



Le Saint-Esprit et l'eschatologie

1. Étude des données du Nouveau Testament sur l'œuvre du Saint-Esprit
 - a. Les Évangiles synoptiques
 - b. L'Évangile selon Jean
 - c. Les lettres de Paul
 - d. Résumé – L'Esprit eschatologique est le Christ exalté
2. Réflexions sur des questions d'actualité concernant l'œuvre de l'Esprit
 - a. La vie chrétienne est une vie de résurrection par l'Esprit du Christ
 - b. Le don eschatologique de l'Esprit et les dons provisoires de l'Esprit
 - c. L'Esprit eschatologique nous fait participer aux souffrances du Christ

Aucune évolution des études bibliques au cours du 19^e siècle n'a eu de plus grand impact que la redécouverte du caractère eschatologique du message du Nouveau Testament. Parler d'un « résultat assuré » de la recherche biblique est toujours risqué, mais dans ce cas au moins, cela semble justifié.

1. L'histoire de cette évolution est bien connue¹ : le libéralisme théologique du 19^e siècle avait tenté d'éloigner autant que possible l'eschatologie du cœur du Nouveau Testament, dans le but de montrer que Jésus était surtout une sorte de moraliste néo-kantien. Cependant, les études ultérieures, qui ont commencé dès la fin du 19^e siècle par une réévaluation de la proclamation du royaume par Jésus dans les Évangiles synoptiques, sont parvenues à une conclusion tout à fait différente. À travers un processus continu de correction et d'enrichissement des points de vue, la reconnaissance de cette vérité biblique s'est répandue, aboutissant vers 1965 à un quasi-consensus, fermement établi, dans un large éventail d'études, à savoir que l'eschatologie est centrale non seulement dans la proclamation de Jésus, mais aussi dans l'enseignement de Paul et de la plupart, sinon de la totalité, des autres auteurs du Nouveau Testament. Le sujet de l'eschatologie, enracinée dans la mort et la résurrection de Jésus, façonne le Nouveau Testament dans son ensemble et comporte à la fois une consommation future, voire imminente, et un accomplissement déjà réalisé.

2. Ce consensus ne représente pas seulement une répudiation exégétique de l'ancien libéralisme théologique. Il est également en tension avec la théologie chrétienne classique, où l'on constate une tendance manifeste à « déseschatologiser » l'identité et la vie actuelles de l'Église. Cette tendance se reflète, par exemple, dans la structure thématique traditionnelle de la dogmatique, où « l'eschatologie » finit par être le dernier thème abordé et se rapporte aux « dernières choses », définies comme étant le retour du Christ et l'état éternel qui s'ensuit, en incluant peut-être aussi ce

¹ Voir par exemple la longue étude de N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* [Le royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus] (Philadelphie : Fortress, 1963) et plus récemment L. H. Marshall, « The hope of a new age : the kingdom of God in the New Testament » [L'espérance d'un nouveau siècle : le royaume de Dieu dans le Nouveau Testament], *Themelios*, 11, 1 (sept. 1985 : 5-15, en particulier p. 5 et les ouvrages cités, notes 1 et 6).

qui arrive à l'individu après sa mort². L'eschatologie — et c'est encore la mentalité populaire que l'on retrouve chez la plupart des chrétiens d'aujourd'hui — tend à être tenue à distance, plus ou moins éloignée, comme un spectateur, sans lien réel et intégral avec l'expérience actuelle du croyant.

Ces remarques préliminaires nous amènent à observer que « le tournant vers l'eschatologie » qui s'est produit au 20^e siècle a exercé son influence jusque dans notre compréhension de l'enseignement du Nouveau Testament sur la personne et l'œuvre du Saint-Esprit; en fait, il a mis en lumière l'aspect fondamentalement eschatologique de cet enseignement³. Dans ce qui suit, je veux d'abord présenter une étude sélective des données pertinentes du Nouveau Testament sur l'œuvre du Saint-Esprit, en portant un regard sur les textes les plus importants. Suivront ensuite quelques réflexions pertinentes sur plusieurs questions d'actualité concernant l'œuvre de l'Esprit.

1. Étude des données du Nouveau Testament sur l'œuvre du Saint-Esprit⁴

Dans le Nouveau Testament, la dimension eschatologique de l'œuvre de l'Esprit apparaît de plusieurs façons.

a. Les Évangiles synoptiques

Les Évangiles synoptiques contiennent relativement peu de références à l'Esprit, mais leur signification eschatologique peut être perçue une fois que nous reconnaissons que le royaume proclamé par Jésus est une réalité eschatologique, déjà présente (et en même temps encore future) dans sa personne et son œuvre.

Dans le récit de guérison relaté en Matthieu 12.22-30 (et Lc 11.14-23), la déclaration décisive de Jésus est la suivante : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que moi je chasse les démons, le royaume de Dieu est parvenu jusqu'à vous » (Mt 12.28; Lc 11.20). Ici, manifestement, l'activité de l'Esprit de Dieu (« le doigt », Lc 11.20) est une manifestation actuelle du règne eschatologique de Dieu. L'Esprit est la dynamique du royaume, c'est-à-dire la puissance eschatologique. La présence de l'Esprit est une présence eschatologique.

Luc 11.13 et 12.32 ont un lien entre eux du fait qu'ils sont les deux seuls endroits dans l'Évangile de Luc où Jésus parle du dessein du Père de faire des dons aux disciples et de sa volonté de répondre à leurs

2 Notez toutefois les commentaires instructifs du professeur Heyns dans sa *Dogmatiek* [Dogmatique] (Pretoria : NG Kerkboekhandel, 1978) pp. 390-391.

3 Cet éclairage a résulté en grande partie de l'étude de la relation entre Jésus et l'Esprit, en particulier chez Paul; parmi un grand nombre d'ouvrages, voir par exemple J. C. Coetzee dans A. B. du Toit (éd.), *Die Pauliniese briewe : Inleiding en teologie* [Les lettres pauliniennes : Introduction et théologie] (*Handleiding by die Nuwe Testament*, 5) [Guide du Nouveau Testament] (Pretoria : NG Kerkboekhandel, 1984), 236-253; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* [Jésus est l'Esprit] (Philadelphie : Westminster, 1975), surtout p. 308-326; J. J. Engelbrecht, Jr. « Pneuma en Eskatologie by Paulus » [L'Esprit et l'eschatologie chez Paul], *Neotestamentica*, 3 (1969) : 61-75; J. P. Versteeg, *Christus en de Geest* [Le Christ et l'Esprit] (Kampen : Kok, 1971). Les travaux novateurs de G. Vos, « The eschatological aspect of the Pauline conception of Spirit » [L'aspect eschatologique de la conception paulinienne de l'Esprit], *Biblical and Theological Studies* [Études bibliques et théologiques] (New York : Scribners, 1912), p. 209-259 et *The Pauline Eschatology* [L'eschatologie paulinienne] (Grand Rapids : Baker, 1979/1930), p. 159-171, sont toujours aussi stimulants et précieux.

4 NDT : C'est nous qui avons ajouté les titres des sections pour faciliter la lecture.

besoins. En Luc 11.13, le don incomparable que le Père leur fera est l'Esprit Saint, tandis qu'en Luc 12.31-32, la plus grande bénédiction qu'ils doivent rechercher, et que le Père veut donner, est le royaume. Il existe donc une certaine correspondance entre l'Esprit Saint et le royaume, en ce sens que ce sont des façons équivalentes ou corrélatives de spécifier quelle est la bénédiction ultime et la plus élevée du Père, c'est-à-dire la bénédiction eschatologique. En outre, cette correspondance anticipe la Pentecôte — dans sa signification première d'événement décisif, une fois pour toutes, dans l'avènement du royaume (Ac 1.3; 2.32-33) — où la venue de l'Esprit est l'accomplissement de « *la promesse de mon Père ou du Père* » (Lc 24.49; Ac 1.4; voir 2.33 : « *la promesse de l'Esprit Saint reçu du Père* »).

b. L'Évangile selon Jean

On trouve également chez Jean des indications à propos de l'Esprit eschatologique. La présence de l'Esprit dans les croyants est le fruit de la glorification de Jésus (Jn 7.38-39); la venue décisive de l'Esprit auprès des disciples (l'Église) est subordonnée à l'aboutissement du processus de glorification de Jésus lors de son départ vers le Père (Jn 14.12-20). En tant que Consolateur (*paraklêtos*), l'Esprit fournit des conseils essentiels et une assistance définitive dans le contexte du grand jugement de la fin des temps opposant l'Église et le monde (Jn 16.7-11; voir Jn 14.16,26; 15.26). Dans la vision eschatologique de l'Apocalypse, le septuple Esprit qui se trouve devant le trône de Dieu est associé au Christ exalté (Ap 1.4-5; voir v. 16), de sorte que les paroles du Christ exalté sont spécifiquement « *ce que l'Esprit dit aux Églises* » (par exemple, Ap 2.1, 7; 2.8, 11; 2.12, 17).

c. Les lettres de Paul

C'est chez Paul, cependant, que l'aspect eschatologique de l'action de l'Esprit est le plus prononcé et le plus évident. Ses descriptions de l'Esprit présenté comme « *dépôt* » (arrhes) et « *premiers fruits* » (prémices), notions apparemment inventées par lui, sont particulièrement bien choisies, dans le contexte, pour exprimer la nature préliminaire, mais véritablement eschatologique, de la possession actuelle de l'Esprit par l'Église. Ces termes tout à fait uniques, *arrabon* et *aparchè*, situent l'œuvre de l'Esprit dans la structure du « déjà » et du « pas encore » caractérisant l'ensemble de son eschatologie. Dans Éphésiens 1.14, l'Esprit est le « *gage* » ou le « *dépôt* » de « *l'héritage* » de l'Église, une notion manifestement eschatologique (voir en particulier Ép 1.13; 4.30; 5.5). En Romains 8.23 et 2 Corinthiens 5.5, l'Esprit est les « *prémices* » et le « *dépôt* » en vue du futur corps de résurrection du croyant, c'est-à-dire de son existence corporelle eschatologique.

L'intérêt de cet usage est que l'Esprit présent dans l'Église (habitant dans tous les croyants et dans la pleine diversité de son action) est l'acompte de *l'eschaton*, lequel acompte est lui-même une réalisation de *l'eschaton*; il est le premier versement de l'existence eschatologique. Dans ce sens actuel, l'Esprit est la garantie selon laquelle ce qui a déjà été reçu initialement sera reçu dans sa plénitude au retour du Christ. Son action permet de faire l'expérience préliminaire et anticipée de la transformation eschatologique qui s'accomplira complètement lors de la résurrection du corps.

En outre, ces deux termes montrent que la ligne de pensée de Paul concernant l'Esprit part du futur pour aller vers le présent, plutôt que l'inverse. En d'autres termes, le futur n'est pas tant une extension

du présent (bien qu'on puisse le dire ainsi), c'est plutôt le présent qui est une anticipation de l'avenir (eschatologique). Paul est pleinement d'accord avec l'auteur de l'épître aux Hébreux qui, reprenant les catégories historico-eschatologiques du judaïsme intertestamentaire, dit que les pouvoirs associés à l'Esprit Saint sont « *les puissances du siècle à venir* » (Hé 6.4-5).

La conception eschatologique que Paul a de l'action de l'Esprit apparaît également clairement en 1 Corinthiens 15, le grand chapitre sur la résurrection. Dans les versets 42-49, le seul mot utilisé pour décrire le futur corps de résurrection (c'est-à-dire eschatologique) du croyant est le mot « *spirituel* » (*pneumatikon*, v. 44). Cet adjectif ne réfère ni à l'anthropologie (comme si le corps était adapté à l'esprit humain ou comme si cet esprit avait acquis une ascendance ou une domination sur le corps) ni à la substance (comme une substance pneumatique présumée immatérielle du corps de résurrection), mais à l'activité de l'Esprit Saint⁵. Ce que Paul veut dire, c'est que le corps de résurrection du Christ est ce qu'il est, avec ses qualités eschatologiques, parce qu'il a été si profondément transformé et renouvelé par l'Esprit Saint que le seul terme qui le décrit le mieux concrètement est celui de « *spirituel* ».

Ce passage met également en lumière les dimensions cosmiques de l'activité eschatologique de l'Esprit. Paul se préoccupe du corps de résurrection non pas simplement dans l'abstrait, mais en fonction du contexte ou de l'environnement qui lui est approprié. Cette préoccupation apparaît dans le fait que le contraste entre le corps d'avant la résurrection et le corps de résurrection (v. 42-44) est ancré dans le contraste général et global entre Adam et le Christ, le dernier Adam et le second homme, dans leurs rôles représentatifs et déterminants (v. 45, 47-49). En conséquence, l'Esprit, associé au dernier Adam, est la source et le principe de rien de moins qu'un nouvel ordre de création eschatologique; son travail de transformation eschatologique est à l'échelle cosmique, affectant chaque aspect de l'existence des créatures (voir Rm 8.19-23).

C'est maintenant le temps de préciser que ces textes pauliniens ne doivent pas être traités comme des principes eschatologiques abstraits et autonomes, comme des passages plus ou moins isolés traitant de pneumatologie. Ils doivent plutôt être mis en relation avec l'orientation historico-rédemptrice qui prédomine sur l'ensemble de l'enseignement de Paul. À cette fin, une brève référence à 1 Corinthiens 15:45c devrait suffire. Paul y dit : « *Le dernier Adam est devenu un Esprit vivifiant.* »

À mon avis, une exégèse attentive⁶ montre que, dans cette déclaration, (a) *pneuma* réfère à la personne de l'Esprit Saint et (b) le « *devenir* » en question a eu lieu à la résurrection du Christ ou, plus globalement, lors de son exaltation⁷. Ce que Paul affirme donc, c'est une certaine correspondance

5 Cette conclusion découle de la seule autre utilisation par Paul du contraste *psychikon-pneumatikon*, plus tôt dans 1 Co 2.14-15, et du fait que, à part l'exception (sans rapport) d'Ép 6.12, Paul utilise toujours l'adjectif *pneumatikon* pour désigner l'activité du Saint-Esprit; voir R. B. Gaffin Jr, *The Centrality of the Resurrection* [La centralité de la résurrection] (Grand Rapids : Baker, 1978), p. 85-86.

6 Voir par exemple Versteeg, *Christus en de Geest* [Le Christ et l'Esprit], p. 43-96 et Gaffin, *The Centrality of the Resurrection* [La centralité de la résurrection], p. 78-92.

7 Malgré les divergences d'opinions entre les commentateurs et l'ambivalence de certains, la référence au « ciel » et au « céleste », d'un côté du contraste dans les versets 47-49, concerne presque certainement l'exaltation (et non, disons, la préexistence du Christ ou son incarnation).

entre le Christ exalté et l'Esprit Saint — les deux formant une unité ou une unicité — datant de la résurrection.

Il s'agit d'une considération d'une importance capitale, qui est certainement déterminante dans la christologie et la pneumatologie de Paul, mais aussi dans celles d'une grande partie du reste du Nouveau Testament. Toute réflexion sur l'Esprit et sur son œuvre eschatologique doit prendre en considération cette correspondance.

En passant, il vaut peut-être la peine d'observer qu'il est injustifié de découvrir dans cette déclaration une confusion trinitaire ou un déni ou une confusion de la distinction personnelle entre le Christ et l'Esprit. Les relations trinitaires à l'intérieur de l'essence de la Trinité ne sont pas étrangères à Paul (voir, par exemple, Rm 1.3; 8.3, 32; 9.5; Ph 2.6), mais ce n'est pas le sujet dont il traite dans ce texte. Il ne pense pas à la divinité même du Christ, mais à ce que le Christ vit dans son humanité authentique, dans son identité de « *dernier Adam* » ou de « *deuxième homme* » (v. 47). Sa perspective est historique et concerne ce que le Christ « *est devenu* ». L'unité ou la correspondance en vue est « économique » (et non pas ontologique), elle est fonctionnelle et « eschatologique »⁸.

Ce que Paul veut dire, c'est qu'en vertu de la résurrection (glorification), le Christ, en tant que dernier Adam, est entré en possession de l'Esprit Saint de manière si complète et permanente, et qu'il a lui-même été transformé par l'Esprit de manière si complète et si spectaculaire que, par conséquent, les deux sont assimilés dans leur action. Le Christ et l'Esprit doivent être considérés comme étant un seul, car ils ont été rendus un seul être spécifiquement dans l'activité de « *vivifier* » ou de « *donner la vie* », la vie eschatologique, la vie de résurrection.

Dans le contexte du chapitre 15, cette activité du Christ comme « *prémices* » (v. 20), qui consiste à donner la vie, a en vue la future moisson de résurrection du corps. Il serait toutefois certainement difficile de nier que ce texte contient aussi au moins une indication de ce que le Christ fait actuellement (donner la vie eschatologique), en raison de ce qu'il est maintenant ou de ce qu'il est devenu (l'Esprit qui donne la vie).

Dans l'ensemble de la théologie du Nouveau Testament, 1 Corinthiens 15.45c est, en fait, le commentaire en une phrase de Paul sur la Pentecôte, où la Pentecôte fait partie d'un tout avec la mort du Christ, mais surtout avec sa résurrection et son ascension, qui sont tous des événements accomplis une fois pour toutes (comme Pierre l'indique en Ac 2.32-33). Dans cette perspective, la venue de l'Esprit à la Pentecôte n'est pas un simple ajout à l'œuvre du Christ, ni une sphère d'activité plus ou moins indépendante dans l'Église qui dépasse ou complète l'œuvre du Christ.

Au contraire, la Pentecôte met en lumière non seulement le fait que le Christ a vécu et a accompli des choses, mais aussi qu'il vit maintenant et qu'il est maintenant à l'œuvre dans l'Église. La Pentecôte n'est pas seulement le moment où le Christ a répandu sur l'Église le don de l'Esprit; c'est aussi la venue dans l'Église du Christ lui-même, en tant qu'Esprit qui donne la vie. À la Pentecôte, lorsque Jésus a baptisé avec l'Esprit Saint, on peut dire qu'il a baptisé avec lui-même, avec sa propre présence. Le don de l'Esprit est le don du Christ lui-même, celui qui est glorifié.

8 Voir Versteeg, *Christus en de Geest* [Le Christ et l'Esprit], p. 91.

Ajoutons brièvement qu'un schéma de pensée similaire est présent dans Jean 14 à 16. En particulier, en Jn 14.12-20, le don de l'Esprit, conditionnel au *départ* de Jésus lui-même vers le Père, est en même temps la *venue* de Jésus lui-même (v. 18 : « *Je ne vous laisserai pas orphelins, je viens vers vous* »; voir Jn 16.16-24). La venue de l'Esprit, qui suit la glorification de Jésus (Jn 7.39), est la venue de Jésus. Et lorsque, à la fin de l'Évangile de Matthieu, Jésus exalté promet aux disciples : « *Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde* » (Mt 28.20), cette promesse doit être comprise non seulement comme affirmant l'omniprésence divine, mais aussi, et surtout, comme annonçant la présence et la puissance de l'Esprit Saint.

d. Résumé – L'Esprit eschatologique est le Christ exalté

Pour résumer ce survol du Nouveau Testament et le ramener à son point central : l'Esprit eschatologique est le Christ exalté. Il est important d'apprécier, à la lumière du Nouveau Testament, la validité de cette généralisation. Mais en soi, elle est facilement sujette à des malentendus; elle est trop concise et doit être nuancée. Pour développer, nous pouvons dire que la vie eschatologique dans l'Esprit est la vie partagée du Christ glorifié. Lorsque le Nouveau Testament parle de l'œuvre de l'Esprit dans l'Église, c'est la vie de résurrection, la vie eschatologique du Christ qui est en vue; inversement, lorsque le Nouveau Testament parle de résurrection, présente ou future, c'est l'œuvre eschatologique de l'Esprit qui est en vue.

Paul lui-même enseigne ce principe en Romains 8.9-11, à propos de ceux qui « *ne sont plus sous l'emprise de la chair mais de l'Esprit* » (v. 9a); il dit aussi que « *l'Esprit de Dieu habite en vous* » (v. 9b), ce qui implique qu'ils « *appartiennent au Christ* », c'est-à-dire qu'ils sont « *en Christ* » (v. 9d), et que « *le Christ est en vous* » (v. 10). À l'intérieur de trois courtes phrases, toutes les combinaisons possibles — vous dans l'Esprit, le Christ en vous, vous dans le Christ, le Christ en vous — sont utilisées de manière interchangeable et comme pratiquement synonymes pour décrire l'expérience de l'Église. Cette façon de parler est possible en raison de la réalité qui précède toute expérience chrétienne, c'est-à-dire en raison de ce qu'est le Christ, il est « *l'Esprit qui donne la vie* » et en raison de ce qu'est l'Esprit, il est « *l'Esprit du Christ* » (v. 9c). Le verset 11 ajoute que, par l'Esprit, qui habite actuellement les croyants, Dieu relèvera finalement leurs corps mortels (comme il l'a déjà fait pour le Christ). L'Esprit est une puissance eschatologique, une puissance de résurrection; il est l'Esprit eschatologique parce que sa puissance est une puissance de résurrection.

2. Réflexions sur des questions d'actualité concernant l'œuvre de l'Esprit

L'enseignement du Nouveau Testament sur l'Esprit eschatologique a une incidence importante sur au moins trois préoccupations de la spiritualité contemporaine. Ces préoccupations ont une portée pastorale; elles ont été choisies principalement à cause de leur rapport avec la vie en Église.

a. La vie chrétienne est une vie de résurrection par l'Esprit du Christ

Au début, nous avons noté la tendance d'une grande partie de la pensée chrétienne dans l'histoire à déseschatologiser l'Évangile et ses implications. Cela est particulièrement vrai quand on parle de

l'attitude adoptée à l'égard de l'œuvre du Saint-Esprit. Il y a eu une tendance persistante à isoler l'activité de l'Esprit de l'eschatologie, à considérer son œuvre actuelle dans la vie intérieure du chrétien sans aucune référence ou connexion particulière aux objectifs eschatologiques plus larges de Dieu pour la création entière. Le résultat, trop souvent, a été de comprendre l'activité de l'Esprit comme étant surtout privatisée et tournée vers soi-même.

Dans le Nouveau Testament, cependant, si l'œuvre du Saint-Esprit concerne l'individu, elle n'est pas individualiste; cette œuvre est certes intime et personnelle, mais elle n'est pas privée. Il n'y a pas de perspective plus importante ou plus fondamentale du Nouveau Testament sur l'existence chrétienne que celle-ci : dans son intégralité, la vie chrétienne, la vie dans l'Esprit, doit être comprise comme faisant partie de la résurrection. En clair, la vie chrétienne est une vie de résurrection. Elle fait partie de la moisson de résurrection qui commence avec la résurrection du Christ lui-même (1 Co 15.20); le croyant a maintenant sa place ou sa part dans la moisson, non seulement dans le futur, mais déjà dans le présent. L'existence chrétienne est une manifestation et un résultat de la vie et de la puissance de résurrection du Christ, qui est l'Esprit qui donne la vie (Rm 6.2-11; Ép 2.5-6; Col 2.12-13; 3.14). L'affirmation de Paul en Galates 2.20 (« *Je suis crucifié avec Christ, et ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi* ») n'est ni une exagération enthousiaste ni limitée à sa propre expérience, comme on le comprend généralement. Certes, elle est doxologique, mais c'est une doxologie « mesurée » qui considère de manière réaliste la situation de chaque croyant.

À cet égard, les divers efforts pédagogiques de l'Église devront constamment préciser que c'est dans ce sens, à savoir la vie eschatologique, la vie de résurrection, que le Nouveau Testament offre la « vie éternelle » aux croyants. Elle est « éternelle », non pas parce qu'elle est au-dessus ou au-delà de l'histoire, « intemporelle » dans un sens anhistorique, mais parce qu'elle a été révélée, en Christ, à la fin de l'histoire et que, par la puissance de l'Esprit, elle nous parvient à partir de cette consommation.

Il est peut-être utile, sinon prétentieux, d'avancer que cette question touche à un aspect de la Réforme qui n'est pas encore achevé. La Réforme, ne l'oublions pas, a été une (re)découverte, au moins implicite, du cœur eschatologique de l'Évangile; le principe redécouvert est essentiellement eschatologique. La justification par la foi, telle que les réformateurs l'ont comprise et vécue, est une anticipation du jugement dernier. Nous n'attendons pas avec anxiété, comme un espoir incertain, un verdict favorable de la grâce au jugement dernier (où les réformateurs se sont sentis abandonnés par Rome), nous en avons déjà la possession aujourd'hui, ce qui donne une grande confiance et un fondement stable pour la vie chrétienne. Ils se sont accrochés à Romains 8.1 (« *il n'y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ* »), qui est une déclaration résolument eschatologique.

Cependant, si la Réforme et ses enfants ont saisi, au moins intuitivement, la dimension eschatologique de l'Évangile en ce qui a trait à la justification, c'est loin d'être le cas en ce qui a trait à la sanctification et à l'œuvre de l'Esprit.

Il existe indéniablement une tendance, du moins en pratique, à séparer, voire à polariser, la justification et la sanctification. La justification, d'une part, est considérée comme étant ce que Dieu

fait, une fois pour toutes et parfaitement, tandis que la sanctification, d'autre part, est comprise comment étant ce que le croyant fait, imparfaitement. La sanctification est considérée comme étant la réponse du croyant, une expression de gratitude de notre part pour le salut défini en termes de justification et de pardon des péchés, en mettant généralement l'accent sur la qualité inadéquate et même appauvrie de la gratitude exprimée⁹.

L'intention derrière une telle accentuation est sans doute de sauvegarder le caractère totalement gratuit de la justification. Cependant, l'histoire de l'Église n'a montré que trop clairement que le résultat apparemment inévitable de cette façon de voir est la montée du moralisme, la réintroduction dans l'expérience chrétienne d'un principe raffiné des œuvres, plus ou moins divorcé de la foi qui justifie et ne laissant finalement aucune place à cette foi. Ce qui est résolument rejeté à la porte d'entrée de la justification entre par la porte de derrière de la sanctification et prend toute la place dans la maison.

Il est certain que nous devons nous méfier de toutes les notions de perfection sans péché. Les formes de sanctification « entière » ou de vie « supérieure », « victorieuse », censées être obtenues par un acte de foi distinct après la justification, déseschatologisent invariablement l'Évangile en se servant de notions volontaristes du péché et aboutissent à leur manière au moralisme. Certes, nous ne devons pas oublier que « *même les plus saints, tant qu'ils sont dans cette vie, n'ont qu'un petit commencement d'obéissance* » (Catéchisme de Heidelberg, Q&R 114).

Cependant — et c'est là l'essentiel —, ce commencement, si petit soit-il, est un commencement eschatologique. Il s'inscrit dans le cadre de la promesse apostolique : « *Celui qui a commencé en vous une œuvre bonne en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ Jésus* » (Ph 1.6). Dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de perspective plus fondamentale sur la sanctification et le renouveau que celle exprimée dans Romains 6 : ceux qui sont « *des vivants revenus de la mort* » (v. 13) sont continuellement « *vivants pour Dieu en Christ Jésus* » (v. 11). Ils accomplissent des « *œuvres bonnes* » de la nouvelle création eschatologique, pour laquelle l'Église a été « *créée en Christ Jésus* » (Ép 2.10). Dans leur sanctification, les croyants commencent au « *sommet* », parce qu'ils commencent avec le Christ; en lui, ils sont ceux qui sont « *parfaits* » (1 Co 2.6) et « *spirituels* » (v. 15), même s'ils doivent être exhortés comme des « *charnels* » (1 Co 3.1,3).

Le ministère d'enseignement de l'Église a le défi important, qui portera ses fruits, de clarifier davantage la nature de la justification dans le cadre de la structure « *déjà – pas encore* » de

9 NDT : Nous comprenons et partageons tout à fait le souci de l'auteur qui veut promouvoir une saine doctrine de la sanctification. Nous pensons toutefois que le Catéchisme de Heidelberg répond déjà à ce souci légitime dans sa question et réponse 86 qui dit ceci : « *Puisque nous sommes délivrés de notre misère par la grâce du Christ, sans aucun mérite de notre part, pourquoi devons-nous faire des œuvres bonnes? — Parce que le Christ, après nous avoir rachetés par son sang, nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit à son image, afin que nous montrions à Dieu, par toute notre vie, notre reconnaissance pour ses bienfaits...* » Toute la troisième section du Catéchisme qui suit cette réponse et qui concerne notre vie de reconnaissance et notre sanctification (Q&R 87 à 129), repose sur cette réponse 86 selon laquelle, le Christ (c'est le sujet, c'est celui qui accomplit cette œuvre), après nous avoir **rachetés** par son sang (notre justification), « *nous renouvelle aussi par son Saint-Esprit* » (notre sanctification). Ce Catéchisme — un texte important produit par la Réformation du 16^e siècle — nous assure que la sanctification n'est justement pas ce que le croyant fait, par gratitude et imparfaitement, mais ce que le Christ lui-même fait en nous par son Saint-Esprit.

l'eschatologie du Nouveau Testament, tout en veillant à ce qu'une attention proportionnelle soit accordée à la nature eschatologique de la sanctification et à l'œuvre actuelle du Saint-Esprit.

b. Le don eschatologique de l'Esprit et les dons provisoires de l'Esprit

On peut maintenant se poser la question suivante : L'intense préoccupation mondiale pour l'œuvre de l'Esprit au cours des dernières décennies ne compense-t-elle pas la négligence et les lacunes traditionnelles que nous venons de constater? Pour être plus précis, le pentecôtisme et le mouvement charismatique n'ont-ils pas saisi et retrouvé, dans une large mesure, la nature eschatologique de l'action de l'Esprit?

Ces questions ouvrent manifestement un vaste champ de discussion, que l'on ne peut qu'évoquer brièvement ici pour ne faire qu'un seul point, un point sur lequel j'espère que charismatiques et non charismatiques pourront se mettre d'accord sans avoir à régler d'autres différences.

Dans le cadre de l'ensemble de l'action du Saint-Esprit, il est important de voir que le Nouveau Testament fait une distinction entre le don de l'Esprit et les dons de l'Esprit. Tous les croyants, sans exception, participent au don de l'Esprit en vertu de leur union avec le Christ, l'Esprit qui donne la vie, et de leur incorporation à l'Église qui est son corps baptisé par l'Esprit (par exemple, 1 Co 12.13). Le don (singulier) de l'Esprit est présent dans l'Église selon le principe du « don universel ».

Par contre, les dons (au pluriel) de l'Esprit sont distribués de manière variée dans l'Église; aucun don, dans ce sens, n'est destiné à tous les croyants. Les dons sont donnés selon le principe de la « distribution différentielle ». Cela semble raisonnablement clair, par exemple, du point de vue des questions rhétoriques posées à la fin de 1 Corinthiens 12 (v. 29 et 30) : tous ne sont pas apôtres, tous ne sont pas prophètes... tous ne parlent pas en langues. Il en est ainsi, en fin de compte, selon le dessein divin qui a formé un seul corps possédant plusieurs membres différents, et non parce que certains membres manquent de foi ou ne recherchent pas un don particulier.

La signification de cette distinction pour la question posée ci-dessus est la suivante : Le don (au singulier) de l'Esprit, auquel tous les croyants ont part, est un aspect essentiel du salut révélé en Christ et est en tant que tel un don eschatologique. Comme nous l'avons déjà noté, ce don est l'expérience des prémices de la résurrection, l'acompte réel de l'héritage final de l'Église.

En revanche, les dons (au pluriel) de l'Esprit, distribués de manière variée dans l'Église, sont des œuvres provisoires et subeschatologiques de l'Esprit projetées sur le plan de l'ordre actuel des choses et inséparables de « *la figure de ce monde [qui] passe* » (1 Co 7.31). Cela semble être manifestement l'un des points de Paul en 1 Corinthiens 13.3-13 : la prophétie et les langues, parmi d'autres dons, ont une fonction provisoire, limitée, et sont donc temporaires, destinées à disparaître (v. 8 et 9), tandis que les œuvres de l'Esprit, comme la foi, l'espérance et l'amour, perdurent (v. 13).

Le point à méditer est le suivant : ce n'est pas dans les caractéristiques de l'expérience charismatique contemporaine, quelle que soit l'évaluation que nous en faisons, que nous trouvons la substance eschatologique de l'activité actuelle de l'Esprit. C'est plutôt dans le « fruit » de l'Esprit que nous la trouvons, en premier lieu dans l'amour, qui a une « portée » eschatologique et qui produit des

« percées » eschatologiques. C'est la foi agissante par l'amour et l'espérance qui saisit et qui anticipe la perfection de l'ordre qui sera établi au retour du Christ.

c. L'Esprit eschatologique nous fait participer aux souffrances du Christ

Il reste encore une question à traiter venant d'un autre contexte. Le fait d'insister sur le caractère eschatologique de l'action de l'Esprit ne va-t-il pas engendrer un faux sentiment d'accomplissement, celui d'être « arrivé »? Cette insistance ne va-t-elle pas engendrer un triomphalisme facile?

Le Nouveau Testament est sensible à ce danger et l'aborde de front. Dans l'intervalle entre la résurrection et le retour du Christ, les croyants sont « *des vivants revenus de la mort* », mais seulement « *dans le corps mortel* » (Rm 6.12-13); les chrétiens font l'expérience de « *la puissance du siècle à venir* » (Hé 6.5), mais seulement pendant que « *le présent siècle mauvais* » (Ga 1.4) se prolonge, seulement dans « *la figure de ce monde* » transitoire (1 Co 7.31).

Ailleurs, dans 2 Corinthiens 4.7, Paul dit : « *Nous portons ce trésor dans des vases de terre* ». Cette déclaration est autobiographique, mais elle vise certainement à fournir un paradigme pour tous les croyants. D'après le contexte, « *ce trésor* » est le contenu de l'Évangile, et sa possession, la connaissance expérimentale de la gloire eschatologique de Dieu en Christ (v. 6). Les « *vases de terre* » sont les croyants dans la mortalité et la fragilité de leur existence. Les versets qui suivent immédiatement (v. 8-9) développent cette situation au moyen de quatre paires de participes contrastés : en fonction de leur identité de « *vases de terre* », les croyants sont « *pressés de toute manière* », « *désespérés* », « *persécutés* » et « *abattus* »; mais, en possédant « *ce trésor* », ils ne sont « *pas écrasés* », « *pas désespérés* », « *pas abandonnés* » et « *pas perdus* ».

Les versets 10 et 11 résument cet état de choses et le mettent en évidence :

« *Nous portons toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste dans notre corps. Car nous qui vivons, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste aussi dans notre chair mortelle.* »

Il est important de comprendre que « *la mort de Jésus* » et « *la vie de Jésus* » mises en évidence ici ne font pas référence à des domaines séparés ou à des dimensions plus ou moins compartimentées de l'expérience du croyant. Au contraire, la vie de Jésus, dit Paul, se révèle dans notre chair mortelle et nulle part ailleurs; le corps (mortel) est le lieu de la vie de Jésus. La mort de Jésus est la forme d'existence qui façonne la manifestation de sa vie dans les croyants.

Philippiens 3.10 est un autre passage qui exprime de façon convaincante la même pensée : L'aspiration la plus profonde et la plus sincère de Paul, en union avec le Christ (v. 8-9a), consiste en partie à « *connaître le Christ, la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, en devenant conforme à lui dans sa mort* ». Pour bien saisir la portée de cette affirmation, il nous faut reconnaître que la fonction de la conjonction « *et* » dans la phrase n'est pas coordinatrice mais explicative : connaître le Christ, c'est connaître la puissance de sa résurrection, et connaître la puissance de sa résurrection,

c'est connaître la communion de ses souffrances. La connaissance expérimentale de la puissance de la résurrection du Christ se concrétise dans la participation à ses souffrances et la conformité à sa mort.

La puissance de résurrection du Christ est une énergie de conformation, une énergie qui produit la conformité à sa mort. La croix est la marque ou l'empreinte de la résurrection dans l'expérience de Paul.

L'expérience de Paul constitue un modèle pour l'ensemble de l'Église. D'ici au retour de Jésus, l'eschatologie de la résurrection demeure une eschatologie de la croix. Dans ce monde présent, la puissance de résurrection du Christ a pour forme la communion de ses souffrances qui sont les souffrances de l'Église en conformité avec la croix. La croix est le signe de l'eschatologie inaugurée. Les croyants souffrent, non pas en dépit ou même à côté du fait qu'ils participent à la résurrection du Christ, mais simplement parce qu'ils sont élevés et assis avec lui dans le ciel. Selon Pierre, c'est quand les chrétiens souffrent pour le Christ que l'Esprit de gloire (eschatologique), l'Esprit de Dieu, repose sur eux (1 Pi 4.14). Pour le temps présent, jusqu'à son retour, souffrir avec le Christ demeure une caractéristique principale de l'Esprit eschatologique.

Tout cela soulève de grandes questions qui nécessitent une réflexion attentive et approfondie, surtout lorsque l'Église jouit d'une liberté et d'une aisance relatives et que souffrir avec le Christ peut sembler une réalité lointaine et limitée à des Églises distantes de nous. Ce que Paul dit en Romains 8.18-26 sur « *les souffrances du temps présent* », en particulier sur l'assujettissement actuel de la création tout entière, y compris l'Église, à « *la vanité* » (*mataiotès*, v. 20) et à « *la servitude de la corruption* » (v. 21), est instructif à cet égard. Cela suggère que la souffrance chrétienne est beaucoup plus étendue que ce que nous en pensons habituellement. Elle inclut aussi bien les ennuis anodins et sans importance de la vie quotidienne que les souffrances effroyables, héroïques ou traumatisantes. La souffrance chrétienne, pourrions-nous dire, inclut tout ce qui, dans la vie des croyants, continue d'être soumis à la vanité et à la corruption qui imprègnent actuellement la création, tout ce qui, dans cette existence présente, est porté pour le Christ et accompli à son service.

Ce que Paul dit à l'Église dans Philippiens 1.29 demeure un défi permanent : « *Il vous a été fait la grâce non seulement de croire en Christ, mais encore de souffrir pour lui.* » Paul parle ici du « don » de la souffrance chrétienne, un don fait à l'Église en tant qu'Église. Paul dit que la vie chrétienne c'est « non seulement... mais aussi », c'est non seulement croire mais aussi souffrir; la souffrance n'est pas réservée à certains croyants seulement, elle est pour tous les chrétiens.

Quand l'Église aura saisi cette corrélation entre la foi et la souffrance, elle aura parcouru un long chemin dans sa compréhension et dans son expérience de la qualité eschatologique de la vie dans l'Esprit; elle prouvera ainsi que la puissance eschatologique de l'Esprit Saint est agissante dans tous les aspects de son existence.

Richard Gaffin, professeur de théologie

Traduit de « [The Holy Spirit and Eschatology](#) » [Le Saint-Esprit et l'eschatologie], *Kerux*, vol. 4, n° 3, décembre 1989, p. 14-29.

L'auteur est pasteur à la retraite ayant œuvré dans les Églises presbytériennes orthodoxes (OPC) et ancien professeur de théologie systématique au Westminster Theological Seminary, à Philadelphie, aux États-Unis.

www.ressourceschretiennes.com



2023. Traduit et utilisé avec permission. Cet article est sous licence Creative Commons. Paternité – Partage dans les mêmes conditions 4.0 International ([CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/))