

Testament (terme généralement traduit *ekklèsia* en grec) les unit étroitement. Les professants, mis à part les dispensationalistes, disent l'Église *q'hal YHWH* de l'ère messianique, l'Israël de Dieu, l'Israël selon l'Esprit, comme le fait le Nouveau Testament en plusieurs lieux (cf. *supra*, notre chap. 1). L'Église, peuple choisi, nation sainte (1 P 2.9), possède son unité selon le « sang » (l'antitype spirituel) et le droit, sa structure et ses institutions (si l'Église n'est pas d'abord une institution, elle *a* des institutions).

Paradoxalement, aucun grand texte ne résume aussi bien la conception professante de l'Église comme rassemblement des croyants que celui de Luther cité plus haut (chapitre 3, I/1) : « ... sur la terre une sainte petite troupe, une sainte communauté, formée uniquement de saints sous un seul chef, le Christ, appelés et rassemblés par le Saint-Esprit, dotés d'une même foi, des mêmes sentiments et d'une même pensée... » (*Le Grand Catéchisme*, explication du III^e article du *Credo*). Le paradoxe s'explique aisément : la « tierce » ecclésiologie est fille de la Réforme, elle aussi, avant que se séparent les courants « magistériels » et spiritualistes. Comme on l'a dit, professants, luthériens et réformés confessent à peu près la même vérité quant à l'Église *invisible* (et même, on doit observer que les professants admettent aussi un écart entre celle-ci et l'Église visible). Toutefois, la nuance reste importante : reste un écart que les professants s'efforcent de minimiser dans la réalité de la vie ecclésiale, et qui implique de remplacer dans la définition la foi par la *profession* de la foi.

2. La communion du Saint-Esprit

Souligner la régénération (ré-engendrement) comme condition d'appartenance à l'Église rattache celle-ci, comme on vient de le voir, au *Père* ; cependant l'œuvre de régénération appartient spécialement à la mission de l'*Esprit* (Jn 3.5ss ; Tt 3.5), œuvre accomplie *dans* le croyant que vient habiter la Troisième Personne de la Trinité. Cette relation privilégiée se retrouve dans la « tierce » tradition ecclésiologique : la référence au Saint-Esprit s'y trouve davantage mise en relief que chez les catholiques et luthéro-réformés. L. Newbigin l'avait senti, qui définit, on se le rappelle, la troisième conception de l'Église de sa typologie par le rapport privilégié au Saint-Esprit. Alain Nisus montre sa finesse et sa perspicacité en choisissant, pour comparer l'ecclésiologie d'Yves Congar avec celle des professants, le terrain de la pneumatologie¹. Éphésiens 4.4 n'associe pas pour rien : « un seul Corps, un seul Esprit ». La prière sacerdotale (le nom

1. *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, Cogitatio fidei 282, Paris, Cerf, 2012. Voir déjà son article « L'Esprit Saint et l'Église dans l'œuvre d'Yves Congar », *Transversalités*, 98, 2006, p. 109-155.

vient d'un théologien luthérien du xvii^e siècle, Chytraeus), en Jean 17, ne mentionne pas l'Esprit, mais l'absence de cette mention est comme une affirmation en creux. Le contexte fait comprendre que l'accomplissement de la requête formulée par Jésus sera le fait de l'Esprit, lui qui sera répandu quand Jésus aura été glorifié. Jésus prie avant sa passion pour la constitution *en un* de tous ceux qui croiront en son nom : ce qu'il demande, en fait, au Père est contenu dans la promesse des chapitres précédents. La venue du Paraclet unira d'une manière surnaturelle, en un seul corps, tous les croyants. Le Père et le Fils sont un dans l'Esprit, et ceux qui croiront seront un *comme* le Père et le Fils sont un : *par l'Esprit*. Éphésiens 4.4 conjoint étroitement : « un Corps et un Esprit ».

Newbigin braque le projecteur sur la métaphore du *temple* du Saint-Esprit. L'avantage de la métaphore, c'est la richesse des résonances, mais leur foisonnement rend plus difficile l'analyse. Le terme qui semble le plus commode pour l'exposé, et qui jouit d'une grande faveur dans les travaux ecclésiologiques récents, est celui, également biblique, de *communio*. Il faut, cependant, rester conscient du sobre constat : l'Écriture ne fait jamais de *koinônia* le synonyme ou l'équivalent d'*ekklesia* ; il *ne* traduit *pas* l'hébreu *h^avûrâ* ; il ne désigne pas la communauté, mais le don que Dieu lui accorde¹. Parler de l'Église comme de la communion, c'est oser un petit écart de langage : le pas est permis, pourvu qu'on soit vigilant ! Nous le ferons rapidement avant d'examiner le lien établi avec le *baptême* dans l'Esprit en 1 Corinthiens 12.13 : comment le concevoir précisément – comment les professants le conçoivent-ils ?

Le thème de la *koinônia*, communion, participation, lie la vie de l'Église au ministère du Saint-Esprit². Il convient de rappeler que le mot, en lui-même, ne véhicule pas toujours un sens très fort : il peut désigner toutes sortes d'associations, comme en affaires (cf. Lc 5.10, par exemple)³. Dans son usage pour l'Église, cependant, il évoque la possession en commun des biens les plus essentiels, d'où procède l'union la plus profonde. L'expression « *koinônia* du Saint-Esprit » (2 Co 13.13 ; Ph 2.1) signifie très probablement « participation

1. Fermement noté par Johannes SCHATTENMANN, « Fellowship/*koinônia* », in Colin BROWN, sous dir., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, I, p. 643.

2. Le mot est approprié au Saint-Esprit dans la bénédiction trinitaire de 2 Co 13.13.

3. Une remarque stimulante de Robert BANKS, *Paul's Idea*, p. 13-14 : dans le monde grec, les deux cadres traditionnels pour l'accomplissement de l'humain étaient la cité et la maison (famille élargie). Mais ni la *politeia*, ni l'*oikonomia* n'ont répondu aux espérances ; les gens déçus se sont tournés vers la *koinônia*.

commune au Saint-Esprit » dont tous ont reçu le don en partage¹. En Actes 2.42, il se pourrait que le terme vise le libre « communisme » qui a prévalu un temps : des biens mis en commun (*koina*, v. 44, comme en 4.32), mais il semble préférable de le comprendre de la communion spirituelle dont le partage en solidarité était l'expression tangible (on rappelle que *communio* ne vient pas d'*unio*, mais de *munus*, la charge ou le don).

L'accent sur la *koinônia* convient à l'ecclésiologie professante, désireuse de marquer, en effet, que tout membre authentique de l'Église a reçu la vie de l'Esprit. Il faut noter, cependant, la popularité présente du thème à travers toute la diversité œcuménique². Il était à l'affiche de la Conférence de « Foi et Constitution » à Saint-Jacques-de-Compostelle en 1993, promu entre autres par un théologien évangélique (réformé)³. L'évolution dans ce sens est sans doute liée au renouveau biblique, comme à la sécularisation de notre société : elle prive les « Églises de multitude » de la multitude et rapproche leur condition de celle des professants. L'aversion moderne et moderne-post à la rigueur juridique n'a pu qu'encourager la tendance.

Le thème du « baptême du Saint-Esprit (ou dans l'Esprit) » permet d'articuler précisément le ministère du Saint-Esprit à la *constitution* de l'Église : c'est la signification, pour les professants d'1 Corinthiens 12.13 : « Nous avons été baptisés en [unique] Esprit pour [former] un [unique] Corps ». L'affirmation a souvent été en honneur depuis le temps des anabaptistes (avec des compréhensions diverses). Alors que les autres traditions ont compris du baptême *d'eau* les textes qui évoquent le baptême du Saint-Esprit, la *distinction* du baptême du Saint-Esprit est ici caractéristique.

1. Outre la pluralité de sens de *koinônia*, la possibilité de prendre le génitif comme subjectif (la communion que produit le Saint-Esprit) ou comme objectif (le Saint-Esprit est l'objet possédé en commun) engendre plusieurs lectures différentes. Le traitement par Peter T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians : A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 174, convainc de choisir celle que nous indiquons. C'est celle, ordinairement, des Pères grecs.

2. Alain Nisus recommande « l'état de la question » exposé par André BIRMELÉ, *La Communion ecclésiale*, Cogitatio fidei 218, Paris, Cerf, 2000, p. 346ss, et fait lui-même une belle présentation dans « Genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre d'Yves Congar », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 94, 2010, p. 309-334 (voir aussi son livre *L'Église comme communion et institution*, p. 259ss). Il s'appuie sur D. DOYLE, *Communion Ecclesiology : Visions and Versions*, New York, Orbis, 2003².

3. George Vandervelde (1939-2007), de l'Institute of Christian Studies de Toronto (nous avons collaboré avec lui dans le dialogue des représentants de l'Alliance évangélique mondiale et du Conseil pontifical), qui a publié « Koinonia Ecclesiology – Ecumenical Breakthrough ? », *One in Christ*, 29, 1993, p. 126-142.

La rareté, dans les autres traditions, de cette distinction nette nous porte à deux citations représentatives. Balthasar Hubmaier, le plus instruit, théologiquement, des premiers anabaptistes, plaidait que « le baptême de l'Esprit devait précéder [le baptême d'eau], car le baptême d'eau est "un témoignage (*zeugnuss*) extérieur et public du baptême intérieur de l'Esprit" » : Rollin Stely ARMOUR, *Anabaptist Baptism. A Representative Study*, Scottsdale, Herald, 1966, p. 31 (la citation de Hubmaier étant prise de *Eine christliche Lehrtafel*, p. 313). C'est la conviction ordinaire des anabaptistes. John SMYTH (répertorié comme le premier « baptiste ») en 1609, dans *The Character of the Beast or the False Constitution of the Church*, in *The Works of John Smyth, Fellow of Christ's College 1594-8*, Cambridge, University Press, 1915, vol. 2, p. 586, écrit aussi : « Je nie que le baptême d'eau soit le sceau du Nouveau Testament, bien que je ne puisse pas nier que le baptême du Saint-Esprit soit le sceau. Je dis donc que le sceau de l'Esprit doit venir avant le baptême d'eau... » (Notons cependant que la Confession baptiste de 1611, *loc. cit.*, peut-être par inadvertance, se réfère à 1 Co 12.13 pour le baptême d'eau, et Smyth aussi, d'ailleurs, *ibid.*, p. 362, dans l'œuvre intitulée *Paralleles, Censures, Observations. Aperteyning to three several Writings*.)

Sauf pétition de principe, on ne voit pas comment échapper à la distinction entre les baptêmes. Le livre des Actes le fait expressément dans le récit concernant Corneille (10.47-48 ; 11.15-16), avec écho de la proclamation de Jean-Baptiste contrastant l'eau et l'Esprit. Si le christianisme primitif connaît un baptême dans l'Esprit distinct du baptême d'eau, peut-on justifier qu'on attribue au second la proposition « Nous avons été baptisés en *un* [unique] Esprit » ?

Comment le baptême dans l'Esprit constitue-t-il l'Église ? Les mots (le Nouveau Testament n'emploie que le *verbe*, la métaphore est encore vive) renvoient d'abord à l'effusion de la Pentecôte : or celle-ci paraît bien fonder, comme nous l'avons vu, l'Église de la Nouvelle Alliance. Le symbolisme des langues annonce le rassemblement de toute l'humanité, le renversement des barrières séparatrices. La prophétie de Joël promettait le déversement abondant de l'Esprit divin sur *toute* chair dans le peuple de Dieu, en accomplissement du vœu de Moïse en Nombres 11.29, accomplissement impossible sous l'Ancien Testament – en accord avec d'autres prophéties qui prédisent un régime *nouveau* caractérisé par la participation spirituelle de *tous* les membres de l'Israël renouvelé (És 54.13 ; Jr 31.34 ; cf. notre chap. 1 ci-dessus). Si la Pentecôte commémorait aussi le don de la Loi au Sinaï, selon l'opinion attestée dans le judaïsme, ce don ayant constitué Israël en nation sainte, cette composante renforçait la signification proposée. La typologie d'1 Corinthiens 10.2 distingue l'enveloppement par la Nuée théophanique lors de l'Exode du « baptême » d'eau qu'a été la traversée de la mer des Roseaux : baptême dans le symbole de l'Esprit qui a commencé de constituer Israël en nation. Nous suggérons que

son « baptême » est l'aspect de l'œuvre initiale de l'Esprit, sous la Nouvelle Alliance, qui représente la nouveauté qu'elle apporte : déjà actif pour régénérer (par avance, en vertu de l'œuvre future du Christ) les membres du Reste fidèle, il ne pouvait pas les unir comme il le fait dans la nouvelle économie, constituant ainsi l'Église¹. Abraham Kuyper développe hardiment une image originale : « Les averses légères du Saint-Esprit descendaient sur l'Israël d'autrefois en gouttes de grâce salvatrice ; mais de telle sorte que chacun recueillait de la pluie céleste *pour lui-même* [...] *séparément*. » Mais en Christ le flot se concentre et « les individus sont venus boire, non pas chacun pour lui-même, mais tous ensemble en union organique »².

Catholiques et protestants souscriront peut-être, d'une certaine façon, à ce que nous venons d'évoquer, mais on trouvera chez eux un rapport incertain entre baptême du Saint-Esprit et baptême d'eau. De manière plus générale, l'Esprit sera rattaché chez eux à des institutions externes d'une façon que les professants estimeront attentatoires à sa liberté. Malgré une évolution remarquable, Rome, dans le ressenti des professants, renverse en pratique le rapport Saint-Esprit/Église : là où est l'Église, là est l'Esprit³. Du coup, la Trinité « pratique », chez beaucoup d'auteurs catholiques, s'exprimant spontanément, leur semble avoir été celle du Père, du Fils, *et de l'Église*⁴. L'Église reçoit, bien sûr, à leurs yeux ses privilèges du don, de l'alliance, de l'inhabitation de l'Esprit. Le reproche des professants se formulerait ainsi : le rapport qui devrait être (d'abord l'Esprit, qui engendre l'Église) se trouve comme inversé (d'abord l'Église – catholique – qui garantit l'Esprit), de façon subtile mais effective.

Les professants reprochent aux autres protestants d'ainsi ne pas faire valoir suffisamment la *consistance* et la diversité de l'œuvre de l'Esprit, de trop le réduire à un simple facteur mystérieux – éventuellement efficace sans la Parole – ou à la garantie de pouvoirs institutionnels quand s'ajoute une tendance catholicisante. Les professants mettent en valeur ce qui est propre à l'œuvre de l'Esprit : une mission distincte de celle du Fils. Ils soulignent l'expérience intérieure

1. On peut voir notre *La Doctrine du péché et de la rédemption*, p. 239-243.

2. *The Work of the Holy Spirit*, trad. Henri De Vries, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, p. 123 et 124.

3. Ce qui apparaît déjà chez Irénée. A. NISUS, « Genèse », p. 327, évoque la présentation de Rudolf Sohm (dont la lecture a interpellé Congar), pour qui le « virage » malheureux s'est produit très tôt : « Pour définir l'Église, on passe de la formule évangélique "là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux" (Mt 18,20), à celle d'Ignace d'Antioche : "Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté" ».

4. Nous avons déjà cité Karl Adam (chap. 2, III/1).

qui permet de la connaître, et qui est souvent signifiée dans l'ordre externe (signes miraculeux).

Cette présentation générale vaut pour la tradition professante dans son entier. On doit observer, cependant, la diversité interne. Apparaît comme un écart pour le courant axial, majoritaire, la tendance post-wesleyenne à détacher le baptême du Saint-Esprit de l'expérience fondamentale et initiale de la foi en Jésus-Christ. Le « baptême du Saint-Esprit » devient une deuxième expérience, avec une signification distincte. C'est le cas dans le pentecôtisme de la première phase et dans certains mouvements marginaux (sans grande postérité) qui ont jalonné l'histoire du mouvement des professants. Rarement, on trouve aussi des éléments sacramentalistes, aux lisières des mouvements d'Églises de professants (quelques traces, déjà, chez certains anabaptistes minoritaires).

3. *Le corps du Christ*

L'image du corps du Christ est fort prisée du côté des professants dans la plupart de leurs textes. « L'Église, écrit Strong, n'est rien de moins que le corps du Christ – l'organisme auquel il donne la vie spirituelle et par lequel il manifeste la plénitude de sa puissance et de sa grâce¹. » L'insistance sur la distinction entre la tête et le corps est conforme à la logique de l'ecclésiologie professante. Elle refuse une perspective d'incarnation continuée.

Paradoxalement, cette logique est souvent bafouée dans la forme, chez les professants eux-mêmes². Certains auteurs professants emploient un langage très incarnationniste, parlant de Christ sans l'Église comme d'une tête sans corps, qui ne pourrait rien sans ce corps. Ils ne se rendent pas compte de la portée de ces paroles. L'intention est homilétique : on veut « réchauffer le cœur » des auditeurs, souligner l'étroitesse de l'union entre le Christ et son Église ; on veut aussi exhorter en vue de l'action. On souligne que Christ n'a pas d'autres mains que nos mains, pas d'autres pieds que nos pieds... Si l'on prenait ces paroles de manière rigoureuse, on obliquerait, en ecclésiologie, vers les chemins du catholicisme classique.

C'est un trait historiquement constatable, nous l'avons déjà « avoué », que les professants ont eu peu de théologiens, en comparaison avec les traditions étudiées dans nos chapitres précédents. Curieusement, cette faiblesse s'observe surtout à partir du XIX^e siècle, le moment du grand essor « démographique » du baptême, de la multiplication du nombre des adeptes. Certains facteurs

1. *Systematic Theology*, p. 888.

2. Déjà, p. ex., chez l'anabaptiste Pilgram Marpeck, selon l'exposé de R.S. ARMOUR, p. 123ss.