

STATE POLICE

REGISTRATION

1. Name of Registrant: _____
2. Address: _____
3. City: _____ State: _____ Zip: _____
4. Date of Birth: _____
5. Sex: _____
6. Height: _____
7. Weight: _____
8. Hair Color: _____
9. Eye Color: _____
10. Signature: _____
11. Date: _____

12. License Number: _____
13. Expiration Date: _____
14. Issued By: _____
15. State: _____
16. Fee Paid: _____
17. Date Paid: _____
18. Signature: _____
19. Date: _____

20. Remarks: _____
21. _____
22. _____

COMMENT DIEU NOUS PARLE-T-IL AUJOURD'HUI ?

ANTHROPOLOGIE BIBLIQUE ET TÉMOIGNAGE DU SAINT-ESPRIT¹

par John YATES,
recteur de
l'Eglise anglicane
St Barnabas à Perth,
Australie

Introduction

Au bout du fil, la voix était à la fois familière et angoissée : « N'allez pas à Brisbane, vous n'y serez pas heureux. Dieu m'a dit que vous ne deviez pas y aller. » Je ne pus que répondre : « A Donna et moi, Dieu a dit d'y aller. » La conversation, si on peut appeler ainsi un pareil dialogue de sourds, chacun se réfugiant derrière l'autorité divine, ne fut pas longue. Nous nous préparions à partir tous les six pour une ville à 1500 kilomètres au nord, où nous ne connaissions personne et où je n'étais pas assuré de trouver un travail. Les deux années qui suivirent furent effectivement très difficiles, nos larmes coulèrent parfois, mais nous ne doutâmes jamais que c'était bien là la « volonté de Dieu » pour nous. Quant à ce paroissien plein de sollicitude qui avait téléphoné, nous avons toujours su qu'il se trompait.

Tout pasteur a probablement déjà été confronté à ce genre de situation : quelqu'un est persuadé de suivre la volonté de Dieu alors que les circonstances, du moins d'après ce qu'il peut en juger, semblent indiquer le contraire². En étudiant la vie des chrétiens, on pourrait multiplier les exemples, des plus étonnants aux plus dramatiques, de personnes égarées par l'intime

¹ Cet article est traduit de « How Does God Speak to Us Today ? : Biblical Anthropology and the Witness of the Holy Spirit », dans *Churchman*. Nous remercions les éditeurs pour leur autorisation de publier cet article et Mme Nathalie Guillet pour la traduction. Il n'a pas été toujours possible de trouver la littérature correspondante en français.

² La situation la plus fréquente est celle du jeune homme ou de la jeune fille qui a la profonde conviction que Dieu lui demande de se marier avec un(e) non chrétien(ne). Conviction en parfaite contradiction avec l'Écriture : « Ne formez pas d'attelage disparate avec les incrédules » (2 Co 6,14a). Cf. par exemple, Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, Waco, Word, 1986, p. 195ss.

conviction d'être conduites par le Saint-Esprit³. Bien qu'elle n'ait rien de nouveau, cette question est cependant parmi celles qui, ces dernières années, ont posé problème dans l'Eglise ; et ce, d'une façon de plus en plus aiguë. D'une part, les sociétés occidentales évoluent d'une dominante positiviste vers une tendance à considérer la « spiritualité » comme faisant partie intégrante de l'existence humaine⁴. L'esprit du temps n'a pu que renforcer, chez les chrétiens, cette attitude qui consiste à attribuer à Dieu des messages précis ne venant pas toujours conforter leurs propres convictions, mais allant aussi, parfois, dans le sens contraire⁵. Plus précisément, nous avons aussi subi l'influence des mouvements charismatiques et pentecôtistes, pour lesquels non seulement le discernement de la volonté de Dieu va de soi, mais constitue le signe indiscutable d'une bonne santé spirituelle.

Le but de cet article est de tenter de clarifier ce domaine de la spiritualité en le soumettant à un examen théologique un peu plus serré que d'ordinaire⁶. Je n'ai pas envie d'en rester à la question classique : « Dieu peut-il parler autrement que par la Bible ? » Je m'attacherai à la description et aux causalités possibles du témoignage du Saint-Esprit⁷, en tenant compte

³ Cf., par exemple, Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I : *Révélation et expérience de l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995, pp. 131-145 ; A. Dallimore, *The Life of Edward Irving*, Londres, Banner of Truth, 1983, pp. 131, 133 ; James I. Packer, *Connaître Dieu*, Mulhouse, Grâce et vérité, 1983 ; Jessie Penn-Lewis, *War on the Saints* (éd. abrégée), Fort Washington, Christian Literature Crusade, 1977, pp. 142-143. Dans un journal récent, on trouve cette citation d'un chef de guérilla de l'île Bougainville : « Dieu m'a dit d'infliger les pires sévices aux mouchards et aux traîtres », *West Australian*, 20/3/90, p. 16. On pourrait multiplier les exemples de ce type.

⁴ Le mouvement du « Nouvel Age », dans sa définition même, est directement visé ici. Cf. D.R. Groothuis, *Le Nouvel Age sans masque*, Genève – Paris, La Maison de la Bible, 1991.

⁵ D. Hunt et T.A. McMahon, *The Seduction of Christianity*, Eugene, Harvest House, 1985. Pour une position plus souple : D. Meatheringham, « Hearing God in an Age of Spirituality », dans *Fellowship for Revival* (Adelaïde), 15 mars 1989.

⁶ Peu de lignes sont consacrées à l'inspiration du Saint-Esprit dans les ouvrages classiques de pneumatologie. Cela ne m'a pas facilité la tâche. Par exemple, A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (trad. H. DeVries, Londres, Funk & Wagnalls, 1900) n'en parle pas du tout.

⁷ Par commodité, et pour conserver le langage courant, j'utiliserai l'expression « le témoignage du Saint-Esprit » pour désigner à la fois les convictions intérieures, les impressions, les paroles ou les sensations que les chrétiens attribuent au Saint-Esprit. Cela peut donner ce genre de déclarations : « J'ai vraiment ressenti », « Dieu m'a mis sur le cœur », « J'ai compris que cela venait de Dieu », « Dieu m'a dit », etc. Ce qui provoque ce genre de paroles est le plus souvent décrit comme quelque chose que l'on a entendu ou ressenti plutôt que quelque chose qui aurait été vu. Cela exclut donc toute référence explicite à des songes, des visions, des images ou autres manifestations semblables. Je préfère remettre à plus tard l'étude de ces phénomènes car je voudrais d'abord défendre le point de vue théologique selon lequel, *en principe* au moins, Dieu peut encore nous parler aujourd'hui au moyen d'une révélation directe.

des éléments d'anthropologie contenus dans le Nouveau Testament. Cette étude ne changera rien à la manière dont chacun de nous perçoit la présence du Saint-Esprit en lui-même. Elle contribuera peut-être, cependant, à rendre la question de la direction intérieure du Saint-Esprit plus rationnelle et, donc, mieux ouverte à la vérification⁸.

Le témoignage du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament

C'est un point qui ne soulève pas de grande difficulté. Même les tenants de la position la plus conservatrice dans ce domaine⁹ ne peuvent nier que les auteurs bibliques rapportent des exemples de témoignage intérieur du Saint-Esprit. On en trouve deux particulièrement éloquents dans le livre des Actes¹⁰ : « L'Esprit dit à Philippe... » (Ac 8,29)¹¹, « Mais l'Esprit lui dit... » (Ac 10,19). D'autres textes, moins explicites, évoquent ce type d'intervention sous la forme d'une expérience sensorielle, d'une prophétie ou par le biais d'événements extérieurs. « Le Saint-Esprit les avait empêchés d'annoncer la parole en Asie... ils tentèrent de gagner la Bithynie ; mais l'Esprit de Jésus ne les laissa pas faire » (Ac 16,6-7) ; « l'Esprit Saint me l'atteste de ville en ville... » (Ac 20,23)¹². Sans nul doute, Luc est convaincu que des chrétiens (pas seulement les Apôtres, comme le montre l'histoire de Philippe) peuvent être guidés par le Saint-Esprit dans certaines circonstances. Ce qui est controversé, c'est de déterminer si c'est encore vrai pour la période post-apostolique.

La continuité de l'œuvre du Saint-Esprit

Un examen approfondi de cette question supposerait que l'on s'intéresse à l'histoire de l'Eglise. On y trouve en effet des exemples appuyant la thèse selon laquelle le témoignage intérieur du Saint-Esprit est toujours à

⁸ Pour rester fidèle à cette ligne de conduite, je me concentrerai sur les débats entre spécialistes se rattachant théologiquement à la Réforme plutôt qu'au siècle des Lumières.

⁹ Comme G. Friesen, *Decision making and the Will of God*, Portland, Multnomah, 1980, en particulier les pages 97-115. Selon lui, la Bible n'envisage pas que quelqu'un puisse être guidé personnellement par le Saint-Esprit.

¹⁰ Toutes les citations bibliques sont tirées de la Traduction Œcuménique de la Bible.

¹¹ Actes 8,26 : « L'ange du Seigneur s'adressa à Philippe... » semble faire pendant à 8,29. A l'inverse de son arrière-plan littéraire (la version de la Septante), la formule n'implique pas l'intervention d'un ange, mais décrit de manière particulièrement vivante l'inspiration du Saint-Esprit. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988 (éd. révisée), p. 174.

¹² Pour une étude de ces textes, voir par exemple J.H.E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, Londres, Lutterworth, 1967, pp. 159-164 ; Eduard Schweizer, *The Holy Spirit*, traduit par R. et I. Fuller, Philadelphie, Fortress, 1978, pp. 130-132.

l'œuvre aujourd'hui. Des auteurs, qui font autorité dans le monde néopentecôtiste contemporain, ont avancé cet argument en dernier ressort¹³. Il n'a cependant qu'une portée limitée, d'une part à cause des présupposés de leurs auteurs et, d'autre part, parce que ces témoignages ne sont jamais remis en question ; les arguments des spécialistes de la patristique sont beaucoup plus convaincants. Ils montrent que l'Eglise ancienne ne doutait absolument pas de la faculté du Saint-Esprit de conduire les croyants par toutes sortes de moyens¹⁴.

Je ne souhaite pas aller plus loin sur ce sujet, pour deux raisons. D'abord, il dépasserait l'objet de notre étude et les limites de cet article. Ensuite, il ne constitue pas le cœur du débat entre chrétiens évangéliques autour de la revendication charismatique contemporaine d'une révélation divine. Ce sur quoi je voudrais me pencher brièvement, ce n'est pas tant la quantité des témoignages existant à ce sujet que leur qualité. Pour être plus précis, je voudrais mener cette réflexion sous l'angle épistémologique.

La branche charismatique, de par sa théologie, présuppose une continuité entre les récits bibliques et post-bibliques, en ce qui concerne le témoignage du Saint-Esprit dans l'Eglise : les chrétiens d'aujourd'hui se trouvent dans la même situation, pour ce qui est de l'œuvre du Saint-Esprit, que ceux du premier siècle. En examinant une expérience humaine¹⁵, on tend à mettre sur le même plan les récits bibliques et ceux qui leur sont postérieurs. Habituellement, cela prend la forme d'une prise en compte non critique de toute l'histoire de l'Eglise, censée d'emblée reproduire les phénomènes du Nouveau Testament¹⁶. Sur le plan de la méthode, le présupposé néglige la distinction herméneutique classique entre le normatif et le descriptif¹⁷. Il en résulte que, pour ce qui est de la compréhension de ce type d'expérience, le chrétien charismatique a une nette tendance à considérer tout l'espace de la période apostolique à lui comme une seule et même « plaine » spirituelle¹⁸.

¹³ En particulier John Wimber, K. Springer, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, traduit de l'anglais par A. et P. Wiles, éd. Menor, Caudebec en Caux/Crissier, Carrefour, 1988, pp. 161-177. Cf. également Mark Virkler, *Dialogue with God*, South Plainfield, Bridge, 1986, pp. 247-258 ; Joyce Huggett, *Listening to God*, Londres, Hodder & Stoughton, 1986, p. 108ss.

¹⁴ Cf. J. Patout et G.M. Fagin, *Messages of the Fathers of the Church*. Vol. 3 : *The Holy Spirit*. Wilmington, Michael Glazier, 1984, p. 207ss ; Yves Congar, *op. cit.*, pp. 60-63.

¹⁵ Quand il s'agit d'examiner une vérité formulée de manière propositionnelle, les deux camps opposés observent un même respect de l'autorité des Ecritures.

¹⁶ Par exemple, B. Chant, *Upon Dry Ground*, Adelaïde, Christian Revival Crusade, s.d., pp. 65-76.

¹⁷ Pour une approche équilibrée de cette question par des théologiens bienveillants à l'égard du pentecôtisme, voir Gordon D. Fee et D. Stuart, *How to read the Bible for all it's Worth*, Londres, Scripture Union, 1983, pp. 96-102.

¹⁸ On pourrait encore représenter cette « topographie spirituelle » sous la forme d'une plaine aboutissant à un monticule représentant la spiritualité supérieure de

Ceux qui nient que Dieu nous parle encore aujourd'hui considèrent eux aussi le premier siècle comme une « plaine »¹⁹, mais elle aboutit à un grand ravin infranchissable ; le bord opposé en est constitué d'un haut-plateau. Les chrétiens d'aujourd'hui, pour ce qui concerne le témoignage du Saint-Esprit, se trouvent dans une situation inférieure à celle des premiers chrétiens. De plus, la caractéristique principale de toutes les expériences spirituelles qu'ils pourront vivre est immuable : si Dieu parle encore aujourd'hui, c'est *par* la Bible. Leur perspective épistémologique diffère sensiblement de celle des milieux charismatiques ou pentecôtistes. Il existe une discontinuité fondamentale entre la valeur de l'expérience humaine en dehors de la Bible et celle qui est attestée dans la Bible²⁰. On ne peut pas extrapoler une expérience actuelle à partir d'une expérience biblique ; car (du moins en ce qui concerne le témoignage du Saint-Esprit) chacune relève d'un ordre différent.

On ne saurait trop souligner l'aspect infranchissable de ce profond ravin. A sa manière, il est aussi grand que le célèbre fossé de Lessing : « Les vérités fortuites de l'histoire ne seront jamais la preuve des nécessaires vérités de la raison »²¹. A moins que les néo-pentecôtistes ne reconnaissent que ce qui est en jeu ici, c'est une distinction radicale entre deux types d'autorité, l'autorité formelle des Ecritures et celle de l'expérience humaine en soi, il sera impossible de nous mettre d'accord sur la direction divine. Ni la valeur de l'expérience personnelle, ni celle des faits présumés historiques, ni même le poids de la tradition, ne pourront jamais ébranler cette conviction que la Bible représente la source de la connaissance de Dieu et une autorité fondamentalement différente de toutes les autres²². C'est cet a priori épistémologique dualiste qui sera finalement défendu. Voilà notre « ordre de bataille ». Entrons maintenant dans le détail de l'argumentation.

la première Eglise. Mais dans les deux cas, il n'y a qu'un seul ordre spirituel dans toute l'histoire chrétienne.

¹⁹ C'est-à-dire que tous les chrétiens de la période post-biblique vivent le même type d'expérience spirituelle.

²⁰ Il faut faire une distinction entre les expériences attestées *par* la Bible et celles attestées *dans* la Bible. Toute expérience spirituelle attestée *dans* la Bible doit être considérée avec autant de sérieux que n'importe quel autre passage mais seul ce qui est attesté *par* la Bible doit se voir attribuer une portée permanente. C'est peut-être là une autre manière d'observer la dichotomie entre le descriptif et le normatif.

²¹ « Lessing », dans *A Dictionary of Christian Theology*, éd. A. Richardson, Londres, S.C.M., 1969, p. 191. Cela me rappelle également les objections d'Emmanuel Kant contre la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. *The Critique of Pure Reason*, trad. L.W. Beck, New York, Bobbs-Merrill, pp. 507ss. Kant voulait montrer la nécessité d'un saut intellectuel pour passer des contingences terrestres de causalité, rendues familières par l'expérience, au concept de cause nécessaire.

²² James I. Packer est l'un des principaux défenseurs de la position décrite ici. Dans ses articles sur le mouvement charismatique : « Theological Reflections on the Charismatic Movement », dans *Churchman* 94.1/1980, pp. 7-25, et 94.2/1980, pp. 103-125 (republiés plus tard dans *Keep in Step With the Spirit*, Leicester, I.V.P.,

1. L'arrière-plan historique

La question du témoignage intérieur du Saint-Esprit aujourd'hui s'est toujours heurtée à une forte opposition théologique. Son origine remonte à la Réforme. Face au problème de l'autorité, Luther eut à lutter sur deux fronts. D'un côté, il fut amené à rejeter le magistère de l'Eglise catholique romaine, fondé sur l'idée de la direction infaillible du Saint-Esprit. De l'autre, il dut faire face aux revendications des Anabaptistes radicaux qui prônaient la possibilité d'une inspiration divine indépendante des Ecritures²⁴. Sa réponse fut que le Saint-Esprit agit exclusivement au travers de l'Evangile et des sacrements²⁵. Calvin adopta une position similaire ; un lien réciproque unit le Saint-Esprit à l'Ecriture ; les deux étant inséparables, il ne peut y avoir de nouvelle révélation²⁶.

La théologie puritaine suivit Calvin malgré le mouvement d'opposition des Quakers²⁷. Richard Baxter fut le principal défenseur d'une religion centrée sur l'Ecriture²⁸. La *Confession de Westminster* reprend la distinction, déjà

1984, pp. 200-234), il manifeste beaucoup de sympathie à l'égard de la spiritualité charismatique. Cependant, ne pouvant se résoudre à mettre sur un même plan les témoignages du Nouveau Testament et ceux d'aujourd'hui, il en arrive inexorablement à cette étrange conclusion selon laquelle Dieu bénit certains processus psychologiques au sein des Eglises charismatiques. Cela ressemble à un expédient théologique pour expliquer une contingence historique. Appliquée de façon impitoyable, une logique « à la manière Lessing et Kant », impliquerait le rejet total des manifestations charismatiques actuelles.

²³ L'affirmation selon laquelle Dieu ne se sert pas seulement des Ecritures pour parler aux hommes n'est pas rejetée uniquement pour des raisons théologiques. A. Ralston, par exemple, explique que la référence implicite à l'autorité divine dans une déclaration telle que : « Dieu m'a dit... » disqualifie toute contestation : « Guidance – What Does the Lord Require ? » *Interchange*, 46, 1989, pp. 6-16 (p. 15). D'autres, comme O. Barclay, « Weighing Guidance », *Salt*, été, pp. 3-5, défendent la possibilité d'une parole divine à titre exceptionnel. Aucun de ces deux points de vue ne considère la doctrine charismatique du témoignage intérieur du Saint-Esprit comme une aberration, mais ils la considèrent simplement comme une question un peu embarrassante.

²⁴ Cf. G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, Westminster, 1962, pp. 33-58, 351-386, 477-485, 815-832.

²⁵ *La Confession d'Augsbourg*, Article 5 ; *Articles de Smalkalde*, 3, 8.

²⁶ Jean Calvin, *Institution Chrétienne*, I, 9.

²⁷ Pour ce mouvement et pour d'autres appartenant à l'aile gauche radicale du puritanisme, voir Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Londres, Blackwell, 1946, pp. 34-37.

²⁸ Richard Baxter, *Practical Works*, Londres, éd. D. Orme, 1830, 2, 104 ; 4, 295 ; 5, 556 ; 12, 495-500. Cependant, Baxter prend soin de ne pas rejeter toute possibilité

présente dans l'œuvre de Calvin²⁹, entre la révélation qui conduit à l'Écriture et l'illumination qui atteste la vérité de l'Écriture :

Tout le Conseil de Dieu, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à la gloire du Seigneur ainsi qu'au salut, à la foi et à la vie de l'homme, est expressément consigné dans l'Écriture [...] ; rien, en aucun cas, ne peut y être ajouté, soit par de nouvelles révélations de l'Esprit, soit par les traditions humaines. Néanmoins, nous reconnaissons que l'illumination intérieure de l'Esprit de Dieu est nécessaire pour une compréhension à salut de ce qui est révélé dans la Parole.³⁰

Défendue par les mouvements évangéliques conservateurs, cette ligne de pensée réformée classique est demeurée pratiquement telle quelle, du dix-neuvième siècle à nos jours. Voir, par exemple, les œuvres de Jonathan Edwards³¹, Benjamin Warfield³², W.H. Griffith-Thomas³³, G. Vos³⁴ et James Packer³⁵, qui, tous, défendent cette position³⁶. C'est au point qu'un commentateur a pu dire : « Dans le domaine de la pneumatologie, un seul courant est représenté au sein de la Réforme. Il contient cependant deux accents distincts. Le premier porte sur l'œuvre *physique* du Saint-Esprit et le second, sur l'*œuvre* physique du Saint-Esprit »³⁷. « Physique » renvoie ici au corps du Christ, l'Église, et « l'œuvre » à la prédication de l'Évangile. Le Saint-Esprit n'agit ni indépendamment de la communauté chrétienne, ni en dehors de la Bible³⁸.

de révélation en dehors de l'Écriture dans le cas d'une tâche particulière à accomplir. Il insiste seulement sur la nécessité de s'assurer que cela vient bien de Dieu.

²⁹ Jean Calvin, *op. cit.*, I, 9, 3.

³⁰ *Confession de foi de Westminster*, chapitre 1, article 5 dans *La Revue Réformée*, n° 153, 1988/1, p. 4.

³¹ Jonathan Edwards, « Thoughts on Revival », dans C.C. Goen (éd.), *The Great Awakening*, New Haven, Yale University Press, 1972, pp. 437-439.

³² B.B. Warfield, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, Presbyterian & Reformed, 1956, p. 70ss ; *Studies in Theology*, Londres, Oxford University Press, 1932, p. 15ss.

³³ W.H. Griffith-Thomas, *The Holy Spirit of God*, Londres, Church Book Room Press, 1973, pp. 235-243.

³⁴ G. Vos, *Biblical Theology : Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdsman, 1948, pp. 326-327.

³⁵ James I. Packer, *Connaître Dieu*, éd. Grâce et Vérité, Mulhouse, 1983, pp. 281-285 ; *God has spoken*, Londres, Hodder & Stoughton, 1979, pp. 82-83 ; *God's Words*, Londres, I.V.P., 1981, p. 39.

³⁶ Cela ne signifie pas que cette position n'est défendue que par les théologiens réformés. Cf., par exemple, R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 3, 8 ; A. Richardson, *Christian Apologetics*, Londres, S.C.M., 1947, p. 219.

³⁷ I. Lunning, « The Reformation and the Enthousiasts », dans *Concilium*, éd. Hans Küng et Jürgen Moltmann, New York, Seabury, 1979, pp. 33-40 (p. 40).

³⁸ Cf. Yves Congar, *op. cit.*, t. 1 ; A. Richardson, *op. cit.*, p. 219.

Une objection constante au principe du témoignage intérieur du Saint-Esprit comme composante de la vie chrétienne est qu'il revient à rejeter ce don essentiel que Dieu nous a fait, la raison. Baxter le dit clairement : « Le Saint-Esprit n'agit pas sur la volonté de l'homme, mais par sa raison : il ne traite pas un homme comme s'il s'agissait d'une bête ou d'une pierre, pour lui faire accomplir quelque chose dont il ignore la raison, mais il lui montre les raisons profondes pour lesquelles il doit agir de la sorte »³⁹. Jonathan Edwards n'accepte même pas l'idée que les Ecritures puissent révéler quelque chose hors de leur contexte d'origine, car cela réduirait à néant le principe de la compréhension par l'intelligence⁴⁰. Plus récemment, G.F. Nuttall a sévèrement critiqué le Groupe d'Oxford pour sa « tendance insensée à se laisser conduire par des méthodes irrationnelles, prétendument indemnes des erreurs de la raison et de la conscience. On ne dira jamais assez, ni trop souvent, que la raison et la conscience sont les voies normales et ordinaires au moyen desquelles l'Esprit de Dieu nous guide »⁴¹. Pour James Packer ce qui pose problème est « une totale incompréhension du moyen fondamental dont use notre Créateur, doué de raison, pour guider ses créatures, douées de raison ; il consiste à leur faire comprendre et appliquer de façon raisonnable sa Parole écrite... ». Il refuse « d'attribuer au Saint-Esprit, sans le moindre discernement, toutes les impulsions irrationnelles voire immorales »⁴².

De façon plus nuancée, Richard Lovelace dénonce une certaine confusion à propos de l'essence même de l'existence en tant que créature. Confusion qui consiste à vouloir *remplacer* la réflexion par le témoignage du Saint-Esprit, alors que son rôle consiste à *transformer* cet attribut essentiel de l'homme qu'est la raison. Cela peut finir « par nous déshumaniser, en faisant de nous soit de simples robots attendant d'être programmés par le Saint-Esprit, soit d'étranges illuminés agités par leurs intuitions et leurs émotions »⁴³. Cette objection n'est finalement qu'une réminiscence de la devise du fondamentalisme thomiste : « La grâce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne »⁴⁴.

En effet, l'un et l'autre reviennent au même. Refuser la primauté de la raison pour se diriger dans l'existence, c'est s'en remettre à la fantaisie de nos impressions et de nos émotions. Laisser les sens prendre le pas sur la raison, c'est entrer dans un déséquilibre ontologique, renverser l'ordre originel

³⁹ Richard Baxter, *op. cit.*, 2, p. 104.

⁴⁰ Jonathan Edwards, *op. cit.*, p. 438-439.

⁴¹ Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit and Ourselves*, Londres, Epworth, 1966, p. 36.

⁴² James I. Packer, *op. cit.*, p. 281.

⁴³ Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life*, Downers Grove, I.V.P., 1979, p. 265.

⁴⁴ Ronald Knox, *Enthusiasm*, Oxford, Clarendon, 1950, considérait la violation de ce principe comme la source de toutes les aberrations pneumatologiques, depuis le temps des manifestations charismatiques à Corinthe jusqu'à nos jours.

voulu par Dieu pour l'existence humaine. Nous touchons ici un principe théologique de base qui interdit à ses partisans d'accepter le témoignage intérieur du Saint-Esprit comme principe régulateur de la vie humaine. Cela reviendrait à rejeter toute l'anthropologie biblique ou, pour être plus précis, à renier toute une tradition *théologique* d'anthropologie que l'on peut faire remonter à la doctrine augustinienne de l'âme abritant l'image de Dieu⁴⁵. Si cette tradition est légitime⁴⁶, alors ceux qui refusent que la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit ait une place significative (ou une place tout court !) dans la vie chrétienne s'appuient sur de solides raisons.

Ce point de vue anthropologique, même s'il n'est pas foncièrement dualiste⁴⁷, met un fort accent sur la capacité de l'intellect, via la volonté, à commander le corps. La raison se trouve ainsi séparée de la création brute, non pensante. Ceux qui voient dans le témoignage intérieur du Saint-Esprit une donnée banale de l'humain prêtent le flanc à la critique de leurs adversaires : ils remettent en cause ce qui constitue réellement l'humain. D'où la vivacité des réactions contre l'ensemble des phénomènes défendus par le mouvement charismatique. Si cette brève analyse est correcte, les partisans du témoignage du Saint-Esprit doivent démontrer au camp adverse qu'il existe une autre forme de connaissance, également légitime, que celle de la raison discursive. Etant donné que la Bible représente pour chaque camp la principale autorité, cette question d'épistémologie sera mieux traitée à la lumière de la théologie biblique que sous la forme d'un exposé d'histoire de la philosophie⁴⁸.

⁴⁵ « C'est dans l'âme, c'est-à-dire la raison ou l'intellect, que nous pouvons contempler l'image du créateur, fixée là pour l'éternité... » *De la Trinité*, 14, 4, 6. « Car c'est l'âme de l'homme et non son corps qui a été faite à l'image de Dieu. » St Augustin, *L'Évangile de Jean*, 23, 10, cité par R. Niebhur, *The Nature and Destiny of Man*, New York, Scribner's, 1964, vol. 1, p. 154-155.

⁴⁶ Au sujet de la dépendance de Luther à l'égard d'Augustin, voir R. Niebhur, *op. cit.*, p. 160-161. Pour Jean Calvin, voir *l'Institution chrétienne*, I, 15, 3.

⁴⁷ Voir le débat soulevé par G.C. Berkouwer, *Man the Image of God*, traduit par D.W. Jellema, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, pp. 194-233.

⁴⁸ Leanne Payne (*The Healing of the Homosexual*, Westchester, Crossway, 1984, p. 22) fait remonter ce problème à Aristote, lequel rejette la proposition par Platon d'un troisième mode de connaissance « incluant l'inspiration divine... par les songes... les visions et... l'amour ». Sous l'influence de Thomas d'Aquin, qui introduisit l'épistémologie aristotélicienne dans l'Église, la théologie chrétienne se vit privée de la possibilité de reconnaître toute connaissance autre qu'intellectuelle. Du point de vue de l'histoire de la théologie, la réflexion de Leanne Payne est intéressante, mais en déduire qu'il n'existe en matière épistémologique que deux courants parfaitement distincts l'un de l'autre est caricatural et ne tient pas compte du fait que l'auteur est catholique romain. Il se peut tout à fait qu'une véritable épistémologie biblique soit incompatible *à la fois* avec l'intuitionnisme platonicien et le rationalisme thomiste-aristotélicien.

A l'origine de cette objection à toute forme d'inspiration en dehors de la Bible, se trouve la conviction selon laquelle il ne peut plus y avoir de nouvelle révélation. Ceux qui rejettent ce point de vue se voient enfermer dans le dilemme suivant – si la révélation biblique est suffisante en matière de foi et de vie chrétienne, alors il n'est nul besoin de nouvelle révélation, et si de nouvelles révélations sont nécessaires, alors le rôle exclusif de la Bible est implicitement ou explicitement remis en cause.

Les biblistes réformés discernent un lien indissoluble entre les événements de l'histoire du salut tels qu'ils sont rapportés dans la Bible et la révélation contenue dans ces récits. C'est une révélation achevée (parce qu'appartenant au passé) et qui passe par l'histoire. Vos déclare :

... une nouvelle révélation n'est nécessaire que dans le cas d'événements extérieurs nouveaux et d'un caractère surnaturel, pour lesquels Dieu devrait donner de nouvelles règles d'interprétation... les révélations de nature mystique, telles que beaucoup prétendent en avoir reçues à titre de grâce particulière, sont en contradiction avec l'essence même de la révélation biblique... Quant à leur contenu et leur valeur intrinsèque, elles sont invérifiables à moins qu'on ne les examine à la lumière des Ecritures. Mais il ne peut plus s'agir dans ce cas de nouvelles révélations sur Dieu.⁴⁹

Si le temps de la révélation est terminé, et si on garde l'affirmation selon laquelle Dieu, par son Esprit, conduit et guide son peuple dans la vérité tout entière⁵⁰, cela signifie que l'œuvre de l'Esprit équivaut, selon les termes de Packer, « à nous dire les mêmes choses qu'il a dites autrefois à d'autres, mais d'une manière plus personnelle et adaptée à la situation où nous nous trouvons »⁵¹. « C'est le rôle du Saint-Esprit de nous rendre capables de comprendre la parole de Dieu et de la mettre en pratique dans nos vies »⁵². Le Saint-Esprit agit toujours conformément aux Ecritures⁵³. « L'illumination » que reçoit notre intelligence spirituelle lorsque nous lisons les Ecritures ne constitue pas pour autant une nouvelle révélation.

S'écarter de la Parole écrite et placer sa confiance dans des impressions, des convictions, des intuitions ou dans une voix intérieure, équivaut à tomber dans un subjectivisme irrationnel. C'est exactement le danger qui menace notre « époque Quaker », comme le révèlent ces paroles de Peter Adam : « Si c'est vrai, vous ressentirez une conviction profonde, et si vous sentez

⁴⁹ G. Vos, *op. cit.*, pp. 326-327. Cf. Leon L. Morris, *I Believe in Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 123 ; James I. Packer, *God has spoken*, p. 82.

⁵⁰ Jn 16,13.

⁵¹ James I. Packer, *loc. cit.*

⁵² A. Ralston, *op. cit.*, p. 10.

⁵³ A. Mitchell, « Guidance 3 », *Interchange*, 46, 1989, pp. 20-23 (p. 22).

une conviction profonde, c'est que c'est vrai »⁵⁴. Les sensations pouvant avoir de nombreuses origines – Dieu, Satan, un ange, un démon, une émotion, un déséquilibre hormonal, l'insomnie, la prise de médicaments ou une indisposition passagère – et puisqu'il n'existe aucune méthode sûre pour en identifier la cause, nous en sommes réduits à une totale incertitude⁵⁵. L'unique solution consiste donc à s'attacher exclusivement à la révélation objective contenue dans les Ecritures.

Le seul moyen de contredire cela consistera à démontrer à partir de l'écriture que la révélation ne se termine pas avec l'Apocalypse et que toute nouvelle révélation peut être, en principe, reconnue comme telle⁵⁶.

Vers une théologie contemporaine du témoignage du Saint-Esprit

a) La connaissance trans-rationnelle dans la théologie charismatique aujourd'hui

Lorsqu'on examine la littérature actuelle concernant le témoignage du Saint-Esprit, on ne peut qu'être frappé par la variété des expériences décrites. Parfois, on en appelle au pouvoir de l'imagination⁵⁷ ; ailleurs, l'expérience se résume à une impression⁵⁸, une « direction intérieure »⁵⁹, une voix⁶⁰, un dialogue⁶¹ ou encore une révélation au moyen d'une rencontre⁶². La terminologie de John Wimber est ici très éclairante : « Une explication rationnelle doit s'ajouter à une expérience qui *transcende la raison (trans-rationnelle)*, le naturel s'ajouter au surnaturel, pour un plus grand avancement possible du royaume de Dieu »⁶³. Par « trans-rationnel », Wimber qualifie ce qui, sans être irrationnel, se situe cependant au-delà du rationnel, est conforme à l'esprit ordonné de Dieu mais reste cependant inaccessible à notre intellect limité⁶⁴.

⁵⁴ Paroles tirées d'une conférence donnée par le Dr Peter Adam intitulée « La vraie spiritualité », à Perth, dans l'ouest de l'Australie, le 10 avril 1989.

⁵⁵ Cf. en particulier Friesen, *op. cit.*, pp. 127-147.

⁵⁶ Cela équivaudrait bien sûr à cet « autre moyen de connaissance » que nous examinons à la fin de la dernière section.

⁵⁷ Joyce Huggett, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁸ Mark Virkler citant D. Wead, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁹ Leon L. Morris citant William Temple, *Spirit of the Living God*, Londres, I.V.P., 1967, p. 79.

⁶⁰ Joyce Huggett, *op. cit.*, p. 29.

⁶¹ D. Watson, *Discipleship*, Londres, Hodder & Stoughton, 1981, p. 149.

⁶² Leanne Payne, *The Broken Image*, Westchester, Crossway, 1981, p. 145.

⁶³ John Wimber, K. Springer, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁴ Semblable à la manière dont St Augustin comprend les miracles : *Writings in Connection with the Manichaean Heresy*, traduit par R. Stohart, Edinburgh, T. & T. Clark, 1872, p. 509.

b) La connaissance trans-rationnelle
en théologie réformée classique

Parmi les concepts de l'histoire de la théologie, certains peuvent être rapprochés de la connaissance trans-rationnelle.

Tout d'abord, la doctrine du « témoignage intérieur du Saint-Esprit ». Calvin, sur le plan systématique, en est le père⁶⁵. Si nous avons l'assurance que les Ecritures sont la Parole de Dieu, c'est parce que le Saint-Esprit agit en nous et qu'il nous en convainc avec toute l'autorité divine. Les meilleurs raisonnements humains ne parviendraient pas à nous persuader de l'entière autorité de l'Ecriture ; le Saint-Esprit, lui, le fait⁶⁶. Le vocabulaire utilisé par Calvin manque de précision ; il explique parfois que le témoignage du Saint-Esprit agit en nous « illuminant l'esprit »⁶⁷ mais il parle aussi du « cœur » comme le lieu d'une « nouvelle perception spirituelle grâce à laquelle l'inspiration des Ecritures est comprise de manière intuitive⁶⁸.

C'est donc une persuasion telle, qu'elle ne requiert point de raisons et toutefois une connaissance telle, qu'elle est appuyée sur une très bonne raison, c'est à savoir d'autant que notre esprit a plus certain et assuré repos qu'en aucunes raisons ; finalement c'est un tel *sentiment* qu'il ne se peut engendrer que de révélation céleste... Il n'y a de vraie foi que celle que le Saint-Esprit scelle en nos cœurs... Il apparaît donc que la foi est par-dessus toute intelligence humaine. Et encore ne suffit-il point que l'entendement soit illuminé par l'Esprit de Dieu, sinon que le cœur soit confirmé par sa vertu... Car si la parole de Dieu voltige seulement au cerveau, elle n'est pas encore reçue par foi ; mais lors sa vraie réception est quand elle a pris racine au fond du cœur...⁶⁹

Pour Calvin, cette révélation de l'Esprit au sujet de la vérité des Ecritures, ce que la théologie réformée appellera logiquement « l'illumination », est bien plus qu'une compréhension intellectuelle. Il existe une raison au-delà de toutes les raisons qui est la raison du cœur⁷⁰.

Etant donné qu'à la suite de Calvin, la théologie réformée (ainsi que la théologie évangélique) mit un accent très fort sur l'aspect rationnel de la foi, et la doctrine du témoignage du Saint-Esprit étant indissolublement liée à la Parole de Dieu, il était impossible qu'une doctrine de la connaissance

⁶⁵ Mais on peut aussi se référer à Augustin, *Psaume 36*, sermon 2 ; Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, 1. 6 ; *Somme théologique*, 1a, 2ae, p. 106, a. 3.

⁶⁶ Jean Calvin, *op. cit.*, I, 7, 1-5.

⁶⁷ *Ibid.*, I, 7, 5.

⁶⁸ Je reprends ici l'interprétation de Warfield, *Calvin and Augustine*, p. 10ss.

⁶⁹ Jean Calvin, *op. cit.*, Kerygma et Farel, 1978, I, 7, 4-5 ; III, 2, 33 ; III, 2, 36.

⁷⁰ Nous ne résistons pas au plaisir de citer ici la célèbre phrase de Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ».

trans-rationnelle indépendante des Ecritures vît le jour⁷¹. Cependant, il restait un domaine pour lequel la connaissance du cœur se vit reconnaître une importance particulière, c'est celui de l'assurance du salut.

Calvin lui-même se réfère à plusieurs textes bibliques⁷² qui attestent que le Saint-Esprit persuade le croyant dans son cœur qu'il est enfant de Dieu. C'est ce qui deviendra un trait marquant de la théologie puritaine⁷³. L'assurance du salut dépasse la raison ; c'est cette certitude qui prend sa source dans une « conscience immédiate » et dans le contact avec la réalité. Elle part de la tête et se répand dans le cœur, comme le dit J.I. Packer : « C'est la conviction que Dieu nous donne d'avoir reçu sa grâce, conviction qui s'imprime dans l'esprit et dans le cœur par l'action de l'Esprit... apportant la même certitude immédiate »⁷⁴. Dans le langage puritain, c'est quelque chose de « sensible » et « qui relève de l'expérience ». Conformément à Rm 8,16 : « Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu », cette assurance se trouve dans le Saint-Esprit, lequel habite notre conscience.

Sur ce point, la théologie puritaine se divise en deux camps⁷⁵. Pour certains, Paul veut dire que le Saint-Esprit parle à notre esprit, lequel convainc notre cœur que nous sommes enfants de Dieu. Pour d'autres, et cela est important pour notre étude, le Saint-Esprit, par sa présence, nous convainc de façon immédiate et intuitive. Thomas Goodwin opère une distinction dans la connaissance, qui est comparable au dualisme rationnel/trans-rationnel que nous avons déjà vu :

Le premier moyen est *discursif* ; de même que, lorsqu'on voit de la fumée, on comprend qu'il y a du feu, de même, un homme est convaincu de l'amour de Dieu à partir de ce que Dieu fait en lui (les signes de régénération). Mais l'autre moyen est *intuitif*... il est comparable à cette certitude que le tout est plus grand que sa partie... C'est comme une lumière surgissant et recouvrant l'âme de l'homme, lui donnant l'assurance que Dieu est son Dieu, qu'il appartient à Dieu et que l'amour de Dieu pour lui ne cessera jamais.⁷⁶

Bien que Goodwin n'admette pas que cette expérience puisse être faite en dehors de toute référence à l'Ecriture, à l'instar des « enthousiastes »⁷⁷,

⁷¹ Cf. W. Niesel, *The Theology of Calvin*, traduit par H. Knight, Londres, Luttreworth, 1956, pp. 31-39 ; B. Ramm, *The Witness of the Spirit*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959, pp. 109-130.

⁷² 2 Co 1,22 ; 5,5 ; Ep 1,13-14 ; Jean Calvin, *op. cit.*, III, 2, 36.

⁷³ James I. Packer, *A Quest for Godliness*, Wheaton, Crossway, 1990, pp. 179-189.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 184ss.

⁷⁶ Thomas Goodwin, *Works*, éd. J. Nichol, Londres, 1861, 1, 233, cité dans James I. Packer, *op. cit.*, p. 185.

⁷⁷ Thomas Goodwin, *op. cit.*, 1, 250.

nous avons ici une autre attestation forte d'une forme de connaissance non rationnelle.

L'idée selon laquelle le témoignage du Saint-Esprit est à l'origine de cette assurance fut considérée comme suffisamment importante pour être intégrée dans une confession de foi. Selon la Confession de Westminster, l'assurance du salut « n'est pas une simple conjecture ou une opinion probable... mais une infaillible certitude... le témoignage de l'Esprit d'adoption attestant à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu »⁷⁸. La déclaration de Savoy utilise un vocabulaire semblable mais ajoute l'expression : « le témoignage *immédiat* du Saint-Esprit »⁷⁹. Par la suite, les théologiens réformés n'ajoutèrent pas grand-chose à cette affirmation⁸⁰.

C'est ici, à mon sens, qu'il existe un lien étroit et cependant méconnu entre la théologie réformée (et d'autres grands courants théologiques), et la réflexion contemporaine dans la mouvance charismatique/pentecôtiste.

c) *L'esprit de l'homme comme lieu du témoignage du Saint-Esprit*

Différentes tendances, au sein de la mouvance charismatique contemporaine, identifient l'esprit de l'homme comme le lieu où le Saint-Esprit peut agir. Mark Virkler déclare :

En tout homme, Dieu a mis un esprit. C'est ce qui distingue l'humanité du monde animal... Dieu a choisi l'homme afin que celui-ci mette son esprit créatif à la disposition du Saint-Esprit, lequel habitera en lui... Dieu parla à l'esprit d'Abram... (Gn 12,1ss)... La voix de Dieu consiste en une communication d'Esprit à esprit, le Saint-Esprit s'adressant directement à mon esprit.⁸¹

Le troisième mode de connaissance préconisé par Leanne Payne, « la révélation au moyen d'une rencontre », est localisé dans le « cœur » qui est, pour elle, l'équivalent de l'esprit⁸². Joyce Huggett cite, en les approuvant,

⁷⁸ *Confession de foi de Westminster*, 18, 2.

⁷⁹ *Déclaration de Savoy*, 18, 2.

⁸⁰ Cf., par exemple, J. Buchanan, *The Office and Work of the Holy Spirit*, Londres, Banner of Truth, 1966, pp. 250-268 ; O. Winslow, *The Work of the Holy Spirit*, Londres, Banner of Truth, 1961, pp. 171-174. En ce qui concerne le témoignage du Saint-Esprit dans la théologie méthodiste, voir L.M. Starkey, *The Work of the Holy Spirit : A Study in Wesleyan Theology*, Nashville, Abingdon, 1962, pp. 63-78. Si on examine les termes employés par John Wesley pour décrire cette conviction, par exemple une « impression personnelle », une « découverte » immédiate, un « sens profond », on constatera une grande ressemblance avec le vocabulaire employé par les auteurs charismatiques contemporains pour décrire leur expérience du témoignage du Saint-Esprit.

⁸¹ Mark Virkler, *op. cit.*, p. 60, p. 27.

⁸² Leanne Payne, *Healing*, p. 23.

plusieurs auteurs utilisant cette terminologie : « C'est dans cette paix intérieure... que l'Esprit du Dieu vivant parle le plus clairement à nos esprits »⁸³. « Il est là... il me cherche. Il souhaite ardemment habiter mon esprit... »⁸⁴. L'emploi du mot « esprit » pour désigner le réceptacle d'une connaissance surnaturelle est suffisamment répandu dans les milieux charismatiques pour se passer d'explication⁸⁵.

D'autres, cependant, ont tenté d'établir quelques règles quant à l'usage de ce terme. Pour le bibliste australien Tom Marshall, le fait que l'esprit de l'homme reçoive la connaissance divine est le signe que c'est bien là sa vocation définitive. Avant la chute, le Saint-Esprit disait à l'esprit de l'homme ce qu'il devait faire et l'homme, à son tour, commandait son propre corps. Après la chute, l'esprit de l'homme perdit sa prééminence et la vie ne fut plus dirigée que par l'intellect, l'émotion ou la volonté⁸⁶. La régénération consiste dans le retour du Saint-Esprit en l'homme en vue de sa restauration. Dans la vie chrétienne, la connaissance que reçoit l'esprit a pour but d'orienter sa raison⁸⁷. D'après mes vérifications, ce schéma explicatif remonte à la revivaliste galloise Jessie Penn-Lewis⁸⁸. Celle-ci justifie son anthropologie à partir des Écritures, ce que nous étudierons plus loin. Ce qui nous intéresse ici, à propos de la connaissance trans-rationnelle, c'est le fait qu'elle semble ranger l'esprit dans une catégorie phénoménologique distincte. L'intelligence humaine dépend de l'état dans lequel l'esprit se trouve : accablé ou à « plat », dans le calme et l'équilibre ou bien dans une espèce de « pilotage automatique »⁸⁹. Les croyants « devraient apprendre à reconnaître les différents états de l'esprit qui ne sont ni émotionnels (charnels), ni physiques »⁹⁰. C'est pourquoi on peut dire que l'esprit a sa propre forme de « conscience »⁹¹ bien distincte de l'intellect : « Lorsque l'esprit n'est pas en mouvement, qu'il n'est ni 'tirillé'

⁸³ W.P. Keller, « Solitude for Serenity and Strength », dans *Decision*, août-septembre 1981, p. 8, cité par Joyce Huggett, *Listening*, pp. 51-52.

⁸⁴ J. Borst, *A Method of Contemplative Prayer*, Asian trading, 1974, p. 18, cité par Joyce Huggett, *Listening*, p. 68.

⁸⁵ Par exemple : « Pendant un moment, j'aurais pu considérer cela comme une preuve suffisante pour entamer un processus de délivrance mais, comme *je ne ressentais pas dans mon esprit* la présence de démons en elle, je continuai de poser des questions ». S. Hughes, « The Demonic in Counselling – Real or Imagined », *The Christian Counsellor*, 2, 3, 1992, pp. 2-6 (p. 3).

⁸⁶ Ou « l'âme » selon la terminologie de Tom Marshall.

⁸⁷ Tom Marshall, *Free Indeed*, Chichester, Sovereign World, 1983, pp. 136-143, 153-154, 148-160.

⁸⁸ Jessie Penn-Lewis, *op. cit.*, pp. 108-110. Relayée parfois par les travaux de Watchman Nee, par exemple, dans *Release of the Spirit*, Bombay, Gospel Literature Service, 1967.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁹¹ *Ibid.*, p. 114.

d'un côté ou de l'autre, ni 'dirigiste', alors la raison peut s'appuyer en toute confiance sur le jugement de Dieu »⁹².

Mais on peut légitimement se demander ici s'il est conforme aux Ecritures d'envisager l'esprit comme distinct de la raison et d'établir que le lien d'Esprit à esprit est à l'origine de la connaissance trans-rationnelle. Il existe au moins trois façons d'envisager cette question.

On peut tenter d'établir une vision de l'homme parfaitement tripartite. Mais cette approche présente de nombreuses difficultés. Premièrement, cela suppose une lecture entièrement hellénisante du Nouveau Testament. Cette rupture radicale d'avec la vision holistique qui caractérise l'anthropologie de l'Ancien Testament⁹³, quoi que possible, est a priori peu vraisemblable. Ajoutons encore qu'il n'existe que fort peu d'éléments dans le Nouveau Testament qui permettent de défendre la thèse d'une vision tripartite de l'homme. 1 Th 5,23 est le passage le plus souvent invoqué : « ... que votre esprit, votre âme et votre corps soient parfaitement gardés pour être irréprochables lors de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ ». Remarquons cependant que Paul, dans le contexte, n'a aucune raison de faire une assertion de type anthropologique. Il veut simplement expliquer que Dieu veut restaurer l'être tout entier. Il semble que nous ayons ici l'exemple d'une synecdoque, figure de style dans laquelle un mot désignant habituellement une partie est utilisé pour signifier le tout. Paul veut désigner ici la personne tout entière de trois manières différentes au lieu d'envisager celle-ci comme étant constituée de trois parties distinctes⁹⁴. On peut aussi invoquer He 4,12 : « ... elle (la parole de Dieu) pénètre jusqu'à diviser âme et esprit ». Ici encore, le but de l'auteur n'est pas de procéder à une analyse psychologique⁹⁵. Enfin, on trouve des exemples où, de toute évidence, l'âme et l'esprit seulement sont utilisés de manière symétrique : « Mon âme (*psychè*) exalte le Seigneur et mon esprit (*pneuma*) s'est rempli d'allégresse à cause de Dieu, mon Sauveur » (Lc 1,46-47). Il semblerait donc qu'une anthropologie tripartite ne soit pas légitime.

⁹² *Loc. cit.*

⁹³ Ce qui représente un consensus parmi les spécialistes de l'Ancien Testament. Cf., par exemple, P. Addinall, « The soul in Pedersen's 'Israël' », dans *Expository Times*, 93, 2, 1981, pp. 299-303 ; M.E. Dahl, *The Resurrection of the Body*, Londres, S.C.M., 1962 ; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, traduit par J. Backer, Londres, S.C.M., 1967, vol. 2, pp. 147-150 ; Edmond Jacob, « The Anthropology of the Old Testament », dans *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. G. Friedrich, traduit par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, vol. 9, pp. 617-631 ; H.W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor & Fides (N.S.Th n° 31), 1974. Pour une position divergente, cf. R.H. Gundry, *Soma in Biblical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 117-134.

⁹⁴ J.W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 48, 108. Pour d'autres objections à l'interprétation trichotomiste de ce texte, voir J. Osei-Bonsu, « Anthropological Dualism in the New Testament », dans *Scottish Journal of Theology*, 40, 4, 1987, pp. 571-590 (pp. 582-584).

⁹⁵ Cf. F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977, p. 165.

On pourrait tenter d'établir plutôt que même si le *pneuma* n'est pas un élément indépendant de la personnalité humaine, sa fonction reste distincte de la *psychè* dans tout le Nouveau Testament⁹⁶. Mais si on l'applique au Nouveau Testament pris dans son ensemble, on se rendra vite compte que cette approche est simpliste. La *psychè* peut être décrite comme le siège de toutes sortes de sentiments : la crainte (Ac 2,43), la tristesse (Mt 26,38), le trouble (Jn 12,27), etc., et il en est de même pour le *pneuma* : la tristesse (Mc 8,12), le trouble (Jn 12,27), la paix (2 Co 2,13), l'apaisement (1 Co 16,18) etc. Il faut donc renoncer à l'idée selon laquelle l'âme et l'esprit représentent des fonctions humaines parfaitement indépendantes⁹⁷.

Il convient cependant de faire quelques distinctions fondamentales. Sur les deux termes, *pneuma* n'est jamais utilisé pour parler de l'attitude des non-chrétiens à l'égard de Dieu ou comme étant à l'origine de mauvais choix éthiques⁹⁸. Parallèlement, le *pneuma* est décrit comme faisant l'objet de l'attention de Dieu.

Dans la littérature non-paulinienne, *pneuma* correspond au terme *ruah* de l'Ancien Testament. Eichrodt déclare : « L'Esprit est une caractéristique de l'homme dans la mesure où celui-ci appartient au monde spirituel et est en relation avec lui »⁹⁹. Ce monde est celui de la sensibilité et de l'accueil du divin : « Connaissant aussitôt en son esprit qu'ils raisonnaient ainsi en eux-mêmes, Jésus leur dit... » (Mc 2,8, cf. Mt 5,3 ; Lc 1,47 ; Jn 4,24 ; He 12,23). Cependant, c'est l'usage que Paul fait de ce mot qui nous intéresse le plus.

C'est avec son esprit que l'homme sert Dieu (Rm 1,9). L'homme en tant qu'esprit est capable de vivre une union avec Dieu (1 Co 6,17). Il est dit que la prière et la prophétie relèvent de l'esprit (1 Co 14,14, 32). La grâce est octroyée à l'esprit (Ga 6,18). Il faut rechercher le renouvellement de l'esprit (Ep 4,23). Par Dieu, l'esprit est régénéré alors que le corps est destiné à périr (Rm 8,10). Notre esprit nous atteste que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,16)¹⁰⁰.

Un grand nombre de spécialistes acceptent l'idée que chez Paul le Saint-Esprit œuvre principalement au travers de l'esprit de l'homme. Anderson conclut que l'esprit « est tourné vers Dieu et rendu réceptif à la parole divine

⁹⁶ Cf. Gordon D. Fee, *1 Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 112.

⁹⁷ On pourrait représenter cela par deux cercles se chevauchant comme dans un diagramme de Venn. Cette représentation spatiale ne doit cependant pas nous induire en erreur en nous faisant penser à des « portions ». Ce sont plutôt des puissances à l'œuvre dans la personne. Cf. Ralph P. Martin, *op. cit.*, p. 209.

⁹⁸ Pour l'utilisation de *psychè* comme source du péché, cf. 1 P 2,11 ; 4,19 ; 2 P 2,14 ; He 13,17.

⁹⁹ W. Eichrodt, *op. cit.*, pp. 132-133.

¹⁰⁰ Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Londres, Brill, 1971, pp. 164-175, résume de façon intéressante l'histoire de l'interprétation de *pneuma* chez Paul. Je reprends ici la réflexion de W.D. Stacey, *The pauline View of Man*, Londres, Macmillan, 1956, pp. 129-132.

grâce au Saint-Esprit »¹⁰¹. Pour Schweizer, c'est « l'organe qui reçoit l'esprit de Dieu »¹⁰². G.E. Ladd souligne une affinité entre le *pneuma* divin et le *pneuma* humain : c'est précisément « parce que l'homme est lui aussi esprit qu'il peut communiquer avec Dieu »¹⁰³. A cet égard, le texte le plus important est celui auquel nous avons déjà fait référence à propos de la conception puritaine du témoignage du Saint-Esprit, c'est-à-dire Rm 8,16 : « Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu ».

La traduction de ce texte nourrit un grand débat : y a-t-il deux témoins pour notre adoption, comme dans la Bible du Semeur, par exemple, qui dit : « L'Esprit Saint lui-même et notre esprit nous témoignent ensemble que nous sommes enfants de Dieu » ou bien le Saint-Esprit est-il l'unique témoin comme dans la TOB, citée ci-dessus ?¹⁰⁴ Quoi qu'il en soit, une certaine forme de connaissance est attribuée à l'esprit du chrétien¹⁰⁵. Le contexte immédiat (v. 15) suggère que cela se passe au moment de la prière mais nous n'avons que peu d'indications sur le type de connaissance dont il est parlé ici. Certains commentateurs parlent d'une disposition mentale¹⁰⁶, d'autres, du « témoignage subjectif de la conscience »¹⁰⁷, d'un « sentiment filial »¹⁰⁸ ou du « sens » de notre relation filiale avec Dieu¹⁰⁹. Cela ne nous emmène pas plus loin que la théologie réformée avec sa « perception spirituelle », son « immédiateté » et sa « connaissance intuitive », toutes ces expressions

¹⁰¹ R.S. Anderson, *On Being Human*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 212. Cf. E. Brunner, *Man in Revolt*, traduit par O. Wyon, Londres, Lutterworth, 1939, p. 240. G.S. Hendry, *The Holy Spirit*, Londres, S.C.M., 1965, p. 117, remarque que cela prévient toute objection qui remettrait en cause le principe *sola gratia*.

¹⁰² Eduard Schweizer, *Pneuma*, dans *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. G. Friedrich, traduit par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, vol. 6, pp. 332-455 (p. 435). Cf. W.F. Orr and J.A. Walther, *1 Corinthians*, New York, Doubleday, 1976, p. 157 ; B. Wilberforce, *Mystic Immanence*, Londres, Elliot Stock, s.d., p. 31.

¹⁰³ George Eldon Ladd, *Théologie du Nouveau Testament*, PBU/Sator 1985, vol. 3, p. 639. Cf. Griffith-Thoams, *Holy Spirit*, p. 29 ; H.D. McDonald, *The Christian View of man*, Westchester, Crossway, 1981, p. 21 ; C.F.D. Moule, *The Holy Spirit*, Londres, Mowbrays, 1978, p. 9 ; R. Niebuhr, *op. cit.*, vol. 1, pp. 162-163.

¹⁰⁴ Pour la première interprétation, voir E.A. Obeng, « Abba, Father : The Prayer of the Sons of God », dans *Expository Times*, 99, 12, 1988, pp. 363-366. Pour la seconde traduction, C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1975, vol. 1, pp. 402-403.

¹⁰⁵ Ernst Käsemann, *Romans*, traduit par G.W. Bromiley, Londres, S.C.M., 1980, p. 229.

¹⁰⁶ J. Murray, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959, pp. 295-297.

¹⁰⁷ W. Sanday et A.C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1911, p. 203.

¹⁰⁸ Charles Hodge, *Romans*, Londres, Banner of Truth, 1972, p. 267.

¹⁰⁹ John R.W. Stott, *Men Made New*, Londres, I.V.P., 1966, p. 93.

étant compatibles avec l'affirmation d'une forme de connaissance trans-rationnelle revendiquée par les charismatiques. Les commentateurs bibliques semblent s'accorder avec les charismatiques en rompant tout lien entre cette connaissance du cœur et l'Écriture, lien sur lequel insiste tant la tradition réformée orthodoxe et évangélique. Non seulement pour éviter un anachronisme, mais, de plus, rien dans le contexte de Rm 8 ne permet d'affirmer une relation entre l'Écriture et le témoignage du Saint-Esprit¹¹⁰. Maintenir cette connexion entre l'Écriture et la connaissance supra-naturelle n'est nécessaire que si l'on maintient l'idée d'un fossé spirituel infranchissable, déjà mentionné en début d'article, entre les croyants du Nouveau Testament et les générations suivantes.

Les autres textes controversés traitant de la connaissance trans-rationnelle en tant que communication d'Esprit à esprit se trouvent dans la Première épître aux Corinthiens. On invoque parfois¹¹¹ 1 Co 2,10-16 pour justifier la distinction entre « l'homme charnel » et « l'homme spirituel ». Mais cette distinction va au-delà des termes employés dans ce passage qui est peut-être un exemple où *nous* et *pneuma* ont à peu près le même sens¹¹². De même que le « jugement spirituel » dont parle Paul au verset 14b ne signifie rien de plus que « au moyen de l'Esprit »¹¹³. Quoi qu'il en soit, 1 Co 14 semble développer une relation entre le Saint-Esprit et l'esprit humain.

En 1 Co 14,2 nous lisons : « Car celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu. Personne ne le comprend : son esprit énonce des choses mystérieuses ». Sur ce verset nous sommes d'accord avec Dowling qui explique : « Il est clair que Paul croit en une communion directe avec Dieu grâce au Saint-Esprit, celui-ci parlant à l'esprit de l'homme d'une manière qui, parfois, dépasse la raison »¹¹⁴. En soi, cela ne va pas forcément dans le sens d'une *connaissance* trans-rationnelle, mais l'idée de l'interprétation des langues développée par Paul un peu plus bas n'a de sens que si les « mystères » énoncés par l'esprit apportent une réelle connaissance. En 1 Co 14,14, il dit : « Si je prie en langues, mon esprit est en prière mais mon intelligence est stérile ». Selon certains, « mon esprit » ne signifie pas l'esprit de Paul mais le Saint-Esprit demeurant en lui¹¹⁵. Même si cette explication

¹¹⁰ Bien que ni le Saint-Esprit, ni l'esprit humain ne soient mentionnés en 1 Jn 2,20,27, nous avons probablement affaire ici à la même connaissance trans-rationnelle : « Quant à vous, vous possédez une onction, reçue du Saint, et tous, vous savez... son onction vous enseigne sur tout... ».

¹¹¹ Par exemple McDonald, *op. cit.*, p. 23 ; Jessie Penn-Lewis, *op. cit.*, p. 108.

¹¹² C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, Londres, A. et C. Black, 1971, p. 74 ; Gordon D. Fee, *1 Corinthians*, p. 112 ; W.F. Orr et J.A. Walther, *op. cit.*, p. 157.

¹¹³ Gordon D. Fee, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁴ R. Dowling, « 1 Corinthiens 14.1-25 : Mind and Spirit », dans *Evangel*, Automne 1991, pp. 9-13 (p. 11).

¹¹⁵ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 319 ; W.A. Grudem, *The Gift of Prophecy*, Westchester, Crossway, 1988, pp. 117-118.

est acceptée, une référence indubitable à l'œuvre du Saint-Esprit demeure : « par des canaux psychologiques appropriés, indépendamment de mon intelligence »¹¹⁶. Gordon Fee est peut-être plus précis lorsqu'il conclut après une étude approfondie du verset 32 (« Le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime ») de la manière suivante :

Il (Paul) utilise le terme [« esprit »] d'une manière beaucoup plus souple que la plupart d'entre nous n'oserions le faire. Lorsqu'on dit que le Saint-Esprit parle par les prophètes, on veut dire qu'il parle par « l'esprit » de ces prophètes... le zèle que les Corinthiens déploient pour être « inspirés » en 14,12 consiste donc dans l'enthousiasme pour les manifestations du Saint-Esprit... qui encourage les esprits à prier... « mon esprit prie » signifierait donc : « mon E/esprit prie... ».¹¹⁷

La prière, comme tous les autres types de communication, est porteuse d'informations, c'est-à-dire qu'elle procure une certaine connaissance, celle dont parle 1 Corinthiens (de même qu'en Rm 8,16, ce que l'on appelle en théologie réformée le témoignage du Saint-Esprit) et dont l'origine est trans-rationnelle ; c'est un don que l'esprit de Dieu fait à l'esprit de l'homme. Une fois encore, rien dans ces textes ne suggère un lien quelconque avec l'Écriture. Nous avons montré que la connaissance trans-rationnelle n'est pas en contradiction avec ce que dit la Bible et que le lieu de cette connaissance est l'esprit de l'homme (sous l'action du Saint-Esprit). Il faut maintenant nous demander si le Nouveau Testament contient des éléments attestant ce type de connaissance et comment la théologie charismatique définit le témoignage du Saint-Esprit.

d) La connaissance trans-rationnelle en tant que révélation

Comme nous l'avons déjà dit, la théologie réformée a voulu établir un lien entre la révélation, la raison, la Bible et le Saint-Esprit. La Parole et le Saint-Esprit sont indissolublement liés et si l'on prend en compte la distinction entre la révélation et l'illumination, on peut pratiquement affirmer que le credo des héritiers de la Réforme est : « Pas de nouvelle révélation ». Le plus souvent, la possibilité de recevoir aujourd'hui une nouvelle révélation n'est même pas envisagée¹¹⁸ ou alors celle-ci sera définie de manière ration-

¹¹⁶ C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 319. Cf. V. Fitzner, *First Corinthians*, Adelaïde, Lutheran, 1982, p. 22.

¹¹⁷ Gordon D. Fee, *op. cit.*, pp. 596, 670.

¹¹⁸ Cf., par exemple, J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, Columbia, 1956, en particulier les pages 104-108 ; Andrew Murray, *The Spirit of Christ*, Londres, Nisbet, s.d., pp. 214-223, 373-377 ; W. Pannenberg, *Systematic Theology*, traduit par G.W. Bromiley, Edimbourg, T. & T. Clark, 1991, pp. 198-214 ; W.G.T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Nashville, Nelson, 1980, vol. 1, p. 62.

nelle. Broughton Knox affirme : « La révélation est entièrement rationnelle »¹¹⁹. Carl Henry approuve : « La révélation doit être reçue avec la raison, c'est-à-dire avec les outils normaux de la compréhension humaine ; cela n'exige pas du Saint-Esprit une action spéciale »¹²⁰. Autrement dit, toute révélation ne se définit qu'en terme de proposition et toutes les propositions sont déjà dans les Ecritures¹²¹. Une fois encore, nous nous trouvons devant un fossé infranchissable et, d'après moi, non biblique.

Le champ d'utilisation du terme *apocalyptô/apocalypsis* dans le Nouveau Testament est bien connu¹²². Ce que la dogmatique réformée a choisi de laisser de côté, c'est le fait qu'il n'existe pas de réelle contradiction du point de vue biblique entre la révélation objective et le mysticisme le plus exalté¹²³. A propos de la confession de Pierre concernant le statut messianique de Jésus, on peut lire en Mt 16,17 : « ... ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux ». Apparemment, Pierre a reçu cette révélation alors que lui-même n'en avait aucune connaissance. Ga 1,16 parle d'une révélation *en emoi* (« en moi »), c'est-à-dire d'une révélation faite exclusivement à Paul. Mt 11,27 déclare : « ... nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler ». 1 Co 2,10 affirme que l'Esprit a « révélé » aux croyants ce que Dieu a préparé pour eux. On peut au moins en conclure que chaque conversion est le résultat d'une *révélation* selon laquelle Jésus est le Fils de Dieu. D'une façon presque fugitive, Paul déclare aux Philippiens : « Nous tous, les 'parfaits', comportons-nous donc ainsi, et si en quelque point vous vous comportez autrement, là-dessus aussi Dieu vous éclairera » (Ph 3,15)¹²⁴ (nous trouvons des exemples semblables en Ep 1,17 et peut-être aussi en Ep 3,14-19). Non pas que Dieu présente un exposé en ses propres termes¹²⁵, mais au fur et à mesure que le croyant grandit en maturité spirituelle, la révélation prend de plus en plus de place dans sa vie.

¹¹⁹ D. Broughton Knox, *The Thirty Nine Articles*, Londres, Hodder & Stoughton, 1967, p. 77.

¹²⁰ Carl F. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 2 ; *God who Speaks and Shows*, Waco, Word, 1976, p. 309.

¹²¹ Cf. James I. Packer, « Contemporary Views of Revelation », dans *Revelation and the Bible*, éd. Carl F. Henry, Grand Rapids, Baker, 1957, pp. 87-104.

¹²² A. Oepke, « *apocalyptô* » dans *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. G. Kittel, traduit par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, vol. 3, pp. 563-592 (je passe sur le terme *epiphanein* car il n'est utilisé qu'en référence à Jésus, ou par lui-même).

¹²³ D.A. Carson, *Showing the Spirit*, Homebush, Lancer, 1988, p. 161ss. Cf. G.C. Bingham, *The Day of the Spirit*, Adelaïde, New Creation, 1985, pp. 115, 183, 297.

¹²⁴ W.A. Grudem, *op. cit.*, p. 82.

¹²⁵ Contre Ralph P. Martin, *Philippians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 141. Cf. Jean-François Collange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1973 ; F.F. Bruce, *Philippians*, Peabody, Hendrickson, 1983, p. 125.

A. Oepke termine ainsi son étude : « Il est tout à fait clair ici que, dans le Nouveau Testament, le terme 'révélation' n'a pas, ou du moins pas toujours, le sens strict qu'on lui donnera plus tard en dogmatique ¹²⁶. Holz pense qu'il ne faut pas donner à ce terme un sens trop rigide ¹²⁷. On ne peut qu'en conclure que, dans l'histoire chrétienne, on a trop souvent donné au concept de révélation un sens étroit ¹²⁸.

J'ai délibérément choisi de terminer cet examen des usages de la famille du mot *apokalyptô* par 1 Co 12-14 ; passage où se trouvent liés de la façon la plus étroite le Saint-Esprit, l'esprit de l'homme et la révélation ¹²⁹. La racine est employée en 14,6, 26 et 30. En 14,6, Paul parle d'une parole de « révélation » qu'il apporte à l'Eglise de Corinthe. L'ensemble du passage défend la supériorité d'un message prophétique intelligible sur un message donné dans une langue incompréhensible. Le mot « révélation » désigne ici le message prophétique ¹³⁰. Au verset 26, nous pouvons lire : « Quand vous êtes réunis, chacun de vous peut chanter un cantique, apporter un enseignement ou une révélation... ». Les versets 29 à 32 sont plus explicites :

Quant aux prophéties, que deux ou trois prennent la parole... Si un assistant reçoit une révélation, celui qui parle doit se taire. Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour... Le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime.

Tous les commentateurs s'accordent pour dire que révélation et prophétie ont ici le même sens ¹³¹. Quoi qu'il en soit par ailleurs, il est difficile de nier ici que, pour Paul, le lieu de la révélation est l'esprit du prophète ¹³². Nous trouvons la conjonction que nous recherchions – le Saint-Esprit, l'esprit de l'homme, la révélation ou, pour garder le langage de cet article, la connaissance trans-rationnelle et le témoignage du Saint-Esprit. D'une manière caractéristique, Paul n'entre pas dans un débat phénoménologique concernant la

¹²⁶ A. Oepke, *op. cit.*, p. 585.

¹²⁷ T. Holz, « *apokalyptô* », dans *Exegetical Dictionary of the New Testament*, éd. H. Balz et G. Schneider, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, vol. 1, pp. 131-132.

¹²⁸ Cf. H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, traduit par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1977, vol. 2, p. 6.

¹²⁹ Le contexte, ici, est celui de la prophétie dans l'assemblée. Un exemple semblable se trouve peut-être en Ga 2,2. Sur ce point, voir F.F. Bruce, *Galatians*, Exeter, Paternoster, 1982, p. 108.

¹³⁰ Gordon D. Fee, *op. cit.*, p. 662 ; W.K. Mundle, « *apokalyptô* » dans *New International Dictionary of New Testament Theology*, éd. C. Brown, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, vol. 3, pp. 310-316 (p. 315).

¹³¹ Par exemple, C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 329 ; Gordon D. Fee, *op. cit.*, p. 695 ; Leon L. Morris, *1 Corinthians*, Leicester, I.V.P., 1985, p. 194 ; W.F. Orr and J.A. Walther, *op. cit.*, p. 311.

¹³² Contre H. Conzelmann, *1 Corinthians*, traduit par J.W. Leitch, Philadelphie, Fortress, 1975, p. 245.

révélation prophétique. Au vu des textes déjà examinés, la réflexion de Orr et Walther semble plus pertinente : « Celui qui prophétise reçoit dans son esprit une idée forte, une interprétation de l'Évangile, ou une injonction... »¹³³. Il est impossible de ne pas remarquer à quel point ce langage ressemble à celui qui est utilisé pour parler du témoignage du Saint-Esprit en dogmatique traditionnelle, ainsi que dans la littérature charismatique. Je voudrais suggérer que l'œuvre du Saint-Esprit telle qu'elle est décrite en 1 Co 14 consiste pareillement à permettre « d'entendre Dieu » dans les nombreux autres domaines de la vie et du service chrétiens.

e) La révélation et l'exclusivisme biblique

On objecte traditionnellement à toutes les formes « d'enthousiasme » qu'elles portent atteinte au rôle central du texte biblique. Mais si, dans cet article, nous utilisons aussi largement le mot « révélation », c'est parce que le témoignage du Saint-Esprit, tel qu'il est présenté ici, ne concurrence pas le canon. Cette révélation dont nous parlons, qui est cachée, « souterraine », n'est rien d'autre que le Saint-Esprit venant faire comprendre de façon personnelle les vérités essentielles de la foi chrétienne telles que celles-ci ont été énoncées, une fois pour toutes, dans l'Écriture. La Bible demeure l'indiscutable base sur laquelle reposent tout article de foi et tout choix éthique¹³⁴. Je reprends ici ce que dit implicitement l'article 6 de la Confession de foi de l'Église anglicane :

La Sainte Écriture contient tout ce qui est nécessaire au salut de telle sorte que, pour tout ce qui ne s'y trouve pas et qui ne peut donc être prouvé, on ne peut exiger de qui que ce soit qu'il en fasse un article de foi ou qu'il le considère comme nécessaire au salut.

Pour ce qui est du salut, le témoignage du Saint-Esprit, conformément à la théologie réformée, doit être envisagé à la lumière des différents contextes bibliques. Et pour tout ce qui ne concerne pas directement le salut, son action consiste à inspirer une conduite intègre, des impressions, des convictions, des paroles, etc., toutes choses auxquelles aspirent les chrétiens charismatiques.

Je ne peux que reprendre la conclusion d'Yves Congar :

... [La] porte est ouverte à toutes les « révélations privées » qui jalonnent l'histoire de l'Église mais ne porteront jamais atteinte aux éléments constitutifs de la foi apostolique. Dans ce contexte de « révélé-

¹³³ W.F. Orr and J.A. Walther, *op. cit.*, p. 31. Je considère ce type d'approche comme une bonne réponse aux critiques conservateurs tels que G. Friesen, *op. cit.*, p. 93, qui affirme que toute direction surnaturelle doit consister en quelque chose de plus qu'une idée ou une impression. Comme nous l'avons déjà vu, selon le Nouveau Testament, une « révélation » peut revêtir une forme très simple.

¹³⁴ Cf. D.A. Carson, *op. cit.*, pp. 163-164 ; W.A. Grudem, *op. cit.*, p. 277ss.

lations privées » au sens le plus large du terme, on peut dire qu'il existe un charisme particulier que Paul appelle la « prophétie ». ¹³⁵

f) La question de l'autorité

Une autre objection fréquente contre toute possibilité de révélation extra-biblique est l'impossibilité de discerner sur des bases subjectives ce qui vient de Dieu et ce qui ne vient pas de lui. Comme nous l'avons déjà dit, la Bible ne fournit pas une phénoménologie du témoignage du Saint-Esprit, aussi ne nous sera-t-elle pas d'une grande aide ici. On peut toutefois raisonnablement supposer que la réception d'une révélation s'accompagne d'une expérience particulière ¹³⁶.

En matière de témoignage du Saint-Esprit, ce qui décrit le mieux ce que ressentent les personnes qui en ont fait l'expérience est l'autorité morale. Au sujet de la manière dont Dieu s'adresse à l'âme, Thérèse d'Avila déclare : « Le premier signe qui atteste qu'un message vient de Dieu est l'impression de puissance et d'autorité qui s'en dégage ainsi qu'un sentiment de confiance et de paix » ¹³⁷. Joyce Huggett parle de l'autorité et de la puissance de la voix de Dieu ¹³⁸. Mark Virkler cite Ben Kinchlow : « On ressent immédiatement ce que les jeunes appellent un '*rush*' (un grand élan), quelque chose qui vous touche profondément » ¹³⁹. Dans son étude sur le sens du témoignage du Saint-Esprit, William J. Abraham dit :

Ceux qui font l'expérience du Saint-Esprit en eux ont naturellement tendance à la considérer comme véridique. Les descriptions qu'ils en donnent... frappent par leur lumineuse vérité... elles suscitent une profonde certitude face à la réalité divine... ¹⁴⁰

Le fondement biblique de cette certitude se trouve en Rm 8,16. Pour Cranfield, « c'est avec autorité que Dieu nous donne cette assurance [que nous sommes ses enfants] » ¹⁴¹. Cela me rappelle Jonathan Edwards :

¹³⁵ Yves Congar, *The Word and the Spirit*, traduit par D. Smith, Londres, Geoffrey Chapman, 1986, p. 57. [ndt : Nous ne pouvons donner la référence dans l'édition originale française, épuisée : *La parole et le souffle*, Paris, Desclée, 1984].

¹³⁶ Refuser cela à tout témoignage du Saint-Esprit reviendrait à faire profession d'agnosticisme religieux.

¹³⁷ Thérèse d'Avila, *The Interior Castle*, traduit par J. Venard, Sydney, E.J. Dwyer, 1980, p. 3. Certains parlent aussi de sérénité, d'un désir de louange et d'une plus grande faculté de recueillement.

¹³⁸ Joyce Huggett, *op. cit.*, p. 141.

¹³⁹ Mark Virkler, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁰ William J. Abraham, « The Epistemological significance of the Inner Witness of the Holy Spirit », dans *Faith and Philosophy*, 7, 4, 1990, pp. 434-450 (p. 441).

¹⁴¹ E.B. Cranfield, *op. cit.*, p. 402.

L'assurance profonde et gratuite qu'insufflé l'Esprit de Dieu au moment de la prière et de la prédication ne consiste pas à nous inspirer les paroles adéquates... mais à ranimer notre cœur, en le remplissant d'une profonde intuition des choses à dire et de sentiments purs, toutes choses qui nous inspirent les paroles à prononcer...¹⁴²

Peut-être existe-t-il ici une explication théologique précise. Au sujet de l'autorité de Jésus, P.T. Forsyth écrit :

Il déclare avoir autorité sur la conscience, non sur l'intellect. Pourtant, il a aussi autorité sur l'intellect indirectement, du fait de sa présence dans la conscience. Parce que la conscience domine l'intellect et que par elle la raison tient ou chute.¹⁴³

Un examen détaillé de la nature des liens entre la conscience, le cœur et l'esprit serait complexe et très long¹⁴⁴. Il semble possible, malgré tout, d'affirmer que l'esprit, lorsqu'il reçoit la révélation divine, agit comme un « détecteur de vérité spirituelle », un peu comme la conscience dans le domaine de l'éthique. L'expérience du témoignage du Saint-Esprit ferait autant autorité que lorsque l'on se trouve placé devant sa conscience. De même que la conscience n'est pas infaillible mais qu'il est nécessaire de lui obéir si on veut éviter un « suicide moral » (Bonhoeffer), de même celui qui est convaincu dans son esprit que Dieu lui parle est contraint de la même façon à suivre la ligne de conduite qui lui est fixée. Les actes les plus aberrants, accomplis par obéissance à une conscience dévoyée, ne remettent pas en cause le statut de la conscience dans le domaine des décisions morales. De même le comportement le plus inattendu, fondé sur la foi au témoignage du Saint-Esprit n'invalide pas le rôle de ce témoignage dans la vie du croyant.

S'attendre à la perfection dans le domaine de la conduite spirituelle supposerait que l'esprit de l'homme ait été rendu parfait au moment de la régénération et que les autres composantes de la personne humaine (l'âme, le corps) ne puissent en aucun cas contaminer ou déformer la communication que l'Esprit divin adresse à l'esprit humain. Bibliquement, ce serait indéfendable¹⁴⁵. On peut donc s'attendre à ce qu'en de nombreuses occasions, des chrétiens sincères se fourvoient sur ce que leur dit le Saint-Esprit. Le discernement entre ce qui vient du Saint-Esprit et ce qui ne vient pas de lui doit donc être considéré comme une connaissance qui s'acquiert par l'expé-

¹⁴² Jonathan Edwards, *op. cit.*, pp. 437-438. Cela n'est pas sans rappeler, bien sûr, certains passages de la littérature charismatique au sujet du mouvement de l'esprit vers l'intelligence.

¹⁴³ P.T. Forsyth, *God the Holy Father*, Adelaïde, New Creation, 1987.

¹⁴⁴ Les puritains associent souvent le cœur et l'esprit, tout en reliant le cœur et la conscience (à cause de Rm 2,15) ; cf. James I. Packer, *Quest*, p. 183.

¹⁴⁵ En particulier avec 1 Th 5,23, le texte favori des partisans du tripartisme, pour lequel l'esprit ne sera rendu parfait qu'à la *parousie*.

rience et par la maturité chrétienne. Cependant, nous en avons suffisamment dit pour conclure qu'en principe la mise en pratique d'une théologie du témoignage du Saint-Esprit ne conduit pas forcément à des débordements incontrôlés.

Le « comment » du témoignage du Saint-Esprit

On a souvent tenté de mieux expliquer ce qu'est le témoignage du Saint-Esprit. Malheureusement, chaque interprétation a ses faiblesses.

a) Une expérience mystique

Une attitude mystique suppose que la personne soit dans un état conscient mais inhabituel. C'est une expérience d'union avec le divin et un état de béatitude qui communique un sentiment d'intemporalité¹⁴⁶. Oswald Chambers est de ceux qui utilisent le vocabulaire mystique pour décrire l'expérience du témoignage du Saint-Esprit : « la voix du Saint-Esprit » est « radicalement différente de toute autre »¹⁴⁷.

Si le témoignage du Saint-Esprit relève d'une expérience mystique, on peut en déduire qu'il ne transmet aucune connaissance. Or nous avons déjà longuement expliqué ici que le témoignage du Saint-Esprit est une forme de révélation et qu'elle est donc porteuse d'information. Nous pouvons en conclure qu'aucun élément ne permet de décrire le témoignage du Saint-Esprit comme une expérience mystique.

b) Une expérience fondatrice

Si on croit profondément en quelque chose, on peut le formuler, y adhérer rationnellement, même si on ne peut pas l'expliquer¹⁴⁸. Le témoignage du Saint-Esprit est parfois décrit de cette manière, comme un phénomène inexplicable mais auquel on croit profondément. Goodman dit :

On ne peut pas expliquer comment vient cette direction intérieure, mais sa venue est un fait d'expérience béni pour tous ceux qui vivent spirituellement. Le croyant comprend alors la volonté de Dieu sans être capable d'expliquer comment il y est parvenu. Prendre un autre chemin reviendrait à désobéir à la direction clairement indiquée par Dieu.¹⁴⁹

¹⁴⁶ William J. Abraham, *op. cit.*, p. 444.

¹⁴⁷ Oswald Chambers, *He Shall Glorify Me*, Londres, Simpkin'Marshall, 1941, p. 52.
Même si, selon lui, cela ne rend pas la voix de Dieu méconnaissable.

¹⁴⁸ William J. Abraham, *op. cit.*, p. 145.

¹⁴⁹ M. Goodman, *The Comforter*, Londres, Pickering & Inglis, 1938, p. 61.

Le langage utilisé pour décrire le témoignage du Saint-Esprit peut s'apparenter à celui des articles de foi fondamentaux, mais le fait qu'il soit qualifié d'expérience, avec tout ce que cela dénote et connote dans la Bible et la littérature d'édification, disqualifie cette expérience comme réellement fondatrice.

c) Une expérience esthétique

Geoffrey Nuttall s'efforce de décrire le témoignage du Saint-Esprit comme « quelque chose de non raisonné, qui est vécu dans l'immédiateté, l'accueil du Saint-Esprit devenant alors semblable à une expérience esthétique »¹⁵⁰. Non pas que le témoignage du Saint-Esprit soit essentiellement affaire d'appréciation personnelle ; mais cette définition peut se révéler utile si elle désigne une expérience que nous percevons, qui nous touche.

d) Une expérience sensible

A plusieurs reprises, nous avons mentionné la tradition réformée qui, à la suite de Calvin, parlait du témoignage du Saint-Esprit comme d'un « sens spirituel ». Comme nous l'avons déjà remarqué, le vocabulaire utilisé par Calvin manque de précision mais le puritanisme du dix-septième siècle emprunta beaucoup au réalisme naïf de John Locke. L'impression que l'on ressent au moment où le Saint-Esprit nous parle peut être classée parmi les expériences sensibles¹⁵¹. Parlant de la branche radicale du puritanisme, N. Baxter déclare : « L'expérience du Saint-Esprit est la pierre de touche de la foi et la pierre de touche de cette expérience, c'est ce que nous font vivre nos sens »¹⁵². Les théologiens contemporains reprennent parfois ce vocabulaire ; Virkler dit : « Vos sens spirituels seront exercés si vous les utilisez... »¹⁵³.

Tant que cet exercice de perception spirituelle est compris au sens figuré, l'interprétation est acceptable, mais appliquée à la lettre, elle se heurte à l'obstacle fatal signalé par William Abraham :

La thèse de l'expérience sensible devient tout à fait improbable dès lors qu'on l'examine attentivement. Ceux qui ont essayé de le faire se sont retrouvés devant la difficile tâche de construire un système anthropologique complexe où l'âme serait équipée de sens équivalents à ceux de la vue et de l'ouïe.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Geoffrey F. Nuttall, *Puritan*, p. 171.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 38, 171.

¹⁵² N. Baxter, « Gerrard Winstanley's Experiential Knowledge of God », dans *Journal of Ecclesiastical History*, 39, 2, 1988, pp. 184-202 (p. 189).

¹⁵³ Mark Virkler, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁴ William J. Abraham, *op. cit.*, p. 446.

Après avoir rejeté la plupart des interprétations présentées ci-dessus, Abraham en propose une autre :

Une cinquième solution serait de voir le recours au témoignage intérieur du Saint-Esprit comme à ce qui peut donner cohérence et plausibilité à un vaste ensemble d'articles de foi. L'affirmation de la présence du Saint-Esprit dans la vie intérieure du croyant peut être comprise comme intimement liée à l'ensemble de l'œuvre de Dieu dans la création, dans la vie des hommes en général et dans l'histoire. Ainsi, tour à tour, le témoignage du Saint-Esprit nous permet-il de relier l'ensemble de nos convictions à la nature de Dieu, aux différentes expériences spirituelles, à la nature humaine, aux engagements éthiques, à la vie après la mort, etc.¹⁵⁵

Ce que veut dire Abraham ici n'est pas très clair, mais son approche nous rappelle ce que J.H. Newman nomme « le sens déductif ». Il s'agit de la capacité de l'homme à envisager comme un tout un grand éventail de données et d'en saisir la signification¹⁵⁶. Newman utilise le « sens déductif » pour illustrer la nature catégorique de la foi. Cela me semble tout à fait correct, mais alors Abraham généralise abusivement le témoignage du Saint-Esprit. On peut remarquer notamment que son interprétation est beaucoup trop dépendante des catégories rationnelles (elle frôle la démythologisation). Elle ne tient pas compte des comptes rendus de l'expérience elle-même. De plus, son analyse tend à intégrer le témoignage intérieur du Saint-Esprit dans un système cognitif au lieu de définir la nature du témoignage lui-même.

f) Une expérience intuitive

C'est probablement la manière la plus courante de comprendre la nature du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Si ce dernier ne s'adresse pas à la raison discursive, s'il est plutôt de nature non-déductive et doit être reçu dans l'immédiateté, il peut alors être considéré comme une sorte d'intuition spirituelle. Nuttall commente ainsi : « Aujourd'hui, nous faisons une distinction entre l'intuition et la raison discursive mais nous reconnaissons le rôle de l'intuition dans l'activité mentale de chacun ». Tom Marshall est lui aussi explicite sur ce point : « ... C'est une connaissance d'un type particulier. Une connaissance immédiate que l'on acquiert intuitivement – et non le résultat d'une réflexion rationnelle et déductive ».¹⁵⁷

¹⁵⁵ Cf. J. Hick, *Faith and Knowledge*, Londres, Macmillan, 1967, pp. 69-91, en particulier p. 81.

¹⁵⁶ Geoffrey F. Nuttall, *op. cit.*, p. 170.

¹⁵⁷ Tom Marshall, *op. cit.*, p. 145. Cf. W.A. Grudem, *op. cit.*, p. 133 ; Geoffrey F. Nuttall, *Holy Spirit*, p. 38 ; Leanne Payne, *Image*, p. 162 ; *Healing*, p. 23 ; Mark Virkler, *op. cit.*, p. 27.

Abraham critique ce genre de discours en le taxant d'« obscur et dénué de sens », parce qu'il conduit à l'impasse : supposer une insaisissable capacité intuitive¹⁵⁸. La critique est pertinente mais on peut aller plus loin. Ceux qui écrivent pour le grand public semblent méconnaître le sens philosophique de la notion d'intuition. Bien que celle-ci existe à la fois sous une forme rationnelle et mystique, on peut affirmer pour toutes deux la même capacité humaine à trouver immédiatement une solution ou bien à énoncer un principe¹⁵⁹. Il s'agit d'une sorte de capacité supérieure de celui qui connaît à connaître la chose connue. A l'inverse, semble-t-il, de la connaissance trans-rationnelle dont nous avons déjà parlé. Si le témoignage du Saint-Esprit est une forme de révélation, on peut dire alors en parlant de ce phénomène qu'il ne consiste pas à « saisir » mais à « être saisi », non pas à « appréhender la réalité » mais à être appréhendé par Dieu. Ce n'est qu'ainsi que le principe *sola gratia* peut être maintenu, et affirmée l'incapacité humaine en matière divine.

g) Une stimulation

Toutes les tentatives visant à définir l'œuvre de Dieu d'une manière précise resteront toujours incomplètes. Cependant, il existe peut-être une définition du témoignage du Saint-Esprit plus satisfaisante que les autres. C'est celle qui l'explique comme « stimulation ».

Joyce Huggett cite John Powell : « ... [Dieu] peut-il réellement chuchoter aux oreilles de mon âme en se servant de ma capacité d'imagination ? Dieu peut-il réveiller des souvenirs enfouis dans ma mémoire à un moment précis ? »¹⁶⁰ De toute évidence, Dieu est capable de le faire et, d'une certaine façon, on peut penser que toute révélation suit le même processus. Notre thèse est que le témoignage intérieur du Saint-Esprit consiste simplement à créer certains effets dans l'esprit de l'homme. Si ces effets sont l'œuvre de l'Esprit de Dieu en lien avec l'esprit humain en tant que lieu de la communion spirituelle, on peut s'attendre à ce que de telles actions se passent au plus profond de la personne¹⁶¹. Si c'est l'action de l'Esprit de Dieu, celle-ci, d'un point de vue phénoménologique, doit pouvoir être distinguée de l'esprit de l'homme (comme nous l'avons vu ci-dessus). C'est tout à fait conforme à ce que nous avons vu jusqu'à présent au sujet du témoignage du Saint-Esprit, en particulier avec les données de Marc Virkler qui nous montrent comment

¹⁵⁸ William J. Abraham, *op. cit.*, p. 443.

¹⁵⁹ Cf., par exemple, M.D. Hunnex, *Philosophies and Philosophers*, Grand Rapids, Zondervan, 1986, p. 10-11.

¹⁶⁰ J. Powell, *He Touched Me*, 1974, p. 70, cité par Joyce Huggett, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶¹ Sur la manière dont le rapport divin de cause à effet doit être dissocié du modèle mécanique cartésien, voir mon étude intitulée *The Timelessness of God*, Lanham, University Press of America, 1990, p. 253ss.

les pensées, les mots, les sentiments et les impressions transmises par le Saint-Esprit s'introduisent naturellement dans la conscience¹⁶².

On peut illustrer cela à l'aide des découvertes obtenues dans la recherche neurophysiologique. Wilder Penfield stimula le cerveau de ses patients avec de faibles impulsions électriques. Il se rendit compte que cela pouvait susciter des souvenirs, des impressions, etc., qui prenaient le pas sur les pensées conscientes du sujet mais sans entraîner de confusion mentale. Pour expliquer cela, il établit une distinction entre « avoir conscience » et « avoir connaissance » : ses patients pouvaient simultanément avoir conscience à un premier degré d'un niveau d'activité mentale se situant à un second degré¹⁶³. De manière analogue, nous pouvons à la fois être conscients de notre propre état intérieur et avoir connaissance de l'effet que produit en nous le Saint-Esprit.

On pourrait objecter que si cela s'applique à la connaissance rationnelle, ce n'est pas forcément le cas pour la connaissance trans-rationnelle que nous défendons ici. Je suis redevable sur ce point à Donald Mackay qui soutient, pour être plus fidèle à la pensée biblique et en tenant compte des recherches actuelles en neurophysiologie ainsi qu'en cybernétique, qu'il convient de comprendre le « corps », la « raison » et l'« esprit » comme trois différents degrés de signification de la personne plutôt que comme trois entités séparées : « Il ne s'agit pas de trois 'choses' différentes qui, d'une certaine manière, s'influencent l'une l'autre... l'activité mentale détermine l'activité cérébrale en s'y incorporant »¹⁶⁴. Dieu le Saint-Esprit a librement accès à la personne tout entière : le corps, l'âme et l'esprit. Quoi de choquant à ce que le témoignage intérieur du Saint-Esprit agisse par la stimulation des neurones, tout en interagissant avec ces réalités moins tangibles que nous appelons l'âme et l'esprit ? Je laisse à d'autres le soin de préciser davantage.

Conclusion

L'objectif avoué de cette étude était d'éclairer quelque peu l'hypothèse selon laquelle nous pouvons entendre la voix de Dieu aujourd'hui, autrement dit, selon les termes employés dans cet article, le « témoignage du Saint-Esprit ». J'ai présenté mes arguments de façon détaillée en défendant une réelle continuité entre ce que vécurent les premiers chrétiens et tous ceux qui ont suivi Jésus jusqu'à ce jour. J'ai voulu montrer en particulier que la mouvance pentecôtiste/charismatique a pratiqué et développé certaines habitudes et expériences qui ont toujours été pratiquées dans l'Eglise. Si je me suis trompé, il faudra alors rejeter toute expérience de ce type pour la

¹⁶² Mark Virkler, *op. cit.*, pp. 6, 28ss, 55, 101ss.

¹⁶³ W. Penfield, *The Mystery of the Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 55, 77.

¹⁶⁴ D.M. Mackay, *The Open Mind*, Londres, I.V.P., 1988, p. 71.

raison qu'on ne peut permettre de tels débordements dans l'Eglise « une, sainte, universelle et apostolique ».

J'ai essayé de montrer que le prétendu fossé entre la théologie réformée et la compréhension du témoignage du Saint-Esprit dans la littérature charismatique contemporaine, en particulier celle qui traite de la vie avec Dieu, n'est pas infranchissable.

J'ai voulu l'établir non au moyen d'une réflexion dogmatique, mais par un réexamen des principales données bibliques, en particulier celles qui concernent l'anthropologie et la révélation. Si j'y suis parvenu, cela implique plusieurs conséquences. La plus significative pourrait être un rétrécissement du fossé qui sépare les deux courants spirituels. Taxer le mouvement charismatique de subjectivisme non biblique ou décrire le point de vue réformé comme froid et objectivant est trop simplificateur. Aucune de ces deux caricatures ne rend réellement justice au texte biblique ni à ce que vivent les uns comme les autres dans leur amour pour Dieu. J'espère que cet article aidera à tisser des liens plus fraternels entre les partisans des deux camps.

Les autres conséquences concernent plus particulièrement la vie avec Dieu. Il nous est rappelé tout d'abord que le christianisme est une religion d'essence surnaturelle. L'élargissement du concept de révélation à tous les actes par lesquels Dieu se communique lui-même le montre clairement. Cette révélation se poursuit tout au long de la vie du chrétien, d'abord par les moyens de grâce mais aussi par tous ceux que Dieu choisit, dans sa souveraine liberté. A première vue, cela semblerait dévaloriser la révélation. Mais cette crainte n'a pas lieu d'être. Il nous faut toujours garder à l'esprit que la base fondamentale de la révélation est constituée par la Parole de Dieu, Jésus-Christ qui, avant tout, est venu à notre rencontre, à travers la Sainte Ecriture, afin de nous sauver. Comme je l'ai montré, les formes les plus variées du témoignage du Saint-Esprit n'aboutissent pas à sa banalisation mais à un émerveillement renouvelé. Il est vraiment extraordinaire que Dieu, notre Père, nous parle par des moyens surnaturels (comment nous parlerait-il autrement ?), sans jamais se lasser et de toutes les manières possibles. Cela constitue pour nous un garde-fou particulièrement salutaire face au danger de tomber dans une religion purement rationnelle. L'exaltation et le rationalisme constituent les deux pôles opposés de l'extrémisme religieux, les charismatiques penchant d'un côté et les évangéliques conservateurs de l'autre. Les deux groupes seraient fondamentalement d'accord sur le fait que la Bible se tient entre ces deux extrêmes. J'ai essayé de montrer ce que cela signifie.

J'ai constamment présupposé qu'il nous est possible aujourd'hui d'entendre Dieu. Je n'ai pas cependant défini avec précision ce que cela veut dire. La plupart des auteurs charismatiques que j'ai cités parlent non seulement du témoignage du Saint-Esprit comme d'une expérience régulière mais aussi comme de quelque chose de constant. Il semble impossible de vérifier bibliquement cette appréciation. Par contre, les pasteurs entendent fréquemment d'authentiques croyants leur dire : « Dieu ne m'a jamais parlé ».

Le problème vient souvent de ce qu'ils s'attendent à entendre des paroles, comme si le Saint-Esprit ne pouvait communiquer que de façon audible. Il est fort probable que ces chrétiens savent ce qu'est avoir une conviction ou une pensée qu'ils attribuent au Saint-Esprit mais il ne leur viendrait pas à l'idée de dire qu'ils ont « entendu Dieu ». Cependant, j'ai la certitude que dans les pays occidentaux on souffre d'être privé de la parole de Dieu. Nous ne voyons autour de nous qu'une profonde dégradation spirituelle. Le témoignage du Saint-Esprit ne peut être dissocié de la volonté de servir Dieu¹⁶⁵, ni de l'exercice spirituel de l'écoute¹⁶⁶.

C'est sur cette note plus large que je souhaite conclure, car quelle que soit la validité que l'on accorde aujourd'hui au témoignage du Saint-Esprit, on ne pourra jamais assister à un authentique réveil si on ne s'intéresse qu'à l'expérience humaine. C'est ce que dit Hendrikus Berkhof :

Ce n'est que si nous nous oublions nous-mêmes et que nous oublions toutes nos expériences pour nous tourner vers le Rédempteur, que ces expériences de réveil pourront voir le jour. Plus nous nous oublions nous-même et regardons au Christ, plus nous sommes remplis de sa vie et régénérés en vue d'une vie nouvelle...¹⁶⁷ ■

¹⁶⁵ Ac 5,32 : « Nous sommes témoins de ces événements, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent ». Cf. D. Eastman, *Change the World School of Prayer*, Radio City, World Literature Crusade, 1976, G-204.

¹⁶⁶ Leanne Payne, *Image*, p. 149 ; D.R. Peel, « God Still Speaks », dans *Expository Times*, 102, 8, 1990, pp. 81-82.

¹⁶⁷ Hendrikus Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Richmond, John Knox, 1967, pp. 84-85.

OUVERT À L'ŒUVRE DE L'ESPRIT

SAINT IGNACE ET JOHN WIMBER EN DIALOGUE¹

par
Robin STOCKITT,
*vicaire de St Andrew's
et All Saints, Billing,
Northants (Angleterre)*

1. Le don de l'insatisfaction

Pendant des années, j'ai ressenti un profond sentiment d'insatisfaction. Mon cheminement spirituel m'avait fait connaître les différentes sensibilités qui existent au sein du christianisme et chacune m'avait apporté ou enseigné quelque chose. Cependant, en dépit de tout l'enseignement que j'avais pu retirer des différentes façons de prier ou d'agir en tant que chrétien, il me semblait qu'il devait être possible de vivre quelque chose de plus avec Dieu. J'étais insatisfait et cela m'inspirait parfois un sentiment de culpabilité. Aujourd'hui, je me demande si cette insatisfaction ne venait pas du Saint-Esprit. J'étais à la recherche d'une spiritualité qui tiendrait compte à la fois de l'ambiguïté de la vie et de ses incertitudes et qui me donnerait aussi la force de suivre librement et courageusement le Christ. Or je suis convaincu qu'il n'y a rien de meilleur pour notre croissance que de puiser aux innombrables richesses des différents courants spirituels.

Cela fait plus de dix ans que je me suis immergé dans deux mondes très différents l'un de l'autre : celui d'Ignace de Loyola et celui de Vineyard. Les deux spiritualités qu'ils représentent mettent l'accent sur l'œuvre du Saint-Esprit et, dans ce sens, toutes deux sont véritablement charismatiques. Mais si l'on considère l'ensemble des traditions spirituelles, on constatera qu'elles se situent chacune à une extrémité. Il est probable, également, qu'elles ne se sont jamais rencontrées ou n'ont jamais essayé de se comprendre. A mon avis, le plus grand obstacle réside dans le vocabulaire. Quand une façon de parler nous paraît étrange, nous devons vraiment faire preuve de

¹ Cet article est traduit de *Open to the Spirit : St Ignatius and John Wimber in Dialogue*, Cambridge, Grove Books Limited, 2000. Nous remercions les éditeurs pour leur autorisation de publier cet article et Mme Nathalie Guillet pour la traduction. Il n'a pas été toujours possible de trouver la littérature correspondante en français.

beaucoup d'effort et de patience pour comprendre ce qui est dit. Qui, dans le mouvement de Vineyard, pourrait comprendre Ignace lorsque celui-ci parle du « Principe Premier et Fondateur » ou bien des « trois règles d'une bonne élection ». Qu'est-ce que cela veut dire ? De même, pour ceux qui baignent dans la spiritualité ignacienne, l'accent mis par le mouvement de Vineyard sur des termes comme « l'onction », « les mots et les images » ou bien la « démonisation », leur paraîtra étrange sinon tout à fait troublant. Ceux qui sont familiarisés avec le vocabulaire et les concepts que celui-ci véhicule ne voient pas où est le problème. Mais quand le même vocabulaire est utilisé en territoire « étranger », alors la suspicion naît et des barrières se dressent.

Peut-on réunir ces deux mondes ? Et pourquoi se donner du mal avec cela ? Ces deux types de spiritualité divergent certainement au point que jamais rien ne pourra les faire se rencontrer. Elles n'ont aucun point commun et proviennent de traditions éloignées au sein du christianisme. Peut-être vaut-il mieux laisser chacune là où elle se trouve.

Pourtant, la spiritualité ignacienne comme celle de Vineyard exercent de nos jours une grande influence sur de larges pans du christianisme. Bien qu'Ignace ait écrit ses *Exercices spirituels* au début du seizième siècle, ceux-ci sont encore beaucoup employés aujourd'hui. Ils ont connu un regain d'intérêt considérable en Grande Bretagne, essentiellement grâce à l'initiative de Gérard Hugues, un jésuite qui vécut et travailla dans la paroisse St Benno's au nord du pays de Galles, et de Philip Sheldrake qui a longtemps édité la revue ignacienne *The Way*. Leur souhait (et celui de bien d'autres) de faire connaître davantage les *Exercices spirituels* hors des frontières du catholicisme romain a largement contribué à rendre cette œuvre plus populaire dans toutes les branches du christianisme.

Le mouvement de Vineyard exerce lui aussi une grande influence dans les milieux charismatiques. Fondé en Californie à la fin des années 70 et en grande partie grâce à l'action de John Wimber, ce mouvement réunit aujourd'hui des Eglises dans le monde entier. Dans les années 80, John Wimber effectua de nombreux voyages au Royaume-Uni pour une série de conférences. L'attrait qu'il exerça sur la culture britannique était dû pour une grande part à son style à la fois mesuré et décontracté combiné avec une honnêteté désarmante à l'égard de ses faiblesses et échecs personnels.

Lors de ces voyages, il établit des relations avec bon nombre de responsables de l'Eglise d'Angleterre. Parmi eux se trouvaient le révérend David Watson de York, le chanoine Robert Warren de Sheffield ainsi que l'évêque David Pytches de Chorleywood. David Pytches est à l'origine du rassemblement du « Vin nouveau » qui incarne les valeurs et les principes de Vineyard et qui attire des milliers de personnes. Cet événement annuel a joué un rôle important en mettant en contact un certain nombre de personnes à l'origine du mouvement et une partie de l'Eglise anglicane.

Mais pourquoi Ignace de Loyola aurait-il quelque chose à dire à John Wimber ? Ou plus précisément, que pourrions-nous retirer de leur dialogue ?

Le danger de toute « organisation » chrétienne est que ses adeptes se retranchent derrière des frontières bien délimitées à l'intérieur desquelles toute la complexité de la vie et ses difficultés sont comprises et expliquées comme au travers d'un filtre. Quand nous n'utilisons qu'une seule paire de lunettes pour comprendre et expliquer notre situation dans le monde, il est possible de rétrécir le chemin sur lequel Dieu s'engage avec nous. Nos perspectives deviennent trop limitées, nos convictions et nos réponses toutes faites peuvent finir par ne plus tenir compte de la réalité et ce qui, au départ, était une initiative de Dieu finira par devenir formel, rigide, étroit, avec une odeur de renfermé. La fraîcheur et la spontanéité du Saint-Esprit se réduiront à une question de « réussite ». C'est pourquoi je pense qu'il y a beaucoup à gagner d'une attitude d'ouverture aux autres sensibilités spirituelles. Après tout, comme le dit Gérard Huges, Dieu est un Dieu de surprises².

2. Les origines

Avant d'examiner en détail les points forts de chaque approche, nous nous intéresserons à leurs origines.

2.1. Ignace

Né en 1491 dans une famille noble de la ville basque d'Azpeitia, Ignace fut dans sa jeunesse le page du trésorier royal et suivit son maître à la cour royale³. Il devint ensuite soldat et lutta contre les Français au siège de Pamplune en 1521. C'est là que sa vie connut un tournant dramatique puisqu'il fut touché à la jambe par un boulet de canon. La blessure était grave et la convalescence dura environ dix mois. Les expériences qu'il fit avec Dieu pendant cette période furent capitales. Il observa que lorsqu'il songeait à des actes héroïques sur le champ de bataille, il se sentait vide et sans force. Par contre, lorsqu'il s'imaginait en train d'accomplir de grandes choses au nom du Christ, il se sentait rafraîchi et fortifié. C'est en observant les « mouvements de son âme » qu'il acquit la conviction qu'il devait donner à sa vie une tout autre direction. Son insatisfaction devant l'existence qu'il avait menée jusque-là était accentuée par l'attrance qu'il ressentait pour le Christ. C'était un peu comme si Dieu le courtisait. L'attention qu'il portait à l'œuvre de Dieu en lui devint un des traits principaux de sa croissance spirituelle. C'est à ce moment-là qu'il fit le vœu de devenir un soldat du Christ. Il échangea ses vêtements contre ceux d'un pauvre homme, fit un pèlerinage à Jérusalem, étudia avec assiduité à Paris et à Rome et fit des expériences spirituelles telles qu'il en fut comme imprégné et que le cours de sa vie fut définitivement

² Gérard Huges, *God of Surprises*, Londres, DLT, 1987.

³ Karl Rahner et Paul Imhof, *Ignace de Loyola*, traduit de l'anglais par C. Ehlinger, Paris, Le Centurion, 1979, p. 10.

bouleversé. L'une de ces expériences se déroula à Manresa en 1522 où il demeura plusieurs mois. Alors qu'il était dans une grotte au bord du fleuve Cardoner, il eut une vision. A partir de ce moment,

il regarda Jésus comme le doux Seigneur et Roi qui achève le royaume de Dieu déjà commencé. Ignace lui-même se sentit appelé à devenir un collaborateur du Christ.⁴

Pendant les cinq années qui suivirent, il se mit à écrire ce qu'il avait retiré de ces expériences dans les *Exercices spirituels*.

Les *Exercices spirituels* consistent en un apprentissage de la prière – mais ils sont aussi bien plus que cela. Leur but est d'apporter une formation spirituelle et d'amener à la conversion du cœur et de l'âme, afin que la personne devienne un compagnon du Christ sa vie durant et cela, jusqu'à sa mort. Ce livre se divise en quatre « semaines » ou étapes, chacune commençant par une méditation sur la vie du Christ. Dans chaque « semaine » se trouve un « thème » qui constitue le point central. Dans la première semaine, par exemple, l'accent est mis sur la demande de recevoir la grâce d'une compréhension nouvelle de Dieu et de la place qui nous est réservée dans sa création. Le but de ces exercices est de rendre la personne capable de faire le choix – l'élection – de suivre le Christ où que ce soit. C'est dans ce but, « l'élection », que des suggestions variées ainsi que des conseils sont donnés afin que la personne qui a entrepris de faire les exercices apprenne à discerner et à répondre à l'œuvre du Saint-Esprit. Ceux-ci incluent, par exemple, l'utilisation de tous nos sens pour entrer par l'imagination dans le texte des Écritures, d'être très attentifs à la façon dont nos propres émotions s'expriment, d'apprendre à reconnaître les frontières et les limites de notre discernement et de chercher l'aide d'un guide ou d'un conseiller dont le rôle pourra être comparé à celui qui règle le son à partir d'une table de mixage. Ignace pensait que toute personne, qu'elle appartienne au clergé ou qu'elle soit laïque, est capable d'accomplir ces exercices et d'avancer selon son propre rythme et sous la direction de Dieu. Le guide spirituel, de son côté, peut apporter une note personnelle en aidant les autres à découvrir Dieu.

2.2. John Wimber

D'une manière similaire, la façon dont John Wimber expérimenta l'action de Dieu en lui fut tout à fait déterminante. Pasteur d'une communauté quaker en Californie dans les années 70, il commença à éprouver des sentiments de frustration et de déception, non seulement par rapport à son propre ministère, mais aussi devant les nombreux problèmes existant au sein des Églises établies. Il quitta le ministère pastoral pendant un certain temps et enseigna dans une faculté voisine. Lorsque quelques chrétiens commencèrent à se réunir dans une maison à Anaheim, ils lui demandèrent de devenir leur

pasteur. Beaucoup parmi eux se sentaient blessés et épuisés après de nombreuses années d'engagement actif dans une Eglise. Ils avaient en commun le désir de vivre et d'expérimenter l'action du Saint-Esprit dans leur vie. Ils passaient de longs moments à chanter des cantiques et à rechercher ardemment « l'intimité » du Christ. Après l'enseignement des Ecritures par Wimber, ils se consacraient à la prière de « guérison » avec imposition des mains. Dans la simplicité, la naïveté presque, de ces premiers jours, on put voir des signes extraordinaires de Dieu. Il n'était pas rare que les gens se mettent à pleurer, à rire ou à tomber à terre. Ils parlaient en langues et faisaient des expériences bouleversantes avec le Saint-Esprit. C'était un peu comme si ce groupe de chrétiens refaisait sans le vouloir le même genre d'expériences que celles décrites dans le livre des Actes.

Inutile de dire que tout cela attirait énormément de gens. La petite Eglise de maison se révéla bientôt trop étroite. Elle devint rapidement une assemblée de plusieurs milliers de membres et suscita la naissance de communautés semblables à travers tous les Etats Unis. Quelques années plus tard, Wimber et son équipe avaient déjà sillonné la Grande Bretagne et fait « ce qu'il y avait à faire »⁵ (comme Wimber avait l'habitude de dire) à la faveur d'immenses rassemblements. Son enseignement selon lequel nous sommes simplement appelés à « faire ce que le Père fait » (Jn 5,19) et sa façon d'encourager chaque chrétien en lui rappelant qu'il peut bénéficier de tous les dons du Saint-Esprit, eurent un effet puissant dans la vie de nombreuses personnes pour qui suivre le Christ était devenu comparable à un chemin aride et synonyme d'obligations. Wimber se comportait avec une simplicité enfantine et il exprimait une joie qui avait l'air à la fois d'être naturelle et de venir du Saint-Esprit. Avec lui, le concept de « baptême du Saint-Esprit » qui avait généré tant de conflits dans les années 60, n'était plus une impasse. Wimber ne cultivait pas le culte de la personnalité et le « pouvoir » ne se trouvait plus seulement entre les mains de quelques dirigeants. Le Saint-Esprit était là, à la portée de tous. Chaque chrétien avait conscience d'une mission à accomplir et se sentait valorisé. On trouvait là une certaine conception de Dieu qui invitait à garder les mains ouvertes et à attendre qu'il agisse. Il y avait enfin quelqu'un pour encourager chacun à rechercher tous les dons que Dieu a mis à notre disposition. On pouvait sentir un avant-goût du ciel sur terre. Par des prodiges extraordinaires, Dieu faisait irruption dans nos vies monotones. On ne dira jamais assez combien l'influence de Wimber a été profonde.

2.3. Les points communs

Une étude superficielle de ces deux approches conclurait qu'elles ont peu de choses en commun. Les rassemblements de Vineyard peuvent être bruyants, désorganisés et fréquentés par des milliers de gens. Les retraites

⁵ En anglais : *doing the stuff*.

ignaciennes sont structurées, silencieuses et une poignée de personnes y participe. On pourrait penser que l'insistance de Wimber sur la redécouverte et la proximité du Saint-Esprit ainsi que la place faite à l'œuvre de Dieu n'ont pas grand-chose à voir avec l'approche d'Ignace et ses stricts exercices rédigés il y a quelques centaines d'années. Ignace, en effet, ne parle du Saint-Esprit qu'en de rares occasions, lorsqu'il aborde le thème de la Trinité⁶.

Pourtant la théologie de ces deux hommes s'appuie et tire son impulsion des expériences vécues avec Dieu. La clef pour comprendre la vie et l'influence d'Ignace se trouve dans cette expression récurrente, « *de arriba* » en espagnol, qui signifie « d'en haut »⁷. C'est parce qu'il vécut une œuvre profonde de Dieu en lui qu'Ignace put développer une théologie fondée sur l'expérience. Le secret de la connaissance se fit jour lorsque Dieu prit l'initiative dans sa vie. Son œuvre consista alors à répondre à cette initiative, à lui donner tout son sens et à s'appuyer sur elle pour orienter ses sentiments et sa volonté. Toute sa théologie lui fut inspirée « d'en haut ». David Lonsdale écrit :

A partir de l'autobiographie d'Ignace, on ne peut plus douter que son expérience fut à l'origine du bouleversement de sa vie. Pour Ignace, la croissance ne reposait pas premièrement sur une théorie à partir de laquelle il tentait de mettre en œuvre une pratique... elle consistait plutôt à s'appuyer sur les caractéristiques principales de sa propre expérience, y réfléchir et y voir des signes de la présence et de l'œuvre de Dieu.⁸

C'est à partir de cette conception qu'Ignace développa une certaine approche de la prière accessible à tous. Celle-ci ne relevait plus de la compétence exclusive des communautés religieuses. De simples ouvriers étaient encouragés à s'atteler aux *Exercices* et à découvrir Dieu individuellement. Ignace exhortait les gens à chercher une rencontre directe et personnelle avec Dieu. Pour les laïques, il a fait ce que Wimber a accompli des siècles plus tard : redonner espoir aux gens.

Laisser Dieu prendre l'initiative était de toute évidence le souhait de Wimber. Pendant longtemps, il se méfia de toute manifestation émotive ainsi que des démonstrations surnaturelles du Saint-Esprit, en particulier le parler en langues. Ce n'est qu'après avoir fait l'expérience d'une effusion extraordinaire du Saint-Esprit au cours d'un culte dominical en 1979, qu'il se pencha sur les Écritures et l'histoire de l'Église afin de réexaminer ses principes

⁶ L'absence de références explicites au Saint-Esprit dans l'œuvre d'Ignace n'est pas le résultat d'une théologie déficiente sur ce sujet. Ignace a vécu à une époque de grandes tensions au sein du clergé, où le simple fait de mentionner le Saint-Esprit avait pour effet de provoquer de très violentes réactions. Le silence relatif qu'il observe sur ce thème est plus un signe de sa sagesse que de son ignorance.

⁷ Hugo Rahner, *Ignatius the Theologian*, Geoffrey Chapman, 1990, p. 3.

⁸ David Lonsdale SJ, *Eyes to See, Ears to Hear*, London, DLT, 2000, p. 56.

théologiques. Il en résulta ce que Wimber appela un « renversement paradigmatique ». Par cette expression, il voulait signifier un remaniement complet de sa perspective théologique. Ce fut pour Wimber un tournant au cours duquel il ne vit pas seulement ce que le Saint-Esprit était capable de faire, mais il comprit aussi ce que « la venue du royaume » signifiait pour le temps présent. Voici comment Wimber le dit lui-même :

Dieu se sert de nos expériences pour nous montrer plus avant ce qu'il enseigne dans les Ecritures, culbutant ou modifiant bien souvent des éléments de notre théologie ou de notre vision du monde. C'est ce qu'il a accompli avec les disciples au travers de leur expérience de la crucifixion et de la résurrection.⁹

L'essentiel pour les deux hommes consiste en ce que, après avoir reconnu la présence de Dieu dans leur vie, ils ont cherché à élaborer un système théologique à l'intérieur duquel il leur soit possible d'intégrer et d'interpréter leurs expériences. Ce n'est pas que leur capacité de réflexion était devenue superflue, mais plutôt que celle-ci se mit au service de leur expérience. Pour les deux hommes, le point de départ de leur théologie – l'expérience – détermine tout le reste. La priorité consiste à répondre à l'initiative de Dieu. Si cela permet d'entrer dans l'intimité du Christ, le plus important consiste alors à reconnaître l'action de Dieu et à entrer avec lui dans cette démarche.

3. Le discernement – la base de tout

Comment les deux hommes répondent-ils à la délicate question du discernement de la volonté de Dieu ? Pour Ignace, la volonté de Dieu ne doit pas être perçue comme un immense papier à décalquer sur lequel l'avenir a déjà été tracé dans les moindres détails et où la seule tâche qui nous incombe consiste à découvrir le coin de dessin nous concernant. En fait, la volonté de Dieu est envisagée de manière beaucoup plus dynamique, comme un entremêlement de nos libres choix et réponses et des projets de Dieu. Son appel permanent et l'invitation qu'il nous adresse à lui donner notre amour devraient toujours aboutir à une sorte de tension créatrice. Le désir de comprendre la volonté de Dieu est primordial pour Ignace et il est rare qu'il ne conclue ses lettres sans exprimer l'espoir que ses lecteurs « comprendront la volonté de Dieu et qu'ils puissent parfaitement obéir à celle-ci »¹⁰. C'est parce que cette question a pour lui une place centrale qu'Ignace consacra tant d'énergie à prodiguer des conseils en vue du « discernement des esprits ».

⁹ John Wimber, K. Springer, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, traduit de l'anglais par A. et P. Wiles, éd. Menor, Caudebec en Caux/Crissier, Carrefour, 1988, p. 98.

¹⁰ Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 147.

3.1. L'indifférence et la vigilance

La première de ces deux attitudes consiste dans cette sorte de discernement qui survient au moment de la prière et dans la façon d'aborder le temps consacré à celle-ci. Il nous faut entrer dans un état « d'indifférence », c'est-à-dire une attitude d'ouverture. Ignace l'exprime ainsi :

Il faut que je garde à l'esprit le but pour lequel j'ai été créé qui est de prier Dieu notre Seigneur et de chercher le salut de mon âme. Cela suppose que je me trouve dans un état d'indifférence, éloigné de tout sentiment désordonné ; ainsi, je ne suis ni plus enclin ni plus désireux de m'emparer d'un désir que de l'abandonner, ni le laisser ni le prendre, mais me trouver comme au centre d'une balance afin de pencher pour ce que je pense être le plus favorable à la louange et la gloire de Dieu notre Seigneur ainsi qu'au salut de mon âme.¹¹

La raison de cette injonction n'est pas difficile à comprendre. Ignace connaissait les mouvements subtils de l'âme, combien il est facile de se persuader que l'on a compris la volonté de Dieu alors qu'en réalité, nous avons déjà décidé en secret de la tournure des événements. Non seulement Ignace était conscient du fait que nous savons fort bien nous tromper nous-même mais il savait aussi que nous avons un adversaire spirituel, Satan, qui est déterminé à détruire et à semer la confusion. C'est pourquoi Ignace exhortait ses élèves à s'approcher de Dieu dans un état « d'indifférence », c'est-à-dire un état de satisfaction à l'égard de l'œuvre de Dieu dans notre vie, quelle qu'elle soit. Ignace comparait l'indifférence aux différents poids d'une balance car, disait-il, si on parvient à atteindre le point d'équilibre, on se trouve alors dans la disposition la plus favorable pour recevoir ce que Dieu a à nous dire.

Le second principe du discernement, selon Ignace, consiste à accorder une grande attention aux mouvements de l'âme. Il s'agit de ces différents sentiments et états d'âme involontaires qui naissent souvent, mais pas seulement à ce moment-là, après la méditation des Ecritures. Dans la vie quotidienne, chacun de nous vit un entrelacs incroyable d'expériences, de désirs, d'impulsions, d'attractions et de rétractations. La plupart se situent à un niveau superficiel. Ignace s'intéressait aux sentiments les plus profonds, à ces mouvements décisifs où ce que l'on décide va orienter notre vie même si l'on ignore ce qui est à l'origine de ces sentiments et quelle est leur signification.

3.2. Le discernement et la direction

Le « discernement des esprits » consiste pour Ignace à interpréter le sens spirituel des événements. Quel chemin nos émotions nous font-elles prendre ? Nous rapprochent-elles de Dieu ou bien nous en éloignent-elles ?

¹¹ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, paragraphe 179. Les citations sont ici traduites de l'anglais. Il existe une traduction (épuisée) des *Exercices spirituels* aux éditions Desclée De Brouwer/Bellarmin (Paris).

Ignace avait remarqué que certaines émotions nous rapprochent de Dieu et nous aident à « être moins centrés sur nous-mêmes et plus ouverts aux autres. Nous pouvons éprouver, par exemple, de la gratitude pour Dieu, ce qui fait naître en nous une foi, une confiance et un amour plus profonds, ou alors nous ressentons de la joie du fait de la présence de Dieu, de son action et de ses dons »¹². A l'opposé, nous pouvons ressentir un vif sentiment de tristesse face à nos infidélités à l'égard du Christ et cela au point de faire couler nos larmes. Il est facile de prier dans ces moments-là, quand la possibilité d'une repentance nous est offerte et que la joie retrouve sa place dans notre relation avec Dieu. C'est ce qu'Ignace appelle « les temps de consolation ». Ils sont de purs dons que Dieu nous fait dans sa grâce. Ils ne sont pas des récompenses en échange de notre bonne conduite. Nous ne les méritons pas ; ils nous sont simplement donnés.

A l'opposé, « les temps de désolation » produisent l'effet inverse. Ils nous éloignent de Dieu. Ils nous rendent aussi plus hermétiques et indifférents à son égard et à l'égard des autres. Cela peut être un temps de ténèbres obscures, de vide, d'inquiétude ou d'angoisse. Mais l'essentiel dans le discernement n'est pas tant de connaître l'origine de ces sentiments, ni en quoi ils consistent réellement, c'est plutôt de savoir dans quelle direction ils nous conduisent. L'important est de vérifier si notre façon de vivre nous oriente vers Dieu ou si elle nous en éloigne. Il arrive, remarque Ignace, que l'on éprouve des sentiments de réconfort alors que l'on est en train de s'éloigner de Dieu. C'est ce qu'il appelle la fausse consolation. De même, nous pouvons éprouver un sentiment d'abandon alors que l'on recherche sincèrement la volonté de Dieu. Pour Ignace, la préoccupation essentielle doit être de vivre pour la plus grande gloire de Dieu. Dans les temps de désolation, ce souci peut disparaître pour être remplacé par des projets purement personnels. Ignace savait que nous ne pouvons éviter ce genre d'expérience. Il nous rappelle que, d'une façon générale, cela n'est que passer et qu'il convient de ne pas prendre de décisions importantes dans ces moments-là.

3.3. « Ce que fait le Père »

Pour Wimber également, le discernement de la volonté de Dieu est fondamental. Il avait derrière lui une longue expérience dans l'évangélisation, l'élaboration de programmes de formation chrétienne et de formation de disciples, et bien d'autres choses concernant la vie de l'Eglise. Son « renversement paradigmatique » le conduisit à s'interroger non seulement sur l'efficacité de ces méthodes, mais aussi sur leur légitimité, à la lumière de sa devise que nous pourrions résumer ainsi : « Ne faire que ce que le Père fait ». Selon Wimber, c'est de cette manière que Jésus conduisit son ministère, c'est pourquoi il en fit son principe conducteur. Mais comment connaître « ce que le Père fait » ?

¹² David Lonsdale SJ, *op. cit.*, p. 98.

En cherchant une réponse à cette question, Wimber fut profondément influencé par George Ladd qui, dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, l'aïda à se forger une nouvelle compréhension du « royaume de Dieu »¹³. Selon Ladd, l'époque actuelle, qui s'étend de la création au jugement dernier, est caractérisée par la faiblesse humaine, le mal, le péché et la mort. Le royaume de Dieu a fait son entrée dans le temps présent par le truchement de l'Eglise. La tâche des chrétiens est donc de s'engager dans cette guerre spirituelle et de devenir les instruments de Dieu en vue de l'avènement du royaume. A cette fin, il nous a été donné en Christ tout pouvoir et autorité pour accomplir cette mission. Wimber écrit :

Les œuvres du royaume sont accomplies au travers de nous ; ainsi notre but est de témoigner de ce que Dieu a fait, continue de faire et fera. Tout comme Jésus, nous sommes venus pour faire la volonté du Père... il nous faut apprendre à écouter et à croire aux commandements de Jésus, si nous voulons faire des signes et des prodiges.¹⁴

L'approche de Wimber met donc fortement l'accent sur l'écoute de Dieu et une attitude d'attente à l'égard de ce que Dieu a à nous dire. L'accent qu'il met sur l'idée du « royaume de Dieu » le conduit à énumérer tout ce qu'il peut recevoir dans le domaine du processus de discernement : des paroles de connaissance, des images, des songes, des visions, des langues, des sensations et de fortes convictions par rapport aux actions à entreprendre. Wimber accordait un poids immense à ces réponses de Dieu qui s'adressent à notre émotivité. On peut parfois « recevoir » un mot en particulier qui opère comme une clef dans une porte verrouillée. Cela pourra aussi consister en une image qui, si elle est bien interprétée, révèle la volonté de Dieu pour une situation particulière ou à l'égard d'une personne. Chaque fois que cela est donné, la seule tâche du chrétien est de participer à ce que Dieu révèle. Avant d'aller plus loin, on peut attendre d'autres signes et miracles.

Pour illustrer cela, Wimber raconte une histoire tirée de sa propre expérience. C'était lors d'un voyage en avion. Il venait juste de prendre sa place quand son attention fut attirée par l'homme assis en face de lui.

... Durant la fraction de seconde où mon œil se trouva jeté dans sa direction, je vis quelque chose qui me fit sursauter. En travers de son front, écrit en lettres claires et nettes, je crus voir le mot « adultère »... Pendant que cet homme parlait, un prénom féminin me vint très nettement à l'esprit.¹⁵

Wimber continue en expliquant comment, après avoir conversé

¹³ George Eldon Ladd, *Théologie du Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par l'équipe de la Revue *Hokhma*, 3 vol., Lausanne, PBU/Paris, Sator, 1984-1985.

¹⁴ John Wimber, K. Springer, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, op. cit., p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 45-46.

ensemble, ce « mot » de Dieu ouvrit le cœur de l'homme, lui donna l'occasion de se repentir et de placer sa foi en Christ. Dans son ouvrage, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, ces derniers mots de Wimber résument toute sa pensée :

Dieu donne des impressions et nous agissons en conséquence. S'il ne nous parle pas, nous attendons.¹⁶

Même si l'histoire de Wimber nous paraît étrange, celui-ci nous explique que le récit de la conversion de l'Ethiopien en Actes 8 est du même genre. Au centre de la réflexion de Wimber se trouve le désir d'entendre la voix de Dieu. Cela n'est peut-être pas si éloigné du processus de discernement décrit par Ignace. Les deux hommes commencent par percevoir le sentiment et la volonté de Dieu. Ce n'est que lorsque nous les avons perçus que l'on peut aller de l'avant. L'essentiel ici est de savoir comment « s'attendre » à Dieu. Comment entendre la voix de Dieu ?

3.4. Utiliser les sens

Le plus frappant ici, c'est la manière dont les sens sont utilisés en vue du discernement. Le mouvement de Vineyard abonde en exemples d'images « vues » en imagination, de mots « entendus » et de sensations corporelles. Considérés comme des moyens utilisés par Dieu pour nous parler aujourd'hui, une grande importance est attachée à ces manifestations. Pour défendre ce point de vue, on s'appuie sur les Evangiles et sur le livre des Actes où les exemples de manifestations étranges et surnaturelles sont nombreux. L'approche globale qu'adopte Wimber à propos du discernement implique non seulement l'étude rationnelle et intellectuelle des Ecritures, ce qui constitue une des bases essentielles de Vineyard, mais aussi l'usage de l'imagination et des expériences sensorielles. L'analyse de Wimber consiste à montrer que nous devons nous attendre à un Dieu qui peut s'engager et s'engager envers l'homme exactement comme au temps de l'Eglise ancienne. Renier cela reviendrait à mettre des limites à l'action du Saint-Esprit et donc à priver l'Eglise d'une partie des bienfaits qu'elle peut en retirer. L'une des plus célèbres devises de Wimber est la suivante : « Dieu veut voir son Eglise derrière lui ». Il entend par là que les chrétiens doivent être prêts à laisser Dieu les utiliser selon sa volonté. Si cela implique que Dieu nous parle au travers de songes, de visions, de voix et d'images, alors ces manifestations doivent être reçues.

L'usage de l'imagination et de nos cinq sens occupe une place centrale dans la spiritualité d'Ignace. La différence, cependant, se trouve dans le contexte dans lequel l'imagination est utilisée. Pour Ignace, c'est pendant la méditation des Ecritures elles-mêmes et en particulier lors de la lecture des Evangiles relatant la vie du Christ. Pour favoriser cette méditation, Ignace

¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

suggérait de procéder de temps à autre à une « application des sens ». Il voulait dire par là que la méditation d'un texte de l'Écriture se trouverait enrichie et vivifiée si tous nos sens sont en éveil. Voici ce qu'il écrit :

La première étape consiste à considérer les personnages (du texte biblique) à l'aide de notre imagination, en méditant et en contemplant en particulier les détails les concernant... Dans la seconde étape, on écoute avec l'ouïe ce qu'ils sont en train de dire, dans la troisième, on sent et on goûte, dans la quatrième, on touche les lieux où les personnages ont posé les pieds et où ils se sont assis...¹⁷

Par cette façon créative d'aborder la lecture des Écritures et la prière, Ignace voulait faire ressortir jusqu'à la moindre parcelle de la grâce de Dieu contenue dans chaque passage. L'Écriture ne s'adresse pas seulement à l'intelligence mais aussi au cœur. Cette union de l'intelligence et du cœur apparaît grâce à « l'application des sens ». Il existe parfois un fossé entre la manière avec laquelle nous formulons nos prières par l'intelligence et la manière avec laquelle nous les formulons par nos émotions. Ignace utilise les sens afin de combler ce fossé.

Dans la spiritualité de Vineyard, se représenter Jésus à l'œuvre aujourd'hui n'est pas autant lié à la lecture du texte biblique. On peut donner pour exemple l'une des principales pratiques de Vineyard de ces vingt dernières années – le « ministère de la prière ». Ce ministère constitue l'une des bases de la démarche spirituelle du mouvement. Son but consiste à demander au Saint-Esprit d'agir d'une manière précise afin d'aider quelqu'un. Racontant l'expérience qu'elle fit dans une Église anglicane, Mary Pitches décrit un cas typique pour lequel le ministère de la prière fut utilisé :

Un jeune homme sollicita une entrevue au cours de laquelle il expliqua qu'il éprouvait des crises d'anxiété qui le paralysaient. Alors que j'étais avec lui, mon attention fut retenue par une phrase qui revenait souvent : « Je n'ai pas le droit de me tromper ». Comprenant que la raison de cette affirmation devait être enfouie dans l'inconscient, je lui proposai de prier avec lui et de demander à Dieu qu'il nous en montre l'origine. Je priai et j'attendis. Peu de temps après, il se mit à pleurer comme un petit enfant. Il finit par m'expliquer que Dieu lui avait remis en mémoire l'école où il avait été envoyé alors qu'il n'avait que cinq ans. Cette école pratiquait une discipline sévère et les petits garçons étaient battus pour la moindre bêtise. La peur s'était installée dans son cœur au point que désormais, chaque fois qu'il devait prendre une décision, l'ancienne peur irrationnelle l'envahissait.¹⁸

Pour ceux qui n'en ont pas l'habitude, cette manière d'agir peut paraître étrange et indiscreète. Mais pour ceux qui en ont bénéficié, elle s'est souvent

¹⁷ *Exercices spirituels*, paragraphes 122 à 125.

¹⁸ Mary Pitches, *Set My People Free*, Hodder and Stoughton, 1987, pp. 34-35.

révélée comme une étape décisive dans leur processus de croissance spirituelle et de maturité. Cette pratique suppose généralement qu'une ou deux personnes prient pour une autre. Si, pendant le temps de la prière, le Saint-Esprit révèle à cette personne le problème ou l'événement qui est devenu sa pierre d'achoppement, Jésus peut alors être invité à entrer et à apporter la guérison. Qu'il s'agisse d'un événement récent ou lointain, le temps n'a plus d'importance une fois que Jésus est là. Ceux qui prient pour la guérison doivent simplement demander au Saint-Esprit d'agir et être prêts à coopérer quoi qu'il arrive.

De nombreuses personnes ont énormément reçu grâce à ce type de prière. Et il vaut la peine de noter que ce type de prière n'est pas si éloigné de l'un des exercices spirituels proposés par Ignace. Ignace propose une méthode de prière. Ce n'est pas une recette à appliquer à la lettre mais simplement un cadre à l'intérieur duquel la prière peut s'épanouir. Il propose, entre autres choses, d'entrer dans un « colloque », c'est-à-dire une conversation, un dialogue entre le Christ et la personne. Voici ce qu'il écrit :

Imaginant le Christ, notre Seigneur, à la fois à mes côtés et sur la croix, qu'on me laisse entrer dans un colloque et imaginer comment de créateur qu'il était, il s'est fait homme et comment il a délaissé la vie éternelle pour mourir sur la terre à cause de mes péchés. De même je considère ce que moi-même j'ai fait pour le Christ, ce que je suis en train de faire pour lui et ce que je devrais faire... le colloque se déroule comme une conversation entre deux amis.¹⁹

Cet exercice s'adresse directement à nos sentiments et nos désirs les plus profonds. Plonger son regard dans celui du Christ mourant sur la croix et sur ce lieu même, entrer dans un dialogue, est effectivement quelque chose de bouleversant. C'est très proche de la démarche du ministère de la prière où l'on demande au Christ d'être présent. Dans les deux cas, c'est la relation directe avec le Christ, le dialogue, la rencontre, qui aboutissent à un face-à-face puissant et porteur de guérison.

Autant dans la théologie de Vineyard que dans celle d'Ignace, ce qui se passe ici grâce à l'imagination et l'utilisation des sens consiste à « rendre présent » le passé. C'est une démarche proche de celle qui consiste à « se souvenir » dans la culture juive. Le « souvenir » biblique²⁰ est bien plus qu'un simple rappel des événements du passé. Il consiste à faire revivre les événements. Les communautés juives se souviennent de la Pâque dans son sens le plus fort parce qu'elles se rendent présentes à ce moment-clé de la construction de la nation Israël. Les chrétiens se « souviennent » de la mort du Christ lorsqu'ils célèbrent la sainte cène, ils sont là lorsque le Christ partage le pain et le vin et ils se tiennent au pied de la croix. C'est en réintroduisant ainsi le passé que celui-ci devient vivant et qu'il garde son pouvoir de trans-

¹⁹ *Exercices spirituels*, paragraphe 53.

²⁰ En grec : *anamnesis*. Cf. Lc 22,19 ; 1 Co 11,24-25.

formation du présent. L'utilisation des sens et le colloque proposés par Ignace, ainsi que le « ministère de la prière » de Vineyard, ont tous les deux recours à des facettes variées du « souvenir ». Pour Ignace, cela consiste à rentrer dans le texte biblique pour y rencontrer le Christ. En pénétrant dans le passage biblique, l'histoire devient nôtre²¹. Dans la spiritualité de Vineyard, on insiste sur l'importance de « se souvenir » de son propre passé afin que le Christ puisse nous rencontrer au moment crucial. Les deux approches veulent mettre en évidence le fait que Dieu utilise la force du souvenir pour nous faire bénéficier de sa présence guérissante.

4. S'assurer d'un bon processus de discernement

Si le discernement est au cœur de ces deux spiritualités, on remarquera néanmoins que cette démarche n'est pas sans danger. Ignace voulait éviter les excès. Il exhortait donc ceux qui accomplissaient ses exercices à se soumettre d'abord à l'autorité de l'Eglise. Il insistait sur la nécessité d'une harmonie entre, d'une part, le corps entier de l'Eglise, le discernement personnel de chacun et un mode de vie compatible avec la confession de la foi. Ignace mettait aussi l'accent sur le fait que le discernement doit toujours s'accomplir dans le cadre d'une démarche contemplative de la vie du Christ telle qu'elle nous est racontée dans les Evangiles. Si l'unique but du discernement est de nous conduire à une meilleure obéissance et à l'imitation du Christ, alors méditer sur sa vie a une importance fondamentale. C'est ce qu'exprime bien Rahner :

Pendant les exercices, le croyant ne doit pas seulement diriger son attention sur les mouvements intérieurs de son âme mais plutôt sur l'amour de Dieu qui conduit et accompagne toute notre démarche intérieure. Il y parviendra en contemplant en permanence les mystères de la vie du Christ.²²

Si le processus de discernement n'aboutit pas à une plus grande connaissance des exigences du Christ et à une imitation plus profonde de sa personne, c'est le signe évident que quelque chose ne va pas et a besoin d'être corrigé.

Ignace était conscient du danger qui consiste à faire une distinction trop nette entre un temps de « consolation » et un temps de « désolation », le premier étant considéré comme forcément bénéfique et le second comme toujours destructeur. Il savait que les temps de désolation peuvent se révéler très formateurs et nous aider à croître. En eux-mêmes, les sentiments de désolation ne sont pas destructifs. Ils ne le deviennent que lorsque nous

²¹ J.R. Middleton et B.J. Walsh, *Truth is Stranger Than It Used To Be*, Londres, SPCK, 1995.

²² Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 146.

agissons sous leur inspiration ou que nous effectuons des choix sous leur emprise. Ignace suggérait d'éviter de prendre des décisions importantes dans ces périodes parce qu'elles nous conduiraient dans une direction radicalement mauvaise. Pour lui, les temps de désolation peuvent être l'occasion pour Dieu...

... de nous inculquer la véritable connaissance, c'est-à-dire la conviction intérieure que nous ne pouvons par nous-mêmes acquérir ou garder une vraie piété, éprouver un amour ou des larmes sincères ou toute autre vraie consolation spirituelle, mais que tout est don et grâce de Dieu.²³

Il nous faut non seulement être conscient que nous pouvons retirer quelque chose de bon d'un temps de désolation, mais aussi qu'un temps de consolation peut se révéler trompeur. Ignace connaissait les subtilités de l'âme, combien il est facile de se tromper soi-même ou d'être trompé. Mais comment distinguer entre la vraie consolation et ses contrefaçons ? Ignace propose plusieurs critères. Le premier consiste à connaître les armes trompeuses du Malin qui se conduit toujours en ennemi à l'égard de ceux qui veulent suivre le Christ. Le second est d'identifier les différentes étapes que l'on a traversées et qui ont abouti à une situation néfaste et destructrice afin de retrouver à partir de quand les choses ont commencé à mal tourner. Enfin, le troisième critère consiste à demander conseil à quelqu'un. Voici ce que dit Ignace à ce sujet :

Ainsi, quand notre ennemi veut séduire une âme juste au moyen de ses ruses et de ses séductions, il souhaite par-dessus tout que cela reste caché et secret. Mais si on les confie à son confesseur ou à une personne spirituelle qui connaît ses artifices et ses méthodes trompeuses, il s'en trouvera fort contrarié. Il sait bien en effet que ses méthodes ne rencontreront aucun succès si celles-ci sont révélées au grand jour.²⁴

Mais quels sont pour Wimber les critères permettant de s'assurer que l'on est bien dans un véritable processus de discernement ? Dans son livre intitulé *Allez... guérissez par la puissance de Jésus*, il fait quelques suggestions pour favoriser la prière de discernement et la guérison. L'une de ces propositions consiste à dire que ce type de prière n'a sa place qu'au sein d'une équipe où peuvent se vivre des rapports d'amitié, de soutien et de communion fraternelle. Il met en garde contre le danger d'assumer seul cette responsabilité car il connaît les dangers inhérents à l'individualisme ainsi que les mauvaises raisons qui peuvent pousser à prier pour les autres. Il continue en énumérant ce que l'on doit attendre du processus de discernement :

²³ *Exercices spirituels*, paragraphe 322.

²⁴ *Ibid.*, paragraphe 326.

- Des inspirations : des afflux de pensées, accompagnés de faits précis, décrivant des situations.
- Des rêves et des visions : des images mentales.
- Des impressions : une connaissance profonde dans l'esprit.
- Des versets bibliques : des passages qui ouvrent un aperçu dans une situation particulière.
- Des souffrances dans le corps : des souffrances ou des sensations qui peuvent correspondre à la maladie de la personne pour laquelle on prie.²⁵

La différence ici entre Wimber et Ignace consiste en ce qu'Ignace voulait rendre les personnes capables de discerner ce que Dieu était en train d'accomplir en elles. Pour Wimber, le discernement a pour but de comprendre ce que Dieu accomplit chez les autres. Mais comment se prémunit-il contre le danger de s'illusionner soi-même ou de tomber dans un mysticisme fumeux ? Comme Ignace, Wimber était soucieux de soumettre toute démarche de discernement à la lumière des Ecritures. « Que dit la Bible ? » constitue une réponse typique des milieux de Vineyard. A côté de cela, l'approche de Wimber a aussi un souci d'ouverture à toute action du Saint-Esprit quelle qu'elle soit. Cela provient du désir de ne pas entraver l'œuvre du Saint-Esprit et de rester ouvert à toute « surprise ».

5. La guerre spirituelle

L'appel de Wimber à s'engager dans la guerre spirituelle s'appuie sur sa compréhension de la venue du royaume et trouve un écho évident dans l'œuvre d'Ignace. Ignace vécut à une époque où la guerre en Europe faisait certainement plus partie de la réalité qu'aujourd'hui. Les combats se faisaient alors au corps à corps. Il n'est pas surprenant, donc, de trouver des images de guerre dans ses écrits : il dut simplement puiser dans ses souvenirs de soldat. C'est particulièrement clair au début de la seconde « semaine » des *Exercices*, dans « l'Appel du Roi ».

Celui qui accomplit les *Exercices*, l'exerçant, est invité à imaginer un paysage composé de villes, de villages et de gens et dans ce décor, un souverain qui marche. Ce roi possède un charisme indéniable et le respect qu'il inspire est immense. Il lance un appel, adresse une sommation à tous ceux qui veulent se joindre à lui pour débarrasser le monde de la maladie, de la pauvreté et de l'ignorance. La personne doit réfléchir à la façon dont elle pourrait répondre à cet appel. La seconde étape consiste à imaginer que ce souverain est le Christ en personne et que c'est lui qui appelle. Nous sommes tous invités à lui répondre en ces termes :

²⁵ John Wimber, K. Springer, *Allez... guérissez par la puissance de Jésus*, traduit de l'anglais par A. et P. Wiles, éd. Menor, Caudebec en Caux/Crissier, Carrefour, 1996, p. 203.

Père éternel... Je le veux, je le désire, c'est vraiment ma volonté, si cela peut me faire accomplir un meilleur service pour ta gloire, je veux t'imiter et porter toutes les injures, tous les coups, toute la misère spirituelle et la misère matérielle aussi, si du moins ta sainte majesté veut bien me choisir et me recevoir pour vivre de cette manière.²⁶

Ce n'est pas une prière pour les poltrons ! Elle se trouve au début de la seconde étape des exercices juste avant le début de la contemplation de l'histoire de la Nativité. Le but d'Ignace est qu'en contemplant la vie du Christ, nous nous rappelions sans cesse son invitation à le rejoindre chaque jour de notre vie.

On sera frappé ici par la ressemblance avec les paroles de Wimber. Bien que ce dernier mette toujours l'accent dans ses conférences sur l'intimité avec le Christ dans la vie chrétienne, sa préoccupation première est d'appeler aux armes. Il compare notre époque à celle où la France était occupée par les Allemands. C'est comme si le Malin avait pris possession du territoire de Dieu et qu'il aurait le dessus. Notre tâche en tant que chrétiens est de nous engager dans la résistance, de reprendre possession du terrain et d'apprendre à lutter dans la guerre spirituelle. Le projet de Wimber était « d'équiper les saints » en vue de l'œuvre que le Christ les appelle à accomplir. Il voulait faire comprendre que l'Eglise ne peut pas avancer si elle néglige de reconnaître que tout pouvoir et toute autorité nous ont déjà été donnés, ici et maintenant, afin que nous accomplissions les œuvres de Jésus. On pourrait peut-être résumer tout son message par ces paroles tirées de son livre, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus* :

Nous pratiquons, pour une large part, un christianisme cosmétique, parce que nous avons compris de travers notre appel initial à suivre Christ... Notre mission est de sauver ceux qui ont été emmenés en captivité suite à la faute d'Adam.²⁷

Cet objectif, qui consiste à former des hommes et des femmes en vue d'un ministère jalonné « de signes et de prodiges », est une des principales caractéristiques de l'appel de Vineyard. Il n'est absolument pas question ici d'une hiérarchie basée sur le statut de chacun. Les ministères ne sont pas l'affaire de quelques professionnels en vue. L'instauration d'une nouvelle « idole » charismatique était bien la dernière chose que souhaitait Wimber. Il voulait que chacun s'engage dans la guerre spirituelle, même si cela suppose de perdre quelques batailles ou de faire des erreurs. Le besoin d'évangélisation et de guérison est trop grand et trop urgent pour qu'on laisse cela entre les mains de quelques privilégiés seulement.

²⁶ *Exercices spirituels*, paragraphe 98.

²⁷ John Wimber, K. Springer, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, op. cit., pp. 25 et 27.

Les deux hommes ont lancé ce défi qui consiste à répondre à l'appel du Christ afin d'apporter la rédemption au monde. Pour Ignace, la clef du succès repose sur notre capacité à reconnaître que le Saint-Esprit agit en nous en permanence. Que ce soit par des temps de consolation ou de désolation, il veut nous faire comprendre que notre seule tâche consiste à participer à ce que Dieu est déjà en train d'accomplir. Le point de départ d'Ignace est l'incarnation. C'est là que Dieu a été vu en train de « toucher » le monde. Nous sommes invités à partager la vie et la passion du Christ, à répondre à l'appel du roi. Quant à Wimber, le secret de l'engagement dans la guerre spirituelle consiste dans la promesse qui nous a été faite de recevoir « tout ce qu'il faut pour la faire ». Même si cela peut faire penser à une conception utilitaire de la spiritualité, Wimber veut simplement dire ici que toutes les richesses du ciel ont été mises à notre disposition. Si nous voulons marcher sur les traces du Christ, nous devons engager un combat dans le monde de la même manière que le Christ l'a fait dans les récits des Évangiles. Il nous suffit simplement de comprendre cela et de coopérer avec le Saint-Esprit. Sur ce point au moins, les deux hommes sont d'accord.

6. Les points de divergence

Bien que les points communs entre la spiritualité d'Ignace et celle de Vineyard soient nombreux, il existe aussi des divergences importantes du point de vue théologique. Elles sont à l'origine des façons différentes d'exprimer la spiritualité. Le renouveau d'intérêt qu'a connu la spiritualité d'Ignace ces dernières années s'est fait de manière silencieuse et discrète. C'est une spiritualité qui appartient au domaine privé de la croissance et de la maturité individuelle. L'héritage de Wimber est plus visible, plus bruyant peut-être, et bien que le mouvement de Vineyard manifeste un souci constant d'ouverture au changement et de dialogue avec la culture contemporaine, il reste profondément imprégné par la pensée de Wimber.

6.1. La création

La divergence la plus profonde consiste peut-être dans la place réservée à la création et le rôle qu'on lui attribue. Comment Ignace et Wimber perçoivent-ils le monde que Dieu a créé ?

Au début des *Exercices spirituels*, Ignace aborde le rôle de la « nature » dans l'apprentissage de la maturité spirituelle. C'est ce qu'il appelle le « Principe Premier et Fondateur ». Il s'agit d'un système à l'intérieur duquel l'ensemble des exercices doit être compris. Ignace explique que tout ce qui se trouve sur la terre est là afin que nous glorifions Dieu et qu'il nous faut utiliser tous les moyens à notre disposition pour y parvenir. Cela implique par exemple de reconnaître que Dieu peut agir par l'intermédiaire de tout ce qu'il a créé, c'est pourquoi nous ne devons pas...

... désirer la santé plutôt que la maladie, la richesse plutôt que la pauvreté, l'honneur au lieu du déshonneur, de longs jours plutôt qu'une vie brève et ainsi de suite ; ne désirer et ne choisir que ce qui contribue le mieux au but pour lequel nous avons été créés.

Cette insistance sur le fait que Dieu est « en toutes choses » imprègne l'ensemble des *Exercices*. Ignace reprend clairement ce thème à la fin des *Exercices* lorsqu'il aborde la « Contemplation de l'amour de Dieu ». Celui qui fait les exercices est invité à observer...

... comment Dieu est présent en tout ce qu'il a créé, en tout ce à quoi il a donné d'être, dans la croissance des plantes, dans les animaux qu'il nourrit, dans les hommes à qui il donne la connaissance : et en moi à qui il donne d'être, de vivre, de sentir et de comprendre.²⁸

Ignace nous suggère de faire suivre cette méditation sur tous les dons que Dieu nous a faits par la fameuse prière *Prends et reçois* :

Prends Seigneur, et reçois ma liberté, ma mémoire, ma connaissance et ma volonté tout entière – tout ce que j'ai et que j'appelle mien. C'est toi qui me l'as donné. Je te le rends, Seigneur. Toute chose t'appartient, fais-en ce que tu veux. Donne-moi seulement ton amour et ta grâce. Cela me suffit.²⁹

Considérer la nature comme le lieu où se manifeste la bonté de Dieu a une conséquence majeure. En reconnaissant la main de Dieu, Ignace exprime la volonté de voir celui-ci en toutes choses – dans le geste d'un ami, dans un torrent de montagne et dans la beauté d'une fleur. Il n'existe aucun lieu où Dieu ne se trouve.

Dieu agit et travaille en moi au travers de chaque chose créée sur cette terre – il travaille à la façon d'un ouvrier – que ce soit dans les cieux, dans la matière, dans les plantes, les fruits, les bêtes, etc. A chacun il donne d'être et de subsister.³⁰

Avec de telles exhortations à découvrir Dieu, c'est toute la vie qui devient une prière.

Dans ses écrits, Wimber ne met pas un tel accent sur la création. On lui a parfois reproché un certain dualisme dans sa vision de la nature. Nigel Wright, par exemple, décèle chez Wimber une attitude très dualiste à propos du bien et du mal, Dieu contre le diable, l'esprit contre le corps, la rédemption s'opposant à la création³¹. Il explique que lorsque la complexité et l'ambiguïté de l'existence se réduisent à ce schéma simpliste, aucun d'entre nous ne

²⁸ *Exercices spirituels*, paragraphe 235.

²⁹ *Ibid.*, paragraphe 234.

³⁰ *Ibid.*, paragraphe 236.

³¹ Nigel Wright, *Charismatic Renewal*, Londres, SPCK, 1995, p. 75.

peut y trouver son compte. Dans un tel système, montre Wright, la nature n'est plus que le champ de bataille du combat spirituel. Elle n'est plus le lieu où la créativité et l'amour extraordinaires de Dieu peuvent être contemplés.

C'est peut-être là une critique exagérée de Wimber. Celui-ci n'a jamais eu l'intention d'écrire une théologie systématique. Son unique souci a toujours été d'accomplir ce qui est urgent et prioritaire. Cela signifie que certaines de ses positions théologiques ont changé et évolué alors qu'il avait un emploi du temps chargé et accaparant. Cependant, le mouvement de Vineyard a parfois dû se battre pour donner un sens à la souffrance et aux maladies qu'on ne peut guérir. Dans son livre, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, il écrit que Jésus considérait Satan et la maladie comme faisant partie d'un tout³². Bien que Wimber continue en disant que l'on peut parfois être « juste malade » sans qu'il y ait forcément une origine spirituelle, la conviction selon laquelle la maladie est de la même nature que le mal demeure – c'est quelque chose, en somme, qui doit être combattu dans le cadre d'une guerre spirituelle permanente. Cela nous conduit à la question suivante : peut-on discerner Dieu derrière un cancer ? Toute maladie a-t-elle pour origine un problème spirituel ? Il est des questions auxquelles il n'est pas aisé de répondre, car elles sont trop profondément liées à la vie quotidienne. Wimber était conscient de cela mais son concept de la guérison n'offrait pas une grande consolation. Il reconnaît parfois qu'à certains moments Dieu peut guérir de manière sélective et limitée, mais, en d'autres occasions, il dit la chose suivante :

Il y a encore une autre raison – et je crois que c'est la raison fondamentale – pour laquelle il n'y a pas davantage de personnes guéries lorsque l'on prie pour elles aujourd'hui. Nous ne recherchons pas Dieu avec autant d'ardeur que nous le devrions.³³

Ce type de déclaration peut provoquer des sentiments de découragement, d'incompréhension, de frustration et finalement, quand Dieu ne guérit pas en dépit de toutes nos tentatives pour l'en convaincre, de révolte. Considéré dans le contexte de la guerre spirituelle, une absence de guérison ou l'impossibilité de sortir « victorieux » d'une situation, constituent un échec.

La différence entre les deux hommes peut se résumer de la manière suivante. Pour Ignace, le discernement avait pour but de reconnaître la présence de Dieu dans la création. Pour Wimber, il consistait à découvrir le pouvoir de Dieu sur elle. Il est tout à fait remarquable que la seule histoire de guérison tirée des Évangiles et citée par Ignace dans ses *Exercices* soit celle de la résurrection de Lazare. Ignace était plus soucieux de notre engagement pour le Christ que de prodiges. Wimber s'inspira beaucoup, dans

³² John Wimber, K. Springer, *Allez... évangélisez par la puissance de Jésus*, op. cit., pp. 108-109.

³³ John Wimber, K. Springer, *Allez... guérissez par la puissance de Jésus*, op. cit., p. 169.

les premiers temps, des récits de guérison de l'évangile de Luc. Ce qu'il avait observé dans la vie du Christ était pour lui un modèle de puissance à cause de la manière dont Jésus manifestait les dons du Saint-Esprit à l'occasion de ses rencontres. Cela devint l'idée-clef du mouvement de Wimber.

6.2. L'évangélisation et la prière

L'évangélisation est un autre point de divergence entre les deux hommes. Le renouveau d'intérêt que connaissent actuellement les *Exercices* a sans aucun doute contribué à aider ceux qui les ont faits à approfondir considérablement leur relation avec Dieu. Ils ont permis à de nombreux hommes et femmes de réfléchir à l'œuvre du Saint-Esprit dans leur vie et ont aussi étanché leur soif d'une relation plus profonde avec Dieu dans la vie quotidienne. Peu après qu'ils aient été écrits et mis en pratique par les membres de la Société de Jésus, les *Exercices* devinrent l'unique et puissant moteur de la mission jésuite. Quiconque a prononcé la prière en réponse à *l'Appel du Roi* ou osé dire les paroles de *Prends et reçois* n'est plus le même. Ceux qui prient ainsi offrent à Dieu leur propre personne afin qu'il les utilise selon sa volonté, où que ce soit dans le monde. Il n'est pas surprenant que les premiers jésuites soient devenus d'intrépides évangélistes comme François Xavier au Japon ou comme ceux qui se rendirent en Amérique du sud.

Aujourd'hui, ceux qui se reconnaissent dans la spiritualité d'Ignace s'engagent à vivre et à témoigner de l'Évangile dans la société. Un fort accent est mis sur une implication dans les questions sociales et politiques comme on peut le voir d'après les articles de la revue ignacienne *The Way*. À l'opposé, la spiritualité de Vineyard conçoit davantage l'avancement du royaume sous l'angle de la création de nouvelles congrégations. Ici, l'accent est mis avant tout sur la proclamation de l'Évangile dans un monde incroyant ainsi que sur la compassion pour les pauvres.

L'observateur neutre d'une retraite ignacienne et d'un rassemblement de Vineyard constaterait des orientations très différentes pendant les temps de prière. Une grande importance est accordée à l'intercession dans Vineyard. Ignace consacre plus de temps à la contemplation. Pourquoi cela ? Comment trouver un juste équilibre ?

Pour Wimber, la prédominance de la prière d'intercession s'explique à partir des deux principes mentionnés plus haut. L'appel de Wimber à mener une guerre spirituelle aux côtés du Christ et à ne faire que ce que le Père fait a pour conséquence une certaine vision du travail de l'Église tournée vers l'extérieur, du type délivrance/évangélisation. Si la principale tâche des chrétiens est de proclamer le royaume de Dieu, alors l'intercession ne peut que constituer une part importante de cette activité. Cependant, l'intercession de Vineyard n'est absolument pas du type « liste de courses ». Elle s'appuie sur l'initiative de Dieu. La première chose consiste à demander : quel est le projet de Dieu pour cette personne, cette Église, cette ville ? Ce n'est que lorsqu'on a discerné la volonté de Dieu que l'on peut se mettre à prier. A

partir de là, il est impossible à la prière d'intercession de suivre un chemin tout tracé comme cela arrive souvent lorsque tout un groupe est persuadé d'avoir saisi la volonté de Dieu après que chacun ait donné son point de vue et qu'un accord ait été trouvé.

Dans la façon dont Ignace a conçu ses exercices, l'intercession pour les autres est plus implicite qu'explicite. Selon la vision qu'a Ignace du monde, le fait que les chrétiens soient appelés à suivre le Roi et à reconnaître Dieu en toutes choses les conduit inévitablement à intercéder. Il est impossible, explique Ignace, de vivre dans une société dominée par le besoin et la privation sans avoir envie de présenter cela à Dieu dans la prière. En effet, ce que firent les jésuites fut d'abord considéré comme hautement subversif précisément parce que leur vie de prière les avait propulsés dans les milieux les plus extrêmes afin d'y porter l'Évangile. Bien que cela soit encore le cas pour les jésuites aujourd'hui, il n'est pas faux de dire que, de nos jours, les *Exercices* ne sont pratiquement plus utilisés que dans le cadre de la piété personnelle.

6.3. L'examen de conscience

Quelle importance accorde-t-on dans chacune des deux démarches à la réflexion personnelle et à l'examen de conscience ? Wimber a souvent comparé la vie chrétienne à celle d'un pèlerin à cause de notre besoin permanent d'apprendre et de grandir dans la foi. Alors que, dans le mouvement de Vineyard, on considère qu'il est important de vouloir aider les autres à grandir, on insiste moins sur le fait que chacun doit apprendre à réfléchir honnêtement sur sa manière de vivre. C'est souvent dans le cadre d'une assemblée que la personne prendra conscience de son besoin de grandir – après un temps d'adoration, par exemple, ou à la suite d'un sermon particulièrement inspiré. Mais comment y arrivera-t-elle ? Que faire quand on ne peut fréquenter une grande assemblée avec des gens capables de nous aider ? Que se passe-t-il entre Dieu et nous quand nous nous retrouvons seul dans l'intimité de notre chambre ? C'est ici précisément qu'Ignace a quelque chose à dire.

Ignace insiste beaucoup plus sur la personne et sur sa relation avec Dieu que sur la nécessité de grands rassemblements. Il proposait qu'à la fin de chaque journée, on procède à un examen de conscience. Il appelait cela, précisément, « l'examen ». L'exerçant doit prendre du temps pour réfléchir à la journée passée, demander à Dieu de lui montrer où il a été, ce qu'il a fait et en quoi peut-être a-t-il failli. Ignace procédait à cet examen de façon rigoureuse, point par point. Il propose parfois d'utiliser les Dix commandements comme critères ou encore, d'énumérer la liste des péchés suivants en guise de jauge : l'orgueil, la colère, la jalousie, la convoitise, la gourmandise, l'avarice et la paresse. Voici ce qu'il écrit :

Méthode pour procéder à un examen général. La première étape consiste à rendre grâce à Dieu pour les bienfaits reçus ; la seconde,

à demander la grâce de discerner ses péchés et de s'en débarrasser ; la troisième, à passer en revue son cheminement intérieur depuis son réveil jusqu'à l'heure présente, heure après heure, en commençant par les pensées, puis les paroles que l'on a dites et enfin les actes ; la quatrième, à demander pardon à Dieu pour nos fautes et la cinquième, à nous corriger par sa grâce.³⁴

Pour un esprit du vingt-et-unième siècle, cet exercice peut sembler morbide et destructeur. Cependant, et Ignace insiste, toute cette démarche doit s'accomplir dans la certitude que nous sommes aimés et aidés par le Christ qui s'est donné lui-même. Si nous voulons réellement répondre à *l'Appel du Roi*, nous devons être conscients des obstacles subtils qui peuvent nous faire tomber ou nous illusionner. La théologie d'Ignace a donc pour but de parvenir à s'examiner soi-même, ce qui nous conduira sur le chemin de l'humilité et de la connaissance de nos imperfections ainsi que de la certitude inébranlable des dons de Dieu et de sa grâce.

7. Et maintenant ?

L'étude de ces deux spiritualités si différentes l'une de l'autre a montré leurs nombreux points communs même si des divergences demeurent, autant dans ce qui fait leur spécificité que dans leur théologie. Faut-il faire un choix ? N'est-ce pas simplement une question de sensibilité personnelle ? La spiritualité de Vineyard pour les extravertis et Ignace pour les plus calmes ou pour ceux qui, parmi nous, sont les plus portés à la réflexion ? Je pense que nous avons tous quelque chose à puiser dans ces deux sources.

La force de l'approche de Wimber repose sur cette conviction qu'il a d'une mission collective et qui provient d'une expérience intime avec Dieu au travers de l'adoration. Wimber place tout son espoir sur ce que Dieu peut accomplir maintenant. Pour beaucoup, cette conviction a été à la fois libératrice et à l'origine d'une grande joie. Wimber a parlé d'un Dieu qui prend plaisir à travailler avec des gens ordinaires. C'est le Dieu immanent, le Dieu qui se tient dans le parloir et non celui qui siège dans un tribunal – un Dieu ami, qui nous aime, qui nous guérit. C'est ce Dieu qui nous envoie dans le monde pour proclamer le royaume. La spiritualité de Vineyard a su allier l'importance d'une relation vraie et intime avec le Christ avec un grand dynamisme qui profite de toutes les occasions favorables pour faire avancer le royaume de Dieu. Il n'est pas étonnant que cette vision ait exercé un tel attrait et un tel pouvoir sur de nombreuses personnes. Pour Wimber, l'Eglise est en mouvement, toujours engagée dans l'œuvre du Père. Ce n'est pas une spiritualité qui marche à coups de bâton mais plutôt le fruit d'un cœur changé et reconnaissant.

³⁴ *Exercices spirituels*, paragraphe 43.

En dépit de ces indéniables points forts, la spiritualité de Vineyard se révèle peut-être faible devant les échecs, l'ambiguïté des choses et la frustration. Quand un tel accent est mis sur le groupe, comment ceux qui traversent des temps de solitude trouveront-ils les ressources nécessaires ? Où trouver Dieu quand on traverse une tragédie – quand Dieu ne guérit pas ou quand une nouvelle Eglise ne se développe pas ? Peut-on simplement réduire le monde à un champ de bataille spirituelle ? Où est Dieu dans ce qui n'est qu'humain, ordinaire, peu spectaculaire, ou quand aucune manifestation du Saint-Esprit ne survient ? Est-ce que l'avancement du royaume de Dieu est toujours visible, observable, mesurable ? Dans quelle mesure la spiritualité de Vineyard peut-elle subsister lorsque, apparemment, rien ne se passe ? Ou pour reprendre les termes d'Ignace, y a-t-il dans Vineyard une théologie de la « désolation » ?

Comme pour répondre à ces questions, la spiritualité ignacienne offre un cadre à l'intérieur duquel il est toujours possible de prier et où Dieu peut être trouvé. Bien qu'Ignace, tout comme Wimber, appelle aux armes en vue de l'œuvre de Christ, il savait aussi que Dieu peut être trouvé en tout lieu. L'activité du Saint-Esprit ne peut être soumise à des conditions préalables. Pour Ignace, notre tâche consiste à développer nos antennes spirituelles afin de discerner sa présence et c'est le but des *Exercices*. Leur force principale est un solide enracinement scripturaire et une concentration sur la personne et l'œuvre du Christ.

La faiblesse de la spiritualité ignacienne, aujourd'hui, ne se situe pas tant dans les *Exercices* eux-mêmes que dans la façon dont ils sont utilisés. La spiritualité ignacienne peut être si introvertie, si personnelle, et l'action de Dieu dans l'âme si profonde et complexe, qu'elle en devient incompréhensible pour toute autre personne que le directeur spirituel. Mais faire des *Exercices* une affaire purement privée, sans aucun lien avec l'Eglise, n'était absolument pas le souhait d'Ignace. Cela équivaldrait à du narcissisme spirituel³⁵. Son projet était de former les gens au ministère apostolique et non de les encourager au nombrilisme. Notre culture post-moderne est à la recherche de formes de spiritualités strictement personnelles. Il serait dramatique de n'utiliser les *Exercices* que dans ce but.

C'est pourquoi les deux approches se complètent mutuellement. L'accent mis dans Vineyard sur l'intimité avec le Christ et l'attente ardente du Saint-Esprit, ainsi que la réflexion et le cadre rigoureux de prière proposés par Ignace, feraient un merveilleux mariage. Je me demande si Ignace et Wimber ne sont pas en train de discuter en ce moment autour d'une tasse de café céleste en formant le souhait que leurs partisans commencent au moins par se serrer la main. ■

³⁵ Cf. « Forgotten Truths » de Gérard Hughes, dans *The Way of Ignatius Loyola*, sous la direction de Philip Shelldrake, Londres, SPCK, 1991.

LA PRÉSENCE DE DIEU DANS L'ACCOMPAGNEMENT PASTORAL

par Jean-Claude
SCHWAB,
*pasteur de
l'Eglise réformée à
Saint-Blaise
(Neuchâtel)
et superviseur*

Introduction

Qui peut parler adéquatement de la présence de Dieu, sinon Dieu lui-même. Il ne nous reste qu'à balbutier, avec le risque d'errer et de nous abuser nous-mêmes. Et comment pouvons-nous affirmer que Dieu se rend présent au cœur d'une rencontre ? Pour celui qui cherche à rencontrer autrui au nom du Christ dans le cadre de sa profession, cette question reste toujours ouverte. Que ce soit dans une pratique de visite pastorale, d'entretien en tête-à-tête, de supervision ou dans les lieux quotidiens de rencontre, nous serons partiellement influencés dans notre manière de rencontrer l'autre par notre compréhension de la présence de Dieu. Et ceci d'autant plus si nous croyons qu'il se rend présent dans la rencontre ou si nous pensons qu'il nous mandate (au travers de l'Eglise) pour le représenter ou pour le présenter.

Si la question de la présence de Dieu dans l'accompagnement pastoral rencontre l'indifférence de certains et la perplexité d'autres, c'est qu'elle paraît ancrée dans des évidences telles qu'il ne vaudrait pas la peine de l'aborder. Mais ces « évidences » peuvent être contradictoires, même incompatibles entre elles, et même recouvrir une montagne de peurs. Il suffit de voir comment les esprits s'échauffent lorsqu'on met ces évidences en question, lorsqu'on se demande dans quelle mesure Dieu est présent dans nos démarches. L'identité profonde de chacun semble s'y enraciner. Pour les uns, il est évident que la présence de Dieu dans la rencontre est implicite et qu'on ne peut rien en dire, au risque sinon de vouloir maîtriser le divin ; pour d'autres, il est évident que c'est quand on l'invoque que Dieu est présent dans un accompagnement spirituel, au point que toute affirmation d'une présence implicite de Dieu équivalait à une absence.

Mais, au-delà de ces évidences trompeuses, nous sommes en quête d'une *compréhension* dynamique des voies dans lesquelles Dieu se rend présent au cœur d'une relation d'accompagnement ; en quête aussi d'une *expérience* de sa présence, sachant qu'elle ne se trouve pas sur un établi comme un outil à disposition, ni comme le fruit ultime de tous nos efforts.

Cette double quête me semble vitale pour un accompagnement pastoral qui vise non seulement un mieux-être de la personne, mais aussi sa pleine restauration selon le dessein rédempteur du Dieu de Jésus-Christ¹. Je crois en effet que c'est *la présence de Dieu dans la rencontre* et dans l'accompagnement pastoral qui en fait un événement fondateur ou transformateur, ce n'est pas d'abord la technique de l'accompagnant, ni même ses compétences personnelles. Cette « confession » représente pour moi le point de départ de ma démarche ; un présupposé de base qui indique à la fois l'impossibilité d'avoir prise sur cet événement fondateur et la nécessité de le prendre en compte.

Dans tout rapport humain, l'un exerce une influence sur l'autre et vice-versa ; mais quand il s'agit d'aider quelqu'un à trouver sa propre voie, à découvrir la « source qui murmure en lui » et la « parole par laquelle il s'exprime en Je », toute influence extérieure risque à court terme de devenir manipulation et de polluer la démarche. L'antidote à la manipulation n'est pas le retrait inhibé de l'accompagnant pour ne pas l'influencer, mais c'est *sa présence*, la présence à l'autre où il se donne dans le dépouillement et sans pouvoir. Et c'est au cœur de cette présence l'un à l'autre que se révèle celui qui se rend présent, comme porté par le véhicule de la présence mutuelle des deux vis-à-vis. Ainsi surgit une source, une énergie, une capacité nouvelle, une identité, non pas par l'intention de qui que ce soit, mais comme un fruit, par l'alchimie de la rencontre.

Notre compréhension de la manière dont Dieu se rend présent dans l'accompagnement pastoral va nous donner quelques clés pour cet accompagnement. Cela va structurer notre approche et nous allons façonner notre manière de visiter – rencontrer – accompagner pastoralement, en fonction de notre perception.

C'est ce qui nous conduit à chercher à mettre en évidence quelques points de repère pour connaître :

- comment *Dieu* se rend présent dans la rencontre « pastorale » ;
- comment *je* puis devenir porteur de sa présence.

Cela m'aidera à reconnaître sa présence, la discerner pour la nommer et aussi pour me rendre disponible à travailler en collaboration avec lui. Et finalement cela me permettra d'explicitier quelque peu la spécificité pastorale et spirituelle de l'accompagnement pastoral vis-à-vis de la psychothérapie et de la visite sans perspective spirituelle.

¹ La « pleine restauration » de la personne sera atteinte par la résurrection finale ; mais elle vise déjà maintenant à parvenir à la « mesure parfaite du Christ », « jusqu'à ce que le Christ soit pleinement formé en nous » (Ep 4,13 ; Ga 4,19).

1. Éléments autobiographiques

Comprendre comment Dieu se rend présent, cela s'enracine dans le Dieu *unique*, mais s'exprime pourtant *diversement* pour chacun, selon les termes de sa propre théologie (son image de Dieu et de la relation à Dieu, sa conception et sa pratique de la spiritualité).

Dans mon propre parcours de vie, j'ai évolué dans ma théologie ; j'ai aussi évolué dans ma compréhension de la manière dont Dieu se rend présent dans l'accompagnement pastoral. Il me semble que même notre expérience de la présence de Dieu change en fonction de notre théologie. Je vais décrire ici les différentes étapes de cette évolution dans ma propre expérience et mon histoire personnelle :

1° Au début de mon parcours spirituel, j'estimais que sa présence était liée à une *confession explicite* du Dieu vivant, par invocation ou par évocation ; je ne pouvais concevoir la présence de Dieu autrement. C'est dans la mesure où je nomme Dieu, où je le confesse qu'il se rend présent. Si je le cache, il se cache. C'est aussi dans la mesure où *j'explique la Parole de Dieu*, qu'il est présent et qu'il parle.

Cela donne une certaine force, une direction à l'entretien ; cela peut aussi le contraindre et l'encapsuler. Je restais avec le sentiment d'être passé à côté de ma mission lors d'un entretien pastoral si je n'avais pas trouvé le chemin pour une prière, ou une lecture biblique ou une autre dimension explicite de la foi dans l'entretien.

2° Plus tard, j'ai découvert la possibilité d'*utiliser la Bible* pour « enseigner, réfuter, corriger, former »². C'est l'expérience du pouvoir de la vérité pour transformer, pouvoir d'une Parole qui conduit à une expérience, une expérience spirituelle et transformatrice.

Dans l'entretien, l'accompagnant s'efface au profit de l'Auteur d'une Parole, et d'une expérience de sa proximité.

3° Poursuivant dans la même lignée, il finit par m'apparaître possible de vivre et d'*assumer l'autorité du nom du Christ* : « Allez, et faites ceci en mon nom ». C'est une autorité donnée par le Christ aux Apôtres et à ses envoyés futurs. Il se lie à eux par cet ordre ; il se rend présent dans cet envoi et dans l'action menée en son nom. Cela va fortement orienter et colorer les entretiens !

Il me semble que chacune de ces étapes comporte une dimension possible par laquelle Dieu se rend présent dans un accompagnement pastoral. C'est la dimension active, celle de l'autorité. Mais peu à peu, j'ai réalisé que chacune de ces trois approches comportait un revers redoutable et pouvait induire des types d'accompagnement problématiques :

1° La présence de Dieu dans la rencontre ne « commence » pas seulement, ni forcément au moment où l'on parle de lui ! La présence même

² 2 Tm 3,16.

du visiteur croyant est déjà porteuse de la présence de Dieu. Même s'il s'attache à notre *foi* et à sa Parole, Il est bien plus grand que cela !

2° Par ailleurs, quand on « utilise » *la Parole de Dieu*, il y a peu de chance qu'on soit vraiment encore à son écoute pour lui laisser toute son initiative, sa liberté et son pouvoir propre. On risque bien de l'objectiver, de la dominer voire de la manipuler dangereusement et de la détourner de son but.

3° Finalement, que dire de l'autorité exercée *au nom du Christ* explicitement ?

Même celui qui n'a aucune velléité de prendre le pouvoir sur autrui risque de le manipuler ; et s'il ne le fait pas, la personne accompagnée se charge souvent de lui donner ce pouvoir.

Dans ce parcours de vie, il me fallait donc une autre approche, d'autres perceptions. Et j'en vins alors à mettre des mots sur d'anciennes expériences, sur des expériences parfois fugitives, des mots qui m'aident à avoir accès à ce que je vis et ce que je crois. Je découvre alors avec émerveillement la manifestation de Dieu dans la qualité d'une *présence à l'autre*, à soi, à lui : quand quelqu'un me rencontre et me permet de réaliser la proximité de Dieu par la qualité de sa présence, c'est une vraie expérience ! Et il m'ouvre en plus une nouvelle piste pour moi-même : devenir moi-même présent, faire ce travail de me rendre présent, avec cette conscience supplémentaire que Dieu utilise ce canal, puis nourrir le désir de reconnaître Sa présence en l'autre.

C'est tout un univers qui s'ouvre, et qui est à explorer : quelles sont les voies par lesquelles *nous* nous rendons présents, et nous nous ouvrons à sa présence ? Je répondrai à cette question plus loin. Ces voies ne renient pas celles de la confession de foi, de la prière, de l'accueil de la Parole de Dieu, qui peuvent être des voies privilégiées qui ouvrent et permettent d'entrer dans des couches plus profondes de communication, mais elles les dépassent.

Nous nous demandons comment Dieu se rend présent dans *l'accompagnement* pastoral. Mais comment se rend-il présent dans la *supervision* pastorale professionnelle³, dans l'administration et l'institution ecclésiale, dans les synodes et autres instances parlementaires... et finalement dans l'existence quotidienne de chacun ? Voilà des prolongements possibles de cette réflexion, ou des lieux d'application.

³ La supervision pastorale est une forme d'accompagnement en même temps qu'un instrument de formation continue à l'intention des professionnels de la relation ; elle est centrée à la fois sur la personne et sur sa profession, et elle vise à intégrer la dimension spirituelle propre à chacun et son identité pastorale.

2. Quelques « lieux » où Dieu se rend présent dans une rencontre⁴

Introduction : être présent – se rendre présent – se rencontrer

L'expérience de la *présence* de Dieu dans l'accompagnement pastoral est liée à l'authenticité de la *rencontre* humaine. Et une rencontre authentique implique que les partenaires se rendent présents l'un à l'autre et à eux-mêmes. Dans toute rencontre se constitue un secret, quelque chose qui est caché, invisible et qui pourtant laisse des traces dans le visible, une indétermination de principe, car deux libertés se touchent⁵.

Une phénoménologie de la rencontre nous permet de saisir que la présence est un *processus* et non un état (les deux expressions de « présence de » et de « présence à » nous en donnent un indice : présence *de* Dieu, *de* soi, *de* l'autre ; présence *à* Dieu, *à* soi, *à* l'autre). C'est une réalité qui *advient*. « Être présent », c'est une forme de « se rendre présent », c'est laisser advenir ce qui est caché, en prendre conscience, le laisser apparaître partiellement tout en le cachant encore, se révéler progressivement, au sein d'une réciprocité aimante et engagée.

La présence est liée à la manière dont on prend conscience de la présence. Chaque fois que deux êtres se rencontrent vraiment, chacun se rencontre lui-même, prend connaissance de soi-même ; il devient conscient de soi dans l'unité avec autrui. Comment prend-il conscience du fait que l'autre (l'Autre) est vraiment là ? L'autre n'est pas là comme un objet dans une armoire. Une *chose* est là ou n'est pas là, mais une *personne* ou Dieu peuvent « devenir présents », parce que dans leur existence ils peuvent être dissimulés, se faire connaître, se présenter et se révéler⁶.

La présence est un mode du devenir présent. La présence n'est jamais accomplie, elle est en devenir ; toujours en devenir, par sa nature même. La présence n'est pas une donnée objective ; elle est cachée, comme une condition de son apparition, de son advenue. Une rencontre authentique ne peut donc pas être programmée, même pas être objet d'une intention. Elle est, comme la présence, un don, une révélation⁷.

C'est dans cette perspective que nous pouvons maintenant évoquer quelques « lieux » où Dieu se rend présent dans une rencontre.

Dans ma présence à l'autre

En fait, notre présence à l'autre se nourrit de notre propre présence à Dieu. Elle fonctionne (consciemment ou non) comme témoin d'une Présence

⁴ Ce chapitre s'inspire de Wayne Oates, *The presence of God in pastoral counseling*, Waco (Texas), Word Books, 1986.

⁵ Cette introduction s'inspire de F.J.J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, Paris, Desclée De Brouwer, 1952, p. 46.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

ultime. Elle exprime une qualité d'être, et une capacité d'être là simplement. Cette capacité peut s'acquérir ; elle implique le travail intérieur vers une connaissance de soi et une acceptation de soi, qui permet d'être bien avec soi-même. Supporter d'être seul avec soi-même devient la condition pour supporter d'être là simplement avec l'autre, sans plus ; être présent sans avoir besoin d'ajouter un « faire » quelconque pour exister. Cette qualité d'être, capacité de se rendre présent, se nourrit elle-même de notre présence à Dieu et de sa présence à nous.

Moïse l'illustre bien dans ses rencontres avec Dieu au buisson ardent et au mont Sinaï : il se déchausse pour entrer sur la terre sainte de la rencontre, puis découvre un Dieu passionné pour son peuple et pour lui. De ce type de rencontre jaillira le rayonnement de Moïse⁸.

La qualité de notre présence peut devenir témoin d'une Présence ultime, de celui qui inspire la démarche et qui l'incarne en lui-même. Mais on ne sait pas toujours qui, de l'accompagnant ou de l'accompagné, est témoin ! Car c'est la qualité de la présence *mutuelle* qui témoigne elle-même de celui qui se rend présent et dont la présence illumine, restaure et guérit. Evidemment, si la capacité de notre propre présence à l'autre peut se travailler et croître, nous n'avons aucun pouvoir sur la capacité de présence du vis-à-vis, ni sur la qualité de présence *mutuelle*, ce qui reflète la tension entre notre responsabilité et notre dépendance dans l'accomplissement d'une vraie rencontre – présence de Dieu.

Ce premier lieu fonctionne pour moi comme une porte d'entrée vers les suivants.

Dans le silence... et dans la parole

Cette qualité d'être, capacité d'être là se manifeste dans une *capacité à supporter le silence* humble d'une vraie écoute de l'autre et de soi. L'accompagnant met alors au premier plan l'être plutôt que le faire ou le dire ; il renonce pour un temps à faire tout ce que son agitation intérieure et son sentiment d'impuissance pourraient le pousser à faire, car il sait que c'est d'abord la présence elle-même qui nourrit l'être profond.

Evidemment cette écoute silencieuse, cette mise en alerte de tous les niveaux de sa personne est une discipline de patience, de prière, de compassion. Elle ne s'acquiert qu'en l'exerçant d'abord pour soi-même, en apprenant à se tenir en silence seul devant Dieu, présent à soi, présent à Lui. C'est là que s'exerce la capacité à se tenir sur ses propres pieds, et à exister sans artifice, sans rien faire. C'est là aussi que surgit l'Eglise, la communion de tous ceux qui ont appris ce chemin ; elle est donnée comme une grâce.

L'histoire d'Elie l'illustre bien : après avoir accompli ses grandes œuvres sur le Carmel, il doit apprendre l'existence toute nue ; après s'être confronté

⁸ Quand Moïse descend du mont de la rencontre (Sinaï) et retrouve le peuple, la peau de son visage rayonne concrètement ! Cf. Ex 34,29.

aux prophètes de Baal, il doit apprendre à confronter ses propres démons⁹... pour se tenir sur ses propres pieds. Il découvre alors tous ceux qui font la même expérience (les 7000 qui n'ont pas plié le genou).

C'est aussi là que s'acquiert la *capacité à supporter d'être « perdu »* (pour un temps) avec l'autre : perdu sans savoir où aller, ni où trouver un chemin, sans pour autant désespérer, ni paniquer¹⁰. Car il arrive qu'on ne sache plus, ou pas encore, quel chemin emprunter ; plutôt que de se débattre pour en sortir, il peut être bon « d'attendre en silence le secours de l'Éternel »¹¹, à l'écoute de l'autre, de soi, et de Dieu. C'est la forme que peut prendre la communion aux souffrances de l'autre : rester avec l'autre, là où il est, dans son désespoir ou sa perte, en sentir la morsure, sans pour autant désespérer ou fuir.

Ici s'enracine *la parole*, qui s'est nourrie du silence¹² et de l'écoute, parole de l'accompagnant dans laquelle il se donne (comme Christ s'est donné), parole où il se livre, il se risque, il s'engage, il est présent. Parole qui peut parfois avoir une dimension prophétique ou de sagesse, mais qui surtout est habitée de présence.

Dans l'expérience de l'étrange (et de l'étranger)

Un réflexe immédiat de l'accompagnant peut consister à s'identifier à son vis-à-vis, à reconnaître dans sa propre vie des lieux de résonance au récit qui lui est fait. Ces lieux d'identification risquent d'ailleurs de le piéger plus que de l'aider dans sa compréhension de l'autre. Car en fait, l'autre est différent de lui, sa spiritualité, son histoire de vie et ses circonstances aussi. Cette différence est incontournable, il ne peut l'éviter. Mais elle peut justement devenir sa chance, l'occasion d'une vraie rencontre. Car elle l'oblige à un décentrement qui l'ouvre à l'Inconnu, l'Inattendu, l'Étrange ; qui l'ouvre à la rencontre de celui qui se donne dans l'étranger.

⁹ C'est-à-dire ses propres abîmes de désespoir, de tentation ou d'impuissance.

¹⁰ Voir mon article : « Le mystère de la rencontre dans la relation d'aide » dans *Hokhma* 63/1996.

¹¹ Lm 3,26.

¹² Cf. F.J.J. Buytendijk, *op. cit.*, p. 44 : « Le parler est la forme différenciée de la présence... Le champ de rencontres se constitue seulement dans le dialogue... Dans le dialogue nous fondons un monde commun... Ce n'est pas seulement l'action mais aussi l'inaction qui a une fonction constitutive dans la rencontre... en particulier cette inaction qui est celle de l'attitude tranquille, décontractée, et surtout du silence... Pour l'homme, le silence a une riche signification. De même que les pauses sont des éléments constitutifs de la musique, de même le silence du moment où l'on se tait est déterminant pour les modalités de notre présence dans la rencontre... Il n'y a de silence de l'être rencontré que si je suis moi aussi présent dans ce silence... Le silence est éloquent dans chaque rencontre aimante, car dans le silence s'accroît en dormant la puissance du mot... Le silence est révélateur. Le silence à deux révèle la place de l'autre ».

D'ailleurs, l'accueil attentif de toute *étrangeté* du langage (lapsus, incohérence...) peut aussi devenir un instrument de révélation de l'autre... ou de l'Autre en lui¹³.

Jésus développe ce thème dans la parabole de Matthieu 25 : dans l'accueil, la rencontre de l'étranger démuné, c'est le Christ lui-même qui se donne à rencontrer. Cette promesse s'enracine dans les profondeurs de la révélation biblique : Jacob, par exemple, la découvre par étapes successives :

– A Béthel, dans sa fuite, il fait un rêve *étrange*. Attentif à cet aspect étrange, il réalise après coup que Dieu y était présent. Il ne s'y attendait pas, mais il est attentif à l'étrangeté de son expérience et, tout à coup, il reconnaît la présence de Dieu¹⁴.

– A Péniel, au torrent du Jabok, avant sa confrontation avec Esaü, il combat avec « quelqu'un », un être *étrange* qu'il ne lâche pas avant d'avoir été béni. Serait-ce une rencontre avec cette part de lui-même qui lui est étrangère, avec ce Dieu qui reste « Etranger » pour lui, et pourtant si proche ? Dans cette rencontre, dans ce combat et dans cet accueil de l'étrange s'originent des transformations subites.

Dieu se rend présent en nous introduisant à l'étrange(r) qui brise le cercle des sécurités qui nous enfermaient, de nos scénarios bien connus et répétitifs. De cette brisure et cette rencontre jaillit le changement. L'attention à ce qui nous est étranger dans la rencontre peut être vitale pour découvrir le Dieu qui s'y rend présent et qui transforme¹⁵.

Dans l'expérience de l'absence de Dieu

Les mystiques du Moyen Age¹⁶ ont abondamment parlé d'une expérience commune à ceux de tous les temps : la « nuit de l'âme », ou la nuit

¹³ Cf. Jean Ansal di, *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; « Entendre la vérité du sujet qui parle, c'est reconstituer le trajet inconscient à partir des altérations du discours où simultanément il se dévoile et s'occulte », p. 44. « Les altérations de la chaîne linguistique sont les lieux où se balbutie la vérité du sujet qui parle », p. 49.

¹⁴ Gn 28,16 : « Certainement le Seigneur est présent en ce lieu, et moi, je ne le savais pas ! ».

¹⁵ Cf. F.J.J. Buytendijk p. 35 : « En grandissant, l'enfant éprouve la complète ignorance dans laquelle chacun est de la présence d'autrui à lui-même. Dans chaque rencontre, l'enfant qui devient adulte éprouve le secret de l'absence d'autrui dans sa présence et de sa présence dans son absence. »... « L'insécurité dans la familiarité, l'aliénation dans la présence, l'obscurité dans la révélation, le vide dans la plénitude, tous ces états qu'on peut remarquer dans les rencontres, ne sont pas des sentiments subjectifs, des résidus de représentations antérieures. S'ils peuvent être remarqués, c'est que chaque homme n'est jamais donné simplement et sans ambiguïté comme une chose... ».

¹⁶ Voir aussi les mystiques plus tardifs, depuis Bernard de Clairvaux, les béguines, l'auteur du *Nuage d'inconnaissance* et Maître Eckhart, jusqu'aux modernes (Maurice Zundel, Thomas Merton ou Simone Weil) en passant par les espagnols Thérèse

des sens et de l'esprit. Elle peut être provoquée par une épreuve extérieure ; mais aussi par une crise intérieure. Les sens sont en éveil, ils ne captent pourtant plus rien ; la foi non plus. C'est l'expérience des ténèbres, du désespoir, de l'épreuve indicible, d'autant plus douloureuse pour le croyant qu'il peut l'assimiler à une absence de Dieu, à son abandon. Les mystiques ont pu « valoriser » cette expérience en y reconnaissant paradoxalement l'action même de Dieu qui les conduit à travers cette expérience de ténèbres¹⁷. C'est comme si Dieu, après un temps de révélation personnelle et de consolation, nous fait passer à un niveau plus profond de conscience et de communion, en s'opposant tout d'abord à nous. Mais c'est un vrai « travail de l'âme », que nul ne peut provoquer de l'extérieur, ni même de l'intérieur par un simple acte volontaire. Certains peuvent se perdre dans ce passage, perdre la trace de leur propre vie, la trace de Dieu. D'autres peuvent se sentir abandonnés de Dieu, puisqu'ils n'éprouvent plus aucun sentiment de sa présence au cœur de la tourmente, ni son secours. D'autres encore peuvent attribuer l'épreuve à un Dieu qui les rétribue, qui les paie en retour de leur infidélité (comme les amis de Job). C'est donc presque de l'ordre de la grâce et de la révélation que quelqu'un puisse affirmer (comme Job) que Dieu est à l'origine de son épreuve (ou du moins qu'il y joue un rôle) ; un Dieu qui nous cherche, mais que nous ne comprenons plus ou pas encore, un Dieu différent de celui que nous connaissons, un Dieu qui se manifeste dans l'expérience de son absence, ou par une « présence » d'opposition plutôt que de soutien. Dès lors, l'expérience d'absence et d'abandon de Dieu se transforme en expérience de présence de Dieu, mais d'un Dieu qui s'oppose à nous. Il est perçu en quelque sorte comme un ennemi¹⁸. Cette expérience dans laquelle Dieu nous conduit semble être un passage obligé pour sortir de certains enfermements et finir par le découvrir plus présent que jamais et œuvrant à nous transformer. Dans une telle expérience, Dieu n'est plus perçu comme étant *avec nous*, mais contre nous ou *en face de nous*^{19, 20}.

d'Avila et Jean de la Croix. Voir Michel Cornuz, *Le ciel est en toi* (introduction à la mystique chrétienne), Genève, Labor et Fides, 2001.

¹⁷ Lm 3,2-17 : « *C'est lui* qui m'a conduit, mené dans les ténèbres, et non dans la lumière... ».

¹⁸ Cf. Ex 4,24 : « Moïse fut attaqué par l'Éternel, qui voulut le tuer ».

¹⁹ La Bible contient deux métaphores de la présence de Dieu : 1° *prosôpon* en grec (*panim* en hébreu), face, visage qui met en évidence la différence entre nous et Dieu, qui peut se mettre *en face, contre* nous ; 2° *parakletos* qui met en évidence la communion, l'intimité du Dieu qui se met *à côté* de nous, comme soutien ou avocat.

²⁰ Cf. F.J.J. Buytendijk, *op. cit.*, p. 25 : « La rencontre contient deux éléments se mouvant ensemble : un *être-opposé* et un *être-ensemble*, un *mouvement-avec* où la saisie prudente vise à l'abandon de soi, et un *mouvement-contre*, agressif, qui vise le dépassement des obstacles. Ce mouvement-contre suscite des obstacles et se renforce en se heurtant à eux... La lutte n'est presque jamais absente du jeu ou des rencontres humaines. »

Moïse, en Exode 4, est effrayé, contré par une demande terrifiante : Dieu *en face* de lui est perçu comme celui qui veut le tuer ! Dieu semble être en colère contre lui. Moïse va apprendre à prendre à son compte la colère de Dieu contre Pharaon, et à prendre sur lui la colère de Dieu contre son peuple. Ce sera le fondement de son rayonnement et de son expérience de communion extraordinaire avec Dieu²¹.

En régime chrétien, celui qui vit cette épreuve d'absence ou même d'abandon peut se découvrir en communion avec Jésus-Christ qui a expérimenté dans sa propre chair sur la croix l'abandon de Dieu ; cette communion est une présence paradoxale de Dieu au cœur de l'abandon ; touchant le fond de la souffrance, la personne touche le fond de l'expérience humaine et se trouve là en présence même du Christ. Cette présence de Dieu est alors perçue au-delà de tous les sens physiques et psychiques (les cinq sens), et au-delà de tout sens logique, comme étant l'initiative de Dieu ; elle est saisie dans un acte de foi pure.

Dans l'image que l'on se fait de l'accompagnant

Dans tout accompagnement pastoral s'opère le jeu des projections. En particulier l'accompagné peut projeter sur l'accompagnant une image parentale. Sans le savoir, il voit en lui une figure de son propre père (ou de sa mère). Dans ce transfert, il adopte des attitudes qui sont profondément enfouies en lui, et qui reproduisent ses anciennes attitudes d'enfant par rapport à son père. Le même phénomène peut s'opérer à l'égard de Dieu : cette fois, c'est la figure de Dieu (et non plus de l'accompagnant) qui est recouverte de l'image de son père. D'ailleurs Freud réduisait Dieu à ce processus ; il le voyait comme une projection de ces images parentales.

Toutefois, un autre processus peut se produire, qui va dans le sens inverse : sans le savoir, l'accompagnant peut être lui-même porteur d'une image authentique de Dieu. Nous pouvons alors considérer la figure parentale de l'accompagnant comme l'ombre projetée de la présence de Dieu, son écho ! Mais si l'accompagnant devient une figure parentale, il peut indiquer de qui elle est l'écho ! Car c'est cette troisième Présence qui est recherchée et qui doit être nommée dans la relation²².

Dans le simple souvenir de Dieu

Dans l'accompagnement pastoral, il nous arrive de faire recours à Dieu dans un acte intérieur presque insaisissable ; il s'assimile à la simple conscience de la présence de Dieu. Les pères du désert le voient comme une prière en acte, dans lequel Dieu se rend présent :

²¹ Ex 33,18-23.

²² Il se peut d'ailleurs aussi que l'accompagnant choisisse en pleine conscience d'être un « père » ou une « mère » pour la personne accompagnée (1 Th 2,7-12).

a) Ils considèrent (dans la ligne de la tradition vétéro-testamentaire) que l'invocation du *nom* de Dieu est étroitement liée à sa présence intime²³.

b) Par ailleurs, « toute chose qui porte en elle la mémoire de Dieu est considérée devant Dieu comme une prière »²⁴. Le souvenir intérieur de Dieu, même sans formulation visible, est une prière. L'exemple le plus frappant nous vient de Néhémie : reçu à la cour du roi qui lui trouve mauvaise mine et qui lui en demande la raison, il répond que c'est à cause des mauvaises nouvelles reçues de Jérusalem en ruine. Le roi lui dit : « Que demandes-tu ? ». Néhémie raconte : « Je priai alors le Dieu des cieux et dis au roi : 'Si cela paraît bon au roi, alors tu m'enverras vers Juda pour que je reconstruise la ville' »²⁵. Rien n'est dit de cette prière ; on peut en déduire que Néhémie ne formula pas une « prière » particulière à ce moment-là, mais que sa demande au roi fut sa prière. Il savait que Dieu seul pouvait rendre possible son retour à Jérusalem, de sorte qu'en répondant au roi, c'est à Dieu qu'il parlait²⁶.

Encore une fois, Dieu est plus grand que la conscience que nous en avons. Mais il a voulu se lier à elle et à l'invocation de son nom.

Dans toute expérience et dans toute transformation

Lorsque dans notre cheminement nous vivons une expérience particulière, nous pouvons reconnaître (en général après coup, parfois pendant) Dieu lui-même présent et à l'œuvre. Bien sûr il faut *s'arrêter*²⁷ pour reconnaître l'expérience et nommer la présence de Dieu ; ce faisant, l'expérience elle-même risque de s'arrêter, car nous en prenons de la distance. Il n'est pas nécessaire de le faire toujours, ni tout de suite. Mais le fait de nommer Dieu, d'y reconnaître sa présence, donne à l'expérience un poids et une signification tout autres²⁸.

De même pour toute transformation que nous vivons, tout changement de conscience. Plus cette transformation est petite, plus elle a des chances d'être réelle et authentique, et inversement ! Une expérience de transformation

²³ Cf. *La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste* par l'archimandrite Placide Deseille, Le Grand, éd. Monastère St Antoine, 1995.

²⁴ Théodore de Mopsueste, 4^e-5^e siècle, cité par Pierre Burgat dans l'almanach protestant 2000.

²⁵ Ne 2,4ss : « Je priai Dieu et je dis au roi... » : ces deux actes ne seraient pas chronologiques, mais simultanés et quasi identiques.

²⁶ Voir aussi Joseph devant Pharaon, Gn 41,16.

²⁷ Ps 46,11 : « Arrêtez et reconnaissez que je suis Dieu ! » (Be still and know that I am God).

²⁸ Pour ce point, je m'inspire d'une conférence non publiée de Hans Bürki sur l'Expérience. L'une de ses thèses affirme que « toute expérience est une expérience de Dieu ». En effet, puisque « nous avons en Dieu la vie, le mouvement et l'être », personne ne pourrait expérimenter quoi que ce soit sans Lui. Même les expériences les plus douloureuses peuvent être rattachées à Lui. Voir aussi le Ps 139 qui insiste sur le fait de ne pouvoir échapper à Dieu.

peut être reconnue comme expérience de conversion, expérience de changement qui s'opère en nous de façon passive et active, comme manifestation de la présence de Dieu.

Lorsqu'on médite sur son propre vécu, on s'arrête pour reconnaître et goûter sa vie ; de même lorsqu'en cours d'entretien l'on s'arrête sur une expérience, sur une émotion pour la nommer, pour l'approfondir... Cette pratique peut faire apparaître de telles expériences ou transformations. Il est alors possible de reconnaître la présence de Dieu en elles.

3. Peut-on modéliser la présence de Dieu²⁹ ?

Cette perspective sur la manière dont Dieu se rend présent dans l'accompagnement pastoral va influencer notre façon d'accompagner. Dans la pratique, elle donne des repères pour reconnaître la présence de Dieu, discerner le mouvement de l'Esprit³⁰. Elle invite parfois à nommer cette présence et à lui donner du poids, parfois à la reconnaître intérieurement, sans la nommer. Elle invite aussi à s'ouvrir à cette présence, à s'offrir comme instrument en s'adaptant à ses voies, ce qui implique le développement de nos capacités et la mise en éveil de tous nos sens et notre foi pour être porteur, révélateur³¹ et instrument de cette Présence qui vient pour nous rencontrer et nous transformer.

L'Esprit de Dieu est souverain et ne s'attache pas à suivre nos modèles et nos compréhensions de son action. Il les dépasse heureusement ! Cela nous permet de rester confiants dans le fait qu'il se rend présent, quelles que soient nos approches, nos compétences ou nos défaillances. Mais cela ne nous empêche pas de réfléchir sur nos propres expériences, à la lumière des expériences des témoins bibliques et de l'histoire de la spiritualité chrétienne, et de distinguer quelques lieux et voies privilégiés, ce que nous avons fait dans le chapitre précédent. L'étape suivante consiste à reconnaître quel modèle sous-tend cette compréhension. Un tel modèle peut alors devenir un outil dans la formation et dans la pratique de l'accompagnement pastoral.

Il peut paraître étrange de parler d'outils en rapport avec la présence de Dieu ; même dangereux dans la mesure où, avec l'outil, on voudrait maîtriser ce qui ne peut justement pas l'être, et qui est de l'ordre de la grâce et de la souveraineté de Dieu. Toutefois, l'outil peut aussi être un instrument *au service* de l'inmaîtrisable, de l'amour et de l'Esprit, un outil qui vise à

²⁹ Autrement dit : *Est-il possible d'utiliser ces perspectives sur la manière dont Dieu se rend présent dans la rencontre, pour la formation à l'accompagnement pastoral ? Est-il légitime d'en faire un modèle, pour s'y mettre à l'école ?*

³⁰ Comme diraient les ignaciens. En effet, c'est l'apport spécifique de St Ignace et des exercices qui sont aujourd'hui proposés sous l'inspiration des jésuites comme formation de la personne : *le discernement de l'Esprit*.

³¹ A l'instar du processus de « révélation » photographique.

intégrer une compréhension théorique (des voies de la présence de Dieu dans l'accompagnement pastoral) dans une pratique concrète.

La tradition monastique de la *lectio divina*³² m'apparaît comme un modèle porteur des perspectives ci-dessus, en particulier celle de la *méditation* et de la *contemplation*.

J'aimerais montrer ici comment l'expérience et la pratique de ces voies de spiritualité peuvent inspirer et devenir des outils dans l'accompagnement pastoral.

*La contemplation*³³

La démarche contemplative puise ses racines dans celle des pères du désert : ils visaient à se rendre présents à Dieu, à sa personne, son amour, sa parole, dans une pleine disponibilité de leur être, en combattant tous les éléments de dispersion extérieure et intérieure. La reprise contemporaine de cette pratique se retrouve dans *l'assise* ou dans *la prière centrée* qui consiste à demeurer devant Dieu dans le silence et l'immobilité pour un temps ; les pensées qui affluent, envahissent ou dispersent sont accueillies avec bienveillance... et détachement, jusqu'à les laisser perdre de leur impact sur soi. Elles sont peu à peu « calmées »³⁴, par l'attention au rythme de la respiration et par l'enracinement dans le vécu corporel présent, pour faire place à la simple présence. C'est alors le lieu pour sentir vibrer son existence, son existence toute nue, sans attribut, sans qualification, sinon celle d'être aimée. C'est un travail paradoxal, car il consiste en

un effort pour entrer dans le repos, dans le non-effort³⁵

un exercice de lâcher prise renouvelé,

un centrage de l'être qui ne soit pas concentration tendue.

En soi, c'est une attitude à laquelle on s'ouvre, on peut s'exercer, mais qui ne peut pas être « produite » ; elle ne peut que se produire, être donnée. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut rien faire ; au contraire, on peut s'y former, on peut s'exercer

à se rendre soi-même présent,

à se dessaisir pour se laisser saisir,

³² Cette tradition repose sur les quatre piliers de la *lectio* (lecture attentive et suivie de la Bible), la *meditatio* (l'écoute méditative de la Parole, qui part du cœur et intègre l'intelligence, l'intuition, les émotions, l'imagination), l'*oratio* (la prière réponse de la foi) et la *contemplatio* (l'attitude de silence dans la contemplation, le regard intérieur attentif à la présence) ; cf. Martin Hoegger, « Une école de la Parole pour lire et prier la Bible », dans *Hokbma* 61/1996.

³³ Dans le processus de la *lectio divina*, on présente ordinairement dans l'ordre : *lectio* – *oratio* – *meditatio* – *contemplatio*. Je considère la contemplation comme un modèle d'attitude, et la méditation comme un modèle de pratique. C'est pourquoi je commence par la contemplation, plus fondamentale.

³⁴ Ps 62,2 et 6 : « mon âme se *tranquillise* devant Dieu » ; Ps 131,2.

³⁵ He 4,11 : « *Efforcez-vous* d'entrer dans le *repos* ».

à s'éveiller sans se crispier,
à s'ouvrir en se structurant.

C'est une ouverture à la rencontre, à la profondeur, une attitude d'accueil, d'attention et de non-maîtrise, une attitude qui permet de prendre conscience de soi et de ce que Dieu fait. Car la présence au Présent contribue à l'accueil de soi et de Dieu.

La démarche contemplative prend acte d'une volonté bienveillante du Dieu de la Bible de se laisser rencontrer, de se laisser trouver³⁶ en tâtonnant³⁷, de se rendre présent à ceux qui cheminent ensemble³⁸. Elle reconnaît aussi que le Dieu souverain ne se laisse manipuler par aucune pratique ou méthode, et qu'il ne se situe pas au bout de nos efforts pour l'atteindre : il se laisse trouver, il ne se laisse pas « produire ».

En ce sens, la *démarche contemplative* est une école pour l'*accompagnement* pastoral et pour l'expérience de la présence de Dieu dans cet accompagnement. Car celle-ci non plus ne peut pas être produite ; c'est Dieu lui-même qui se « produit », se présente, se donne. Et ici aussi, on peut s'exercer à s'y ouvrir, à y être attentif.

On peut mettre en évidence d'autres similitudes entre la démarche contemplative et l'accompagnement pastoral :

a) La contemplation ne se veut pas un instrument pour obtenir autre chose ; elle est un but en soi : la présence au Présent. Mais elle porte des fruits, qui sont donnés, en plus.

De même un accompagnement pastoral ne visera pas d'abord un mieux-être ou même une restauration³⁹, même si c'est pour ces raisons qu'il débute. Mais il offre d'abord la possibilité d'une présence vraie, qui « se suffit » à elle-même. Il se peut qu'elle porte des fruits de guérison ou de restauration qui sont une grâce, en plus ! Car la vraie transformation est un fruit non programmé de la Présence.

b) La démarche contemplative consiste à lâcher prise, en particulier à lâcher le faux-moi et ses manifestations, pour se tourner vers l'Être, et entrer dans le courage d'être, de se suffire de l'être seul⁴⁰.

L'accompagnement pastoral oriente la personne vers l'Être, vers son être profond, d'où peuvent jaillir les énergies décisives pour affronter la réalité de sa vie.

c) Pratiquement, la contemplation développe le même type d'attitude que l'accompagnement pastoral, la première à l'égard de soi-même et la deuxième à l'égard du vis-à-vis et de soi : entrer dans le niveau le plus profond

³⁶ Jr 29,14 : « Je me laisserai trouver par vous ».

³⁷ Ac 17,27 : « Dieu a voulu que les hommes s'efforcent de le trouver en tâtonnant ».

³⁸ Lc 24 : Les disciples d'Emmaüs ; Mt 18,20 : « Là où deux ou trois... je suis au milieu d'eux ».

³⁹ Dans le sens de la *shalom* biblique, la paix dans le plein rétablissement.

⁴⁰ Paul Tillich, *Le courage d'être*, Paris, Cerf/Genève, Labor et Fides, 1999.

de soi, entrer en contact avec son courant existentiel, avec le murmure de la source.

d) les capacités nécessaires pour accompagner pastoralement, comme la capacité

- à se tenir seul devant Dieu,
 - à demeurer en silence,
 - à supporter le vide, la non-maîtrise,
 - à être attentif à l'être,
- sont précisément celles qui s'acquièrent dans la contemplation.

Ainsi, j'estime que toute personne qui pratique l'accompagnement pastoral et qui est en quête de la présence de Dieu au cœur de la rencontre peut trouver dans la pratique de la contemplation une école fondamentale et un modèle pratique. Je me demande même si cette école de la contemplation n'en est pas un passage obligé !

La méditation

Dans ce terme, j'englobe toutes les pratiques de méditation : méditation de la Parole, méditation sur sa propre histoire, ou sur son vécu passé récent⁴¹.

Il ne s'agit pas tant d'une réflexion mentale qui viserait à conceptualiser, formaliser une expérience ou à l'interpréter. C'est une démarche proche de la précédente, qui commence, comme elle, par un chemin vers soi, dans l'ici et maintenant, pour se rendre présent. Elle s'inspire de la prière sur le souffle ou *prière du cœur*, qui vise à « faire descendre l'esprit dans le cœur », à soumettre l'intelligence mentale à l'intelligence du cœur, plus intégrative et profonde, plus analogique que dialogique. Elle introduit à une écoute globale, « toutes antennes dehors », une attention flottante, une écoute participative et créative ; la Parole du Tout Autre ou le vécu personnel est accueilli pour lui-même et son impact sur soi-même est reconnu, accepté, digéré, intégré, écarté ou mis au service de la démarche. Une nouvelle Parole ou un nouveau vécu surgit de ce travail intérieur, grâce à des images, des symboles, des pensées et sentiments qui prennent un sens nouveau en soi. C'est une écoute simultanée de soi dans le présent, d'une part, et d'autre part de la Parole autre (même étrangère) ou du vécu personnel passé, écoute qui sollicite les différents niveaux de la personne. Dans cette écoute active, on s'arrête comme un randonneur en cours d'escalade, pour reconnaître et savourer, pour comprendre et intégrer le chemin parcouru.

Ici aussi on peut mettre en évidence d'autres similitudes entre la méditation sur le vécu passé récent et l'accompagnement pastoral :

– La méditation sur les événements de ma vie est portée par les questions :

⁴¹ Cet « englobement » n'implique pas que la Parole du Tout Autre soit sur le même plan que le vécu personnel. Il met l'accent sur le *processus* méditatif plutôt que sur l'*objet* de la méditation.

qu'ai-je vécu, que m'est-il arrivé, que s'est-il passé en moi, quelle expérience ai-je faite, que se passe-t-il maintenant en moi ? Elles permettent la conscience de soi, la présence à soi-même, à Dieu et à son œuvre en soi.

– Dans l'accompagnement pastoral (et surtout dans la supervision) ce sont ces mêmes questions qui conduisent à un apprentissage à partir du vécu, à partir d'expériences fraîches ; un apprentissage qui peut conduire à des expériences de transformation.

On voit bien comment cette pratique de méditation de la Parole ou de méditation sur son propre vécu peut devenir une école pour l'accompagnement pastoral, pour l'écoute centrée sur la personne, qui elle aussi se centre sur le présent, vise la présence à l'autre et à soi ; une école pour reconnaître et devenir témoin et instrument de la présence de Dieu dans l'accompagnement.

4. La spécificité de l'accompagnement pastoral

Dans le chapitre précédent, nous avons affirmé que c'est la présence de Dieu dans la rencontre et dans l'accompagnement pastoral qui en fait un événement fondateur ou transformateur ; nous avons vu les « lieux » où il nous paraît que Dieu se rend présent, et comment cette compréhension peut orienter notre manière d'accompagner.

L'accompagnant pastoral peut donc se voir comme un chercheur de la présence de Dieu, ou encore comme un révélateur, un instrument, un témoin de cette présence. Est-ce cela qui lui donne sa spécificité dans le concert de toutes les professions de la santé ou de la relation ? Est-ce cela qui justifie cette démarche ? Celui qui fait profession d'accompagnant pastoral peut-il s'appuyer sur une telle *Présence*, espérée et... inmaîtrisable, pour affirmer sa spécificité, fonder son identité professionnelle ?

Cette question de la spécificité surgit ici, car si l'identité pastorale est fondamentale pour l'accompagnant, elle est pourtant fragilisée dans les contextes professionnel et ecclésial actuels. Ceux qui pratiquent professionnellement l'accompagnement pastoral peuvent être amenés à se demander à quoi ils servent et si leur tâche a un sens bien déterminé et irremplaçable, alors qu'ils sont entourés de spécialistes de tout genre et qu'ils sont appelés à travailler avec eux. D'ailleurs, il peut aussi leur être demandé d'en rendre compte.

C'est pourquoi la formation professionnelle à l'accompagnement pastoral s'attache à aider chacun à clarifier son identité pastorale. Elle ne le fait pas d'abord avec un article comme celui-ci, ou en dessinant des frontières de spécificité par rapport à d'autres. Elle le fait dans une confrontation pratique de sa personne avec le réel de la rencontre. C'est dans cette confrontation que peut s'enraciner la conscience particulière de son identité pastorale.

Le noyau de l'identité de l'accompagnant pastoral consiste-t-il donc à se voir comme un chercheur, un témoin de la présence de Dieu ? Ou bien

sa spécificité se situe-t-elle encore ailleurs ? Quelle pertinence, quelle spécificité a-t-il

1° parmi les autres professions de la santé ou de la relation ?

2° parmi les autres croyants qui s'attachent à visiter et accompagner « au nom du Christ ou de l'Église » ?

Je ne développerai pas la deuxième question, sinon pour dire qu'elle recouvre la question de la spécificité du ministère consacré par rapport à l'ensemble du peuple de croyants et au sacerdoce universel. Peut-être faut-il ajouter que l'accompagnement pastoral est une discipline *professionnelle*, qui implique non seulement une formation théologique et pastorale, mais aussi une formation spécifique à l'accompagnement, avec sa propre méthodologie, sa propre formation professionnelle et clinique⁴².

Quant au premier point, celui de la spécificité de l'accompagnement pastoral dans le concert des professions de la santé et de la relation, j'estime qu'elle se situe à la fois *dans* sa compétence propre et *au-delà* de sa compétence propre :

1° Certains aspects de sa compétence sont identiques à ceux qui fondent la compétence de ces autres professions. D'autres aspects s'en différencient et en marquent la spécificité. Quelques exemples nous aideront à préciser ces domaines spécifiques, plus loin. Ils suffisent à établir la pertinence, la spécificité de l'accompagnement pastoral.

2° Celui-ci est toutefois appelé à aller *au-delà* de sa compétence propre ; non pas en deçà, pour en transgresser des limites, évacuer des exigences, mais au-delà, parce qu'appelé à une autre dimension.

Reprenons cette distinction plus en détail⁴³ :

1° Le pasteur doit pouvoir exercer des compétences (les acquérir, les faire reconnaître) dans le champ de l'aide relationnelle. Ces compétences sont reliées aux sciences humaines ; mais leur spécificité n'est pas dans ce domaine ; elle est *pastorale*. Cela signifie qu'elles sont informées des sciences humaines, mais que leur but, leur orientation fondamentale n'est pas seulement du domaine de *l'aide à vivre* (plans physique, psychique et social) mais aussi de *l'aide... à mourir* ! Il ne s'agit pas tant ni seulement de pratiquer « l'accompagnement de fin de vie », mais plutôt de faire face à sa mortalité, d'accepter sa finitude existentielle, d'apprendre à vivre « à partir de la mort »⁴⁴. C'est le sens profond de notre existence, devant Dieu, qui est en jeu ici. C'est dire que le pasteur (celui ou celle qui pratique l'accompagnement pastoral) est appelé à confronter avec son vis-à-vis les questions ultimes de l'existence, celles que les spécialistes (médecins, psychiatres, psychologues

⁴² Cf. *Spiritualité, accompagnement pastoral et religion : le besoin de distinguer clairement*, Phyllis Smyth et Daniel Bellamare, Montréal, Québec.

⁴³ Établie par Henri J.M. Nouwen dans son livre *Pour des ministères créateurs*, Belarmin, 1999, dont je m'inspire pour ce chapitre.

⁴⁴ Voir à ce propos l'excellent petit ouvrage d'Anselm Grün, *Leben aus dem Tod*, Münsterscharzach, 1995.

ou psychothérapeutes) renoncent à aborder, par refus méthodologique. Pour cela il doit s'y être confronté lui-même : c'est là que sa spiritualité est en jeu et que sa tâche est spécifiquement pastorale.

D'un point de vue professionnel, sa spécificité est ainsi bien établie.

2° Mais il subsiste un autre point de vue : ministériel ou vocationnel, qui réclame un autre type de capacité : une capacité qui va *au-delà* de la compétence professionnelle pastorale (tout en l'intégrant) et qui est *spirituelle*. Elle n'est pas à revendiquer ou à affirmer comme une spécificité ; c'est un appel au don de soi, à porter l'image du Christ, à devenir témoin de sa présence, disciple et envoyé... et à renoncer à l'identification par la compétence.

Le premier niveau établit la spécificité de l'accompagnement pastoral : c'est sa compétence en sciences humaines *et* sa compétence pastorale.

Le second niveau prend en compte la dimension spirituelle de *l'au-delà* de la compétence !

Nous pouvons expliciter ces deux niveaux dans les trois questions de l'identité pastorale, de la relation pastorale et de la visée pastorale.

L'identité pastorale (affirmation de soi ou renoncement à soi ?)

1° Comme pour les autres professions, l'identité professionnelle de l'accompagnant pastoral s'enracine dans sa compétence propre et sa spécificité. Elle lui permettra d'accomplir le *soin pastoral des individus*, qui est en fait le service le plus nécessaire et le plus demandé au sein de la société, du moins si l'on sait comprendre les demandes. L'accompagnant pastoral aide son vis-à-vis à retrouver le fil de sa vie, le sens de sa vie⁴⁵. Encore une fois, il aide à vivre et il aide à mourir, à pouvoir vivre à partir de sa mort.

2° Cela dit, l'accompagnant va devoir reconnaître que ce n'est pas lui qui communique le sens de la vie, et que ce qu'il veut et doit faire lui échappe en fait complètement. *L'affirmation de soi* et de ses compétences, le développement d'une claire identité pastorale n'est qu'une face de sa vocation. L'autre face consiste à... y renoncer : *renoncer à soi*, après avoir travaillé à l'affirmation de soi. La compétence donne des instruments importants pour vivre un bon accompagnement. Toutefois, ce qui est déterminant existentiellement se situe parfois *au-delà* de sa compétence : lorsque l'accompagnant se trouve désarmé, prêt à se perdre pour un autre, prêt à renoncer à lui-même pour créer l'espace où Dieu peut faire son travail. En fait, l'affirmation de soi et le renoncement à soi font tous deux partie de l'identité pastorale ; ils ne s'opposent pas. Le renoncement à soi va *au-delà* et ne reste pas *en-deça* de l'affirmation de soi.

La relation pastorale (contrat ou alliance ?)

1° L'accompagnement pastoral va pouvoir se dérouler sur la base d'un *contrat*. Savoir établir un contrat fait partie de la compétence de base

d'un accompagnant. « Il y a contrat (*formel*) lorsqu'on s'est mis d'accord sur un rendez-vous. Si l'une des personnes demande de l'aide et que l'autre apporte de l'aide, c'est le problème qui sera l'objet d'un contrat (*informel*). Mais il y a très souvent un contrat sous-jacent (*secret*), qui n'est pas toujours clair. Bien des attentes non dites peuvent devenir sources de grandes frustrations, et l'insatisfaction de bien des pasteurs dans leur service pastoral est directement liée à l'ambiguïté du contrat. La première responsabilité du pasteur, sa compétence de base, est d'aider chaque personne à percevoir la nature exacte de l'aide qu'elle désire vraiment et de lui dire s'il peut la lui donner »⁴⁶. Faut-il préciser ici que la tâche pastorale ne peut se limiter à un seul modèle d'accompagnement, de type *counseling*, comme dans d'autres professions de la relation. Sa tâche consiste justement à entrer en relation avec des gens différents de bien des façons différentes, et selon des contrats adaptés à chaque situation. C'est une spécificité de sa compétence.

« La notion de contrat, et la distinction entre les contrats formel, informel et secret ont aidé à comprendre bien des échecs dans les relations professionnelles. On comprend aussi comment ces clarifications ont aidé les accompagnants pastoraux à mieux saisir les problèmes et les possibilités qui se présentent dans leurs relations avec les gens.

« Mais de même que l'affirmation de soi n'est pas le seul aspect de l'identité pastorale, de même le contrat n'est pas le tout de la relation pastorale. »⁴⁷

2° Ici intervient la notion biblique *d'alliance*, qui peut conduire au-delà du contrat. « Aucun médecin ne ferait du porte-à-porte pour demander si un malade a besoin de soins. Aucun psychologue ne se présenterait chez les gens pour s'enquérir de problèmes émotifs qui lui donneraient l'occasion d'utiliser ses connaissances. Mais le pasteur, lui, prend des initiatives, se conduit parfois comme un praticien agressif, va à la rencontre des gens. La notion d'alliance apporte une note critique à la vision contractuelle de la relation pastorale. En effet, ce n'est pas un contrat que Yahvé a établi avec son peuple, mais une alliance. Dans l'alliance, la fidélité divine est inconditionnelle. C'est l'engagement inconditionnel à servir.

« Toute personne qui veut rendre l'Alliance de Dieu visible dans le monde doit rencontrer ce grand défi : ne rien attendre en retour pour son service... Et Dieu défie ceux et celles qui veulent manifester son alliance dans le monde de ne jamais faire du succès le critère de leur amour pour autrui. »⁴⁸

La technique et la visée pastorale (définir son rôle ou contempler ?)

1° Si les médecins écrivent des rapports, les psychologues rendent compte des tests de leurs clients, les travailleurs sociaux font des analyses

⁴⁶ *Ibid.*, p. 68s.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 72.

de pratique, que font les accompagnants pastoraux ? Ils ont mis au point une méthode qui permet de reconnaître ce qui se passe dans une relation, découvrir les erreurs et les attitudes fertiles. C'est le *verbatim* de l'entretien, ou le rapport écrit d'un accompagnement pastoral. Travaillé en supervision, ce rapport donne à l'accompagnant l'occasion de « clarifier sa propre expérience, d'identifier exactement ce qui s'est passé dans son travail pastoral et de penser de façon réaliste à d'autres façons d'agir. Un seul événement bien documenté, soigneusement rapporté et évalué avec un juste esprit critique peut en apprendre beaucoup plus qu'une longue expérience à celui qui l'intègre dans sa vie »⁴⁹. Cet accompagnant peut mieux *définir son rôle*. Il devient plus compétent.

2° Toutefois, la définition du rôle n'est pas le fin mot de l'accompagnement pastoral. L'aspect central de ce service ne consiste pas en une pratique la plus habile, ni à savoir donner la réaction la plus appropriée dans chaque situation⁵⁰. Il faut dépasser ce rôle, cette compétence (qui peut rendre compte de chacune de ses interactions).

Ici, qu'est ce donc qu'aller *au-delà* ? ce pourrait être, par le moyen du rapport écrit, non plus seulement de chercher *comment mieux faire* ? mais de découvrir : *qu'est-ce que cette personne que je rencontre comme accompagnant pastoral peut m'apprendre* ? C'est une forme de *contemplation*. La rencontre devient alors un document humain vivant qui suscite des questions fondamentales ; elle permet de contempler la condition humaine. Le service pastoral implique une contemplation attentive et critique de la condition humaine telle qu'elle se révèle en réalité dans la vie des humains. C'est le chemin pour comprendre de façon toute nouvelle l'œuvre de Dieu dans les personnes, le dévoilement progressif de la réalité, la révélation de la lumière divine comme de l'obscurité humaine. Dans cette perspective, le service pastoral ne peut jamais se réduire à la bonne pratique d'une méthode ou d'une technique, car en fin de compte, il s'agit de la recherche continue de Dieu dans la vie de gens que nous voulons servir⁵¹.

Au travers de ces trois exemples, il s'agissait d'une part d'établir en quoi l'accompagnement pastoral peut s'appuyer sur une compétence et une compétence spécifiquement pastorale et, d'autre part, de montrer comment passer d'un professionnalisme à une spiritualité de l'accompagnement pastoral. Le professionnalisme est une exigence de base indiscutable qui se caractérise par une formation spéciale et des capacités spécifiques. Mais l'accompagnant pastoral doit dépasser le professionnalisme par l'oubli de soi et la contemplation, s'il veut devenir un témoin de l'alliance avec Dieu.

Dans le concert des professions de la relation et de la santé, sa compétence professionnelle et sa spécificité sont *pastorales*. Elles sont « mesurables » (on peut en rendre compte), elles intègrent des compétences en sciences humaines et touchent les questions ultimes, sans forcément viser la Présence de Dieu. Mais la dimension *spirituelle* qui lui est attachée l'invite à aller *au-*

delà de sa spécificité pour devenir chercheur, instrument, révélateur et témoin de la Présence de Dieu dans la relation.

Conclusion

Il nous semble avoir pu montrer les éléments suivants :

1° L'accompagnement pastoral possède ses propres critères et sa propre légitimité dans le concert des sciences humaines et des disciplines de relation et d'accompagnement (psychologique, sociologique, thérapeutique, médical...). Il est en interaction avec celles-ci, mais ne se définit pas d'abord par rapport à elles. La présence de Dieu dans cet accompagnement en fait un événement fondateur et transformateur. Et notre compréhension de la manière dont Dieu se rend présent en est déterminante.

2° Pour trouver son plein épanouissement, ses critères et sa légitimité, l'accompagnement pastoral doit puiser dans ses propres ressources historiques et bibliques, tout en étant interpellé et éclairé par les problématiques actuelles. En particulier, l'accompagnant est invité à « pratiquer » la présence de Dieu, et à retrouver la pertinence actuelle de la *lectio divina*, des démarches de méditation et de contemplation pour sa propre pratique. ■