

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

Recherche en théologie réformée
(2^e partie)

Michel Kocher

Le premier article, essentiellement de théologie biblique, a mis en valeur la richesse et la diversité de l'enseignement scripturaire sur la *rûah* et le *pneuma*. Cette seconde partie propose un essai de synthèse et une série de points clés, propres à mieux comprendre l'œuvre de l'Esprit dans la vie du chrétien.

Deuxième partie : Elaboration des présupposés

Ces lignes sont une tentative de synthèse au cours d'une recherche qui n'est pas achevée. Elles font suite, dans leur place originale, à une étude de la pneumatologie calvinienne, raison pour laquelle nous nous situons souvent face au réformateur. A notre avis le mérite du Renouveau charismatique, outre celui d'être un renouveau, est d'avoir mis en valeur des *moyens* que l'Esprit utilise dans sa mission. Ils sont multiples et la Réforme n'a pas toujours su discerner leurs existences et leurs aspects positifs (1), préoccupée qu'elle était de lutter contre la propagation d'un faux évangile. Elle était obligée d'insister sur la fin. Mais ne dit-on pas : Qui veut la fin veut les moyens ! A vrai dire le problème n'est pas si simple et pour cause : le témoignage vétérotestamentaire présente l'Esprit comme une force dédivinisée et démythisée, alors que le Nouveau Testament, Jean et Paul surtout, ainsi que les développe-

(1) Nous faisons référence à l'attitude de Calvin qui tend à circonscrire au passé les manifestations de l'Esprit. Cette interprétation se trouve notamment dans son commentaire sur les Actes : 8,15 ; 10,44.

ments conciliaires insistent sur la divinité du Saint-Esprit. Comment ne pas négliger l'un ou l'autre de ces aspects?

A. Définitions fondamentales

Nous suggérons trois présupposés-définitions qui doivent éclaircir notre compréhension de la Personne et de l'œuvre du Saint-Esprit. Les concepts que nous avons retenus sont les suivants: le moyen, la fin et la nature. Ils répondent à une double visée: respecter les catégories bibliques et conciliaires, exprimer une pensée accessible aux non-théologiens pour qu'ils ne faussent pas les données en essayant de les comprendre à partir de leurs propres références.

1. *L'Esprit est souffle, il est lié à la puissance, à la vie (2), à l'énergie (3). Comme MOYEN au service de Dieu les modalités physico-chimiques de son action sont illimitées et inconnues. Elles mettent en jeu l'homme lui-même jusqu'en ses dimensions psychosomatiques de telle sorte qu'il puisse vivre ou confesser l'action du Saint-Esprit comme un événement existentiel.*

Il nous semble essentiel de maintenir avec l'Ancien Testament le lien entre la *rûah* anthropologique et la *rûah* théologique, c'est-à-dire dans son étymologie même l'Esprit comme énergie liée à la vie et à la relation. Il est bien clair aussi qu'il ne faut pas identifier la *rûah* anthropologique avec la *rûah* théologique (4). La difficulté est tout entière dans les liens entre ces deux notions. L'idée de moyen que nous avons mis en valeur ne doit pas évoquer une réalité statique; le souffle en effet n'est pas entité mais dynamisme, il «n'est qu'existant. *Rûah* (5) n'est donc pas au niveau de la religion» mais de la «révélation» (6). «Dieu le Je initial, s'adresse à l'homme comme à un Tu, lui donnant par là le pouvoir de dire Je à son tour et de s'adresser à lui, Dieu en lui disant Tu» (7). Ces citations sont très éclairantes, elles indiquent combien dans la perspective vétérotestamentaire, le moyen ne peut pas se concevoir seul: il est toujours le moyen *de Dieu* pour une fin qu'Il a décidé. On comprend bien comment sur cette base les auteurs du Nouveau Testament ont compris la place de Jésus-Christ: il est le contenu de la relation que crée l'Esprit. Que ce soit Jean pour qui la vie que l'Esprit

(2) Le symbole de Nicée-Constantinople confesse l'Esprit comme «Source de la vie».

(3) Compris comme un essai de transcrire une notion vétérotestamentaire et non pas moderne; on pourrait dire encore dynamisme, ressort.

(4) Avant la prédication d'Ezéchiel la distinction n'est pas difficile dans la mesure où la *rûah* anthropologique exprime simplement la vie dans son sens le plus simple, végétative.

(5) Il s'agit ici de la *rûah* théologique.

(6) D. Lys, *op. cit.*, p. 383.

(7) *Id.*, p. 384.

donne est la connaissance de Dieu ou (8) Paul pour qui l'Esprit donne la vie parce qu'il communique la connaissance de l'œuvre de Jésus-Christ, l'Esprit est principe de vie indissociablement lié au Christ. L'attitude herméneutique des auteurs du Nouveau Testament, malgré leurs différences a une répercussion sur l'interprétation chrétienne de l'anthropologie et de la « pneumatologie » vétérotestamentaire (9).

2. *La FIN de l'œuvre de l'Esprit est de nous faire participer à l'œuvre de Jésus-Christ. Il n'y a qu'une économie de salut dans laquelle l'Esprit a pris le relais du Fils pour sceller dans les élus la filialité par adoption.*

Nous formulons cette définition à un niveau *sotériologique* (10). Elle doit éviter une dissociation entre la mission du Fils et celle de l'Esprit (11). Si l'Esprit est la cause efficiente du salut, le Christ en est la cause exemplaire et finale. Ses fondements bibliques sont pauliniens et johanniques: Rm 8,15 s; Ga 4,6 s; Jn 14,26; 16,23. Cette définition avec sa mention de l'adoption s'inscrit dans la tradition réformée: la présentation la plus générale de l'œuvre du Saint-Esprit chez Calvin consiste à le montrer comme le lien entre Jésus-Christ et nous: « Le propre office du Saint-Esprit est de nous faire participants tant au Fils même, que de tous ses biens » (12). Elle implique une nette distinction entre Fils par nature (le Christ) et fils par adoption (les élus).

La citation de Calvin est aussi intéressante dans la mesure où elle spécifie une participation aux biens du Fils. Calvin entendait-il par là des richesses qui accompagnent le salut? Ou encore les dons que le Christ a reçus pour sa mission et dont les chrétiens bénéficieraient à leur tour? Dans ce cas il serait proche des conclusions de Turner qui lie l'œuvre du Christ post-pascal aux dons que l'Eglise reçoit pour accomplir sa mission: « Par ce moyen (Jésus disposant de l'Esprit annoncé par Joël) le Christ élevé règne sur l'Eglise et continue à placer Israël (Ac 3,18-16) et le monde devant sa parole de libération » (13). Cette affirmation, fidèle aux résultats de son étude (14), lie la pneumatologie lucanienne

(8) L'analyse des deux perspectives ouvrirait le débat considérable du Filioque dont les répercussions ne seraient pas sans importance pour l'appréciation du Renouveau.

(9) Il n'est plus possible de penser la *ruah* théologique indépendamment du Christ. Pour la *ruah* anthropologique le débat est plus délicat: celle-ci étant « soufflée » par Dieu, un lien existe aussi avec le Christ; comment le définir puisqu'elle englobe aussi bien la vie en général que les fonctions spirituelles? Il faudrait probablement parler de l'homme fait à l'image de Dieu, du Christ. Ce faisant on accentue de nouveau l'importance du Christ comme premier-né d'une nouvelle création tout en attribuant à l'homme, chrétien ou non, une « ressemblance » au Christ.

(10) La troisième définition opérera à un niveau ontologique.

(11) Y. Congar, *op. cit.*, p. 167: le christianisme est par le don de l'esprit du Christ une ontologie de grâce (interprétation catholique).

(12) J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris 1855, Jn 14,16.

(13) M.B. Turner, *art. cit.*, p. 41.

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

à la sotériologie. Notre présupposé ne va pas si loin dans la mesure où il se limite à la sotériologie sans tenir compte explicitement des conséquences qu'a cette dernière sur la mission de l'Eglise. Il s'agit cependant d'une piste importante pour fonder les dons au niveau christologique. Que nous nous limitions à la sotériologie ou à plus forte raison que nous considérions avec Turner les liens du Christ post-pascal avec l'œuvre du Saint-Esprit, nous pouvons d'ores et déjà estimer au niveau systématique que les questions (15) et par là même la contribution du Renouveau charismatique ne se situent pas directement en théologie fondamentale mais plutôt en théologie pratique ou pastorale.

3. L'Esprit a reçu sa NATURE divine par spiration éternelle, il est incréé. Sa nature essentiellement différente de la nôtre indique la liberté, la gratuité et la miséricorde de son action dans le créé.

L'appel aux définitions conciliaires nous semble nécessaire et utile dans la mesure où il peut aider à clarifier certaines questions. Dans le cas présent le fait que l'Esprit soit incréé renvoie la confession de son action comme expérience humaine à sa transcendance et à l'ampleur de son œuvre. Ainsi la foi seule est l'attitude correspondante à la liberté de l'action de l'Esprit. Ce présupposé a des implications importantes; il empêche un rétrécissement de la compréhension de l'œuvre de l'Esprit aux expériences sensibles ou visibles de sa présence. Toutes les catégories dans lesquelles nous essayons d'exprimer son action (l'opposition naturel-surnaturel par exemple) sont entachées d'une radicale imperfection.

L'herméneutique des définitions conciliaires n'est pas chose aisée, elle doit tenir compte du contexte et des intentions dans lesquels les définitions ont été élaborées. Dans ces conditions les dogmes relatifs au Saint-Esprit (Personnalité, Divinité, Procession) découvrent leur intelligibilité dans le cadre d'une théologie trinitaire. Ils répondent à la question des rapports entre l'Esprit, le Père et le Fils, laissée en suspens par les énoncés néotestamentaires (16).

La confession de l'Esprit comme Personne de la Trinité n'échappe pas à la nécessité d'une exégèse attentive. De nos jours beaucoup l'oublent et risquent ainsi de psychologiser la notion classique de «personne». C'est en tout cas ce qui nous semble être le cas dans le présupposé que nous avons cru déceler dans l'ouvrage de Bennett (17). Si cette critique se vérifiait ce serait la plus grave et la plus révélatrice que l'on puisse adresser au Renouveau. Elle indiquerait un risque patent d'illuminisme et de dissociation des missions du Fils et de l'Esprit. G. Widmer explique bien ce glissement: «Le terme de "Personne" a vu

(15) Nous incluons ici la controverse sur le «Baptême dans le Saint-Esprit».

(16) G. Widmer, «Saint-Esprit et théologie trinitaire», in *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, p. 108.

(17) Cf. le deuxième présupposé dans le premier article, p. 24.

son sens radicalement modifié à l'apparition des philosophies du sujet et de la conscience et lors de la critique de l'ontologie classique. Sa signification ontologique (ce qui subsiste dans une essence commune à titre de sujet singulier, le pur principe d'existence) a fait place à une signification anthropologique et morale (le moi comme conscience psychologique et morale, centre de perception et d'intellection, nature autonome et libre), (...) Le Saint-Esprit n'est donc pas une "personnalité" au sens mondain du terme, ni une "personne" au sens philosophique de ce concept. Il est Dieu se faisant connaître maintenant en sanctifiant les croyants et l'Eglise...» (18).

C'est pourquoi il est erroné de lier l'inhabitation de l'Esprit à la notion de Personne pour en déduire une relation dans un sens psychologique. Nous avons une relation avec le Fils seul (comme cause première). Le Saint-Esprit comme cause seconde est la puissance de communion-communication avec le Fils. Comme l'écrit Congar: «C'est l'Esprit qui nous fait membre du Corps du Christ (1 Co 12,13; Rm 8,2 ss), mais ce corps n'est pas celui du Saint-Esprit, c'est celui du Christ» (19).

B. Développements

Fidèles à notre objectif d'une approche globale, nous nous proposons dans les pages qui suivent de donner la première partie d'une série de présupposés qui doivent poser les fondements d'une pneumatologie réformée, soucieuse des questions des charismatiques. Nous devons la distinction de ces deux parties au Père Congar (20). Elle nous semble judicieuse pour deux raisons: elle facilite une distinction entre l'Esprit lui-même et les moyens qu'il met en œuvre, elle valorise l'aspect ecclésial de son action. Dans notre esprit il est clair que cette distinction n'entend pas résoudre la problématique charisme-institution.

L'Esprit dans nos vies personnelles (21)

1. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit est le mode d'action de l'Esprit en nous. Le critère de son action est la foi, l'expérience le lieu de son développement.

Cette affirmation est valable pour l'adoption et la sanctification. L'importance du témoignage intérieur est une priorité que nous trou-

(18) G. Widmer, *art. cit.*, pp. 115 s.

(19) *Op. cit.*, vol. II, p. 268. Cela ne signifie pas pour autant que nous acceptons toute son ecclésiologie.

(20) *Id.*, vol. II, pp. 11-186. L'Esprit anime l'Eglise (pp. 11-89); le souffle de Dieu dans nos vies personnelles (pp. 90-186).

(21) La seconde partie s'appellera: «Par les dons, l'Esprit anime l'Eglise». Elle fera l'objet

vons chez Calvin. Pour lui le témoignage intérieur est *réponse à une extériorité*, à une Parole (l'Écriture), à une Personne (le Christ et son œuvre objective) (22), il n'y a donc pas de révélation possible en pure intériorité. Cette correspondance extériorité-intériorité est une structure fondamentale dans la pensée du réformateur. Elle s'observe dans les livres II et IV de l'Institution. Comme l'a noté Wendel (23), le Saint-Esprit agit de la même manière quand il donne au croyant la certitude de son adoption ou quand il le met en contact avec le Christ dans les sacrements.

La mention de la foi et de l'expérience indique les deux axes de développement de ce présumé. Calvin lui-même insiste massivement sur la foi parce qu'il refuse l'intériorité dans sa dimension psychologique. L'intériorité signifie pour lui un mystère, un voile sur les moyens de l'action du Saint-Esprit et leurs modalités (24). Dans cette ligne nous avons présenté la foi comme critère de l'action du Saint-Esprit. Cependant les réformés contemporains doivent faire attention à éviter un certain intellectualisme (25), favorisé par l'anthropologie calvinienne sans du tout que Calvin ait été un intellectualiste. Ce dernier avait raison d'estimer que dans l'âme c'est l'intelligence qui détermine la volonté (26). Cependant outre l'entendement et la raison, l'intelligence inclut la sensation (27). A cet égard les réformés ne peuvent pas être ignorants des recherches en sciences humaines où «l'intelligence est définie comme la capacité de résoudre des problèmes, de s'adapter à de nouvelles situations, de former des concepts abstraits et de profiter de l'expérience» (28).

Ainsi l'expérience n'est pas absente de la réalité de la foi. Nous nous risquons à préciser son rôle dans les termes suivants: ce n'est pas d'abord *parce que* je sens ou expérimente quelque chose que je crois (29). Mais le fait de croire relève de l'expérience, du vécu, il ouvre

de notre troisième article. Contrairement à Congar nous plaçons les dons dans la partie ecclésiologique; pour les raisons voir les commentaires du troisième présumé.

(22) «Et ce n'est point en vain que le témoignage de l'Esprit est réitéré, lequel nous sentons estre engravé en nos cœurs au lieu de seau, voir pour sécler le lavement et le sacrifice qui sont à la mort du Fils de Dieu», J. Calvin, *Inst.* III, 1, 1, éd. J.-D. Benoît, Paris 1957.

(23) F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1957, p. 116.

(24) Nous pensons que la notion de «témoignage intérieur» telle que Calvin l'utilise véhicule dans son champ sémantique un coefficient de distance qui évite une compréhension ontologique.

(25) Affirmation de la prééminence des éléments intellectuels sur ceux de l'affectivité et de la volonté.

(26) *Inst.*, I, 15, 7.

(27) A. Cuvillier, *Nouveau vocabulaire philosophique*, Paris 1956, art. Intelligence, p. 101.

(28) R. Duguay et H.F. Hellenberger, *Précis pratique de psychiatrie*, Montréal 1981, p. 367.

(29) Je crois en fonction de l'œuvre objective du Fils dont témoignent les Écritures, par l'œuvre subjective du témoignage intérieur du Saint-Esprit.

à une vie nouvelle (30). Si Bennett insiste sur l'anthropologie c'est justement pour faire place au sensible (31). Malheureusement il le lie seulement au « Baptême dans le Saint-Esprit » comme seconde expérience.

2. *Pour rendre efficace la prédication de la Parole (32), Dieu envoie dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui fait de nous des fils par adoption.*

Dans le droit fil du présupposé précédant, celui-ci affirme l'aspect le plus important de l'œuvre de l'Esprit. Les deux ouvrages charismatiques que nous avons analysés pour notre recherche (33) sous-estiment voire oublient – pour Bennett – cet aspect. Ils s'intéressent plus volontiers au thème de l'inhabitation. Nous pensons que les dons spirituels ne doivent justement pas lui être liés. Ils ont leur place dans la doctrine de la sanctification et dans l'ecclésiologie. Les dons relèvent plus d'un changement éthique que d'une modification essentielle, liée elle à la justification par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette modification dans la théologie réformée est réservée à la fin des temps (34).

Les remarques du paragraphe précédant sont pertinentes pour l'adoption. Elles marquent sur le thème de la certitude de l'adoption une différence d'avec la position catholique. Congar affirme comme nous que l'œuvre de l'Esprit dans le cœur de l'homme s'éprouve mais il complète aussitôt : « Dogmatiquement on dira avec le Concile de Trente qu'il ne peut y avoir pour l'homme de certitude infaillible concernant son état de grâce » (35). L'attachement à la foi comme critère du témoignage intérieur du Saint-Esprit doit absolument être maintenu, il protège de l'illusion des sens en rapportant la certitude à l'œuvre du Christ. Ainsi l'affirmation de la certitude du salut est vraiment fondée dans le Fils – tout vient du Père par l'Esprit dans le Fils.

En fait ce présupposé comme les deux suivants correspondent déjà à un certain travail d'élaboration théologique. La définition d'un présupposé – « ce que l'on prend pour accordé au début d'une recherche... » (36) est en fait très restrictive. Cependant comme nous nous adressons aussi à des chrétiens engagés dans le Renouveau – Renouveau que nous suspectons parfois de négliger ces aspects –, nous les proposons comme présupposés aux développements que les « charismatiques » apportent sur les thèmes qu'ils ont l'habitude de trai-

(30) L'œuvre subjective du Saint-Esprit atteint toute la personne. Nous nous exprimons ici dans une anthropologie résolument vétérotestamentaire.

(31) D. Bennett, *op. cit.*, pp. 86, 188, 194 s.

(32) Le problème du témoignage dans la prédication cristallise la difficulté de garder la primauté de la Parole sur l'expérience, sachant que la première débouche sur la seconde.

(33) D. Bennett, *op. cit.* ; T.A. Smail, *op. cit.*

(34) G. Widmer, *art. cit.*, p. 109.

(35) Y. Congar, *op. cit.*, vol. II, p. 111.

(36) A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1972.

ter. Pour un ouvrage comme celui de Bennett notre élargissement se justifie parfaitement.

3. *La sanctification est l'œuvre de l'Esprit en nous. Comme Témoin l'Esprit nous confirme la vie nouvelle reçue en Jésus-Christ. Comme puissance il nous rend capables de parler et d'agir conformément à elle.*

C'est dans la doctrine réformée de la sanctification (37) que l'apport du Renouveau doit être signalé. Le Saint-Esprit ne nous rend pas seulement «capables et responsables de *comprendre* la bonne nouvelle», il nous «associe à Jésus-Christ pour nous faire réellement *participer* (38) à sa mort et à sa résurrection, nous revêtir de sa sainteté» (39).

Les dons du Saint-Esprit mis en valeur par le Renouveau font partie de cette participation à la vie divine du Christ. Leurs liens avec la sanctification est double: l'exercice des dons contribue à la sanctification du peuple de Dieu; les dons font partie de la sanctification.

Le premier lien est clair: les dons sont un moyen utilisé par Dieu pour libérer (2 Co 3,17; Ga 5,1-13) et vivifier (Rm 8,2; 1 Co 15,45) ses enfants. Le second est plus délicat, il mériterait un développement théologique. Les dons sont un aspect de la régénération (40), leur pratique est indéniablement un signe de sanctification, de vie dans l'Esprit (41). Conformément à la définition que nous donnons de la sanctification, ils ne sont pas possédés par le croyant mais relèvent de la grâce. La précision qui consiste à distinguer charisme et «don de l'Esprit» est utile dans ce cas (42): le charisme ou talent doit être insufflé par l'Esprit pour être un «don du Pneuma». Ainsi le souffle de l'Esprit ne dépend que de l'initiative divine (43), mais lorsqu'il est donné il est puissance divine dans le champ humain.

(37) F.D. Bruner exprime en termes pauliniens son lien au Saint-Esprit: «Dieu ne se donne pas par morceau – par exemple dans le Christ et la justification d'abord, dans l'Esprit et la sanctification ensuite – mais la justification, la sanctification et l'Esprit sont donnés tout de suite et ensemble, chacun à la place unique que Dieu lui a donnée – Jésus-Christ (1 Co 1,30; 6,11)»; (*The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, 7^e éd. Grand Rapids 1970, p. 257).

(38) Le courant barthien auquel J. De Senarclens se rattache peut être compris comme une position proche du catholicisme: cf. H. Küng, *La Justification*. Paris 1965.

(39) J. De Senarclens, «Le Saint-Esprit et la sanctification des chrétiens», in *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, pp. 130, 135.

(40) Nous sommes réticents à la façon dont Smail présente le «Baptême dans le Saint-Esprit» comme un aspect distinct de la régénération (*op. cit.*, pp. 140-144). Peut-être a-t-il une vision trop limitée de la régénération-sanctification?

(41) La théologie de saint Thomas sur les dons dite «Théologie des missions divines» (dons comme disponibilités créées dans l'âme qui rendent le chrétien prêt à suivre la motivation de l'Esprit, Congar, *op. cit.*, vol. II, pp. 178, 255) a le mérite d'accorder une place aux dons; sa justification théologique comme nouvel état de grâce est difficilement recevable pour un réformé, plus proche de l'illumination augustinienne.

(42) Congar justifie bibliquement cette distinction par l'expression paulinienne de «charisme de l'Esprit» (Rm 1,11) qui n'est pas un pléonisme (*op. cit.*, vol. II, p. 208).

(43) L'idée de souffle nous semble parfaitement adéquate à l'épistémologie augustinienne.

La critique des charismatiques à l'égard de Calvin de négliger les moyens surnaturels dont Dieu peut user porte bien. Sa justification par Smail nous paraît plus discutable (44) ; elle risque de lier l'Esprit de telle sorte qu'il soit à la disposition d'un croyant particulièrement sanctifié (45)-(46). La sanctification appelle le souffle divin mais ne peut le contraindre car elle n'est pas une possession mais une restauration, don de ce même Esprit. Le recours à la christologie permet de montrer la nuance. Pour ce faire nous nous appuyons sur la conception calvinienne de l'union des deux natures (47), croyant qu'elle fonctionne bien pour éviter une déification de l'homme en soulignant la relation unique du Fils avec l'Esprit. Elle laisse place aux charismes mais situe leurs manifestations dans le cadre de l'ecclésiologie (48) ce qui est très sain (49). Ainsi la conception calvinienne de l'union des deux natures montre la nature humaine du Christ comme ayant «à sa disposition» la puissance de la nature divine dans une *union personnelle* (subsistante (50)). Si dans le croyant il y a restauration de l'image de Dieu en l'homme, c'est selon la nature humaine du Christ. Mais la puissance attachée à la nature divine du Christ n'est pas liée au croyant dans une union de même nature que celle du Fils sinon il y a déification. Pour l'exprimer plus simplement : Jésus avait la puissance divine à sa disposition, nous pouvons faire appel à cette puissance mais dans la foi.

Nous avons évoqué les dons sans vraiment parler du cadre dans lequel les charismatiques pensent leur pratique : «Le Baptême dans le Saint-Esprit». La raison de cette absence est la suivante : les dons spirituels de 1 Co 12 ne résument pas toute l'œuvre du Saint-Esprit en

(44) Smail fait appel à la christologie irvingienne pour laquelle une analogie peut être tirée à partir des deux éléments suivants : l'œuvre du Saint-Esprit entre l'humanité (pécheresse : «sinful flesh») et la divinité du Christ et entre la tête (le Christ glorifié) de l'Eglise et le Corps.

(45) Le terme de «coopération» (D. Bennett, *op. cit.*, p. 82) est dangereux dans la mesure où il place l'action du Saint-Esprit sur le même plan que celle de l'homme. Il est positif parce qu'il indique bien l'engagement personnel du croyant. Congar fait la même constatation en insistant sur le «principe personnel» écrasé jusqu'alors par le principe d'objectivité (*op. cit.*, vol. II, p. 199).

(46) Bibliquement il s'agit d'une faiblesse exégétique et herméneutique : les Actes sont privilégiés au dépend des écrits plus théologiques.

(47) L'Extra-Calvinisticum est étroitement lié à cette conception. Il explique pourquoi Calvin insiste plus sur la perfection de la nature humaine de Jésus que sur sa puissance illimitée ou sa connaissance extraordinaire.

(48) C'est pourquoi nous plaçons les dons dans la seconde partie : «Par les dons l'Esprit anime l'Eglise».

(49) Calvin distingue les attributs de la divinité et de l'humanité du Fils. La divinité c'est le Christ des miracles, de l'épiphanie divine ; l'humanité c'est le Christ aidant, sauvant, pardonnant. Ainsi le Saint-Esprit agit en nous selon l'humanité du Christ et non selon sa divinité. Pour les dons cette distinction fonde leur origine dans la divinité du Christ et non dans notre humanité restaurée.

(50) Chez Calvin cette union signifie qu'en Jésus-Christ la distance n'est pas effacée dans la mesure où les deux natures subsistent sans confusion ; mais elle est consommée dans la Personne du Fils où elles sont unies.

nous. C'est pourquoi nous les avons présentés dans le cadre théologique plus vaste de la doctrine de la sanctification. Ce faisant nous avons implicitement évoqué la question du « Baptême dans le Saint-Esprit » comme « aspect distinctif de l'œuvre de l'Esprit » (51). Cette expression est critiquable dans le cadre de la sanctification où nous avons volontairement placé l'expérience qu'elle évoque. En effet si elle fait partie de la sanctification, sa distinction perd tout contenu théologique sans pour autant que sa valeur spirituelle soit discréditée (52). Ces précisions étant apportées, nous pouvons formuler le présupposé suivant comme conclusion :

4. L'invocation personnelle ou communautaire de l'Esprit pour le renouvellement, l'approfondissement ou la plénitude (53) de la vie dans l'esprit (54) doit être inscrite dans le cheminement de la sanctification (55). Elle peut être aussi pensée dans le cadre de la vocation.

Conclusion provisoire

A l'instar du Père Congar nous appelons le mouvement charismatique le « Renouveau », montrant par là notre reconnaissance de l'œuvre de l'Esprit dans ce mouvement mais signifiant aussi ses limites : à nos yeux il n'est pas le seul à vivre des charismes de l'Esprit et ne peut fonder une nouvelle Eglise ou dénomination ; même l'appellation « mouvement » est discutable quand elle sous-entend une structure visible. Un renouveau ne peut être que la mise en valeur, la réactualisation de quelque chose qui a été négligé voir même oublié mais cela dans un cadre qui existe déjà ! Un renouveau se vit toujours « à l'intérieur de »... l'Eglise.

Notre recherche a permis de fonder cette prise de position à partir de deux données. Premièrement la fidélité aux Eglises historiques. L'importance de cette attitude ne nous échappe pas, elle authentifie à

(51) T.A. Smail, *op. cit.*, p. 139 ; il distingue la sanctification du « charismatic empowering », *id.*, p. 129.

(52) Nous pensons n'avoir rien ôté à son aspect profondément constructif et positif pour l'Eglise.

(53) Nous n'entrons pas dans le débat sur le terme à employer. Mentionnons la contribution de H. Blocher sur ce sujet : « La plénitude du Saint-Esprit », in *Ichthus* 17/1971, pp. 21-24.

(54) L'expérience dont il est question ici est celle présentée par les charismatiques comme : « Le baptême dans le Saint-Esprit ».

(55) Y. Congar s'exprime ainsi en citant Ranaghan : la prière pour le baptême dans le Saint-Esprit est, très simplement, une prière de foi dans l'espérance pour que l'initiation baptismale d'un individu ou d'une communauté puisse se renouveler et s'actualiser d'une façon existentielle (*op. cit.*, vol. II, p. 255).

nos yeux l'œuvre de l'Esprit qui n'est pas Esprit de division des chrétiens mais d'unité, de reconnaissance mutuelle. Secondement il est apparu clairement que le Renouveau ne peut pas être une Eglise pour un manque bien précis: les carences théologiques. Cette faiblesse ne doit pas être à notre avis l'objet de critiques fondamentales de la part des théologiens; au contraire, elle est un aveu, elle montre que l'Esprit ne suscite ni une nouvelle Eglise (56), ni une série de nouveautés doctrinales; en fait elle est un double appel aux théologiens: réjouissez-vous et entrez dans ce renouveau! Aidez-nous par le ministère qui est le vôtre à comprendre l'Ecriture pour discerner l'œuvre de l'Esprit! En ce sens nous pourrions retourner la phrase que nous écrivions dans l'introduction: *l'Eglise est une chance pour le mouvement charismatique*.

Notre étude nous a permis d'établir que l'apport du Renouveau se situe au niveau de l'éthique: les dons et le «Baptême dans le Saint-Esprit font partie de la sanctification-régénération. Les «chrétiens charismatiques» – encore que cette expression soit discutable – ne sont pas des chrétiens particuliers ou supérieurs. Leur expérience n'est pas l'indice d'une grâce particulière (ce que le docteur angélique appellerait un nouvel état de grâce (57)) qui relève de la mystique mais elle est un don de Dieu lié non pas à notre état mais à la vocation qui nous est adressée en Jésus-Christ (58). C'est ce que nous avons souligné chaque fois que nous évoquions l'Esprit comme moyen. En ce sens et c'est la pointe de ce paragraphe, le Renouveau tel que nous avons essayé de le cerner théologiquement à partir de ses affirmations *éthiques* est plus réformé que catholique (59). En effet la théologie réformée offre un grand espace au niveau de la sanctification (comme œuvre subjective (60)) et de la vocation, à tous les *moyens* que Dieu peut donner à son Eglise. Si elle n'a que peu développé l'aspect des dons selon 1 Co 12 c'est en bonne partie pour des raisons historiques.

Le catholicisme laisse aussi une grande place à l'expérience spirituelle, mais le cadre théologique de la mystique dans laquelle il la justifie ne relève pas de l'éthique telle que les protestants la comprennent traditionnellement. A vrai dire il est très aisé en ce domaine de trouver

(56) Dans ce cas il lui manquerait au moins le ministère doctoral!

(57) Cf. page 56 note 41.

(58) Le Père Congar présente les expériences vécues dans le Renouveau comme une démocratisation de ce qui était parfois réservé aux «âmes d'élite» (*op. cit.*, vol. II, p. 200).

(59) Bien que les catholiques soient plus en avance au niveau d'une pneumatologie dite charismatique que les protestants, leurs réflexions et leur action sont encore fortement guidées par le souci d'éviter un débordement en dehors de l'Institution, cf. A. Kuen et M. de Védine, «Impressions du Congrès charismatique de Strasbourg (Pentecôte 1982)», in *Ichthus*, 1982-6, pp. 16-23.

(60) H. Küng montre bien que les catholiques ont tendance à comprendre la sanctification comme une œuvre objective, ontique. La complémentarité de ces deux conceptions est-elle si évidente que le pense Hans Küng? (H. Küng, *La Justification*, Paris, 1965, p. 314).

des différences et cela même à l'intérieur d'une confession. Cet état de fait peut s'expliquer par la question posée : Comment affirmer d'un côté que la foi se vit comme une expérience, qu'elle conduit à un véritable changement éthique, et montrer d'un autre côté le caractère imparfait de ce changement et la distance qui nous sépare encore de Dieu ? Pour répondre à cette question Smail a choisi la notion de gloire (61) (2 Co 3,18); la Gloire du Christ apparaît non seulement en Christ mais en nous, comme reflétée : c'est la « manifestation de l'Esprit » (1 Co 12,7). Si l'on travaille au niveau biblique, il faut aussi tenir compte de la notion d'arrhes (2 Co 1,22 ; 5,5 ; Ep 1,14). L'étude de ce concept peut se révéler féconde dans les discussions avec les catholiques et les pentecôtistes dans la mesure où ce mot établit le lien entre l'avenir et l'expérience de la foi vécue aujourd'hui, les deux éléments étant pris au sérieux et la prédominance de l'avenir demeurant reconnue (62).

Jusqu'à présent nous n'avons que partiellement répondu à la question du Renouveau : « Que faites-vous des dons ? » Avant de compléter notre réponse nous devons, dans la troisième partie, reprendre la question posée en y intégrant une vision des dons qui ne soit pas limitée à ceux communément appelés extraordinaires. Il s'agira donc de préciser quelques distinctions importantes, de développer la théologie des dons et enfin d'en tirer des conséquences pratiques.

(61) Chapitre 2 de son ouvrage : *op. cit.*, pp. 24-35.

(62) H. Berkhof, « Les Arrhes de l'Esprit », in *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeckx*, Nîmègue, 1976, p. 196.