

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

Recherche en théologie réformée
(dernière partie)

Michel Kocher (1)

À la suite de la deuxième partie qui abordait la nature et l'œuvre de l'Esprit dans la vie du chrétien, celle-ci étudie le thème des charismes et leur présentation comme manifestations de l'Esprit en abordant les questions suivantes: quelle est la portée de cette intervention de l'Esprit? Comment la discerner et l'interpréter théologiquement?

Troisième partie: Par les dons l'Esprit anime l'Eglise

Le propos de cet article est d'examiner les charismes et leur rapport avec l'Esprit-Saint, à la suite de l'interpellation adressée par le Renouveau charismatique à l'Eglise: Que faites-vous des dons? Comme bien souvent cette question se limite à ce qu'il est convenu d'appeler «les dons spirituels», nous allons d'abord nous pencher longuement sur la notion biblique de *charisma*, celle-ci étant bien plus large que d'aucuns le pensent. Mais il est nécessaire de garder à l'esprit la perspective pneumatologique de cette recherche, notamment les définitions et présupposés généraux formulés dans l'article précédant; ce sont eux qui guideront la formulation des conclusions proposées dans la seconde partie de cet article. Comme nous avons essayé de le montrer en incluant les dons dans la sanctification et en recourant à la christologie calvinienne (2), il faut situer la *manifestation* des dons non en fonction d'un nouvel état

(1) Article écrit dans le cadre d'une année de recherche à l'Université de Birmingham (G.-B.).

(2) *Hokhma* 23, p. 57.

de grâce (perspective catholique) mais en fonction de l'ecclésiologie. C'est pourquoi nous avons intitulé cet article: Par les dons l'Esprit anime l'Eglise.

Recherche biblique

Charisma est un nom verbal de *charizomai*. Le suffixe *ma* insiste sur le résultat, les effets du cadeau. Hors du Nouveau Testament *charisma* est très rare, son emploi n'est ni religieux, ni lié à l'explication d'une structure communautaire et son sens ne se distingue pas des termes suivants: cadeau, don gracieux, preuve de générosité. Le seul à lui donner un contenu théologique est Philon: il l'utilise pour évoquer les dons de Dieu au niveau de la création (3). C'est manifestement l'apôtre Paul, peut-être en référence au docteur juif, qui donne au mot un contenu précis puisque sur les dix-sept emplois du Nouveau Testament, quatorze se trouvent dans Romains et dans 1 et 2 Corinthiens, deux dans les Pastorales. De plus, 1 Pi 4,10, texte non paulinien, est directement inspiré de Rm 12,6-8. Vu la rareté de son emploi en dehors du Nouveau Testament, l'exégète doit se pencher sur chaque emploi en tenant particulièrement compte du contexte et en se demandant pourquoi Paul a choisi un terme si peu commun. Parmi les études publiées ces dernières années, M.-A. Chevallier est un des rares chercheurs à s'être arrêté longuement sur cet aspect de la recherche (4); c'est pourquoi nous ferons souvent référence à son travail dans les lignes qui suivent.

Voyons brièvement les différents textes où *charisma(ta)* apparaît. Il y a d'abord un premier groupe de trois textes: Rm 5,15ss.; 6,23; 2 Co 1,11 (5). Ils sont proches non seulement parce que *charisma* y est au singulier mais aussi parce que l'accent est mis sur le caractère *gratuit* du don. Si Paul utilise ici *charisma* plutôt que *charis* c'est qu'il part de l'*acte* de libération concret et gratuit que Dieu a accompli en Christ, pour envisager son implication fondamentale (cf. le singulier) au niveau de l'homme, c'est-à-dire son acquittement. Dans un deuxième groupe nous trouvons Rm 1,11 (6); 11,29; 1 Co 7,7 où *charisma* peut être

(3) Leg. Alleg. 3,78 cité par M.A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966, p. 155, n. 2.

(4) *Id.*

(5) La place de 2 Co 1,11 dans ce groupe peut prêter à discussion, dans la mesure où Paul fait référence à un événement lié à une situation particulière, ce qui n'est pas le cas pour les deux autres textes.

(6) «*Charisma pneumatikon*»: «*pneumatikon*» n'a pas ici le sens technique qu'il a en 1 Co 12 (M.A. Chevallier, *op. cit.*, p. 143), il faut le prendre dans le sens plus large de l'opposition de l'Esprit contre la chair, Rm 7,14 (J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1975, p. 208).

employé tant au pluriel qu'au singulier. Il s'agit donc de cadeaux, de dons *personnels* et *concrets*. Les textes du troisième groupe se caractérisent par le *contexte communautaire* dans lequel ils s'inscrivent: Rm 12,4-21; 1 Co 12. Les dons y sont toujours mentionnés dans le cadre d'une liste ou tout au moins dans une grande diversité. Ce sont bien entendu à ces textes que se réfère la problématique des «dons charismatiques» (7), oubliant volontiers les textes du second groupe.

N'ayant pas la place de faire une exégèse de détail, nous nous proposons d'étudier en trois paragraphes les éléments qui font partie du concept *charisma* ou lui sont liés de près.

Charis – charisma

Bien entendu, c'est à dessein que Paul a ajouté la particule *ma* à *charis* plutôt qu'utiliser un autre mot. Qu'est-ce que la *charis* de Dieu pour l'apôtre? C'est l'événement du don de Jésus-Christ (Rm 5,15; 2 Co 8,9) qui marque un changement double: au niveau de Dieu d'abord dont la justice devient la déclaration qui fait du pécheur un grâcié (Rm 4,5; 5,20); un changement au niveau de l'homme ensuite, qui, reconnaissant cette nouvelle justice de Dieu, entre dans le mouvement de la régénération. Cette vie nouvelle sous la grâce, même si elle est envisagée comme un don (Rm 12,3-6; 15,15;...) reste une action *de Dieu* qu'il convient de saisir dans son caractère dynamique, événementiel (8), c'est-à-dire non pas «en soi» – risque ontologique – mais en fonction de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'il est possible de concevoir comme une grâce, non seulement un événement particulier – comme la conversion par exemple –, mais aussi et au même titre *toute l'existence*, dans la mesure où elle est rapportée à Jésus-Christ (9) (Rm 5,2; 1 Co 8; 10,26). La meilleure illustration est l'emploi de *charis* toujours au *singulier*, contrairement par exemple à Philon qui utilise plus de trente fois *charites*. Est-il possible dès lors d'affirmer avec Käsemann que la doctrine des charismes est l'expression concrète de la doctrine de la justification (10)? L'examen de deux textes importants (Rm 12,6; 1 Co 7,7) va nous permettre d'éprouver le bien-fondé de cette déclaration.

«Et nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été

(7) Expression dangereuse parce que reposant sur une mauvaise compréhension de la théologie paulinienne (cf. les deux paragraphes qui suivent).

(8) «La grâce est un concept dynamique, – l'acte de Dieu pour, dans et à travers les hommes. Là où il décrit l'acte de Dieu dans et à travers les hommes, il recouvre les concepts de «puissance» et de «d'Esprit» (J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 204).

(9) 1 Co 15,10.

(10) E. Käsemann, «Ministry and community in the N.T.» in *Essays on New Testament themes*, trad. angl. London 1964, p. 75.

accordée. Est-ce le don de prophétie ? Qu'on l'exerce en accord avec la foi» (Rm 12,6). Ce texte a un double intérêt; d'abord comme Chevallier l'a très justement fait remarquer (11), il est le seul passage où *charisma* est présenté dans le contexte d'une liste de dons, mais en dehors du débat avec les enthousiastes de Corinthe. Il éclaire ainsi la compréhension de 1 Co 12 dans la mesure où Paul présente ici les dons, leur complémentarité, leur fonction dans la communauté, sans en référer certains au Saint-Esprit, ce que nous faisons lorsque nous ajoutons l'adjectif «spirituel». Envisagée sous la grâce, toute l'existence est spirituelle, c'est-à-dire animée par l'Esprit. Mais l'élément le plus intéressant est certainement la fameuse expression «*kata ten analogian tes pisteôs*» (selon l'analogie de la foi). Derrière elle se cache la façon dont Paul perçoit le rapport entre les capacités, les dons au sens d'habileté particulière, de talents, et leur lien avec la vie en Christ. Il ne conteste ni ne dévalorise ces capacités mais ne peut les envisager positivement que pratiquées pour le service du Christ, c'est-à-dire rapportées à leur juste fin. Ceci est encore plus clair dans le verset 3 : «Au nom de la grâce qui m'a été donnée, je dis à chacun d'entre vous : n'ayez pas de prétention au-delà de ce qui est raisonnable, soyez assez raisonnables pour n'être pas prétentieux, chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a donnée en partage.» Autrement dit : si vous êtes en Christ (justifiés), mettez en pratique les capacités que Dieu vous a permis de percevoir comme vos charismes (12), sans penser pour autant que vous êtes capables de tout faire, maintenant que vous êtes chrétiens ! Si l'on considère l'ensemble du chapitre 12 dont le contexte est fortement parénétiq ue (vv. 1-2, 9-21), il faut ajouter à notre interprétation le complément suivant : Mais si vous pensez pouvoir agir sans une orientation volontaire que vous êtes appelés à rechercher en Christ, votre travail ne portera pas de fruits pour la gloire de Dieu !

L'intérêt de 1 Co 7,7 réside dans la nature du don : le célibat. L'interprétation du verset 7b est controversée; avec la majorité des exégètes (13) nous adopterons l'interprétation suivante, même si à notre avis les conséquences ne sont pas vraiment différentes (14) : Paul considère comme *charisma* non pas le mariage ou le célibat mais le don de contrôler sa sexualité (un événement lié à un état : le célibat). Lorsqu'il finit en disant : «chacun reçoit un don de Dieu, l'un celui-ci, l'autre celui-là», il affirme justement que ceux qui n'ont pas reçu le don de

(11) *Op. cit.*, p. 146s.

(12) Notre interprétation rejoint celle de Leenhardt citée dans la TOB note m : «La sagesse consistera à se régler sur la diversité des conditions assignées par Dieu à chacun, sans aucune supériorité ni infériorité.» TOB, Ed. intégrale, Paris 1975, p. 480.

(13) Ch. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1979, p. 90; J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 206; H. Conzelmann, *TWNT* art. *charisma*, trad angl., XI, p. 404.

(14) Si le mariage n'est pas présenté ici comme un charisme, il est certain qu'il peut l'être s'il est vécu dans la foi : Eph 5,21-33.

résister aux passions sexuelles font mieux de se marier, ils ont reçu d'autres dons. Ce qui est très frappant dans ce texte c'est que l'apôtre, partant d'un autre point de vue qu'en Rm 12,6 et 1 Co 12 – il ne s'agit pas de suggérer un critère communautaire pour savoir s'il y a don ou pas – révèle la même compréhension événementielle, dynamique des charismes, observée au début de notre recherche. L'étude de ces deux textes confirme la correspondance entre la doctrine de la justification par la foi et celle des charismes : Paul peut envisager toute « capacité » (la prophétie, l'enseignement, le célibat) comme un charisme à condition qu'elle soit pratiquée selon la foi reçue par l'individu (Rm 12,6).

Résumons ainsi cette première partie : par l'emploi de la racine *charis*, Paul montre que son intérêt est *théologique* (opposition nature-grâce) et non *phénoménologique* (opposition nature-surnature) ; en effet, il ne se préoccupe pas de la nature du phénomène – qu'il soit extraordinaire ou non – mais de la référence de celui-ci à Jésus-Christ. C'est ainsi qu'il peut généraliser les charismes : tout talent peut être un charisme s'il est rapporté à Jésus-Christ ; mais un talent n'est pas a priori charismatique parce qu'il est extraordinaire ou apparemment surnaturel. Paul veut lutter contre l'idolâtrie religieuse. La référence à la grâce assume cette préoccupation ; elle a une fonction *polémique* (15) : la source des dons n'est pas à chercher dans une puissance surnaturelle qu'il suffirait de qualifier de spirituelle pour en justifier la valeur, ni dans une volonté de bien faire fondée sur des capacités ou un état particulier (célibataire). Elle a aussi une fonction *christocentrique* : l'événement de la grâce de Dieu en Jésus-Christ est la source des *charismata*. Il englobe toute l'existence humaine de celui qui en reconnaît l'importance, orientant ses actes vers une finalité (la nouvelle création) qu'il ne peut atteindre par lui-même.

Charismata – pneumatika

Dans notre premier article (16), nous avons constaté la place périphérique des dons dans la pneumatologie paulinienne. Le paragraphe précédent a confirmé ce résultat en montrant que fondamentalement les charismes sont présentés sans recours explicite à l'Esprit-Saint (Rm 12,6). Cependant, si celui-ci est la puissance de Dieu qui rend capable de croire à la Croix et la Résurrection et d'agir conformément à elles, il y a bien un lien. Pour le saisir il nous faut suivre l'apôtre Paul dans ce qu'il est convenu d'appeler la crise corinthienne. Il est placé là

(15) Il est probable que Paul désire se démarquer du ritualisme et du légalisme de l'Ancien Testament (J.D.J. Dunn, *op. cit.*, p. 206).

(16) *Hokhma* 22, pp. 38-40.

devant une série de manifestations pneumatiques dont l'interprétation par certains corinthiens risque de verser dans ce que nous avons appelé l'idolâtrie religieuse. Il s'agit donc pour lui de déplacer l'attention de ses lecteurs du phénomène à son critère: la grâce. Cette crise lui donne l'occasion de mettre en pratique la doctrine des charismes dans un domaine particulier qui est celui des manifestations pneumatiques (mystiques ou extatiques) dont l'hellénisme (par les phénomènes de langue inspirée) et le judaïsme (par certains aspects de la tradition prophétique) sont familiers. La meilleure preuve de sa volonté de recentrer le débat est le point de départ de sa controverse en 1 Co 12-14: «*peri de tòn pneumatikôn*» (12,1: au sujet des «choses» spirituelles); contrairement à charisma, Paul ne forge pas un mot nouveau (17) mais, comme il le fait volontiers, il engage la discussion sur le terrain de ses interlocuteurs, espérant ainsi intégrer les *pneumatika* dans le cadre plus large et plus adéquat des *charismata*.

Comme les corinthiens sont surtout intéressés aux *expériences spirituelles*, Paul commence par une considération pratique, apte à discerner l'action de l'Esprit: «C'est pourquoi je vous le déclare: personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit: "Maudit soit Jésus" et nul ne peut dire "Jésus est Seigneur" si ce n'est par l'Esprit-Saint» (1 Co 12,3). Ce verset est parfois compris comme si l'affirmation de la Seigneurie du Christ est le critère nécessaire pour reconnaître toute action de l'Esprit-Saint (18). Ce n'est pas ce que dit Paul: se référant à certaines situations particulières, il montre l'*ambivalence* du phénomène de l'extase. Nous avons donc évité de parler de critère pensant que ces versets sont une introduction (19); Paul ne *condamne pas ici l'enthousiasme*, pas plus qu'il ne le fera en 1 Co 14, il prépare les corinthiens à une nouvelle façon de concevoir ce qui est spirituel, plus large, *non limitée à l'œuvre de l'Esprit comme inspirateur*, en critiquant toute attitude superstitieuse qui voit automatiquement dans l'extraordinaire une manifestation de l'Esprit-Saint.

Les versets qui suivent 1 Co 12,4-11, sous un abord assez pratique, cachent un contenu hautement théologique, révélateur de la pneumatologie paulinienne. Par les idées de diversité (*diarseis*) et de dons (*charismata* et non *pneumatika*!), l'apôtre veut montrer que c'est en

(17) «*ta pneumatika*»: les choses spirituelles; cette terminologie prend ses racines dans l'Hellénisme, elle se réfère aux expériences de l'esprit divin telles que la divination. E. Kleinknecht, *TWNT art.* Esprit, trad. franç. Genève 1971, pp. 27-30.

(18) «Il ne suffit pas de me dire: "Seigneur, Seigneur!" pour entrer dans le Royaume des cieux; il faut faire la volonté de mon père qui est aux cieux.» Beaucoup me diront en ce jour-là: «Seigneur, Seigneur n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé? en ton nom que nous avons chassé les démons? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles?» Alors je leur déclarerai: «Je ne vous ai jamais connus; écarterez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité!». Mt 7,21-23.

(19) Ch. Senft, *op. cit.*, p. 156: Paul ne répond pas à la question du critère de l'inspiration authentique; on ne la lui a pas posée. Il fait une déclaration préalable à l'exposé qui va suivre.

fonction de Dieu seulement qu'une action peut être qualifiée de « pneumatique » (c'est-à-dire soufflée par l'Esprit de Dieu); cet adjectif perd dès lors tout caractère « chosiste », l'intérêt n'étant plus centré sur le phénomène en soi mais sur sa diversité, sur sa finalité – d'où le développement des versets 12 et suivants. Ainsi il est clair que la liste des versets 8-10 n'a pas la prétention d'être exhaustive (20).

L'intérêt de ce passage se trouve aussi dans les versets 6, 7 et 11 où Paul dévoile plus clairement que jamais la façon dont il conçoit les rapports entre l'Esprit et les charismes. Aucun de ces trois versets où il aborde le rapport *énergie-phénomène*, ne présente l'Esprit comme le *contenu* du don, de la manifestation mais toujours comme le *principe* de l'action (v. 11): « Mais tout cela c'est le seul et même Esprit qui le produit (*energei*), distribuant à chacun ses dons selon sa volonté. » Le verset 6 précise encore la pensée de Paul: il y a « divers modes d'action (*energemata*) mais c'est le même Dieu qui produit (*energei*) (21) tout en tous »; il ne s'intéresse pas à la variété des actions, de « ce qui se passe » en tant que tel mais à leur origine commune et donc à leur *harmonie*. D'où l'expression du verset 7: « chacun est donnée la manifestation (*phanerosis*) de l'Esprit (22) pour le bien (commun) (*to sympheron*). L'accent sur la diversité contient en lui-même le fondement de l'unité, d'une unité *dynamique*.

Paul pourrait s'arrêter là car au niveau théologique tout est dit. La métaphore qui suit (12,12-27), aussi parlante soit-elle ne vient qu'illustrer le propos précédant (v. 12: « kathapergar »); c'est pourquoi il ne convient pas d'y voir l'expression de l'Eglise comme le corps mystique du Christ (23), l'accent continuant comme aux versets 4-11 à être essentiellement pneumatologique, c'est-à-dire éthique. Seul le chapitre 13 ajoute des précisions importantes, nous le verrons au paragraphe suivant. Le chapitre 14, malgré son caractère pratique offre quelques éléments importants; en reprenant le terme de *pneumatika*, Paul montre qu'il considère la prophétie et la glossolalie comme des dispensations du Saint-Esprit qui distinguent ceux qui les possèdent des croyants en général puisque ceux-ci sont les récepteurs de révélations particulières (24). En ce sens il serait possible de parler de dons « spirituels »

(20) M.A. Chevallier, *op. cit.*, pp. 67s; J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 256.

(21) En grec classique, le verbe « *energei* » doit être défini en fonction de « *energos* » (dérivant lui de « *en ergoi enai* »), *TWNT* trad. angl. II, p. 652. Employé à la voie active, il signifie quelque chose comme « faire que les choses soient en activité » (énergiser?).

(22) « *tu pneumatos* » qu'il faut comprendre comme un génitif subjectif vu le contexte. TOB traduit « le don de manifester l'Esprit », ce qui correspond au génitif objectif.

(23) Ch. Senft, *op. cit.*, pp. 160-162.

(24) E. Ellis, (« *Spiritual gifts in the pauline community*, NTS XX, p. 130, n. 1) note qu'« *echein pneuma* » (Rm 8,29) ne signifie pas « *enai pneumatikos* ». Comme nous le défendons dans cet article, nous pensons qu'il ne faut pas donner un poids théologique à cette différence; Paul garde ce vocabulaire probablement en référence à la tradition prophétique.

comme d'une catégorie à part dans le sens où ils font référence à l'Esprit comme inspirateur (25). Dans ce cas il est nécessaire de lire très attentivement les recommandations qui suivent, elles indiquent que pour Paul ces dons ne sont pas *qualitativement* plus spirituels que d'autres charismes puisqu'ils sont soumis au critère de l'édification de la communauté. Ils ne sont pas une ligne directe avec Dieu (26) mais restent dans la sphère de l'imperfection caractéristique du temps présent (1 Co 13,9). Nous préférons éviter d'appeler ces dons «spirituels», le risque étant trop grand de s'arrêter ainsi au phénomène qui n'est pas en soi caractéristique de l'inspiration du Saint-Esprit.

Concluons ce paragraphe en le résumant en deux points :

A. Héritier de l'Ancien Testament (la *rûah* est liée à la vie, à la puissance) et confronté au raccourci enthousiaste (l'Esprit est l'expérience de la vie, de la puissance), Paul doit opérer une distanciation critique en affirmant que le *Pneuma a des effets mais qu'il en est distinct* (il est le principe des effets). Au niveau des charismes, c'est une radicalisation du caractère pneumatique de tous les charismes et une intégration des *pneumatika* dans le cadre plus adéquat des *charismata*.

B. Cette distanciation entre le pneuma et ses effets permet à l'apôtre de développer une nouvelle définition qui est le rapprochement Esprit-homme le plus absolu que l'on puisse imaginer : le *Pneuma c'est la participation* (27), de quelque ordre qu'elle soit à la vie du Christ et cette participation, pour reprendre l'expression du point précédent, n'est pas l'effet lui-même mais le principe de cet effet dont l'origine ne peut être discernée que dans la complémentarité avec d'autres effets animés du même principe.

Paul reprend ainsi la conception vétérotestamentaire de ce que S. Mowinckel puis H. Mühlen appellent le «Grand-Moi» ou la «personnalité corporative», c'est-à-dire l'extension de la personnalité, du «Moi» de YHWH. Elle doit être comprise sur l'arrière-plan de l'anthropologie vétérotestamentaire (28), comme une notion essentielle-

(25) Position défendue par E. Ellis (*art. cit.*, p. 129) qui limite les *pneumatika* aux dons de perception inspirée, de proclamation verbale et/ou son interprétation, en soulignant leurs liens avec les prophètes de l'Ancien Testament comme hommes de l'Esprit. Dans ce sens il prolonge le rôle des anges, porteurs des messages des prophètes dans l'Ancien Testament, aux «*pneumatikoi*» du Nouveau Testament : la puissance à l'œuvre par les «*pneumatika*» est à la fois le Saint-Esprit et les esprits angéliques (p. 141).

(26) A mettre en rapport avec notre dernier article qui relevait l'impossibilité d'une révélation en pure intériorité, le Saint-Esprit agissant toujours en réponse à une extériorité (p. 54).

(27) Au sens pratique ; il ne fait aucun doute que pour Paul l'Esprit est essentiellement lié à l'expérience (J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 201 ; M.A. Chevallier, *op. cit.*, p. 222s).

(28) Dans l'A.T. l'homme était principalement considéré dans ses relations avec Dieu et les hommes, plutôt que comme un corps (body), entité existant pour elle-même, plus ou moins parfaite en elle-même (E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ*, trad. angl. London 1965, p. 75).

ment dynamique: «Le Grand-Moi n'est pas une réalité *au-dessus* des multiples individus, mais en eux une réalité, qui ne peut être saisie que comme une trame dynamique de relations *entre eux*» (29).

Cet approfondissement paulinien a des conséquences pratiques sur l'ecclésiologie et la doctrine des charismes que nous résumons brièvement comme suit:

– l'ecclésiologie est fondée sur les charismes, il n'y a pas d'Eglise sans *mise en œuvre* des charismes (contre les conceptions institutionnelle et spirituelle de l'Eglise; pour un œcuménisme pratique: les charismes sont complémentaires par dessus les barrières confessionnelles).

– les charismes ne peuvent être discernés, reconnus *que* dans l'Eglise (contre une conception sectaire, fermée à la continuité apostolique; pour un œcuménisme théologique: le discernement, dans son aspect théologique ne peut être limité à une confession).

Charismes et eschatologie

La question de l'enthousiasme doit aussi être analysée sous l'angle de l'eschatologie, les *pneumatika* étant censés être supérieurs non seulement parce qu'ils représentent une expérience extraordinaire mais aussi parce qu'ils sont l'atteinte d'une perfection et d'une proximité avec le divin indépassables. C'est dans le chapitre 13 que Paul attaque cette fausse conception. Très habilement, il le fait en deux temps: connaissant l'attrait des Corinthiens pour les expériences impressionnantes, il s'attache d'abord à renverser l'échelle des valeurs, atteignant du même coup le cœur du mal: «Mais vous avez le désir des *charismata* les plus grands. Eh bien! Je vais vous montrer encore un chemin qui surpasse tout» (30). Ce chemin est bien-sûr celui de l'amour (31), mais pas n'importe quel amour: c'est celui qu'ils ne peuvent donner d'eux-mêmes, l'amour *de Dieu* manifesté en Jésus-Christ et animant les croyants *dans leurs relations interpersonnelles* (cf. vv. 4-7).

En suite au verset 8, Paul aborde l'eschatologie de front en introduisant la notion d'éternité: «L'amour ne disparaît jamais.» Il faut remarquer que l'apôtre ne dit pas pourquoi l'amour dure et pas la connaissance. C'est certainement parce qu'il n'a pas à l'esprit une présence de

(29) H. Muehlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, trad. franç. Paris 1969, t. I, p. 132.

(30) Nous prenons la traduction de 31a à Chevallier qui traduit «*zéloute*» par un indicatif (*op. cit.*, p. 158).

(31) Il est certain que la foi, l'espérance et l'amour sont placés sur un plan différent des charismes listés en 1 Co 12,28-30. Ils correspondent au signe absolu de l'œuvre de la grâce, et en ce sens ils doivent être présents dans tout charisme.

l'être aux dépends du connaître. Pour comprendre sa vraie préoccupation il faut garder à l'esprit les auditeurs auxquels il s'adresse et porter son attention sur les versets suivants; il s'y étend longuement sur la question de la connaissance sachant que par elle il atteint les enthousiastes sur leur corde sensible. Il n'en dénie pas la possibilité mais en limite la qualité: «car notre connaissance est limitée (*ek merous*: partielle, fragmentaire) et limitée notre prophétie» (v. 9). Cette affirmation est la critique la plus fondamentale qu'il adresse à la compréhension mystique hellénistique qui tend à voir la connaissance des «pneumatiques» comme supérieure parce qu'elle serait la réalisation de l'union avec Dieu, la rédemption pour maintenant.

La métaphore du miroir illustre cette différence de qualité (v. 12), elle ne signifie pas que la connaissance est incertaine, mais qu'elle est imparfaite car elle s'inscrit dans un temps qui n'est pas celui du face à face. Quelle est alors cette connaissance parfaite? Dans un ultime renversement Paul y répond de façon détournée: «A présent ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu» (v. 12b). Il s'agit sans aucun doute d'une allusion à l'élection (Rm 8,29; Gal 4,8s) (32). Paul ne dit pas en quoi consiste cette nouvelle connaissance mais il renvoie à l'amour dont Dieu nous a aimé avant même notre existence. Il renvoie donc un acte de foi lié à l'acte de Dieu, plutôt qu'à une confiance dans la qualité présente de notre connaissance de Dieu. Ce faisant, il critique l'attitude mystique qui tend à placer cette connaissance au même niveau que celle dont Dieu nous connaît (33), supprimant par là la différence entre la foi et la vue.

Résumons ce paragraphe par la constatation suivante: *les charismes doivent tous être placés et interprétés dans le contexte de la tension eschatologique caractérisant l'attente du face à face* (ce que Paul exprime en pneumatologie par les notions d'arrhes 2 Co 1,22; 5,5 et de prémices Rm 8,23). Cette tension, qui est en fait une limite, se remarque pratiquement dans les deux faits suivant: les dons sont toujours donnés *pour la communauté*, ou tout au moins pour la vie dans la communauté, et plus précisément encore ceux-ci doivent *favoriser les relations interpersonnelles* par l'amour qu'ils manifestent. Il n'est donc pas possible de privilégier un aspect ou un autre de la vie en Christ. Ainsi la tendance corinthienne à distinguer les *pneumatika* pour en faire une «ligne directe» avec Dieu est replacée dans le cadre plus général des *charismata*. C'est seulement à partir de ce cadre plus adéquat, parce que l'Esprit y est rapporté à sa fin, qu'il est possible de préciser la véritable

(32) Connaître doit se comprendre sur son arrière-plan vétérotestamentaire, c'est-à-dire comme une relation concrète, personnelle (G. Bornkamm, «The more excellent way» in *Early Christian Experience*, trad. angl. London 1969, p. 185).

(33) Le mysticisme décrit toujours le «connaître» et «l'être connu» dans le même temps alors que pour Paul, tout dépend de «l'être connu» prétemporel (*id.*, p. 186).

nature de la ligne directe avec Dieu: *la suivance du Christ* – d'où l'absolu de l'amour qui caractérise au mieux le ministère de Jésus et les fruits de la libération du péché (Gal 5,13-22). Dans le fond la perspective eschatologique dans une théologie des charismes est l'expression de la primauté de la foi. Elle remet en question toute fausse sécurité (expérience mystique: 1 Co 13,1-2a, puissance: 2b, renoncement à soi: 3). Tous ces dons sont des grâces seulement dans la mesure où ils portent la marque de leur donateur.

Vers une doctrine des charismes

Après cette investigation biblique nous allons suggérer quelques fondements pour une doctrine des charismes. Nous ne sommes bien sûr pas les premiers à nous pencher systématiquement sur cette question; l'histoire de la théologie des charismes nous indique que le problème fondamental séparant les penseurs en deux camps a été celui-ci: l'efficacité des charismes doit-elle être considérée comme «possédée» par l'individu (*proprium*, théologie orthodoxe) ou comme «acquise» (*appropriatio*, théologie latine). Notre approche sera différente en ce qu'elle considérera cette efficacité non en fonction de l'individu (anthropocentrisme, déification) mais en fonction de l'Eglise (grâce, théocentrisme, sanctification). En effet Paul par son accent théologique et non phénoménologique nous semble indiquer la direction où porter notre attention en priorité: sur la source et sur la finalité des dons. Suivant sa conception de la grâce qui inclut toute l'existence humaine dans la sphère charismatique, nous proposons comme point de départ la définition suivante: un charisme est une *manifestation répétée et gracieuse de l'Esprit-Saint, agissant de façon mystérieuse par et au-delà des capacités humaines, les orientant vers la nouvelle création* (34).

Cette définition n'oblitére pas le rôle de l'individu mais elle ne l'envisage plus en termes d'ontologie, passage quasiment obligé lorsque l'aspect individuel est premier. En effet si le don est d'abord défini par le fait d'être possédé par un individu, l'ontologie est la catégorie toute trouvée pour exprimer le lien entre le don et l'individu. La définition proposée envisage le rôle de l'individu en *termes éthiques* puisque le charisme est considéré en fonction de celui qui le suscite (le Saint-Esprit) et de sa finalité (le service du Christ). La pneumatologie est donc première; l'Esprit fonde le charisme comme événement-catégorie ontique (35) et objective (car les dons ne sont pas immanents); les présup-

(34) Nous nous sommes inspirés de A. Bittlinger, *Gift and ministries*, trad. angl. London 1974, p. 20.

(35) Nous sommes ainsi dans la continuité des articles précédents qui ont évité, avec la tradition réformée, le recourt à la catégorie grecque de l'ontologie.

posés un et deux rendront compte de cet aspect. La christologie suit : c'est la référence au Christ, au kérygme qui permet la reconnaissance de cet événement – catégorie cognitive – c'est-à-dire son lien à l'individu : l'exercice du don dans l'Eglise ; ce seront les présupposés trois et quatre. La distinction ontique cognitif est indispensable, nous verrons qu'elle s'impose pour des raisons scripturaires : le Saint-Esprit agissant librement, où il veut, même en dehors de l'Eglise.

Les charismes et l'œuvre de l'Esprit

1. *Pneumatologiquement il n'y a pas de distinction fondamentale entre les charismes (36) car ils sont tous médiatisés.*

Envisagée à partir de l'œuvre et de la nature de l'Esprit, il n'y a pas de charismes qui correspondent à une manifestation de l'Esprit-Saint « stricto sensu ». Il est donc risqué de qualifier les dons d'inspiration ou de puissance de dons « spirituels », si l'on entend par là « du Saint-Esprit » au sens du génitif objectif. Ces dons n'échappent pas à une médiation, même si elle n'est pas connue au niveau scientifique – d'ailleurs certaines médiations autrefois inconnues sont en passe d'être identifiées (37). Si l'on tient à garder le qualificatif de « spirituel » il faudrait plutôt lui donner le sens de référant au monde des esprits (38) ce qui ne signifie pas forcément référant au *Saint-Esprit*. Paul a été particulièrement confronté à cette difficulté de vocabulaire, lui qui dans la continuité vétérotestamentaire, croit au monde des esprits et aux anges. C'est probablement une raison pour laquelle il a gardé le terme de *pneumatikos*, ayant en tête le rôle des esprits dans ces dons (39). Ce faisant il gardait au centre de sa pensée une théologie des médiations fidèle à sa pneumatologie (40).

(36) Ils sont traditionnellement séparés en 4 groupes : dons de proclamation, de service, de puissance et de prière (A. Bittlinger, *op. cit.*, p. 17).

(37) Les récentes recherches en parapsychologie confirment l'existence de phénomènes de perception extrasensorielle (J.L. Randall, *Parapsychology and the Nature of Life, A Scientific Appraisal*, London 1975, pp. 122s. ; H. Bender, *Parapsychologie Entwicklung, Ergebniss, Probleme*, Darmstadt 1966). C'est dans cette perspective par exemple que le théologien américain M.T. Kelsey suggère une interprétation du surnaturel ; il le lie dans certains cas à l'existence de l'ESP (perception extrasensorielle), présentée comme « un phénomène naturel de la *psyche* humaine » (*The Christian and the Supernatural*, Minneapolis 1976, p. 143). Cette catégorie de l'ESP est intéressante en ce qu'elle s'appuie sur des recherches sérieuses. Sa valeur théologique est limitée, dans la mesure où elle ne peut rien dire sur le rôle du Saint-Esprit.

(38) La thèse de E. Ellis (voir note suivante) que nous reprenons ici est contestée. Il faudrait dans une recherche ultérieure analyser le rapport entre l'Esprit-Saint et les dons d'inspiration. Il est probable en effet que l'adjectif « spirituel » fasse aussi référence au rôle de l'Esprit dans leur inspiration.

(39) E. Ellis, *art. cit.*, p. 141.

(40) Ellis notant la réticence de Paul à mentionner les activités des anges, en exprime la

Outre la théologie paulinienne, un des fondements de ce présupposé est la confession conciliaire de la divinité du Saint-Esprit (41) : si le Saint-Esprit est Dieu, donc incréé, son action dans le créé est médiatisée d'une façon ou d'une autre. Ceci correspond au rapport extériorité-intériorité relevé dans la pneumatologie calvinienne. S'il est correctement développé, ce présupposé rend caduques les catégories naturel-surnaturel (42) utilisées jusqu'à peu dans les grands débats théologiques (43). Non seulement cette distinction n'est pas applicable au niveau de l'épistémologie scientifique – nous le constaterons avec l'exemple du parler en langues – mais son fondement n'est pas biblique. Paul évite soigneusement de qualifier certains dons de naturels et d'autres de surnaturels. Il utilise l'opposition nature-grâce qui est théologique et non phénoménologique. Tout glissement à cet égard engendre une pneumatologie déficiente.

La position de F.C. Baur qui considérait les charismes comme des aptitudes naturelles exploitées et exaltées par le Saint-Esprit est l'exemple type de ce glissement. Sa position est à la fois parfaitement irrecevable en ce qu'elle gomme l'aspect divin du don – d'où les hauts cris des biblistes (44) – et tout-à-fait pertinente en ce qu'elle souligne, un peu trop simplement il est vrai, l'existence de médiations. Prenons l'exemple du parler en langues pour illustrer cette ambivalence à cause de laquelle la polémique engagée au sujet de ce don est presque toujours stérile. En tant que phénomène religieux, le parler en langues apparaît hors du christianisme (45), dans la chamanisme, le souffisme, etc. Il n'est donc pas « chrétien » en tant que tel, il est une manifestation religieuse dont on peut déterminer en bonne partie les conditions d'apparition – tant extérieures à l'individu qu'intérieures – et la fonction (46). Les chrétiens qui veulent échapper à ces évaluations ne font la plupart du temps que souligner leur pertinence ! Toutes les contributions des sciences humaines mettent en valeur ce qu'en termes théologiques nous

raison par ce qui nous semble être une expression frappante d'une théologie des médiations : Pour Paul, « Jésus représente la présence de Dieu sur un niveau qualitativement différent de celui des anges » (*id.*, p. 142).

(41) Le Symbole de Nicée-Constantinople en confessant l'Esprit comme Seigneur marque son opposition aux pneumatomaques qui refusaient la divinité de l'Esprit. Celui dit « d'Athanase » confesse la nature incréée du Saint-Esprit.

(42) « Tous les charismes sont des signes de la création renouvelée et non un événement "surnaturel" : point 8 des lignes directrices théologiques du renouveau charismatique des communautés dans l'Eglise Protestante, cité par H. Mühlen in *Vous recevrez le don du Saint-Esprit*, trad. franç. Paris 1982, Vol. 1, p. 204.

(43) H. Küng plaide à juste titre pour l'abandon de ces catégories (*Dieu existe-t-il?* trad. franç. Paris 1982, p. 604).

(44) A. Lemonnyer, *Suppl. au dictionnaire de la Bible*, Paris 1928, T. 1, col. 1234; J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 255; H. Conzelmann, *art. cit.*, p. 205.

(45) J.P. Kildahl, *The psychology of speaking in tongues*, London 1972, p. 85; C.G. Williams, *Tongues of the Spirit*, Aberystwyth 1981, pp. 192-209.

(46) *Id.*, pp. 125-168, Williams fait le bilan des recherches de ces dernières années.

avons appelé les médiations. Elles ne préjugent en rien d'une possible action de l'Esprit par ce don mais elles indiquent qu'il ne peut être évalué théologiquement en lui-même donc qu'il nécessite un critère extérieur (le discernement). Cependant la difficulté et l'intérêt de ce don particulier, comme de toute expérience mystique, est son caractère *personnel* (47). Dès lors le critère extérieur, christologique (la confession du Christ) révèle ses limites : ce critère n'opère qu'au niveau cognitif (il permet de savoir avec certitude que l'Esprit a agi) et non pas au niveau ontique ou objectif (il ne permet pas d'identifier toutes les actions de l'Esprit). C'est la raison pour laquelle une théologie trinitaire est indispensable à l'interprétation du mouvement charismatique, comme de tout mouvement se réclamant de l'Esprit. A cet égard nos recherches nous inclinent à un regard critique sur le filioque, à moins qu'il soit possible, comme Moltmann le suggère, de le placer non plus au niveau de l'ontologie – l'hypostase – mais de l'esthétique, de l'ontique – la forme : 2 Co 4,6 ; 3,18 ; 1 Co 13,12 (48).

2. Une médiation ne peut être charismatique que si elle est « soufflée » par le Saint-Esprit qui l'oriente vers la nouvelle création.

La question de la nature de l'œuvre de l'Esprit en nous, sous-jacente à ces deux présupposés n'a pas de réponse au niveau biblique. Grégoire Palamas, moine orthodoxe du *xiv^e*, défenseur de l'Hésychasme, a tenté une intéressante explication qu'il nous faut mentionner parce que son aspect dynamique nous paraît plus pneumatologique que la doctrine de la grâce créée : c'est la doctrine des énergies divines « car dans ses énergies Dieu est totalement présent, sans quitter son essence inaccessible » (49). L'évaluation de cette position dépasse notre étude ; le seul élément que nous aimerions souligner, tout en rappelant notre profonde méfiance face à l'ontologie et à la déification (50), se réfère à la dimension relationnelle de l'œuvre de l'Esprit que cette doctrine, appliquée

(47) Reconnu par l'apôtre (1 Co 14,2 ; 5-14) et mis en évidence par Williams (*id.*, pp. 227-30) comme une des frontières de l'observation empirique : « Nous devons accepter que l'événement de la glossolalie puisse avoir des effets intérieurs qui échappent à l'observation empirique... L'observation peut comparer les informations données par les glossolalistes, mais ce travail est précaire parce que des causes et un état intérieur différent peuvent produire des symptômes extérieurs et un comportement qui sont semblables. Le fait que les apôtres furent accusés d'ivresse est un rappel salutaire de ce simple fait » (*id.*, p. 229).

(48) « Propositions dogmatiques en vue d'une solution à la querelle du Filioque » in L. Visher, *La théologie du Saint-Esprit*, Paris 1981, p. 185.

(49) P. Evdokimov, *Présence de l'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe*, Foi Vivante, Paris 1969, p. 62. Cette doctrine est justifiée par ses défenseurs par l'emploi dans l'Écriture, tantôt de l'article défini « l'Esprit » (essence), tantôt de l'article partitif « de l'Esprit » (énergie) (M.A. Orphanos, « La procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au *viii^e* siècle » in L. Visher, *op. cit.*, p. 41).

(50) Dans le cas de cette doctrine cela pourrait signifier une mise en question de l'adjectif « incréé ».

aux dons et présentée dans son contexte trinitaire (51), met bien en valeur. Ce « souffle » qui anime les dons crée une *relation* entre celui qui est animé et Dieu ; par l'existence même de cette relation, l'Esprit *révèle* le Christ, puisque toute relation avec Dieu passe par le Fils. Dès lors il est possible d'affirmer que l'Esprit, dans sa liberté et sa Seigneurie peut agir où et quand il veut, même en dehors de l'Eglise (aspect ontique), tout en affirmant aussi (aspect cognitif) que Jésus-Christ est le *seul critère* de son action parce qu'il en est l'aboutissement.

Ce présupposé soulève donc la question de l'*ampleur* de l'œuvre de l'Esprit par les dons : l'Esprit souffle et oriente des dons même en dehors de l'Eglise. A cet égard l'Ecriture donne des éléments intéressants. Dans l'Ancien Testament d'abord, dont l'anthropologie offre les notions de base (52), nous avons trouvé trois exemples : Gn 41,5 et 38 (cf. Rm 9,17 ; les songes expliqués par Joseph) confirme l'inspiration des visions du Pharaon (41,25) et la nécessité de l'intervention de Joseph pour en donner le sens ; Nb 22,12 et 24,2 (les oracles de Balaam) et Es 44,24-45,6 ; 2 Ch 36,22 ; Esd 1,1 (l'Edit de Cyrus). Ce dernier texte montre que pour le judaïsme ancien Dieu agit aussi bien sur la *riûah* des croyants que sur celle des païens (53). Dans la tradition sapientiale la Sagesse est présentée comme un don de Dieu dont l'Esprit est le donateur : « Mais en réalité, dans l'homme, c'est le souffle, l'inspiration du Puissant qui rend intelligent » (Job 32,8) (54). De par son caractère pratique, terre à terre, la Sagesse s'inscrit dans le cadre de la création ; initialement elle ne se limite donc pas à une nation (55) ou à une religion – ce qu'Israël pensait probablement en comparant la sagesse de Salomon à celle d'autres peuples (1 R 5,10s.). Son évolution, passant par la personnification et aboutissant à son identification à la Thora dans le Siracide, montre clairement ce qui était d'ailleurs déjà présent dans Proverbes 1-9, à savoir qu'elle est censée parler au nom de YHWH (Pr 8,35) (56) tout en étant distincte de lui (57) (8,22) (58). Son interpré-

(51) « Le don des énergies divines est un acte commun à la Sainte Trinité, lequel part du Père, passe par le Fils et se réalise dans l'Esprit-Saint » (M.A. Orphanos, *art. cit.*, p. 41).

(52) Cf. le premier article pp. 26s et le second article p. 50. La *riûah* anthropologique dérive de la *riûah* théologique, « livrée à elle-même, elle s'endort et ne peut prendre d'utiles décisions que suscitée par Dieu, dans la relation avec Dieu, à l'écoute de Dieu » (D. Lys, « *Rûah* » *Le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris 1962, p. 232).

(53) *Id.*, p. 209.

(54) Il s'agit ici de la *Rûah* théologique (*id.*, p. 314). F. Grau a aussi repéré l'importance de ce texte pour la théologie des charismes (*Der neutestamentliche Begriff Charisma, seine Geschichte und seine Theologie*, Dissertation dactylographiée, Tübingen 1946, pp. 142s).

(55) Observation qui garde toute son actualité, ce dont témoigne K. Carley dans un article où il décrit les similitudes entre la sagesse vétérotestamentaire et la sagesse mélanésienne, telle qu'il a pu l'observer, notamment à partir des réactions de ses étudiants mélanésiens découvrant l'A.T. (« Old Testament and Melanesian Wisdom » in *Christ in Melanesia* : Point, 1977, pp. 226-241).

(56) « Car celui qui me trouve a trouvé la vie et il a rencontré la faveur du Seigneur ».

(57) R.E. Murphy, « Wisdom-Theses and Hypotheses » in *Israelite Wisdom: Theological*

tation pose de nombreuses difficultés et il ne s'agit pas d'identifier sans autre son action à celle de l'Esprit. Elle indique néanmoins l'existence de l'œuvre de l'Esprit dans la création, ce que tous les théologiens, même Calvin (59), se plaisent à relever. Dans le Nouveau Testament il y a quelques textes à mentionner: Mc 9,38-41 («Celui qui n'est pas contre nous est pour nous»), Ac 8,9-24 (Simon le magicien) et Ac 19,13-17 (les exorcistes juifs). Les deux derniers textes illustrent par la négative le lien entre la puissance du Saint-Esprit et la grâce en Christ. Le chapitre 10 des Actes est particulièrement intéressant dans la mesure où il est une illustration des deux aspects qui ont guidé l'ordonnance et le contenu de nos deux séries de présupposés: la liberté de l'œuvre de l'Esprit (Corneille, incirconcis, a une vision, un ange le visite), son aboutissement et sa reconnaissance en Christ (la prédication et le baptême).

Les charismes et leur discernement

Des deux premiers présupposés, il ressort clairement le principe suivant: c'est la finalité d'une action, d'un don mis en pratique qui révèle son inspiration, divine ou non. Nous allons donc essayer de préciser cette finalité et ses critères. Cependant nous sommes placés devant une difficulté, liée à la séparation que nous avons cru devoir faire entre l'ontique et le cognitif: que se passe-t-il quand ces deux catégories ne correspondent pas, ce qui est le cas lorsque l'Esprit souffle en dehors de l'Eglise? Par ailleurs nous ne pouvons pas simplement éviter la question puisque, à la suite de Paul, conscients de l'ambivalence des dons et témoins de la Révélation, nous sommes capables de discerner (Rm 12,2; I Co 2,9-16), ayant reçu la pensée de Christ. Nous avons donc le *devoir* de dire ce que nous savons en acceptant les limites: nous savons dans quelles *direction* l'Esprit souffle et *où* le reconnaître avec certitude. Ce sont à ces deux aspects que les présupposés suivants vont s'attacher.

3. *Il y a des charismes là où des hommes ou des femmes agissent comme Jésus, c'est-à-dire dans l'amour et dans la conscience que celui-ci prend son origine ailleurs qu'en eux-mêmes.*

and literary essays in Honor of Samuel Terrien, New York 1978, p. 38: 1^{re} hypothèse: La sagesse personnifiée est immanente à la création, tout en étant distincte des «œuvres» de Dieu; elle parle au nom de YHWH.

(58) «Le Seigneur m'a engendrée prémice de son activité, prélude à ses œuvres anciennes.»

(59) *Inst II*, 2,13-16 où il distingue à propos des dons, l'œuvre de l'Esprit en eux et son œuvre dans la sanctification. Dans une théologie des médiations cette distinction doit être repensée.

C'est à partir de 1 Co 13 qu'il faut comprendre cette proposition ; il ne s'agit donc pas d'un amour humain mais de l'amour de Dieu, de l'amour qui demeure. C'est ce que nous avons observé tout au long de nos trois articles : la véritable vie dans l'Esprit est la suivance du Christ (60). Voici quatre exemples illustrant l'importance de ce que nous appelons le critère de l'amour parfait : la gloire rendue à Dieu. Il y a d'abord Nombres 20,7-13 où Moïse et Aaron, par leur comportement, voient la signification du prodige : « Puisqu'en ne croyant pas en moi, vous n'avez pas manifesté ma sainteté... » Cet exemple illustre bien ce que nous avons appelé le caractère événementiel du charisme et son aspect de révélation, absent dans ce cas là. Il y a ensuite Daniel 3,28s. et 6, 25-27 où Darius est amené à craindre et à confesser l'éternité du Dieu de Daniel. Dans le Nouveau Testament il y a bien-sûr Actes 12,23 : Hérode meurt parce qu'il n'a pas donné gloire à Dieu. Il y a enfin Actes 14,8-18 où Paul et Barnabas sont pris pour des dieux sous forme humaine jusqu'à ce qu'ils puissent expliquer le sens du miracle.

La difficulté de ce présupposé apparaît lorsque la référence à Dieu se fait en dehors du christianisme ou même en dehors du monothéisme abrahamique. Est-il encore possible de parler de charismes ? Si les dons sont vécus comme un service, dans l'amour, dont l'origine et la fin sont consciemment rapportés à Dieu, il nous semble possible et même souhaitable de parler de charismes. Ce faisant nous respectons la liberté de l'Esprit tout en gardant le caractère de révélation (61) qui lui est indissolublement lié. Cependant la plénitude de la révélation est en Christ ; c'est pourquoi tant qu'Il n'est pas reconnu, le charisme est incapable de porter sa plénitude de *sens* et d'*efficacité*. De sens parce que Jésus est la Parole de Dieu, d'efficacité parce qu'il est le Fils c'est-à-dire celui par qui tout est donné (en pneumatologie : le dispensateur de l'Esprit). Ces précisions nous sont dictées par la christologie. Celle qui sous-tend ce présupposé pourrait à tort être comprise comme adoptianiste : Jésus comme un prophète d'exception dont il faut suivre l'exemple (christologies juive ou musulmane par exemple). Or il n'en est rien, celle que nous confessions est celle de l'incarnation : Jésus-Christ est la condition de possibilité de la nouvelle création (crucifixion-réconciliation), il l'inaugure en sa personne et l'étend par le don de l'Esprit à l'*Eglise*, c'est-à-dire à ceux qui reconnaissent et vivent sa seigneurie (baptême et sanctification). Cette précision est absolument fondamentale pour une doctrine chrétienne des charismes, non pour limiter leur existence à la sphère d'un confessionnalisme arbitraire mais pour fonder leur caractère de dons au service de la *nouvelle création* et non à l'entretien de

(60) T. Smail insiste à juste titre sur cet aspect : « L'expérience religieuse n'a de signification et de valeur chrétienne qu'à condition de porter les marques du Christ » (celles du crucifié, la souffrance) in *Reflected Glory*, London 1975, p. 37.

(61) Cf. Le présupposé suivant.

celle en perte. Formulons un dernier présupposé qui rende compte de l'incarnation.

4. *C'est dans la communion de l'Eglise que les charismes s'exercent à leur juste fin; en effet, c'est en elle que leur ambivalence est levée, leur origine pouvant y être discernée, leur fin signifiée et leur complémentarité réalisée.*

De la référence à une christologie de l'incarnation nous tirons donc deux enseignements centraux. Les charismes sont donnés pour être manifestés dans la continuité de l'œuvre du Christ, c'est-à-dire dans l'Eglise, visible et apostolique (62). Leur indispensable discernement lui est lié en ce qu'il ne peut s'exercer que dans sa communion. A ce point délicat de la réflexion il s'agit d'éviter deux pièges. Le premier est celui de négliger les limites du critère cognitif (la référence au Christ, à l'Eglise) pour l'appliquer au niveau ontique, objectif. Ce faisant nous risquons de limiter la liberté (Seigneurie) de l'Esprit en nous prenant pour Dieu le père (illusion de l'omniscience): c'est l'ecclésiologie de type institutionnelle: *Dans l'Eglise* (seulement), *l'Esprit anime des dons*; c'est une institutionnalisation des dons qui sont considérés comme «charismés» parce qu'ils sont reconnus par l'Eglise visible. Le second risque est celui de négliger le sérieux du discernement de l'Eglise: ecclésiologie de type spirituelle: *Dans l'Esprit, l'Eglise est animée par les dons*; c'est une spiritualisation des dons qui perdent leur complémentarité visible, fondement de l'Eglise une et apostolique.

La vérité se trouve dans la fidélité aux catégories bibliques dont seule une théologie trinitaire peut en présenter l'assemblage respectueux (63), même si paradoxalement, c'est elle qui jusqu'à présent a défavorisé la réflexion sur l'Esprit par des catégories inadéquates (64). Il nous faut une pneumatologie judicieusement liée à la christologie. Paul en indique la voie par sa conception dynamique et visible de l'Eglise; il n'y a pas opposition entre la liberté de l'œuvre de l'Esprit et sa reconnaissance dans la communion de l'Eglise visible mais compénétration,

(62) Aspects fondamentaux à nos yeux; c'est la raison pour laquelle nous avons placé les dons dans l'ecclésiologie (cf. le deuxième article, pp. 53-56s.).

(63) Au niveau cognitif où nous avons présenté les deux derniers présupposés cela signifie: *Tout vient de l'Esprit par le Fils dans le Père* (G. Widmer, *Notes personnelles sur son cours de Pneumatologie*, Genève 1979-80). De l'Esprit parce qu'il nous donne la connaissance de l'œuvre de la Trinité (aspect individuel, discernement dans l'Esprit, Rm 12,2); par le Fils, parce que cette connaissance venue de l'Esprit nous est accordée par le Fils (aspect communautaire); dans le Père, parce que cette connaissance nous révèle que toute chose est en Dieu (aspect créationnel: les charismes sont médiatisés par la création).

(64) Comme le note R. Laurentin la théologie de l'Esprit a souffert de l'enseignement essentiellement spéculatif, descriptif, ontologique, objectivant propre à la théologie traditionnelle. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle nous nous opposons à l'ontologie. («La redécouverte de l'Esprit-Saint et des charismes dans l'Eglise actuelle» in Collectif, *L'Esprit Saint*. Bruxelles 1978, p. 15).

même finalité, puisque l'œuvre de l'Esprit est celle d'animer et d'accroître l'Eglise.

La théologie latine a toujours eu de la difficulté à garder un juste rapport entre christologie et pneumatologie. Outre la question des Orthodoxes à propos du filioque et la reconnaissance par les catholiques d'un « sous-développement pneumatologique » (65) avant Vatican II, la meilleure preuve d'un déséquilibre en défaveur de l'Esprit, est la redécouverte contemporaine de la fonction propre du Saint-Esprit dans la Trinité, notamment par l'œuvre d'Héribert Mühlen. Ce qui est particulièrement frappant et réjouissant, ce sont les liens étroits entre la pensée de ce théologien et la théologie paulinienne. C'est elle qui nous semble avoir inspiré, par la plume du Père Congar, la formule la plus équilibrée pour résumer le fondement du discernement des charismes (niveau cognitif) : *Par les dons l'Esprit anime l'Eglise*. En voici notre interprétation (66) qui résumera la démarche de cet article. Les dons sont mentionnés en premier (par les *dons*) parce qu'ils correspondent en quelque sorte à la « matière première » ; comme dons *de Dieu* nous les cherchons au niveau de la *création* – ce sont les médiations. Par conséquent ils ne doivent être a priori ni limités à l'Eglise Institution, ni dissous dans l'Eglise Spirituelle où ils perdent leur caractère même de dons visibles. Au niveau pneumatologique ce premier élément se réfère à la *nature* divine de l'Esprit (définition 3 de l'article précédent, p. 52) : C'est-à-dire à la liberté, la gratuité et la miséricorde de son action dans le créé. Cet aspect de la Personne de l'Esprit nous est totalement mystérieux, en théologie trinitaire il pourrait être rapporté aux « *opera ad intra* ».

La mention de l'Esprit (*l'Esprit anime*) apparaît en second. Elle se réfère aux écrits *vétérotestamentaires* nous révélant que cette création de Dieu subsiste (non pas seulement au sens végétatif (67) ; cf. le peuple juif) par la *Rûah* de YHWH ; c'est donc par elle que les dons peuvent être des charismes c'est-à-dire atteindre leur vraie finalité : rendre gloire à Dieu (A.T.) en vivant de l'amour qui demeure (N.T.). Ici nous mettons en valeur l'Esprit comme *moyen* au service de Dieu (définition 1 de l'article précédent, p. 50). C'est à ce titre que nous avons pu considérer un certain nombre de références *vétérotestamentaires* sur la *Rûah* théologique en leur accordant une valeur réelle ; dans cette même direction nous n'avons pas exclu l'existence de charismes en dehors du christianisme, tout en estimant devoir les limiter aux croyants puisque déjà dans l'Ancien Testament la *Rûah* a un caractère de révélateur.

La mention de l'Eglise (dans *l'Eglise*) apparaît en dernier. Le *Nouveau Testament* nous révèle que la création est destinée à être

(65) *Id.*, pp. 14-19.

(66) Nous ne cherchons pas à rendre le sens précis que son auteur lui donne.

(67) Cf. le deuxième article p. 50, n. 4.

renouvelée *par le Fils*, ce renouvellement ayant commencé et pris un corps de visibilité par la pratique des charismes dans la communion de l'Eglise. La finalité de l'œuvre de l'Esprit est maintenant totalement révélée (définition 2 de l'article précédent p. 51): «la *fin* de l'œuvre de l'Esprit est de nous faire participer à l'œuvre de Jésus-Christ». Dès lors il apparaît clairement que les charismes reçoivent leur pleine efficacité, c'est-à-dire leur caractère de révélateur-gloire rendue au Père par le Fils dans l'Esprit – seulement dans la communion de l'Eglise où ils peuvent être discernés et exercés: par eux l'Esprit anime l'Eglise.

Considérations pratiques

Le point de départ de notre recherche a été l'interpellation de la «praxis» du Renouveau charismatique que nous avons interprété par la question suivante: «Que faites-vous des dons?». Notre but est de pouvoir conclure par des remarques pratiques qui n'esquivent pas les enjeux ecclésiologiques, pastoraux et missiologiques. Cependant nous sommes limités par la portée de notre travail: l'élaboration de présupposés. Il ne nous autorise que des considérations générales et devrait être complété par l'étude du rapport entre charismes et fonctions (68). Cette distinction est fondamentale pour l'ecclésiologie et éclaire sous un jour intéressant certains charismes. C'est surtout au niveau de la prophétie et de la glossolalie que l'étude doit être poursuivie pour répondre à la question suivante: la prophétie et la glossolalie – dans la mesure où elle est interprétée – remplissent-elles dans la pensée de l'apôtre Paul une *fonction théologique*? (69). Si oui, laquelle et en quoi se distingue-t-elle de celle de la proclamation de la parole? (70). De la réponse à cette question dépend une intégration plus ou moins fondamentale de ces dons dans la vie liturgique de l'Eglise (71). Quoi qu'il en soit,

(68) Au niveau biblique, cette distinction part de la constatation que chez Paul il n'y a pas toujours correspondance entre les *charismes*, ceux-ci ayant tous un rôle à jouer dans la communauté, et les *fonctions* qui, partant de ces mêmes charismes, sont plus limitées et peuvent être envisagées sous l'angle de l'institution divine (1 Co 12,28s.). Cette distinction n'implique donc aucune différence essentielle entre les individus; comme le souligne Moltmann, les porteurs de ces fonctions spéciales sont issus de la communauté, ce qui n'est pas le cas du contenu des fonctions ainsi que des règles et directives selon lesquelles elles doivent être exercées (J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, trad. angl. London 1977, p. 304).

(69) Comme le laisse entendre 1 Co 12,28s., en plaçant les prophètes avec les apôtres et les didascales et non avec les différents dons qui suivent.

(70) La tradition réformée tend (faussement?) à interpréter le don de prophétie comme la capacité d'actualiser le message biblique dans la prédication.

(71) Il y a 17 ans Chevallier relevait déjà la nécessité de cette réflexion: «On peut – et même on doit – définir les conditions théologiques de la glossolalie dans le culte: il ne peut être question de l'interdire (1 Co 14,39)» (*op. cit.*, p. 195).

n'ayant pas fourni l'effort exégétique et théologique nécessaire nous laissons cette question en suspend et suggérons, dans la ligne de notre interprétation trinitaire, quelques implications ecclésiologiques de la théologie des charismes.

Pour une Eglise ouverte

Comme le Dieu trinitaire se révèle ouvert à la création par l'envoi du Fils et de l'Esprit, l'Eglise, incluse dans ce mouvement est ouverte au monde et à l'homme. L'ouverture au monde est inscrite dans le cœur même du rassemblement de la communauté chrétienne; l'Eglise est une Eglise *pour* le monde, pour les autres. Si elle l'oublie l'Esprit se charge de le lui rappeler, c'est l'expérience de Pierre découvrant l'élection des païens. Ce mouvement a un rapport direct avec les charismes en ce qu'ils sont les éléments mêmes appelés à en être bénéficiaires. L'Eglise doit être ouverte pour accueillir tous les dons de la création, sans restriction de culture, de goût, de mode, d'habitude ou de tradition. Pratiquement cette ouverture a deux aspects. Au niveau de la communauté rassemblée elle correspond à la reconnaissance de la plénitude des dons qui lui sont donnés (1 Co 1,7): *il n'y a pas de communauté qui manque de dons* (72), il y a seulement des communautés qui ne savent pas ou ne veulent pas reconnaître les dons qui sont là (73). De même il ne devrait pas y avoir de communauté qui éclate parce que les dons des uns importunent certains membres. A moins que ces dons ne soient explicitement opposés au Christ – auquel cas ils ne sont pas des charismes –, *ils ont tous une place dans la vie de la communauté*, même s'ils sont inhabituels et créent des tensions. A cet égard l'attitude de Paul est absolument claire: à Corinthe, il est ouvert aux dons qu'il rencontre, en l'occurrence les *pneumatika*, à condition qu'ils servent leur juste fin lorsqu'ils sont pratiqués dans la communauté rassemblée. Toute la création a place dans la vie de l'Eglise, à condition qu'elle soit tournée vers la louange du Dieu de Jésus-Christ. L'autre aspect est celui de la communauté dans sa mission pour le monde. Sous l'angle de la théologie des charismes cette mission est d'offrir, par la prédication de la Parole libératrice et révélatrice, à tous les dons que Dieu a librement donné la possibilité de devenir des charismes, c'est-à-dire de porter les fruits pour lesquels ils ont été créés. La parabole des mines est le texte fondamental (74): nous avons tous reçu des mines! Qu'en faisons-nous? L'Eglise offre-t-elle à tous la possibilité de mettre ses dons au service de

(72) Dans la mesure où les fonctions fondamentales sont présentes dans la communauté, il n'y a pas de modèle de communauté à suivre – contre le parler en langues comme signe du Saint-Esprit. De plus les charismes varient selon les époques et les cultures.

(73) « Que ce soit à un niveau local ou plus général, nous avons probablement des prophètes parmi nous; seulement il est possible que nous ne les reconnaissons pas et traitions leur discernement et leurs avertissements comme une opinion privée, s'ajoutant à toutes les autres» (H. Berkhof, *Doctrine of the Holy Spirit*, London 1964, p. 91).

(74) Mt 25,14-30; Lc 19,11-28.

Dieu? Cela ne veut pas dire que tous accepteront, cela signifie seulement que l'Eglise a pour mission d'être ouverte.

L'ouverture au monde est aussi ouverture à l'homme, à tout l'homme. Les charismes ne sont pas limités à la parole, ils englobent tout l'homme, son toucher, sa vue, son affectivité, sa santé. Dans sa praxis, l'Eglise doit être consciente de tous ces aspects. Ce faisant elle prend au sérieux l'anthropologie biblique qui considère l'homme dans sa totalité, envisageant son salut non pas en termes gnostiques mais en termes éthiques, c'est-à-dire comme le commencement d'une *vie* nouvelle. C'est précisément le Saint-Esprit qui en est la puissance, le principe. Faut-il rappeler que pour Paul, «spiritualité» n'est pas synonyme «d'intériorité» (75) mais de réception et de partage de l'amour du Christ. Pratiquement cette ouverture a deux aspects. Au niveau de la communauté rassemblée elle correspond à la prise en compte de tout l'individu: *il n'y a pas de communauté trop intellectuelle ou trop sentimentale, trop statique ou trop excitée, trop silencieuse ou trop bruyante, trop «horizontale» ou trop «verticale»*; il y a seulement des communautés qui ne savent ou ne veulent pas intégrer toute la sphère de l'existence dans la vie de l'Esprit. Au niveau de la communauté dans sa mission pour le monde cette ouverture signifie que l'Esprit est libre d'utiliser les charismes qu'il veut, il n'y a pas de restriction sur les moyens (76): le glossolaliste comme le musicien, le prédicateur comme le prophète ou le poète, le médecin comme celui qui a le don de guérison, le peintre comme l'officiant, tous peuvent être animés par l'Esprit pour l'avancement du Règne de Dieu.

Pour une Eglise visible

Comme le Dieu trinitaire se rend visible dans le don du Fils, l'Esprit est donné pour animer une Eglise visible (77). Le Saint-Esprit par son œuvre de libération-vivification rassemble un peuple nouveau. Le caractère visible de ce rassemblement est traditionnellement évoqué en termes christologiques (théologie latine): c'est l'affirmation que l'Eglise est le centre de ce rassemblement parce qu'elle est le Corps du Christ (mystique ou non). Il peut aussi être appréhendé par la pneumatologie (78) même si, a priori, la liberté de l'Esprit semble rendre cette

(75) La spiritualité inclut la totalité de la vie, âme et corps, individu et communauté, la vie intérieure et la vie sociale (J. Moltmann, *op. cit.*, p. 276); E. Kaesemann, *op. cit.*, p. 68.

(76) Nous renvoyons au deuxième article (pp. 49-54).

(77) Cette affirmation n'est pas à comprendre dans le sens de l'Eglise comme l'incarnation continuée (cf. l'idée d'animation). A cet égard nous avons déjà insisté sur la distinction à faire entre Fils par nature (le Christ), et fils par adoption (2^e article, p. 51).

(78) Le père Congar ouvre-t-il cette perspective en théologie catholique en affirmant:

approche irréalisable. A y regarder de près cette liberté n'est pas synonyme d'invisibilité ; si le Saint-Esprit est la puissance de communion-communication entre Dieu et les hommes, il est aussi et par conséquent une puissance de communion-communication entre les hommes eux-mêmes (1 Co 12,13), créant ainsi des relations visibles. A ce point, la place des charismes est essentielle, elle indique que cette communion n'est pas simplement la « communion des Saints » mais elle est aussi, là où les croyants vivent proches les uns des autres « la communauté des frères ».

Les conséquences pratiques de l'Esprit comme puissance de communion-communication sur la doctrine des charismes sont doubles. Premièrement, et il s'agit d'une affirmation proche du quatrième présupposé : *là où il y a des charismes, il y a recherche de communion, mouvement vers l'unité*. Tous ceux qui ont des charismes sont par la pratique même de leur charisme à la recherche du sens de la nouvelle création, ils aspirent à la « communion des Saints », à la communauté visible de ceux qui vivent de la grâce (79). Ce mouvement est visible dans le rassemblement (80) de la communauté, il culmine dans la prédication de la Parole et dans les sacrements, Baptême et Cène (81). Il est caractérisé au niveau de la vie de la communauté par une attitude de réceptivité (la communauté comme lieu de renouvellement) et par une participation active (la communauté comme lieu d'engagement). A cet égard il faut faire deux remarques. Premièrement ce désir d'engagement n'est a priori limité à aucun secteur de l'existence, l'Esprit orientant toutes sortes de médiations vers la nouvelle création. C'est pourquoi nous avons insisté au paragraphe précédant sur l'ouverture de l'Eglise. Outre ses aspects pratiques au niveau culturel ou missiologique, cette ouverture est aussi synonyme d'une réflexion éthique tout azimut. En effet, les charismes ne sont pas limités à la vie ecclésiale (82) ! Secondement il faut souligner qu'*il n'y a pas de membres passifs* dans le rassemblement de la communauté. L'illustration la plus convaincante est

« Tous ceux qui ont des dons de l'Esprit ne sont pas institués mais on institue des fidèles qui ont de tels dons » ? (Y Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, tome II, Paris 1980, p. 21).

(79) Moltmann, qu'on ne peut accuser d'ecclésiocentrisme, l'exprime ainsi : « Sans rassemblement pas de communion, sans communion pas de liberté, sans liberté pas d'aptitude à l'action » (*op. cit.*, p. 334).

(80) Nous insistons sur l'importance de ce terme parce qu'il indique que la communauté visible n'est pas une réalité statique mais un mouvement : le rassemblement de la communauté *et son envoi* dans le monde. Au niveau des charismes le premier correspond à leur discernement, le second à leur épreuve. Dans les deux cas l'Esprit est à l'œuvre.

(81) Elle est le signe de visibilité de la communion au Christ et de la communion de la communauté rassemblée. Nul n'a le droit ni le pouvoir de la refuser à celui qui la demande.

(82) Lorsque c'est le cas, notamment pour certains charismes de type prophétique (parmi lesquels nous aurions envie d'intégrer des hommes comme Martin Luther King ou Mgr Romero), le lien à l'Eglise peut être exprimé en termes de communion (agir en communion avec).

certainement la façon dont Paul envisage l'ordre dans le culte à Corinthe (1 Co 14,26): *tous les croyants peuvent participer au culte* (83), à condition que ce soit pour l'édification commune. Ce faisant Paul n'est pas un idéaliste mais un homme de foi, il prend au sérieux l'œuvre de l'Esprit et la communion qu'Il suscite. Voyons-en les conséquences fondamentales.

Là où il y a « communion des Saints », les charismes sont discernés; ils peuvent ainsi s'exercer dans la diversité, l'unité et la liberté. Dans la « communion des Saints » les charismes sont « automatiquement » discernés parce que mis en pratique dans la lumière de l'Esprit de Vérité. Cet indispensable discernement peut être envisagé au niveau de certains croyants qui ont ce charisme ou plus encore cette fonction (autorité de type hiérarchique), comme au niveau de la communauté (autorité de type démocratique). L'important ne réside pas dans la priorité de l'un sur l'autre mais dans la *communio authentique* qui anime les membres de la communauté et les communautés entre elles, par le biais de ceux qui les représentent (84). Sans communion l'Eglise aussi active, structurée ou ouverte soit-elle, cache sa paralysie: son activité est activisme, sa structure cache son manque de charismes, son ouverture est pluralité et non diversité (1 Co 12,14). Le discernement des charismes est donc tout aussi important que l'ouverture de l'Eglise; il doit être pris au sérieux à tous les niveaux, non seulement pour les charismes comme la prophétie ou la guérison, mais aussi et d'autant plus pour les hommes et les femmes appelés à une fonction dans l'Eglise (85). Comme nous avons essayé de l'expliquer en plaçant la communion des Saints en premier, le discernement prend son point de départ dans la vie, dans la praxis de la communauté, c'est-à-dire à partir du charisme lui-même (86); il précède toujours sa reconnaissance. Aussi paradoxal que cela puisse paraître ce discernement est synonyme pour le peuple de Dieu de diversité, de liberté et d'unité. Il en est ainsi non pas à cause de la bonne volonté, du pluralisme ou de la tolérance des hommes, mais justement par la vertu de l'Esprit de Dieu suscitant des charismes.

(83) Cette affirmation devrait inspirer la réflexion liturgique: *dans la communion des Saints* il n'y a pas de place pour la peur, peur de l'autre, de l'imprévu, du spontané.

(84) L'unique communion du Saint-Esprit est exprimée dans la communion de ceux qui sont mandatés, elle est une communion de frères et de collègues (J. Moltmann, *op. cit.*, p. 309).

(85) A cet égard la bonne volonté ou les titres universitaires ne sont pas les seuls critères. De plus, tout favoritisme de tendance et toute manœuvre cachée est un obstacle à un authentique discernement.

(86) L'ouverture de l'Eglise crée les espaces de liberté où les dons peuvent être pratiqués et leur caractère charismatique discerné (cf. par exemple l'importance des activités de jeunesse, permettant la découverte de vocations).