

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

Recherche en théologie réformée

Michel Kocher (1)

Si les charismes mis en valeur par le Renouveau ont une place dans la vie de l'Eglise, il en va de même en théologie. Michel Kocher a recherché les données bibliques et théologiques dont il faut tenir compte pour une étude sur les dons. Dans une série de trois articles, il tente de dégager les présupposés à l'usage des théologiens et donne des éléments de réflexion sur la pratique des dons. Deux premiers articles seront nécessaires pour formuler les présupposés d'une pneumatologie charismatique et faire une recension critique de quelques études déjà publiées, avant d'établir un lien entre la théologie et la pratique des charismes.

Première partie

Quelle place laissez-vous à l'Esprit? Comment reconnaissez-vous et intégrez-vous les charismes dans la vie ecclésiale? Que faites-vous théologiquement de certains charismes? Ces questions des chrétiens du Renouveau sont souvent adressées à un niveau très pratique mais elles cachent aussi un enjeu théologique. Pour y répondre complètement il ne s'agit donc pas premièrement de décrire le mouvement pour le justifier ou le critiquer – travail où les sciences humaines interviennent volontiers massivement – mais d'ouvrir le dossier «pneumatologie» en théologie fondamentale pour pouvoir situer les questions à leur vraie place.

Les études exégétiques sur les textes controversés existant déjà, nous nous sommes fixés les buts suivants:

(1) Les deux premiers articles sont un extrait d'un mémoire de licence présenté à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève en octobre 1982.

- examiner les grands axes de la notion de «pneuma» et de son emploi pour pouvoir distinguer l'essentiel du secondaire et ainsi situer le débat là où l'Écriture le place;
- étudier la pneumatologie calvinienne, la critiquer au besoin par les résultats de la recherche précédente, l'utiliser dans l'élaboration des pré-supposés puisque nous nous rattachons à la tradition réformée;
- formuler un certain nombre de présupposés à partir des recherches bibliques, historiques et systématiques dont le Renouveau devrait tenir compte dans l'élaboration d'une pneumatologie respectueuse de tous les aspects du problème (2) et des rapports qu'ils ont entre eux. Cette série de trois articles ne pourra pas présenter tout le cheminement de la recherche – qui est elle-même encore incomplète – ni même toutes les conclusions. En fait il s'agira d'un effort de synthèse au cours d'une élaboration qui doit se poursuivre.

Illustration de la problématique

Nous évoquions à la page précédente les questions que le Renouveau adresse à toute l'Eglise; avant d'étudier la façon dont les auteurs bibliques parlent de l'Esprit pour tenter d'y répondre, il nous semble utile d'essayer de trouver les éléments qui révèlent la compréhension qu'ont certains charismatiques de l'Esprit. En effet c'est à partir de ces présupposés qu'ils lisent les textes bibliques, vivent leur foi en l'Esprit et véhiculent sans vraiment la formuler, une pneumatologie parfois assez précise. Il ne peut s'agir que d'une illustration car bien entendu le Renouveau charismatique n'a pas de position officielle. Elle n'a donc pas d'intérêt autre que celui de faire réagir le lecteur, en l'aidant éventuellement à prendre conscience de ses propres présupposés, en mettant en évidence la difficulté du sujet (3) et la nécessité d'une formulation aussi précise que possible.

Ces présupposés ne sont jamais exposés comme tels, il faut les chercher. La production littéraire la plus abondante du Renouveau relevant de l'édification, c'est dans ce genre d'ouvrage que nous avons puisé pour effectuer notre recherche. Nous avons tenté l'expérience avec l'ouvrage de Dennis et Rita Bennett (4) intitulé: «Le Saint-Esprit et nous» (5).

(2) Une telle pneumatologie pourrait être appelée «charismatique» dans la mesure où elle tiendrait compte des questions posées par le Renouveau.

(3) Elle s'explique notamment par la difficulté de trouver des catégories appropriées pour parler de l'Esprit.

(4) Dennis est pasteur d'une communauté épiscopaliennne à Seattle aux Etats-Unis. Après un long cheminement commencé pendant les années soixante, il devient une figure marquante du Renouveau; son Eglise lui offre un mi-temps pour se consacrer à ce ministère.

Notre méthode d'analyse a été la concordance: par la mise en parallèle de certains thèmes importants dans l'ouvrage, nous avons essayé de découvrir la structure de pensée de l'auteur, ses points de repère et ses présupposés.

Nous avons dégagé deux groupes de présupposés. Nous ne nous arrêtons que brièvement sur le premier dans la mesure où son contenu peut varier d'un groupe charismatique à l'autre et son analyse nous entraînerait trop loin: les présupposés méthodologiques. Ils se concentrent sur deux axes: un axe herméneutique d'abord: *tout ce qui est écrit dans l'Écriture peut être vécu aujourd'hui* (6). L'autre axe est plus difficile à qualifier, nous le définissons simplement comme spirituel: *l'expérience de la vie dans l'Esprit, de par sa «proximité» avec la vérité, assure sans qu'elle doive être nécessairement vérifiée, une fidélité aux symboles et grandes confessions de foi des Églises historiques* (7). Il s'agit d'une attitude profondément spirituelle dont les répercussions méthodologiques sont nombreuses. Elle explique certainement l'absence d'écrits théologiques émanant du Renouveau, comme elle explique aussi la faiblesse exégétique de beaucoup d'ouvrages d'édification sur le «Baptême dans le Saint-Esprit» et les dons spirituels. Elle peut se comprendre par la foi en l'unité du Dieu trinitaire et l'œuvre unificatrice de l'Esprit.

En second lieu nous rencontrons des présupposés théologiques.

1. *Le Saint-Esprit étant Dieu, il peut agir de façon instantanée et sans aucune médiation. Son action peut relever de l'ordre de la puissance comme de la connaissance* (8).

Toute la doctrine des dons spirituels est fondée sur ce présupposé. En voici une illustration: la parole de connaissance «est la révélation surnaturelle de faits passés, présents ou futurs que l'intelligence humaine ne peut pas connaître elle-même. Elle peut-être présentée comme la pensée de Christ manifestée à la pensée du croyant, et elle est donnée instantanément lorsqu'elle est nécessaire (1 Co 2,16)» (9). Ce présupposé favorise une accentuation du surnaturel (10) et par là-même un risque d'illuminisme.

(5) Titre original: *The Holy Spirit and you*, Plainfield, 1971.

(6) D. BENNETT, *Le Saint-Esprit et nous*, trad. en équipe, Le Mont-sur-Lausanne, 1976, p. 142.

(7) L'auteur ne serait certainement pas d'accord avec cela. Il affirme exactement le contraire: «Tout chrétien doit avoir des notions de théologie, et si vous n'en possédez pas une qui soit vraie, il est probable que vous en acquerez une fausse!» (*op. cit.*, p. 218). Cependant son ouvrage montre qu'il n'essaye pas d'agir comme il le demande à ses lecteurs.

(8) Il est bien clair qu'il n'est pas question ici de résumer l'enseignement de l'auteur sur le «Baptême dans le Saint-Esprit» et les dons spirituels.

(9) *Op. cit.*, p. 169.

(10) D'autres indices le montrent: importance de la notion de «signe» (pp. 98 s., 110,

2. *Le Saint-Esprit étant une Personne qui habite en nous, nous pouvons avoir une relation personnelle avec lui. Elle peut « avancer » ou « régresser » ce dont nous sommes partiellement responsables.*

Ce présupposé est lié à plusieurs points importants qui éclairent sa justification et son fonctionnement ; à l'anthropologie d'abord : la doctrine du « Baptême dans le Saint-Esprit » s'appuie sur une anthropologie très structurée (esprit-âme-corps), l'Esprit est « l'endroit où notre esprit et le Saint-Esprit se sont unis pour ne faire plus qu'un » (11). Le corps comme l'âme doivent obéir aux impulsions du Saint-Esprit et de la Parole pour exprimer l'harmonie de Dieu. Le « Baptême dans le Saint-Esprit » est justement le débordement de l'esprit sur l'âme et le corps. Par voie de conséquence ce présupposé est lié à la consécration ou coopération : « Votre liberté dans l'Esprit et votre sensibilité à ses impulsions seront grandement affectées par votre comportement (12). »

3. *Le Saint-Esprit étant un et immuable, il ne peut qu'unir tous ceux qui vivent par lui et mettre à jour leur interdépendance.*

Les conséquences de ce présupposé sur l'attitude des charismatiques sont considérables. Comme nous l'avons déjà écrit il intervient au niveau méthodologique. Par ailleurs il justifie la dimension œcuménique du mouvement qui compte sur le Saint-Esprit pour réaliser l'unité des chrétiens et comprend la diversité des Eglises et Confessions comme une richesse (13).

4. *Les liens Saint-Esprit – croyant sont « modelés » (14) sur les liens Saint-Esprit – Christ.*

« Le croyant suit le modèle fixé par Jésus » (15) ; il est le premier charismatique (16). La manière dont le Saint-Esprit est sur Jésus se retrouve chez nous, de façon à ce que le ministère de Jésus, dans ce qu'il avait de révélateur, continue au travers des chrétiens. Cette conception se développe uniquement autour de la notion de ministère elle-même fortement liée aux dons spirituels. Elle ne conduit pas à une déification de l'homme mais à une très forte accentuation de la puissance divine

124...), valeur accordée à toute « manifestation » comme donnant une image plus complète de l'œuvre du Saint-Esprit (p. 89).

(11) *Id.*, p. 194.

(12) *Id.*, p. 237.

(13) Dieu est le Dieu de la diversité, chaque Eglise apporte quelque chose de la vérité : liste des apports, p. 223 – catholicisme, baptisme, luthéranisme, presbytérianisme, anglicanisme, pentecôtisme, méthodisme.

(14) Le terme est de Bennett, p. 86.

(15) *Id.*, p. 32.

(16) Le théologien anglais T.A. SMAIL développe cette position à partir de la christologie irvingienne : c'est sur le fondement de l'œuvre de l'Esprit dans l'humanité de Jésus que le Saint-Esprit peut refaire en nous ce qu'il a d'abord fait en Jésus. (*Reflected Glory, the Spirit in Christ and Christians*, London, 1975.)

au service de la mission et de l'édification par le biais d'un ministre rempli de l'Esprit. On pourrait éventuellement parler d'une déification du ministère chrétien : par le ministère c'est *Dieu lui-même* qui est là et qui agit.

Les deux premiers présupposés font implicitement référence à des développements théologiques ultérieurs à ceux qui nous sont rapportés dans l'Écriture. Les attributs du Saint-Esprit : personnalité et divinité sont tirés de la formule de Nicée-Constantinople. Ils font appel aux catégories ontologiques ; sont-elles correctement interprétées par les chrétiens charismatiques (17) ? Cette question met le doigt sur la difficulté fondamentale de la pneumatologie : dans quelles catégories faut-il exposer l'œuvre du Saint-Esprit ? Les catégories de l'expérience risquent de naturaliser l'Esprit, celles de la philosophie d'être tentées d'élucider son mystère. Le dernier présupposé soulève la question christologique. En fait elle se pose dès qu'il est question d'examiner l'œuvre de l'Esprit en nous : tout ce qu'Il a fait n'a-t-il pas un lien avec l'œuvre de Jésus-Christ ? Dans le cadre des questions posées par les charismatiques le débat est particulièrement important et difficile : comment rendre compte du lien entre le don d'un « charisme » et le don du salut en Jésus-Christ ? Le charisme offrirait-il plus que le Salut ? Une espèce de « communication directe », de règne de l'Esprit ? Le problème révèle toute son ampleur en théologie systématique lorsque l'on tient compte de la distinction augustinienne entre « *communio sacramentorum* » (le Christ, l'Institution) et « *societas sanctorum* » (l'Esprit, l'événement) ; si les charismes ne sont pas liés à la christologie ils sont en opposition à l'Institution. En dernier ressort c'est donc l'ecclésiologie qui est impliquée !

Recherche biblique

Les pages qui suivent sont un résumé de notre recherche dont l'objectif était de cerner dans ses grandes lignes la place et le sens qu'ont attribués les auteurs bibliques au Saint-Esprit, en fonction de leur point de vue et de leurs objectifs réciproques. Nous ne parlerons volontairement pas de « pneumatologie biblique » ne sachant pas si cette expression correspond vraiment à une réalité dans la mesure où les conceptions de la *rûah* et du *pneuma* peuvent varier passablement d'un livre biblique à un autre.

(17) Nous n'entendons pas développer ici les critiques que ces présupposés appellent. Nous donnerons tout de même un élément de critique dans le prochain article.

Partie 1. *L'arrière-plan: Ancien Testament et sémantique*

L'importance de l'Ancien Testament est discutable et discutée. En effet il évoque la *rûah* dans des catégories plutôt cosmologiques et anthropologiques alors que le Nouveau Testament insiste sur l'aspect sotériologique et eschatologique de l'œuvre du Saint-Esprit. En fait les catégories évoquées ci-dessus sont à notre avis trop rigides, le champ sémantique de *rûah*, dans la mesure où il est très large se retrouve en bonne partie dans le Nouveau Testament. *Rûah* est employé dans trois sens (18):

- *rûah* comme souffle (haleine de la bouche, vent, tempête);
- *rûah* chez l'homme: principe d'animation du corps, siège des sentiments, des fonctions spirituelles et de la volonté, cette *rûah* est produite par Dieu;
- la *rûah* de Dieu: puissance efficace de Dieu, spécifiquement créatrice, essence même de Dieu, personnelle et distincte de Dieu.

C'est le contexte qui détermine la valeur du mot; cependant dans les trois sens se retrouve la notion de dynamisme, de puissance; *rûah* est à l'origine de toute vie. La linguistique nous permet dès à présent de tirer l'enseignement suivant: les trois sens de la racine *rûah* même s'ils doivent être distingués ont des liens très étroits. L'enchevêtrement de leur utilisation est l'indice d'une proximité sémantique irréductible.

Ce sont les liens entre les différents sens et les évolutions de ces liens qui nous aideront à y voir plus clair. Nous empruntons à D. Lys (19) quelques-unes de ses conclusions. Il analyse les évolutions des trois sens. *Rûah* comme souffle est une notion animiste (divinisation des forces naturelles), Israël tout en continuant à exprimer l'action de Dieu par le vent, procède à une totale dédivinisation (le vent n'est qu'agent) et à une démythisation (le vent n'est plus l'acteur du combat contre les eaux primordiales, il est rapporté aux narines de Dieu pour une action dans l'histoire).

Si donc Israël refuse le sens spirituel du vent, il n'abandonne pas le terme mais l'utilise dans le domaine de Dieu (20), il exprime l'action de Dieu à distance. «Mais pour Israël YHWH est distinct de sa création en sorte qu'il n'y a de numineux que lui. Dieu est esprit et le vent ne l'est plus (21).»

(18) F. BAUMGARTEL, *art. «Esprit»* dans *TWNT*, trad. E. de Peyer, Genève, 1971, pp. 56-65.

(19) D. LYS, *Le Souffle dans l'Ancien Testament*, Thèse de doctorat, Montpellier, 1960.

(20) D. LYS, *op. cit.*, p. 363. Il justifie ce choix pour les deux raisons suivantes: Israël vit dans le panvitalisme primitif et ne peut de ce fait exprimer une réalité qui n'ait un support concret. L'utilisation de *rûah* au sens d'«esprit personnel» est tout aussi ancienne que le sens de «vent».

(21) *Id.*, p. 365.

Cependant la *rûah* (22) n'est pas Dieu en soi mais Dieu tourné vers la création. C'est ainsi que le lien peut être établi avec le sens anthropologique. Ce sens existe dès les textes les plus anciens, il exprime la vie dans son sens le plus simple, même simplement végétative (23). Petit à petit cette *rûah* va définir une existence positive de l'homme c'est-à-dire sa volonté, sa capacité de décision. Ezéchiel accentuera cet aspect en annonçant que Dieu veut donner aux Israélites une *rûah* nouvelle, en leur donnant sa propre *rûah*. Ce don aura pour conséquence une véritable «révolution du souffle de l'homme». La *rûah* indiquera une «dépendance relationnelle» et sera ainsi une notion anthropologique dérivée de la théologie. La *rûah* anthropologique comme don de Dieu n'a pas d'existence indépendamment du corps bien qu'elle ne soit pas un produit de celui-ci. Pour revenir au souffle de Dieu concluons en disant qu'on ne peut l'évoquer sans mentionner ses liens avec l'anthropologie et le panvitalisme primitif.

Suivant M.-A. Chevallier (24), nous voulons essayer de donner en condensé les lignes de force du témoignage vétérotestamentaire sur le troisième sens de *rûah*.

1. *Le souffle de Dieu n'est pas le seul « esprit », pour cela il doit être discerné d'autres « esprits ».*

S'il a des aspects animistes, il a tout de même une identité propre qui doit être repérée. Cependant le manque de limites précises entre «esprit de l'homme» et «Esprit de Dieu» ne doit pas être perçu comme involontaire, mais comme étant l'indice de l'homme comme image de Dieu (25).

2. *Dieu intervient librement et pour cela son souffle est « le souffle que YHWH souffle » (26). Ps 104,29 ; Nb 11,25 s. ; Gn 6,3.*

L'intérêt du terme *rûah* comme souffle réside dans l'impossibilité de considérer le souffle de Dieu comme une entité que l'on pourrait posséder. *Rûah* ne peut donc appartenir au domaine de l'avoir. Elle ne peut guère plus appartenir à celui de l'être, D. Lys l'écrit très bien : «...la *rûah* de l'homme n'est pas une parcelle divine de l'homme ni une parcelle divine en l'homme ; ...Dieu est tout entier présent avec chaque homme (27).»

(22) *Rûah* est féminin. Il serait intéressant de rechercher le sens de cet aspect de *rûah*.

(23) Parallèle avec le sens fondamental de «néphesh».

(24) M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, V. I, Paris, 1978.

(25) D. LYS, *op. cit.*, p. 381.

(26) M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 33.

(27) D. LYS, *op. cit.*, p. 386.

3. *L'intervention de Dieu par son souffle est mystérieuse dans ses modalités mais vécue comme un événement ou confessée comme un fait existentiel* (28-29). Jg 14,6; 1 Sm 11,1-11; Ez 11,5; Es 32,15;...

La notion de mystère s'explique non seulement par l'origine divine et donc la liberté qui caractérise l'action du souffle de Dieu mais aussi par la diversité phénoménologique avec laquelle elle est présentée (30). Si l'on se souvient que *rûah* exprime l'action de Dieu à distance on comprend que l'important n'est pas le comment du franchissement de la distance mais son origine, son pourquoi et son résultat. L'Esprit a des effets extérieurs. Cela ne signifie pourtant pas que l'homme soit totalement passif: «Il n'y a pas d'emprise de Dieu sur l'homme qui ne mette en jeu l'homme lui-même jusqu'en ses dispositions psychosomatiques (31).» Lorsque l'action événementielle ouvre sur un ministère, durable ou non, cette précision est moins nécessaire mais dans les rares cas d'expériences de voyance (Nb 19,20-24; 24) elle mérite d'être soulignée. Le risque d'une perception exclusivement paranormale de l'action du souffle de YHWH oblige la remarque suivante: dès les textes les plus anciens le souffle de Dieu donne un discernement et une sagesse conformes au normal (Gn 41,38; Nb 27,18).

4. *L'intervention de Dieu par son souffle est révélation de caractère personnel, n'effaçant pas Sa transcendance.*

¹ Si les exégètes s'accordent pour dire que la *rûah* n'est pas personnifiée de façon claire et encore moins présentée comme Dieu lui-même, ils constatent néanmoins que Dieu s'identifie à son souffle, Ps 139,7; Es 40,13; 63,10 s. Il se révèle ainsi comme souffle, communication à l'origine même, dans le secret de l'existence humaine (souffle de vie): cette révélation s'inscrit dans un cadre *relationnel* donc *personnel* où Dieu ne cesse pas d'être transcendant. Concluons par cette remarque: le souffle de Dieu est surtout *moyen*, il est ce par quoi Dieu conduit son peuple en suscitant rois, héros, prophètes, sages, etc.

Avant de préciser le sens de *pneuma* dans le Nouveau Testament il convient d'examiner brièvement son sens dans le monde grec et hellénistique: Kleinknecht en donne la définition suivante: «force élémentaire de la nature – substance et événement – dont on perçoit l'action externe et interne comme courant d'air dans le souffle du vent et dans

(28) M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 33.

(29) Ph. REYMOND ne dit pas autre chose lorsqu'il estime plus exact de parler des «manifestations de l'Esprit dans l'Ancien Testament» au lieu de «l'Esprit dans l'Ancien Testament», «Aperçus sur l'Esprit dans l'Ancien Testament», in *Le Saint Esprit*, Genève, 1963, p. 31.

(30) M.-A. CHEVALLIER l'a illustrée par les deux métaphores employées pour la description des interventions de la *rûah*: le souffle agit *sur* l'homme comme une onction (Es 44,3; Ez 39,29) ou il agit *dans* l'homme comme une force (Jg 6,34; Es 63,11).

(31) Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1979, t. 1, pp. 22 s.

celui de l'haleine» (32). Il est employé dans la mythologie et la religion (créateur de vie et inspirateur dans la poésie et la divination), dans les sciences de la nature (élément nécessaire à la vie) et bien sûr dans la philosophie (principe divin des quatre éléments, il pénètre toute la réalité et fait d'elle un gigantesque organisme-panthéisme moniste). Ces renseignements permettent déjà de formuler trois remarques sur la *mentalité grecque et la mentalité hébraïque*:

- rien dans le monde grec ne correspond vraiment à la *rûah* YHWH, même si les racines *pneuma* et *rûah* sont très proches;
- dans la conception grecque de l'inspiration, l'homme «*entheos*» (33) peut être lui-même considéré comme «*theios*» ce qui est exclu de la notion hébraïque;
- c'est en anthropologie que la différence est la plus grande. Le dualisme grec véhicule une spiritualité du détachement du corps, même si paradoxalement il conserve au *pneuma* un caractère fondamental de corporéité (34). Ce paradoxe se réduit lorsque l'on considère les systèmes philosophiques dans lesquels *pneuma* est utilisé.

Dans le Nouveau Testament trois emplois divers sont repérables (35):

- le vent de façon générale, en tant que puissance, force dont les effets sont visibles et imprévisibles;
- le souffle vital de la respiration, instrument de vie dont l'absence signifie la mort;
- le souffle comme parole révélatrice, pénétrant au plus profond de la personne avec une vertu créatrice.

Il faut donc faire un certain nombre de différences entre la *notion grecque de pneuma et son acception néotestamentaire*. Elles sont capitales notamment dans le débat corinthien sur les enthousiastes:

- pour des raisons et de façons différentes (36), le grec comme le Nouveau Testament ont tendance à mettre au second plan, même s'il existe toujours, le corporel au dépend de l'immatériel, du spirituel;
- le caractère immanentiste corporel, véhiculé par le concept *pneuma* est supprimé dans le Nouveau Testament pour des raisons théologi-

(32) A. KLEINKNECHT, *art. «Esprit»*, in *TWNT*, trad. E. de Peyer, Genève, 1971, p. 7.

(33) «*Entheos*» d'où vient «*enthousiasme*» au sens technique de la mystique religieuse grecque.

(34) Caractère qui n'est pas non plus vétérotestamentaire.

(35) F. LEENHARDT, «*Aperçus sur l'enseignement du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit*», in *Le Saint-Esprit*, Genève, 1963, pp. 34 s.

(36) Le Grec pense en catégorie ontologique alors que l'opposition biblique chair/Esprit relève de l'éthique.

ques: le Dieu qui se tient derrière le pneuma est dans chaque cas le «tout autre»;

– le grec se distingue du Nouveau Testament par son sens de l'étiologie théorique (37), même si pour lui le pneuma est un phénomène de second plan;

– si les signes caractéristiques de l'expérience de l'esprit divin chez les grecs ne se différencient pas formellement de ceux qui apparaissent dans le Nouveau Testament, ce dernier évite l'emploi du même vocabulaire et se forge un nouveau mot: «lalein glossais»;

– le caractère grec du pneuma comme médiateur entre Dieu et l'homme se retrouve dans le Nouveau Testament mais justifié pour d'autres raisons théologiques.

Il nous faut conclure cette première partie en comparant le champ sémantique de *rûah* dans l'*Ancien Testament* et celui de *pneuma* dans le *Nouveau Testament*. Les exégètes sont à juste titre très prudents. Parmi ceux que nous avons lus, aucun n'a formulé une différence claire entre les deux conceptions. Le plus loin où l'on puisse raisonnablement aller est de parler de deux spiritualités de sensibilités différentes, le juif plus enclin à voir l'action de Dieu dans un fait existentiel, le grec plus sensible à une spiritualité désincarnante. Mais pour éviter le piège d'une généralisation irrespectueuse des différences, il nous faut étudier chaque écrit ou groupe d'écrits néotestamentaires en le replaçant dans son contexte et son projet.

Partie 2. *Matthieu et Marc (38)*

De façon générale Matthieu et Marc ne contiennent que peu de déclarations sur l'Esprit, ce qui n'est pas le cas de Luc. Résumons en quelques points les éléments principaux:

1. *Jésus a relativement peu parlé du souffle de Dieu.*

Les exégètes mettent en évidence plusieurs explications: soit Jésus se considère comme le Messie désigné (39), soit l'intelligence des disciples n'a pu s'ouvrir à la question qu'après l'achèvement de son œuvre (40). F.J. Leenhardt a une position s'approchant de celle de Schweizer, elle nous semble intéressante: «C'est précisément en raison de son importance décisive – celle de l'Esprit – que Jésus a évité de faire de nombreu-

(37) Comme dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament ne s'intéresse pas particulièrement au comment, au mode de fonctionnement.

(38) Nous tiendrons compte de Luc dans les caractères qu'il partage avec Marc ou (et) Matthieu.

(39) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 140, il ne précise pas plus sa pensée.

(40) FLEW cité par Schweizer, p. 140.

ses allusions à cette revendication en faveur de l'action actuelle de l'Esprit (41-42).»

2. *La venue du Christ marque le début du temps eschatologique, caractérisé par le don de l'Esprit sur un peuple de Dieu à vocation universelle.*

Ce sont entre autre les «récits» du baptême qui conduisent à cette affirmation. Ils attestent «le caractère unique de Jésus auquel on croit déjà, en rendant compte d'une intervention directe de Dieu en un point précis de l'histoire et en exprimant ainsi l'idée que c'est Dieu lui-même qui agit en lui» (43). C'est en rapport étroit avec l'Ancien Testament que l'eschatologie est inscrite dans une promesse pneumatologique.

3. *Le rôle de l'Esprit est proche de celui qu'il joue dans l'Ancien Testament: puissance de Dieu qui rend capable de parler et d'agir.*

Cette constatation est faite par l'ensemble des exégètes. Cependant elle doit être impérativement associée aux deux suivantes pour ne pas être exploitée en dehors de sa problématique générale.

4. *Jésus comme «homme de l'Esprit» (44) est une présentation ambiguë.*

Les traits extatiques de Jésus, même s'ils sont présents et plus soulignés que chez Luc, ne caractérisent pas bien la nouveauté fondamentale que le Christ apporte en sa personne, ils sont plutôt une constante de la sensibilité vétérotestamentaire. La nouveauté c'est qu'en lui Dieu rencontre son peuple. Turner ne dit pas autre chose lorsqu'il conclut son article en affirmant: «L'autorité de Jésus comme prophète eschatologique est directe et christocentrique et non centrée sur le Saint-Esprit (45).»

5. *Ce qui est entièrement nouveau c'est la rigoureuse subordination des phénomènes pneumatiques à la conscience que le temps messianique de la fin a commencé en eux. Ainsi toutes les mentions «pneumatologiques» ont pour centre d'intérêt la christologie (46).*

Nous percevons bien la nouveauté essentielle du pneuma néotestamentaire face à la ruah vétérotestamentaire: la ruah est soumise aux

(41) *Op. cit.*, p. 36, à comprendre dans le même sens que le secret messianique.

(42) Nous avons pris connaissance de l'article de M.B. TURNER, qui sera publié dans le numéro suivant qu'après la rédaction de notre mémoire. Ses conclusions nous semblent confirmer les points suivants dans la mesure où ils concernent aussi Luc.

(43) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 135.

(44) Cette constatation est d'importance dans la mesure où beaucoup de charismatiques considèrent Jésus comme le premier charismatique.

(45) M.B. TURNER, «Jesus and the Spirit in Lucan perspective», in *Tyndale New Testament Lecture*, Cambridge, 1981, p. 41.

(46) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, pp. 141 s. Cette thèse ne nous semble pas devoir être comprise comme une réduction de la pneumatologie à la christologie mais bien comme l'affirmation de leur étroite interdépendance.

objectifs que pose l'œuvre du Fils. Comme bibliste nous devons cependant rester attentif à la richesse sémantique irréductible de rūah (47).

Partie 3. *Luc et sa spécificité*

Pour faciliter la compréhension nous suivrons la judicieuse séparation qu'opère M.-A. Chevallier (48) dans sa conclusion :

a) *Le rôle du souffle dans l'économie du salut*

1. Dès Pentecôte tous les croyants reçoivent un don qui n'avait atteint dans l'Ancien Testament que quelques prophètes et qui s'était concentré sur le seul Jésus (49).

Dans la continuité vétérotestamentaire ce don se présente comme la réalisation de la promesse (Ac 2,17-22), il est permanent et signe du salut (50). Turner défend de façon brillante une position qui tend à lier le don de l'Esprit au salut : « Luc estime que l'Esprit œuvre par Jésus, pour accomplir la rédemption individuelle, avant et après la Pentecôte (51). » La position traditionnelle consiste à voir chez Luc une conception de l'Esprit comme force (= AT) indépendante du salut individuel. Nous souscrivons à la citation dans la mesure où elle laisse au Christ la place centrale qui lui est due dans la conception lucanienne de l'histoire du salut et lie l'Esprit essentiellement à l'activité (52) de Jésus. Cependant la constatation de F. Bovon est aussi correcte : « Dans les Actes l'Esprit Saint ne s'identifie pas avec le don du salut ou sanctification (53). » C'est pourquoi nous pouvons formuler le point suivant :

2. L'Esprit n'est pas présenté comme une puissance d'actualisation sotériologique mais comme puissance de Dieu qui se manifeste pour mettre en route le plan de salut réalisé en Jésus (54).

(47) Son quotient événementiel, presque expérimental ne peut pas être annulé, de même que son lien à la vie.

(48) M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, pp. 120 s.

(49) F. BOVON, *Luc le théologien*, Neuchâtel, 1978, p. 234.

(50) G. HAYA-PRATS précise qu'il s'agit d'un signe naturel puisqu'il est l'anticipation de sa plénitude (*L'Esprit force de l'Eglise*, Lectio divina, 81, trad. J. Romero, H. Faes, Paris, 1975, p. 199).

(51) M.B. TURNER, *art. cit.*, p. 33.

(52) Nous formulerons ainsi les liens christologie-pneumatologie : dans la « Heilsgeschichte » lucanienne, la christologie est liée à la pneumatologie par la *constance* de l'action de l'Esprit dans la vie de Jésus. (M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, pp. 222 s.; F.J. LEENHARDT, *op. cit.*, pp. 46 s.).

(53) F. BOVON, « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », in *NTS*, 1974/21, p. 34.

(54) G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, p. 201.

«Pour vous, demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez, d'en haut, revêtus de puissance» (Lc 24,49). C'est Jésus lui-même qui sauve, ou la foi en lui. Dans ses écrits Luc ne ramène jamais la foi à l'Esprit; en effet de longues périodes peuvent s'écouler avant que le don de l'Esprit ne succède à la foi, sans pour autant que les croyants deviennent incrédules (55). Dans la perspective vétérotestamentaire caractéristique de Luc, l'Esprit est le même que celui qui a inspiré les prophètes, il est au service de la Parole. Il ne faut toutefois pas absolutiser cette constatation (56). Car si l'Esprit se manifeste comme «puissance d'en haut» (Lc 24,49), voie principale d'accomplissement historique du dessein salutaire de Dieu, son action n'est pas exclusivement la parole proclamée (57).

3. *Les liens entre le Christ élevé et l'Esprit sont difficiles à déterminer, il en va de même pour le Jésus historique (58).*

Jésus ne sera maître de l'Esprit qu'à l'heure de son élévation. Présentement l'Esprit demeure sur Jésus, c'est tout ce que Luc nous dit. Une fois élevé il répandra l'Esprit-Saint de la part de Dieu (59).

4. *Le Jésus pré-pascal a vécu dans une relation à l'Esprit-Saint que les disciples ne connaîtront pas (60).*

La conception de Jésus par le Saint-Esprit (Lc 1,26-38) indique la volonté lucanienne de distinguer Jésus: «L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu» (Lc 1,35) (61). Turner confirme: «From one perspective, the Pentecost narrative affords the most dramatic underlining of the uniqueness of Jesus' relationship to the Spirit as Luke conceives it (62).»

b) *L'expérience du souffle et la foi dans le souffle*

C'est dans l'Ancien Testament que Luc trouve des textes sur l'intervention de l'Esprit dans des expériences, sur l'espérance du rôle escha-

(55) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, pp. 157 s.

(56) Risque qu'encourt B. GILLIERON en parlant de l'Esprit «entièrement domestiqué» ou en insistant trop exclusivement sur l'action de l'Esprit dans les moments clés de l'histoire du salut. (*Le Saint-Esprit, actualité du Christ*, Genève, 1978).

(57) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234; M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 221.

(58) F. BOVON, *op. cit.*, pp. 226-234.

(59) F. BOVON, *id.*, p. 234, note que Luc dans le récit de la Pentecôte ne dit pas explicitement que le Ressuscité lui-même envoie l'Esprit.

(60) *Id.*, p. 243.

(61) Ce texte fait partie d'une tradition commune à Matthieu et à Luc. L'intervention du souffle de Dieu désigne la puissance mystérieuse de Dieu pour Matthieu (1,18-21). Pour Luc cette intervention est plutôt celle du souffle créateur de vie et du souffle qualifiant le Messie. M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 221.

(62) M.B. TURNER, *art. cit.*, p. 36.

tologique de l'Esprit et sur l'action mystérieuse de l'Esprit au cœur de l'homme. Dans les limites de ce paragraphe et de notre recherche nous essayerons de découvrir ce que révèle l'expérience de l'Esprit – quelle qu'elle soit – du lien homme – Saint-Esprit. F. Bovon met le doigt sur la difficulté lorsqu'il constate: l'Esprit «apparaît, ici ou là, dangereusement à la disposition des apôtres» (63). Essayons d'y voir plus clair en procédant logiquement, c'est-à-dire en tirant d'abord les grandes lignes d'une phénoménologie de l'Esprit. Pour l'interpréter, nous tenterons de comprendre ensuite l'influence du cadre lucanien sur le sens de ces manifestations de l'Esprit.

1. Luc confère une certaine visibilité à la présence de l'Esprit.

Schweizer parle à propos du baptême de Jésus «d'objectivité de la descente de l'Esprit» (64). Elle se constate en divers autres endroits (Ac 2,3-6; 4,31; 5,15; 19,12; 21,4). Sur les sources de la conception lucanienne le travail reste à faire (65). S'agit-il d'une conception hellénistique, c'est-à-dire substantialiste, ou plus vétérotestamentaire, animiste?

2. Comme la Parole, l'Esprit est indépendant des hommes et des contingences terrestres (66).

Il n'annihile pas la capacité décisionnelle des croyants mais les laisse libres. Nous évitons volontairement la question du don de l'Esprit et renvoyons au chapitre 9 du livre de J.D.G. Dunn traduit dans le numéro 5 de *Hokhma* (1977). Sa position peut se résumer en deux points: la seule chose qui fasse d'un homme un chrétien c'est le don de l'Esprit, le baptême d'eau chrétien reprend le rôle subsidiaire et préparatoire qu'avait auparavant le baptême d'eau johannique: baptême de repentance, condition de la réception de l'Esprit. Il ne faut pas identifier le sacrement au don du ciel (pp. 31-35) (67).

3. L'idée d'une permanence intérieure à l'individu est étrangère à Luc (68).

Comme nous l'avons déjà écrit dans notre premier paragraphe l'Esprit est un don de la promesse. S'il est permanent c'est dans sa disponibilité à soutenir les croyants dans des situations où son intervention extraordinaire est nécessaire. Si l'on veut parler de permanence il faut la situer dans les cadres plus larges de l'eschatologie et de l'ecclésiologie.

(63) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234.

(64) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 146.

(65) F. BOVON, *op. cit.*, p. 235.

(66) *Id.*, pp. 227, 234.

(67) Y. CONGAR discute cette position dans laquelle il voit une réduction du sacrement au rite; son avis nous semble relever de la théologie ecclésiastique plus que de la théologie biblique (*op. cit.*, V. II, pp. 249 s.).

(68) G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, p. 198.

Essayons maintenant de comprendre dans une perspective plus globale :

4. *Le point de vue de Luc à propos de l'Esprit-Saint est celui de l'observateur (69).*

Il ne cherche pas à comprendre les modalités du «comment». L'interprétation de cette constatation est capitale.

5. *La foi joue un rôle, c'est elle qui, se fondant sur la réalisation des promesses, permet de déchiffrer l'expérience et le rôle de l'Esprit (70).*

La problématique du discernement n'est pas aussi développée que chez Paul, cependant c'est le courage, la foi, la sagesse des croyants qui est signe de l'action de l'Esprit.

6. *L'action du Saint-Esprit s'inscrit dans une vision globale des médiations humaines – sociales, culturelles et institutionnelles. Le Christ, les actions de Dieu, l'Esprit et la Parole s'insèrent dans ces médiations en en confirmant ainsi la nécessité théologique (71).*

Cette affirmation est éclairante. La place nous fait défaut pour apporter les précisions et le cadre exégétique de son élaboration. En pneumatologie lucanienne sa valeur réside surtout dans la priorité qu'elle laisse à la responsabilité et à la liberté de l'homme. Elle n'épuise pas la richesse et la complexité de l'œuvre de l'Esprit notamment dans sa dimension eschatologique (72) (glossolalie ou prophétie comme anticipation eschatologique).

7. *Le Saint-Esprit n'est pas une puissance impersonnelle, il gagne une stature personnelle comparable à Dieu ou au Christ (73).*

Cette affirmation nous semble plus prudente que les propos de l'exégète catholique Haya-Prats qui tend à distinguer l'action directe de Dieu de celle du Saint-Esprit ! Nous pensons que Luc ne s'est pas posé la question dans ces termes (74), sa problématique étant toujours christocentrique comme le montre Turner (75).

Si l'on considère la richesse des fonctions attribuées par Paul à l'Esprit on est tenté de prétendre qu'il n'y a pas vraiment de pneumatologie lucanienne. Cette attitude équivaldrait à prendre la méthode

(69) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234.

(70) M.- A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 222.

(71) F. BOVON, *art. cit.*, pp. 24, 29.

(72) G. HAYA-PRATS : « L'action de l'Esprit a deux aspects, l'un eschatologique : elle est l'anticipation de la plénitude du salut ; l'autre dynamique : elle guide le peuple de Dieu » (*op. cit.*, p. 206).

(73) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234.

(74) *Id.*, p. 227.

(75) M.B. TURNER, *art. cit.*, p. 39.

paulinienne comme norme. Or relater l'histoire sous forme de «*Heilsgeschichte*» c'est aussi être théologien mais à la façon des grands historiographes de l'Ancien Testament. Cet aspect de la communication théologique qui remet en valeur l'histoire, la description plus que la définition ou l'énoncé tend à reprendre une place dans les préoccupations des théologiens académiques, notamment par les travaux du professeur W. Hollenweger sur la théologie orale (76).

Les questions sans réponse que nous adressons à Luc, son peu de souci du «comment» ne peuvent masquer la cohérence globale de ses écrits. Cependant cette pneumatologie lucanienne, de par sa présentation est difficile à monnayer en théologie fondamentale (77); les nombreuses interprétations parfois fort divergentes même au niveau de la théologie biblique l'illustrent très bien (78). Il faut donc l'enrichir du travail paulinien. Taxer ainsi Luc d'illumineur ou de protocatholicisme équivaut à se méprendre sur son œuvre, à l'enfermer dans des catégories qui ne conviennent pas à son projet.

Partie 4. *Paul*

Paul fait continuellement référence au Saint-Esprit (79). La présentation de sa pneumatologie demanderait donc une place considérable. Plus encore que pour les Synoptiques et les Actes nous devons nous restreindre.

Comme Luc mais de façon plus aiguë encore, Paul se trouve confronté à la difficulté de lier l'héritage vétérotestamentaire à la pensée hellénistique. La rigueur de sa pensée l'oblige à des précisions théologiques dont les répercussions sont considérables. De l'Ancien Testament il garde la notion d'Esprit comme puissance, il reprend la typologie de la shekina (Dieu habite le Temple: 1 Co 3,16), il est fidèle à l'eschatologie chrétienne primitive (l'événement du Christ comme tournant de l'histoire dont l'Esprit est moteur).

Cependant il va plus loin que les Actes en disant notamment: «Le Seigneur c'est l'Esprit» (2 Co 3-7) (80). Cette nouveauté est rendue pos-

(76) W.J. HOLLENWEGER, *Erfahrung der Lebhaftigkeit* (Interkulturelle Theologie 1), pp. 69-84. L'intérêt de cette théologie est multiple: non seulement parce que le christianisme avant d'être devenu la religion du livre a été une religion orale mais aussi et surtout parce que cette communication tend à prendre une place de plus en plus grande dans les sociétés occidentales – développement des médias, groupes charismatiques, etc. De plus elle est partie intégrante et intégrée de la culture de millions de chrétiens africains, sud-américains ou autres.

(77) M.-A. CHEVALLIER propose de lier la pneumatologie à la christologie par l'action du souffle dans la naissance, le baptême puis l'exaltation. Smail fait de même.

(78) F. BOVON, *op. cit.*, p. 252.

(79) 146 x, dont 117 dans les grandes épîtres (Y. CONGAR, *op. cit.*, V, 1, p. 51).

(80) F.J. LEENHARDT pour préciser les liens emploie le terme d'assimilation (*art. cit.*, p. 46). Cette présentation a l'avantage de ne pas suggérer une totale identification à partir d'un texte dont l'exégèse est délicate. J. HERING refuse l'identification car, dit-il, elle suppose une per-

sible par la pensée plus substantialiste des grecs: le pneuma est une substance céleste, donc Jésus qui est Dieu en est le porteur. Cette pensée présente des points forts et des risques (81):

– les liens christologie-pneumatologie sont définitivement établis: l'Esprit c'est le don même de Jésus-Christ, le mode d'existence de Jésus comme Seigneur.

– «L'effusion constitue la vie chrétienne spécifique en tant qu'elle est vie nouvelle par rapport à la vie de l'éon présent» (82) ou pour l'exprimer autrement: «Nous sommes et serons le sujet d'une qualité d'existence et d'actes qui relèvent de la sphère d'existence et d'opération de Dieu (83)»;

– la tentation gnostique: l'Esprit est la phusis qui sauve le pneumatique;

– l'enthousiasme: étant dans le dernier éon il n'y a plus de médiation mais une proximité génératrice d'illuminisme et de liberté désordonnée.

Les dangers sont évités de diverses façons:

– par l'enracinement vétérotestamentaire: ce n'est pas une substance divine qui prend la place de notre substance et dont par là-même nous pourrions disposer mais le don d'un dynamisme qui ne supprime pas l'action humaine mais la rend possible;

– par l'exemple de Paul (84): il argumente toujours à partir de situations concrètes, pour exprimer une position personnelle;

– par des précisions théologiques (85):

* si l'Esprit vient de Dieu, ce n'est pas sans médiation, mais par la prédication qui suscite la foi (86) (Rm 7,6; 8,2; 2 Th 2,13);

* si la christologie est liée à la pneumatologie, alors la Croix comme centre de la christologie indique une limite (87);

sonnification de l'Esprit et annule toute la pneumatologie paulinienne (*La seconde épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1958, p. 39). (Nous préférons G.E. LADD (*A Theology of the NT*, London, 1975) qui parle du monde par lequel le Seigneur agit.)

(81) Une formule comme «en Christoi» cristallise les risques. Pour les positions exégétiques et l'enjeu: H. CONZELMANN, *Théologie du NT*, Genève, 1969, pp. 220-223.

(82) F.J. LEENHARDT, *art. cit.*, p. 46.

(83) Y. CONGAR, *op. cit.*, V, 1, pp. 54 s.

(84) F. BOVON, notes personnelles sur son «Cours de théologie paulinienne», Genève, Hivers 1980.

(85) Cette liste pourrait être allongée, il ne s'agit pas de reconstruire toute la théologie paulinienne.

(86) C'est ce que présente E. SCHWEIZER sous le titre «Pneuma, puissance de la pîstis», *art. cit.*, pp. 181-188.

(87) Y. CONGAR fait la remarque suivante: «Paul ne fait pas allusion à Pentecôte, son

- * l'Esprit étant donné comme prémices ou arrhes (Rm 8,23; 2 Co 5,5), il n'est que l'anticipation de ce qui est encore à venir;
- par des exhortations et des considérations pratiques:
- * l'Esprit est son propre souverain, il faut donc discerner les esprits;
- * les manifestations de l'Esprit doivent être ramenées à l'utilité commune;
- * les choses les moins spectaculaires sont les plus spirituelles (1 Co 1).

Conformément à notre recherche nous allons chercher à comprendre la perspective globale de la pneumatologie paulinienne avec à l'esprit les deux questions suivantes: dans quelle mesure la pneumatologie est ordonnée à la christologie? La problématique des dons est-elle un point fondamental de cette pneumatologie?

Parmi les biblistes que nous avons lu, F.-J. Leenhardt s'est trouvé être le plus accessible (88). Son travail convient parfaitement à notre recherche. Nous nous contenterons donc de le résumer en l'enrichissant ici ou là d'éléments glanés ailleurs. Il part de la constatation relevée et discutée à la page précédente: l'action de l'Esprit et celle du Seigneur se confondent, elles désignent l'unique action rédemptrice de Dieu sous ses deux aspects successifs (89).

1. *L'Esprit d'adoption: Rm 8,15-16; Gal 4,6; (1 Co 12,3)*

«Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclave et vous ramène à la peur, mais un esprit qui fait de vous des fils adoptifs (pneuma uiiothesias) et par lequel nous crions: Abba Père» Rm 8,15.

L'adoption introduit l'adopté dans la famille des héritiers. Gal 4,1-6 indique l'événement rédempteur auquel l'adoption est attachée: la libération par Jésus-Christ (90). Elle peut être placée à côté de la justification (Rm 3,25) et de la réconciliation (2 Co 5,18 s.). Quel est le rôle de l'Esprit? Il est envoyé par Dieu pour témoigner à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,15). Il nous fait voir ce que nous ne pouvons voir avec nos yeux humains. «Il n'est pas seulement celui qui nous enseigne à rester dans une relation enfantine avec Dieu en prononçant constamment et fermement le nom de "Père" malgré ce qui s'oppose toujours à nouveau à cette relation; il est aussi celui qui maintient une communion vivante (91).» Il donne la foi (2 Co 4,13; 5,5-7).

expérience de l'Esprit est entièrement et immédiatement liée à l'événement de Pâques», *op. cit.*, V. I, p. 51.

(88) F.J. LEENHARDT, *art. cit.*, pp. 47-56.

(89) *Id.*, p. 46.

(90) C'est par l'œuvre du Fils que nous devenons fils, cohéritiers avec Christ: les liens christologie-pneumatologie sont ici clairs.

(91) H. RIDDERBOS, *Paul. An outline of his Theology*, Grand Rapids 1975, p. 203.

L'Esprit est ainsi principe de communion, de communication entre Dieu et le croyant (1 Co 2,6-13).

2. *L'Esprit libérateur*: 2 Co 3,17; Gal 5,1 + 13

«Car le Seigneur est l'Esprit et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» 2 Co 3,12.

Le contexte de la citation (le Seigneur exprime le sens spirituel des Ecritures par opposition à Moïse) et la question plus générale débattue dans les Galates indiquent le poids accordé au thème de la liberté: «C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés. Tenez donc ferme et ne vous laissez pas remettre sous le joug de l'esclavage» (Ga 5,1). La liberté est donc une conséquence de l'œuvre réconciliatrice du Christ. Le chapitre 8 devrait être entièrement cité pour montrer combien la mort de Christ libère de l'emprise de la chair: «La loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort» (Rm 8,2). Il y a une double libération à l'égard du péché et de la loi (6,14).

3. *L'Esprit vivifiant*: Rm 8,2; 1 Co 15,45

Cet aspect de l'œuvre de l'Esprit est théologique mais aussi éthique. Il s'ancre notamment sur les analogies tirées de la création: «C'est ainsi qu'il est écrit: le premier homme Adam fut un être animal doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel donnant la vie... Et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste» (1 Co 15,45-49). Connaissant le contexte, il ne faut pas comprendre ces textes comme opposant la vie présente à la vie ressuscitée future (92), mais comme affirmant avec certitude l'acquisition de la victoire du Christ et de la vie (93). L'Esprit est donc l'agent d'une vie nouvelle qui se situe dans la vie présente d'abord. Si le langage est proche du dualisme gnostique, il n'en véhicule pas la pensée: le salut n'est pas une échappatoire pour un monde spirituel supérieur (94). L'éthique vérifie cette affirmation: elle englobe toute l'existence (95) dans un contexte ecclésial, lieu par excellence où s'exerce l'action de l'Esprit (96).

(92) Ch. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1979, note 8, p. 206.

(93) *Id.*, p. 210.

(94) *Id.*, p. 207: pneumatikos ne signifie pas immatériel mais «conforme selon le dessein et par la puissance de Dieu au statut des réalités du monde nouveau où Dieu est tout en toutes choses».

(95) F.J. LEENHARDT: «Non seulement l'éthique du corps et des relations extérieures mais l'éthique de la vie intérieure et de la relation avec Dieu découle également de la présence de l'Esprit» (*art. cit.*, p. 54).

(96) Il faudrait souligner les liens entre l'Esprit qui anime le Corps du Christ et l'Eglise visible et remarquer dans la direction de notre recherche qu'il n'y a pas de «Corps du Saint-Esprit», mais un «Corps du Christ».

Nous avons beaucoup souligné dans ces quelques lignes les liens étroits entre christologie et pneumatologie. Est-il dès lors possible de dire que la pneumatologie est une christologie actualisée? Dans la mesure où chez Paul le *pneuma* est constamment ramené au Christ, un oui s'impose. Mais il faut préciser les limites de cette réponse. Paul n'est pas préoccupé comme le sont parfois ceux qui posent la question susmentionnée, des rapports métaphysiques entre Dieu, le Christ et l'Esprit (97). Sa conception de l'Esprit comme «puissance de Dieu qui permet à l'homme de croire à la Croix et à la Résurrection» (98) lui suffit pour répondre aux questions concrètes qui lui sont posées et pour développer son enseignement. Ainsi la réponse donnée ne nous autorise pas, par le biais de la théologie systématique à repenser les conséquences pratiques (99) ou les doctrines secondaires comme celle des dons en dehors des écrits pauliniens. Cette réflexion doit être placée à sa juste importance dans l'analyse du mouvement charismatique.

Ce paragraphe met le doigt sur l'intérêt que peut avoir pour notre recherche la comparaison des perspectives pauliniennes et lucaniennes. En voici quelques aspects (100):

- thèmes qui sont absents dans les Actes: inhabitation (101) de l'Esprit, Esprit d'adoption, Esprit de libération dans le sens de l'opposition entre la chair et l'Esprit. Luc s'intéresse plus à l'Esprit dans la perspective missionnaire d'une force engagée par le Christ pour réaliser son œuvre;
- différence dans les rapports Saint-Esprit/foi: dans les Actes la foi n'implique pas nécessairement la réception de l'Esprit, - «cela ne signifie pas que Luc ait nié que tout chrétien reçoive le Saint-Esprit» (102), alors que chez Paul ils sont étroitement conjoints (Ep 4,4 s.). Ces aspects peuvent être présentés de différentes manières. Nous pensons avec E. Schweizer (103) que fondamentalement la différence réside dans l'accent que l'un et l'autre mettent sur l'action du *pneuma*: Luc lui attribuant un rôle de phénomène «complémentaire», comme «force

(97) A la question de la personnalité du Saint-Esprit les exégètes ne peuvent donner une réponse totalement affirmative, Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 67. E. SCHWEIZER: Ce qui importe à Paul, «ce n'est pas de substituer à la notion de force une notion de personne mais bien d'attester que cette force n'est pas une chose vague mais la manière du Seigneur d'être présent dans la communauté» (*op. cit.*, p. 200).

(98) *Id.*, p. 197.

(99) Lorsque dans leur fond elles concernent les mêmes questions auxquelles Paul a essayé de répondre.

(100) Ils sont puisés chez Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 73; G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, pp. 28, 129, 206; E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 197.

(101) Y. CONGAR fait remarquer à juste titre que les différences ne doivent pas être exagérées; en Ac 2,42 par exemple n'est-ce pas le Saint-Esprit qui anime la vie externe? (*op. cit.*, V. 1, p. 74).

(102) G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, p. 129.

(103) Lire son deuxième paragraphe (*op. cit.*, pp. 197 s.) qui est très explicite.

qui détermine la nouvelle vie dans la foi» (104), alors que Paul lui donne le rôle essentiel de puissance *rendant possible* la foi dans l'œuvre du Christ. Nous avons mis l'adjectif «complémentaire» (105) entre guillemets, estimant qu'il peut être une façon de juger Luc à l'aune de Paul. Si le projet de Luc est plus historique et descriptif que celui de Paul, la sensibilité théologique de Luc ne nous est pas pour autant inaccessible et inutile dans la mesure où elle entrevoit de façon plus précise que celle de Paul la distinction entre l'action de l'Esprit et celle du Christ.

Faute de place nous ne pourrions pas nous arrêter longuement à la pneumatologie johannique, d'autant plus que la particularité du milieu johannique demanderait une attention spéciale. La problématique des charismes n'est pas spécifiquement abordée chez Jean; cependant la richesse de sa pneumatologie est considérable, elle offre des clés de compréhension dont toute doctrine du Saint-Esprit a besoin. Mentionnons simplement les quelques points suivants:

- par son dualisme, Jean exprime de façon plus prononcée que Paul et les Synoptiques une «eschatologie réalisée». C'est dans cette direction que la pneumatologie joue un rôle: l'intervalle entre la mort et la parousie tend à perdre de l'importance occulté qu'il est par la venue du Paraklet.

Le dualisme johannique s'exprime notamment par l'opposition «sarx/pneuma». «Mais l'heure vient et maintenant elle est là – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité» (Jn 4,23). Le «pneuma» ici ne désigne pas l'âme et la raison humaine mais la réalité de Dieu trouvée en Jésus seul. C'est le pneuma divin qui est la source de cette réalité nouvelle, il est puissance vivifiante par opposition à la sarx (106). La spécificité johannique consiste à présenter la vie donnée par l'Esprit comme *étant* la connaissance de Dieu. Celle-ci est donc reçue immédiatement puisqu'elle est vie, elle implique une grande proximité du divin dans la mesure où elle signifie en elle-même l'abolition de la séparation Dieu-monde (107).

- En christologie Jean découvre la place centrale du Christ dans l'histoire du salut; affronté à certains courants illuministes, il montre qu'on ne peut concevoir une action de l'Esprit indépendamment de celle du Christ. Il insiste particulièrement sur le rapport Paraklet-Fils (Jn 14,16-28; 16,4b-15);

- la richesse du vocabulaire johannique est étonnante. Il y a d'abord le

(104) *Id.*, p. 198.

(105) SCHWEIZER l'utilise.

(106) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 212.

(107) *Id.*, pp. 212 s.

fameux terme «parakletos» (108), il résume et explicite les fonctions évoquées en Jn 15,26 s.; 16,8: l'Esprit, avocat et médiateur, met à jour la justesse de la cause du Christ et la duplicité de ses détracteurs; comme témoin, intercesseur, aide, il rend témoignage du Christ aux disciples: c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit (repris massivement par Calvin).

Une autre expression mériterait d'être étudiée tant sa visée est profonde: «pneumates alepheia». «Lorsque viendra l'Esprit de Vérité, il vous fera accéder à la vérité tout entière car il ne parlera pas de son propre chef mais il dira tout ce qu'il entendra et il vous communiquera tout ce qui doit venir» (Jn 16,13). Cette citation montre bien qu'il est possible de parler chez Jean d'un «temps de l'Esprit» (109): la concentration christologique ne doit pas masquer la continuation de la révélation, elle est là pour signifier qu'il n'y aura pas de nouvelles révélations indépendantes de celle donnée en Jésus-Christ.

En 16,13, Jean pense sans doute à l'Esprit de prophétie (Ac 19,10) qui a joué un si grand rôle dans l'Eglise naissante. Il sait que les disciples ont connu des situations bien différentes de celles du temps de Jésus et que l'Esprit les y a guidés en leur faisant saisir le sens des paroles et des actes de Jésus et comprendre la signification de l'histoire à la lumière de l'Evangile du Maître (110).

Nous voici arrivés à la fin de ce premier parcours. Notre tâche pour le prochain article consistera à mettre de l'ordre dans la diversité des témoignages bibliques que nous avons observés. Nous essayerons donc de systématiser, en fonction du but recherché, les données essentielles sous forme de présupposés.

(108) Il est judicieux de rappeler brièvement ses sens possibles: certains soulignent son sens passif original: «Quelqu'un qui est appelé à aider quelqu'un d'autre» (W. BAUER, *Greek-English lexicon on NT*, Chicago, 1979, p. 618). Un lien avec «parakalein» (consoler) est aussi probable. L'angélologie juive (Jb 16,19) et le christianisme primitif (Mc 13,11; Ac 5,32) l'emploient dans le sens de médiateur, intercesseur, aide, enseignant et interprète. Des liens avec la tradition sapientiale sont probables: on trouve plusieurs fois le verbe «parakalein» appliqué à la Sagesse (Pv 8,4-11; Qo 4,1; Si 17,15 s.; Sg 1,1-10). (I. DE LA POTTERIE, «L'Esprit-Saint dans l'Evangile de Jean», in *NTS*, 1971-72/18, p. 450).

(109) B. GILLIERON, *op. cit.*, p. 136.

(110) A. GEORGE, «L'Esprit guide vers la vérité plénière», *Assemblées du Seigneur*, 31, pp. 43 s. J.D.G. DUNN va dans le même sens à propos des révélations: elles doivent être comprises comme «la réinterprétation des anciennes pour leur donner un sens actuel et la réception de nouvelles en harmonie avec les anciennes», *Baptism in the Holy Spirit (Studies in Biblical Theology, 2nd serie. 15)*, London, 1970.