

Revue de réflexion théologique

24

1983

חִכּוּמָה
HICOMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכּוּמָה יְרֵאָת יְהוָה

Le Cantique d'Anne : poésie et adoration

(2^e partie)

par Christophe Desplanque

Résumé de l'article précédent

Le Cantique d'Anne, un des hymnes «les plus achevés de tout l'Ancien Testament» (1), n'a été étudié le plus souvent que du seul point de vue de la critique textuelle. Mais au-delà des problèmes de transmission, le texte nous pose la question de son origine et de sa date probable de rédaction. Questions trop vite résolues, semble-t-il, par la plupart des commentateurs, sur la base du v. 10 (la mention du roi-messie) et d'un argument – douteux – de critique textuelle concernant l'insertion du C.A. dans le récit de 1 S 1-3 : ce ne serait que par un artifice rédactionnel que l'on trouve ce psaume d'époque royale chanté par Anne, dans le cadre du culte à Silo.

Mais une étude attentive montre que le C.A. s'enracine, bien au contraire, dans le cadre culturel et religieux de l'époque pré-monarchique. Par son vocabulaire et sa phraséologie, il s'intègre au corpus des anciens chants de victoire et se révèle proche des textes ougaritiques. Les approches stylistique (l'usage prépondérant du parallélisme répétitif, procédé ancien, révélant lui aussi un arrière-fonds cananéen), thématique (on ne trouve pas les topiques propres à «l'idéologie royale») et surtout théologique (les motifs cosmologiques n'occupent pas encore, dans la louange, la place qu'ils prendront dans des psaumes plus tardifs, tels que les Chants du «Règne de YHWH») aboutissent à des conclusions similaires. Dès lors, la promesse faite à l'oïnt de YHWH et à sa descendance, au v. 10, revêt l'aspect d'une prophétie.

Dans ce deuxième article, plus «littéraire» à proprement parler, nous étudions le C.A. en lui-même, comme poème à la gloire de YHWH souverain et sauveur. Mais sans doute les résultats auxquels nous a conduit l'approche critique pourront-ils nous aider à mieux apprécier le sens, la portée, et, pourquoi pas, la beauté de la louange d'Anne.

(1) La formule est de R. Tournay, «Le Cantique d'Anne; 1 S 2,1-10» in *Mélanges D. Barthélémy, O.B.C.*, Göttingen 1981, p. 555.

L'hymne et sa structure

Une traduction ne peut qu'imparfaitement rendre compte des procédés de style et de composition de l'original. Néanmoins, certains traits apparaissent de façon très nette dans la version française (2).

Tout d'abord, la récurrence de la formule «élever la corne» (*hārīm qeren*) aux vv. 1 et 10, c'est-à-dire au début et à la fin de l'hymne : à «ma corne monte avec YHWH» répond, comme en écho, «(YHWH) élèvera la corne de son Oint». Cette disposition, rappelons-le, met en relation étroite la grâce accordée à Anne et celle qui le sera au roi, dans l'avenir (3).

Deuxième fait notable, qui concerne cette fois la structure d'ensemble du C.A. : il compte (du moins avec les corrections que nous avons adoptées) 19 distiques. Ce nombre impair privilégie évidemment le distique central, correspondant au v. 6 : «YHWH est celui qui fait mourir et revivre/ Qui envoie au Shéol et en fait remonter.» Central, ce vers l'est aussi par son sens : il n'y a pas d'affirmation plus forte de la souveraineté universelle de YHWH que d'exalter son pouvoir de donner la vie ou la mort. Rappelons-nous que pour exprimer l'omnipotence divine, l'hébreu emploie fréquemment des formules à deux termes antithétiques, les «binômes de totalité» (cp. Dt 32,39, Es 45,7, 2 R 5,7) (4).

Les vv. 1 et 10, dont nous parlions plus haut, sont équidistants du v. 6. Il n'y a pas qu'eux ! Quatre fois dans l'hymne revient la préposition *ky* («car»), pour appuyer une affirmation concernant le Seigneur ou l'un de ses attributs, toujours en tête d'un distique. A ce double lien s'ajoute le fait que les quatre distiques en question se trouvent disposés symétriquement, deux par deux (2 ab – 9 ef et 3 cd – 8 ef) autour du distique central. A la sainteté incomparable de YHWH (v. 2) correspond la certitude de sa victoire sur l'impie (v. 9) et, parallèle encore plus frappant, son pouvoir de déterminer les actions-mêmes des hommes (v. 3) n'a d'égal que son règne sur «les piliers de la terre», c'est-à-dire sa création (v. 8).

Tous ces liens, à la fois formels et sémantiques, font du v. 6 le pivot, l'axe de symétrie autour duquel s'articule, en un subtil jeu de miroirs, l'hymne tout entier. On peut relever d'autres traces de ce procédé. Le tétragramme apparaît neuf fois dans le C.A., et, bien entendu, quatre

(2) Par commodité, nous citerons la traduction proposée dans le premier article (*HOKHMA* 23/1983, pp. 34-36) et reprise ci-après, avec une modification au v. 9 (cf. *infra*, n° 6).

(3) Sur le sens de l'expression, cf. *HOKHMA* 23, pp. 38 s., 41.

(4) Cf. G. Lambert, «Lier-Délié : l'expression de la totalité par l'opposition des deux contraires», *Vivre et Penser (= Rev. Biblique)*, 1944, pp. 91-103, p. 99, l'auteur remarque que c'est sur l'opposition des termes encore plus que sur leur sens que repose l'idée de totalité.

fois de chaque «côté» du v. 6. Plus saisissant encore: dans la première partie (vv. 1-5), les verbes expriment toujours une action *humaine* (5). Dans la deuxième (vv. 7-10), au contraire, c'est YHWH qui devient le sujet de toutes les formes verbales, une série de participes et d'*inflectums* qui constituent une contemplation émerveillée du Dieu éternellement agissant (6). L'auteur n'a pas voulu par là séparer les domaines de l'action divine et de l'action humaine. Au contraire, Dieu est tout aussi actif dans l'histoire des hommes qu'au sein du cosmos pétri par sa main. Seulement, dans le cantique, cette action, cette présence passe de l'implicite (c'est «avec» ou «par» YHWH que le psalmiste est victorieux au v. 1, et c'est YHWH qui opère tous les bouleversements des vv. 4 et 5, même s'il n'est pas nommé) à l'explicite (deuxième partie), du latent au patent. A partir de sa propre situation, de l'événement en apparence insignifiant qu'elle a vécu, Anne, en visionnaire, élargit l'horizon de sa louange. Le Dieu qui a répondu à son humble prière est aussi le possesseur des piliers de la Terre, celui dont la voix de tonnerre juge les extrémités du monde. Le miracle de la naissance de Samuel et ce qu'il signifie, loin d'être idéalisé, se trouve transfiguré; pour s'en convaincre, il suffit de comparer le vocabulaire des deux strophes symétriques, D et D' (voir le texte ci-dessous). Les vv. 7 et 8 ne quittent pas le domaine concret de l'existence, dont les vv. 4 et 5 nous donnent une vue d'ensemble, saisissante d'ailleurs par sa concision. Simplement, ils l'élèvent (7) aux perspectives universelles, dans le champ du divin.

(5) Encore une fois, la traduction ne doit pas induire en erreur. Les verbes «être» sont sous-entendus aux vv. 2 et 3, dans l'hébreu... De même, le verbe fixer au v. 3 y est à la forme passive. YHWH n'est donc pas ici le «sujet» de l'action, mais, au sens propre comme au sens grammatical, son «complément d'agent»!

(6) A une exception près, le verbe *yigbor* du v. 9c, «car l'homme ne vainc pas par la force». Mais la traduction n'est pas sûre, et nous l'avons modifiée dans le texte que nous reproduisons ci-après. En effet, le stique pourrait être interprété «car le Puissant l'emporte sur l'homme par sa force», selon le sens que l'on donne à la particule *l'*, interprétée par les Massorètes comme la négation *lo'*. G. Deiana, «*L'y nel semitico del Nord-Ovest ed in 1 S 2,9, Lateranum 45/1979*, pp. 1-9, conteste cette lecture. Il voit dans *l'* une forme courte de l'épithète divine *l'y*, attestée dans des noms théophores retrouvés sur des inscriptions sémitiques, sur des *ostraca* d'Éléphantine, et présente en divers points de l'A.T. Albright, Gordon et d'autres voient en *l'y* la racine de *Alyin*, «le Puissant», qui désigne Ba'al dans la littérature cananéenne. En ce qui concerne 1 S 2,9, les arguments de Deiana semblent convaincants: outre le fait que *yigbor* aurait Dieu pour sujet, comme toutes les formes verbales des vv. 7-10, on peut noter que la traduction habituelle met le stique hors-contexte (la Bible de Jérusalem le met d'ailleurs entre parenthèses!), tandis que la correction restitue un parallélisme très net avec le stique suivant, et même le premier distique du v. 10:

«Car Le Puissant	l'emporte sur l'homme par sa force
« YHWH	le brise, son adversaire
« Le Très-Haut	tonnera dans les cieux
« YHWH	jugera les confins du Monde...

Les deux épithètes d'origine cananéenne (*l'* et *hw*, abrégé de *Celyon*, le Très-Haut) alternent avec le tétragramme.

(7) A noter, l'emploi répété dans cette strophe D' du verbe *rwn*, «élever», le même que celui des vv. 1 et 10, par lequel l'auteur montre bien le mouvement qu'il entend donner à sa louange!

L'hymne présente donc une structure à la fois bi-partite (par l'agencement des strophes et des thèmes) et concentrique (les deux parties s'appelant l'une l'autre autour du distique central). Un schéma nous permettra de mieux rendre compte de cette construction, pour laquelle l'auteur du C.A. n'a ménagé ni sa peine, ni son art.

- A. v. 1 *Mon cœur exulte avec YHWH*
Ma corne monte avec YHWH
Bouche ouverte sur mes ennemis
Je me réjouis de ta victoire.
- B. v. 2 *Car nul n'est saint comme YHWH*
Pas de juste comme notre Dieu
Non, nul n'est (saint) sinon toi
Pas de rocher comme notre Dieu.
- C. v. 3 *Ne répétez pas de fières paroles*
Dans votre bouche, n'avez point d'arrogance
Car YHWH est le Dieu des Connaissances
Et c'est bien lui qui fixe les actions.
- D. v. 4 *Les arcs des puissants sont brisés*
Les faibles se ceignent de force
 v. 5 *Les repus se louent pour du pain*
Les affamés sont rassasiés
La stérile enfante sept fois
La mère riche en fils se fane.
- E. v. 6 *YHWH est celui qui fait mourir et revivre*
Qui envoie au Sheol et en fait remonter.
- D' v. 7 *YHWH dépouille et enrichit*
Il abaisse. Il élève, aussi
 v. 8 *Du sol, il redresse le pauvre*
Du fumier, tire le mendiant
Pour les faire asseoir avec les grands
Et posséder un trône de gloire.
- C' *Car à YHWH sont les piliers de la Terre*
C'est sur eux qu'il a posé le monde
 v. 9 *Les pas de ses fidèles, il les garde*
Mais les méchants se perdent dans les ténèbres.
- B' *Il fait grâce à celui qui le prie*
Et bénit l'année du juste
Car (le Puissant l'emporte sur l'homme par sa force)
YHWH le brise, son adversaire.
- A' v. 10 *Le Très-Haut tonnera dans les cieux*
YHWH jugera les confins du monde
Il donnera force à son roi
Elèvera la corne de son Oint.

Du particulier à l'universel

La construction de l'hymne permet donc une élévation, un élargissement de la louange du psalmiste, et ce sur plusieurs registres. Tout d'abord, celui du temps: la bénédiction *présente*, la victoire acquise (strophe A), est un gage pour l'*avenir*, la promesse de la victoire et d'une descendance pour le futur roi d'Israël (strophe A'). Mais déjà, dans ces deux strophes, apparaissent d'autres couples antithétiques: l'événement historique, ponctuel de la victoire de YHWH sur les ennemis du psalmiste (1 cd) – n'oublions pas qu'Anne – réinterprété pour sa propre situation un ancien chant de victoire – débouche sur le jugement de toutes les nations (10 ab). YHWH sauveur, acteur dans l'histoire d'un petit peuple, est aussi le juge de l'Univers.

Ce mouvement du salut au jugement et de l'historique au cosmique se retrouve dans les autres paires de strophes. Au v. 2 (strophe B), il est question de l'incomparabilité de YHWH, notion liée, dans l'A.T., à celle du Salut (8). La strophe symétrique oppose à la grâce accordée au juste l'écrasement du méchant (v. 9 c-f) – développant donc le thème du jugement. Même mouvement, encore, aux strophes C et C'; au v. 3, le psalmiste s'adresse à ses ennemis: qu'ils ne se croient pas trop forts, car ils ne sont que des jouets dans la main du *Dieu des Connaissances*. A ce thème de la souveraineté de Dieu dans l'histoire des hommes répond, comme nous l'avons vu plus haut, celui de la création (v. 8 ef) et, bien sûr, du jugement des fidèles et des méchants. Il peut paraître curieux de trouver ces deux thèmes, assez éloignés, dans la même strophe. R. TOURNAY donnait de cette proximité l'interprétation suivante: «Dieu affermit la Terre par des colonnes très solides (comme du métal), de façon que ses fidèles puissent y marcher sans choir ou chanceler; Dieu préserve leurs pas, alors que les impies chancellent et tombent, disparaissant de la terre des vivants (cf Pr 3,19,23; Ps 116,8-9; Jb 38,4,13-15; Ps 82,5-7). On rejoint le thème, classique dans la psalmique et ailleurs, de la stabilité et de la sécurité des justes (9).»

Au fur et à mesure que l'on progresse vers le centre de l'hymne, les images gagnent en force d'expression. A la strophe D (vv. 4-5), le règne de YHWH s'étend sur les moindres replis de l'existence, sur tous les domaines de la société humaine: les rapports de force militaires, économiques et même biologiques (!) se trouvent inversés par l'intervention divine. Ici, la louange s'enrichit d'un nouveau procédé: «l'inversion thématique», procédé central par sa position dans le texte

(8) Cf. *HOKHMA* 23/1983, p. 37.

(9) Extrait du compte rendu d'un mémoire de maîtrise sur le Cantique d'Anne, soutenu à l'École Biblique de Jérusalem en 1964, par J.-P. Sandoz. Le document nous a été communiqué par ce dernier.

mais aussi par sa signification, et, partant, pour la compréhension du texte tout entier. Il vaut la peine de s'y arrêter.

Le jeu des contraires

Nous avons vu que la tension et l'opposition des contraires, mises en valeur par la structure de notre texte, n'avaient pour but que de signifier la souveraineté de YHWH sur la totalité de l'univers. L'expression la plus forte de ce pouvoir absolu se trouve, comme de juste, au centre du poème. YHWH peut donner la vie comme la mort. Notons bien qu'ici nous ne voyons qu'une *juxtaposition* des contraires dans chacun des deux stiques qui forment le v. 6 (10).

Aux vv. 4-5, par contre, les deux termes de chaque opposition *échangent* les qualités qui les opposent : les forts deviennent faibles et les faibles forts, les riches doivent retrousser leurs manches pour gagner leur pain tandis que les pauvres sont rassasiés, la stérile devient féconde et la mère féconde, stérile. C'est le monde à l'envers !

On trouve d'autres exemples de « mérismes » (11) dans la littérature Proche-Orientale ancienne, mais, curieusement, le contexte n'est plus celui de la louange : ces bouleversements de l'ordre et des rapports de force deviennent prétextes à lamentations !

J. NOUGAYROL a publié trois textes en provenance d'Ougarit, inégalement préservés, rédigés en suméro-akkadien, qu'il a intitulés « sagesse en dictons » (12). Il s'agit de réflexions sur la condition humaine, composées à partir de clichés littéraires. Voici un extrait de l'un d'eux (texte 164 (R. Sh 25.130, lignes 24'-38')) :

« Les ho(mm)es, c(e qu'ils f)ont, ne le savent pas eux-mêmes.
« Le sens de leurs jours et de leurs nuits se trouve auprès des dieux.
« Qui ne fixe aux hommes une corvée (de plus) ?
« Qui ne dit du mal des hommes
« Qui ne vilipende le faible ?
« *Le fils de l'infirmes passe devant le fils du coureur*
« *Le fils du riche tend la main (13) au fils du pauvre*
« Tel est le lot de l'homme de bien.

(10) Le second illustrant par l'image de la descente et de la remontée du Shéol l'idée générale du premier.

(11) Terme technique, emprunté au vocabulaire linguistique, qui désigne le procédé de l'inversion thématique.

(12) J. Nougayrol, *Ugaritica V*, Paris 1968, pp. 291 ss.

(13) C'est-à-dire lui demande la charité !

NOUGAYROL lui-même remarque le conservatisme absolu de ce texte; plus précisément celui que trahissent les deux mérismes: en parlant des fils des individus des catégories opposées, il sous-entend que nul ne doit sortir de sa classe sociale (ou même physique!), du moins en droit. Le dernier vers indique que nous sommes en présence de la thématique classique du «juste souffrant», auquel l'ordre antérieur à l'intervention divine était nettement favorable.

On trouve le même ton scandalisé dans une prière adressée à Ishtar, qui évoque sur un ton désespéré le renversement du rapport des forces (14):

59 «Jusques à quand, ma Dame, le sot et le débile me dépasseront-ils?

60 «Le traînard m'a précédé et moi je suis resté le dernier.

61 «Les faibles sont devenus forts et moi je suis devenu faible.

L'implorant se situe d'emblée du côté des intelligents, des rapides, des forts, bref de ceux qui réunissent les qualités qui s'avèrent nécessaires – encore aujourd'hui – pour «réussir dans la vie» et marcher sur les pieds du voisin!

On pourrait encore citer le «Job babylonien», cette théodicée datée d'environ 1000 avant J.C. revêtant la forme d'un dialogue entre un «souffrant», qui expose les maux découlant de l'injustice sociale, et son ami, qui tente de rendre compte de cette réalité en dissertant sur le gouvernement divin de l'univers. L'inversion des rôles et des pouvoirs constitue ici encore, pour le souffrant, un sujet de révolte (15).

Tous ces textes s'opposent fondamentalement au C.A. en ce sens que le bouleversement par Dieu des rapports de force, de l'ordre social en particulier, *scandalise* le juste, alors qu'en 1 S 2,4-5 il est objet de louange. C'est que d'un côté le juste se trouve lésé, alors que de l'autre il bénéficie de cette intervention divine. Ainsi, la thématique du juste souffrant, présente dans l'histoire d'Anne (voir les vexations que lui inflige sa coépouse Peninna, 1 S 1,6 ss.) est traitée dans le C.A. d'une manière tout à fait révolutionnaire; non pas dans la perspective des «forts» (où le bouleversement de l'ordre social se trouve compensé par le rétablissement final du juste affligé – voir Job) mais dans celle des faibles, des pauvres, des opprimés (auxquels ce bouleversement apporte la délivrance et même (voir les vv. 7 et 8) l'élévation aux prérogatives et attributs suprêmes).

(14) Trad. de M.-J. Seux, *Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, LAPO 8, 1976, pp. 186-194. Il existe trois versions de ce texte (babylonienne, hittite et akkadienne), découvertes à Boghaz-Keui. Le texte original doit remonter au milieu du II^e millénaire.

(15) Cf. en particulier, les mérismes de la strophe XVII, 181-187, dont on trouvera la traduction dans W.-G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, p. 81. L'œuvre doit son titre aux ressemblances évidentes avec le livre de Job.

Une conclusion s'impose : un lieu commun de la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien, la souffrance du juste, bénéficie dans le C.A. d'un éclairage et d'une mise en perspective tout à fait originaux. Tout à fait appropriés, en somme, à la situation vécue par Anne. Ce qui nous amène une fois de plus à rejeter l'identification du C.A. à un psaume royal, célébrant la force donnée par YHWH au monarque, aux dépens de ses ennemis. Ce psaume n'est pas écrit du point de vue d'un puissant, mais de celui des « Pauvres que Dieu aime », pour reprendre le titre d'une étude d'A. Gelin sur ce thème fondamental de l'Ancien Testament.

Méditer le Cantique d'Anne

L'hymne que nous venons d'étudier ne doit pas seulement susciter en nous une « émotion esthétique », même si – et cela compte – la beauté et le génie artistique qui présidèrent à sa composition constituent une invite à l'adoration. Il nous enseigne ce qu'est la vraie louange : louer, ce n'est pas tant remercier Dieu pour l'exaucement de notre prière, de la demande précise que nous avons formulée en nos cœurs, que « tirer prétexte » de cette réponse pour le glorifier de toute son œuvre, de la création au Salut, de la victoire au jugement, de la mort à la vie.

C'est là la portée profonde de la reprise, de l'appropriation par Anne d'un chant de victoire ancien. Dans l'exaucement de son vœu, dans ce « petit homme » (trad. de la Bible de Jérusalem pour 1 S 1,11), Anne discerne la main du Dieu guerrier, du Dieu qui relève les faibles et redresse l'injustice, du Dieu qui fait vivre et qui juge. Elle contemple en son enfant toute l'histoire du Salut, de la Création jusqu'au Roi-Messie et au-delà (16).

Dans cette perspective, comment ne pas faire une lecture christologique du Cantique d'Anne ? Pas seulement à cause du *Magnificat*, son équivalent néotestamentaire, chanté par Marie qui vient de concevoir le Messie. Plutôt, par la place centrale que l'hymne accorde au pouvoir que Dieu a de ressusciter les morts (car c'est bien le sens de cette « remontée du Shéol » dont nous parle le v. 6). Et aussi, bien sûr, par cette allusion finale au Messie, rempli pour toujours de la force divine (17). Mais, surtout, par l'extension vers l'infini des conséquences de la venue au monde – miraculeuse – d'un enfant.

(16) Aussi, dire que le C.A. ne doit son insertion dans l'histoire d'Anne et de Samuel qu'à la mention, au v. 5, de la femme stérile qui enfante, comme le font nombre de commentateurs, c'est manquer l'essentiel.

(17) Le mot *ʿoz*, employé au v. 10, désigne toujours, dans la littérature hymnique de l'A.T., la puissance exercée par Dieu ou bien conférée à celui qu'il veut sauver et bénir – par opposition à la force « humaine », *bayil* (v. 4b).

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

Recherche en théologie réformée
(dernière partie)

Michel Kocher (1)

A 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 «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 inspireur, 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 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: « à 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 ou 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 einai* »), *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) « *toi 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 « *einai 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 préséance 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 neuestamentliche 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, incircconcis, 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; 1 Co 2,9-16), ayant reçu la pensée de Christ. Nous avons donc le *devoir* de dire ce que nous savons en 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^e 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 créational: 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'Église. 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'Église où ils peuvent être discernés et exercés: par eux l'Esprit anime l'Église.

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'Église (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).

Qu'est-ce que l'évangélisation ?

Evangélisation et théologie *

par James I. Packer

Professeur de Dogmatique à Regent College (Vancouver)

«La plupart des évangélistes ont peu d'intérêt pour la théologie», écrit Michael Green; «la plupart des théologiens se désintéressent de l'évangélisation (1).» Ce constat est malheureusement vrai. L'évangélisation et la théologie ne font généralement pas ménage commun et cela porte grandement préjudice aux deux parties. Lorsque la théologie suit son chemin sans tenir compte des exigences de la communication de l'Évangile, elle devient abstraite et spéculative, fantasque dans ses méthodes, théorique dans ses intérêts et irresponsable dans ses positions. Lorsque l'évangélisation n'est pas fertilisée, nourrie et contrôlée par la théologie, elle tourne à l'exercice de style dont l'effet dépend plus d'une certaine habileté à manipuler que de son pouvoir de vision et de la puissance de la vérité. La théologie comme l'évangélisation deviennent alors, au sens fort, irréelles, dénaturées, relativement à la nature propre qu'elles tiennent de Dieu; car toute véritable théologie a une portée pour l'évangélisation et toute évangélisation véritable est une théologie en actes. Je n'ai pas à prouver l'existence actuelle de cette double irréalité. Il y a de cela soixante-dix ans, c'est-à-dire une génération après la séparation entre l'évangélisation et la théologie en Écosse, James Denney se mit à plaider pour la réunification des deux domaines. «Si nos théologiens étaient évangélistes ou nos évangélistes théologiens, nous nous approcherions de la situation idéale», écrivait-il; «parce qu'en dernier ressort, c'est l'évangéliste qui est le juge de la théologie. Elle serait sans vérité si elle ne servait pas le dessein de ce dernier».

* Cet article est tiré de *Theological Perspectives on Church Growth*, ouvrage collectif édité par Harrie Mc Conn et publié par Presbyterian and Reformed Publishing Company, Nutley, 1976.

Il a été traduit par Marc Gallopin. Les citations bibliques sont tirées de la Bible en français courant.

(1) Michael Green, *L'évangélisation dans l'Église primitive*, éd. Groupes Missionnaires (1980).

Pour sa part, il déclarait « n'avoir pas le moindre intérêt pour une théologie qui ne nous est d'aucune aide pour l'évangélisation » (2). Mais ses paroles n'ont pas été prises au sérieux et la séparation entre la théologie et l'évangélisation reste un fait caractéristique de la fin du xx^e siècle.

A plusieurs égards, ce fait eut des conséquences désastreuses pour l'évangélisation. Tout d'abord il a permis de confondre évangélisation et pratiques revivalistes, ou tout au moins de considérer le revivalisme comme étant l'évangélisation par excellence. Le modèle revivaliste, avec ses réunions, avec ses prédicateurs spéciaux, son aura de romanescque et de surexcitation, sa prétention à détenir une importance spirituelle suprême, et ses méthodes et techniques pour « ramener le filet », fut créé par des hommes tenant de la « nouvelle école » pélagienne, Charles G. Finney (3) et Dwight L. Moody (4), cet interprète tant apprécié du « simple évangile ». Il est indéniable que Dieu a agi, et même magnifiquement, au travers des personnes qui ont utilisé ce modèle, mais nous sommes en droit de nous demander s'il l'a fait à cause ou en dépit de tel trait caractéristique de ce mouvement. Malheureusement, aucune réponse ne fait l'unanimité sur ces questions parce que la théologie évangélique a trop peu contribué à évaluer le modèle revivaliste avec une méthode théologique cohérente. La prédication de l'Évangile, de même que la conversion chrétienne comprises selon les normes piétistes et revivalistes, ont fait l'objet soit d'une acceptation a-critique, soit d'une critique privée de discernement. Le revivalisme a bien souvent servi de cible à ceux qui défendent les points de vue sacramentaliste, libéral, radical ou séculier, mais leurs critiques, issues d'une mise en doute de la valeur d'une expérience de conversion définie, n'ont pas aidé les évangéliques (qui considèrent une telle expérience comme biblique, profitable et privilégiée) à évaluer ce qu'ils disent et font pour induire une telle expérience. De la part des évangéliques il n'y a eu guère plus qu'un peu de réclame pour le revivalisme et quelques charges explosives dirigées contre lui ; parallèlement, le revivalisme modernisé des croisades et de l'organisation de Billy Graham continue à être (aux yeux de l'observateur non averti) l'unique force importante engagée dans l'évangélisation.

Des hommes et des femmes ont trouvé le salut à l'occasion de campagnes de type revivaliste ou d'événements plus limités fonctionnant

(2) Les citations sont tirées de *The Death of Christ* (Londres, Hodder and Stoughton, 1902) p. VII ; *The Expositor* (juin 1901) p. 440 ; et l'introduction de James Moffat aux *Letters of Principal James Denney to his Family and Friends* (Londres, Hodder and Stoughton, 1921) p. XII ; toutes sont citées par John Randolph Taylor : *God Loves Like That ! The Theology of James Denney* (Londres, SCM Press, 1962) pp. 29 s.

(3) B.-B. Warfield fait ses commentaires sur la doctrine pélagienne de Finney concernant la capacité plénière, dans *Perfectionism* (New York, Oxford University Press, 1931) II, pp. 173 ss.

(4) Sur Moody, cf. W.-G. Mc Loughlin, *Modern Revivalism : Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York, The Ronald Press Company, 1959).

sur le même modèle, et pour cela nous rendons grâce à Dieu. Mais il n'est pas possible de nier que la situation décrite ici est problématique. A son grand embarras, l'évangéliste est pris pour une personne plus noble et plus sage qu'un théologien, ses méthodes sont considérées comme une sorte d'intouchable vache sacrée que personne ne se permettrait de contester.

Quant à ceux qui évangélisent autrement que par des moyens revivalistes (par exemple au moyen des structures de formation chrétienne à l'église ou dans les foyers) ils se trouvent constamment suspectés de ne pas comprendre et de ne pas pratiquer l'évangélisation. De plus, les discussions sur l'évangélisation qui ont lieu à l'ombre du revivalisme se concentrent régulièrement sur les méthodes à employer plutôt que sur le message à transmettre; mais cela est inutile parce que les plus graves divergences concernant l'évangélisation surgissent en relation avec ce message. Supposons que vous soyez un universaliste, vous interpréterez l'Évangile comme un appel à prendre conscience du fait que nous sommes tous participants du salut; si vous êtes tillichéen, vous comprendrez la notion de « Dieu » comme une manière de nommer votre préoccupation ultime, quelle qu'elle soit; si vous êtes un libéral de la vieille école, pour vous la bonne nouvelle est que par nature nous sommes tous enfants de Dieu et ne pouvons jamais devenir autre chose que cela; si vous pensez que de rejoindre l'Église visible permet d'entrer automatiquement dans la sphère du salut véritable, alors votre message d'évangélisation sera de manière significative différent de celui qui comprend l'Évangile comme l'appel que Dieu adresse aux pécheurs de se tourner vers le Christ pour se mettre à l'abri de la colère à venir (cf. 1 Th 1,9 s.).

Il est inutile de se battre sur les méthodes alors qu'on ne s'est pas mis d'accord sur le message; l'accent que le revivalisme a mis sur les méthodes n'a malheureusement fait qu'encourager ce genre d'ineptie.

Ces dernières années, les confusions indiquées ici ont encore augmenté à la faveur de conceptions toutes différentes de l'évangélisation cautionnées, semble-t-il, par le Conseil Œcuménique des Églises (5).

Rejetant comme paternaliste toute idée de « propagande » et de « prosélytisme » (en d'autres termes: faire des disciples et implanter de nouvelles Églises) ces nouvelles conceptions définissent la tâche évangélistique de l'Église comme étant démonstration de *shalom* (paix, harmonie, communauté humaine, intégrité et justice) telle que Jésus l'a introduite dans le monde, et le devoir de travailler à l'étendre là où elle fait défaut. De cette manière, l'évangélisation cesse d'être d'abord une affaire de parole pour devenir plutôt le fait de pratiquer une présence servante parmi les hommes. La vraie tâche de la mission, est-il dit,

(5) Pour en avoir la preuve, cf. *Eye of the Storm: The Great Debate in Mission*, éd. Donald Mc Gavran (Waco: Words Books, 1972) et *The Evangelical Response to Bangkok*, éd. Ralph D. Winter (South Pasadena, William Carey Library, 1973).

consiste à «entrer dans l'alliance avec Dieu dans l'histoire pour renouveler la société» (6), et pour accomplir cette tâche, c'est au monde de fixer les priorités. Dans ce contexte d'engagement humanisant, le dialogue avec des hommes d'autres religions, ou sans religion, va certainement se produire, mais sa visée sera de trouver une compréhension mutuelle et le respect qu'impliquent les biens de notre commune humanité, plutôt que de persuader qui que ce soit de devenir chrétien.

De cette manière, l'évangélisation se trouve radicalement sécularisée. C. Peter Wagner l'exprime correctement : «Selon cette définition, toute bonne œuvre accomplie par l'Eglise devient de l'évangélisation. Par exemple, Harvey Cox disait : "Toute distinction opérée entre l'action sociale et l'évangélisation est fallacieuse..." Pour Colin Williams "la distinction entre l'évangélisation individuelle et l'évangélisation comme appel au changement social est fautive...". Il s'agit d'une "présence évangélistrice". Une présence chrétienne silencieuse, caractérisée par les bonnes œuvres et la charité, est appelée évangélisation (7).» Cela est aussi éloigné que possible de l'idée revivaliste d'une évangélisation essayant d'occasionner des conversions personnelles une par une.

Nous comprenons que les stratèges missionnaires du mouvement œcuménique aient le désir de ne pas créer une quelconque impression d'impérialisme idéologique à l'égard des plus jeunes nations et nous appuyons tous ceux qui à cause du Christ s'efforcent d'humaniser un monde brutal et oppresseur ; mais nous devons pourtant poser la question suivante : quelle relation y a-t-il entre ce programme essentiellement non-communicateur et l'évangélisation telle que la Bible la présente ? Si l'évangélisation à la manière revivaliste nécessite une légère correction à partir de l'Écriture, l'évangélisation à la manière humaniste en a certainement besoin d'une bien plus importante.

Le concept d'évangélisation

Si nous nous tournons maintenant vers la Bible et lui permettons de nous instruire, nous découvrons qu'elle offre une conception de l'évangélisation trinitaire et théocentrique. On définit généralement l'évangélisation comme une œuvre humaine et cet humano-centrisme est ici encore la source de bien des erreurs. À l'opposé, la perspective biblique fondamentale est celle d'une évangélisation qui est *l'œuvre de Dieu*.

(6) J.-G. Davies, *Dialogue with the World* (Londres, SCM Press, 1967) p. 15.

(7) C. Peter Wagner, *Frontiers in Missionary Strategy* (Chicago, Moody Press, 1971), p. 126.

Dieu le créateur, dans la gloire et la puissance de sa tri-unité, est à la fois Dieu sauveur et Dieu l'évangéliste. Le monde créé par Dieu est placé sous un jugement à cause de l'apostasie et du péché des hommes: «En effet, Dieu manifeste sa colère depuis le ciel sur tout péché et tout mal commis par les hommes qui, par leurs mauvaises actions, empêchent la vérité d'agir» (Rm 1,18). Mais Dieu aime le monde qui lui est devenu hostile à cause du péché; «car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne meure pas mais qu'il ait la vie éternelle (Jn 3,16). Il est le Dieu qui *envoie* par amour. Le Père «nous a aimés et a envoyé son Fils pour que, grâce à son sacrifice, nos péchés soient pardonnés» (1 Jn 4,10); le Fils nous a conduits à la connaissance du Père (Jn 14,9); le Père et le Fils ont envoyé l'Esprit pour rendre témoignage et nous faire connaître le Fils (Jn 14,26; 15,26; 16,14) et par lui, son Père qui est notre Père (cf. Jn 20,17). C'est par le moyen de l'Esprit que s'ouvrent les yeux des aveugles et les cœurs insensibles de telle sorte que le Christ soit reconnu selon sa gloire divine comme notre Seigneur et Sauveur. «Le Dieu qui a dit: "Que la lumière brille du milieu de l'obscurité!" est aussi celui qui fait briller sa lumière dans nos cœurs, pour nous donner la connaissance lumineuse de la gloire de Dieu qui respandit sur le visage du Christ» (2 Co 4,6). «Personne ne peut déclarer: "Jésus est le Seigneur!" s'il n'est pas guidé par le Saint-Esprit» (1 Co 12,3) mais, lorsque l'Esprit illumine, c'est précisément ce qu'affirment les gens. De cette manière Dieu, selon son amour souverain, se rend vainqueur de la paralysie spirituelle et de la perversité du cœur humain marqué par le péché; par cet enseignement intérieur opéré par l'Esprit, il nous attire à lui (Jn 6,44; cf. 1 Jn 2,27). «Si l'on peut user d'un anthropomorphisme et attribuer à Dieu des sentiments humains», écrivait R.-B. Kuiper, «Dieu a la passion des âmes» (8); telle est la manière dont Dieu exprime et accomplit son projet. Il nous a créés, il nous aime, il a payé le prix de la rançon, il nous réclame pour lui: «Oui, c'est toi, Seigneur qui me saches!» (Jon 2,10).

Mais ce n'est pas tout. Dans la Bible, l'évangélisation n'est pas seulement une œuvre de Dieu, elle est aussi une œuvre des hommes, ou plutôt *une œuvre de Dieu par le moyen des hommes*. Comme Dieu a envoyé son Fils pour qu'il devienne homme et qu'il «fasse connaître» le Père (cf. Jn 1,18), de même, adhérant pour ainsi dire au principe de l'incarnation, Dieu envoie les chrétiens comme hérauts, ambassadeurs et enseignants en son nom et de sa part (ce sont là les trois mots utilisés par Paul pour exprimer son office de porte-parole de Dieu: *kerux, pres-bus, didaskalos*). La tâche que Dieu donne à ses messagers est premièrement et essentiellement de l'ordre de la proclamation. Le Nouveau Testament exprime cette tâche principalement par l'utilisation de trois

(8) R.-B. Kuiper, *God-centered Evangelism: a Presentation of the Scriptural Theology of Evangelism* (Grand Rapids, Baker Book House, 1963), p. 95.

verbes, avec les substantifs qui en découlent: *euaggelizomai* (annoncer la Bonne Nouvelle: *euaggelion*), *kéruissô* (prononcer une déclaration: *kéruma*) et *martureô* (rendre témoignage: *marturia*).

Néanmoins, cette proclamation n'est pas qu'une information « à prendre ou à laisser »; il s'agit en fin de compte de « persuader » *peithô*, 2 Co 5,11 ss., etc., de « faire des disciples » (*mathéteuô*, Ac 14,21) et de cette manière « retourner » ou de « convertir » (*epistrephô*); dans cette acception, ce verbe a pour sujet non pas Dieu, mais l'évangéliste ou le pécheur; c'est ainsi que Paul dit à Agrippa que Christ l'a envoyé auprès des païens » pour qu'il leur ouvre les yeux et les ramène de l'obscurité à la lumière » (Ac 26,18, cf. Lc 1,16, Jc 5,19 s.). L'évangélisation est ainsi que je l'ai écrit ailleurs, « une communication qui vise la conversion » (9).

Ceux qui évangélisent sont donc « ouvriers » avec Dieu (2 Co 6,1). S'ils suivent l'exemple de Paul, ils ne se permettront pas d'oublier que tout pouvoir manifesté par leur témoignage et tous les fruits qui en résultent viennent de Dieu et non d'eux-mêmes. Paul écrivait aux Corinthiens: « Je vous ai annoncé Christ crucifié de telle manière que votre foi ne repose pas sur la sagesse des hommes, mais bien sur la puissance de Dieu (...) j'ai mis la plante en terre, Appollos l'a arrosée, mais c'est Dieu qui l'a fait pousser » (1 Co 2,5; 3,6; cf. Ac 19,9 s. où les « nombreuses personnes » du verset 10 sont ces Corinthiens que le Seigneur se donnera pour but d'appeler à lui par le moyen de la prédication de Paul). Paul écrit aux Thessaloniens: notre Evangile vous est parvenu « avec puissance, avec l'aide du Saint-Esprit et avec l'entière certitude de la vérité de cette nouvelle » (1 Th 1,5). Cela explique pourquoi ils l'avaient reçue « comme la parole de Dieu, ce qu'elle est en réalité. Ainsi elle agit en vous qui croyez » (2,13). Paul considère leur conviction comme le fruit de leur élection et remercie Dieu pour leur foi, car elle était son cadeau pour eux (1,2-5; 2,13). Luc fait état d'une perspective similaire lorsqu'il dit de Lydie: « Le Seigneur lui ouvrit l'esprit pour qu'elle soit attentive à ce que disait Paul » (Ac 16,14).

Reconnaître que tout pouvoir et tout fruit produit par la parole viennent de Dieu et non pas d'une quelconque source humaine ne signifie pourtant pas que l'évangéliste puisse se passer des facteurs humains de persuasion. Les principes habituels pour une persuasion efficace ne subissent pas de changement pour la simple raison que Dieu agirait au travers d'eux de manière spéciale. Paul était très conscient des facteurs humains dans la persuasion (puissance d'une affirmation, sollicitude attentionnée) et il prenait bien garde d'en tenir compte. Il ne mettait aucune limite à ses efforts pour éviter par insensibilité personnelle ou

(9) J.-I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Londres, Inter-Varsity Fellowship, 1961), p. 85 ou *L'Évangélisation et la souveraineté de Dieu* (Jébsheim, Bannière de la Vérité, 1968), p. 82.

inertie culturelle de dresser des barrières ou de mettre des pierres d'achoppement sur le chemin de ceux qui viennent à Christ. «Je me suis fait esclave de tous afin d'en gagner le plus grand nombre possible. Lorsque je travaille parmi les Juifs, je vis comme un Juif, afin de les gagner. De même lorsque je suis avec ceux qui ne connaissent pas la loi de Moïse, je vis comme eux, sans tenir compte de cette loi, afin de les gagner (...) Avec ceux qui sont faibles dans la foi, je vis comme si j'étais faible aussi, afin de les gagner. Ainsi, je me fais tout à tous afin d'en sauver de toute manière quelques-uns» (1 Co 9,19-22). Paul fit circoncrire Timothée pour éviter d'être une pierre d'achoppement pour les Juifs (Ac 16,3); il fit de même, semble-t-il, pour Tite, tout en soulignant qu'il n'avait aucune obligation de le faire (Ga 2,3). La capacité d'adaptation de Paul, pleine d'amour et d'imagination au service de la vérité et des hommes est un brillant exemple pour tous ceux qui se lancent dans l'évangélisation.

En dernière analyse, ce qui a déterminé la conception que Paul avait de son rôle de «persuadeur chrétien» (10) était la conscience que son ministère, comme tout ministère chrétien, prenait la forme et les moyens de celui du Christ. C'était Jésus-Christ lui-même, le Sauveur ressuscité et le Seigneur glorieux qui «prêchait la paix» (Ep 2,17) dans et à travers l'évangélisation faite par Paul, qui faisait entendre sa voix (Ep 4,21; cf. Jn 10,16-17) et qui attirait les hommes à lui (cf. Jn 12,32).

La foi qui portait Paul dans l'évangélisation, c'était la conviction que Christ continuait à faire cela, comme il l'avait fait partout où se répandait l'Évangile (cf. Col 1,6) et, lorsque Paul songeait à ses réalisations en évangélisation, il les décrivait comme «*ce que le Christ a réalisé par moi* pour amener ceux qui ne sont pas juifs à obéir à Dieu. Il l'a fait au moyen de paroles et d'actions (...) par la puissance de l'Esprit-Saint» (Rm 15,18 s.). Dire que Paul et tous ceux qui évangélisent travaillent pour le Seigneur n'est pas faux, mais il serait plus juste de parler d'eux comme travaillant en collaboration avec lui, et plus juste encore de parler du Seigneur qui travaille au travers d'eux; telle serait la vérité la plus précise et la plus profonde.

Le concept d'évangélisation que nous sommes en train d'élaborer doit être étendu à une dimension supplémentaire, celle de la référence au message proclamé. Dans la Bible, l'évangélisation apparaît comme *une œuvre de Dieu au travers des hommes annonçant Jésus-Christ et la nouvelle communauté qui est «en lui»*. La communication chrétienne n'est pas de l'évangélisation tant que l'entière vérité concernant Jésus n'a pas été présentée. Il ne suffit pas de parler du caractère attractif de sa personne, tout en omettant de mentionner la signification rédemptrice de son œuvre, comme faisait l'ancien libéralisme. Il ne suffit pas

(10) Titre d'un ouvrage pénétrant écrit par Leighton Ford sur le travail d'un évangéliste professionnel (New York, Harper and Row, 1966).

non plus de parler de sa mort comme un sacrifice pour le péché si l'on refuse de confesser sa divinité, comme le font les Témoins de Jehova. Insister sur sa vie terrestre et son rayonnement est insuffisant si l'on demeure agnostique en ce qui concerne sa résurrection physique, son présent règne et la proximité de son retour en personne. Il serait inadéquat d'indiquer quelle relation personnelle Jésus entretenait avec ses disciples il y a deux mille ans si nous ne déclarons pas que Jésus glorifié, même momentanément invisible à nos yeux, nous offre aujourd'hui une relation tout aussi personnelle. Car l'Évangile chrétien se définit essentiellement par cette relation-là. Jésus est vivant et la «suivance» (*personal discipleship*) continue. D'un certain point de vue, cette relation est au centre de la signification de la résurrection de Jésus et de la dispensation de l'Esprit, et de ce même point de vue, elle est également au centre du message de l'évangéliste. De plus, la communauté nouvelle fait partie de ce message central, parce que l'appel à devenir disciple est également un appel à devenir partenaire avec tous les autres disciples.

La question de savoir si l'Église fait partie de l'Évangile a été habituellement débattue avec passion. Si le mot «Église» est pris au sens de dénomination particulière ou d'organisation considérée comme instrument de salut par ses moyens de grâce institués, la réponse est négative. Mais si «Église» signifie la famille des enfants que Dieu a adopté, dans laquelle sont introduits tous les croyants et dans la communion de laquelle ils trouvent plénitude de vie selon l'intention de Dieu pour eux, alors la réponse doit être positive. John Wesley a exprimé une vérité profonde lorsqu'il a dit qu'il n'y a rien de moins chrétien qu'un chrétien solitaire. L'Évangile est une invitation à la communion, non seulement avec le Père et le Fils, mais aussi avec les saints. Dieu ne nous appelle pas à «fuir seul vers le Seul», mais à vivre comme fils dans sa famille à dimension mondiale, où la règle est celle d'un Père qui prend soin de chacun de nous, par le ministère de nos frères.

A la lumière de notre conception de l'évangélisation comme œuvre de Dieu, nous pouvons maintenant fixer une définition de l'évangélisation comme activité humaine. Il n'y a pas de raison de ne pas définir l'évangélisation de cette manière, pour autant que soient convenablement soulignés la subordination au projet de Dieu et la dépendance de sa puissance. La définition la plus connue en ce domaine est peut-être celle de la commission d'évangélisation de l'archevêché anglican; elle déclara en 1918 qu'évangéliser consistait à «présenter Jésus-Christ, dans la puissance du Saint-Esprit, de telle façon que des hommes en viennent à mettre leur confiance en Dieu au travers de lui, l'acceptent comme leur Sauveur et le servent comme leur roi dans la communion de son Église». Dans mon livre intitulé *L'évangélisation et la souveraineté de Dieu*, j'ai souscrit à tous égards à cette définition, excepté la formulation de la proposition consécutive «de telle sorte que des hommes en viennent à...». Cette phrase implique que le critère permettant de juger si une activité particulière est ou n'est pas de l'évangélisation

réside dans sa réussite à convertir quelqu'un. La formulation appropriée pour laquelle je plaide dirait : «de sorte que des hommes *puissent* mettre leur confiance en Dieu»... de cette manière l'évangélisation en tant qu'activité est définie sans ambiguïté en termes de projet plutôt que de conséquence (11). Cette dernière définition correspondrait alors exactement à la formule plus concise de Michel Green : «L'évangélisation... consiste à proclamer la bonne nouvelle du salut aux hommes et aux femmes en ayant pour projet leur conversion à Christ et leur incorporation à son Eglise (12).»

L'évangélisation et enseigner

Lorsqu'on utilise les modèles d'évangélisation revivalistes, soit dans les Eglises particulières, soit dans l'évangélisation de masse organisée aux dimensions des villes, on rencontre souvent le même problème : ces modèles laissent très peu de place à l'enseignement. Ces méthodes sont donc inadéquates lorsque les gens atteints ignorent les bases bibliques. R.-B. Kuiper disait avec sagesse : «Historiquement, l'appel, dans les évangélisations de masse, a fait largement appel à la volonté et aux émotions. Cela découle de la prédication évangélisatrice d'un Wesley et d'un Whitefield, de façon moindre de celle de Jonathan Edwards, et très certainement de celle de Dwight L. Moody, Charles G. Finney, Billy Sunday et des Gypsy Smiths plus récents. La nature de cet appel trouvait quelques justifications. Tous les évangélistes sus-nommés avaient de bonnes raisons de penser que leur auditoire possédait une certaine connaissance des rudiments du christianisme. Aujourd'hui, ce pré-supposé n'est plus valable... La population dans son ensemble est d'une incommensurable ignorance en ce qui concerne l'histoire, la doctrine ainsi que l'éthique bibliques. Par conséquent, aujourd'hui, une prédication évangélisatrice doit être d'abord instructive (13).»

Paul parlait de la Bonne Nouvelle qu'il avait été chargé d'annoncer en tant qu'apôtre et enseignant (2 Tm 1,10 s.) et il disait du Christ :

(11) Packer, *op. cit.*, pp. 36 ss.

(12) Green, *op. cit.* p. 7. Ma définition s'accorde également avec celle du Congrès mondial sur l'évangélisation, de Berlin, qui pousse plus loin celle que donnait la Commission archi-épiscopale : «L'évangélisation est la proclamation de l'Évangile du Christ crucifié et ressuscité, le seul Rédempteur des hommes, selon les Écritures ; elle a pour but de convaincre les pécheurs condamnés et perdus de placer leur confiance en Dieu en recevant et en acceptant Christ comme Sauveur par la puissance du Saint-Esprit, et de servir Christ comme Seigneur dans toutes les circonstances de la vie et dans la communion de son Eglise, dans l'attente du jour de son retour en gloire» (citation tirée de Wagner, *op. cit.* p. 133).

(13) Kuiper, *op. cit.* p. 163.

« Ainsi nous l'annonçons à tout homme. Nous avertissons et instruisons chacun, avec toute la sagesse possible » (Col 1,28). Dans ces deux textes, la mention de l'enseignement est une explication de la référence à la prédication ; Paul se considérait lui-même comme un prédicateur enseignant, un évangéliste éducateur, et il est d'importance vitale qu'aujourd'hui nous nous conformions à des modèles de pratique évangélistique qui accordent une grande place à une instruction soigneuse, selon l'exemple de Paul parce qu'il y a énormément de choses à transmettre. Si nous nous demandons quel est le message de l'évangélisation, le Nouveau Testament semble indiquer cinq points essentiels qui doivent faire l'objet d'un enseignement.

Premièrement, l'Évangile est un message à propos de Dieu nous disant qu'il nous a faits, qu'en lui nous existons et nous nous mouvons à chaque instant, et dans les mains de qui toujours nous sommes dans les bons comme dans les mauvais jours ; nous ses créatures, avons été faits pour l'adorer, le servir et vivre pour sa gloire. Telles sont les vérités fondamentales du théisme sur lesquelles est construit l'Évangile. Les Juifs de l'époque du Nouveau Testament, forts de la foi de l'Ancien Testament, connaissaient ces choses et, lorsque les apôtres prêchaient aux Juifs, ils pouvaient les considérer comme acquises. Mais lorsque Paul prêchait aux païens, dont l'arrière-plan était polythéiste, il devait commencer par le théisme. Ainsi, lorsque les Athéniens lui demandèrent d'expliquer son discours à propos de Jésus et de la résurrection, il commença par leur parler de Dieu le Créateur. « Dieu qui a fait le monde... c'est lui qui donne à tous les hommes la vie, le souffle et toutes choses. Il a créé... tous les peuples... pour qu'ils cherchent... » (Ac 17,24-27). Il ne s'agit pas ici, comme on le suppose parfois, d'un fragment d'apologétique philosophique que Paul aurait regretté après coup, mais de la « première leçon » de foi théiste. L'homme moderne est dans sa majorité ignorant de la création et de la condition de créature, comme l'étaient les anciens Athéniens ; c'est pourquoi, comme Paul, nous devons l'évangéliser en lui parlant du Créateur qu'il a oublié et poursuivre à partir de là.

Deuxièmement, le message de l'Évangile concerne le *péché*. Il définit le péché entre autres comme un échec : nous ne parvenons pas à assumer l'exigence du Créateur dans sa sainteté. L'Évangile diagnostique la présence du péché en nous, manifestant que nous sommes les esclaves impuissants de notre propre révolte, sous le juste jugement de Dieu et incapables de nous justifier par ce que nous faisons. Tant que nous n'avons pas saisi ces réalités, nous ne pouvons comprendre que Jésus sauve du péché. Toutes sortes de prises de conscience d'un besoin sont des symptômes qui attestent la réalité du péché ; la tâche de l'enseignement évangéliste consiste pour une bonne part à partir de ces symptômes pour diagnostiquer la véritable maladie et mettre en lumière « le problème qui se cache derrière le problème », c'est-à-dire notre relation fondamentalement faussée avec Dieu.

Troisièmement, l'Évangile est un message sur la *personne et l'œuvre du Christ*: une histoire interprétée de la vie terrestre, de la mort, de la résurrection et du règne du Fils de Dieu. Nous devons donner à la fois les faits et leur signification. Que nous utilisions ou non les termes techniques « incarnation », « expiation », et le reste, nous devons enseigner ce qu'ils expriment: qui était Jésus, en relation avec le Père et avec nous, et ce qu'il a fait selon la volonté de son Père pour nous. On a parfois dit que la présentation de la personne du Christ, plutôt que des doctrines le concernant, a mené des pécheurs à ses pieds. Il est certainement vrai que celui qui sauve, c'est le Christ vivant, et qu'une théorie de l'expiation, aussi orthodoxe soit-elle, ne peut se substituer à un sauveur. Mais nous ne pouvons connaître Jésus de Nazareth comme le Christ vivant si nous ne reconnaissons pas qu'il était Dieu éternel, que sa passion et sa mort réalisaient vraiment son action rédemptrice qui porte et ôte les péchés des hommes. Nous ne pouvons voir Jésus comme notre sauveur personnel à moins de saisir cela, ni ne pouvons savoir comment nous approcher de lui sans apprendre que l'homme de Galilée règne maintenant comme Roi divin et doit être honoré comme tel.

Quatrièmement, l'Évangile est un message concernant une *nouvelle naissance*, il nous dit que notre état dans le péché est si grave que rien de moins qu'un renouvellement surnaturel de notre être ne peut nous sauver. Il doit se produire un commencement entièrement nouveau par la puissance du Saint-Esprit.

Cinquièmement, l'Évangile nous appelle à *la foi, la repentance et la vie de disciple*. La foi n'est pas qu'un sentiment de confiance, ni la repentance un sentiment de remords; foi et repentance sont des états dynamiques de la personne tout entière. La foi est confiance et conviction à l'égard du message de l'Évangile, mais davantage encore; née du désespoir de soi, elle consiste essentiellement à se jeter et à se reposer sur les promesses du Christ, et sur le Christ qui a donné ces promesses. La repentance est le changement d'attitude du cœur et de l'esprit qui conduit à une vie nouvelle de renoncement au moi égoïste pour servir le Sauveur comme roi à la place auparavant occupée par le moi égoïste. La vie de disciple consiste à se lier au Christ vivant, exalté, comme un apprenti et un compagnon, ainsi qu'aux autres disciples du Christ, comme quelqu'un qui désire à la fois apprendre d'eux et leur donner, qui sait que la volonté de son maître est qu'il demeure en leur compagnie.

Dans les grandes lignes, tel est le contenu du message évangélisteur qui doit être soigneusement enseigné partout où il n'est pas encore très bien connu. L'œuvre du Saint-Esprit opère la repentance des pécheurs et suscite leur foi, mais c'est notre tâche et notre responsabilité de nous assurer qu'ils sont au clair sur ce qu'est l'Évangile, en quoi il les concerne, pourquoi et comment ils devraient y répondre. A moins d'être sûrs qu'une personne a compris ces choses, nous pouvons difficilement la presser de donner sa vie au Christ, parce qu'il n'est pas

encore clair qu'elle soit dans une position qui lui permette de le faire réellement et en toute responsabilité. Quels que soient les moyens et les structures utilisés pour l'évangélisation, nous devons enseigner tous les points sus-mentionnés. Si nous essayons de restreindre le processus d'enseignement et de précipiter une « décision » sans passer par celui-ci, nous ne produirons que des dérangements psychologiques ; les gens viendront dans nos bureaux et à nos sessions d'accompagnement dans un état d'agitation, ils manifesteront des signes d'engagement à notre demande, mais lorsque le choc sera passé, il apparaîtra que leur décision n'a rien signifié, sinon qu'ils seront alors devenus plus ou moins réfractaires à l'Évangile. Si un petit nombre se révélait être vraiment converti, ce serait le cas malgré nos méthodes, plutôt qu'à cause d'elles.

Ma présente tâche n'est pas de risquer un jugement sur telle ou telle façon d'évangéliser pratiquée aujourd'hui, mais il sera apparu clairement dans ce qui a été dit qu'il n'y a pas de milieu plus sûr ou plus naturel pour l'évangélisation que l'enseignement régulier, le témoignage et l'éducation de l'Église locale.

Répondre à l'Évangile

Cet essai s'efforce d'énoncer un concept théologique normatif de l'évangélisation, par lequel puisse être dirigée toute tentative de réformer l'évangélisation aujourd'hui. Pour ce faire, il nous faut encore clarifier la nature de la réponse exigée par l'évangélisation. Jusqu'à présent, nous en avons parlé sous le terme de conversion, impliquant la foi, la repentance et la vie de disciple ; mais la signification de cette formule n'est pas assez claire, nous devons en poursuivre l'analyse.

La compréhension piétiste et revivaliste ordinaire, sous-jacente au niveau des présupposés même si elle n'est pas rendue explicite théologiquement, implique que l'Évangile de Dieu doit produire une expérience de conversion caractérisée. Celle-ci est conçue comme l'amalgame de deux éléments : l'expérience de recevoir le Dieu de l'Évangile et de se donner à Lui, et l'expérience de recevoir une certitude de ce Dieu-là, de sorte que l'individu se sait pardonné et accepté par lui. L'accentuation relative de ces deux éléments a varié : au XVIII^e siècle par exemple, l'accent a été mis sur la certitude (« trouver la paix »), au XX^e siècle, on l'a mis sur l'engagement (« se décider pour Christ ») ; mais l'on tient en général pour acquis que là où l'on trouve le premier, on trouvera également le second.

Dans la tradition piétiste et revivaliste, les procédés d'évangélisation (réunions, sermons, traités, techniques de conversation) ont tous trouvé leur forme en fonction du désir que Dieu puisse les utiliser pour produire des expériences de conversion, avec la conviction que c'est pré-

cisement ce qu'il voulait faire. Mais nous devons faire ici quelques commentaires.

1. Premièrement, rappelons que la Bible n'enseigne comme telle aucune doctrine des expériences données par Dieu, tout en reconnaissant qu'une expérience de conversion est un cadeau précieux, comme toute autre rencontre consciente avec le Dieu de grâce; en reconnaissant aussi qu'aucune personne adulte ne peut se tourner vers Dieu et vivre pour Dieu sans quelque expérience de cette rencontre (le Saint-Esprit y pourvoira). La Bible décrit le projet de Dieu et son œuvre dans la vie des hommes non en termes d'expériences, mais de relations et bien que les relations se traduisent en expériences, les deux choses ne sont pas identiques. L'œuvre que Dieu poursuit dans nos vies, où il crée et approfondit notre relation d'amour avec lui-même, est davantage qu'une expérience (parce qu'il s'agit d'une transformation réelle de notre être, selon des modalités qui n'apparaissent pas encore pleinement) et elle est au-delà de l'expérience (parce que les expériences produites par elle sont bien moindres que sa mesure; une bonne part de ce que Dieu fait en nous n'est pas expérimenté directement). Le projet de Dieu est donc considérablement plus vaste et passablement autre que de provoquer des expériences de conversion. Il veut, par notre évangélisation, agir dans les incroyants et les appeler à lui.

2. Deuxièmement, cette conception particulière de l'expérience de conversion n'est pas une norme biblique; il s'agit plutôt d'une construction faite avec des matériaux certes bibliques mais arrangés en fonction d'un certain nombre d'expériences vécues depuis la Réforme en milieu protestant.

3. Troisièmement, ce que la Bible demande aux chrétiens, ce n'est pas la conscience d'avoir vécu une expérience de conversion, mais les fruits d'une vie convertie; lorsqu'elle s'intéresse à la conversion en tant que telle, elle se préoccupe davantage des motivations que des modalités psychologiques. C'est-à-dire que son but n'est pas de nous dire ce que ressentent des hommes qui se sont tournés vers Dieu, pour que nous puissions par l'imagination nous mettre à leur place, mais de nous montrer comment Dieu les a réellement rencontrés et les a mis en route sur son chemin. *Les signes de conversion (convertedness)* sont simplement les marques de la vie de disciple, marque d'appartenance au groupe des apprentis du Seigneur. Elles consistent en une connaissance structurée de Dieu en Christ, que le disciple cherche constamment à approfondir et à approfondir; la reconnaissance en pratique d'un engagement total et déterminant à l'égard de Dieu et de sa volonté, du Christ et de son peuple; la prise de conscience du sens de la vie: connaître et goûter Dieu étant la véritable vie de l'homme (comme elle est sa principale destination), ce qui le conduit à s'efforcer résolument de connaître mieux son Seigneur, quel qu'en soit le prix et où que mène le chemin, à regarder en avant avec courage vers la gloire promise au retour de Jésus.

4. Quatrièmement, plus nous nous efforçons de produire, d'isoler et d'identifier des expériences de conversion, plus nous courons le risque de mal comprendre le cours d'une expérience réelle, car il n'est pas toujours possible d'isoler le moment de la conversion. Dieu conduit certaines personnes à vivre avec lui une solide relation de foi par une série de pas imperceptibles, de sorte qu'il n'est pas possible de cerner le moment précis du passage de la mort à la vie (telle est la situation dans plusieurs biographies de la Bible).

Réciproquement, il n'est que trop possible d'induire des expériences peu sûres, des soi-disant conversions qui ne se développent pas dans le sens d'une vie de disciple ou dans un engagement ecclésial significatif, et ne débouchent sur rien. Cela s'est produit dans les réveils des Cornouailles au siècle passé, au cours desquels des gens «se sont convertis» à plusieurs reprises sans réel changement de cœur. Il semble que cela se soit également produit en Amérique latine durant la première décade de «l'évangélisation en profondeur» (14).

Cela signifie que dans toute évangélisation notre but devrait être de faire des disciples du Christ dans la communauté des disciples. Cela signifie également que nous devons constamment vérifier nos structures d'évangélisation pour nous assurer que ce but apparaît clairement, et que nous ne laissons pas les gens dans le doute à propos de la réponse que nous espérons voir en eux: celle d'un état de conversion (*convertedness*) plutôt que d'une expérience de conversion particulière (*conversion*).

La question surgit également de savoir si, au lieu d'isoler des individus en vue d'aller jusqu'au bout de la question litigieuse de leur engagement personnel, ce qui est une technique revivaliste élémentaire, nous ne devrions pas donner la priorité à une évangélisation de leur groupe humain naturel: dans le monde occidental, par exemple, la cellule familiale; en d'autres pays la famille étendue (le clan) ou la tribu; pour rechercher une vie de disciple, un engagement de tout le groupe, et des individus en tant que membres du groupe. Cela représenterait un retour vers un style d'évangélisation propre à l'âge apostolique, marqué par la conversion des *familles* ou des *maisonnées*, comme l'a noté Harry R. Boer. L'Eglise n'était pas tant construite sur beaucoup d'individus, mais sur des unités sociales élémentaires, des entités organiques, et ces unités formaient les cellules fondamentales de la société, à savoir les familles (15). Est-ce là un aspect de la réforme de l'évangélisation à notre époque?

La façon de voir l'évangélisation présentée dans cet article est conçue premièrement à partir de Dieu et de son message, et secondement seu-

(14) Cf. Wagner, *op. cit.*, pp. 139-160.

(15) Harry R. Boer, *Pentecost and Missions* (Londres, Lutterworth Press, 1961).

lement à partir de l'homme et de ses méthodes. Elle affirme que ce que l'homme dit et fait dans l'évangélisation doit être déterminé par ce que Dieu est en train de faire; elle affirme aussi que le message divin lui-même doit déterminer les buts et les méthodes des messagers humains. La discussion de détail concernant l'application de cette approche à la pratique évangélistrice contemporaine dépasse mon sujet et, je pense, mes compétences. Je me limite à offrir un concept général de l'évangélisation, cristallisé à partir des données de l'Écriture du mieux que j'ai pu; j'espère qu'il puisse contribuer à la réforme et au renouvellement de l'évangélisation qui, de toute évidence, est un besoin majeur de notre époque.

**Avez-vous réglé votre abonnement
pour 1983 ?**

(voir indication p. 3 de couverture)

Méditer notre évangélisation

par Jean-Michel Sordet

pasteur à La Sarraz

L'article de J. Packer, publié dans ce numéro, pose une définition de l'évangélisation qui est vigoureuse et féconde. L'objectif de ces quelques pages n'est pas de critiquer cet article, ni de le transposer dans notre contexte francophone. Nous désirons, en guise de prolongement, situer quelques réalités qui interviennent dans l'évangélisation pour laisser au lecteur une sorte de grille de lecture qui lui permettra d'observer et de méditer lui-même l'évangélisation qu'il pratique. L'article de J. Packer est de type dogmatique; les lignes qui suivent ont plutôt une portée pratique. Le vocabulaire choisi, délibérément peu biblique, est emprunté à des catégories modernes.

1. Le dynamisme de l'évangélisation

La grande force de l'article de J. Packer est de considérer d'emblée l'évangélisation comme une œuvre dont l'origine remonte à Dieu lui-même. Les efforts humains, si nécessaires et si réels soient-ils, ne sont que seconds par rapport à la volonté divine de transmettre aux hommes la Bonne Nouvelle, de les chercher et de les trouver.

Cette définition théologique de l'évangélisation n'est ni une abstraction, ni une spiritualisation. C'est au contraire la chance, le dynamisme de l'évangélisation. Devant l'énorme résistance (cf. plus bas) de l'homme face à la Bonne Nouvelle, que serait notre évangélisation si elle n'était qu'humaine? Le fait que l'effort d'évangélisation de l'Eglise corresponde au désir profond de Dieu de trouver les hommes fonde la prière pour ceux qu'on évangélise et la possibilité de les voir effectivement changer (cf. plus bas). Cela, on ne le soulignera jamais assez pour les Eglises ou les chrétiens qui sont découragés d'évangéliser.

Première zone de notre grille: ai-je compris que mon œuvre d'évangélisation est continuation, incarnation, réalisation du désir divin de chercher et de trouver les hommes? Mieux que simplement compris, ai-je intégré ce dynamisme profond dans mon cœur, dans ma foi? Dans

les yeux que j'ouvre sur mon prochain, dans mon oreille attentive qui l'écoute, dans mes mains ouvertes qui l'accueillent ou prient pour lui, est-ce que je sais qu'il y a le regard, l'attention, la bénédiction du Christ lui-même?

2. Communication interpersonnelle

Trop courtement peut-être, J. Packer déclare que l'origine en Dieu de l'évangélisation n'évacue pas les principes ordinaires de la persuasion. Il eût mieux valu dire: communication. L'aspect humain de l'évangélisation est un effort de communication interpersonnelle: c'est une *personne* (ou un groupe de personnes) qui cherche à faire passer un *message* à une autre *personne* (à un autre groupe de personnes).

Dans cette définition sont contenues 3 zones de notre grille: la personne qui émet le message, le message lui-même et la personne qui reçoit ce message (1).

La richesse de formes que peut emprunter le message pour passer de l'«émetteur» au «récepteur» va de pair avec le caractère personnel de l'«émetteur» ou du «récepteur». Une personne peut en effet «dire» un message verbalement (et la richesse des moyens verbaux est à souligner elle aussi). On peut dire un message systématiquement, rationnellement (comme le fait Packer dans son résumé dogmatique, convenant très bien pour un article, mais qui serait imbuvable en prédication!); on peut le dire narrativement (raconter la crucifixion peut avoir plus de poids que d'expliquer le salut en Christ); métaphoriquement, symboliquement (la parabole du fils prodigue nous parle de l'identité de Dieu mieux qu'un discours sur les preuves de l'existence de Dieu); sous forme de témoignage (un chrétien racontant l'échec de sa vie jusqu'au jour où il a été confronté à la grâce du Christ en dit autant sur le péché qu'une définition ou une réflexion sur ce sujet).

Ces moyens (souvent privilégiés dans l'évangélisation) sont liés à la capacité intellectuelle de l'«émetteur» de mettre en forme verbalement le message qu'il annonce. Ils font appel en même temps à l'intellect du «récepteur», ou à sa capacité d'imagination (dans le cas de la parabole par exemple).

(1) En parlant de personne, nous ne nous faisons pas l'adepte inconditionnel de l'évangélisation individuelle, au un-à-un. Nous voulons plutôt souligner que le message à transmettre est premièrement «incarné» dans la personne des chrétiens (comme il l'a été dans la personne du Christ) avant d'être, par exemple, formulé en vérités théologiques, ou placé dans un support «technique» (image, texte, etc.). Ma personne est mon principal instrument d'échec ou de réussite dans l'évangélisation.

Mais qu'on n'oublie pas les moyens non verbaux, liés, eux, à d'autres composantes de la personne: le sourire ou le regard rayonnant d'une ancienne dépressive ne va-t-il pas parler, corporellement, de la nouvelle naissance? La poignée de main, chaleureuse d'un homme bien dans sa peau (et non pas crispé!) donnée à un inconnu entrant pour la première fois dans un lieu d'évangélisation ne va-t-elle pas incarner l'accueil que le Christ fait à cet inconnu? On pourrait méditer sur d'autres aspects de l'activité liée au corps pour faire passer le message. Il faudrait s'étendre encore davantage sur les attitudes corporelles qui émettent des messages exactement contraires aux messages verbaux: tel chrétien qui témoigne de la joie de l'Évangile, mais dont le visage reste fermé. Tel autre qui parle de la libération et se montre avec un corps nerveux, tendu, crispé! Tel autre pour qui la prière est au centre de son «activité» de chrétien et prie les mains jointes (signe par excellence de l'inactivité)...

Une autre composante de la personne peut donner une forme de message: telle famille chrétienne a fait des choix de vie et, de manière très conséquente, s'y tient fermement. Les choix de la volonté sont une façon d'incarner le message concernant l'engagement du disciple. L'ensemble de ces choix parlent mieux qu'une exhortation (moralisante!) à faire ceci ou cela.

Ainsi, le message (la parole) émis, transmis, reçu est une des réalités centrales de l'évangélisation. J. Packer nous a rappelé avec raison que ce message a un contenu spécifique et structuré (Dieu – péché – Christ – nouvelle naissance – foi, engagement de disciple) dont nous ne pouvons faire l'économie. En évangélisant, on réfléchira donc avec profit à la forme ou au support qu'emprunte le message pour s'exprimer chez l'«émetteur». Plus ces formes sont variées et en harmonie les unes avec les autres, plus elles pourront être captées par le «récepteur»: prêcher une dogmatique ne nourrira que l'intellect du «récepteur»; ne s'exprimer qu'en images ne lui fournira pas certaines réponses à des questions intellectuelles; se contenter du non verbal ne lui permettra jamais de dire sa foi avec des mots; et, surtout, transmettre deux messages contradictoires simultanément par deux voies différentes (disons, par exemple, un choix de vie et un discours incompatibles) sera pire que tout. Autour de ce problème se noue le manque de crédibilité de la plupart de nos efforts d'évangélisation.

Les chemins divers que peut emprunter le message au moment de son «émission» implique une réflexion, plus encore une méditation, sur la personne même de l'«émetteur». «Travaillez à votre salut» (Ph 2,12)... précisément pour qu'il s'étende à toute votre personne: non seulement à l'expression rationnelle de la foi (confession de la foi), mais à votre capacité d'imagination, à vos sentiments, à vos émotions, à vos motivations profondes, à votre volonté, à vos choix, à votre corps, à vos gestes et à vos actions, et même à votre inconscient puisque «l'esprit sonde tout» (1 Co 2,10-11). Si le salut s'étend à tous ces aspects de la per-

sonne, ce seront tous ces aspects qui pourront «dire» le message du salut.

L'évangélisation réclame donc, chez celui qui le pratique, le développement de la spiritualité, au sens d'un travail intérieur qui vise à étendre à tout l'être la vie de l'Esprit (jusques et y compris dans le domaine des résistances, ce qui suppose que la spiritualité a quelque chose d'un travail, d'une discipline; cf. plus bas, au sujet des résistances).

Rendu attentif à la vie qui peut se dégager de tous les aspects de sa personne (de son «sein»; Jn 7,38), le chrétien «émetteur» pourra être attentif à tous les aspects de la personne du «récepteur» par lesquels, précisément le message (la vie) peut l'atteindre. Développant sa sensibilité, il pourra discerner quels aspects de sa personne, quelles formes du message seront plus parlants pour le «récepteur».

3. Pour quoi évangéliser ?

L'attention à ce qui constitue toute la personne du «récepteur» est rendue encore plus nécessaire par la visée de l'évangélisation. Avec raison, J. Packer s'est distancé d'une certaine définition (la «conversion» conçue comme la conscience d'avoir «vécu quelque chose avec Dieu»). Il préfère parler des signes tangibles, des résultats acquis par l'expérience de la conversion. Dans cette même optique, nous pouvons définir la visée de l'évangélisation comme la mise en route d'un processus de changement.

Qui dit processus indique clairement que l'évangélisation est le début (le début central et nécessaire si l'on veut), mais le début seulement de la vie chrétienne. Qui dit changement implique que recevoir le message va se traduire par des transformations diverses dans la personne, à ses différents niveaux. Recevoir le message (se convertir si l'on veut) pourra donc avoir des répercussions émotives (j'ai ressenti la joie du Christ, par exemple), intellectuelles (je pense autrement), relationnelles (j'ouvre d'autres yeux sur mon entourage), créatives, imaginatives (je peux exprimer par différents moyens – art, poésie, chant, adoration, etc. – ce que je ressens), volitives (je veux et je choisis d'autres comportements qu'auparavant), corporelles (je me détends, je me décrispe, je guéris), etc.

Certains changements peuvent être, bien sûr, plus forts, plus «initiaux» que d'autres, formant alors une sorte de point de départ dans la vie de foi.

4. La résistance au changement

Qui dit changement de la personne dit aussitôt résistance. C'est le dernier lieu de notre grille. La réflexion sur ce sujet est l'antidote à l'évangélisation de surface.

Le «récepteur» du message évangéliste est une personne dont l'identité s'est modelée au cours de son histoire propre; le corps (sur le plan biologique), l'âme (sur le plan psychique interne ou relationnel) et l'esprit (sur le plan de la relation avec Dieu) se sont constitués pour fonctionner le mieux, ou le moins mal, possible. Ce fonctionnement est structuré de façon à éviter de toucher aux zones qui font mal : telle douleur physique, au lieu d'être guérie, est contournée par une attitude du corps qui perdure (éviter tel mouvement, garder telle position); telle blessure psychologique est compensée par tel comportement «obligé»; telle frustration sur le plan de la vie sociale induit un type de comportement toujours répété par l'individu dans telle situation; telle culpabilité (originelle!?) devant Dieu conduit à telle fuite loin de lui ou à telle disqualification du problème «Dieu»... sans compter les interruptions des divers niveaux entre eux (tel handicap physique d'origine psychologique qui sert surtout à se faire «aimer» par son entourage compatissant, par exemple...)

L'appel au changement implique toujours une perturbation du fonctionnement, une crise, qui sera perçue d'abord comme un moins-bien-être, inspirant angoisse, refus, résistance.

Dans l'évangélisation, l'«émetteur» cherche à créer par sa personne et par une présence suffisamment rayonnante les conditions qui permettent au «récepteur» de lever ses propres résistances après en avoir pris conscience. C'est dans cet effort que s'accomplit l'œuvre de l'Esprit-Saint au travers de l'homme («émetteur» et «récepteur»). Restent entières : la responsabilité de l'«émetteur de se présenter à l'autre avec un message le plus rayonnant, le plus lumineux, le plus vivant possible (non grevés par ses propres résistances et obscurités); la responsabilité du «récepteur» de lever lui-même ses résistances (toute évangélisation qui leverait elle-même les résistances rendrait le «récepteur» passif, et le manipulerait); la souveraineté divine qui seule, mystérieusement, délicatement, sans violer les responsabilités humaines, mais en communion avec elles, permet (= fait la grâce!) de changer.

5. En résumé...

... l'évangélisation est un **message** (spécifique) dont le **contenu** tend à produire un **changement** chez la **personne** (entière) qui le reçoit. Précisément parce qu'elle est une personne, ce changement ne va pas sans **résistance**.

D'autre part, parce que le destinataire de l'évangélisation est une **personne**, il peut percevoir le message par **toutes les composantes** de sa personne. Celui qui émet le message sera attentif à se présenter à l'autre également en tant que **personne** dont **toutes les composantes** « parlent » en harmonie et « disent » le message. Pour cela, il se doit de **travailler sur lui-même** pour lever ses résistances propres (spiritualité). C'est ainsi que la vie de l'Esprit, ayant vivifié toutes les composantes personnelles de celui qui évangélise, pourra jaillir et se transmettre à l'autre (2).

**Nous vous rappelons que votre
abonnement 1984 doit être
réglé à la fin de l'année 1983**

(voir indications p. 3 de couverture)

(2) Nous n'avons rien dit des moyens techniques d'évangélisation et de communication (imprimés, audio-visuel, médias, etc.). On pourra se demander avec profit s'ils sont véritablement des prolongements ou des développements de la personne qui évangélise, ou si au contraire ils en occultent le caractère personnel.

Table des matières des 12 derniers numéros

*On trouvera une table des matières des
12 premiers numéros au numéro 12, pp. 61 à 63*

Ancien Testament

Numéros

- 13 Le désert. – Marc Galopin.
- 13 Interpréter l'Ecclésiaste. – J. Stafford Wright.
- 15 Les origines du peuple d'Israël. – Dereke Kidner.
- 16 Le mythe du dragon et l'Ancien Testament. – John Oswalt.
- 18 La famille en Israël et le Décalogue. – J.H. Wright.
- 23 Le Cantique d'Anne. – C. Desplanque.
- et 24

Nouveau Testament

- 13 Le désert. – Christian Bonnet.
- 14 La politique de Jésus ou le radicalisme évangélique. – Larry Miller.
- 15 Jésus devant Caïphe. – R.T. France.
- 16 La théologie du Nouveau Testament à la recherche d'une perspective. – George Ladd.
- 16 Nouveau Testament et Archéologique. – Michel Jas.
- 17 Jésus l'unique. Les fondements bibliques d'une confession christologique. – Richard France.
- 18 Le secret messianique chez Marc. – James D.G. Dunn.
- 19 Les pastorales dans le ministère de Paul. – Bo Reicke.
- 20 La prière selon les Epîtres pauliniennes. – O. Cullmann.
- 21 Education élémentaire juive et tradition évangélique. – R. Riesner.
- 21 Les récits de l'institution de la Cène. Dissemblances et traditions. – Thierry Huser.

Théologie Pratique

- 13 Faire le désert. – Carlo Carretto.
- 14 Le royaume de Dieu et la Société. – Klaas Runia.

- 14 Thèses sur foi chrétienne et politique. – Jacques Ellul.
- 15 Puberté théologique. – Helmut Thielicke.
- 16 Maturité Psychologique et Maturité Spirituelle. – J.L. Richardeau.
- 17 Le débat christologique contemporain. – Klaas Runia.
- 20 Théologie et Contemplation. – Elizabeth Behr-Sigel.
- 20 Théologie et méditation. – Pierre Courthial.
- 20 Point de vue d'un étudiant en théologie. – Michel Kocher.
- 20 Ecriture, prière, réflexion, ou de la théologie au Pastorat. – Claude-Bernard Costecalde.
- 24 Qu'est-ce que l'évangélisation ? – J. Packer.
- 24 Méditer notre évangélisation. – J.M. Sordet.

Systématique

- 13 Qu'est-ce que la vérité. – Henri Blocher.
- 17 L'importance de la résurrection pour la christologie. – Henri Blocher.
- 17 Le Dieu crucifié. – Adrio König.
- 19 La pensée chrétienne et le mal (1^{re} partie). – Henri Blocher.
- 20 La pensée chrétienne et le mal (2^e partie). – Henri Blocher.
- 21 L'union du croyant au Christ. – Henri Blocher.
- 22 La pensée chrétienne et le mal (3^e partie). – Henri Blocher.
- 22 Présupposés d'une pneumatologie charismatique (1^{re} partie). – M. Kocher.
- 22 Dieu et le langage biblique. – J.M. Frame.
- 23 Présupposés d'une pneumatologie charismatique (2^e partie). – M. Kocher.
- 23 La pensée chrétienne et le mal (dernière partie). – Henri Blocher.
- 24 Présupposés d'une pneumatologie charismatique (3^e partie). – M. Kocher.

Histoire

- 14 Le mouvement réformé de reconstruction chrétienne. – Pierre Courthial.
- 16 La promesse de Schlatter. – Ward Gasque.
- 18 Ernst Käsemann : une théologie de l'histoire. – Pierre Gisel.
- 19 Trinité et Mission chez les Réformateurs. – Jean-Louis Leuba.

- 21 La conversion dans l'Eglise multitudiniste. – Helmut Burkhardt.
- 23 Jean Calvin l'homme et l'œuvre. – R. Stauffer.

Ethique

- 14 L'irremplaçable service critique de l'éthique chrétienne. – André Bieler.

**Avez-vous réglé votre abonnement
pour 1983 ?**

(voir indication p. 3 de couverture)

Index des numéros 13 à 24

On trouvera un index des numéros 1 à 6 dans le numéro 6, p. 72, et un index des numéros 7 à 12 dans le numéro 12, p. 64.

- BEHR-SIGEL (E.) – Théologie et contemplation, n° 20.
BIELER (A.) – L'irremplaçable service critique de l'éthique chrétienne, n° 14.
BLOCHER (H.) – Qu'est-ce que la vérité? n° 13. – L'importance de la résurrection pour la christologie, n° 17. – La pensée chrétienne et le mal, nos 19, 20, 22, 23. – L'union du croyant au Christ, n° 21.
BONNET (C.) – Le désert, n° 13.
BURKHARDT (H.) – La conversion dans l'Eglise multitudiniste, n° 21.
CARRETO (C.) – Faire le désert, n° 13.
COSTECALDE (C.B.) – Ecriture, prière, réflexion, n° 20.
COURTHIAL (P.) – Le mouvement réformé de reconstruction chrétienne, n° 14. – Théologie et méditation, n° 20.
CULLMANN (O.) – La prière selon les épîtres pauliniennes, n° 20.
DESPLANQUE (C.) – Le Cantique d'Anne, n° 23, n° 24.
DUNN (D.G.) – Le secret messianique chez Marc, n° 18.
ELLUL (J.) – Thèses sur foi chrétienne et politique, n° 14.
FRAME (J.M.) – Dieu et le langage, n° 22.
FRANCE (R.T.) – Jésus devant Caïphe, n° 15. – Jésus l'unique, n° 17.
GALLOPIN (M.) – Le désert, n° 13.
GASQUE (W.) – La promesse de Schlatter, n° 16.
GISEL (P.) – E. Käsemann: une théologie de l'histoire?, n° 18.
HUSER (T.) – Les récits de l'Institution de la Cène, n° 21.
JAS (M.) – Nouveau Testament et archéologie, n° 16.
KIDNER (D.) – Les origines du peuple d'Israël, n° 15.
KOCHER (M.) – Point de vue d'un étudiant en théologie, n° 21. – Pré-supposés d'une pneumatologie charismatique, nos 22, 23, 24.
KÖNING (A.) – Le Dieu crucifié, n° 17.
LADD (G.E.) – La théologie du Nouveau Testament à la recherche d'une perspective, n° 16.
LEUBA (J.L.) – Trinité et mission chez les Réformateurs, n° 17.
MILLER (L.) – La politique de Jésus ou le radicalisme évangélique, n° 14.
OSWALT (J.) – Le mythe du dragon et l'Ancien Testament, n° 16.
PACKER (J.I.) – Qu'est-ce que l'évangélisation?, n° 24.
REICKE (B.O.) – Les pastorales dans le ministère de Paul, n° 19.
RICHARDEAU (J.L.) – Maturité psychologique et maturité spirituelle, n° 16.

- RIESNER (R.) – Education élémentaire juive et tradition évangélique, n° 21.
RUNIA (K.) – Le Royaume de Dieu et la société, n° 14. – Le débat christologique contemporain, n° 17.
SORDET (J.M.) – Méditer notre évangélisation, n° 24.
STAUFFER (R.) – Jean Calvin : L'homme et l'œuvre, n° 23.
THIELICKE (H.) – Puberté théologique, n° 15.
WRIGHT (J.S.) – Interpréter l'Ecclésiaste, n° 13. – La famille en Israël et le décalogue, n° 18.

**Nous vous rappelons que votre
abonnement 1984 doit être
réglé à la fin de l'année 1983**

(voir indications p. 3 de couverture)

Le Cantique d'Anne
Poésie et Adoration

(2^e partie)

par C. Desplanque

p. 1

Présupposés d'une pneumatologie
charismatique

(dernière partie)

par M. Kocher

p. 9

Qu'est-ce que l'évangélisation ?

par J.-I. Packer

p. 33

Méditer notre évangélisation

par J.-M. Sordet

p. 48

Table des matières des
12 derniers numéros

p. 54

Index des numéros 13 à 24

p. 57