou dialectique (la rupture de la foi : référence christologique).**

COMMENTAIRE: la connaissance de la grâce de Jésus-Christ que le Saint-Esprit communique en intériorité, est plus qu'une relation « spirituelle » au sens traditionnel où les protestants l'entendent volontiers. Elle est aussi une connaissance en extériorité, une naissance à la liberté, fondant l'éthique du Royaume. La connaissance du Dieu vivant par la foi est indissociable de l'éthique parce que l'Esprit qui transmet la connaissance de la grâce la transmet comme la liberté de la grâce. Cette liberté est la vie dans l'Esprit ; épistémologiquement (éthique théorique) sa référence est christologique (a priori 1), mais pratiquement (éthique en situation) sa référence est pneumatologique (corollaire: la nécessité du discernement des impulsions de l'Esprit: les a posteriori).

\*  
\* \*

La recherche des a priori n'est pas terminée. A la question: comment puis-je connaître l'œuvre du Saint-Esprit? l'a priori épistémologique a répondu: en cherchant à connaître Jésus de Nazareth, ce qui conduit à la découverte de la grâce de Dieu et à la réponse de la foi. Mais de cette réponse une seconde question rebondit: qu'est-ce que je cherche à connaître de l'Esprit en ayant découvert la grâce? Cette fois la réponse sera pneumatologique: nous cherchons à savoir comment le Saint-Esprit nous met en relation, nous permet de communiquer avec ce Jésus qui nous a quittés. Ce sera le point de départ de la seconde partie de cette recherche des a priori de la pneumatologie.