

**RAPPORT DE LA CINQUIÈME PHASE DU DIALOGUE
INTERNATIONAL ENTRE DES ÉGLISES ET DES
RESPONSABLES PENTECÔTISTES CLASSIQUES ET
L'ÉGLISE CATHOLIQUE
DEVENIR CHRÉTIEN :
PERSPECTIVES TIRÉES DES ÉCRITURES
ET DES ÉCRITS PATRISTIQUES :
QUELQUES RÉFLEXIONS ACTUELLES
(1998-2006)**

LE STATUT DE CE RAPPORT

Ce rapport a été préparé par la Commission de dialogue international catholique-pentecôtiste entre l'Église catholique et des Églises et des responsables pentecôtistes classiques. C'est un document d'étude rédigé par les membres du Dialogue. Les autorités qui ont nommé les participants ont permis la publication de ce rapport pour qu'il puisse être amplement examiné. Ceci n'est pas une déclaration officielle de l'Église catholique ni d'aucune des Églises pentecôtistes participant au Dialogue qui, chacune de leur côté, évalueront ce document.

INTRODUCTION

1. Ceci est le rapport de la cinquième phase du Dialogue international entre des Églises et des responsables pentecôtistes classiques et l'Église catholique qui s'est déroulée de 1998 à 2006.
2. Ce dialogue a commencé en 1972, et trente-cinq années de conversations ont montré que pentecôtistes et catholiques partagent un grand nombre d'aspects de la foi et de la vie chrétiennes. Bien qu'ils aient beaucoup en commun et que l'unité de l'Église soit un souci d'un côté comme de l'autre, pentecôtistes et catholiques restent encore divisés sur un certain nombre de points importants. C'est pourquoi dans ce dialogue nous avons cherché à continuer de développer un climat de respect mutuel et de compréhension en matière de foi et de pratique, afin de trouver des points d'accord authentique et d'indiquer les sujets sur lesquels nous estimons qu'il est nécessaire de poursuivre le dialogue.
3. Le but de ce dialogue est de promouvoir ce respect et cette compréhension entre l'Église catholique et les Églises pentecôtistes classiques plutôt que de rechercher l'unité structurelle. Nous espérons pouvoir continuer de tenter de résoudre ces différences qui nous tiennent séparés les uns des autres, surtout à la lumière de la prière de Jésus pour ses disciples, « que tous soient un...afin que le monde croie » (Jn 17,21)¹.
4. Les rapports des deux premières phases du dialogue ont été publiés respectivement en 1977 et en 1984. Le rapport de la troisième phase avait pour titre *Vue d'ensemble sur la Koinonia* (1990). Le thème de la quatrième phase était *Évangélisation, prosélytisme et*

témoignage commun (1997)². Pendant les années au cours desquelles ces quatre études ont été complétées (1972-1997), pentecôtistes et catholiques ont souvent fait référence, dans leurs discussions, non seulement aux Écritures, mais également à quelques-uns des théologiens de l'Église primitive — les témoins patristiques — lorsqu'ils exposaient leurs compréhensions respectives de la foi chrétienne. Dans la phase de dialogue actuelle nous avons intentionnellement choisi d'avoir recours non seulement aux sources bibliques, mais également aux sources patristiques. Il s'ensuit que tout au long du rapport, le lecteur trouvera de nombreuses références à des contributions par lesquelles ces sources ont enrichi notre travail en commun.

A. Devenir chrétien

5. Le thème de cette phase de dialogue était «Devenir chrétien». Catholiques et pentecôtistes sont convaincus de l'importance d'une intégration totale dans la vie de l'Église. Au cours du dialogue, nous avons essayé de comprendre comment une personne passe de l'entrée initiale dans la vie chrétienne à l'état de membre de l'Église pleinement actif.

6. Il y a au moins deux raisons importantes pour lesquelles nous nous sommes concentrés sur ce thème. La première est qu'au cours de l'étude d'*Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun*, les participants du dialogue ont conclu que certains membres de nos Églises ne se reconnaissaient pas toujours entre eux comme chrétiens. Il est donc facile d'imaginer que des tensions existent parfois entre pentecôtistes et catholiques. En examinant ensemble comment on devient chrétien, comment on est admis dans la communauté chrétienne, comment on apprend à suivre Jésus et à être formé par la communauté, et en réexaminant l'importance de l'expérience religieuse dans la vie personnelle, nous croyons pouvoir aider nos communautés à reconnaître plus facilement que nous sommes frères et sœurs en Christ. Les sujets choisis pour nous aider à comprendre comment on devient chrétien sont la foi, la conversion, l'expérience, la formation et la vie de disciple, et le baptême dans l'Esprit-Saint. Les deux groupes ont présenté des exposés sur ces points, chacun desquels a été le sujet central d'une des sessions annuelles.

7. Deuxièmement, comme résultat direct des conversations sur la question du baptême dans l'Esprit-Saint qui ont eu lieu pendant les premières sessions du dialogue, le Rév. P. Kilian McDonnell, OSB, coprésident catholique de 1972 à 2000, a écrit un livre en collaboration, intitulé *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit (Initiation chrétienne et baptême dans l'Esprit-Saint)*³. Son étude des premiers textes chrétiens a permis au Père McDonnell d'affirmer que le baptême dans l'Esprit-Saint a un rapport direct avec ce que l'on entendait dans les tout premiers temps par initiation chrétienne. Il estimait que dans les écrits des Pères de l'Église, on a la preuve de l'expérience du baptême dans l'Esprit-Saint au cours du processus d'initiation chrétienne, de telle sorte que le baptême dans l'Esprit-Saint appartient à ce qui est « constitutif de l'Église ». En menant sa propre enquête sur ce point, le dialogue a étudié ces textes et d'autres textes anciens pour déterminer s'ils pouvaient jeter un pont entre nos deux communautés.

B. Sources bibliques et patristiques

8. Pentecôtistes et catholiques, ainsi que d'autres chrétiens, reconnaissent le caractère unique de la Bible comme Parole de Dieu inspirée et faisant autorité, et normative pour la foi et la vie de l'Église. Par conséquent, les Écritures sont évidemment la source de base la plus fondamentale pour une réflexion chrétienne. Mais pourquoi avons-nous

choisi d'inclure dans cette étude une longue référence à divers écrits de la période patristique?

9. Les écrits des Pères de l'Église jouent un rôle important dans la compréhension catholique de la Parole de Dieu. C'est pourquoi les participants catholiques ont voulu partager quelque chose de la richesse de cette tradition patristique avec leurs partenaires pentecôtistes. D'ailleurs, ces auteurs font partie de la vaste communauté chrétienne qui embrasse les siècles. Leurs écrits nous parlent beaucoup de leur vie et de la sagesse acquise alors que l'Église n'en était encore qu'à ses premiers pas et vivait souvent dans des conditions difficiles. Ils témoignent de la foi de ces auteurs et de la façon dont leurs vies et leurs ministères étaient fortifiés par leur fidélité ainsi que par leur amour et leur dévotion au Seigneur Jésus Christ dans la puissance de l'Esprit-Saint.

10. Les membres du groupe pentecôtiste ont également pensé que cette approche pouvait enrichir leur étude. Ils se sont seulement demandé dans quelle mesure ils différaient des catholiques en ce qui concerne la nature de l'autorité qu'ils accordent aux Pères de l'Église. Les pentecôtistes, comme les catholiques, considèrent que les Pères apportent des témoignages authentiques et essentiels de la fidélité de Dieu. En tant que chrétiens, leur témoignage de ce que signifiait pour eux aimer leur Seigneur Dieu de tout leur cœur, de tout leur esprit, de toute leur âme et de toutes leurs forces, et leur prochain comme eux-mêmes, est incontestable. Les participants pentecôtistes estimaient que pour ces personnalités chrétiennes, le fait d'avoir vécu à une époque très proche de celle où avaient vécu Jésus et ses disciples, peut se révéler instructif pour chercher ensemble à comprendre comment les premiers chrétiens étaient poussés depuis leur conversion à une pleine participation à la vie de l'Église.

11. Alors que la valeur que nous attribuons à l'autorité des textes patristiques peut être différente, pentecôtistes et catholiques reconnaissent ensemble l'importance, dans la vie courante de l'Église, de ces auteurs qui étaient en grande partie des responsables, des pasteurs et des évêques, et parmi eux de nombreux martyrs. Ce sont eux qui ont contribué au processus de discernement qui nous a donné le canon de l'Écriture dont s'est servi l'Église dans les siècles suivants. Les textes patristiques montrent comment l'enseignement biblique était adapté à chaque nouvelle situation dans la vie quotidienne de leur temps. Ils fournissent des idées sur les différentes manières dont ces Pères comprenaient l'Écriture, et les catholiques pensent qu'ils ont aidé l'Église à l'interpréter.

12. Les auteurs patristiques ont aidé l'Église à traduire la foi biblique dans les cadres conceptuels des principales populations de cultures différentes par rapport à celles des pays et du temps où la Bible a été écrite. Ils peuvent aider l'Église à obéir au commandement de Jésus: «Allez ... de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,19). La plupart de ces auteurs jouissaient d'une réputation de sainteté. Quelques-uns sont célébrés et rappelés dans la vie et les modèles liturgiques de diverses Églises. Leurs efforts pour combattre les fausses interprétations de l'Écriture et les mouvements déviants, pour définir des limites acceptables et pour aider les fidèles à comprendre la vie et les enseignements de Jésus et « la foi qui a été transmise aux saints » (Jd 3), a amené l'Église à exprimer de manière plus précise les principales doctrines chrétiennes concernant la Trinité, le Christ, l'Esprit-Saint et le salut, des doctrines approuvées par les premiers Conciles et reflétées dans les anciens credo.

13. Les écrits de ces premiers Pères traduisent aussi le rapport étroit existant entre théologie et préoccupations pastorales; ils ont donc pour objectif la doxologie et la dévotion à Dieu. Les Pères ont interprété les exigences morales et éthiques de la vie de

disciple. Ils ont aidé l'Église à développer des formes liturgiques du culte. Leur travail a ainsi soutenu de multiples manières les chrétiens qui cherchaient à vivre une vie chrétienne. Leurs réflexions sur les différents thèmes qui sont à la base de cette étude ont été précieuses. Ainsi, tandis que la Bible est la plus haute autorité pour connaître la révélation de Dieu en Jésus Christ (cf. l'encyclique de Jean-Paul II, *Ut Unum Sint*, 79), les écrits patristiques *pourraient* être considérés comme occupant une place privilégiée dans l'Église post-biblique.

C. Le dialogue

14. Lors de la première réunion, en 1998 à Bolton (Ontario, Canada), le dialogue a étudié la question de savoir si le baptême dans l'Esprit-Saint, tel qu'il est présenté dans le langage religieux contemporain, se retrouve dans les sources bibliques et patristiques, surtout en relation à l'initiation chrétienne. Dans les années suivantes, les questions traitées par le dialogue concernaient « la foi » (1999, Venise, Italie), « la conversion » (2000, Vienne, Autriche), « l'expérience » (2001, Celje, Slovénie), « la vie de disciple et la formation » (2002, Sierra Madre, Californie, USA). Des sessions plénières pour rédiger un projet de rapport ont eu lieu en 2003 (Rottenburg, Allemagne), en 2004 (Torhout, Belgique), en 2005 (Prague, République Tchèque) et en 2006 (Bose, Italie). En outre, un comité de rédaction restreint s'est réuni à trois reprises à Amsterdam (Pays-Bas) en février 2003, à Springfield (Missouri, USA) en février 2004, et à Rome (Italie) en novembre 2004. Après la dernière session plénière, une autre réunion a été nécessaire pour rédiger la version définitive de ce texte. Le groupe soumet à présent ce rapport à l'examen et à l'évaluation de ses lecteurs.

15. Quelques-uns des termes employés dans cette étude sont plus familiers à l'un des partenaires qu'à l'autre. L'expression « initiation chrétienne », par exemple, ne se trouve pas dans le Nouveau Testament et elle n'est pas employée habituellement par les pentecôtistes. Par contre, elle est couramment utilisée par les catholiques en référence au processus par lequel on devient chrétien. L'expression « baptême dans l'Esprit-Saint » n'est ni l'exacte formulation que l'on trouve dans le Nouveau Testament (Mc 1,8 se sert de l'expression « lui vous baptisera d'Esprit Saint »), ni celle qui est généralement utilisée dans l'Église catholique, bien qu'elle soit communément employée par les pentecôtistes classiques et par la plupart des charismatiques catholiques. De sorte qu'un des bénéfices de cette phase du dialogue a été de parvenir à une meilleure compréhension de la manière dont nous utilisons ces termes.

16. Nous avons cherché à exposer fidèlement les positions de nos Églises, bien que les positions présentées ici et les conclusions auxquelles ont abouti les membres des deux groupes n'entraînent que la responsabilité des participants à ce dialogue. Nous n'avons pris aucune décision au nom de nos Églises, car nous n'avions aucun mandat en ce sens. La diversité du mouvement pentecôtiste explique l'absence d'une seule et unique position sur certaines questions. Lorsque les participants pentecôtistes parlent d'une seule voix, ils le font en réunissant ce qu'ils considèrent être le consensus général de la majorité des pentecôtistes dans le monde.

17. Dans ce contexte, en tant que personnes responsables représentant nos traditions respectives, nous nous sommes réunis pendant plusieurs années pour étudier les questions de l'évangélisation, du prosélytisme et du témoignage commun et, à présent, notre façon de comprendre comment on devient chrétien. Dans ce document, nous soumettons les résultats de nos travaux à l'examen, à l'évaluation, aux corrections et à la réception par nos Églises respectives. Nous espérons que ce rapport sera étudié et

discuté par de nombreux catholiques et pentecôtistes dans leurs communautés, et surtout ensemble.

18. Au cours du temps passé ensemble, nous avons plusieurs fois constaté combien la lecture de l'Écriture et la prière en commun ont été importantes pour le succès de notre travail. Chaque jour, matin et soir, nous nous sommes réunis pour lire la Bible et pour prier, non seulement pour notre travail commun, mais également pour les Églises que nous représentons. Lors de nos réunions annuelles, nous avons prié aussi bien dans l'une que dans l'autre de nos églises.

D. Une nouvelle époque dans l'histoire

19. Nous n'oublions pas non plus que cette phase de notre dialogue a eu lieu dans une période unique de l'histoire. Le monde est passé du XX^e au XXI^e siècle et du second millénaire après la naissance du Christ au début du troisième. Cela nous a donné l'occasion d'approfondir nos rapports de manières différentes. Le coprésident pentecôtiste de ce dialogue a accepté plusieurs invitations de l'Église catholique à participer à diverses célébrations œcuméniques à Rome durant l'année jubilaire 2000. En outre, il a assisté à l'intronisation du Pape Benoît XVI. Le nouveau siècle et le nouveau millénaire nous offrent des occasions et une impulsion nouvelles pour la poursuite de notre travail de réconciliation et pour rendre témoignage à l'Évangile ensemble.

20. Un autre événement important s'est produit à peu près à la période où cette cinquième phase de dialogue a eu lieu. Le dialogue pentecôtiste-catholique, depuis ses débuts en 1972, et jusqu'à environ le milieu des années 1990, était le seul dialogue international auquel participaient des pentecôtistes classiques. Mais au cours de la dernière décennie, des dialogues et des discussions au niveau international ont également commencé entre des pentecôtistes classiques et l'Alliance réformée mondiale, le Conseil œcuménique des Églises et la Fédération mondiale luthérienne. En outre, aux États-Unis, dans le cadre de la récente initiative *Christian Churches Together*, l'Église catholique et plusieurs Églises pentecôtistes ainsi que des orthodoxes, des protestants et des anglicans ont établi les premiers contacts entre eux. Une autre initiative récente, dénommée *Global Christian Forum*, qui a tenu des conférences internationales aux États-Unis, en Asie, en Afrique, en Europe et en Amérique latine, est un nouvel instrument grâce auquel des pentecôtistes et des évangéliques de ces régions ont établi des contacts, souvent pour la première fois, avec des responsables des Églises orthodoxe, catholique, anglicane et des principales Églises protestantes. Dans différentes parties du monde, les communautés pentecôtistes sont devenues membres des Conseils d'Églises nationaux.

21. Ces diverses rencontres expliquent l'intérêt accru des pentecôtistes pour l'œcuménisme et celui de différentes communions chrétiennes pour le dialogue avec les pentecôtistes. Cette évolution est très utile pour le dialogue international pentecôtiste catholique, car elle nous permet d'envisager celui-ci dans le contexte plus large du mouvement œcuménique en général. En revenant sur ces récents développements, y compris l'actuel et toujours fécond dialogue international pentecôtiste-catholique, nous ne pouvons nous empêcher de penser que ce sont des exemples de la grâce accordée par l'Esprit-Saint pour continuer de promouvoir la réconciliation parmi les disciples du Christ encore divisés entre eux, « afin que le monde croie » (Jn 17,21).

22. Au cours de cette période, le dialogue a été patronné conjointement par l'Église catholique (à travers le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens) et

par des pentecôtistes classiques qui ont tous eu l'appui de leurs communautés pour cette participation, et dont quelques-uns ont été officiellement mandatés comme représentants de leur Église. Les Églises pentecôtistes qui ont envoyé des représentants officiels sont l'Apostolic Faith Mission d'Afrique du Sud, la Church of God of Prophecy, l'International Church of the Foursquare Gospel, les Verenigde Pinkster-en Evangeliegemeenten des Pays-Bas et les Open Bible Churches.

23. Le Révérend Cecil M. Robeck, Jr. (Assemblées de Dieu) a été le coprésident pentecôtiste. Pendant les trois premières années de cette phase, le coprésident catholique a été le Rév. P. Kilian McDonnell, OSB; après son départ en retraite, il a été remplacé par Mgr John A. Radano. Les cosecrétaires ont été, du côté pentecôtiste, le Rév. Ronald A.N. Kydd (1998) et ensuite le Rév. Steve Overman (1999-2006), et du côté catholique, Mgr Juan Usma Gómez.

24. Au moment de conclure cette cinquième phase de dialogue, nous voudrions rappeler les nombreuses et importantes contributions apportées à ces conversations par le Père Kilian McDonnell. Avec l'aide de David du Plessis, il a contribué à la mise en œuvre de ces débats en 1972. Il en a été le président catholique depuis lors et dans les débuts de cette cinquième phase, avant de prendre sa retraite en 2000. Nous reconnaissons avec profonde gratitude l'immense dette que lui doivent nos deux communautés pour sa contribution au succès, quel qu'il soit, de ce dialogue au cours des années.

I. CONVERSION ET INITIATION CHRÉTIENNE

A. Introduction

25. Catholiques et pentecôtistes sont d'accord que la conversion est essentielle pour le salut en Christ, et que son but fondamental est une vie de disciple engagé. Dans le même temps, que ce soit dans chacune des deux traditions ou entre celles-ci, on constate qu'il existe une diversité de compréhension et d'approche de la conversion. Parmi les points qui illustrent cette diversité, on retrouve la question de savoir si la conversion est un événement, une série d'événements ou un processus. La variété des expériences rapportées dans les textes bibliques concernant la conversion, et la façon dont nous interprétons ces textes soulignent en partie cette diversité.

26. Les catholiques voient la conversion dans le contexte plus large du processus d'initiation chrétienne, qui comprend, comme éléments essentiels, « l'annonce de la Parole, l'accueil de l'Évangile entraînant la conversion, la profession de foi, le baptême, l'effusion de l'Esprit-Saint, l'accès à la communion eucharistique » (*Catéchisme de l'Église catholique* [CEC] 1229)⁴. Les catholiques relient « l'effusion plénière de l'Esprit-Saint » au sacrement de confirmation (CEC 1302). Ils affirment que cette initiation a pour but la conversion, qui est un profond changement existentiel dans la vie et qui résulte naturellement dans l'exigence de propager la Bonne Nouvelle. Les catholiques considèrent le baptême comme l'incorporation dans le Christ et dans l'Église, en même temps qu'ils reconnaissent l'importance des stades du catéchuménat.

27. Pour les pentecôtistes, la conversion doit inclure une réorientation des modèles de comportement, de croyances et de pratiques de la personne. Les pentecôtistes associent également la conversion à un processus qui inclut la proclamation de la Parole, l'acceptation de l'Évangile, la profession de foi, le repentir, l'acte de se détourner du péché et de se tourner vers Dieu, le don de l'Esprit (Rm 8,9), ainsi que l'incorporation de l'individu dans la communauté chrétienne. Du fait que l'expression « initiation

chrétienne» n'est pas communément employée par les pentecôtistes quand ils expliquent ce qu'ils entendent par conversion, ceux-ci n'incluent généralement pas dans la catégorie de l'initiation chrétienne des concepts tels que conversion, reconnaissance de celle-ci par l'Église, sanctification et baptême dans l'Esprit-Saint (voir Section V). La plupart des pentecôtistes estiment que la conversion est distincte du baptême dans l'Esprit-Saint; en outre, pour ces pentecôtistes, une discussion sur le début de la vie chrétienne n'inclut pas nécessairement le baptême de l'eau comme base *principale* pour entrer dans la vie chrétienne, encore que pour eux, comme pour les catholiques, le baptême soit un rite qui a une grande importance.

B. Perspectives bibliques sur la conversion

28. Dans un sens biblique, la conversion englobe toutes les facultés humaines: rationnelles, volitives et affectives — « Crée pour moi un cœur pur, Dieu; enracine en moi un esprit tout neuf... Rends-moi la joie d'être sauvé, et que l'esprit généreux me soutienne! » (Ps 51,10-12; cf. Jr 24,7; Ez 18,30-31; Ga 2,20). Elle affecte toute la personne — « Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là » (2 Co 5,17).

29. Un aspect de la conversion appartenant uniquement au Nouveau Testament est d'être intimement liée à la personne de Jésus Christ en qui le royaume s'accomplit — « tout homme qui croit en lui ne périra pas mais aura la vie éternelle » (Jn 3,16). La conversion se rapporte à une variété de thèmes bibliques (y compris le péché, le pardon, le repentir, le salut, la justification, le baptême, la foi). La notion fondamentale de la conversion, dans la Bible, est celle de changement, c'est-à-dire se détourner du péché, de la mort et des ténèbres pour se tourner vers la grâce, la vie nouvelle et la lumière.

30. La conversion est souvent associée à des actes qui indiquent une purification de l'esprit et du cœur — « revenez à moi de tout votre cœur avec des jeûnes, des pleurs, des lamentations » (Jl 2,12; cf. Jl 1,13-14; Ps 51,4-9). En général, la Bible montre la conversion comme un événement et un processus (Ac 9,1-19; voir également Jr 3,22; 8,4-5). Par exemple, dans le récit de la conversion de Paul, ce dernier a d'abord rencontré le Christ ressuscité: « Soudain, une lumière venue du ciel l'enveloppa de son éclat. Tombant à terre, il entendit une voix... » (Ac 9,3-4). Cet événement spectaculaire a été suivi d'un processus de formation s'étendant sur une période de temps au cours de laquelle Ananias a prié pour lui (v. 12), il a été rempli de l'Esprit Saint (v. 17) et a été baptisé (v. 18). Paul décrit ultérieurement ce processus en mentionnant son voyage en Arabie, son retour à Damas pendant trois ans et le temps passé à Jérusalem avec Pierre (Ga 1,13-24).

31. Un effet marquant de la conversion est le besoin de témoigner devant d'autres et, par conséquent, d'évangéliser, particulièrement en réponse au commandement du Seigneur mentionné dans le Grand Mandat: « Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28,19-20). Pendant la période qui a suivi la résurrection, lorsque Pierre et Jean furent amenés devant le Sanhédrin, ils déclarèrent: « Nous ne pouvons certes pas, quant à nous, taire ce que nous avons vu et entendu » (Ac 4,20; cf. Lc 24,33-35).

32. Dans le Nouveau Testament, on discerne plusieurs perspectives concernant la conversion dans les Évangiles synoptiques et les écrits johanniques et pauliniens. Ce thème se présente dans de nombreux contextes et avec des accentuations différentes.

Toutefois, certains éléments leur sont communs à tous, bien qu'ils ne soient pas toujours mis en évidence dans chacun d'eux. En général, la conversion implique être saisi par la bonté de Dieu, se détourner du péché et se tourner vers Dieu. Dans les récits des auteurs du Nouveau Testament, la conversion a lieu instantanément ou bien se présente comme un processus qui a une durée dans le temps. Ce peut être un événement spectaculaire évident aux yeux de tous les spectateurs, ou un processus de développement intérieur qui est le plus souvent caché à la vue d'autres personnes. Par exemple, l'échange entre Jésus et le docteur de la loi semble être un événement discret, au terme duquel Jésus, constatant le changement survenu dans l'homme, lui déclare: « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » (Mc 12,34).

33. Dans les Évangiles synoptiques de Matthieu et de Marc, la conversion est liée au repentir. La définition de la conversion comme le fait de se détourner du péché est ancrée dans les passages suivants — « Jean le Baptiste parut dans le désert, proclamant un baptême de conversion en vue du pardon des péchés » (Mc 1,4; voir également Mt 3,2,8,11), et en outre, Jésus commence son ministère en proclamant: « Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché: convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Plus tard, dans Matthieu, le repentir est décrit comme un changement dans la façon de concevoir l'obéissance (Mt 21,29). En ce cas, il peut refléter le besoin d'un repentir continu en optant pour l'obéissance à Dieu, et être lié davantage à l'idée générale de la condition de disciple qu'à la conversion/ initiation.

34. Dans Luc 15, les paraboles (la brebis égarée, la pièce perdue et le fils prodigue) illustrent la notion de l'homme étreint par la bonté de Dieu. Cette notion est contenue dans deux motifs, mis en évidence par Luc ailleurs également: premièrement, être ramené par Dieu — « Il alla vers son père. Comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut pris de pitié: il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers » (v. 20), et deuxièmement, le repentir — « Je vous le déclare, c'est ainsi qu'il y aura de la joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se convertit, plus que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de conversion » (v. 7). Le repentir illustré dans les paraboles de la brebis égarée et de la pièce perdue met l'accent sur l'initiative de Dieu, tandis que le repentir du fils prodigue montre une intervention humaine plus active. Dans les trois paraboles, on perçoit une idée de restauration dans la communauté: être retrouvé, être ramené chez soi, être rétabli dans le troupeau, être réintégré dans la famille.

35. D'autres passages de Luc reflètent également le drame qui se joue entre l'initiative divine et la réponse du pécheur concernant le repentir (Ac 5,31 ; 11,18 ; Lc 19,10). Lc 8,18 (« Faites donc attention à la manière dont vous écoutez ») implique une écoute attentive, un engagement actif dans quelque chose qui se passe en soi ou envers soi. Dans Lc 19, Zachée fait l'expérience d'une conversion. Il est rétabli dans la fraternité de la communauté; celui qui en était exclu, Jésus l'a réintégré. Ce récit est presque un modèle pour de nombreuses autres histoires de conversion dans les Actes de Luc: se convertir, c'est croire en la Bonne Nouvelle, c'est se laisser étreindre par l'amour de Dieu et être réintégré dans la communauté du peuple de Dieu.

36. Dans un sens plus actif, pour Luc, se convertir c'est se tourner vers Dieu. Lorsque Jean le Baptiste, et d'autres, prêchent le repentir, la question typique que pose Luc est : « Que nous faut-il donc faire? » (Lc 3,10; 12,14; Ac 2,37; 16,30; 22,10). La réponse de Jean à cette question nous aide à définir ce que signifie le repentir: partager avec ceux qui n'ont rien (Lc 3,11), ne pas frauder les autres dans les affaires (v. 14), n'accuser personne faussement (v. 14), ne pas s'enrichir par le pouvoir (v. 13). Ainsi, la conversion n'est pas seulement une expérience personnelle et spirituelle, mais elle affecte

également la vie tout entière, y compris les domaines sociaux, économiques, politiques et culturels.

37. La perspective johannique se concentre plus généralement sur le salut et non pas spécifiquement sur la conversion. Jean souligne deux métaphores: recevoir la vie et recevoir la lumière. Jn 3,1-21 met en évidence la nouvelle naissance comme l'œuvre de Dieu, bien qu'elle n'ait pas lieu sans la foi exprimée par la personne qui renaît. Ici, et ailleurs dans Jean, l'accent est mis sur la venue de Jésus afin que ce monde et ceux qui croient aient la vie: «Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3,16; cf. 3,36 ; 5,24 ; 6,35-40). Avoir la vie veut dire avoir accepté ce qui a été offert, comme cela est décrit dans la conversation de Jésus avec la Samaritaine (4,10-15). La variété des métaphores de la « vie » (naissance, eau vive, pain) indiquent que Jean s'intéresse au fait que Jésus donne ou apporte la vie. Avec la même insistance, Jean emploie la métaphore de la lumière: Jésus vient en ce monde, il donne la lumière et les personnes doivent la recevoir et vivre en elle: « Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres; il aura la lumière qui conduit à la vie » (Jn 8,12 ; cf. 3,19 ; 12,46 ; 1 Jn 1,7 ; 2,9). Toutefois, Jean rapporte également l'invitation de Jésus à ceux qui ont soif et qui devraient agir: « Qu'ils viennent à moi... et qu'ils boivent » (Jn 7, 37).

38. Paul nous offre une vision exceptionnelle du thème de la conversion grâce à une interprétation théologique profonde de sa propre expérience de conversion. Tandis que Actes 9 décrit la conversion de Paul, celui-ci nous en livre sa perception personnelle, qui jette quelque lumière sur l'interaction mystérieuse entre l'humain et le divin (Ga 1,13-17 ; Ph 3,4-11).

39. Les écrits pauliniens représentent la conversion comme un événement radical et décisif, qui s'exprime par une variété de descriptions. Cela comporte l'écoute de l'appel et la réponse à cet appel — «Ainsi, il n'y a pas de différence entre Juif et Grec; tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent. En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé» (Rm 10,12-13). Paul présente également le début de la vie chrétienne soit comme un appel à l'aide (Rm 7,24), soit comme l'expérience de quelqu'un qui est appelé, ou encore grâce à d'autres images qui décrivent la nouveauté de l'existence. La plupart de ces images mettent l'accent sur l'initiative de Dieu, où la personne fait l'expérience du repentir, de la mort de l'ancienne nature ou du fait de devenir une nouvelle création. Le passage qui se rapporte au repentir (Rm 2,4) montre celui-ci comme une rencontre avec l'amour et la miséricorde de Dieu. Dans les textes pauliniens, d'autres expressions qui se réfèrent à la conversion sont employées de manière similaire: être rachetés (1 Co 6,20); être libérés (Rm 6,17-18); avoir reçu une grâce (Rm 3,21-26); être justifiés (Rm 6,7). Comme dans les Évangiles, cette nouveauté de vie, tout en étant personnelle, n'est pas simplement une expérience individualiste, elle est celle d'un croyant réconcilié avec Dieu et réintégré dans la communauté. Elle comporte le rétablissement de la communion: « C'est lui, en effet, qui est notre paix: de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation: la haine. [...] Il a voulu réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix » (Ep 2,14-16). Cette nouvelle communauté est radicalement différente de celle connue auparavant, tout comme l'est la transformation intime de l'individu: « Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni juif, ni grec; il n'y a plus ni esclave, ni

homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3,26-28).

40. La Bible présente diverses perspectives sur la conversion, et non pas simplement une définition. Catholiques et pentecôtistes constatent qu'ils peuvent être d'accord sur de nombreuses caractéristiques de la conversion rapportées dans l'Écriture. En premier lieu, la conversion implique l'établissement ou le rétablissement d'un rapport personnel avec Dieu, de manière à ce que le pécheur puisse implorer en toute confiance: «Aie pitié de moi, mon Dieu, selon ta fidélité; selon ta grande miséricorde efface mes torts » (Ps 51, 1). Elle implique une interaction mystérieuse entre l'humain et le divin, et surtout une réponse humaine à l'initiative divine. Bien que la conversion soit une expérience personnelle, au sens biblique elle est toujours relationnelle (à la fois verticale et horizontale). L'appel biblique à la conversion s'adresse aussi bien à des communautés tout entières qu'à des personnes individuellement.

C. Perspectives patristiques sur la conversion

41. Parmi les écrits patristiques qui parlent avec éloquence tant aux pentecôtistes qu'aux catholiques aujourd'hui, on mentionnera les récits pleins de joie des personnes relatant leur propre conversion. Dans l'un de ces témoignages personnels, Justin Martyr (vers 165) raconte comment le récit d'un croyant a déclenché un merveilleux changement dans sa propre vie. « Une fois que nous eûmes parlé de ces choses et de bien d'autres encore que je n'ai pas le temps de mentionner ici, il s'en alla en les recommandant à mon attention; depuis je ne l'ai plus revu. Mais immédiatement, une flamme s'alluma dans mon âme; et l'amour des prophètes et de ces hommes qui sont les amis du Christ, s'empara de moi » (*Dialogue avec Tryphon*, 8)⁵. Près d'un siècle plus tard, Cyprien (vers 250), l'évêque de Carthage en Afrique du Nord, a rendu compte du changement survenu dans sa vie par ces mots: « J'obéissais aux vices qui faisaient corps avec moi [...], comme s'ils étaient déjà mon bien propre et mes esclaves de naissance. Mais après qu'avec le secours de l'eau qui régénère les taches de mon ancienne vie eurent été lavées et que la lumière d'en haut se fut répandue dans mon âme délivrée et purifiée, après que j'eus reçu l'Esprit venu du ciel et qu'une seconde naissance m'eut changé en un homme nouveau [...], il m'était donné de reconnaître comme terrestre ce qui auparavant, né de la chair, était enclin au péché, comme déjà divin ce que dorénavant animait l'Esprit-Saint » (*Lettre I [À Donat] 4*). Un contemporain de Cyprien, Grégoire Thaumaturge (vers 255), originaire de la partie orientale du monde méditerranéen, a décrit le fait de devenir chrétien de la façon suivante: «Telle une étincelle lancée au milieu de nos âmes, voici que s'allumait et s'embrasait en nous l'amour du Verbe sacré, tout aimable, qui par son ineffable beauté attire à lui tous les hommes.» (*Remerciement à Origène suivi de La lettre d'Origène à Grégoire VI*).

42. Un des récits de conversion parmi les plus mémorables se trouve dans l'autobiographie de saint Augustin, qu'il a intitulée Les Confessions (397-400) pour reconnaître non seulement ses propres péchés, mais également la grande miséricorde et l'amour de Dieu à son égard. Il a écrit: « Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne e si nouvelle! ». Il admettait avoir cherché le bonheur dans les choses créées qui l'entouraient, en oubliant qu'elles n'auraient jamais existé sans Dieu qui les avait créées. «Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix » (*Confessions X, 27*). De tels témoignages patristiques ont le pouvoir d'inspirer et d'encourager pentecôtistes

et catholiques, car nos deux communautés conservent précieusement et racontent sans cesse les récits de ces merveilleuses conversions et transformations accomplies par Dieu dans la vie de ses saints.

43. Le récit de saint Augustin comprend quelques-unes des caractéristiques qui, pour catholiques et pentecôtistes, font partie du phénomène complexe de la conversion. En temps de crise, un converti potentiel peut chercher l'ordre, le sens et le but de la vie, ce qui le conduit à chercher de rencontrer Dieu. Augustin a vécu de tels moments, si vivants qu'il se sentait comme saint Paul, lorsque celui-ci écrivait avoir été « enlevé jusqu'au troisième ciel » (cf. 2 Co 12,2). Mais pour faire de cette rencontre quelque chose de plus qu'un événement passager, Augustin décida de reprendre sa participation au catéchuménat et de demander le baptême (*Confession* VII, 11.17 ; IX, 4-6). Il était convaincu qu'il ne pourrait rencontrer le Christ qu'en faisant partie de la communauté de croyants fondée par le Christ. Pour Augustin, l'entrée dans cette communauté se faisait à travers les rites de l'initiation chrétienne qui donnaient accès à une authentique rencontre avec Dieu. L'interaction entre les convertis potentiels et la communauté, et le développement de leur engagement, formait un modèle clair dans lequel instruction et rituel étaient étroitement entremêlés. Augustin était influencé par la prédication d'Ambroise (*Confessions* V, 13.23), et par les larmes de sa mère (*Confessions* VI 2.1). La conversion était le résultat d'une interaction continue entre les convertis et les personnes déjà initiées qui partageaient avec ces nouveaux venus la nouvelle vie religieuse qu'ils avaient trouvée. Le changement à la racine de la conversion n'est rien moins que la transformation de la personne par l'interaction de la grâce divine et de la liberté humaine. Pour décrire ce changement ou transformation holistique, les auteurs patristiques utilisaient une variété d'images telles que la sanctification, l'illumination, et même la déification⁶ ; mais la métaphore prédominante, comme dans Romains 6, était la mort et la renaissance.

44. Les Pères décrivaient de diverses manières le changement de comportement résultant de la conversion. Origène observait que la parole d'enseignement et d'instruction « prendre en charge les plus intempérants et les plus sauvages, pourvu qu'ils obéissent à leurs exhortations, entraîne une transformation, si bien que le changement vers ce qui est meilleur est plus considérable » (Origène, *Traité des principes* III, 1, 5 [c. 220-230]). Il ajoute que « Le nom de Jésus... fait naître merveilleusement douceur, modération de caractère » (Origène, *Contre Celse* I, 67 [c. 248]). Ce changement était si spectaculaire qu'il étonnait souvent les familiers non chrétiens du nouveau converti: « Certains s'émerveillent de voir que ceux qu'ils savaient vacillants, sans valeur ou faibles avant qu'ils ne commencent à porter ce nom [de chrétien], ont soudainement été convertis aux choses vertueuses » (Tertullien, *Aux nations* 4 [c. 191]) *.

45. Les Pères parlaient généralement de conversion dans le contexte du baptême comme du début de la vie chrétienne. Ils étaient soucieux du rôle de la grâce et de la liberté de toute personne qui prenait la décision de se convertir. Origène notait qu'« aucune amélioration n'arrive aux hommes sans l'aide de Dieu » (Origène, *Contre Celse* I, 26 [c. 248]). Plus tard, le Concile d'Orange (529) décréta: « Nous devons, avec la faveur de Dieu, prêcher et croire que par le péché du premier homme le libre arbitre a été à ce point dévié que personne depuis ne pourrait ni aimer Dieu comme il faut, ni croire en Dieu, ni accomplir le bien en vue de Dieu, à moins que la grâce de la miséricorde divine ne le prévienne ». En même temps, les auteurs patristiques mettaient également l'accent sur

la responsabilité de la personne, comme l'exprime, par exemple, le mot d'Augustin: «Lui, qui vous a créé sans vous, ne vous justifie pas sans vous »* (*Sermon* 169, 11.13)⁷.

46. Quelques Pères associaient conversion et nouvelle naissance et interprétaient la nouvelle naissance, dont parle Jésus dans Jn 3,1-8, comme se référant au baptême. Cette nouvelle naissance était décrite à travers des métaphores telles que « voir la lumière » et « mariage avec l'Esprit-Saint »: « Quand l'âme embrasse la foi et qu'elle est renouvelée dans sa seconde naissance par l'eau et la puissance d'en-haut, alors le voile de son ancienne corruption tombe. Elle voit alors la lumière dans toute sa splendeur. Elle est aussi embrassée (en sa seconde naissance) par l'Esprit- Saint, comme elle le fut à sa première naissance par l'esprit impie. La chair suit l'âme désormais mariée à l'Esprit, comme étant partie de la dot — elle n'est plus la servante de l'âme mais de l'Esprit » (Tertullien, *De l'âme* 41 [c. 210])*. La nouveauté de vie en Jésus était comme redevenir enfant, de façon à être formé sur un nouveau modèle: « Nous ayant renouvelés par la rémission de nos péchés, Il nous a faits selon un autre modèle pour que nous ayons des âmes d'enfants dans la mesure où, par Son Esprit, Il a fait de nous des créatures nouvelles » (*Lettre à Barnabé* 6 [70-130]).* Clément d'Alexandrie décrit la transformation du chrétien en des termes s'inspirant de la création des êtres humains à l'aube des temps: « C'est bien lui, me semble-t-il, qui d'abord a modelé l'homme avec de la terre, qui l'a régénéré avec de l'eau, qui l'a fait croître par l'Esprit, qui l'a éduqué par la parole, qui le dirige par de saints préceptes vers l'adoption filiale et le salut, et cela pour changer et façonner l'homme terrestre en un homme saint et céleste, et qu'ainsi soit pleinement réalisée la parole de Dieu: "Faisons l'homme à notre image et ressemblance" » (*Le pédagogue* I, 12 [avant 215]).

47. Pentecôtistes et catholiques diffèrent parfois dans leur interprétation de certains textes bibliques qui avaient été commentés par les Pères. Par exemple, pour les pentecôtistes, Jean 3, 1-8 se réfère plus généralement à la conversion et non pas explicitement au baptême, comme les catholiques auraient tendance à le faire. Néanmoins, la façon dont les auteurs patristiques associent la nouvelle naissance à la conversion et au baptême convient à nos deux communautés, parce qu'elle rappelle quelque chose des qualités permanentes de la conversion chrétienne que nous reconnaissons tous et dont nous nous réjouissons, et qu'elle illustre les diverses manières dont les auteurs anciens essayaient de décrire ce qui est essentiel dans ce domaine.

D. Réflexions actuelles sur la conversion

48. Comment le matériel biblique et patristique pourrait-il permettre d'approfondir l'accord entre les participants du dialogue concernant la conversion et la façon de devenir chrétien? Catholiques et pentecôtistes ont utilisé leurs discussions sur ce matériel comme point de départ pour un examen des pratiques actuelles dans les deux communautés. Le *Rite d'initiation chrétienne des adultes* (RICA), extrait de sources bibliques et patristiques, et adapté à son utilisation par l'Église catholique en 1972, offre des possibilités pour une expression concertée de notre compréhension et de notre pratique théologiques. Le RICA, introduit dans l'Église catholique en 1972, faisait partie du renouvellement liturgique rendu obligatoire par le Concile Vatican II. C'était le résultat d'une révision du rite du baptême à la lumière d'études de l'histoire liturgique extraites de textes scripturaires et patristiques, surtout des premiers siècles. Comme son nom l'indique, ce rite est conçu pour la pleine initiation d'une personne dans l'Église. Le précédent *Rite du baptême*, entré en vigueur en 1614 comme rite du baptême seulement,

était une version abrégée de l'ancien rite de l'initiation des adultes et a été utilisé la plupart du temps dans une forme modifiée, appropriée au baptême des nouveau-nés. Le *Rite du baptême des nouveau-nés*, introduit en 1969 pour répondre au besoin d'un rite approprié pour les nouveau-nés, suit la pratique du rite précédent qui ne concernait que le baptême, et non pas une complète initiation. La portée limitée de ce *Rite* met en évidence, par contraste, la nature globale du RICA.

49. Dans les textes et les rituels du RICA, on peut facilement distinguer les divers éléments d'une conversion chrétienne sur lesquels pentecôtistes et catholiques sont d'accord. On notera également que, bien qu'il se base sur une pratique développée pendant la période patristique, le rite partage la perspective déjà évoquée dans cette section lors de l'examen de textes bibliques. Le texte parle d'écouter, de suivre et de répondre, pour exprimer la conviction que la conversion naît en réponse à l'initiative de Dieu. Cela reflète l'accord entre pentecôtistes et catholiques sur la conversion comprise comme entrée dans une alliance qui comporte une interaction mystérieuse entre le divin et l'humain. L'événement baptismal lui-même, aboutissement de l'itinéraire du catéchumène, est présenté dans le rite comme une immersion dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, et comme une identification avec ce mystère (cf. Rm 6,3-4). Aussi le rite est-il radicalement christocentrique. Il situe l'acte d'engagement personnel envers le Christ dans le contexte de l'assemblée liturgique et à travers le ministère de différents membres de la communauté. Vue dans cette perspective, la conversion célébrée par le rite donne également lieu à un enrichissement de la réalité ecclésiale.

50. En conséquence, comme rite d'initiation, le RICA implique des actes liturgiques ainsi qu'un événement spirituel. Alors que pentecôtistes et catholiques reconnaissent que la vie chrétienne en communauté est judicieusement exprimée et mise en valeur dans des actes de culte, ils divergent sur la relation entre les aspects visibles et invisibles du rite d'entrée dans la communauté. Les catholiques croient que le rite est un signe visible de la grâce invisible, c'est-à-dire un sacrement. Parmi les pentecôtistes, les opinions sur le baptême varient entre ceux qui considèrent ce rite comme une affirmation publique de la foi en Christ et ceux pour qui le baptême a un effet substantiel, un affermissement de la foi. Dans la compréhension catholique, les effets du RICA ont une portée plus vaste du fait que le baptême, la confirmation et l'eucharistie sont tous contenus dans ce rite pour compléter l'acte d'initiation. L'initiation peut être considérée comme le début et l'encouragement d'un processus de conversion comprenant la rémission des péchés, la régénération, la réception de l'Esprit et l'incorporation dans le Christ et dans son Église, et culminant dans l'union avec le Christ crucifié et ressuscité à travers la réception de son Corps et de son Sang. La conviction catholique est que dans le rite d'initiation, la réalité d'être revêtu du Christ est accomplie et exprimée de manière très profonde.

51. Le RICA peut être prolongé d'un an ou plus et suppose que la conversion peut se développer graduellement. Cela est indiqué dans les différentes étapes rituelles prescrites, en sachant qu'il est des moments durant le processus où l'expérience de conversion est approfondie et requiert une expression rituelle correspondante. Cela implique que le processus de conversion peut être très diversifié du point de vue expérientiel. Ces stades de croissance se terminent par une transformation de toute la personne dans les domaines du développement cognitif, de la croissance affective et du changement comportemental. Les pentecôtistes sont d'accord avec les catholiques sur la nécessité de cette transformation, mais ils la considèrent comme une expression de la vie de disciple après la conversion.

52. Pentecôtistes et catholiques sont d'accord sur la nécessité de la conversion comme composante clé de l'initiation chrétienne, mais ils continuent de débattre de l'importance et la relativité du sens normatif de l'approche tant sacramentelle que non sacramentelle de l'initiation, y compris la conversion. Le groupe pentecôtiste concorde à tel point avec le RICA qu'il voudrait encourager son adoption par les catholiques sur une échelle beaucoup plus vaste. Les pentecôtistes s'identifient plus facilement avec cette approche, contrairement à celle qui commence par le baptême des nouveau-nés et la catéchisation des enfants. Ils estiment que cette dernière approche prive les catholiques adultes des bienfaits de l'enseignement substantiel contenu dans le RICA, et ils pensent que le RICA pourrait être une excellente ressource pour traiter les problèmes pastoraux liés à la simple pratique nominale de la foi et au besoin permanent d'évangélisation.

53. L'Église catholique propose toutefois un modèle d'initiation qui reconnaît l'existence d'un lien entre baptême, foi et conversion, mais elle comprend ce lien différemment selon qu'il s'agit du baptême d'adultes ou de nouveau-nés. Dans les deux cas, il doit y avoir croissance dans la foi et conversion, mais le baptême lui-même crée un rapport d'adoption comme enfant de Dieu. Les sacrements, y compris le baptême, que ce soit d'un adulte ou d'un nouveau-né, ne sont pas seulement des professions de foi subjectives, mais également des réalités objectives, parce qu'elles incorporent dans le Christ et dans le peuple de Dieu celui qui les reçoit. Au baptême, un enfant commence à partager la vie divine et devient membre de la communion des saints, et cela est important pour le développement spirituel de l'enfant. Ainsi, les catholiques trouveraient inconcevable de nier cette grâce à un nouveau-né et, par la priorité de la grâce, ils considèrent que le baptême des nouveau-nés et celui des adultes ont une identité commune. Dans les deux cas, le Christ est la porte d'entrée, encore que la vie de chaque chrétien suive un parcours différent et se réalise en des moments différents. Le *Rite du baptême des nouveau-nés* conseille en outre aux pasteurs de renvoyer le baptême dans les cas où il est nécessaire d'évangéliser les parents et où on ne peut raisonnablement pas s'attendre à ce que, sans cette évangélisation, le nouveau-né soit élevé dans la pratique de la foi. Ainsi, tandis que les catholiques considèrent le RICA comme la complète articulation du processus d'initiation, ils ne voudraient pas que cette affirmation ne minimise l'importance du baptême des nouveau-nés.

54. Pour pentecôtistes et catholiques, le baptême devrait être un événement ecclésial, une expérience de foi pour la communauté célébrante. Dans un exercice d'enrichissement mutuel, enseignants et catéchistes, ainsi que les parents, doivent accepter leur mission d'aider les enfants à accomplir des actes de foi personnels tant dans la vie quotidienne que dans les stades ultérieurs de la croissance spirituelle. Pour les catholiques, ces occasions comprennent la confirmation, la première pénitence et la première eucharistie. Les pentecôtistes, qu'ils pratiquent la consécration ou le baptême des nouveau-nés et des jeunes enfants, engagent eux aussi les enfants et les familles dans des expériences de croissance à travers les écoles du dimanche et les programmes de catéchisme progressifs, et par une intégration progressive des enfants dans la vie culturelle de la communauté.

55. Catholiques et pentecôtistes rejettent, parce qu'insuffisante, une simple adhésion nominale à la vie chrétienne. Ainsi, la discussion autour de la naissance du RICA comprenait la question de savoir si le Rite offrait un correctif à une pratique purement nominale de la vie chrétienne ou à un christianisme simplement culturel. D'une part, les catholiques affirment le rôle positif que peut avoir une culture catholique clairement influencée par l'Évangile, dans l'encouragement à la pratique constante d'une vie

chrétienne authentique par les catholiques. D'un autre côté, ils font la distinction avec ce qu'on pourrait appeler un « catholicisme purement culturel », pratiqué par ceux qui n'observent que superficiellement la foi catholique. On en a un exemple dans les situations pastorales où des personnes sans une foi discernable, virtuellement sans lien avec l'Église et sans engagement dans une pratique active, s'adressent à l'Église en demandant les sacrements pour des raisons extrinsèques. Alors que les catholiques reconnaissent l'existence de cette pratique purement nominale tant dans les siècles passés que de nos jours, ils désirent également souligner la présence concomitante d'une conversion authentique continue et d'une vie catholique dynamique. Dans l'actuelle pratique d'initiation chrétienne, ils s'efforcent d'éviter tout divorce entre foi et sacrement, vie de disciple engagé et identité catholique. De même, les pentecôtistes sont conscients des problèmes liés à un pentecôtisme nominal ou culturel, encore modeste mais croissant, et dans de tels contextes, de part et d'autre on sent le besoin d'évangélisation, de discernement pastoral et de l'appel à une vie de disciple engagé. En ce qui concerne la culture chrétienne, catholiques et pentecôtistes reconnaissent les effets au cours des siècles d'une vision évangélique d'une société païenne et sécularisée, et de sa transformation, si bien que la société elle-même a parfois incarné une vision du monde profondément chrétienne. Dans la société pluraliste actuelle, pentecôtistes et catholiques s'efforcent constamment d'établir une culture chrétienne au sein de la société en général et d'être ainsi un instrument dans les mains de Dieu pour son royaume.

56. Aujourd'hui, les expériences de conversion se basent souvent sur l'importance qu'accorde le Nouveau Testament au repentir, à l'accueil de la bonne nouvelle et à l'expérience de recevoir de la bonté de Dieu la guérison, la délivrance et d'autres formes d'aide. Les récits ou les témoignages de conversion au Christ parlent souvent d'un retour à une participation active à la communauté chrétienne, d'une plus profonde implication dans la vie de famille, et d'un sentiment d'appartenance, indépendamment des différences sociales, sexuelles ou ethniques (cf. Ga 3,28). Ceux qui ont été marginalisés s'identifient avec l'expérience d'être appelés et d'être ainsi connus de Dieu (cf. Ep 1,3-14). Cette transition entre l'aliénation et l'appartenance est liée à une prise de conscience du rétablissement d'une dignité personnelle. Par conséquent, catholiques et pentecôtistes ont tendance à comprendre la conversion et l'initiation avant tout sur la base des témoignages rapportés dans le Nouveau Testament plutôt que par des concepts abstraits. Pour les deux groupes, les expériences de conversion sont diverses et elles sont toutes à relater et à célébrer.

57. En général, catholiques et pentecôtistes sont d'accord que la conversion implique aussi bien un événement qu'un processus, et ils reconnaissent la nécessité d'une formation continue. Les uns comme les autres sont d'avis qu'il existe différents modes de se convertir. Les conversions peuvent avoir diverses caractéristiques, certaines étant davantage liées à l'affectivité, d'autres ayant une forte composante cognitive, spectaculaire ou encore volitive. Pentecôtistes et catholiques reconnaissent différents niveaux de conversion ainsi que la conversion par stades (c'est-à-dire une deuxième et troisième conversion dans la vie spirituelle pour les catholiques, ou une re-consécration personnelle pour les pentecôtistes) comme exemples de ce processus constant. Ils reconnaissent également la diversité des manifestations de conversion. La conversion peut se manifester dans les paroles ou le service, selon les dons et la vocation. Catholiques et pentecôtistes reconnaissent également la diversité dans la manière où a lieu l'évangélisation.

58. Les catholiques sont évangélisés dans les missions paroissiales, lors de retraites et d'exercices spirituels en vue d'une conversion qui transformera leur vie, ainsi qu'à travers des rites liturgiques comme le renouvellement des vœux baptismaux. En même temps, les catholiques considèrent la reprise du RICA comme un exemple des progrès de l'Église dans sa compréhension de l'initiation, de l'évangélisation et de la mission. Ils considèrent que cela correspond au modèle d'Ac 2,37-39, car sont introduits en un rite unique le processus de la conversion (le catéchuménat), du baptême (la régénération), de la confirmation (le don de l'Esprit-Saint) et de l'eucharistie (Ac 2,42). De même, les pentecôtistes prennent le Grand Mandat (Mt 28,19-20) au sérieux en appelant hommes et femmes à répondre personnellement à l'appel de l'Évangile et en les faisant participer à la vie de la communauté à travers des opportunités de croissance personnelle et d'approfondissement de la vie en Christ. Ainsi, pentecôtistes et catholiques partagent un ferme engagement dans la proclamation de l'Évangile à travers différentes formes de témoignage et d'évangélisation qui accordent une place importante aux missions et aux rapports personnels.

59. Pentecôtistes et catholiques considèrent la conversion comme un don de Dieu, bien qu'ils ne soient pas toujours d'accord sur ce qui constitue une expérience valable de conversion. Ils s'unissent pour invoquer une authentique conversion de toutes les personnes à Jésus Christ.

II. FOI ET INITIATION CHRÉTIENNE

A. Introduction

60. Pentecôtistes et catholiques sont pleinement d'accord que devenir chrétien n'est pas compréhensible en dehors de la foi. L'Épître aux Hébreux enseigne que « la foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » (He 11,1). Dans les Évangiles la foi est représentée comme acceptation confiante de la révélation de Dieu (p.ex. Marie dans Lc 1,38,45), acceptation de l'Évangile tel que Jésus l'a proclamé (Mc 1, 15), foi dans la personne de Jésus en tant que source de vie (Jn 3,16 ; 6,35 ; 7,38; 20,30- 31), confiance dans le pouvoir de guérison de Jésus et initiative envers ce pouvoir (Mc 2,5 ; 10,52). La foi est un don en réponse à la révélation divine, qui implique une ouverture du cœur, un consentement de l'esprit et des actes qui expriment notre confiance.

B. Perspectives néotestamentaires sur la foi et l'initiation chrétienne

61. Alors que l'appel de Jésus à une foi qui sauve se trouve dans les Évangiles synoptiques (p. ex. Mc 1,15 ; 10,52 par.), c'est en particulier l'Évangile de Jean qui montre Jésus appelant plusieurs fois les gens à croire en lui afin d'obtenir la « vie éternelle » (Jn 3,16-17 ; 5,24 ; 6,35 et autres; cf. Jn 1,12 ; 20,31). L'Épître aux Éphésiens souligne clairement que c'est par la foi, librement accordée par Dieu, que nous sommes sauvés: « C'est par la grâce, en effet, que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi; vous n'y êtes pour rien, c'est le don de Dieu. Cela ne vient pas des œuvres, afin que nul n'en tire orgueil » (Ep 2,8-9). Encore une fois, Paul associe clairement la nécessité de la foi au salut: « "Tout près de toi est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur ". Cette parole, c'est la parole de la foi que nous proclamons. Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, croire dans ton cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit au salut » (Rm 10,8-10).

62. L'initiation chrétienne ne saurait être pleinement appréciée sans se rapporter à la pratique du baptême dans la communauté juive au temps de Jésus. Non seulement un bain rituel était administré aux prosélytes parmi les Gentils désirant se convertir au judaïsme, mais ceux qui étaient déjà juifs pouvaient recevoir un « baptême de repentir » comme celui administré par Jean le Baptiste dans le Jourdain et reçu par Jésus des mains de Jean. L'Écriture oppose le baptême de Jean, qui baptisait « dans l'eau », à celui de Jésus, qui « baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu » (Mt 3,11 ; cf. Mc 1, 8 ; Lc 3,16 ; Jn 1,26 ; Ac 1,5 ; 11,16 ; 19,3-6). La mention du baptême proclamé par Jean dans les sermons de Pierre et de Paul (Ac 10,37 et 13,24-25) et dans d'autres passages des Actes des Apôtres (18,25 et 19,3) montre l'importance qu'il avait dans la mémoire de l'Église primitive. Les récits du baptême de Jésus par Jean (Mt 3,13-17 ; Mc 1, 9-11 ; Lc 3,21-22 ; Jn 1,31-34) nous offrent des intuitions d'une grande richesse sur l'identité de Jésus en tant que Messie, serviteur et Fils du Père, et offrent en outre des indications sur la signification de la vie en Christ pour ceux qui voudraient plus tard recevoir le baptême chrétien.

63. Alors que les quatre Évangiles expriment clairement la nature de l'appel de Jésus à tous ceux qui deviendront ses disciples, les premiers vrais récits de personnes devenues chrétiennes sont contenus dans les Actes des Apôtres, en commençant par la narration, dans Ac 2, de ceux qui répondirent les premiers au message des apôtres le jour de la Pentecôte. Après la descente ou effusion de l'Esprit-Saint, Pierre alla prêcher, parlant de Jésus crucifié et ressuscité (Ac 2,22-23), qui avait été annoncé par les prophètes (Ac 2,24-28) et qui, à présent, avait envoyé l'Esprit-Saint pour lui donner, ainsi qu'aux autres disciples, le pouvoir de témoigner résolument de l'action salvifique de Dieu en Christ. Ceux qui entendirent la proclamation avaient « le cœur bouleversé », et ils demandèrent à Pierre et aux autres apôtres: « Que ferons-nous? », ce à quoi Pierre répondit: « Convertissez-vous; que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus Christ pour le pardon de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (Ac 2,37-38). La séquence des événements est la suivante: venue de l'Esprit-Saint à la Pentecôte, prédication sur Jésus Christ, réponse de la foi, conversion, baptême pour le pardon des péchés et réception de l'Esprit-Saint.

64. Après avoir noté que trois mille personnes avaient accepté le message ce jour-là, Ac 2,42 poursuit en déclarant qu'« ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières ». Leur communauté était marquée par des signes et des prodiges, par le partage des biens matériels, par des assemblées régulières dans le temple pour prier, et à domicile pour la fraction du pain (cf. Ac 2,43-47). Ainsi le récit de la conversion de ces trois mille personnes se termine par leur intégration dans une *koinonia*, une communauté de foi (adhésion personnelle au Christ et aux vérités affirmées dans la proclamation concernant le Christ et dans l'enseignement ultérieur des apôtres) et de célébration (baptême et fraction du pain). L'affirmation que la nouvelle communauté était assidue à l'enseignement des apôtres (cf. Ac 2,42) suggère que la proclamation de la Pentecôte a été suivie par une instruction permanente destinée à apporter aux croyants une compréhension plus complète de la foi et de la pratique de la vie de disciple.

65. Ac 8,12-17 rapporte la conversion des Samaritains, qui a eu lieu en deux moments distincts et a été administrée par deux personnes différentes: « Mais, quand ils eurent cru Philippe qui leur annonçait la bonne nouvelle du Règne de Dieu et du nom de Jésus Christ, ils reçurent le baptême, hommes et femmes. [...] Apprenant que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, les apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et

Jean. Une fois arrivés, ces derniers prièrent pour les Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit-Saint. En effet, l'Esprit n'était encore tombé sur aucun d'eux; ils avaient seulement reçu le baptême au nom du Seigneur Jésus. Pierre et Jean se mirent donc à leur imposer les mains et les Samaritains recevaient l'esprit-Saint ». Ici, le modèle d'initiation semble être la prédication de la bonne nouvelle, la foi, le baptême, la prière pour la réception de l'Esprit-Saint, l'imposition des mains par des apôtres de Jérusalem et la réception de l'Esprit. Les catholiques ont considéré que la prière pour l'Esprit-Saint et l'imposition des mains par les apôtres pouvait constituer la base du sacrement de confirmation. Les pentecôtistes voient dans les deux moments de ce récit la preuve qu'une fois parvenue à une foi personnelle et après avoir été baptisée, une personne a également besoin de l'effusion de l'Esprit (8,17), souvent accompagnée par l'imposition des mains. C'est un exemple de la façon dont catholiques et pentecôtistes comprennent un texte à partir de perspectives différentes. Plus loin, dans Ac 8,26-40, où l'on parle de l'eunuque éthiopien devenu chrétien, nous trouvons de nouveau un modèle en partie semblable: proclamation, profession de foi personnelle et baptême.

66. La vision de Jésus par Paul, sa conversion et sa vocation, son baptême et sa réception de l'Esprit sont rapportés dans Ac 9. À la suite de son expérience sur le chemin de Damas et des trois jours passés dans cette ville, Ananias vient lui imposer les mains pour qu'il recouvre la vue et qu'il soit rempli de l'Esprit-Saint. Paul retrouve alors la vue et reçoit le baptême (Ac 9,17-18). Les éléments de sa proclamation et de sa foi personnelle ne sont pas explicites dans ce récit (ni lorsque Paul le reprend dans Ac 22,1-21 et 26,2-23), bien que la rencontre personnelle avec le Christ vivant puisse être vue comme une proclamation singulièrement forte que celui qui a été crucifié est ressuscité, et on peut présumer que Paul a la foi, car sans cela il n'aurait pas accepté le baptême. L'initiative divine, très claire dans le processus par lequel Paul est devenu chrétien, est également prédominante dans le récit d'initiation chrétienne qui suit, à savoir l'initiation de Corneille et de tous les autres Gentils qui écoutaient le message de Pierre (Ac 10,34-43). Pendant que Pierre est en train de prêcher, l'Esprit-Saint descend sur les personnes qui écoutent et celles-ci commencent à parler en langues et à glorifier Dieu (Ac 10,46). Pierre ordonne qu'elles soient baptisées, et il explique plus tard: « Si Dieu a fait à ces gens le même don gracieux qu'à nous autres pour avoir cru au Seigneur Jésus Christ, étais-je quelqu'un, moi, qui pouvait empêcher Dieu d'agir? » (Ac 11,17). Cet accent mis sur l'initiative divine est également évident dans le fait que Corneille et ses compagnons ne semblent pas avoir eu l'occasion de professer leur foi en réponse au message de Pierre; avant qu'il ait terminé, ils commencent à parler en langues et à glorifier Dieu. Ils ne demandent pas non plus à être baptisés; Pierre « donna l'ordre de les baptiser au nom de Jésus Christ » après avoir dit: « Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser par l'eau ces gens qui, tout comme nous, ont reçu l'Esprit-Saint? » (Ac 10,47-48). Des éléments de proclamation et d'une réponse dans la foi sont clairement présents dans ce récit; en même temps, à cause de son importance pour percevoir le dessein de Dieu dans l'acceptation de Gentils dans la communauté chrétienne, l'accent est très fortement mis sur la puissante initiative divine.

67. Actes 16 contient le récit de Lydie, dont le cœur a été ouvert par le Seigneur pour écouter attentivement ce que disait Paul, et qui avait été baptisée avec toute sa maisonnée (Ac 16,14-15), et celui du geôlier converti après le tremblement de terre qui s'était produit pendant que Paul et Silas priaient et chantaient des louanges en prison. « Le geôlier demanda de la lumière [...] et leur dit: "Messieurs, que dois-je faire pour être sauvé?" Ils lui répondirent: "Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maison" ».

Ils annoncèrent alors la parole du Seigneur, à lui et à tous ceux qui vivaient dans sa demeure. À l'heure même, en pleine nuit, le geôlier les emmena pour laver leurs plaies; puis sans plus attendre, il reçut le baptême, lui et tous les siens » (Ac 16,29-32). Un autre récit se trouve dans Ac 18,8 : « Crispus, chef de synagogue, crut au Seigneur avec toute sa maison et beaucoup de Corinthiens, en écoutant Paul, devenaient croyants et recevaient le baptême ». Les éléments de la proclamation de la parole, de la foi et du baptême sont présents dans les trois récits, tandis que l'Esprit-Saint n'y est pas mentionné explicitement. Une particularité frappante est le baptême de la maisonnée ou de toute la famille. Compte tenu de la nature cohésive de la famille à l'époque, il est possible que les faits rapportés ici comprenaient également le baptême des nouveau-nés qui faisaient partie de la famille. D'autre part, l'évocation de la foi pourrait aussi faire penser que seuls ceux qui pouvaient comprendre et confesser personnellement leur foi en écoutant le message de Paul auraient été baptisés.

68. Dans Actes le dernier récit de personnes devenues chrétiennes se trouve aux versets 19, 1-7, là où Paul découvre à Éphèse quelques disciples baptisés qui n'avaient jamais entendu parler de l'Esprit-Saint, n'ayant reçu que le baptême de Jean. En entendant l'explication de Paul sur la façon dont Jean préparait le chemin de Jésus, « ils reçurent le baptême au nom du Seigneur Jésus. Paul leur imposa les mains et l'Esprit-Saint vint sur eux: ils parlaient en langues et prophétisaient. Il y avait en tout environ douze personnes » (Ac 19,5-7). Ici le modèle semble très proche de celui des convertis samaritains dans Actes 8: proclamation, foi, baptême, imposition des mains et réception de l'Esprit-Saint.

69. Dans plusieurs épîtres de Paul, nous trouvons une référence au temps où ses lecteurs étaient devenus chrétiens depuis peu (p.ex., Ga 1 ; Col 1,1-9 ; 1 Th 1,3-10 ; 2,13-14). Il reporte également quelques-unes des activités de sa première évangélisation de ces communautés (p. ex., 1 Co 2,1-5 ; 1 Th 2,1-12). Dans ces documents nous voyons la proclamation caractéristique de l'Évangile, « l'appel » de Dieu à ces personnes à travers Paul et leur application en répondant avec foi, parfois en se référant à leur baptême (1 Co 1,15-17 ; Ga 3,26-27) et à la réception de l'Esprit (1 Co 2,12 ; Ga 3,2). Dans d'autres épîtres du Nouveau Testament, par exemple Hébreux (He 4,2; 10,32-35 et autres) ou 1 Pierre (1 P 1,1-3 ; 22-23 et autres), nous trouvons le même genre d'éléments d'initiation chrétienne.

70. Ainsi, en plus des témoignages fondamentaux des quatre Évangiles et des références dans diverses épîtres du Nouveau Testament, ces neuf récits des Actes — les trois mille à la Pentecôte, les Samaritains, l'eunuque éthiopien, Paul, Corneille et ses compagnons, Lydie et sa maisonnée, le geôlier et sa famille, Crispus avec sa maison et beaucoup de Corinthiens, les douze Éphésiens — nous offrent un aperçu de la façon dont on devenait chrétien à l'époque du Nouveau Testament. Ces récits se basent sur un modèle plus ou moins similaire mais naturellement pas toujours le même, et les détails sont souvent rares. D'habitude il s'agit d'une proclamation du message concernant Jésus Christ, son acceptation par la foi, le baptême, l'imposition des mains, le don de l'Esprit-Saint et l'entrée dans la communauté. La communauté célèbre le culte avec la pratique caractéristique de la fraction du pain (Ac 2,42, 46 ; 20,7). Les catholiques l'ont traditionnellement interprétée dans un sens eucharistique, indiquant que la participation à l'eucharistie est un signe de la pleine intégration dans la communauté. Alors que les Actes n'associent pas aussi clairement la fraction du pain à l'initiation, on peut distinguer dans la *Première apologie* de Justinien (61, vers 156), *Sur la résurrection de la chair* de Tertullien (8, vers 209) et *La tradition apostolique* d'Hippolyte (21, vers

215) une nouvelle progression vers une théologie eucharistique plus complète. Les pentecôtistes voient clairement dans la Cène et dans la « fraction du pain » (Ac 2, 42), l'institution par Jésus d'un rite et d'une célébration communautaire permanents qui, dans le sens le plus complet du terme grec *anamnesis*, « remémorent » Jésus et sa mort sur la croix; ils y voient même une ordonnance de l'annonce divine d'une vie rédemptrice, comme le reflète, dans de nombreuses églises pentecôtistes, la coutume de prier pour les malades pendant la célébration de la Cène du Seigneur. Mais selon eux, ces récits n'impliquent pas la théologie eucharistique sacramentelle plus complètement développée adoptée par les catholiques⁸.

71. Dans les Actes des Apôtres, devenir chrétien est décrit dans le contexte d'une Église engagée avec ferveur dans la mission apostolique de proclamer l'Évangile à ceux qui ne connaissent pas encore le Christ. Cette mission ne pouvait évidemment s'adresser qu'à des personnes suffisamment âgées pour comprendre la proclamation. En outre, ce tout premier stade missionnaire ne semble pas avoir requis un processus d'initiation long et détaillé avant le baptême. En fait, on trouve différentes approches dans les Actes des Apôtres. Il semble que des personnes et des groupes devenaient chrétiens subitement, une explication plus approfondie des conditions de la foi et de la vie en Christ ne venant que plus tard. Mais parfois, l'enseignement précède la conversion, comme dans Ac 4,2, où Pierre et Jean « instruisaient le peuple et annonçaient, dans le cas de Jésus, la résurrection des morts » ou dans 5, 20 où les apôtres « se rendirent, dès le point du jour, au Temple pour y enseigner ». Souvent, l'enseignement semble avoir suivi l'initiation, comme dans Ac 2,42. La foi est clairement au centre de l'initiation chrétienne dans les récits du Nouveau Testament que nous examinons ici. Le missionnaire, en particulier Pierre et Paul dans Actes, est le membre de l'Église le plus actif pour introduire des néophytes dans la foi de la communauté. Mais divers textes suggèrent que l'Église tout entière était impliquée dans le soutien de leur mission, par l'encouragement (Ac 18,27 ; Ph 1,5), la prière (Ac 4,24-31 ; 13,1-3) ou par une aide financière (Ac 4,34-37 ; Ph 4,14-20). Toute l'Église était également engagée dans la recherche d'une solution au défi le plus grand qu'impliquait l'initiation de nouveaux croyants: la question du respect de la loi (Ac 15,1-35), si cruciale pour la signification de l'Évangile (cf. Ga 1,6-9) et pour la diffusion de la foi parmi les Gentils. Ac 18,26 rapporte que Priscille et Aquilas prirent à part l'éloquent prédicateur Apollos et « lui présentèrent plus exactement encore la Voie de Dieu ». Tout cela fait penser que le travail d'initiation n'était pas réservé à l'apôtre missionnaire, mais qu'il était plus amplement partagé par l'ensemble de la communauté.

72. On trouve également des références à l'initiation chrétienne dans les nombreux exemples d'enseignement des Actes des Apôtres, ainsi que dans les récits de l'enseignement initial de Jésus dans les Évangiles. Selon les Écritures, devenir un chrétien achevé comporte un processus de croissance dans la foi. Cela exige un enseignement. Ac 13,1 mentionne la présence « de prophètes et d'hommes chargés de l'enseignement » dans l'église à Antioche et nous rappelle que les listes des ministères de Paul comprenaient des « enseignants » (1 Co 12,28; Rm 12,7; Ép 4,11). Les Actes citent diverses personnes engagées dans l'enseignement: Pierre et Jean (4.2), les apôtres (5,21,42), Saül et Barnabas (11,26 ; 15,35), Paul (18,11 ; 20,20; 21,21 ; 28,31), Aquila, Priscille, et Apollos (18,24-26). Certains de ces passages indiquent un ministère d'enseignement qui s'étend sur une longue période, « une année entière » à Antioche (11,26), « un an et six mois » à Corinthe (18,11); « deux années entières » à Rome (28,30-31). Les Actes parlent également du danger d'être induit en erreur par de faux enseignements. Dans ses émouvants adieux aux responsables de l'église d'Éphèse,

appelés *presbyteroi* (« presbytres » ou « anciens ») dans 20,17, et *episkopoi* (« gardiens ») dans 20,28, Paul met en garde contre les « loups féroces » qui viendront après son départ pour détourner les disciples des avertissements qu'il leur a donnés jour et nuit pendant trois années dans les larmes (Ac 20,28-31). Actes présente une Église enseignante dans laquelle la formation dans la foi, qui a lieu après l'initiation, peut, en fait, être plus longue et plus importante que l'instruction apparemment courte qui précède le baptême.

73. Tous les livres du Nouveau Testament montrent que l'Église était active non seulement dans la proclamation initiale de l'Évangile, mais également durant la formation continue de la foi. Alors que les différents livres, sauf les Actes, ne font pas le récit de la première mission de l'Église, ce sont tous des ouvrages d'instruction dans la foi. Les divers groupes d'écrits insistent naturellement sur des aspects différents. Les épîtres pastorales (1 et 2 Timothée, et Tite) soulignent la nécessité de préserver une doctrine saine face aux faux enseignements (1 Tm 1,10 ; 2 Tm 4,3 ; Ti 2,1) et le rôle particulier du ministère ordonné dans cette vigilance (1 Tm 3,2 ; 6,20-21 ; 2 Tm 1,5-6 ; Ti 1,9). Adressée à un groupe de croyants tentés de renoncer à leur conversion au Christ, l'Épître aux Hébreux insiste beaucoup sur la nécessité, pour les chrétiens, de recevoir un enseignement supplémentaire après leur réponse initiale à l'Évangile (He 5,11 ; 6,3). La littérature johannique met en évidence le rôle de l'Esprit-Saint guidant l'Église dans toute la vérité (Jn 14,26 ; 16,13) et le fait que la vie de disciple implique une union intime avec Jésus et l'amour pour lui (Jn 15,4-11 ; 17,20-26). Une grande partie du contenu du Nouveau Testament sur l'enseignement montre que la formation dans la foi n'était pas réservée aux seuls candidats au baptême. Paul estime que la croissance dans la foi est un long processus (1 Co 2,6-13 ; 3,1-2) qui ne dépasse jamais complètement cette manière de voir « dans un miroir, mais de façon confuse », qui fait partie de notre état antérieur (1 Co 13,9-12)⁹.

74. L'activité de la communauté chrétienne qui accueille des nouveaux membres et les aide à grandir en disciples fidèles, montre clairement que foi et initiation chrétienne sont intimement liées. On peut trouver d'autres idées en examinant brièvement la place qu'occupe la foi dans la réflexion du Nouveau Testament sur le baptême

75. Les récits des Actes, en commençant par la Pentecôte (cf. Ac 2,37-38), précisent que pour devenir chrétien, on doit être baptisé. En outre, dans tout le Nouveau Testament le baptême est associé à une transformation puissante et dynamique du croyant. Le baptême est lié au pardon des péchés (Ac 2,38). Il est lié au salut: « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Mc 16,16). Il est même dit qu'il nous « sauve » (« C'était l'image du baptême qui vous sauve maintenant... par la résurrection de Jésus Christ » 1 P 3,21). Dans deux longs passages de son Épître aux Romains, Paul développe les thèmes montrant que nous sommes sauvés de la « punition » de nos péchés par la foi dans le sang de Jésus (Rm 1,18 ; 5,9), mais que nous sommes ensuite délivrés du « pouvoir » du péché par notre incorporation dans la mort et la résurrection de Jésus et par la vie nouvelle de l'Esprit en nous (Rm 5,10 ; 8,13). Cette incorporation dans la mort et la résurrection de Jésus nous délivre du « corps du péché ». Selon Paul, lorsque des personnes sont baptisées, non seulement elles témoignent publiquement de leur foi en Jésus et de leur allégeance envers lui, ce qui signifie la fin d'une ancienne vie et l'entrée dans la vie nouvelle, mais elles participent à — ou entrent dans — la mort et la résurrection de Jésus (cf. Rm 6,4 ; Col 2,11-12). Le baptême signifie être adoptés comme enfants de Dieu: « Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (Ga 3,26-27). Ceux qui ont

cru et qui sont baptisés ont été rassemblés en un peuple messianique: « Il n'y a plus ni juif, ni grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham; selon la promesse, vous êtes héritiers » (Ga 3,28-29). En raison du lien profond que le Nouveau Testament établit entre la foi et le baptême, il n'est pas surprenant que certains versets juxtaposent en fait les deux réalités (cf. Mc 16,16 ; Ga 3,27).

76. Dans le Nouveau Testament, devenir chrétien comporte une dimension communautaire. Baptisés dans le Christ, nous sommes également baptisés dans le Corps du Christ, l'Église. L'initiation chrétienne établit la communion entre tous ceux qui sont transformés en Christ: « Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps » (1 Co 12,13). On remarquera que pour la plupart des pentecôtistes, Ga 3,26-28 et 1 Co 12,13 se réfèrent à un baptême « spirituel » dans le Corps du Christ, dont le témoignage public est donné par le baptême dans l'eau. Néanmoins, comme d'autres chrétiens, ils croient fermement que le baptême dans l'eau comporte une dimension communautaire. Ce lien entre la mort du Christ, le baptême et l'unité de l'Église, aide à expliquer la passion que Paul met dans sa supplique à l'église corinthienne afin qu'elle voie et honore son unité dans le Seigneur : « Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés? » (1 Co 1,10-17, au v. 13). Pour Paul il est clair que celui qui est baptisé est à présent membre de la Nouvelle Communauté, et qu'à ce titre, il a l'obligation de maintenir activement son unité (cf. Ep 4,1-3).

77. En résumé, l'enseignement du Nouveau Testament et les différents récits, dans les Actes, de personnages ou de groupes devenus chrétiens, montrent clairement que la foi joue un rôle crucial et nécessaire dans l'initiation chrétienne. La foi est un don de Dieu, sans lequel on ne peut devenir chrétien. De même, foi et baptême sont liés. Tous ceux qui désirent devenir chrétiens sont appelés à un baptême de repentance pour le pardon des péchés et à une réception de l'Esprit-Saint (Ac 2,38). En même temps, pentecôtistes et catholiques doivent examiner ultérieurement leurs différentes perspectives sur la nature exacte de l'initiation chrétienne. En général, les catholiques comprennent dans un sens sacramentel les textes tels que Jn 3,3-6 sur la nouvelle naissance d'eau et d'Esprit, Tt 3,5 sur le bain de la rénovation, et Jn 6 qui parle de manger la chair et de boire le sang de Jésus. Dans des textes comme Rm 6,1-7, qui parle d'union avec le Christ dans une mort semblable à la sienne, c'est-à-dire par le baptême, ou Col 2,11-12 — « ensevelis avec lui dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » — les catholiques voient une réelle participation à la mort et à la résurrection de Jésus. D'autre part, les pentecôtistes considèrent que le Nouveau Testament accorde une importance primordiale à la foi et à la confession de la foi qui comprennent également le baptême et sont engendrées par la Parole reçue à travers la puissance de l'Esprit. Cette confession publique de foi et d'obéissance est puissamment soutenue par l'Esprit de Dieu qui transmet également les réalités mêmes signifiées par le baptême.

78. Quant au moment approprié pour le baptême, beaucoup de récits néotestamentaires sur le baptême indiquent qu'une profession de foi personnelle et explicite était une condition préalable, un acte qu'un enfant ne semblerait pas en mesure d'accomplir. En même temps, les baptêmes de familles entières, rapportés dans Ac 16 et 18, montrent qu'il est possible de baptiser les nouveau-nés. Des neuf récits de baptêmes dans Actes, seuls ceux de l'eunuque éthiopien et de Paul sont indiqués comme baptêmes d'une seule

personne; tous les autres ont été administrés à des groupes. En outre, à part la question du baptême des nouveau-nés, il n'est pas facile de discerner un modèle unique dans le Nouveau Testament. En général, un modèle comme celui de la proclamation du message concernant le Christ, la foi et la conversion, le baptême, l'imposition des mains et le don de l'Esprit-Saint, manifesté par des signes, semble être la norme, en supposant que les nouveaux chrétiens finiront par partager la « fraction du pain ». Mais certains cas ne semblent pas concorder avec ce modèle, comme le délai dans la venue de l'Esprit jusqu'à ce que les Samaritains aient reçu l'imposition des mains par les apôtres, dans Ac 8, ou la descente de l'Esprit sur Corneille et sa maison avant leur baptême, dans Ac 10-11. Il est clair également que toute l'Église était impliquée dans la formation initiale et continue de ses membres. Toutefois, alors que toute la communauté est active dans la formation de disciples, elle ne peut faire pour les différentes personnes ce que celles-ci doivent faire elles-mêmes: chacune d'elles est appelée à croire. En même temps, dans les Actes des Apôtres, les récits de baptême montrent des personnes baptisées immédiatement après avoir entendu proclamer Jésus Christ pour la toute première fois. Sans doute devraient-elles entendre beaucoup plus à son sujet, dans la mesure où leur foi devrait croître avec le temps, par la grâce de l'Esprit-Saint et avec l'aide de l'instruction et de l'encouragement d'autres membres de la communauté. En ce sens, leur foi ne pouvait et ne devait pas être pleinement mûre au moment précis de l'initiation. Le Nouveau Testament contient également des récits de guérison physique, où la foi de la communauté agit de façon bénéfique pour la personne dans le besoin (par exemple Mc 2,5 où Jésus répond à la foi des quatre hommes qui lui présentent leur ami paralysé ; Ac 3,16 où la foi de Pierre et de Jean dans le nom de Jésus guérit le paralytique; ou Ac 9,36-43 où Tabitha est ressuscitée des morts). C'est sur la base de ce genre de récits que les catholiques peuvent envisager la communauté suppléant à la foi dans le baptême d'un nouveau-né, jusqu'à ce que celui-ci puisse par la suite confesser sa foi personnellement lors d'une profession de foi qui est sacramentalement scellée au moment de la confirmation.

C. Perspectives patristiques sur la foi et l'initiation chrétienne

79. Du II^e siècle, relativement peu de textes patristiques sur le thème explicite de l'entrée dans la communauté des chrétiens ont survécu. Un des plus anciens qui est resté est la *Didachè* (avant 120), qui décrit les “ deux manières ” de vivre dont disposent les êtres humains — celle de la lumière et celle de l'obscurité. L'auteur exhorte ses lecteurs à suivre la manière chrétienne (de la lumière), qui veut dire vivre selon le double commandement d'amour de Jésus, c'est-à-dire se conformer à la règle d'or et éviter les péchés majeurs qui offensent la loi de Dieu. Ensuite, au paragraphe 7, 1.4, la *Didachè* parle du rite d'initiation impliqué dans le processus par lequel on devient chrétien : « Quant au baptême, baptisez ainsi: après avoir proclamé tout ce qui précède, baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit dans de l'eau vive (courante). [...] Avant le baptême, que celui qui administre le baptême et celui qui le reçoit se préparent par le jeûne et, si d'autres personnes le peuvent (qu'elles fassent de même); en tous cas tu commanderas à celui qui va être baptisé de jeûner un ou deux jours auparavant ». Bien que ces quelques mots ne mentionnent pas explicitement une profession de foi, ni ne développent son contenu doctrinal, le fait de devenir chrétien le laissait naturellement supposer, comme le suggère la formule trinitaire indiquée dans le texte. Peu de temps après, l'*Apologie* I, 61, 65 (vers 150) de Justin Martyr, donne une formule légèrement plus élaborée de l'initiation chrétienne, dans laquelle l'auteur développe l'idée que le baptême entraîne une régénération, une naissance nouvelle et une « illumination », et il

ajoute que le nouvel initié participe également à la célébration de l'eucharistie. Une autre référence au rite d'initiation de ce tout premier siècle après la période néotestamentaire se trouve dans la Preuve de la prédication apostolique (190) d'Irénée de Lyon, qui reprend les détails de la *Didaché* et de Justin Martyr, mais qui ajoute: « Ce baptême est le sceau de la vie éternelle et une renaissance en Dieu afin que nous ne soyons plus les enfants d'êtres mortels mais du Dieu éternel et immortel ».* Ici le terme « sceau » est mis en évidence, en comparaison avec les textes de la *Didaché* et de Justin Martyr ; l'Écriture associe ce terme précisément à l'Esprit-Saint (2 Co 1, 22 ; Ep 1, 13 ; 4, 30). Le fait que ce dernier livre ainsi que d'autres ouvrages d'Irénée sont dirigés contre diverses hérésies, témoigne qu'à l'époque des doctrines contradictoires divisaient les chrétiens entre eux. Devenir chrétien impliquait partager la même foi. Ce serait un non-sens d'être baptisé dans une communauté sans accepter sa « règle de foi », comme dirait Irénée, ou son « symbole » ou « credo », selon d'autres auteurs; il serait tout aussi insensé, pour une communauté, d'accepter comme nouveaux membres des personnes qui ne partageraient pas sa foi.

80. Le III^e siècle s'ouvre avec deux ouvrages qui contiennent plus d'informations que les sources examinées plus haut sur la façon dont on devient chrétien. Le bref traité de Tertullien, *Sur le baptême* (vers 198-200), explique les effets positifs et curatifs du baptême, en référence à l'Esprit planant à la surface des eaux lors de la création du monde (Gn 1, 2) et l'ange agitant l'eau de la piscine de Bethzatha (Jn 5,1-9; *Sur le baptême*, 3-5). Il mentionne ensuite l'onction avec le chrême, une huile consacrée dont le nom dérive du verbe grec « oindre » et qui se rapporte aux termes « Christ » (l'oint) et « chrétien ». Cette onction a lieu après que le nouveau baptisé est sorti des fonds baptismaux, ce qui, d'après Tertullien, rappelle l'onction consacrant Aaron grand prêtre (Ex 29,7; *Sur le baptême*, 7). L'imposition des mains et la prière invoquant la présence de l'Esprit-Saint viennent après ce rite (*Sur le baptême*, 8). Des typologies baptismales de l'Ancien Testament sont présentes dans les récits du déluge et du passage de la Mer Rouge (*Sur le baptême*, 8-9). La nécessité du baptême se base sur les paroles de Jésus dans Mt 28,19 et Jn 3,5 (*Sur le baptême*, 13), bien qu'il y ait là « d'autres fonts baptismaux », le baptême par le martyre, dont parle Jésus dans Lc 12,50 (« C'est un baptême que j'ai à recevoir, et comme cela me pèse jusqu'à ce qu'il soit accompli! », *Sur le baptême*, 16). Le ministre approprié pour l'initiation est l'évêque, ou un presbytre ou un diacre agissant avec son autorisation (*Sur le baptême*, 17). On ne devrait pas baptiser trop tôt, surtout les petits enfants (*Sur le baptême*, 18). Les enfants ne devraient devenir chrétiens qu'à partir du moment où « ils sont en mesure de connaître le Christ » (*Sur le baptême*, 19).* Tout cela suggère qu'une foi explicite et personnelle est une condition préalable au baptême.

81. La *Tradition apostolique*, attribuée à Hippolyte et écrite à Rome vers l'an 215, non seulement contient un aperçu des démarches à suivre pour devenir chrétien mais, en raison de sa large diffusion, elle a en outre contribué à donner une forme à la pratique de l'initiation dans une grande partie de l'Église de l'époque. Les chapitres 15-22 indiquent cinq étapes à franchir pour devenir chrétien : 1) la présentation des candidats (15-16) ; 2) le catéchuménat, d'après le mot grec qui signifie « celui qui reçoit une instruction », donc la période d'instruction avant l'initiation (17-19) ; 3) les dernières semaines de préparation au baptême (20) ; 4) les rites mêmes de l'initiation (21) ; et 5) la catéchèse mystagogique qui a lieu dans la semaine qui suit l'initiation (22). Les instructions catéchétiques « mystagogiques » illustraient les rites du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, qui étaient et qui sont toujours appelés « les mystères » dans la partie de

langue grecque de l'Église (d'où l'adjectif « mystagogique »). Durant ce processus, on insiste particulièrement sur l'examen de la motivation et du caractère moral des candidats. La période d'instruction durait habituellement trois ans. Ce n'est qu'au terme de cette période que le candidat pouvait entreprendre le stade des dernières préparations durant les semaines qui précèdent Pâques. Les trois rites du baptême, de la confirmation (ou onction avec l'huile et prière pour dispenser les dons de l'Esprit- Saint) et de l'eucharistie, étaient célébrés le matin du dimanche de Pâques. Au cours du rite du baptême, le candidat répondait trois fois « je crois » aux questions posées concernant sa foi dans le Dieu Trinité; après chaque réponse, la personne était immergée dans l'eau. Les parents ou des membres de la famille d'enfants trop jeunes pour répondre, le faisaient en leur nom. Ensuite, les baptisés étaient oints avec l'huile au nom du Christ, et l'évêque leur imposait les mains. Enfin, après une salutation de paix, les nouveaux baptisés et confirmés prenaient part à l'eucharistie avec toute la communauté pour la première fois.

82. En général, le modèle d'un long catéchuménat, suivi d'une préparation plus intense pendant les semaines avant la célébration du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie à Pâques, semble refléter la pratique de toute l'Église primitive durant le III^e siècle. Comment la foi était-elle liée au fait de devenir chrétien? Dans la *Tradition apostolique*, la rigueur de l'instruction pré-baptismale et l'aspect interrogateur du rite lui-même, exigeaient que la foi soit comprise et professée. Toutefois, c'est dans ce même texte que l'on trouve la première affirmation positive et sans ambiguïté du baptême des nouveau-nés. Quinze ans auparavant, les paroles de Tertullien contre le baptême des nouveau-nés impliquaient qu'on baptisait déjà des nouveau-nés à cette époque, mais Tertullien avait formulé des arguments contre cette pratique. Contrairement à son opinion, la deuxième section de la Lettre Soixante-quatre de Cyprien de Carthage (vers 253) parle d'un synode de soixante-sept évêques s'étant tenu peu après 250 et au cours duquel fut condamnée l'opinion selon laquelle le baptême devait être célébré le huitième jour après la naissance, conformément au modèle biblique de la circoncision. Dans la décision du synode, le baptême ne devait pas être renvoyé au-delà du deuxième ou du troisième jour, car les nouveau-nés ont eux aussi besoin d'être libérés du péché originel. Durant cette période, l'expression personnelle de la foi était naturellement liée au processus par lequel on devient chrétien, aussi bien dans la manière dont les rites de préparation et d'initiation étaient célébrés (*La Tradition apostolique*) que dans la théologie du baptême. Toutefois, c'est à cette même époque que sont attestés les premiers baptêmes de nouveau-nés ainsi que la faveur dont ils jouissent qui vont grandissant.

83. Alors que Tertullien voyait en cela une contradiction entre théologie et pratique, son point de vue n'a pas convaincu l'Église dans son ensemble. Cela était peut-être dû en partie au fait que beaucoup de ceux qui l'admiraient, comme Cyprien, pensaient que le baptême apportait les bienfaits de la libération du péché originel, de la naissance à une vie nouvelle en Christ et la possibilité d'entrer dans le Royaume de Dieu qu'on ne pouvait refuser aux nouveau-nés. Cette conviction semble se rapporter à ceux parmi les premiers chrétiens qui comprenaient les paroles de Jésus à Nicodème (« En vérité, en vérité, je te le dis: nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » [Jn 3,5]), et au mandat missionnaire donné à ses disciples (« Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » [Mt 28,19]). « Étant donné que rien d'autre ne s'effectue au moment du baptême des nouveau-nés, si ce n'est leur incorporation dans l'Église, en d'autres termes leur

union au corps et aux membres du Christ », * Augustin voyait leur baptême comme un reflet de la foi chrétienne selon laquelle eux aussi devaient être incorporés de cette façon et être ainsi libérés du péché originel et protégés contre ses effets (voir Augustin, *Sur les mérites et le pardon des pécheurs et sur le baptême des nouveau-nés*, III, 4, 7 [vers 412]). Le même auteur affirmait également que la pratique de baptiser des nouveau-nés remontait aux apôtres eux-mêmes (*Sur les mérites et le pardon des pécheurs et sur le baptême des nouveau-nés*, I, 26, 39).

84. Au IV^e siècle, beaucoup a été écrit sur le moment où l'on devient chrétien et sur la façon dont les croyants comprenaient la signification de ce changement. Les stades qui conduisent à la pleine admission dans la communauté suivaient généralement le modèle esquissé antérieurement dans *La Tradition apostolique*. Pour nous, aujourd'hui, les divers cours sur les instructions, préparés par des évêques et par d'autres pasteurs en vue d'introduire les aspirants au baptême dans la foi et dans la vie de l'Église, sont particulièrement stimulants et illuminants. Ce matériel sera mentionné plus loin dans ce rapport lorsque nous examinerons les questions concernant la vie en Christ et la formation (Section 4). Il suffira de noter ici que ces instructions avaient une portée globale. Elles abordaient en profondeur des questions de foi, en particulier en rappelant les principales doctrines de la Bible et en expliquant les différents articles du Crédo. Mais elles traitaient également de la vie morale et spirituelle que l'on attendait d'un chrétien, en commentant les commandements et d'autres principes de bon comportement et en expliquant les vertus de la foi, de l'espérance et de la charité, ainsi que les principes fondamentaux de la prière chrétienne.

85. Tout cela explique qu'au cours de la période patristique, l'Église a pleinement accepté et s'est efforcée de mettre en pratique l'enseignement biblique sur l'importance de la foi dans le processus par lequel on devient chrétien. Il n'est pas étonnant que de nombreux auteurs, depuis Tertullien jusqu'à Augustin, qualifient le baptême de sacrement de foi : *sacramentum fidei*. Il est clair également que le développement du catéchuménat a mis en évidence la nature communautaire du processus par lequel on devient chrétien. L'évêque et de nombreux autres membres de la communauté étaient très engagés dans la préparation des candidats à l'initiation qui avait lieu à Pâques. Le lien entre la célébration de l'initiation et la vie de la communauté était si étroit qu'on peut dire que les credo, tels que nous les connaissons, se sont développés de manière à satisfaire le besoin d'une profession de foi brève et globale pour le baptême. La façon dont la séquence des célébrations liturgiques s'est progressivement structurée d'année en année, doit beaucoup au développement des rites d'initiation.

D. Réflexions actuelles sur la foi et l'initiation chrétienne

86. La Bible et la littérature patristique affirment qu'il existe une relation étroite entre la foi et la suite d'événements à travers lesquels on devient chrétien. Nous avons examiné ce que disent ces sources sur ce thème dans l'espoir d'approfondir notre accord à ce propos et de clarifier davantage ce qui nous sépare encore.

87. En ce qui concerne l'Écriture, nous pouvons nous réjouir du fait que le Nouveau Testament fournit d'abondantes informations qui renforcent ce que nous avons en commun au sujet de l'entrée dans la vie chrétienne. En même temps, notre recherche commune a révélé des différences dans notre manière d'interpréter certains textes bibliques. Les catholiques identifient dans certains textes des références implicites au baptême tandis que les pentecôtistes ne les voient pas. Un exemple, déjà mentionné aux paragraphes 47 et 77, est Jn 3,5-6 : «En vérité, en vérité, je te le dis : nul, s'il ne naît d'eau

et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit ». Pour les catholiques, ce texte unit la naissance nouvelle au baptême, alors que pour bon nombre de pentecôtistes la référence à la naissance « par l'eau » parle seulement de naissance naturelle, son objet étant de faire ressortir la nécessité d'une naissance nouvelle et spirituelle. En raison de ces interprétations, les catholiques considèrent le baptême comme absolument essentiel pour l'initiation chrétienne, car ils estiment que dans de nombreuses références néotestamentaires il est implicite pour tout le processus de la conversion. Pour cette raison ils considèrent que tout le processus dynamique de la rédemption est intimement lié au baptême lui-même. Ils considèrent que le baptême est clairement sous-entendu dans certains passages, comme 1 Co 6,11 (« Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus Christ et par l'esprit de notre Dieu ») ou Tt 3, 5 (« il nous a sauvés... en vertu de sa miséricorde, par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit-Saint »). Les pentecôtistes estiment que ces passages se réfèrent sans aucun doute à la conversion, et que le bain est une référence au sang du Christ, mais qu'ils ne sont pas nécessairement et spécifiquement liés au baptême.

88. Nos communautés diffèrent également sur les implications que nous déduisons de nos interprétations du langage néotestamentaire concernant le baptême. Les catholiques estiment que le baptême rend effectives les réalités qu'il indique. Les pentecôtistes optent pour la nécessité du baptême comme acte d'obéissance au commandement de Jésus (Mc 16,16 ; Mt 28,19). Pour certains pentecôtistes, le baptême n'est qu'un signe extérieur mais nécessaire, accompli en obéissance à Jésus, en témoignage public d'une transformation qui a déjà eu lieu par la grâce à travers la foi. D'autres pentecôtistes attribuent plus d'efficacité au baptême lui-même, en le considérant non seulement comme un signe ou un témoignage, mais également comme une ordonnance [du Seigneur] pour communiquer la grâce qui pardonne, la puissance libératrice et la vie salvifique qui sont effectuées par le pouvoir de l'Esprit. Mais la plupart des pentecôtistes ne considèrent pas le baptême comme le moyen de la régénération. Celle-ci s'accomplit lorsque, par la foi, la Parole et l'Esprit engendrent une vie nouvelle chez le croyant. Le baptême, à part cette dynamique, ne saurait créer une vie nouvelle. À la lumière du fait que certains pentecôtistes peuvent négliger le baptême, les membres pentecôtistes du groupe de dialogue veulent encourager tous les pentecôtistes à prendre en considération le clair appel de l'Écriture à ce que tous soient baptisés (Ac 2,38). De plus, alors que le baptême par l'eau lui-même ne peut sauver sans la foi, dans le Nouveau Testament il est étroitement lié au pardon des péchés (Ac 2,38), à la réelle libération du pouvoir du péché (Rm 6,1-7) et au salut lui-même (Mc 16,16 ; 1 Pi 3,21).

89. Il est clair que notre étude des textes bibliques n'a pas résolu tous les désaccords qui nous séparent encore concernant la nature, le moment, les stades et les dimensions communautaires du processus par lequel on devient chrétien. Certains textes sur le baptême suggèrent que celui-ci est un rite efficace, dont le pouvoir transformateur change effectivement la personne baptisée. « [L'arche de Noé] était l'image du baptême qui vous sauve maintenant: il n'est pas la purification des souillures du corps, mais l'engagement envers Dieu d'une bonne conscience; il vous sauve par la résurrection de Jésus Christ... » (1 Pi 3,20-21). « Ensevelis avec lui dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (Col 2,12). Ou de nouveau: « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez

revêtu Christ » (Ga 3,27). Cela viendrait appuyer une interprétation sacramentelle du baptême, reconnaissant aussi bien son efficacité que sa nécessité pour le salut, comme le croient les catholiques. Par ailleurs, d'autres versets parlent de salut en Christ sans mentionner le baptême: « Tout près de toi est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur. Cette parole, c'est la parole de la foi que nous proclamons. Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu sera sauvé. En effet, croire dans ton cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit au salut » (Rm 10,8-10). Cela soutiendrait l'opinion selon laquelle le baptême est moins un « sacrement » efficace, mais plutôt une ordonnance du Seigneur à laquelle on doit obéir et qui confirme l'événement salvifique plus fondamental qu'est la foi et la profession de foi, comme le croient la plupart des pentecôtistes. À la lumière de ces exemples, il est possible qu'une partie de la diversité de nos objectifs et de ce que nous soulignons ne fasse que refléter la diversité d'objectifs et d'accentuations présente dans le Nouveau Testament lui-même, qui est une tension saine qu'on ne devrait pas résoudre artificiellement ou par des moyens inappropriés.

90. Mais il ne s'agit probablement pas que d'une simple diversité bibliquement certifiée. Catholiques et pentecôtistes lisent l'Écriture à la lumière de la foi dans l'illumination de l'Esprit-Saint. Nous apportons aussi des présuppositions différentes à notre interprétation des divers passages. Par exemple, certains versets, tels que 1 Co 12,13 (« Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit »; voir également Ga 3,26-28 ou Tt 3,5-7), pourraient être interprétés de bien des manières. Le souci d'éviter une approche supposée formelle ou mécanique du salut n'induirait-il pas certains, moins ouverts, à voir dans ces textes une référence possible au baptême avec l'eau? Ou bien, d'un autre côté, le souci d'affirmer une compréhension sacramentelle du salut ne pourrait-il en inciter d'autres à être moins disposés à considérer la possibilité que ces textes n'aient pas de référence au baptême avec l'eau? Parce que nous n'avons pas encore explicitement identifié la nature, le nombre et la fonction de nos présuppositions, un des résultats précieux de l'actuelle phase de dialogue est celui d'avoir réservé l'herméneutique comme futur thème d'approfondissement dans une des prochaines phases des conversations pentecôtistes-catholiques. Même à ce stade préliminaire, nous reconnaissons que les catholiques interprètent l'Écriture dans le cadre large de la Constitution sur la Révélation divine *Dei Verbum* du Concile Vatican II, qui situe l'interprétation de tout texte dans le contexte de ses origines et de l'interprétation qui en a été donnée dans la Tradition chrétienne au cours des siècles. L'enseignement officiel des évêques dans la succession apostolique, ou « magistère », joue un rôle déterminant dans le discernement de la légitimité des interprétations de l'Écriture qui émerge de la réflexion des exégètes, des théologiens et du peuple de Dieu tout entier. Pour les pentecôtistes, la Bible, sous l'illumination de l'Esprit-Saint, fait autorité dans son rôle de guide à la foi et à la pratique chrétiennes. En même temps, il existe une sorte de « tradition » pentecôtiste, ainsi qu'une autorité de discernement exercée par des ministres compétents et des organes décisionnels qui servent à différencier entre interprétations légitimes et non légitimes de la Bible. Notre analyse commune des textes scripturaires concernant le fait de devenir chrétien a mis en évidence la nécessité d'étudier ensemble les similarités et les différences de nos présuppositions herméneutiques.

91. Que peuvent apporter les données patristiques à notre projet d'approfondir l'accord et de clarifier les différences entre pentecôtistes et catholiques sur la façon dont la foi est

liée au fait de devenir chrétien? Avant tout, en ce qui concerne le rôle et la nature du baptême, le témoignage patristique tend à se baser sur les passages de l'Écriture qui ont été interprétés comme soulignant l'efficacité du baptême. Les instructions catéchétiques parlent de la naissance nouvelle qui a lieu lorsqu'on reçoit le baptême. Néanmoins, certains parents chrétiens ont choisi de ne pas faire baptiser leurs enfants, y compris les parents d'enfants devenus plus tard de très éminents responsables de l'Église. Il ne semble pas que cela ait été dû aux doutes de certains chrétiens quant aux bienfaits des rites d'initiation, mais plutôt parce qu'ils voulaient que leurs enfants soient préparés à persévérer dans les effets de ces rites. L'efficacité des sacrements était considérée en très grande partie comme le résultat de l'action de l'Esprit-Saint qui, à travers les rites, affectait la vie de ceux qui recevaient ces sacrements. Dans cette compréhension patristique de l'action de l'Esprit-Saint comme base du pouvoir salvifique du baptême et de l'eucharistie, pentecôtistes et catholiques peuvent découvrir une ressource commune pour une réflexion plus approfondie sur la façon dont le Christ pourrait utiliser les rites, qu'on a fini par appeler « sacrements », comme instruments de sa puissante action salvifique dans la vie des hommes. En particulier, le lien entre les sacrements et l'Esprit pourrait permettre à pentecôtistes et catholiques d'affirmer ensemble qu'à travers la réception du baptême, une importante action divine a lieu dans la vie du baptisé. Devenir chrétien exige une transformation de vie, ce qui signifie également un effort important pour coopérer avec la grâce de Dieu de façon à vivre réellement une existence vertueuse et sainte.

92. Quant au moment de la réception du baptême, le développement du catéchuménat semblerait donner la préférence au baptême de ceux qui sont en mesure de faire une profession de foi personnelle, en étant suffisamment âgés pour suivre un processus ascétique ardu et intellectuellement exigeant. En outre, l'évolution des rites de l'initiation chrétienne au cours du IV^e siècle ne devrait pas être considérée indépendamment de l'urgente nécessité de répondre aux nombreux adultes païens qui désiraient devenir chrétiens et être reçus dans l'Église. Dans cette situation, l'établissement de ces rites d'une manière appropriée à l'initiation des adultes était impératif. Ceci dit, on a néanmoins de source sûre la preuve que des baptêmes de nouveau-nés avaient lieu durant cette même période.

93. Les stades du processus par lequel on devient chrétien sont plus nettement définis dans la période patristique que dans le Nouveau Testament. Le modèle de profession de foi trinitaire et la triple immersion durant le baptême, suivis par l'imposition des mains pour impartir l'Esprit-Saint, et culminant dans la célébration de l'eucharistie, semblent être solidement établis à l'époque des instructions catéchétiques du IV^e siècle. La Bible ne fournit pas d'informations détaillées sur ce processus, ni sur la place qu'y occupait l'eucharistie. Étant donné que le Nouveau Testament présente la communauté chrétienne comme une assemblée célébrant la « fraction du pain », on pourrait en déduire que si un chrétien ne participait pas à la Cène (cf. Ac 2,42,46 ; 20,7 ; 1 Co 10,14-11 ; 11,17-34), qui est l'eucharistie pour les catholiques, il ne pouvait être pleinement intégré dans la vie de l'Église. Alors que nos deux communautés conviendraient d'une telle déduction, les catholiques pensent lier la participation à la table du Seigneur précisément à l'initiation chrétienne, comme point culminant et essentiel du processus d'entrée dans la communauté des chrétiens, ce que ne feraient pas les pentecôtistes.

94. En ce qui concerne le rôle de l'Église au moment où de nouveaux membres deviennent chrétiens, les données patristiques suggèrent que la communauté post-apostolique se basait sur le témoignage initial de la nature communautaire du processus

d'entrée dans la vie chrétienne, déjà présent dans le Nouveau Testament et qu'elle a développé ultérieurement. Au lieu des apôtres missionnaires comme Pierre et Paul qui, soutenus par leurs frères chrétiens, prenaient l'initiative d'inviter ceux qui les écoutaient à croire et à recevoir le baptême, à présent chaque église locale, à partir de son évêque/pasteur et jusqu'aux autres membres de la communauté, est organisée de façon à participer à la préparation et à l'initiation de nouveaux membres. Le rapport entre communauté et initiation devient si étroit que le credo lui-même et l'ordre du culte de l'église sont, dans une certaine mesure, déterminés tout au long de l'année par l'initiation de nouveaux membres.

95. Ces observations indiquent que le matériel patristique, par lui-même, ne résout pas toutes les différences entre pentecôtistes et catholiques concernant la place de la foi dans la suite d'événements à travers lesquels une personne devient chrétienne. D'une part, il semble que la plupart des Pères comprenaient ce processus de manière sacramentelle. Devenir chrétien impliquait le baptême, la transmission de l'Esprit et la réception de l'eucharistie comme parties essentielles du processus. En même temps, la foi était essentielle pour l'initiation chrétienne. Le fait que la foi de toute la communauté était impliquée dans la préparation, l'acceptation et la formation continue des nouveaux membres, et que la conviction que les effets salvifiques du baptême ne devaient pas être refusés aux enfants des croyants, étaient autant de raisons à l'appui de la pratique de baptiser les nouveau-nés. Tous ces points pourraient servir à soutenir la compréhension catholique du processus d'entrée dans la communauté des chrétiens et la façon dont la foi est liée à cet événement et à ce processus. En même temps, outre le fait que de nombreuses personnes reportaient leur propre baptême et que les enfants de parents chrétiens n'étaient pas toujours baptisés, on pourrait mentionner l'orientation fondamentale du catéchuménat vers la profession de foi individuelle avant le baptême, à l'appui d'une opinion pentecôtiste sur le processus à travers lequel on devient chrétien et sur la façon dont la foi est liée à cet événement ou à cette séquence d'événements, en particulier à leur conviction qu'une certaine transformation doit nécessairement avoir lieu avant le baptême. Pour les pentecôtistes, le baptême est la représentation symbolique du drame divin qui rend présentes à nos yeux les actions salvifiques du Christ; c'est une identification avec la mort et la résurrection du Christ. Ils reconnaissent ainsi son pouvoir, sans utiliser des termes tels que « efficacité » pour décrire ce pouvoir. Les catholiques reconnaissent le développement de ce langage au cours des années, mais ils le considèrent déjà ancré dans l'enseignement biblique sur l'entrée dans la communauté des chrétiens. Aujourd'hui, le langage des symboles et des mystères, plus évocateur, est également utilisé pour illustrer l'efficacité des sacrements.

96. Comment le matériel biblique et patristique que nous avons examiné pourrait-il accroître notre accord sur le rôle de la foi dans le processus pour devenir chrétien? Il confirme sans aucun doute que les deux choses ne peuvent ni ne doivent être séparées. Une partie du matériel biblique et patristique peut être interprétée en faveur de l'idée que devenir chrétien est avant tout un événement, ou bien qu'il s'agit principalement d'une série d'événements comportant un long processus. Dans les deux cas, c'est par la grâce divine que l'être humain est sauvé et sanctifié. La foi, qui est le cœur même de la vie de disciple, est un don de Dieu. L'individu doit recevoir ce don et croire pour devenir chrétien. En même temps, la foi de l'individu est liée de diverses manières à la communauté des croyants. Une bonne partie du témoignage biblique et patristique peut être interprétée comme indiquant que Dieu se sert de l'Église comme instrument pour proclamer le Christ, invitant ainsi les personnes à la foi. Le Nouveau Testament et les

écrits patristiques montrent que la communauté des croyants soutient ceux qui ouvrent leur cœur à cette proclamation pour mieux comprendre le message, pour collaborer avec la grâce divine de la conversion et pour commencer à vivre la vie nouvelle de disciple de l'Évangile. Dans le Nouveau Testament et dans les écrits des Pères, la communauté des croyants non seulement partage sa foi avec ceux qui deviennent chrétiens, mais elle célèbre avec eux les rites du baptême, de l'imposition des mains et de la fraction du pain. On ne s'initie pas soi-même. La foi en Christ et l'appartenance à la communauté qu'il a fondée et constituée comme son corps, vont de pair. Dans ce sens, tandis que devenir chrétien comprend clairement une dimension personnelle, il ne pourrait jamais y avoir un christianisme radicalement individualisé, composé de croyants qui s'isolent les uns des autres. En outre, devenir chrétien exige à la fois une réponse permanente du croyant à la grâce de Dieu ainsi que son engagement à se joindre à toute la communauté pour partager sa propre foi avec d'autres personnes dans l'action évangélisatrice et missionnaire. Une réflexion sur les perspectives bibliques et patristiques du rapport de la foi avec le fait de devenir chrétien pourrait permettre à pentecôtistes et catholiques d'affirmer ensemble que l'Église est une communion dans la foi, dont la nature essentiellement missionnaire l'oblige à encourager la profession de foi par chacun de ses membres et à inviter à cette communion de foi ceux qui ne connaissent pas encore la joie de croire en Jésus Christ. Notre dialogue sur la relation de la foi avec le fait de devenir chrétien nous a permis de voir avec un regard neuf la nature essentielle de l'Église comme communion (cf. *Perspectives sur la koinonia*) et comme mission (cf. *Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun*).

III. FORMATION CHRÉTIENNE ET VIE DE DISCIPLE

A. Introduction

97. Vie de disciple et formation chrétienne sont des expressions apparentées et l'une et l'autre sont utilisées dans nos deux traditions. Elles sont étroitement liées à la foi, à la conversion et à l'expérience. Ensemble, elles constituent le fondement de la vie chrétienne. Suivre Jésus est au cœur de toute vie de disciple et de formation chrétiennes. *Vie de disciple*, comme catégorie de relation, exprime plus explicitement et plus directement la relation personnelle avec le Christ. *Formation chrétienne* veut dire transmettre un processus dynamique par la puissance de l'Esprit-Saint qui s'étend à toute notre existence en Christ et, par conséquent, à la transformation de toutes les dimensions de la vie humaine. Toutes deux ont lieu dans un contexte communautaire: dans l'Église, dans la vie de la congrégation ou de la paroisse, dans les mouvements ecclésiaux ou liés à l'Église, et dans une vie chrétienne de la famille.

98. En tant que catholiques et pentecôtistes, nous avons trouvé une part appréciable de convergence dans notre compréhension de la vie de disciple. Dans le contexte actuel, nos deux traditions sont activement engagées dans les pratiques d'une vie de disciple. Celles-ci ont pris forme dans nos programmes respectifs de formation chrétienne continue et se rapportent à la conversion et à la foi comme nous les avons examinées dans les sections précédentes. La formation est un processus continu qui embrasse toute la vie du croyant. Elle commence dès le tout premier contact avec la foi chrétienne; elle est mise en valeur dans la croissante expérience de conversion et de régénération, et elle continue lorsque de nouveaux croyants sont appelés à vivre une vie chrétienne mure dans la communauté de foi, soutenus par l'Esprit-Saint.

99. Dans notre dialogue, nous avons constaté qu'examiner ensemble les sources bibliques et patristiques sur ces questions nous aide à nous renouveler dans notre compréhension de la vie de disciple chrétien en discutant ensemble de notre tradition et de nos pratiques actuelles. Nous espérons pouvoir répondre plus généreusement aux invitations de l'Esprit-Saint à suivre le Christ, suscitées par nos conversations sur la vie chrétienne.

B. Perspectives bibliques sur la formation chrétienne et la vie de disciple

100. Faire des disciples était la caractéristique du ministère public de Jésus, comme dans le judaïsme à son époque. Bien que les rapports entre Jésus et ses disciples soient semblables aux rapports entre les rabbins et leurs disciples, quelque chose de nouveau et d'unique émerge toutefois durant son ministère. Chez les rabbins la pratique courante, pour les disciples ou les élèves, consistait à s'adresser à l'enseignant pour être instruits par lui dans l'étude et la prière. Pour sa part, Jésus prenait souvent l'initiative d'appeler à le suivre ceux qui deviendraient ses disciples. Jésus guidait les disciples et ceux-ci le suivaient en réponse à son appel (Mc 1,17-29; Mt 4,19) malgré leurs faiblesses et leurs échecs. Ils devaient « être avec lui » et « être envoyés » par lui en mission. Un disciple de Jésus est quelqu'un qui demeure avec Jésus. Le rapport entre Jésus et ses disciples peut être décrit comme un rapport de fraternité ou de communion. Dans les Évangiles, tous les disciples ne quittent pas tout pour le suivre littéralement dans son ministère itinérant de prédication, d'enseignement et de guérison. Toutefois, le disciple qui suit Jésus partout où il pourrait aller, reste le modèle idéal pour les chrétiens qui s'efforcent de suivre le Seigneur ressuscité dans les circonstances, contextes et engagements nombreux de leur vie présente. La communion (« être avec lui ») est le fondement de la mission des disciples (« être envoyés ») et le lien de la communion entre eux. Par conséquent, la vie de disciple embrasse non seulement la reconnaissance de l'identité réelle de Jésus (« Qui dites-vous que je suis? » Mc 8,29), mais également de l'identité de la communauté des disciples qui sont formés par Jésus. Jésus accueille comme sa famille ceux qui répondent à son appel, parce qu'ils font la volonté de Dieu (« Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère » Mt 12,49-50). Dans la route entreprise à ses côtés, l'appel initial et la vocation à le suivre pour toute la vie deviennent plus profonds et plus exigeants après que Jésus leur a parlé du défi de la croix (« Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive » Mc 8,34) et de l'attitude de service (« Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous » Mc 9,35) alors que pour lui-même s'approche l'accomplissement de la volonté de son Père sur le Golgotha.

101. Les Évangiles synoptiques montrent clairement que la vie de disciple est essentielle pour la réponse de foi à la proclamation de l'Évangile du Royaume par Jésus. Les images telles que « aller avec Jésus », « suivre Jésus », « être avec Jésus » (cf. Mc 1,17-20 ; Mt 4,19) ont été très fécondes dans la vie de l'Église; elles ont inspiré diverses formes de spiritualité et de mouvements de renouveau, et ont toujours exercé un attrait irrésistible sur les chrétiens. La vie de disciple est quelque chose de vital et de dynamique; elle est permanente et est vécue de nombreuses manières par les croyants de toutes les générations. Les disciples suivent un Maître qui les remplit d'étonnement (cf. Mc 10,32-34), qui marche toujours devant eux. Ce qui, pour les disciples, est « aller derrière lui » ou « le suivre », correspond au « marcher devant eux » du Maître. Vers la fin du voyage, il « partit en avant pour monter à Jérusalem » (Lc 19,28 ; Mc 10,32), où eut lieu l'événement culminant de sa mission. Mais la croix et la mort ne sont pas la fin de ce

voyage, car la veille de sa mort, il promet: « Une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (Mc 14, 28 ; cf. 16, 7). Par conséquent, « suivre » Jésus va au-delà de son existence historique.

102. Dans les Évangiles synoptiques, l'appel à une vie de disciple prend également la forme d'un appel à la sainteté. Cela exige que l'on renonce à tout et que l'on suive Jésus sans délai, comme dans l'appel aux premiers disciples (Mt 4,18-22). Le fait que dans l'Évangile de Matthieu, avec ses nombreux discours, l'appel à la sainteté fasse partie de l'enseignement de Jésus, n'est pas non plus d'importance secondaire. Après que les disciples ont été appelés et ont commencé à suivre Jésus dans son itinéraire de prédication et de guérison en Galilée, le Seigneur les réunit sur la montagne et les instruit sur le mode de vie qu'exige le royaume. Ce « Sermon sur la montagne » allie la béatitude — la félicité dans la présence de Dieu — à la transformation morale et à la maturité — « vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48).

103. De la même façon, l'Évangile de Jean présente la vie chrétienne de disciple comme une communion ou un rapport communautaire avec Jésus. Les premiers disciples sont invités à « venir et à voir », à rester avec Jésus (Jn 1,35-51). Ils seront partout où leur maître est présent (« Si quelqu'un veut me servir, qu'il se mette à ma suite, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur » Jn 12,26) et les guide dans le profond enseignement selon lequel demeurer en Christ est la source de la vie de disciple (Jn 15,1-8). Demeurer en Christ c'est aussi grandir et porter des fruits. De cette façon, le Père est glorifié par la vie du disciple (Jn 15,8). La révélation de notre participation à la vie du Dieu Trinité (car le Fils et le Père demeurent l'un avec l'autre, Jn 17,21) est cohérente avec cette profonde réalité spirituelle qu'est le « demeurer ». C'est aussi la manifestation de la communauté chrétienne comme communion d'amour (« Je vous donne un commandement nouveau: aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres. Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples », Jn 13,34-35 ; cf. Jn 15,12).

104. La révélation et la promesse du Paraclet, comme le définit Jésus dans son Évangile (Jn 14-16), assure que ce modèle de vie de disciple continuera d'être la norme pour tous les chrétiens. L'Esprit non seulement enseigne et guide dans toute vérité, mais il rend témoignage à Jésus (Jn 15,26) et confond le monde en matière de péché, de justice et de jugement (Jn 16,8-12). « Le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26). L'Esprit demeurera avec et dans les disciples, comme eux ont demeuré avec Jésus (Jn 14,17). Jésus, qui a possédé l'Esprit sans mesure (Jn 4,34), invite tous à boire de l'Esprit (Jn 7,37-39) alors qu'il entre dans sa propre glorification par la mort et la résurrection (Jn 17,1). Catholiques et pentecôtistes apprécient profondément la présence de l'Esprit-Saint comme clé de leur fidélité en tant que disciple de Jésus.

105. Dans les Actes des Apôtres, la vie de disciple entraîne que l'on réponde à la proclamation chrétienne par une foi active. De multiples expressions sont employées pour décrire ce qui est le début d'une vie de disciple, entre autres: (1) écouter et recevoir la Parole du Seigneur dans la prédication et l'enseignement (Ac 11,26 ; 13,14 ; 15,17 ; 17,11-12 ; 18,11 ; 28,28); (2) croire à la personne de Jésus, le Seigneur, le Christ (cf. Ac 10,43 ; 11,17 ; 19,4 ; 20,21); (3) conversion et repentir (cf. Ac 3,19 ; 26,20). Cette réponse de foi à l'annonce de Jésus Christ transforme la vie et la pratique d'une personne. Le portrait de la première communauté, par Luc, présente les dimensions étroitement liées d'une vie de disciple et d'une formation chrétiennes. Selon Luc, la communauté des disciples « était assidue à l'enseignement des apôtres et à la

communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières ... beaucoup de prodiges et de signes s'accomplissaient par les apôtres » et « tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun » (Ac 2,42-44). L'Église, par la puissance de l'Esprit, exerçait un attrait sur de nombreuses personnes qui étaient attirées par le Christ. Elles « trouvaient un accueil favorable auprès du peuple tout entier » (Ac 2,47), « le peuple faisait leur éloge » (Ac 5,13) et « une grande grâce était à l'œuvre chez eux tous » (Ac 4,33). Par conséquent, la vie ecclésiale des disciples était le signe visible et puissant du pouvoir salvifique du Seigneur ressuscité.

106. En outre, les Actes des Apôtres révèlent clairement l'intime association de l'Esprit-Saint avec la vie de disciple chrétienne, un thème dont on peut dire qu'il est caractéristique du Nouveau Testament tout entier. L'Esprit qui a rempli et oint Jésus est le même Esprit que le Seigneur ressuscité envoie de la part du Père à ses disciples réunis en prière à la Pentecôte. L'effusion de l'Esprit-Saint donne aux disciples le pouvoir de se constituer en Église pour le témoignage missionnaire: « Vous allez recevoir une puissance, celle du Saint Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Le jour de la Pentecôte est lui-même un événement qui initie et qui montre le profond lien entre Église et évangélisation. La venue de l'Esprit-Saint est essentielle pour que les disciples soient une Église, une Église en mission. Le pouvoir de l'effusion de l'Esprit-Saint attire des Juifs de toutes les nations (premier pas du rassemblement de toutes les nations) dans cette nouvelle communauté. Trois mille personnes répondent au sermon de Pierre et se joignent à la communauté par le repentir, le baptême et le don de l'Esprit-Saint (Ac 2,38-41). L'Esprit-Saint continue de guider et d'habiliter la tâche missionnaire tout au long du récit. Des mouvements déterminants dans l'expansion missionnaire sont souvent marqués par des effusions ultérieures de l'Esprit (Ac 8, les Samaritains, Ac 10, Cornélius, un Gentil, et sa maisonnée). La diffusion de l'Évangile, depuis Jérusalem jusqu'à la libre prédication de Paul à Rome (Ac 28,31), est l'œuvre de l'Esprit. L'Esprit-Saint permet la diffusion de l'Évangile de nombreuses manières. C'est lui qui ouvre les portes à l'évangélisation, guide les apôtres, appelle les Gentils, donne la force de témoigner même sous la persécution et établit de nouvelles Églises. Des prophéties ont lieu, des signes et des miracles, des guérisons et le « parler en langues ». Les disciples sont « remplis de », « baptisés dans » — totalement immergés — l'Esprit.

107. Dans les Épîtres du Nouveau Testament, les chrétiens ne sont jamais appelés « disciples » de Jésus, mais « frères » (Rm 8,29), « saints » (1 Co 1,2) et « choisis » (2 Jn 1). Cela n'indique pas une rupture, mais plutôt une nécessaire évolution qui se base sur la nouvelle situation qui s'est créée. Cependant, même si le terme n'est pas employé, le concept ou l'idéal de vie en disciple chrétien n'a été perdu en aucune façon.

108. Paul présente ce que nous avons appelé vie de disciple et formation chrétienne dans un sens dynamique qui englobe le Christ, l'Esprit-Saint et l'Église. La formation chrétienne commence le jour même où l'on reçoit la parole de salut, tandis qu'en même temps elle attend avec espoir son futur accomplissement; elle se situe entre la première venue de Jésus, qui a renouvelé l'humanité et la création par la puissance de l'Esprit, et sa deuxième venue, quand toutes les choses seront transformées à l'image de sa gloire. Elle est présente, et pourtant future, non seulement dans l'histoire du salut, qui s'étend à tout le cosmos, mais de chaque personne individuellement, de chaque chrétien atteint par la bonne nouvelle du salut, qui l'a reçue et a décidé de suivre le Christ. L'existence chrétienne est caractérisée par cette tension entre la première rencontre avec le Christ et la conformité totale avec lui (cf. Ph 3,21 ; Rm 8,29). Pour décrire la relation des

chrétiens avec le Christ, Paul emploie des expressions très fortes, telles qu'« être conforme à l'image de son Fils » (Rm 8,29 ; Ph 3,10), « être à l'image de l'homme céleste » (1 Co 15,49), « revêtir le Seigneur Jésus Christ » (Rm 13,14 ; Ga 3,27 ; cf. Col 3,10 ; Ep 4,24). Les chrétiens vivent entre l'indicatif (ce qu'ils sont) et l'impératif (ce qu'ils devraient devenir).

109. Paul comprend la vie chrétienne comme une vie nouvelle en Christ. Il oppose le « vieil homme » (Rm 6,6 ; Ep 4,22 ; Col 3,9) et le « monde ancien » (2 Co 5,17) à ce qui est nouveau. Cette profonde transformation, qui a déjà eu lieu et qui tend en même temps à une pleine maturité, est souvent décrite par Paul par des expressions qui mettent l'accent sur la nouveauté : « vie nouvelle » (Rm 6,4), « nouvelle création » (Ga 6,15), « homme nouveau » (Col 3, 9-10). « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature » (2 Co 5,17), « vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur » (Col 3,10) ; « il vous faut, renonçant à votre existence passée, vous dépouiller du vieil homme, ... être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité » (Ep 4,22-24). « Tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (Ga 3,26). Paul lui-même a connu cette expérience de transformation. Ce qui lui est arrivé sur le chemin de Damas et son entrée dans la ville (cf. Ac 9,3-18) sont en un sens ce que vit chaque croyant qui rencontre le Christ ressuscité dans la foi et le baptême.

110. Pour Paul, la transformation est l'œuvre de l'Esprit-Saint. « Nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur, qui est Esprit » (2 Co 3,18). En habitant en nous, l'Esprit nous permet de suivre pleinement le Christ (Rm 8,9,11 ; 2 Co 3,15 ; 2 Tm 1,14), à tel point que Paul peut témoigner qu'étant saisi par le Christ, il considère tout le reste comme ordures à la lumière de l'inégalable connaissance du Christ (Ph 3,7-11). Cette identification transformatrice avec le Christ n'est pas seulement une attitude de foi — « pour moi, non, jamais d'autre titre de gloire que la croix de notre Seigneur Jésus Christ » (Ga 6, 14) — elle est vécue dans la vie quotidienne, dans le travail et le ministère apostoliques, dans le contexte de la recherche de la sainteté (1 Th 5,22-23 ; 2 Th 2,13 ; 2 Co 7,1) — « sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps » (2 Co 4,10).

111. La conception paulinienne de la vie de disciple ne concerne pas seulement les chrétiens qui progressent individuellement dans une vie nouvelle, elle est également centrée sur la croissance de toute la communauté ecclésiale, « pour bâtir le corps du Christ » (Ep 4,12). L'Église, corps du Christ, suit un processus de constante maturation : elle tend à la plénitude, lorsque toutes les choses seront « réunies sous un seul chef, le Christ » (Ep 1,10) et lorsque Dieu sera « tout en tous » (1 Co 15,28). De même que les disciples ont été choisis par Jésus dans différents milieux, ainsi l'Église est en tous temps caractérisée par la diversité de ses membres. L'Église existe et grandit avec une variété et une multiplicité de dons. L'enseignement de Paul sur les dons comprend les notions de don et de ministère (1 Co 12,14 ; Rm 12 ; Ep 4). Dans la vie de l'Église, l'Esprit distribue ses dons à chacun. « Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous » (1 Co 12,7). « Tout cela, c'est le seul et même Esprit qui le produit, distribuant à chacun ses dons, selon sa volonté » (1 Co 12,11). Cette croissance spirituelle stimulée par les dons, n'est pas liée au caractère exceptionnel des charismes reçus ou exercés, mais à l'amour (agape) avec lequel ils sont exercés, l'amour que l'Esprit-Saint a versé

dans le cœur de chaque chrétien (cf. Rm 5,5 ; 1 Co 13). Dons et ministères ont pour objet d'édifier, de construire l'Église et d'inviter ses membres à plus de maturité, conformément à l'image du Christ. Dans ce contexte, la formation chrétienne présente un modèle d'unité dans la pluralité, en se souvenant que la diversité des dons, des ministères et des œuvres, est conforme au même Esprit et Seigneur, car « c'est le même Dieu qui produit tout en tous » (1 Co 12,4-6).

C. Perspectives patristiques sur la formation et la vie de disciple chrétiennes

112. Au cours des siècles, le contexte a changé et l'Église a grandi et s'est développée. La réflexion sur les dimensions christologiques et pneumatologiques de la vie en Christ, et le témoignage à ce sujet, ont continué dans l'Église primitive pendant la période qui a suivi le temps des apôtres. « L'impénétrable richesse du Christ » (Ep 3,8) est la source de la vie de disciple. Toutes les personnes, tous les chemins de la vie trouvent leur modèle et leur perfection dans le Christ. Les descriptions de la condition de disciple étaient variées durant la période patristique.

1. Diverses manières de suivre le Christ

113. Les premiers siècles de l'Église ont été des périodes de persécutions, si bien que suivre le Christ sur le chemin du martyr n'était pas rare pour les premiers chrétiens. Nombre d'entre eux ont offert un témoignage de foi et d'amour au prix de leur vie. Pour les martyrs, le Christ était présent dans leur témoignage jusqu'à la mort, aussi bien comme exemple que comme la force même de leur persévérance. Par conséquent, ils répondaient par le martyre à son exhortation à le suivre en portant la croix. Ignace d'Antioche est le premier qui écrira sur la période post-apostolique. Pour lui, le parfait disciple du Christ est celui qui le suit jusqu'à la fin et même jusqu'à la mort. Sur le chemin de Rome, il réfléchissait à son martyre imminent: « C'est maintenant que je commence à être un disciple » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* 5, 3 [écrite avant 108]), et lorsque le monde ne verra plus son corps, alors il sera « vraiment disciples de Jésus Christ » (*Lettre aux Romains* 4,2). On retrouve la même chose également dans les premiers *Actes de martyre*. Origène, qui a consacré une *Exhortation au martyr*, vers 235, à un de ses disciples, Ambroise de Césarée, et qui a énormément souffert pendant la persécution, a décrit le futur martyr comme quelqu'un qui marche à la suite du Christ, l'*archmartus* (archimartyr) qui précède et souffre avec le martyr (Origène, *Exhortation au martyr* 42). Cyprien, en plus des textes des Évangiles, cite 1 Pi 2,21: « Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces », par quoi il présente le martyr comme la façon la plus parfaite de suivre le Christ. Dans une lettre adressée avant 249 à des confesseurs emprisonnés, il écrit : « À tous ceux que le Seigneur Lui-même a appelés à devenir des exemples, Il leur enseigne que n'atteindront Son Royaume que ceux qui L'ont suivi sur Son chemin, et Il leur dit: 'Celui qui aime sa vie en ce monde la perdra; et celui qui la hait aura la vie éternelle'. Et encore: 'Ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais ne peuvent tuer l'âme: craignez bien plutôt Celui qui peut détruire et l'âme et le corps et les conduire en enfer » (*Lettre 80*).*

114. L'amour du Christ nourrit une profonde aspiration missionnaire et l'engagement à le faire connaître, de sorte que *suivre le Christ dans l'engagement missionnaire* se traduit également par un effort pour trouver de nouveaux disciples du Christ; des disciples qui feront d'autres disciples. Ce sens de la mission est bien connu dans les textes des Apologues. Vers 150, Justin écrit: « Grâce à Jésus Christ, nous avons appris à dédaigner ceux qui sont appelés dieux [...]. Nous plaignons ceux qui croient à ces choses... » (Justin,

Apologie I.25.1).* «Nous faisons tout notre possible pour persuader ceux qui nous détestent injustement à vivre conformément aux bons préceptes du Christ pour qu'à la fin ils puissent prendre part avec nous à la même espérance joyeuse d'une récompense de la part de Dieu, lui qui est le maître de toute chose » (*Apologie* I.14.7).* Vers 248, Origène écrit: «Les chrétiens, dans la mesure de leurs forces, ne négligent pas de diffuser leur doctrine par toute la terre. Certains, en tout cas, ont entrepris de parcourir au loin non seulement les villes, mais aussi les villages et les fermes pour en amener encore d'autres à la piété envers Dieu » (Origène, *Contre Celse* 3.9). De nombreux Pères racontent l'histoire de leur propre conversion de manière à inviter d'autres personnes à faire de même. L'engagement missionnaire n'est pas limité aux seules activités d'évangélisation, mais il inclut également la prière et le témoignage d'une vie de sainteté. Avant 108, Ignace d'Antioche exhorte les chrétiens d'Éphèse: « Priez sans cesse pour les autres homes. Car il y a en eux espoir de repentir, pour qu'ils arrivent à Dieu. Permettez-leur donc au moins par vos œuvres d'être vos disciples » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, 10.1).

115. Les Pères alexandrins, influencés par la philosophie et l'éthique de leur temps, surtout par l'idéal stoïque d'*apatheia*, voyaient déjà d'authentiques disciples de Jésus dans ceux qui s'efforçaient de résister aussi bien au péché qu'à la tendance au péché, et qui désiraient la perfection de la charité. *Suivre le Christ dans une vie ascétique et monastique* apparaît également comme un mode radical de vie de disciple. L'ascétisme était un idéal important dans le contexte de la vie monastique, même s'il pouvait également guider la vie de tous les chrétiens. Dans une perspective chrétienne, la perfection humaine consiste dans l'imitation du Christ qui est le *paradeioma* (le type) le *prototupos* (le modèle) pour chaque être humain. Cette idée sera ensuite ultérieurement développée par les Pères cappadociens, en particulier par Grégoire de Nysse. Le désir de suivre le Christ et de vivre plus intensément la vie de disciple est à l'origine du monachisme qui a fleuri dans toute l'Église ancienne, d'abord en Orient puis en Occident. Par exemple, avant 379, Basile, un des fondateurs du monachisme en Orient, écrit: « Car nous devons nous renier et prendre la croix du Christ et le suivre. Se renier soimême implique l'oubli total du passé et l'abandon de sa volonté propre [...]. Être prêt à mourir pour le Christ, à la mortification du corps sur cette terre, être prêt à affronter tous les périls qui pourraient nous échoir au nom du Christ, à nous détacher de cette vie — voilà ce que signifie prendre sa croix » (*Règle* 6).* En Occident, vers 530, Benoît exhorte de la même façon ses moines à « ne préférer absolument rien au Christ » (*La règle de Saint Benoît* 72, 11).*

116. *Suivre le Christ dans la vie quotidienne* en étant son disciple signifiait vivre toute sa propre vie dans l'imitation de Jésus, par la sanctification de la vie quotidienne. L'idée de marcher chaque jour sur ses pas offrait en outre une perspective eschatologique; on le suit maintenant afin de le suivre à travers la mort dans la gloire céleste. Divers thèmes de la tradition johannique sont souvent cités pour souligner l'aspect eschatologique: « Si quelqu'un veut me servir, qu'il se mette à ma suite, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur » (Jn 12,26), « ils suivent l'agneau partout où il va » (Ap 14,4). On trouve bon nombre de textes patristiques à ce sujet chez les Pères grecs, tels que Clément d'Alexandrie, Origène et Jean Chrysostome, de même que chez des Pères latins, tels que Jérôme, Ambroise et Augustin.

2. L'Esprit-Saint et la vie de disciple

117. Tout comme le Nouveau Testament, les premiers textes chrétiens reconnaissent eux aussi que leur compréhension de la vie de disciple comporte une importante dimension pneumatologique. Ils utilisaient un grand nombre de concepts et d'images pour décrire l'action de l'Esprit-Saint dans la transformation des personnes, dont quelques-uns des plus importants sont (1) la régénération; (2) la sanctification; (3) l'habilitation.

118. Une image associant pleinement Esprit- Saint et transformation chrétienne, était celle de vie nouvelle ou régénération. C'était pour les croyants un événement précis dans la vie liturgique de l'Église, et qui ne peut être compris que comme faisant partie du mystère du salut. On l'associait généralement au baptême de l'eau et au pardon des péchés. Vers 215, Hippolyte parlait du baptême comme du « bain de régénération de l'Esprit-Saint »* par lequel les péchés étaient remis (Hippolyte, *La tradition apostolique*, 21). C'était l'Esprit, selon Novatien qui écrivait avant 250, « qui réalisait avec l'eau cette seconde naissance, comme une semence de génération divine...» (Novatien, *Sur la Trinité*, 29).* De la même façon, Cyprien rejetait le baptême des schismatiques parce qu'ils devraient « considérer et comprendre que la naissance spirituelle ne peut advenir sans l'Esprit...» (Cyprien, *Lettres* 74,8; [avant 249]).* De même avec Irénée qui écrivait vers 180 que la personne « recevant l'Esprit vivifiant, retrouvera la vie » (Irénée, *Contre les hérésies*, 5,12,2). La vie nouvelle associée à l'Esprit gagnait les domaines intérieur et extérieur de l'individu, affectant aussi bien l'âme que le corps. Par conséquent, vers 166, Pseudo-Clément parlait en ces termes de la vie donnée à la chair: « Quand l'Esprit- Saint s'unit à la chair, elle accède à cette vie et devient incorruptible » (*La seconde Lettre aux Corinthiens*, 14).*

119. Une deuxième image de transformation étroitement associée à l'Esprit-Saint par l'Église primitive, était la sanctification. Dans la pensée chrétienne originelle, l'Esprit-Saint était l'agent par lequel l'individu était sanctifié (Irénée, *Contre les hérésies*, 5, 11 ; Origène, *Sur les premiers principes*, 1, 3, 5 [vers 220-230+; et Tertullien, *Sur le baptême* 4 [vers 198- 200]). C'était l'Esprit qui donnait aux croyants « un insatiable désir de faire le bien » (Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 2 [vers 96]), ayant remis leurs péchés (Tertullien, *Sur le baptême* 4) il les avait restaurés dans la nature originelle pour laquelle ils avaient été créés, en les rétablissant à l'image même de Dieu (Irénée, *Contre les hérésies*, 5, 10; Irénée, *Preuve de la prédication apostolique*, [16, 73-74]; Tertullien, *Sur le baptême* 5). Dans les paroles d'Irénée, ceux qui vivent par l'Esprit de Dieu « seront justement nommés hommes 'purs', 'spirituels' et 'vivant pour Dieu', parce qu'ils ont l'Esprit du Père qui purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu » (*Contre les hérésies* 5, 9, 2). Il était entendu que par l'Esprit- Saint, la personne participait à la sainteté même de Dieu (cf. Clément d'Alexandrie, *Mélanges* 7, 14 [avant 215]). Origène a écrit: « C'est pour cette raison, par conséquent, que la grâce de l'Esprit-Saint est présente, pour que ceux qui par définition ne sont pas saints, puissent être sanctifiés en y prenant part » (*Des premiers principes* 1, 3, 8 [vers 220-230]).* Pour Clément d'Alexandrie, dans un écrit d'avant 215, cela se réalisait dans l'eucharistie, car « y avoir part selon la foi sanctifie et le corps et l'âme » (*Le Pédagogue* 2, 2). Mais le plus souvent, le débat sur la sanctification était lié au baptême, « le symbole de la purification » (Origène, *Contre Celse* 3, 51 [vers 248]).

120. Les écrits patristiques de la période prénicéenne reflétaient les priorités aussi bien de Paul que de Luc dans leur description de l'œuvre par laquelle l'Esprit-Saint habilite à la vie de disciple et à la formation. Par exemple, dans le Pasteur d'Hermas, écrit avant

160, l'affermissement dans l'Esprit était considéré comme impliquant à la fois l'action plus intérieure de l'Esprit en matière de régénération et de sanctification, et un aspect de l'œuvre de l'Esprit plus facile à observer extérieurement.

3. La formation chrétienne dans la catéchèse et le catéchuménat

121. Au cours des premiers siècles, la formation chrétienne se faisait principalement à travers la catéchèse au sens large. À partir du III^e siècle, le catéchuménat qui se développe devient le lieu privilégié de la formation.

a) La catéchèse: instruire dans la foi

122. Le verbe *katéche*, comme le substantif *katéchésis*, est employé dans le Nouveau Testament pour indiquer à la fois l'acte d'enseigner et son contenu. Après les premières générations, et durant la reconnaissance et la réception du canon du Nouveau Testament, la catéchèse fut avant tout un commentaire de la Bible appliqué à la vie, conjointement aux homélies d'instruction durant les assemblées liturgiques. En conséquence, la catéchèse était une activité pleinement pastorale, basée sur la communication verbale et touchant en profondeur divers aspects de l'existence chrétienne: la réflexion sur le contenu de la foi, sa réalisation vitale, les célébrations liturgiques, le témoignage et la communion ecclésiale.

123. La littérature patristique compte un nombre abondant d'ouvrages catéchétiques. Un bref examen de cette littérature indique une grande variété d'accentuations adaptées aux différents contextes historiques, culturels et pastoraux. Lorsque les premières hérésies ont commencé à être une menace pour l'Église, la formation chrétienne a mis particulièrement l'accent sur l'aspect doctrinal de la foi. Par exemple, dans sa *Preuve de la prédication apostolique* écrite vers 190, Irénée a cherché à préserver l'intégrité de la foi découlant de ses sources, proclamée et enseignée comme histoire du salut. Au III^e siècle, alors que les écoles d'étude biblique et de théologie prospéraient, la catéchèse s'est davantage concentrée sur la Bible. Pour Origène, qui fut le premier à donner une catéchèse par l'interprétation systématique de livres bibliques entiers, la formation chrétienne consiste en une connaissance toujours plus approfondie de l'Écriture, une connaissance non pas intellectuelle dans un sens neutre, mais conduisant à l'union avec Dieu. Dans *Des premiers principes* (vers 220-230), Origène présente non seulement les thèmes fondamentaux de la foi chrétienne, mais également une méthode d'exégèse spirituelle servant de base à la connaissance de la foi et à la vie de perfection. Cette approche de la formation se poursuit dans l'école alexandrine et chez tous les Pères qui ont été influencés par Origène. Une attention spéciale à la praxis est constamment mise en évidence dans la formation chrétienne de l'Église primitive. Cet accent moral est déjà présent dans la catéchèse des deux procédés indiqués dans la *Didache* (avant 120), dans *L'instructeur* de Clément d'Alexandrie (avant 215), et plus tard, au IV^e siècle, dans les écrits de Jean Chrysostome en Orient, et d'Ambroise en Occident. Bien qu'elles soient rédigées dans un style et qu'elles partent d'une base culturelle fort différents, ces instructions catéchétiques se proposaient d'orienter et de motiver les choix et le comportement pratique dans la vie. Elles cherchaient à sensibiliser le cœur, et non seulement l'esprit, et à conduire à la liturgie, aux sacrements, ainsi qu'au service dans la communauté ecclésiale et dans le monde.

124. Un domaine particulier de la catéchèse est lié à l'instruction et à la préparation aux sacrements. On trouve un aspect typique de cette approche dans les Leçons catéchétiques de Cyrille de Jérusalem (vers 350), qui visent à accompagner les fidèles

avant et après avoir reçu l'initiation — baptême, confirmation et eucharistie. Ces leçons expliquent le symbole de la foi, le rite et le sens profond de l'initiation. *Sur le baptême*, de Tertullien (vers 198-200), *Sur les sacrements* et *Sur les mystères* (387) d'Ambroise, et *Homélie catéchétiques* (vers 347-348) de Théodore de Mopsuestia mettent l'accent sur les mêmes questions. À côté d'une instruction pré-baptismale systématique, Cyrille de Jérusalem offre un modèle unique de « catéchèse mystagogique ». Cette catéchèse, qui suit immédiatement le baptême, avait pour but de guider les néophytes vers une compréhension plus approfondie de la signification du mystère célébré. Elle aidait les croyants à entrer plus profondément en communion avec Dieu, à pénétrer dans la profondeur spirituelle et mystique de la foi, à progresser dans ce que de nombreux Pères orientaux appelaient « déification » en Christ par l'Esprit.

125. L'ouvrage d'Augustin *Sur la catéchisation des non-instruits* (vers 399) est unique dans la littérature patristique; c'est un petit manuel destiné à la catéchèse des gens simples, qui non seulement est centré sur le contenu de la foi mais indique également une méthode pour impartir l'enseignement. Il recommande de présenter l'histoire du salut à travers la narration, de façon à être attrayante et accessible à tous. La transmission de la foi doit engendrer l'espérance. Le catéchiste est quelqu'un qui apporte la joie, précisément parce qu'il annonce la bonne nouvelle. Lorsqu'il parle, il ne cherche pas « à être pesant et solennel mais à s'exprimer de manière agréable » (2,3).* En outre, Augustin note qu'il y a partage de foi et d'amour entre le catéchiste et les catéchisés, et il déclare: « Ceux qui sont catéchisés disent à travers notre bouche les choses qu'ils écoutent, et nous apprenons d'eux les choses que nous leur enseignons » (12,17).*

b) Catéchuménat: amener les candidats à une pleine communion dans l'Église

126. Obéissant à son commandement: « De toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,19), les disciples de Jésus se sont mis dès le début à prêcher et à instruire dans la foi de nouveaux croyants. Conscients que la vie de disciple est un processus graduel qui transforme toute la personne, ils cherchaient à développer un itinéraire de formation chrétienne plus structuré. Les menaces de persécutions et la présence d'hérésies apparues dès le II^e siècle rendaient cette mesure d'autant plus nécessaire. Plus tard, à la suite de l'afflux de nouveaux adhérents et du besoin de discerner dans le temps l'authenticité de la foi et la persévérance des candidats, l'Église a donné une structure plus stable au modèle de formation qui sera ensuite appelé catéchuménat.

127. Parmi les témoignages qui ont mis en évidence le besoin d'une période de formation pour ceux qui désiraient devenir chrétiens, nous avons ceux de Tertullien et d'Origène. Pour Tertullien, qui écrivait vers 192, le baptême est « le sceau de la foi », c'est-à-dire le point culminant d'un processus précédé par « l'approche de la foi » et « l'entrée dans la foi » (cf. *Sur la pénitence*, 6). Origène insiste sur la préparation intérieure. Le baptême est certes un don de Dieu, mais il ne devient efficace que si un authentique changement advient dans la vie de la personne: « Il reçoit le baptême 'pour la rémission des péchés', celui qui cesse de pécher. Mais quelqu'un vient-il au bain du baptême, endurci dans le péché, pour lui il n'y a pas de rémission des péchés. Aussi, je vous en conjure, ne vous approchez pas du baptême sans précaution ni réflexion attentive mais montrez d'abord 'des fruits dignes de la conversion' » (*Homélie sur Saint Luc*, 21, 4 [233-234]).

128. Le IV^e siècle a été appelé l'« âge d'or » du catéchuménat. On pourrait attribuer cela en partie à la tolérance et à l'adoption graduelle du christianisme par l'Empire romain

après 313. Le nombre d'anciens adeptes de l'antique religion romaine qui demandaient à entrer dans l'Église chrétienne était tel que dans diverses grandes villes, des milliers de personnes étaient baptisées chaque année durant la vigile pascale. Les stades fondamentaux décrits dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (vers 215) continuaient d'être suivis: enregistrement après examen des motivations et de la moralité de vie; deux à trois années de catéchuménat au cours desquelles les candidats étaient appelés *auditores* (auditeurs) et apprenaient graduellement la foi chrétienne; inscription au baptême au début du Carême, à partir de quoi les catéchumènes étaient appelés *competentes* (compétents) ou *electi* (élus ou choisis) et commençaient l'intense période de préparation; célébration des rites d'initiation à Pâques; enfin, explication des sacrements pendant la semaine suivant Pâques.

129. Une particularité de ce siècle était la tendance à prolonger le catéchuménat pendant une longue période. Cela était dû à la haute considération de l'Église pour le baptême et au grand respect du catéchumène pour la vocation à la vie de disciple. Pendant le IV^e siècle, bon nombre d'illustres Pères de l'Église, nés dans des familles chrétiennes, n'ont pas été baptisés avant d'avoir atteint l'âge adulte; parmi eux Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Ambroise, Jérôme, Rufinus, Paulinus de Nola et Augustin. Une claire explication du renvoi du baptême de ces éminentes personnalités de l'Église nous est fournie par Augustin dans le chapitre 11 du Livre I de ses *Confessions*, où il dit que sa mère Monique estimait qu'il était préférable pour lui de ne recevoir le baptême qu'après que les « vagues de la tentation » qui, prévoyait-elle, assailliraient son fils pendant sa jeunesse, seraient passées.

130. Le fait qu'il y avait une période de préparation plus intense pour les rites d'initiation dans les dernières semaines avant Pâques, a poussé quelques-uns des plus grands auteurs patristiques à rédiger des cours catéchétiques: *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem (vers 350); *Homélie catéchétique* de Théodore de Mopsuestia (vers 347-348); *Catéchèses baptismales* de Jean Chrysostome (vers 390); *Des sacrements* (387) et *Des mystères* (387) d'Ambroise; *Discours catéchétique* (385) de Grégoire de Nysse; et *Sur la catéchisation des non-instruits* (399) d'Augustin. Ces voix couvraient une vaste étendue géographique où la présence de chrétiens était connue, laissant prévoir qu'il y aurait, dans ces premiers siècles, une très large adhésion à la foi chrétienne. Le *Journal d'un pèlerinage d'Égypte*, une dame riche qui avait visité la Terre Sainte au début des années 400, nous fait découvrir comment se déroulait l'initiation chrétienne à cette époque. Les candidats au baptême recevaient l'instruction catéchétique trois heures par jour pendant les sept semaines précédant Pâques! Cette instruction commençait par une vue d'ensemble des événements de l'histoire du salut rapportés dans les Écritures. Les deux dernières semaines avant le baptême, le jour de Pâques, étaient consacrées à l'explication du credo qui était remis aux candidats (*traditio symboli* était l'expression employée pour la présentation et l'explication du credo à ceux qui allaient bientôt être admis dans l'Église) et « rendu » ensuite à l'évêque avant de se soumettre aux rites d'initiation (*redditio symboli*, une expression suggérant que ceux qui devenaient chrétiens devaient savoir réciter le credo et en expliquer la signification fondamentale). Enfin, pendant la semaine après Pâques, l'évêque expliquait le sens des sacrements qui venaient d'être reçus. Écriture, credo et sacrements étaient les principaux sujets de l'instruction baptismale. Mais l'instruction était loin d'être simplement « doctrinale »; elle comprenait une importante dimension spirituelle, entre autres l'étude de la prière, surtout le « Notre Père », appelé également « Prière du Seigneur », et l'instruction concernant les devoirs moraux qu'impliquait vivre en chrétien.

131. La structure concrète du catéchuménat est principalement déterminée par la réflexion théologique sur le baptême. Trois courants théologiques concourent à former une plateforme sur laquelle se développera ensuite la structure concrète du catéchuménat: le premier courant est indiqué dans la *Didache*: par le baptême, on s'engage à suivre le mode de vie. Un second courant est exprimé par Pseudo- Clément (*La Deuxième Épître aux Corinthiens* 6,9 ; 7,6 ; 8,6) ; le baptême est présenté comme « illumination » et « sceau ». Le troisième courant est celui constitué par les Apologistes: le baptême est considéré comme l'aboutissement de la conversion. Ces courants théologiques se situaient dans la tradition biblique. Ils peuvent être rapportés aux images johanniques de « nouvelle naissance » (cf. Jn 3,5) et de « venir pour voir » (Jn 9), au matériel synoptique sur la conversion (Lc 3,10-14 ; Mc 1,15 ; Mt 21,29), ainsi qu'aux concepts pauliniens de « sceau » (Ep 1,13 ; 4,30) et d'assimilation à la mort et à la résurrection de Jésus (cf. Rm 6,4 ss). Le fondement biblique et théologique du catéchuménat est solide. Cette modalité institutionnalisée de la formation chrétienne est basée sur une richesse pluraliste liée à la théologie du baptême, et sur un équilibre pastoral qui correspond aux besoins de la situation à un moment donné. Il est important de noter qu'une théologie du baptême ne se limite pas à la réflexion sur ce sacrement, mais qu'elle implique une profonde compréhension de Dieu, de l'homme, du salut en Christ par l'Esprit-Saint, de la communication à travers les symboles, la liturgie et la communion de l'Église.

132. Même si le catéchuménat, dans son organisation et sa structure, est centré sur le stade initial de l'existence chrétienne, dans sa signification et ses objectifs il entend être une « pédagogie de la foi » qui se poursuit tout au long de la vie. Le catéchuménat est suivi par une « formation continue », réalisée de diverses manières et adaptée au contexte historique, culturel et pastoral. Durant la période patristique, les objectifs du catéchuménat, qui sont aptes à guider la vie de l'Église encore aujourd'hui, peuvent se résumer comme suit: maturation de la conversion et de la foi, rapport radical avec Jésus Christ, expérience de l'Esprit et immersion dans le mystère du salut, lien étroit avec l'Église et expérience communautaire, acceptation responsable des engagements chrétiens et de la mission chrétienne.

D. Quelques réflexions actuelles sur la formation chrétienne et la vie de disciple

133. De nombreux aspects de la formation chrétienne que nous avons passés en revue sont aujourd'hui mis en pratique de différentes manières dans nos Églises respectives. Par exemple, nous avons déjà examiné le processus du RICA dans la tradition catholique, qui est lui-même la reprise d'une ancienne pratique de l'Église. L'instruction qui suit le baptême est comprise comme une initiation ultérieure au mystère du Christ et elle se poursuit durant toute la vie à travers la formation spirituelle et une catéchèse permanente. Aujourd'hui, la vie des catholiques et des pentecôtistes se bâtit à partir d'une formation religieuse ou chrétienne (y compris la formation et l'éducation des adultes), de journées de prière, de retraites, de programmes de vie chrétienne promus tant par l'assemblée des fidèles que par des associations para-ecclésiales, d'opportunités d'œuvrer dans la mission et le service chrétien, de célébrations de revival et de renouvellement, de missions paroissiales et de nombreuses autres activités. Ce que nous désirons plus que tout est suivre Jésus et nous espérons que notre expérience dans ce dialogue pourra aider nos frères dans la foi à reconnaître les dons et la grâce de Dieu dans nos deux traditions. Pour conclure cette section, nous choisissons de partager ensemble notre engagement dans la formation et la vie chrétienne de disciples, en utilisant le paradigme d'Ac 2,42 : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la

communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières ». Nous prenons également en compte ce qui distingue chacune de nos deux traditions.

134. L'instruction de l'apôtre: « Souvenez-vous de vos dirigeants, qui vous ont annoncé la parole de Dieu; considérez comment leur vie s'est terminée et imitez leur foi » (He 13, 7). La formation dans et par la Parole de Dieu est essentielle pour catholiques et pentecôtistes. La prédication, l'enseignement, l'étude de la Bible, l'instruction doctrinale et la catéchèse, l'exhortation pastorale, les échanges avec des amis chrétiens sur nos expériences spirituelles sont tous des moyens par lesquels Dieu nous parle à travers sa Parole. Les pentecôtistes ont une longue tradition d'étude de la Bible en groupe et de dévotions personnelles basées sur la lecture des Écritures. De nos jours, une bonne partie de la prédication pentecôtiste a pris la forme d'une présentation et d'un enseignement de la Bible. Depuis le Concile Vatican II, l'étude des Écritures a été nouvellement encouragée dans l'Église catholique à tous les niveaux. La publication du *Catéchisme de l'Église catholique* et le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* montre que les catholiques veulent que les fidèles connaissent leur foi afin de la vivre. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples. Avec le Nouveau Testament et l'Église des premiers siècles, catholiques et pentecôtistes affirment aujourd'hui leur fidélité à la foi apostolique dans un esprit renouvelé afin de connaître « la volonté de Dieu: ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Rm, 12,2).

135. La vie communautaire: « Que l'amour fraternel demeure » (He 13,1) parmi vos frères chrétiens. La communauté avec nos frères et sœurs est essentielle pour notre communion dans la vie du Dieu Trinité. Une vie communautaire et paroissiale fervente, ainsi que d'autres occasions de fraternité chrétienne, contribuent à la vie en Christ. Cela demande parfois une structure spéciale, comme c'est le cas de beaucoup de communautés de vie consacrée catholique (pour ceux qui vivent dans des communautés requérant le maintien du célibat) ou dans des mouvements ecclésiaux laïques. Des programmes de vie chrétienne à long et court terme ont été utilisés dans beaucoup d'églises pentecôtistes, prévoyant au sein de la Congrégation la formation de petits groupes de prière et de vie de disciple. La formation spirituelle pratique a lieu dans ces contextes et dans d'autres également. La vie communautaire s'occupe aussi de la *diakonia*, de la vie sociale et des loisirs des croyants en développant l'amitié entre les personnes. Catholiques et pentecôtistes affirment aujourd'hui que toutes ces activités, surtout le service caritatif et le témoignage évangélique, sont essentielles pour la croissance dans la vie de disciple et pour l'édification ou le développement du Corps du Christ. La vie communautaire chrétienne, la vie de *koinonia/communio* est toujours une vie de mission. «N'oubliez pas la bienfaisance et l'entraide communautaire » (He 13,16).

136. La fraction du pain: La « fraction du pain » a plusieurs significations. Ici nous employons cette expression par rapport à la vie culturelle de l'Église. Nous ne devrions pas « désertier nos assemblées » (He 10, 25). La louange doxologique de Dieu est au cœur de la vie tant catholique que pentecôtiste. La louange en commun dans une congrégation pentecôtiste, et la célébration sacramentelle et liturgique dans les églises catholiques, sont effectivement la source et le sommet de nos vies spirituelles. La louange exprime non seulement notre reconnaissance et notre glorification à Dieu, elle influence profondément notre vie de disciples et en communauté. La présence divine elle-même, que ce soit dans l'eucharistie ou dans les ferventes louanges du peuple de Dieu, a le pouvoir de transformer « en cette image, avec une gloire toujours plus grande » (2 Co 3,18). Pentecôtistes et catholiques en sont tout à fait conscients. Vivre l'année liturgique et participer à l'eucharistie forment l'ethos catholique. L'imaginaire pentecôtiste se crée

par la manifestation de dons spirituels dans la louange joyeuse de ceux sur qui l'Esprit est descendu. Toutefois, beaucoup de catholiques sont également parvenus à connaître la présence charismatique de l'Esprit, et les pentecôtistes sont également édifiés par leur célébration fidèle de la Cène du Seigneur. Nous affirmons ensemble que nous désirons être un peuple qui soit le reflet de la présence de Dieu au monde, en étant en sa présence. « Puisque nous recevons un royaume inébranlable, tenons bien cette grâce. Par elle, servons Dieu d'une manière qui lui soit agréable, avec soumission et avec crainte » (He 12,28).

137. Les prières: « Car notre Dieu est un feu dévorant » (He 12,29). « Pour moi, la prière c'est un élan du cœur, c'est un simple regard jeté vers le ciel, c'est un cri de reconnaissance et d'amour au sein de l'épreuve comme au sein de la joie » Ce témoignage de sainte Thérèse de Lisieux, cité dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, introduit la quatrième et dernière section du Catéchisme, intitulée « Prière chrétienne ». Les trois parties précédentes du Catéchisme examinaient le mystère de la foi professée dans le credo des apôtres (Première partie), la liturgie sacramentelle (Deuxième partie) et la vie en Christ concernant la grâce et la moralité (Troisième partie). Le Catéchisme ajoute ensuite: « Ce mystère [de la foi] exige donc que les fidèles y croient, le célèbrent et en vivent dans une relation vivante et personnelle avec le Dieu vivant et vrai. Cette relation est la prière » (CEC 2558). Catholiques et pentecôtistes sont d'accord que c'est cette « relation vitale et personnelle avec le Dieu vivant » qui est la raison d'une formation et d'une vie de disciple chrétien. Marcher avec Dieu, rechercher la cité future (He 13,14), avoir parfois besoin de redresser nos mains défaillantes et nos genoux chancelants (He 12,12), souvent dans un « combat de la prière » qui est inséparable de la lutte spirituelle pour la nouvelle vie chrétienne (CEC 2725) : tel est le chemin commun vers l'avant sur les traces de la vie en Christ. Ce n'est qu'en affrontant de nombreuses souffrances que nous entrerons dans le Royaume de Dieu (Ac 14,22). Réfléchir ensemble sur la vie de disciple telle qu'elle fut vécue dans les périodes biblique et patristique aide catholiques et pentecôtistes à s'encourager mutuellement.

IV. EXPÉRIENCE DE VIE CHRÉTIENNE

A. Introduction

138. Par dialogue entre pentecôtistes et catholiques, on entend aussi naturellement la réflexion sur l'expérience religieuse. Au cours de nos discussions, il est apparu clairement que pentecôtistes et catholiques partagent de nombreux aspects importants d'expériences spirituelles, par exemple la présence et la puissance de l'Esprit, ainsi que la contemplation et les formes mystiques et actives de la spiritualité. Là où ils diffèrent, c'est souvent parce qu'ils n'accordent pas la même importance à certaines questions.

139. Dans le contexte du dialogue, nous sommes tout à fait conscients de l'importance de l'expérience dans la pensée contemporaine, comme le montre l'attention accrue accordée récemment au thème de l'expérience dans les théologies catholiques et pentecôtistes. Cela embrasse au moins deux dimensions de l'expérience religieuse de la rencontre avec le Seigneur. L'une d'elles est centrée sur des sentiments plus explicitement religieux (la manière dont on perçoit le mouvement de l'Esprit dans nos désirs, dans nos émotions et dans notre cœur). L'autre concerne la dimension religieuse de toute expérience y compris les différents niveaux de l'expérience humaine, les joies et les tragédies, et même les faits courants de la vie quotidienne. Ces deux dimensions peuvent prendre l'une et l'autre la forme d'un événement ou d'un processus.

140. Nous sommes d'accord que, lorsque la grâce de l'Esprit touche le cœur et l'esprit, les sentiments et la volonté de la personne, de manière telle que l'intéressé est conscient de rencontrer le Seigneur, une authentique expérience de Dieu a lieu. Le rapport de la seconde phase de notre dialogue reconnaissait que « par expérience on entend [...] le processus ou l'événement par lequel quelqu'un en arrive à une conscience personnelle de Dieu ». Cela inclut l'expérience de la « présence » ou de « l'absence » de Dieu, tandis que « reste, en même temps et à un niveau plus profond, la conviction stable et attentive de la foi que la présence aimante de Dieu se révèle dans la personne de son Fils, par l'Esprit-Saint » (*Deuxième rapport final 1977-1982*, 12). Catholiques et pentecôtistes ne considèrent pas l'expérience religieuse comme une fin en soi, mais comme un moyen par lequel nous rencontrons Dieu. Dans ce sens, Dieu vient à nous dans nos diverses expériences, et nous cherchons à discerner la volonté divine et la manière de croître dans notre union avec Dieu.

141. Le thème de l'expérience se rapporte à chaque section du présent rapport. Notre réception de la grâce salvifique de Dieu fait naître la foi, la conversion et la vie de disciple. La foi est le don de Dieu et notre réponse humaine. Nos deux traditions reconnaissent la dimension expérientielle de la foi, tout en affirmant que cette dernière ne se limite pas à l'expérience. « La foi fait naître l'expérience; elle la configure. Mais l'expérience confère à la foi une autre dimension, elle lui donne réalité et solidité. L'expérience est une autre forme de connaissance. Ce qui est donné à l'expérience n'est pas soustrait à la foi car l'expérience n'existe que dans la foi »¹⁰.* On peut dire quelque chose de semblable concernant le rapport de l'expérience avec la conversion et la vie de disciple. Si la conversion est comprise comme un changement par lequel une personne se détourne du péché et se tourne vers Dieu, elle possède une forte charge expérientielle qui se manifeste parfois davantage comme un événement, parfois plus comme un processus. La vie en Christ est un rapport avec Jésus dans lequel le croyant cherche à modeler sa vie conformément à l'Évangile. L'expérience de la vie de disciple comporte la pratique de disciplines chrétiennes telles que la prière, l'étude de la Bible, la méditation, et les diverses manières de suivre Jésus dans différents contextes, sous la conduite de l'Esprit. Vivre en chrétien signifie vivre chaque jour l'expérience de la présence du Christ dans nos activités au service de Dieu et de notre prochain, vivre également des moments fertiles en événements où nous ressentons particulièrement l'intensité de sa présence et de sa puissance. Enfin, la phase actuelle de notre dialogue a consacré une attention particulière à l'expérience de la Pentecôte et au baptême dans l'Esprit-Saint. Les paragraphes qui suivent examineront d'abord l'expérience religieuse de nos ancêtres par des exemples bibliques et patristiques. Nous prendrons ensuite en considération le rôle de l'expérience dans le processus par lequel on devient chrétien et dans la vie courante de la communauté. Cette section se terminera par l'exposition de nos points de convergences et des sujets que nous pourrions aborder dans la poursuite de notre dialogue.

142. En cherchant dans la Bible et dans les Pères de l'Église des exemples d'expérience religieuse, nous reconnaissons que les préoccupations actuelles concernant l'expérience, ou même la compréhension que nous pouvons en avoir, peuvent être différentes de celles de nos ancêtres dans la foi. Toutefois, malgré ces différences éventuelles, ce que les croyants ont en commun depuis des siècles est que, en définitive, l'expérience comporte la conscience d'une rencontre avec le Dieu vivant. Les exemples que nous citons ici peuvent donc mettre en lumière nos réflexions sur l'expérience.

B. Perspectives bibliques sur l'expérience dans la vie chrétienne

143. Dans toute la Bible, l'expérience religieuse occupe une place importante dans des situations tant communautaires qu'individuelles. Quelques exemples serviront à illustrer ce fait. Le peuple d'Israël a connu Dieu lorsqu'il contemplait la nature et le reconnaissait comme son Créateur (cf. Gn 1,1-2, 4a ; Ps 19 et 104), et lorsqu'il rappelait son activité salvifique dans les événements de l'histoire (cf. Ex 15,1- 18 ; Ps 78 et 105). Abraham, notre père dans la foi (cf. Rm 4,16 ; Ga 3,7-29) est représenté comme celui qui a conclu une alliance avec Dieu dans une expérience dramatique au cours de laquelle le Seigneur l'avait invité à compter les étoiles du ciel et lui avait promis que sa descendance serait tout aussi nombreuse. L'expérience s'était conclue avec l'apparition d'un four fumant et d'une torche de feu qui passaient entre les morceaux d'animaux sacrificiels qu'Abraham avait abattus (cf. Gn 15). Moïse avait été appelé à délivrer le peuple d'Israël de l'esclavage lors de sa rencontre avec Dieu dans le buisson ardent au sommet du Mont Horeb (cf. Ex 3) ; par la suite, tout le peuple a connu le Seigneur dans sa libération de l'Égypte et il a cru en lui (Ex 14,30-31). L'établissement de l'alliance sur le Sinaï (Ex 19,7-21) et la présence du Seigneur dans le tabernacle (Ex 40,34-38) sont décrits en des termes expérientiels impressionnants, tandis que la consécration du temple (2 Ch 7,1-4) et, dans une période successive, la redécouverte de la loi (Ne 8,1-12) ont été de profondes expériences communautaires de foi. Dans l'année de la mort du Roi Ozias, le prophète Ésaïe reçut son appel dans une vision du trône de Dieu entouré d'anges dont les voix firent trembler les pivots des portes du temple. Au début, cette expérience l'avait perturbé parce qu'il prenait conscience de son indignité devant la sainteté de Dieu, mais ensuite il réalisa ou reconnut qu'il était purifié après qu'un ange eut touché ses lèvres avec une braise ardente. Après quoi, Ésaïe fut chargé d'annoncer la parole de Dieu au peuple (cf. És 6,1-8). Enfin, la célébration régulière des fêtes et des sabbats qui constituaient le cycle du culte dans le temple de Jérusalem chaque année, ou dans la synagogue locale chaque semaine, peut être considérée comme l'expression de témoignages de l'expérience religieuse communautaire du peuple d'Israël. À la lumière de ces faits, il n'est guère surprenant que tout Hébreux 11 reprenne l'expérience de beaucoup d'hommes et de femmes de foi de l'Ancien Testament.

144. Dans le Nouveau Testament, nous lisons que Marie a vécu une profonde expérience religieuse lors de sa rencontre avec l'archange Gabriel lui annonçant qu'elle deviendrait la mère de Jésus par la puissance de l'Esprit-Saint. C'est alors que commença son expérience faite de joie et de souffrance (cf. Lc 1,26-38 ; 46-56 ; 2,34-35). Paul nous offre un exemple particulièrement notable de croyant qui a connu d'intenses expériences religieuses. Outre sa propre conversion, que nous avons examinée auparavant dans ce rapport, il mentionne son expérience davantage mystique d'avoir été « enlevé jusqu'au paradis » (2 Co 12,2-5), et il relate de façon assez détaillée ses souffrances au service du Seigneur ressuscité (cf. 2 Co 11,16-33). Dans tous ses écrits, Paul dépeint la transformation radicale qui est intervenue dans sa vie lorsque Dieu lui a révélé son Fils (cf. Ga 1,15). Il rapporte la même chose d'une manière plus générale lorsqu'il s'exclame que « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une nouvelle réalité est là » (2 Co 5,17). Dans Philippiens 3,4-11, Paul revient sur son ancien mode de vie et le rejette comme un déchet, comparé à l'inégalable valeur de la connaissance du Christ et de la puissance de Sa résurrection. Dans le même passage, il évoque également sa participation aux souffrances du Christ — une expérience qui affecte la vie d'une personne d'une manière profondément existentielle.

145. Le Livre des Actes relate les débuts de l'Église et de l'expérience personnelle et communautaire de la venue de l'Esprit-Saint (cf. Ac 2,1-2), suivis des récits d'autres groupes de personnes également remplies de l'Esprit (cf. Ac 4,31 ; 8,17 ; 10,44-48 ; 13,2). Ceux que Paul convertit font l'expérience d'un grand changement dans leur vie. Dans sa toute première Épître, Paul écrit: «Et vous, vous nous avez imités, nous et le Seigneur, accueillant la Parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit-Saint ». Il leur dit alors que d'autres lui ont appris comment ces convertis de Thessalonique se sont « tournés vers Dieu en [se] détournant des idoles pour servir le Dieu vivant et véritable » (1 Th 1,6 ; 8-10). Les Actes des Apôtres contiennent beaucoup d'autres exemples de Gentils qui se convertissent au christianisme. Ainsi, 11, 19-24 raconte l'histoire de Barnabas qui a eu la preuve de l'action de la grâce de Dieu dans la vie des nouveaux croyants à Antioche. Un autre exemple se trouve dans Ac 16, 27-34, où, à Philippes, le geôlier est converti avec toute sa maisonnée après qu'un tremblement de terre a ébranlé la prison où Paul et Barnabas, captifs, élevaient des louanges au Seigneur. Dans Ac 19,18-19, nous lisons l'histoire de convertis qui confessent ouvertement leurs actions malfaisantes, et même de certains qui ont pratiqué la magie et qui à présent brûlent les livres de leurs anciennes occupations. À ces exemples, nous pouvons ajouter quelques passages d'épîtres de Paul qui parlent de l'expérience de foi des communautés auxquelles il écrivait. Dans 1 Co 12,7-11, un grand nombre de manifestations de l'Esprit nous sont racontées: le don de la parole de sagesse, de la parole de science, de la foi, de la guérison, de pouvoirs miraculeux, de prophétie, de discernement des esprits, de parler en différentes langues et de les interpréter. Le fruit de l'Esprit mentionné dans Ga 5, 22-23 est si étroitement lié à la vie quotidienne qu'il affecte inévitablement l'expérience du croyant jour après jour. La communauté chrétienne primitive faisait régulièrement l'expérience de la présence de Dieu dans le culte (cf. Ac 2,42 ; 13,2 ; 20,7 ; 1 Co 11,17-29) et nous a laissé, en précieux héritage, ce que de nombreux spécialistes de la Bible considèrent comme les hymnes utilisés pendant ces moments de prière communautaire (cf. Ph 2,5-11 ; Col 1, 15-20 ; Ep 1, 3-10 ; cf. 5, 18-20).

146. Enfin, la littérature johannique confirme tous les témoignages trouvés jusqu'à présent. Le Quatrième Évangile contient toute une série de rencontres personnelles entre Jésus et des personnes à la recherche de signification, d'accomplissement et de vie — Nicodème, la Samaritaine, le paralytique à la piscine de Bethzatha, l'aveugle de naissance et bien d'autres encore (cf. Jn 3,1-15 ; 4,4-42 : 5,1-15 ; 9,1-41). La Première Épître de Jean illustre parfaitement le ministère de l'Église en des termes fortement expérientiels: «Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie » (1 Jn 1,1). Dans la partie initiale de l'Apocalypse, Jean le Prophète décrit son expérience d'être dans l'Esprit le jour du Seigneur sur l'île de Patmos, où il rencontre le Christ ressuscité. Cette expérience est si intense qu'il tombe « comme mort » aux pieds du Christ (cf. Ap 1,9-20).

C. Perspectives patristiques sur l'expérience dans la vie chrétienne

147. À l'époque patristique, de nombreux Pères de l'Église témoignent de la dimension expérientielle de la vie des croyants. Justin Martyr (vers 100-165) écrit que ceux qui sont devenus chrétiens ont reçu des dons d'illumination et de compréhension, de conseil et de vaillance, de guérison et de prémonition, d'enseignement et de crainte du Seigneur (cf. *Dialogue avec Tryphon*, 39,2; commentant Es 11,2-3). Irénée (vers 130-200) compare l'expérience de devenir chrétien au changement qui se produit lorsqu'un olivier sauvage est taillé et greffé de façon à devenir un olivier qui produit des fruits: «L'homme qui est

enté par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la substance de sa chair, mais change la qualité de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation en mieux, car il n'est plus et ne se voit plus appeler chair et sang, mais homme spirituel » (*Contre les hérésies*, 5, 10, 1-2). Clément d'Alexandrie (+ vers 215) souligne la dimension intellectuelle de cette expérience: «Dans l'illumination, nous recevons la connaissance, et à la fin de la connaissance vient la paix...» (*L'instructeur*, 1, 6).^{*} La Tradition apostolique, 21, d'Hippolyte, au début du III^e siècle, transmet quelque chose de la profonde expérience que constituait l'entrée dans la communauté chrétienne, lorsqu'il décrit la façon dont les candidats au baptême entraient déshabillés dans les fonds baptismaux et étaient plongés trois fois sous l'eau, après leur triple profession de foi en la Trinité. Un journal de la fin du IV^e siècle, de la noble dame espagnole Égérie, décrit de manière très détaillée comment toute la communauté chrétienne de Jérusalem participait activement aux diverses célébrations liturgiques durant la semaine après le dimanche des Rameaux, ainsi qu'à la présentation de nouveaux membres pendant les rites émouvants de la veillée de Pâques. On trouve également quelques récits très personnels d'expériences vécues. L'éminent érudit Jérôme (349?-420), par exemple, relate que bien qu'élevé dans une famille chrétienne, ce n'est qu'après être devenu jeune homme qu'un profond changement de vie l'amena à se soumettre entièrement à la volonté de Dieu. Cette conversion a eu lieu à la suite d'une très grave maladie, pendant laquelle il avait rêvé de se trouver devant le trône du jugement. Bien qu'il se professât chrétien, il fut désavoué comme disciple du rhétoricien Cicéron et non du Christ. Cela le poussa à faire le vœu de ne plus jamais lire un livre profane. De sorte qu'il renonça au monde et se consacra à l'exégèse des Écritures.

148. Augustin (354-430 AD), contemporain influent de Jérôme, raconte la longue histoire de sa conversion dans *Les confessions*. Les récits d'autres conversions lui étaient chers et éveillaient en lui le désir de se consacrer pleinement à Dieu. Sa frustration de se sentir incapable de renoncer à ses péchés se conclut par la scène bien connue dans laquelle, alors qu'il pleurait dans son jardin sur son impuissance à changer, il entendit soudain la voix d'un enfant répétant ces mots: «Prends et lis; prends et lis ». Il ouvrit aussitôt le livre qui se trouvait sur la table et son regard tomba sur le passage, dans Rm 13,13-14, qui exhorte à laisser de côté les préoccupations de la chair et à revêtir le Christ. Une grande paix l'inonda et il sentit alors qu'il pouvait vivre en chrétien. Cette expérience fut le tournant décisif de sa vie (cf. *Les confessions*, Livre VIII, 12). Augustin raconte une autre grande expérience religieuse, l'histoire de sa conversation avec sa mère mourante qui se préparait à partir du port romain d'Ostie pour rentrer chez elle, où elle désirait passer ses derniers jours et être ensevelie dans sa ville natale en Afrique du Nord. En parlant ensemble du verset 1 Co 2,9, où Paul déclare « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment », ils furent tous les deux saisis par une expérience d'émerveillement en pensant à combien devaient être grandes les joies du paradis, une expérience tellement intense qu'ils ne trouvaient pas les paroles pour l'exprimer. Après quoi, sa mère Monique lui dit de ne plus sentir le besoin de retourner chez elle avant de mourir, car sa vraie maison était d'être avec le Seigneur (cf. *Les confessions*, Livre IX, 10).

149. Les Cappadociens ont retenu le rôle des trois personnes de la Trinité dans l'expérience chrétienne, et l'association particulière de l'Esprit-Saint à la sanctification. En ce qui concerne la Trinité, Basile de Césarée (+ 379) écrit: « Ils [le Père, le Fils et le Saint-Esprit] sanctifient, ils vivifient, ils éclairent, ils consolent. [...] Tout le reste est à

égalité l'œuvre du Père, du Fils et du Saint-Esprit: toute grâce et toute force, la direction morale, la vie, la consolation, le changement qui conduit à l'immortalité, le passage à la liberté, et tous les autres biens qui parviennent jusqu'à nous » (*Lettres*, n° 189 : 7)¹¹. Dans son livre, *Traité du Saint- Esprit*, le même auteur écrit que l'Esprit-Saint est « doué du pouvoir suprême de la sanctification » (chapitre 18, 45). Parmi les Pères qui ont réfléchi de manière explicite sur la nature de l'expérience religieuse, celui qui lui a accordé la plus grande attention est peut-être Grégoire de Nysse (vers 335 - vers 395). Méditant sur certains passages dans lesquels saint Paul parle de son propre chemin spirituel et de ses expériences extraordinaires (2 Co 12,2-5), Grégoire conçoit l'expérience chrétienne comme une progression et une avance continues. Il écrit: « Ainsi, bien que la grâce nouvelle que nous pouvons obtenir soit plus grande que celle que nous avons auparavant, elle ne pose pas de limite à notre but final; au contraire, pour ceux qui s'élèvent dans la perfection, la limite du bien atteinte devient le début de la découverte de biens supérieurs. Ils ne cessent par conséquent de s'élever, passant d'un nouveau commencement au suivant et le commencement de grâces plus grandes ne se suffit jamais à lui-même. Car le désir de ceux qui s'élèvent ne se satisfait jamais de ce qu'ils peuvent déjà comprendre; mais par un désir toujours plus puissant, l'âme continue à progresser constamment vers un nouveau désir qui se tient devant elle, elle se fraie un chemin à travers des régions toujours plus élevées en direction du Transcendant »* qui, dans son essence, est au-delà de toute expérience.

150. Certains textes affirment que l'action de l'Esprit embrasse la vie intérieure du croyant et la vie sacramentelle de l'Église (cf. Tertullien, *Sur le baptême*, chap. 4 [vers 198-200]). Pentecôtistes et catholiques peuvent différer sur la question de savoir si certains rites doivent être considérés comme des sacrements ou ordonnances, mais les uns et les autres apprécient l'importance attribuée au rôle de l'Esprit-Saint dans la vie chrétienne, que les Pères ont reconnu et essayé de décrire. Un exemple patristique peut suffire. Cyrille de Jérusalem (+ 386), dans ses *Catéchèses*, a parlé de l'Esprit-Saint en termes fortement expérientiels: « [...] Sa venue est douce, sa présence embaume, son poids est des plus légers, des rayons de lumière et de connaissance brillent avant qu'il n'apparaisse » (17,15).* La même qualité expérientielle informe sa compréhension du baptême: « Même si l'eau ne coule qu'à l'extérieur, l'Esprit baptise l'intérieur de l'âme, totalement. [...] Pourquoi êtes-vous si surpris que l'Esprit-Saint pénètre jusqu'aux recoins les plus reculés de l'âme ? » (17,14).*

151. Catholiques et pentecôtistes apprécient la dimension expérientielle de la foi que l'on trouve dans les écrits des Pères de l'Église. Leur façon d'en parler est influencée par leurs perspectives théologiques. Par exemple, Cyrille de Jérusalem offre un texte que pentecôtistes et catholiques pourraient trouver riche de sens, bien qu'avec des implications différentes. « Cependant, [l'Esprit-Saint] évalue l'âme. Il ne jette pas ses perles aux pourceaux. Si vous êtes hypocrites, même si vous êtes baptisés par un ministre humain, l'Esprit-Saint ne vous baptisera pas. Par contre, si vous vous présentez dans la foi, même si les humains administrent ce qui est visible, l'Esprit-Saint accorde ce qui est invisible » (*Catéchèses*, 36). Les catholiques apprécient dans ce texte la continuité dans l'ordre et dans la vie sacramentelle de l'Église, et le don de la grâce par l'Esprit-Saint à travers le baptême. Les pentecôtistes apprécient en particulier les dimensions charismatiques évidentes dans ce passage, ainsi que la liberté et la souveraineté de l'Esprit mises en relief dans ce texte comme dans de nombreux autres textes de l'Église ancienne.

D. Réflexions actuelles sur l'expérience dans la vie chrétienne

152. Avec ce compte rendu biblique et patristique comme toile de fond, nous passons à présent à la description de ce que pentecôtistes et catholiques entendent par expérience aujourd'hui. En particulier, notre réflexion porte sur le rôle de l'expérience dans le processus par lequel on devient chrétien, ensuite sur l'expérience de vie chrétienne en communauté, après quoi nous donnons un aperçu de quelques convergences et défis dont nous devons tenir compte. Alors qu'au début nous avons exposé séparément nos réflexions actuelles sur l'expérience, les conversations qui ont suivi nous ont orientés de plus en plus vers la constatation que nous avons beaucoup plus en commun que nous ne l'avions imaginé au commencement. Pour une question de clarté, nous avons choisi de garder ces réflexions séparées; toutefois, nous espérons que ce que nous avons en commun apparaîtra rapidement aux yeux de nos lecteurs.

1. Le rôle de l'expérience dans le devenir chrétien

a) Perspective pentecôtiste

153. Lorsqu'un adulte devient chrétien, processus commence dans le cœur de la personne qui est attirée à Dieu de diverses manières. Celui qui cherche peut très bien penser que l'Esprit-Saint a fait naître en lui une soif de salut qui ne peut être satisfaite qu'avec les eaux de la vie éternelle. Alors qu'en général les pentecôtistes pensent que la conversion et le repentir ont lieu au début d'un processus, la recherche des conditions requises pour devenir chrétien trouve une réponse caractéristique dans l'invitation à réagir à l'Évangile, à l'accueil et à l'instruction. Ces facteurs sont destinés à mettre le candidat sur le chemin par un profond processus de conversion, de foi et de sanctification en alimentant la conscience de l'amour de Dieu et de la bonne nouvelle de la rédemption conduisant à une vie nouvelle. Pour le candidat cela implique se détourner du péché et se libérer du mal en prenant connaissance des exigences de l'Évangile.

154. Les pentecôtistes estiment que repentir et conversion doivent normalement avoir un fort impact expérientiel. À leurs yeux, la conversion entraîne une rupture décisive due à l'action de l'Esprit-Saint. Il y a, ou il devrait y avoir clairement un « avant » et un « après » dans la biographie du converti. Beaucoup de croyants pentecôtistes sont en mesure de préciser le moment et le lieu de leur conversion, et ils ont généralement un net souvenir de leur baptême dans l'eau. Dans l'idéal, ces éléments de l'initiation chrétienne sont consciemment vécus et remémorés comme des événements extrêmement importants dans la vie du croyant. Les pentecôtistes soutiennent qu'un consentement purement intellectuel, même s'il est manifesté régulièrement par la répétition de mémoire, par exemple, du credo, pourrait n'exprimer que de manière inadéquate la foi chrétienne à la lumière du Nouveau Testament, où la conversion est vue comme une expérience qui change la vie. C'est l'Esprit-Saint qui doit permettre et animer une telle profession de foi (1 Co 12,3).

155. Dans la conversion, les expériences affectives sont vivement appréciées et souhaitées par les pentecôtistes, mais elles ne sont pas considérées comme nécessaires pour le salut. Les prédicateurs pentecôtistes encouragent souvent les fidèles dans les bancs de l'église à " se fier à la Parole " ou à " accepter avec foi " qu'ils sont sauvés. Même en l'absence de sensations ou de manifestations, la personne est encouragée à assumer une attitude de foi dans la promesse de Dieu: « Celui qui croit [en moi] a la vie éternelle » (Jn 6,47). Le salut ne dépend pas de ce qu'éprouve le converti au moment de la

conversion. Le salut est enraciné dans la volonté de Dieu qui veut expressément que les gens viennent à lui, confiants en Jésus Christ pour le pardon et la rémission des péchés, et qui sont ainsi sauvés (cf. 1 Tm 2,1-7). C'est pour cela que le Christ est venu dans le monde, comme nous l'enseigne 1 Tm 1,15. Dans les versets qui précèdent ce texte, il apparaît clairement que dans la conversion de Paul, c'est Dieu qui lui accorde miséricorde et grâce qui ont « surabondé ... ainsi que la foi et l'amour qui est dans le Christ Jésus » (1 Tm 1,14). Pour les pentecôtistes, la dimension expérientielle de la conversion est très importante. Toutefois, il est encore plus important qu'il y ait un profond changement dans la manière dont le nouveau croyant vit sa vie (cf. Jn 15,5 ; Col 1,3-6 ; Ga 5,22-23).

156. En comparaison avec la première période du mouvement pentecôtiste, il est à présent beaucoup moins rare que les personnes parviennent à la foi en Christ à travers un processus graduel. C'est souvent le cas pour des enfants ou des jeunes gens qui ont grandi dans des églises pentecôtistes. En général, un développement progressif de la foi en Christ est également reconnu comme une conversion valide, bien que sa dimension expérientielle soit moins spectaculaire. Néanmoins, il est prévu qu'à un certain moment, le croyant fasse ouvertement sa profession de foi et se déclare prêt à suivre Jésus. Cela a souvent lieu dans le contexte d'une vie de disciple en préparation au baptême de l'eau.

157. L'exemple de la conversion de la maison de Corneille, dans Actes 10, fait partie de l'expérience pentecôtiste globale. Dans différentes parties du monde, les conversions de familles ou de communautés entières ne sont pas rares. Toutefois, les pentecôtistes tiennent à s'assurer que ces conversions de groupes comportent, à un certain point, une profession de foi personnelle. De nos jours, l'opinion sur les conversions de maisonnées tout entières, semblables à celle rapportée dans Ac 10, peut être conditionnée par la tendance à l'individualisme rencontrée généralement dans la culture actuelle. Néanmoins, les pentecôtistes sont attentifs à l'action de l'Esprit au niveau du lien social qui va au-delà du moi individualisé, et reconnaissent que les décisions personnelles trouvent souvent un appui dans les relations avec les amis, la famille et d'autres personnes.

b) Perspective catholique

158. Dans la compréhension catholique, la conversion au Christ et l'incorporation dans son Église entraînent un grand nombre d'expériences qui se manifestent par les effets intérieurs de la grâce de Dieu dans la personne, et par la médiation ecclésiale de la grâce dans la préparation, l'administration et la réception des sacrements d'initiation — baptême, confirmation et eucharistie.

159. Lorsqu'un adulte devient chrétien, le processus commence dans le cœur de la personne qui est attirée à Dieu de diverses manières. Dans la perspective de l'Église, celui qui cherche peut très bien penser que l'Esprit-Saint a fait naître en lui une soif de salut qui ne peut être apaisée que par les eaux de la vie éternelle. La recherche trouve un accueil et une instruction dans la foi qui sont officialisés à travers le rite d'entrée dans le catéchuménat dont le but est d'accompagner la personne dans l'approfondissement de son parcours de conversion et de foi, en nourrissant la conscience qu'elle a de l'amour de Dieu et de la bonne nouvelle de la rédemption qui conduisent à une vie renouvelée. Ce processus implique en outre de se détourner du péché et de se libérer du mal alors que le candidat est soumis à de minutieux examens (questions portant sur les motivations du candidat) pour le préparer à professer pleinement la foi par la réception du credo. Cet itinéraire constitue une introduction existentielle des catéchumènes à la foi et à la

vie de l'Église en compagnie de leurs parrains et de leurs catéchistes. Pour les catholiques, ce processus est une préparation essentielle au baptême. L'Église catholique prend très au sérieux ses responsabilités dans le processus de conversion. Cela se reflète dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, que nous citons parce qu'il est le fruit d'une réflexion d'évêques, de théologiens et de fidèles au niveau mondial, et qu'il décrit officiellement la compréhension de la foi telle qu'elle est appliquée dans les pratiques pastorales partout dans le monde. On y observe que « les catéchumènes doivent donc être initiés aux mystères du salut et à la pratique d'une vie évangélique, et introduits, par des rites sacrés, célébrés à des époques successives, dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du Peuple de Dieu » (CEC 1248).

160. Pour la majorité des catholiques, l'initiation chrétienne commence avec le baptême des nouveau-nés. Pour les adultes, le baptême est le début d'une nouvelle vie, car « naissant avec une nature humaine déçue et entachée par le péché originel, les enfants eux aussi ont besoin de la nouvelle naissance dans le Baptême afin d'être libérés du pouvoir des ténèbres et d'être transférés dans le domaine de la liberté des enfants de Dieu ». À cet égard, le baptême des nouveau-nés manifeste « la pure gratuité de la grâce du salut » (CEC 1250). Par conséquent, les parents catholiques sont encouragés à faire baptiser leurs enfants peu après la naissance. La nouvelle vie en Christ reçue par le baptême doit être alimentée et développée à travers l'exemple, la formation et l'éducation religieuse procurés par les parents, les parrains, la famille et la communauté ecclésiale. Il s'agit d'un catéchuménat post-baptismal qui est requis pour « l'épanouissement nécessaire de la grâce baptismale dans la croissance de la personne » (CEC 1231). Le modèle normal implique l'éventuelle préparation nécessaire à la réception initiale des sacrements de réconciliation, eucharistie et confirmation, aux âges appropriés. Beaucoup de catholiques témoigneront que leur première sainte communion dans l'enfance a été un événement très important et émouvant, ainsi qu'une expérience religieuse personnelle. À l'adolescence avancée, la plupart des catholiques auront complété leur pleine initiation chrétienne par la réception du sacrement de confirmation. C'est la norme pour les catholiques qui observent le rite latin ou romain. Les catholiques orientaux de rite byzantin ou d'autres rites orientaux, reçoivent les sacrements de confirmation, ou onction du chrême, et d'eucharistie en même temps que le baptême, de sorte que leur formation vient après les sacrements d'initiation reçus comme nouveau-nés.

161. Du fait que pour les catholiques les sacrements sont des médiateurs de la présence et de la puissance de Dieu, de même, au cours de l'initiation chrétienne, les nouveaux convertis font l'expérience de l'ouverture du cœur et de l'imagination à travers le rite du baptême qui s'accompagne de paroles, de gestes, d'actions, et de l'usage de signes et de symboles de la vie cosmique et sociale. Ainsi, l'eau, l'huile, le feu, la lumière, les vêtements blancs et l'imposition des mains contribuent tous à la beauté de l'entrée dans la joie du salut. De plus, l'expérience de la nouvelle vie en Christ et dans l'Église est amplifiée par la participation fervente de l'assemblée réunie lors du rite liturgique et par son accueil du baptisé dans la communion et dans la famille de la communauté de foi. La plupart des catéchumènes adultes reçoivent les sacrements d'initiation pendant la veillée de Pâques, après les étapes finales du processus de conversion qui a ont lieu durant la période du Carême. C'est une période bénie pour les paroisses catholiques, car la pénitence du Carême et la préparation de Pâques invitent les fidèles à un intense engagement spirituel qui culmine dans le renouvellement de leurs promesses baptismales le dimanche de Pâques. Autrement dit, les catholiques sont appelés à

revivre et à approfondir leur conversion chrétienne chaque année au cours de ces périodes liturgiques.

162. Dans le baptême, on reçoit la grâce de la justification, c'est-à-dire la grâce qui sanctifie et transforme intérieurement. L'Église nourrit la transformation intérieure du nouveau baptisé au cours de l'instruction qui suit le baptême. De cette « mystagogie » découle un riche programme de formation doctrinale et d'introduction à la vie spirituelle et liturgique de la communauté chrétienne qui se déroule pendant la période suivant la réception des sacrements d'initiation. Le nouveau *Rite d'initiation chrétienne des adultes*, tiré de la tradition de l'ancienne Église, est destiné à guider la personne « création nouvelle, fils adoptif de Dieu qui est devenu participant de la nature divine, membre du Christ et cohéritier avec Lui, temple de l'Esprit-Saint » (CEC 1265). L'expérience baptismale aide la personne à progresser dans la foi, l'espérance et l'amour envers Dieu, à vivre sous la stimulation de l'Esprit-Saint et à grandir en sainteté. Les adultes reçoivent également le sacrement de confirmation durant leur initiation, c'est-à-dire, « l'effusion plénière de l'Esprit-Saint, comme elle fut accordée aux apôtres au jour de la Pentecôte » (CEC 1302). La confirmation accroît la grâce du baptême, si bien que leur sentiment de filiation ou d'adoption divine est accru, leur union avec le Christ est renforcée, les dons de l'Esprit-Saint augmentent, le lien avec l'Église est plus parfait et, par la puissance spéciale de l'Esprit-Saint, ils deviennent aptes à rendre témoignage au Christ par la parole et l'action (cf. CEC 1303). La réception de l'eucharistie à la " première communion " est une participation au sacrement d'union intime avec le Christ, qui « conserve, accroît et renouvelle la vie de grâce reçue au baptême ». En tant que « pain de notre pèlerinage, jusqu'au moment de la mort » (CEC 1392), l'eucharistie accorde la nourriture nécessaire à une continuelle croissance dans la vie chrétienne.

163. Les dimensions spirituelle, affective et esthétique de l'initiation chrétienne communiquent par conséquent l'émerveillement et le respect mêlé d'admiration pour la communion avec Dieu qui est la sainteté même et qui partage néanmoins la gloire divine avec nous. Cela sert de porte d'entrée à la vie en Christ, à la recherche de la sainteté et à « une relation vivante et personnelle avec le Dieu vivant et vrai » (CEC 2558).

2. Vivre la vie chrétienne en communauté

a) Perspective pentecôtiste

164. Pour les pentecôtistes, l'aspect expérientiel de la foi ne se limite pas aux débuts de la vie chrétienne. Aux nouveaux chrétiens, on apprend à chercher le Seigneur chaque jour par la prière et la lecture de l'Écriture, et à lui demander de les guider dans leur vie. Ils sont en outre invités à prier avec ferveur pendant les moments difficiles, avec leurs frères et sœurs dans la communauté rassemblée. On les encourage à participer aussi souvent que possible aux activités de la congrégation et à s'engager dans quelque forme de ministère auprès de ceux qui sont dans le besoin. Depuis le début du mouvement, il y a un siècle, les pentecôtistes ont été actifs dans le travail social partout dans le monde, avec la création d'orphelinats, la distribution de nourriture et de vêtements, la construction d'abris pour les sans-logis et d'autres formes d'activités visant à aider les plus démunis. Ils sont de plus en plus engagés dans l'action gouvernementale où ils cherchent à éveiller les consciences et à participer aux travaux de l'administration là où c'est possible, en s'efforçant de trouver une réponse aux problèmes éthiques et sociaux. Les pentecôtistes ont de plus en plus conscience qu'avec la croissance du nombre de leurs fidèles, ils ont la responsabilité politique, en tant que chrétiens, d'user de leur

influence pour le bien de la société. L'adhésion de foi au Christ devrait être manifestée et pratiquée dans tous les aspects de la vie quotidienne.

165. Pour les pentecôtistes, la grâce pénètre la vie chrétienne tout entière de telle manière que Dieu transforme intensément chaque croyant. Cette effusion de la grâce permet au chrétien d'être ouvert aux choses de Dieu, de manifester le fruit de l'Esprit (Ga 5,22-25), et de répondre avec enthousiasme à toutes les suggestions de l'Esprit-Saint. Cette transformation a lieu lorsqu'une ouverture aux choses de Dieu et une disposition à répondre à son appel deviennent évidentes. Elle se produit lorsque la personne s'approche de Dieu grâce à l'influence ou aux efforts de l'Esprit-Saint, très bien décrits dans l'hymne évangélique « *Just as I Am without One Plea* ». Dieu prend les êtres humains tels qu'ils sont, avec toute leur humanité et leur condition de pécheur, avec toutes leurs forces et leurs faiblesses, et il les fait grandir, petit à petit, pour en faire les personnes qu'ils sont appelés à devenir. En cours de route, grâce à l'habilitation et à la puissance de l'Esprit-Saint, dont les fruits mêmes de l'Esprit sont la preuve (Ga 5,22-25), ils sont transformés en l'image du Seigneur (2 Co 3,18).

166. Les pentecôtistes parlent ouvertement du rôle que joue l'expérience dans leur vie de chrétiens. Ils disent souvent qu'ils ressentent la présence du Seigneur et parlent de leur expérience de rencontres tant personnelles que collectives avec Dieu. Ils ne prennent pas ces expériences à la légère et reconnaissent le caractère gratuit de toutes les manifestations de rencontre entre le divin et l'humain. Parfois, ces expériences peuvent leur occasionner des périodes de profonde vénération, de silence propice à la réflexion, de moments où un « silence sacré » descend sur eux lorsque Dieu vient au milieu d'eux. En d'autres occasions, ils se mettent à crier ou à pleurer, à danser, à chanter, à parler en langues, ou bien ils sont poussés à d'autres manifestations. Toutefois, ils sont toujours conscients du fait que leur réponse dépend d'abord et avant tout de la présence de Dieu parmi eux, qu'elle est une manifestation unilatérale de sa grâce à leur égard.

167. Pour les pentecôtistes, l'expérience spirituelle peut s'exprimer tant individuellement qu'au niveau de la communauté ecclésiale. La confession publique des péchés, la prière et l'onction des malades, ainsi que les manifestations charismatiques destinées à édifier le peuple de Dieu, en sont toutes des exemples dans le contexte collectif. De même, le mariage et l'ordination, lorsqu'ils sont célébrés dans et par la communauté de foi, indiquent des manifestations de la grâce tournées vers cette vie en commun. Ils reconnaissent également les différents dons accordés à des individus qui les partagent avec la communauté rassemblée ou avec le monde autour d'eux. Pour la plupart des pentecôtistes, le fait que Dieu soit disposé à les utiliser pour sa gloire est une preuve évidente qu'il est à l'œuvre dans leur vie. Pour certains, c'est une assurance de leur salut. Les pentecôtistes reconnaissent les limites d'un tel raisonnement, mais ils admettent volontiers que Dieu est toujours bienveillant, souvent généreux et prêt à accorder son pardon dans les réalités quotidiennes de la vie.

168. La vie pentecôtiste n'est pas restreinte au temps passé ensemble dans la prière commune, la vie communautaire et le culte. Par la manière dont les personnes vivent l'Évangile comme représentants de la communauté chrétienne, elles étendent l'influence de celle-ci dans le monde séculier. C'est une caractéristique des pentecôtistes d'offrir ce service sans aucun tapage publicitaire, en préférant souvent, bien que pas toujours, agir dans les coulisses au profit de causes justes, telles que la dignité humaine, la santé, le bien public et l'intérêt commun. Dans les années récentes, leur influence, en particulier dans les pays en voie de développement, a obtenu une reconnaissance croissante¹². En

conséquence, on peut dire non seulement qu'ils partagent avec les catholiques l'appel à l'évangélisation des personnes, mais qu'ils sont également intéressés à évangéliser la culture et à rechercher la paix et la justice.

169. Compte tenu de l'esprit de restauration avec lequel ils considèrent l'histoire, l'eschatologie a joué un rôle important dans le pentecôtisme. La conviction des pentecôtistes d'être sous la « pluie d'automne » prophétisée dans Jl 2, 23, et de vivre dans « les derniers jours » (Ac 2,17), les a conduits à mettre la mission et l'évangélisme au centre de leur existence. Leur vision du Royaume de Dieu, à la fois présent et pourtant à venir, les a amenés à considérer l'Esprit-Saint non seulement comme le Consolateur envoyé d'en haut (Jn 14,16-17,25-26 ; 15,26 ; 16,7- 14), celui qui les sanctifie (Rm 15,16), ou même celui qui les habilite en leur dispensant divers charismes (1 Co 12,11), mais qui sont aussi comme des « arrhes » ou une « garantie » (2 Co 1,22) de ses futures bénédictions, tout en leur donnant le pouvoir nécessaire pour accomplir leur vocation d'ici là (Ac 1,8). Ils attendent avec espoir la consommation, et que « tout genou fléchisse » et que « toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,10-11).

170. Les pentecôtistes sont convaincus qu'il est important pour les croyants de rechercher le baptême dans l'Esprit-Saint. Pour certains, cet événement est précédé d'une expérience de sanctification, une percée ou une action précise de Dieu pour leur permettre de vivre une vie sainte et les préparer au baptême dans l'Esprit-Saint. Alors que la plupart des Églises pentecôtistes n'enseignent pas qu'il existe une expérience de sanctification séparée, elles conviennent toutes que la croissance en sainteté est un important processus qui dure toute la vie. L'Esprit-Saint donne le pouvoir qui permet au croyant de mûrir en sainteté, et la force pour le ministère. La plupart des pentecôtistes témoignent de leur merveilleuse expérience de parler en langues lorsqu'ils furent baptisés dans l'Esprit-Saint. Tous les croyants sont exhortés à témoigner devant l'assemblée des croyants et devant ceux qui sont en dehors de la communauté, de ce que le Seigneur a accompli dans leur vie. Ces témoignages sont particulièrement édifiants pour la foi personnelle des membres de la communauté. Les manifestations de l'Esprit, comme le mentionne Paul dans 1 Co 12,7-11, sont considérées comme des actions spontanées de l'Esprit de Dieu dans la communauté, qui se sert des croyants selon son bon gré pour l'édification de cette dernière. Dans les Églises pentecôtistes les croyants ont souvent des mentors qui les guident dans leur vie spirituelle. Ils estiment que l'Évangile touche tous les aspects de l'existence humaine, c'est pourquoi ils accordent une attention croissante aux problèmes psychologiques, ainsi qu'aux problèmes psychosociaux et aux besoins médicaux. Si bien que, tout en continuant de croire en la guérison divine et à la pratiquer sans hésitation, les Églises pentecôtistes invitent de plus en plus de psychologues et de professionnels de la santé à rejoindre leurs équipes pour les aider dans ces domaines.

171. Les assemblées pentecôtistes ont lieu sous des formes diverses: grands rassemblements et cultes, réunions d'évangélisation, de prière et de témoignage, études bibliques et rencontres en groupes restreints. Dans la croissante diversité de ce mouvement désormais centenaire, il existe un large éventail de cultes très différents les uns des autres, qui vont des formes les plus démonstratives à celles plus contemplatives et plus silencieuses. Un aspect intéressant du mouvement pentecôtiste est l'inclusion d'éléments culturels qui encouragent la diffusion de l'Évangile. Cela est particulièrement clair surtout dans le domaine de la mission. Alors qu'aucun compromis n'est jamais consenti sur le contenu du message chrétien et les convictions morales qu'il engendre,

des éléments culturels, comme la danse rythmée et des formes de musique indigène, ont souvent été inclus dans le culte. Beaucoup de pentecôtistes à travers le monde adoptent de nouveaux genres de musique, de nouveaux moyens de communication et utilisent en général les nouvelles techniques dès qu'ils peuvent en disposer. En outre, on constate une ouverture croissante des cercles pentecôtistes envers l'action de l'Esprit dans les autres Églises ; par exemple, des ouvrages littéraires d'autres traditions chrétiennes sont aujourd'hui lus et appréciés. Non seulement les hymnes traditionnels et les gospels, mais d'autres genres de musique sont incorporés dans les cultes et dans la spiritualité. Tout en prenant acte de cette ouverture, il existe cependant une forte résistance envers tout ce qui est perçu comme nuisible à la vie, à l'identité et à la mission chrétiennes. Cela concerne en particulier les changements se produisant dans la société et la culture et qui sont néfastes pour la vie spirituelle et morale. Les pentecôtistes sont prudents à l'égard de l'œcuménisme. Bien qu'ils reconnaissent l'action de l'Esprit dans d'autres traditions chrétiennes et entretiennent des relations amicales avec elles, ils hésitent à accueillir sans réserve ces mouvements, de peur de perdre leur propre identité ecclésiale ou de compromettre leurs positions traditionnelles.

172. La participation, l'attente et l'ouverture de la communauté à la présence manifeste de Dieu dans le culte pentecôtiste permettent des expressions et des actions spontanées qui ne font pas clairement partie d'une pratique traditionnelle. Aujourd'hui comme dans le passé, il peut arriver que des membres de l'assemblée se mettent à « trembler », « rouler », « tomber », « danser » et « se reposer » dans l'Esprit. On trouve des expériences de ce genre dans la Bible. Elles sont ouvertement adoptées par certains pentecôtistes et rejetées par d'autres. La plupart des pentecôtistes acceptent ces expériences mais ils soulignent l'importance d'une vie de foi qui n'en dépende pas excessivement. Dans chaque cas un discernement prudent est nécessaire, en considérant que ce qui est exceptionnel ne doit pas être déclaré comme étant la règle. Des expériences de ce genre ne doivent pas être recherchées comme s'il s'agissait d'objectifs en elles-mêmes. Leur but est de rapprocher le croyant de Dieu. Le chrétien devrait grandir à travers la foi, la confiance en Dieu et le salut accompli par Jésus Christ.

173. La participation à des pratiques nourrissant la foi de l'individu et de la communauté des croyants fait normalement partie de la vie des fidèles pentecôtistes. Ceux qui participent à leurs réunions éprouvent le besoin fondamental de faire ensemble l'expérience de la présence et de la puissance de Dieu. Les célébrations pentecôtistes offrent à toute l'assemblée une occasion de participation active. Elles sont souvent marquées par une liturgie animée, parfois par une prière simultanée à haute voix, par des témoignages personnels, des offrandes, la prédication passionnée de la Parole de Dieu. Le tout est fréquemment accompagné par des chants interprétés avec enthousiasme et dont le style varie d'une culture à l'autre. Il est courant, dans les réunions pentecôtistes, de lancer un « appel de l'autel », moment où les personnes s'avancent pour exprimer le repentir, une guérison, une libération, une prière pour des besoins particuliers, ou pour être baptisés dans l'Esprit-Saint. La participation aux charismes est ouverte à tous les membres de l'assemblée des fidèles. C'est une des façons pour les pentecôtistes de pratiquer le sacerdoce de tous les croyants (cf. 1 P 2,9-10). Ils sont convaincus que tous les membres de l'assemblée ont quelque chose à apporter et personne n'est exclu de la participation à l'œuvre du Seigneur.

174. D'autres aspects du culte communautaire sont la participation à la sainte Cène, au baptême et, dans quelques communautés, au lavage des pieds. Des services de prière spéciaux sont célébrés pour l'ordination des ministres, l'envoi des missionnaires, la

consécration des bâtiments, la célébration des mariages et des funérailles. Parmi les offices religieux ont souvent lieu des cérémonies particulières où sont récitées des prières de bénédiction pour consacrer à Dieu les nouveau-nés ou les enfants. La joyeuse célébration de la consécration des enfants n'est pas considérée comme la réalisation d'une régénération, mais comme une expression de la foi des parents, tandis que pour la congrégation elle est une parole de bénédiction prononcée sur la vie de l'enfant, une prémonition de la consécration spéciale de l'enfant, qui a été promise (1 Co 7,14), ainsi que l'engagement de toute l'assemblée des fidèles à aider à élever les enfants de manière à leur permettre également d'embrasser la foi. Une dimension importante de chaque réunion est le moment de la communion fraternelle, souvent accompagné de rafraîchissements ou d'un repas. Tout cela témoigne de la dimension interpersonnelle et communautaire de la foi pentecôtiste.

b) Perspective catholique

175. L'expérience religieuse a été hautement appréciée dans l'Église tout au long de son histoire. Dans les premiers siècles, les Pères de l'Église non seulement témoignent de la présence de l'expérience dans le culte, la vie de disciple quotidienne, la prière et le mysticisme, mais ils procurent également la toute première réflexion théologique à ce sujet. Les traditions de spiritualité diverses et vénérées qui sont apparues au cours des siècles ont souvent commencé avec les charismes des fondateurs d'ordres religieux et de mouvements spirituels laïques. En général, ces mouvements étaient bien accueillis et encouragés en tant qu'expressions de la vitalité de la vie dans l'Esprit. En même temps, précisément à cause de leur importance comme réponses potentielles à une authentique expérience de la grâce divine, l'Église a toujours cherché à « tout examiner » avec prudence (cf. 1 Th 5,21) afin de discerner l'authenticité de nouveaux mouvements et de nouvelles dévotions populaires. Un tel examen a conduit à résister à certaines initiatives, ou à les corriger, surtout celles elles-mêmes peu enclines à s'intégrer dans la vie de la communauté au sens large, avec l'ordre sacramentel et le ministère dans la succession apostolique qui la caractérisent clairement. Parfois, cette prudence s'est avérée excessivement zélée, et des situations qui ont été par la suite reconnues comme d'authentiques réponses aux initiatives de l'Esprit ont d'abord rencontré des résistances et n'ont été acceptées que lorsque leur authenticité avait été démontrée après une période de patiente attente. Alors que l'Église catholique entrait dans la période moderne, la vigilance envers le danger potentiel d'une expérience subjective a parfois pris une forme plutôt exagérée dans la théologie néo-scholastique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles qui soutenait que la grâce n'est nullement une question de cognition psychologique. Néanmoins, les formes de dévotion populaire, par lesquelles le fidèle, individuellement ou en communauté, portait davantage son attention sur l'un ou l'autre aspect de la foi ou de la pratique chrétienne, ont continué à se développer, comme cela avait été le cas au début de l'histoire chrétienne.

176. Au cours des récentes décennies, la théologie catholique a accordé une attention renouvelée à l'importance de l'expérience qui a contribué à mettre en place le Concile Vatican II (1962-1965) et en fut aussi le résultat. En outre, bon nombre de nouveaux mouvements ecclésiaux, y compris les récents mouvements de renouveau spirituel et charismatique, ont mis en évidence le rôle de l'expérience dans la vie chrétienne. Une compréhension catholique de l'expérience sera marquée par cette longue histoire, ainsi que par la théologie catholique caractéristique de la grâce.

177. En fait, la compréhension catholique de la grâce se prête à une présentation holistique de l'action de Dieu chez le croyant tout au long de sa vie chrétienne. Cela

signifie que Dieu est présent et à l'œuvre dans la vie de la personne quand elle résulte d'une réelle transformation. Cette transformation implique une disposition du croyant, un processus de conversion qui durera toute sa vie, ainsi que la volonté de répondre à l'appel de Dieu en des moments particuliers. Le fruit de la grâce est mis en évidence par la croissance dans la vertu, c'est-à-dire « l'habituelle et ferme disposition à faire le bien » (CEC 1803). Les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité permettent une communion permanente avec Dieu et peuvent être exercées dans la prière et le service du Seigneur, et dans l'amour du prochain. Le développement et la pratique de ce que nous connaissons comme les quatre vertus cardinales — la prudence, la justice, la tempérance et la force d'âme — soutiennent la vie morale. Le principe de la grâce qui perfectionne la nature est très important dans la compréhension catholique. Dieu nous prend là où nous sommes, avec notre tempérament et nos talents, et il les perfectionne jusqu'à un niveau surnaturel en éliminant les effets du péché dans notre vie et en nous élevant afin de participer à la vie divine de telle façon que la vertu chrétienne dépasse ce qui est possible à un niveau simplement naturel — par exemple, aimer non seulement nos amis, mais également nos ennemis. Les dons de l'Esprit-Saint — ceux qui sanctifient la personne et ceux qui édifient la communauté (*charismata*) — nous rappellent que l'appel à la perfection chrétienne, comprise comme la plénitude de la charité, requiert que le pouvoir de l'Esprit-Saint soit présent dans la vie chrétienne, tant pour la sainteté que pour la mission.

178. L'intense aspect expérientiel de la vie chrétienne a toujours été évident dans les traditions spirituelles de l'Église. Le réconfort spirituel éprouvé — par exemple la conscience de la présence de Dieu qui accroît la foi, l'espérance et l'amour — est interprété non pas comme une assurance de salut, mais comme la preuve que Dieu est à l'œuvre dans notre vie. Des expériences de ce genre peuvent être très fortes et conduisent parfois l'intéressé jusqu'aux larmes et à l'extase. Les catholiques sont également convaincus que « la grâce échappe à notre expérience et ne peut être connue que par la foi » (CEC 2005). Cela signifie que la grâce de Dieu dépasse l'expérience que nous en avons et qu'elle est présente, sans même que nous en soyons conscients, dans les consolations et les désolations de la vie spirituelle, dans les ravissements de l'exaltation et dans le désert de ce qu'on appelle la sombre nuit de l'âme, et surtout dans les réalités quotidiennes de la vie.

179. La dimension communautaire de l'expérience guide tous les aspects de la vie spirituelle catholique. L'expérience spirituelle a une forme ecclésiale distincte qui lui est propre. C'est principalement par la vie sacramentelle et liturgique de l'Église que les catholiques sont formés à la vie chrétienne. Les sacrements sont les médiateurs de la grâce dans le contexte de la liturgie de l'Église, c'est-à-dire de la communauté en prière. La dimension sociale de la vie humaine est intrinsèque aux sacrements en ce qu'ils impliquent toujours des célébrations avec d'autres. Nous avons déjà parlé des sacrements d'initiation, parmi lesquels l'eucharistie continue d'être en permanence la nourriture de la communauté chrétienne. Les sacrements de réconciliation et d'onction des malades s'adressent particulièrement aux fidèles qui sont dans le besoin. La réconciliation, ou pénitence, est très importante comme sacrement permanent de la conversion chrétienne, par lequel le croyant découvre les merveilles de la guérison mise en œuvre par la grâce divine. Celui-ci prend plus profondément conscience de la pauvreté de son état de pécheur et connaît la joie d'être un pénitent en sainteté. Les sacrements du mariage et de l'ordre donnent aux intéressés la grâce d'un statut particulier dans la vie.

180. Les sacrements sont le fondement de la vie et de l'expérience communautaires dans le catholicisme. Toutefois, un grand nombre de dévotions populaires se sont développées, différentes en contenu et en style, qui reflètent la richesse des sensibilités socioculturelles des fidèles et qui requièrent en même temps d'être guidées par des responsables aux niveaux local, régional et universel, de façon à en assurer la conformité à l'unique Évangile et à l'unique foi qui unit toute la communauté. La vie en commun et l'amitié spirituelle, y compris les étroites relations qu'ont certains catholiques avec leurs confesseurs et directeurs spirituels, mettent en évidence le fait que l'itinéraire chrétien est suivi avec d'autres personnes. Les congrégations religieuses, formées de personnes qui font vœu de vivre selon les conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance en suivant l'exemple de Jésus (pauvreté: Mt 9,20 ; 19,21 ; 2 Co 8,9 ; chasteté : Mt 19,12 ; cf. 1 Co 7,32-35 ; obéissance: Jn 4,34 ; 6,20 ; He 10,7 ; Ph 2,8), constituent encore un autre mode de vie en commun adopté avec d'autres disciples du Seigneur. Toutefois, la vie de disciple ne se limite pas à ces formes de vie consacrée.

181. La vie des laïcs dans les familles et les paroisses catholiques, de même que leur vocation à vivre l'Évangile dans le monde séculier, soulignent la présence de la communauté chrétienne dans la sphère domestique, dans l'assemblée des fidèles et dans l'engagement du peuple de Dieu dans la société. En fait « Le 'monde' devient ainsi le milieu et le moyen de la vocation chrétienne des fidèles laïcs, parce qu'il est lui-même destiné à glorifier Dieu le Père dans le Christ » (Jean-Paul II, *Exhortation apostolique sur la vocation et la mission du fidèle laïc*, 15). En conséquence, pour les laïcs, qui sont la vaste majorité des catholiques, la vie de disciple en communauté est destinée à imprégner toutes les dimensions de leur vie spirituelle. On en fait l'expérience dans le mariage, que l'Église proclame comme « un signe efficace de la présence du Christ » (CEC 1613), et dans la famille en tant qu' « Église domestique » et « lieu premier d'humanisation' de la personne et de la société » (*Vocation et mission du fidèle laïc*, 40). Elle est vécue dans la paroisse, où la participation ecclésiale des laïcs se manifeste dans la prière en commun, la fraternité, le service et la mission. En raison de la variété des charismes octroyés par l'Esprit, cette participation peut également prendre la forme de mouvements ecclésiaux laïques au-delà des structures paroissiales, basés sur une spiritualité et/ou une mission particulière. Elle s'étend en outre à la société où « la charité, en effet, anime et soutient une solidarité active, très attentive à la totalité des besoins de l'être humain » (*Vocation et mission du fidèle laïc*, 41), où la dignité de la personne est respectée et où la vie publique fondée sur le bien commun s'entend être pour tous et par tous (cf. *Vocation et mission du fidèle laïc*, 42). Par conséquent, les catholiques sont appelés à évangéliser la culture et à rechercher la justice et la paix comme signes du royaume à venir.

182. Parce que les catholiques considèrent l'Église comme une communion née de la parole et des sacrements, toute expérience spirituelle personnelle est une participation à cette communion et, par conséquent, elle est de nature profondément ecclésiale. En outre, cette communion procède de la vie et du don de soi du Dieu Trinité, et les catholiques en font l'expérience également dans la communion des saints — cette « nuée de témoins » (He 12,1) — qui embrasse les vivants et les morts. La présence de Marie et des saints dans la vie de l'Église, avec la prière de l'Église pour les fidèles défunts, nous rappellent qu'ils sont présents avec nous et pour nous, de même que les catholiques s'efforcent d'être les uns avec les autres dans le service du Seigneur. En illustrant la vie chrétienne et en nous aidant par leur intercession, les saints enrichissent et guident notre expérience communautaire. Par-dessus tout, « la communion ecclésiale est donc

un don, un grand don de l'Esprit-Saint; les fidèles sont invités à le recevoir avec reconnaissance et, en même temps, à vivre avec un grand sentiment de responsabilité » (*Vocation et mission du fidèle laïc*, 20).

183. L'eschatologie des « dernières choses » influence également l'expérience catholique d'une manière fondamentale. Tous les sacrements et nos liturgies terrestres sont célébrés en attendant la venue du Seigneur. Dans l'intervalle, les chrétiens vivent en ayant reçu le don de l'Esprit-Saint comme « acompte » des choses à venir (2 Co 1,22 ; Ep 1,13-14). Nous espérons en ce que nous ne voyons pas et que nous attendons avec patience (Rm 8,24-25). Cela s'étend à notre mortalité personnelle qui, pour les catholiques, devient le sujet d'un désir spirituel, traditionnellement exprimé dans la prière du « Je vous salue Marie » — « priez pour nous, maintenant et à l'heure de notre mort ». En outre, la souffrance dans la maladie est unie à la passion et à la mort du Christ par la prière et par le sacrement de l'onction des malades (*CEC* 1521-1522), y compris les souffrances finales dans la mort lorsque la réception du corps et du sang du Christ dans cette ultime sainte communion connue comme *viaticum* a « une signification et une importance particulières » au moment où « l'on quitte la vie » (*CEC* 1524). Toutes ces choses sont des dimensions importantes de la vie spirituelle. Elles nous font aussi réaliser que nous attendons toujours « des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice habite » (2 P 3,13), où le péché et la mort seront vaincus, et où « toute larme sera essuyée de nos yeux » (cf. Ap 21,4). Vivant dans la période entre la Pentecôte et la Parousie, nous prenons connaissance de manière imparfaite des réalités bénies de la vie chrétienne, alors que, comme catholiques, nous reconnaissons que « l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur rang et leur état » (*Lumen Gentium* 40, *CEC* 2013) jusqu'à ce que la consommation du salut soit menée à son accomplissement.

3. Convergences et défis concernant l'expérience dans la vie chrétienne

184. À travers ce dialogue sur le rôle de l'expérience dans la foi et la communauté chrétiennes, nous, pentecôtistes et catholiques, remercions Dieu des perspectives que nos conversations nous ont permis de découvrir et qui nous ont mutuellement inspirés. Nous avons vu, comme dans la section que nous venons de conclure (paragraphes 164-183), qu'il existe des convergences significatives entre pentecôtistes et catholiques sur d'importantes questions; sur de nombreux points, nous pouvons faire des affirmations communes. Et nous avons rapidement découvert que dans chacune de nos traditions certains stéréotypes standard sont trop simplistes pour être retenus par les membres de nos communautés. Par exemple, l'observation superficielle selon laquelle les pentecôtistes vivent en général selon leur cœur et leurs émotions, tandis que la vie catholique est uniquement déterminée par des abstractions théologiques et par des rituels extérieurs, est démentie par l'importance capitale qu'a pour nous l'expérience religieuse, tant en ce qui concerne la foi chrétienne commune que les différences qui nous distinguent. Nous espérons que nos communautés respectives tireront profit de ces réflexions.

185. Pentecôtistes et catholiques identifient la source de leur expérience dans l'action de Dieu dans nos vies, telle que nous la connaissons dans le présent mais dont témoignent les sources de la révélation divine. Cela se réfère en premier lieu au témoignage biblique qui a formé chacune de nos communions de manière fondamentale. Nous voyons également que ce témoignage est vécu d'une génération de chrétiens à l'autre. Dans ce dialogue, nous avons accordé une attention particulière aux Pères de l'Église en raison

de leur proximité par rapport à la période du témoignage biblique et de la richesse de leur expérience spirituelle. Alors que catholiques et pentecôtistes diffèrent sur l'autorité des Pères de l'Église pour leur propre vie ecclésiale, nous avons trouvé un terrain d'entente dans notre désir d'imiter leur façon d'intégrer la doctrine et la vie. Leur exemple du lien entre compréhension de la foi, spiritualité et sainteté de vie est pour nous un encouragement. Pour les catholiques, « l'enseignement des saints Pères atteste la présence vivifiante de la Tradition » qui, avec l'Écriture Sainte, sont un mode distinct de transmission de la Parole de Dieu (CEC 78). Les Pères de l'Église occupent une place privilégiée dans la Tradition. En tant que serviteur de la Parole de Dieu, le Magistère, ou ministère d'enseignement de l'Église (c.à.d. les évêques en communion avec le Pape) reçoit l'autorité d'interpréter la Parole de Dieu, en particulier en ce qui concerne la définition des dogmes de la doctrine de la foi et de l'enseignement. Les pentecôtistes ne partagent pas ce point de vue sur la Tradition et n'ont pas non plus de magistère, bien qu'ils conservent des normes doctrinales. Quelques Églises pentecôtistes ont développé des procédures diverses pour régler les controverses doctrinales. Mais elles n'excluent pas le témoignage des Pères de l'Église, et dans la mesure où ce témoignage est réellement régi par la norme biblique, il peut servir d'exemple pour la vie chrétienne d'aujourd'hui. Par conséquent, alors que nos compréhensions respectives de la façon dont la révélation divine est communiquée diffèrent toujours, nous avons découvert que l'accent mis sur l'expérience chrétienne chez les Pères nous a tous enrichis. Les catholiques peuvent se réjouir de l'ethos biblique qui a si puissamment guidé les Pères, et les pentecôtistes apprécient la façon dont la vie de l'Église ancienne représentait pour la communauté chrétienne un itinéraire de vie dans l'Esprit-Saint.

186. En lisant *ensemble* l'Écriture et les écrits des Pères de l'Église, nous avons également découvert une profondeur commune dans l'expérience de foi des catholiques et des pentecôtistes aujourd'hui. Avoir réalisé que la dimension affective de l'expérience est inhérente à nos deux traditions a été important, bien que la forme et la manière de ce caractère affectif puissent également varier parmi beaucoup d'autres expériences communes. Cela embrasse plusieurs niveaux de l'expérience ainsi que notre évaluation de celle-ci. Nous sommes d'accord que l'expérience affective n'est pas une fin en soi, mais un moyen par lequel nous rencontrons Dieu. Nous sommes opposés à une forme d'expérience purement extérieure. Les pentecôtistes font une nette distinction entre « suivre les motions » et une foi authentique, tandis que les catholiques parlent des dispositions intérieures propres à la prière liturgique et à la réception des sacrements. L'expérience spirituelle a pour but principal la transformation, ce qui veut dire que les sentiments à eux seuls ne sont pas la mesure de l'expérience, mais que celle-ci est la foi qu'elle crée et la vie morale qu'elle nourrit. En l'absence de la perception de la présence de Dieu, on doit persévérer dans la foi. Dieu veut que le don de l'expérience de sa présence et de sa puissance nous transforme dans l'image du Christ et nous habilite à accomplir sa mission.

187. Le discernement des expériences est une dimension nécessaire et actuelle de notre vie ecclésiale contemporaine, bien que nous soyons conscients de la nécessité de croître dans une pratique mûre de ce don. Certaines expériences ont une grande signification pour la foi parce qu'elles suscitent le désir et la passion du divin et, par la grâce de Dieu présente en elles et à travers elles, nous progressons dans la vie chrétienne. Nous sommes également d'accord que les expériences religieuses augmentent notre sentiment de la présence de Dieu dans la vie quotidienne — ce que nous avons décrit plus haut comme la dimension religieuse de toute expérience — et que notre vie tout

entière en est sanctifiée. C'est ce que l'on est en droit d'attendre comme fruit de l'incarnation et de l'effusion de l'Esprit-Saint. Le discernement concerne également la reconnaissance ecclésiale ou communautaire de la présence et de l'action de dons spirituels et de nouveaux mouvements spirituels dans l'Église en général. Nous en avons de nombreux exemples, tels le discernement du charisme d'un nouveau mouvement ou d'un nouvel ordre religieux, le ministère d'un guérisseur évangéliste, un nouveau lieu de pèlerinage, le début d'une nouvelle forme de dévotion, un renouvellement spirituel qui attire les foules, une nouvelle affirmation prophétique ou interprétation biblique, et aussi bien d'autres situations pastorales.

188. Nous sommes également parvenus à l'idée que nos expériences religieuses dépassent une séparation injustifiée entre la dimension personnelle et sociale ou individuelle d'une part, et la dimension communautaire de l'expérience d'autre part. Les expériences dont nous avons témoigné dans notre lecture et dans nos échanges embrassent souvent ces deux dimensions. Un chrétien, catholique ou pentecôtiste, se sent très concerné par le fait que Dieu attend une réponse existentielle réfléchie à sa présence et à sa volonté. En même temps, l'expérience est influencée par la communauté ecclésiale, aussi bien dans l'assemblée du culte que pendant la prière individuelle ou même dans la vie quotidienne. La nature de la communauté, y compris sa culture particulière, donne une forme et une texture à l'expérience. Aussi n'est-il pas surprenant que dans l'expérience catholique le symbolisme sacramental, l'imagerie et les expressions pieuses, la contemplation et le silence aient une grande importance. Les pentecôtistes sont formés par les vibrantes louanges de leurs assemblées, la prédication et les études bibliques, l'attente des signes, des miracles et des manifestations charismatiques, et par leur engagement dans le travail missionnaire et d'évangélisation.

189. Il est vrai qu'en matière de culte les catholiques sont davantage orientés vers les rites liturgiques, tandis que les pentecôtistes mettent l'accent sur les dimensions charismatiques de l'assemblée célébrante. En outre, nos doctrines et théologies de la grâce respectives influencent notre interprétation de nos expériences religieuses. Par exemple, nos compréhensions de l'assurance du salut et de sa relation avec l'expérience sont différentes. Les pentecôtistes affirment leur certitude du salut librement offert par Dieu en Christ, tandis que les catholiques envisagent cette certitude comme une question d'espérance et de prière. Un thème récurrent durant toute cette phase du dialogue a été le rapport entre événement et processus de conversion, de foi, de vie de disciple et de formation et, à présent, d'expérience. Notre dialogue a attiré notre attention sur le fait que les deux dimensions sont présentes dans chacune de nos traditions, encore qu'à des niveaux d'attente et d'évaluation différents. Les pentecôtistes mettent habituellement l'accent sur l'événement (peut-être même sur la crise) de l'expérience de conversion, de sanctification (s'ils sont également des adeptes de Sainteté wesleyenne) et du baptême dans l'Esprit-Saint. Mais ils témoignent également de nombreuses autres expériences, certaines sont décrites avec un sens scrupuleux de l'événement et de la crise, d'autres relèvent plutôt d'un processus parce qu'elles s'étendent sur une période assez longue. Ces expériences entraîneront l'assurance non pas nécessairement des actions particulières de la grâce mentionnées ci-dessus, mais simplement de quelque chose de nouveau que Dieu accomplit dans leur vie. De même, les catholiques peuvent indiquer les deux types d'expérience. L'expérience du type « événement » peut comporter différentes étapes où l'action de Dieu est ressentie; par exemple dans l'expérience de la conversion, il peut y avoir une « première conversion » lors de la découverte de la foi, puis une « seconde conversion » appelant à une vie de

sainteté. Ou bien, ce peut être simplement une consolation dans la prière — un sentiment vivant et paisible de la présence de Dieu qui accroît la conscience de l'action de la grâce divine. Mais les expériences du type « événement » comprendront également des éléments sacramentels et liturgiques. Un exemple en est l'expérience de beaucoup de croyants communiant quotidiennement qui témoignent du sentiment constant, habituel et serein d'être nourris spirituellement par le fait de recevoir le Seigneur Jésus dans l'eucharistie au cours du même rite sacramentel, jour après jour. Catholiques et pentecôtistes reconnaissent aussi que le ministère pastoral joue un rôle essentiel dans la conversion et la formation à la vie de disciple de la communauté des fidèles. La sagesse et la planification pastorales ne vont pas au détriment de l'expérience, mais devraient l'encourager.

190. Au cours de notre dialogue, nous sommes parvenus à la constatation que nous avons beaucoup plus en commun dans notre expérience de vie spirituelle que nous ne l'avons pensé. Les échanges et la prière en commun nous ont conduits à une profonde appréciation de notre expérience chrétienne commune, tant dans sa dimension affective qu'esthétique du fait que devenir chrétien est quelque chose de vital, de personnel, et qui transforme. Catholiques et pentecôtistes reconnaissent que la soif de salut est à la fois une action de l'Esprit et une réponse humaine. Ce niveau d'expérience continue après la conversion dans des domaines aussi différents que la famille, le travail, la vie civique, la promotion de la justice et de la paix dans la société. Nos traditions encouragent le témoignage et la participation des laïcs à la mission de l'Église. Nous sommes d'accord que tout cela repose sur la recherche de la sainteté et sur une vie communautaire et paroissiale active. En outre, nous soulignons le besoin d'un discernement embrassant une profonde conscience personnelle de l'action de Dieu ainsi que la nécessité d'expérimenter de nouvelles manifestations de spiritualité. En tout cela, nous sommes conscients que Dieu nous guide tout au long d'une vaste gamme d'expériences spirituelles, extraordinaires et ordinaires, joyeuses et amères, et qui nous font prendre conscience de nos richesses et de notre pauvreté spirituelles qui nous donnent de prendre part à la souffrance, à la mort et à la résurrection du Christ. Par conséquent, nous confessons avec Paul qu'« il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans sa mort, afin de parvenir, s'il est possible, à la résurrection d'entre les morts » (Ph 3,10-11). Nous sommes unis dans l'espérance que malgré nos péchés, nos faiblesses et nos divisions, Dieu conduira à la perfection ce qu'il a commencé en nous jusqu'au jour du Christ Jésus (cf. Ph 1,6).

191. Entre nous des différences demeurent cependant. Les manifestations charismatiques comme la glossolalie et les dévotions plus directement « sacramentelles », telles que l'exposition du Saint Sacrement, peuvent paraître diamétralement opposées pour certains. Nos expériences sont différentes. Comme nous l'avons noté, des expériences charismatiques ont existé dans l'Église catholique, et les pentecôtistes n'ont rien contre l'ordre et le rituel dans leurs propres célébrations. Nous avons toutefois constaté qu'en étant à l'écoute les uns des autres et en témoignant chacun de notre propre foi, de notre espérance et de notre amour, nous sommes plus profondément attirés vers le Christ. Nous espérons, par la puissance de l'Esprit, que les choses que nous reconnaissons mutuellement augmenteront notre communion et renforceront notre témoignage commun dans le monde.

V. BAPTÊME DANS L'ESPRIT-SAINT ET INITIATION CHRÉTIENNE

A. Introduction

1. Pourquoi une réflexion sur le baptême dans l'Esprit- Saint?

192. Notre intention est d'aborder la question du baptême dans l'Esprit-Saint comme nous l'avons fait pour les autres parties de ce rapport, c'est-à-dire dans le contexte de l'initiation chrétienne. Nous sommes pleinement conscients des différences qui existent entre nous concernant le sens, la signification et le moment du baptême dans l'Esprit-Saint. Nous ne désirons pas influencer la discussion dans l'un ou l'autre sens, mais parce que l'expérience connue comme baptême dans l'Esprit-Saint est une pierre angulaire de la vie et de la spiritualité pentecôtistes, et parce que l'expérience a été si importante dans la vie et la formation spirituelles des charismatiques catholiques également, nous avons pensé qu'il serait utile d'examiner ensemble divers textes bibliques et patristiques afin de discerner les idées qu'ils pourraient apporter à notre compréhension de cette expérience et de sa place dans l'initiation chrétienne.

193. Catholiques et pentecôtistes reconnaissent l'importance de l'effusion de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Église. Nous partageons la conviction que l'Esprit- Saint a toujours été présent dans l'Église à travers la grâce, les signes et les dons. Nous affirmons et accueillons les charismes comme une dimension importante de la vie de l'Église.

194. Nos deux traditions identifient deux moments principaux pour la réception de l'Esprit. Pour les pentecôtistes ces moments sont ceux de la conversion et du baptême dans l'Esprit-Saint. Pour les catholiques, ce sont ceux des sacrements du baptême et de la confirmation.

195. Catholiques et pentecôtistes affirment que la grâce est présente dans le renouveau charismatique. Le chaleureux accueil réservé à ce renouveau par les responsables de l'Église catholique est un signe de la reconnaissance officielle de cette grâce. De plus, beaucoup de pentecôtistes (mais pas leur totalité) seraient d'accord avec les catholiques pour reconnaître cette grâce dans l'engagement des charismatiques catholiques à demeurer fidèles à leur foi catholique. La doctrine pentecôtiste du baptême dans l'Esprit- Saint a suscité des discussions internes chez les catholiques à la suite de la réception de cette expérience par le renouveau charismatique et des diverses interprétations théologiques qui lui ont été données. Les membres de ce dialogue sont convaincus que l'expérience du baptême dans l'Esprit-Saint n'est pas nécessairement un motif de division entre nos communautés. Au contraire, elle peut contribuer de manière significative à améliorer notre compréhension et notre appréciation mutuelle.

196. Le renouveau catholique, ainsi que l'existence de ce dialogue, soulignent combien les mouvements pentecôtistes et charismatiques sont positifs pour toute l'Église. Ces mouvements sont un des signes de la présence constante de l'Esprit dans l'Église et dans le monde. C'est pour ces raisons que la question du baptême dans l'Esprit-Saint revêt pour nous un grand intérêt.

2. Le précédent dialogue catholique – pentecôtiste sur le baptême dans l'Esprit-Saint

197. La question du baptême dans l'Esprit-Saint avait été soulevée pour la première fois pendant la session initiale de ce dialogue (1972-1976). À l'époque, les pentecôtistes décrivaient le baptême dans l'Esprit-Saint de la façon suivante: « Dans le mouvement pentecôtiste, 'être baptisé dans l'Esprit', 'être rempli du Saint-Esprit' et 'recevoir le Saint-

Esprit' sont compris comme se produisant au cours d'une expérience décisive, distincte de la conversion, au cours de laquelle le Saint-Esprit se manifeste, remplit de puissance et transforme la vie de quelqu'un et l'illumine quant à la totalité du mystère chrétien (Ac 2,4 ; 8,17 ; 10,44 ; 19,6) » (*Rapport final 1972-1976*, 12).

198. Alors que le *Rapport final 1972-1976* employait l'expression « recevoir l'Esprit-Saint » pour décrire le baptême dans l'Esprit-Saint, pour tous les participants il était clair que les chrétiens qui n'avaient pas vécu cette expérience avaient cependant reçu l'Esprit-Saint. « Le Saint-Esprit demeure dans tous les chrétiens (Rm 8,9), et pas seulement en ceux qui ont été 'baptisés dans le Saint-Esprit'. La différence entre un chrétien engagé n'ayant pas vécu une telle expérience pentecôtiste et celui qui l'a connue n'est pas seulement une question de focalisation théologique mais aussi d'ouverture et d'attente plus grandes à l'égard du Saint-Esprit et de ses dons. Parce que le Saint-Esprit comble selon son vouloir en toute liberté et souveraineté, les expériences religieuses des individus peuvent être différentes. 'Il souffle où il veut' (Jn 3,8). Bien que le Saint-Esprit ne cesse de se manifester tout au long de l'histoire de l'Église, sa façon de se manifester a été différente selon les temps et les cultures. Cependant, dans le mouvement pentecôtiste, la glossolalie a eu et continue à avoir une importance particulière » (*Rapport final 1972-1976*, 16).

199. En se référant à l'emploi de l'expression « baptême dans l'Esprit-Saint », le *Rapport final 1972-1976* déclarait également: « Dans le Nouveau Testament, l'expression 'baptiser dans le Saint-Esprit' (Mc 1,8) est utilisée pour exprimer, par contraste avec le baptême de Jean (Jn 1,33), le baptême reçu de Jésus qui confère l'Esprit au nouveau peuple eschatologique de Dieu, l'Église (Ac 1,5). Tous les hommes sont appelés à entrer dans cette communauté par la foi au christ qui, par le baptême, en fait des disciples qui ont part à son Esprit (Ac 2,38-39) » (*Rapport final 1972-1976*, 11).

200. Le Rapport en question n'est pas parvenu à une déclaration commune sur la compréhension du baptême dans l'Esprit-Saint ni sur ses manifestations charismatiques. Des ambiguïtés subsistaient dans le dialogue, par exemple, sur la relation exacte entre le baptême dans l'Esprit-Saint, d'une part, et l'exercice du ministère, d'autre part, comme il apparaît dans le passage suivant: » D'une certaine façon, tout ministère manifeste la puissance de l'Esprit. Il n'a pas été possible de s'accorder sur le point de savoir s'il y a une réception ultérieure du Saint-Esprit en vue d'un ministère charismatique, ou si le baptême dans le Saint-Esprit n'est pas plutôt une sorte de manifestation d'un certain don de l'Esprit déjà reçu » (*Rapport final 1972-1976*, 18). Afin de poursuivre la discussion sur le baptême dans l'Esprit-Saint, nous proposons les observations ci-après.

B. Perspectives bibliques sur le baptême dans l'Esprit-Saint

201. Tous les chrétiens croient que l'envoi de l'Esprit-Saint est essentiel dans le plan salvifique de Dieu en Jésus Christ. Dans l'Ancien Testament, les prophètes annoncent le jour où le peuple de Dieu recevra l'Esprit. Ézéchiël proclame: « Je vous donnerai un cœur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf; j'enlèverai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai en vous mon propre esprit, je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes » (Ez 36,26-27 ; cf. 11,19). En outre, Joël prophétise que l'Esprit sera « répandu » sur « toute chair » — vieux et jeunes, fils et filles, même sur les serviteurs et les servantes — une annonce dont Pierre se sert pour expliquer le phénomène prophétique observé à la Pentecôte (Ac 2,7-8 ; cf. Jl 2,28-29).

202. Dans le Nouveau Testament, Jésus assure ses disciples que Dieu veut donner le don excellent de l'Esprit à ses enfants (cf. Lc 11,13). Avant son ascension, Jésus a promis à ses disciples que lorsque l'Esprit serait envoyé, il serait lui-même non seulement avec eux, mais également en eux (cf. Jn 14,17). Plusieurs épîtres apostoliques mentionnent le fait que les croyants reçoivent l'Esprit (cf. Rm 8,9,15 ; Ga 3,2; Tt 3,4-7). Par cette réception les croyants naissent à nouveau (cf. Jn 3,5-6), assurés de l'amour divin (cf. Rm 5,5) et baptisés dans un seul corps (cf. 1 Co 12,13), introduisant ainsi la communion spirituelle avec Dieu et les uns avec les autres (cf. 2 Co 13,13 ; 1 Co 1,9).

203. Alors que l'on trouve un fondement à une compréhension du baptême dans l'Esprit-Saint au début des quatre Évangiles, l'Écriture ne mentionne nulle part l'expression « baptême dans l'Esprit-Saint » dans sa forme nominale (comme substantif). Elle emploie la forme verbale ou même des verbes différents. Quand il annonçait la venue de Celui dont il préparait le chemin, Jean le baptiste déclarait aux multitudes : « Moi, je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera d'Esprit-Saint » (Mc 1,8 ; cf. Mt 3,11 ; Lc 3,16; Jn 1,33). Avant son ascension, Jésus avait commandé à ses disciples « de ne pas quitter Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du Père, 'celle, dit-il, que vous avez entendue de ma bouche : Jean a bien donné le baptême d'eau, mais vous, c'est dans l'Esprit-Saint que vous serez baptisés d'ici quelques jours' » (Ac 1,4-5 ; cf. 1,8). Catholiques et pentecôtistes croient que Ac 2,4 est l'évidente réalisation de cette promesse: « Ils furent tous remplis d'Esprit-Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer ». Alors que les chrétiens sont d'accord avec les précédents commentaires sur l'Esprit-Saint, l'interprétation de ces textes bibliques devient plus complexe lorsqu'on explore l'Écriture pour expliquer l'expérience mentionnée comme baptême dans l'Esprit-Saint.

204. L'apôtre Pierre se penche sur les questions que se posaient ceux qui furent témoins de l'effusion de l'Esprit, le jour de la Pentecôte (Ac 2,7-8,12). Il se réfère au prophète Joël (2,28-32 : cf. Ac 2,16-18) qui offrait un précédent de ce que voyaient ces gens, une promesse réalisée sous leurs yeux. « Mais il s'agit de ce qui a été dit par le prophète Joël: 'Il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles seront prophètes, vos jeunes gens auront des visions, vos vieillards auront des songes; oui, sur mes serviteurs et sur mes servantes en ces jours-là je répandrai de mon Esprit et ils seront prophètes' ». Pierre associe cette promesse à la venue de Jésus, à sa mort, à sa résurrection et à son ascension, ainsi qu'à sa promesse de l'effusion de l'Esprit. « Le cœur bouleversé d'entendre ces paroles, ils demandèrent à Pierre et aux autres apôtres: "Que ferons-nous, frères?" ». La réponse de Pierre est de les appeler au repentir, suivi du baptême au nom de Jésus Christ pour le pardon de leurs péchés. Mais il conclue en promettant que s'ils agissaient selon les instructions reçues, ils « recevraient le don du Saint Esprit ». Il fait remarquer que la promesse s'applique non seulement à eux et à leurs enfants, mais « à tous ceux qui sont au loin, aussi nombreux que le Seigneur notre Dieu les appellera » (Ac 2,38-39).

205. On trouve un autre témoignage biblique de cette promesse dans l'invitation à Pierre de prêcher dans la maison de Corneille, le centurion romain, connu pour « sa piété et sa crainte envers Dieu » (Ac 10,2 ; 11,16). Cette expression s'appliquait aux Gentils qui, sans être convertis au judaïsme, adoraient néanmoins le Dieu d'Israël. Encore une fois le langage employé ici pour décrire les expériences de la maison de Corneille est différent des paroles utilisées par Jésus lorsqu'il promet que ses disciples seront baptisés dans l'Esprit. Le texte dit simplement que « l'Esprit tomba sur tous ceux qui avaient écouté la Parole », tandis que « ce fut de la stupeur parmi les croyants circoncis qui avaient

accompagné Pierre: ainsi, jusque sur les nations païennes, le don de l'Esprit- Saint était maintenant répandu » (Ac 10,44-45). En fait, Pierre observe que l'expérience de ces Gentils équivaut à sa propre expérience du jour de la Pentecôte, lorsqu'il a cherché à justifier le baptême chrétien dans l'eau pour ces Gentils (cf. Ac 10,46-48), auprès des chrétiens juifs qui étaient présents. Plus tard, lorsque Paul et Barnabas sont convoqués au Conseil de Jérusalem, Pierre fait de nouveau recours à l'expérience de Corneille comme étant équivalente à celle des apôtres (cf. Ac 15,8).

206. Encore une fois, dans Ac 19,6, Paul impose les mains sur les disciples rencontrés à Éphèse, qui ont reçu le baptême de repentance prêché par Jean le Baptiste, et « l'Esprit-Saint vient sur eux ». Dans trois cas, lorsque l'Esprit-Saint descend sur des croyants, on assiste à des manifestations charismatiques, c'est-à-dire qu'ils « se [mettent] à parler d'autres langues » (Ac 2,4), qu'on les entend « parler en langues et célébrer la grandeur de Dieu » (Ac 10,45), ou « ils [parlent] en langues et [prophétisent] » (Ac 19,6). Dans Ac 9,17-18, Paul reçoit l'Esprit par l'imposition des mains et est guéri de sa cécité. Alors qu'il n'est pas mentionné explicitement qu'il a parlé en langues, Paul écrira plus tard: « Je parle en langues plus que vous tous » (1 Co 14,18). Dans Ac 8,9-19, alors que le texte n'est pas explicite sur la présence d'un éventuel phénomène charismatique lorsque Pierre et Jean imposent les mains sur les Samaritains et que l'Esprit descend sur eux, il semble évident que quelque chose de spectaculaire a lieu, qui pousse Simon, le magicien, à désirer pouvoir donner l'Esprit par l'imposition des mains. Dans les Actes des Apôtres, on parle de manifestations charismatiques lors de l'effusion de l'Esprit-Saint.

207. En résumé, être baptisé dans l'Esprit-Saint (cf. Ac 1,5), être rempli de l'Esprit-Saint (cf. Ac 2,4) ou recevoir l'Esprit-Saint (cf. Ac 2,38) est considéré comme un don de Dieu ancré dans la propre promesse de Jésus dans Ac 1,8, et dans la déclaration de Pierre dans Ac 2,38-39. C'est par la réception de ce don ou de cette grâce de Dieu, que celui-ci se révèle au croyant d'une manière personnelle et transformatrice de la vie. Le résultat est que le croyant est habilité par l'Esprit-Saint et qu'il prend nouvellement et intensément conscience de la présence du Christ ressuscité et glorifié (cf. Jn 16,14). Cette rencontre permet au croyant de devenir un témoin du Christ plus efficace (Ac 1,8) et de connaître une dimension de prière et de dévotion plus profonde (1 Co 12-14).

C. Perspectives patristiques sur le baptême dans l'Esprit-Saint

208. Les déclarations patristiques ci-après soulignent la grande dimension pneumatologique de la compréhension et de la pratique de l'initiation chrétienne de l'Église primitive. On devrait se demander pour commencer si oui ou non ces sources patristiques décrivent ce que nous appelons aujourd'hui « baptême dans l'Esprit-Saint ». L'interprétation de certains spécialistes fait penser qu'il en est ainsi, tandis que d'autres sont convaincus du contraire. Notre intention n'est pas d'essayer de résoudre ce débat. Ce que nous voudrions faire remarquer, toutefois, est que ces textes montrent très clairement que les Pères de l'Église étaient profondément conscients du rôle déterminant de l'Esprit-Saint et de ses dons dans la transformation qui a lieu lorsqu'une personne devient chrétienne. Ceux qui ont exprimé ce point de vue venaient de différentes parties du monde chrétien et représentaient les traditions latine, grecque et syriaque¹³.

209. Un des premiers livres sur le baptême écrits en latin est de Tertullien (vers 160-225) qui y a inclus un passage indiquant que la prière et les dons charismatiques accompagnaient la « nouvelle naissance » de celui qui devenait chrétien. Ainsi exhortait-il: « Vous donc les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du

bain très saint de la naissance nouvelle, vous qui pour la première fois allez tendre vos mains près d'une Mère et avec des frères, demandez au Père, demander au Seigneur comme don spécial de sa grâce l'abondance de ses charismes (*peculia gratiae distributiones charismatum subiacerere*)! Demandez et vous recevrez est-il dit. De fait, vous avez cherché et trouvé, vous avez frappé et on vous a ouvert! » (Tertullien, *Traité du baptême*, 20 [vers 198-200])¹⁴. Selon Tertullien, la réception de l'Esprit-Saint est un des fruits essentiels du baptême, avec la rémission des péchés, la délivrance de la mort et la régénération (cf. *Contre Marcion*, 28). Plusieurs autres passages indiquent également que l'on reçoit l'Esprit dans le sacrement du baptême (*Sur la modération* IX, 9 ; et *Sur l'âme* I, 4).

210. Environ à la même époque, un autre auteur occidental, Hippolyte (vers 170-235), conserve une prière dans sa *Tradition apostolique* qui doit être prononcée sur le nouveau baptisé: « L'évêque en leur imposant la main dira l'invocation: Seigneur Dieu, qui les a rendus dignes d'obtenir la rémission des péchés par le bain de la régénération, rends-les dignes d'être remplis de l'Esprit-Saint et envoie sur eux ta grâce, afin qu'ils te servent suivant ta volonté.» (*La Tradition apostolique*, 21). Ici, l'invocation indique que les baptisés ont été régénérés dans l'Esprit-Saint et que le don de la grâce a pour but de servir la volonté du Père.

211. Pour Origène (vers 185-254), un Alexandrin qui écrivait en grec, le baptême et la réception de l'Esprit-Saint sont intimement liés: le baptême conféré par l'eau est « principe et source de grâces divines » (*Commentaire sur Saint Jean* 6, 33). Pour soutenir que les différents dons charismatiques se manifestent de manière puissante, Origène se réfère au passage des Actes des Apôtres où Simon le magicien, qui avait été tellement impressionné par ce qui advenait lorsque l'Esprit descendait sur les nouveaux baptisés, voulait acheter à Pierre le pouvoir d'obtenir le même effet (cf. Ac 8,9-24). Origène poursuit en expliquant la différence entre le baptême de Jean le Baptiste et celui de Jésus et de ses disciples (cf. Ac 19,2-7), en disant que ce dernier est un bain de nouvelle naissance et de renouvellement dans l'Esprit. Les dons de l'Esprit, comme « un message de sagesse » ou « un message de science », mentionnés par saint Paul dans 1 Co 12, 8, sont accordés par le baptême ou par la grâce de l'Esprit (cf. *Sur les premiers principes* 2, 10, 7 [vers 220-230]).

212. Dans la tradition latine, Hilaire de Poitiers (vers 314-367) souligne également quelques-uns des dons charismatiques que les nouveaux chrétiens reçoivent de l'Esprit-Saint: « Nous qui naissons de nouveau à travers le sacrement du baptême, nous ressentons une joie intense lorsque nous sentons en nous les premières inspirations de l'Esprit-Saint, [...] quand nous commençons à pénétrer les mystères de la foi, à prophétiser et à parler avec sagesse, quand nous nous affermissons dans l'espérance et recevons les dons de la guérison et de la domination des démons » (*Traité sur les Psaumes* 64,15).^{*} Hilaire emploie l'image de l'eau et de l'intoxication pour décrire les puissants effets de l'Esprit sur les croyants: « Nous nous enivrons lorsque nous recevons l'Esprit-Saint que l'on appelle fleuve. Le prophète prie pour que le Seigneur nous enivre de façon à ce que des flots de grâce s'échappent de nous » (*Traité sur les Psaumes* 64,15)¹⁵.^{*} Hilaire ajoute encore qu'après avoir été remplis du pouvoir des dons divins, les chrétiens peuvent semer les grains de l'Évangile dans la bonne terre, produisant trente, soixante et cent fois plus de fruits (cf. Mt 13,8 et 23). Dans un autre passage, Hilaire aborde le thème de l'expérience et affirme: « Parmi nous, il n'y a personne qui ne ressente de temps en temps le don de la grâce de l'Esprit » (*Traité sur les Psaumes* 118 12, 4).^{*} Il fait ressortir que les charismes sont des « dons utiles » (*La Trinité* 8,30) et

exhorte ses lecteurs: «Usons donc de ce qui nous est donné si libéralement » (*La Trinité* 2,35).

213. On a conservé les instructions données par Cyrille de Jérusalem (vers 315-386) à ceux qui se préparaient à entrer dans l'Église pendant les rites célébrés à Pâques, et qui évoquent ce que signifiait devenir chrétien aux premiers siècles. Dans ces instructions, exposées dans l'église bâtie sur le site même de la mort, de l'inhumation et de la résurrection de Jésus, Cyrille rappelle les dons charismatiques dont parle Paul dans 1 Co 12,7-11 (cf. *Catéchèses* 16,12) et associe l'Esprit-Saint à ces dons qui seront bientôt répandus sur les nouveaux initiés: « Grand est l'Esprit- Saint, tout-puissant dans ses dons, et merveilleux » (*Catéchèses* 16,22).* D'après Cyrille, la grâce accordée aux apôtres « n'était pas partielle et la puissance de [l'Esprit] était absolument parfaite; comme on est plongé dans les eaux et baptisé, ceint de toutes parts par elles, de même étaient-ils aussi complètement baptisés dans l'Esprit-Saint (*Catéchèses* 17,14).*

214. Basile de Césarée (vers 330-379) affirme que l'Esprit-Saint est le principe unificateur maintenant l'unité du corps de l'Église et qui est doté d'une telle diversité de charismes: «En outre, l'Esprit se conçoit comme un tout en ses parties, suivant la distribution des charismes. Car nous sommes tous membres les uns des autres, mais avec des charismes différents, d'après la grâce de Dieu qui nous est donnée ». Cette unité dans l'Esprit-Saint est liée au baptême: « Et comme des parties dans le tout, chacun de nous est dans l'Esprit, car nous tous, qui formons un seul corps, avons été baptisés en un seul Esprit » (*Traité du Saint- Esprit* 26,61). Basile ajoute que la puissance de l'Esprit se traduit dans l'action selon les exigences des situations particulières: «L'art aussi est en puissance dans l'artiste; il n'est en acte qu'au moment où celui-ci s'en sert pour agir. Ainsi en est-il de l'Esprit: toujours présent à ceux qui en sont dignes, il agit selon le besoin, ou bien par les prophéties, ou par les guérisons, ou par quelques autres opérations miraculeuses ».

215. Jean Chrysostome (334-407), prédicateur réputé dans la cité d'Antioche et plus tard évêque de Constantinople, commentait le verset où Jean le Baptiste, à propos de ceux qui viendront après lui, dit: « Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint » (Mt 3, 11), et donnait la liste suivante des grâces reçues par ceux qui embrassent la foi chrétienne: « rémission des péchés, suppression des punitions, rectitude, sanctification, rédemption, adoption, fraternité, participation à son héritage et une abondante effusion de l'Esprit-Saint » (*Sur Matthieu* 11).* Toutefois, contrairement à Basile de Césarée qui, comme nous venons de le voir, affirmait que les charismes continuent d'être distribués et exercés dans la communauté chrétienne, Jean Chrysostome trouve que le débat dans 1 Co 12 est « obscur » à cause de « notre ignorance des faits auxquels il se réfère et de leur cessation, ceux-ci se produisant à l'époque mais n'ayant plus lieu aujourd'hui » (*Sur 1 Corinthiens* 29).* Dans un autre commentaire de Rm 8,26 («mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables »), il écrit: « Cette affirmation n'est pas claire du fait de la cessation de beaucoup des miracles qui avaient lieu à l'époque » (*Sur Romains* 14).* Chrysostome poursuit en disant que certains des dons rapportés dans l'Écriture avaient été accordés en raison des besoins particuliers de la communauté primitive, tandis que d'autres continuent d'être accordés de nos jours dans une forme institutionnalisée.

216. Un des témoignages patristiques d'une éminente figure de la tradition syriaque, Philoxène (vers 440-528), prend position de manière quelque peu différente. Philoxène écrit: « Aujourd'hui encore, l'Esprit- Saint est donné par le Baptême à ceux qui sont baptisés et ils le reçoivent réellement comme les premiers croyants, mais en aucun d'eux

Il ne manifeste visiblement Son opération, et bien qu'Il soit en eux, Il y reste caché. Et à moins de quitter le monde, de s'engager dans la voie des règles de vie spirituelle, d'observer tous les commandements qui ont été donnés par Jésus et de marcher avec sagacité et persévérance dans la voie étroite de l'Évangile, l'opération de l'Esprit reçu au Baptême ne se révèle pas » (*Lettre à Patricius* 120)¹⁶. Philoxène établissait manifestement un lien étroit entre baptême et réception de l'Esprit-Saint. Ici, la manifestation visible de l'action de l'Esprit-Saint est révélée dans cet itinéraire spirituel suivi par ceux qui « quittent le monde » pour suivre « l'étroit sentier de l'Évangile », une claire référence à la vocation des moines et des religieuses, très appréciée en cette époque initiale et développée d'abord en Orient, mais qui était apparue plus tard également en Occident. Ceci dit, Philoxène croyait néanmoins clairement en une présence cachée de l'Esprit à l'œuvre dans tous ceux qui avaient été baptisés. Cette présence cachée peut se manifester visiblement longtemps après l'initiation proprement dite du croyant dans la communauté chrétienne.

217. Chacune des déclarations comprises dans ce bref échantillon de textes patristiques témoigne sans équivoque de la présence active de l'Esprit-Saint dans la transformation par laquelle un individu devient chrétien, souvent par des processus qui font penser à l'attribution de grâces et de dons charismatiques très puissants. Ces grâces et ces dons comprennent: la prière les mains tendues, la réception de l'héritage et la délivrance de la mort (Tertullien), la régénération par l'Esprit-Saint et la réception de la grâce (Hippolyte), la purification, la puissance et les dons de la sagesse et de la science (Origène), la joie, la prophétie et l'enivrement spirituel (Hilaire), la plénitude du pouvoir spirituel (Cyrille de Jérusalem), la diversité des charismes et le pouvoir de guérison (Basile), la sanctification (Grégoire de Nazianze), le pardon, la rémission des péchés, la sainteté, l'adoption comme enfant de Dieu et l'abondante effusion de l'Esprit (Jean Chrysostome), enfin une efficacité cachée suivie de certaines manifestations (Philoxène). Nos deux communautés se réjouissent de pouvoir rendre compte de ce témoignage de la puissance de l'Esprit-Saint qui est à l'œuvre dans les chrétiens depuis les premiers siècles de l'histoire de l'Église.

D. Réflexions actuelles sur le baptême dans l'Esprit-Saint

1. Une perspective catholique

a) Quelques remarques doctrinales

218. Il faut reconnaître qu'il n'existe pas de doctrine catholique officielle sur le baptême dans l'Esprit-Saint. Sa réception par le Renouveau charismatique catholique a suscité une intense recherche théologique à ce sujet, mais cela ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'enseignement catholique sur la réception de l'Esprit-Saint. Le *Catéchisme de l'Église catholique* fait référence au baptême qu'apportera le Christ, qui le distingue du baptême de repentir administré par Jean le Baptiste. Se référant à Jn 3,5 — « En vérité, en vérité, je te le dis: nul s'il ne naît d'eau et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » — le Catéchisme décrit le baptême institué par le Christ comme « le baptême dans l'eau et dans l'Esprit [qui] sera une nouvelle naissance » (*CEC* 720). Cela n'implique certes pas directement ce que les charismatiques catholiques entendaient par être « baptisé dans l'Esprit ». Dans le contexte catholique, cela signifie que le « baptême dans l'Esprit-Saint » charismatique ne peut pas être considéré comme un sacrement supplémentaire, ni qu'il communique une grâce sacramentelle dont seraient privés ceux qui ne l'ont pas reçu. Par exemple, pour les catholiques on ne peut affirmer qu'à ceux qui

ont été baptisés et confirmés, la grâce de ces deux sacrements ferait défaut s'ils n'ont pas également reçu le « baptême dans l'Esprit- Saint » charismatique.

219. L'Esprit-Saint est invoqué et imparti dans la célébration de chaque sacrement. Bien que l'action de l'Esprit-Saint ne se limite pas à la grâce reçue dans les sacrements — la souveraine distribution des grâces, des dons et des charismes est affirmée dans la théologie catholique — la réception initiale de l'Esprit- Saint est transmise par les sacrements d'initiation (baptême, confirmation et eucharistie). En même temps, les catholiques définissent l'action de l'Esprit-Saint d'une manière semblable à la compréhension pentecôtiste de la conversion, dans laquelle l'Esprit-Saint est transmis et la régénération est accomplie, et du baptême dans l'Esprit-Saint, qui renforce les capacités et donne les moyens d'agir.

220. L'Esprit-Saint agit dans le baptême par la régénération, « la naissance à la vie nouvelle dans le Christ » (CEC 1277), « rend capable [les baptisés]... de croire en Dieu, d'espérer en Lui... » (CEC 1266). Ils sont incorporés dans l'Église et, en étant oints avec le saint chrême (une huile parfumée consacrée par l'évêque et utilisée pendant le rite baptismal), ils reçoivent le don de l'Esprit-Saint et sont « incorporés au Christ, qui est oint prêtre, prophète et roi » (CEC 1241).

221. C'est dans le sacrement de confirmation qu'est impartie « la force spéciale de l'Esprit-Saint » (CEC 1285). En fait, « l'effet du sacrement de Confirmation est l'effusion plénière de l'Esprit-Saint, comme elle fut accordée jadis aux apôtres au jour de la Pentecôte » (CEC 1302). Par la confirmation, la grâce reçue par le baptême est augmentée et approfondie, donnant lieu à l'intense sentiment d'être un enfant de Dieu (filiation divine par laquelle nous crions "Abba! Père! "), à une union plus ferme avec le Christ, à un accroissement des dons de l'Esprit-Saint, à un lien plus parfait avec l'Église et à une force spéciale pour rendre témoignage au Christ, en assumant en même temps la honte de la croix (cf. CEC 1303).

222. Dans la confirmation, Jésus Christ marque « un Chrétien du sceau de son Esprit en le revêtant de la force d'en haut pour qu'il soit son témoin » (CEC 1304). Dans la tradition catholique, le baptême et la confirmation impriment à l'âme une « marque spirituelle » ou un « caractère » indélébiles. Par conséquent, c'est par ces deux sacrements que les catholiques reçoivent une vie nouvelle, ainsi que la grâce et la puissance de l'Esprit-Saint pour croître en sainteté et s'engager dans la mission avec tous les dons et les charismes qu'impartit l'Esprit-Saint.

b) La naissance du renouveau charismatique catholique

223. Le renouveau charismatique catholique est l'une des nombreuses manifestations de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Église. Déjà, à la veille du XX^e siècle, le Pape Léon XIII, accueillant des propositions qui lui avaient été faites, écrivit une Exhortation apostolique (1895) et une Lettre encyclique (1897) dans lesquelles il appelait à la dévotion à l'Esprit-Saint et recommandait de consacrer les neuf jours avant la Pentecôte à une Neuvaine de prière pour l'Esprit-Saint : « Pour le renouvellement de l'Église, la réunification de la chrétienté, le renouvellement de la société, et pour le renouvellement de la face de la terre ». Le 1^{er} janvier 1901, le Pape Léon XIII a lu la prière à l'Esprit-Saint au nom de toute l'Église.

224. Au cours du XX^e siècle, la croissance du renouveau charismatique dans l'Église catholique fut influencée de manière déterminante par le renouveau liturgique, l'importance nouvelle accordée aux sources bibliques et patristiques, un intérêt nouveau

pour l'unité des chrétiens, une responsabilité partagée par tous les fidèles pour la mission de l'Église dans le monde, une réflexion théologique et pastorale nouvelle sur l'action de l'Esprit-Saint et une appréciation nouvelle des richesses charismatiques de l'Église (cf. *Renouveau communautaire charismatique dans l'Église catholique en République fédérale d'Allemagne: L'Esprit donne la vie. Un guide théologique*, pp. 10-11).

225. Dans le contexte de cette conscience nouvelle de l'action de l'Esprit-Saint, le témoignage des pentecôtistes classiques et leur enseignement sur le baptême dans l'Esprit-Saint ont contribué aux débuts du renouveau charismatique catholique aux États-Unis en 1967. Les premiers promoteurs du renouveau priaient pour vivre l'expérience du baptême dans l'Esprit-Saint et ils le recevaient, bon nombre d'entre eux parlant aussi en langues. Par la suite, ils réfléchirent d'un point de vue théologique sur leur propre expérience et sur la doctrine pentecôtiste du baptême dans l'Esprit-Saint, et ils confièrent leur mouvement de renouveau à la conduite des pasteurs de l'Église.

226. Le Pape Paul VI et le Pape Jean-Paul II, ainsi qu'un grand nombre d'évêques et de conférences épiscopales, ont reconnu les signes de la grâce présents dans le Renouveau, tout en exprimant parfois de la prudence envers certaines pratiques qui exigeaient un discernement spirituel, et envers certains enseignements qui pouvaient ne pas être conformes à celui de l'Église catholique. En conséquence, la doctrine pentecôtiste classique du baptême dans l'Esprit-Saint n'a pas été adoptée dans sa totalité sans réserves. Depuis le début, le renouveau charismatique a été chaleureusement accueilli par les responsables ecclésiaux et, plus récemment, il a reçu une reconnaissance ecclésiale officielle de Rome¹⁷.

c) Deux écoles d'interprétation théologique

227. Deux grandes écoles d'interprétation théologique ont émergé parmi les charismatiques catholiques concernant le baptême dans l'Esprit-Saint. Certains ont remplacé cette expression par d'autres, telles que " libération par l'Esprit " ou " renouveau dans l'Esprit ", dans le but de garder une nette distinction entre cet aspect du renouveau et le sacrement du baptême.

228. Le Document de Malines (1974), une importante déclaration catholique sur le mouvement charismatique, soulignait la portée de l'expérience: « Selon le témoignage de ceux qui ont vécu cette expérience, lorsque l'Esprit, reçu dans l'initiation baptismale, se manifeste à la conscience du croyant, celui-ci éprouve le plus souvent un sentiment de présence concrète » (III G 4). Il établissait une relation fondamentale entre initiation chrétienne et réception de l'Esprit-Saint: « La venue décisive de l'Esprit qui permet d'accéder à la condition de chrétien est liée à la célébration de l'initiation chrétienne (baptême, confirmation et eucharistie). C'est l'initiation chrétienne qui est le signe efficace du don de l'Esprit » (III F I). Il indiquait l'avis des premières communautés chrétiennes en ce qui concerne la réception de l'Esprit-Saint: « Les communautés chrétiennes des origines, non seulement célébraient l'initiation dans cet esprit, mais en escomptaient une transformation dans la vie des fidèles » (III F 1).*

229. Le document poursuivait en indiquant la pensée des premières communautés chrétiennes au sujet des charismes: « En outre, ces premières communautés estimaient normal que cette puissance de l'Esprit se manifeste selon toute l'ampleur de la diversité des charismes: diaconie, administration, prophétie, glossolie — les énumérations du Nouveau Testament n'étant nullement limitatives (1 Co 12,28 ; cf. Rm 12,6-8) » (III F I).

230. Par conséquent, pour le texte de Malines, le baptême dans l'Esprit-Saint est partie intégrante de l'initiation chrétienne. Il est considéré comme faisant partie de la plénitude de l'initiation chrétienne, comme une expression de la réalité totale de l'initiation. Le baptême dans l'Esprit-Saint appartient à l'Église à un niveau fondamental.

231. Cette approche a deux avantages: premièrement, le baptême dans l'Esprit-Saint est situé dans un contexte sacramentel; en tant que partie de l'initiation chrétienne, il peut être considéré comme une catégorie fondamentale de la vie chrétienne. En second lieu, le fait d'associer le baptême dans l'Esprit-Saint à l'initiation relie les sacrements d'initiation à la plénitude de la vie chrétienne qui repose sur l'expérience spirituelle et sur la disposition à recevoir d'autres dons à travers l'Esprit-Saint. En ce sens, le baptême dans l'Esprit-Saint est «partie intégrante» de l'initiation chrétienne et «normatif». Mais une autre question se pose si l'on adopte cette position. Le caractère spécifique du baptême dans l'Esprit-Saint est-il suffisamment reconnu comme une forme particulière de l'expérience spirituelle?

232. Une autre interprétation faisant partie de celles exposées dans *L'Esprit donne la vie (The Spirit Gives Life)*, document approuvé par la Conférence épiscopale allemande en 1987, indiquait que: « Un chrétien ne possède pas l'Esprit de Dieu de manière statique. Au contraire, la personne vit un 'envoi' permanent de l'Esprit à travers l'amour de Dieu. C'est pourquoi nous pouvons prier continuellement, nous pouvons 'envoyer ton Esprit'. Un nouveau genre d'expérience de l'Esprit peut donc être compris comme un nouvel 'épanchement' de l'Esprit de Dieu ».* Dans ce sens, « parallèlement à la permanence de l'Esprit qui nous est donné à travers le baptême et la confirmation, des renouvellements occasionnels et de nouveaux envois de l'Esprit ont lieu par lesquels un chrétien 'acquière la capacité d'accomplir certaines actions de grâce ou est placé dans un nouvel état de grâce'» (Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 43 a. 6).* Ainsi, les expériences de l'Esprit peuvent s'expliquer comme étant une nouvelle réception de l'Esprit-Saint, sans démentir la référence aux sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie.

233. L'avantage de cette approche est de mettre clairement l'accent sur le fait que Dieu guide notre vie, et sur ses dons. Cette approche a des aspects sacramentels du fait que toute vie spirituelle a ses racines dans les sacrements. Les différents sacrements donnent une forme à l'Église, considérée par les catholiques comme le « sacrement universel du salut » (LG 48). Dans ce contexte, les sacrements d'initiation ont certainement une importance fondamentale. Mais la concession de la grâce et des dons charismatiques divins ne doit pas se limiter aux seuls sacrements. Comme le fait remarquer le Nouveau Testament, « le vent [l'Esprit] souffle où il veut » (Jn 3,7-8), distribuant librement un grand nombre de dons pour l'édification du corps du Christ (cf. 1 Co 12, 4-13 ; Ep 4,11-17).

234. Les deux positions concordent sur les aspects essentiels d'une vie chrétienne consacrée et sur ce qui peut être considéré ici comme « partie intégrante » et « normatif », ainsi que sur le sens fondamental des sacrements, surtout de ceux de l'initiation chrétienne. Toutes deux sont d'accord sur l'importance d'être ouvert à l'Esprit-Saint et à ses dons, « qu'ils soient extraordinaires ou simples et humbles ». Toutes deux sont d'accord sur l'importance de l'ouverture à la dimension charismatique de l'Église, au pouvoir de l'Esprit-Saint qui transforme et change la vie, et à la plénitude de la vie chrétienne. Toutes deux sont d'accord sur l'importance de l'expérience spirituelle et, en même temps, sur le fait que la vie chrétienne, comme il a souvent été dit, n'est nullement « une progression d'expérience ineffable en expérience ineffable » et n'est pas non plus « dominée par des expériences exceptionnelles », mais qu'au contraire

« la vie est surtout vécue dans les vallées. Souvent dans le désert »¹⁸. En ce sens, toutes deux sont d'accord que le baptême dans l'Esprit-Saint fait partie de la vie ecclésiale. Aussi, ces deux différentes approches ou positions n'apparaissent-elles pas irréconciliables. Toutefois, elles sont clairement en désaccord sur ce que l'on entend par baptême dans l'Esprit-Saint, particulièrement sur la question de savoir si cette expression doit être utilisée pour préciser une expérience spirituelle particulière dans le mouvement pentecôtiste et dans le Renouveau charismatique, ou s'il faut la considérer comme normative pour l'initiation chrétienne.

235. Les deux interprétations essaient de rester fidèles à la tradition catholique et toutes deux complètent l'expérience charismatique avec les traditions théologiques et spirituelles de l'Église. Elles insistent toutes les deux sur le fait que la dimension charismatique est partie intégrante de l'édification de l'Église et de la plénitude de la vie chrétienne. Les charismes, dons gracieux de l'Esprit-Saint, « quel que soit leur caractère, parfois extraordinaire, comme le don des miracles ou des langues, [...] sont ordonnés à la grâce sanctifiante, et ont pour but le bien commun de l'Église. Ils sont au service de la charité qui édifie l'Église » (CEC 2003).

236. Les catholiques sont reconnaissants aux pentecôtistes classiques pour les échanges qu'ils ont pu instaurer avec eux au sujet de leur expérience et de leur doctrine car ces débats ont été source d'enrichissement spirituel. Entre-temps, tout en témoignant de l'action permanente de l'Esprit-Saint dans toute l'histoire de l'Église, les catholiques continuent de prier pour une « nouvelle Pentecôte » selon l'exemple du Pape Jean-Paul II et du Concile Vatican II. En outre, ils renouvellent leur foi dans l'Esprit-Saint, traditionnellement exprimée dans le très bel hymne de Pentecôte, *Veni Sancte Spiritu* (Viens Esprit-Saint) et dans la litanie de l'Esprit-Saint.

237. Nous croyons qu'il est juste, dans ce dialogue, de conclure la présente section sur la compréhension catholique du baptême dans l'Esprit-Saint, par les prières élevées à Dieu le matin avant la Pentecôte et le soir de la Pentecôte durant la liturgie des heures en langue anglaise: « Nous avons été baptisés dans l'Esprit-Saint. Avec tous ceux qui ont été baptisés, rendons gloire au Seigneur et demandons-lui : Seigneur Jésus, donne-nous ton Esprit pour que nous devenions saints ». « Tu [Dieu le Père] désires l'unité des chrétiens à travers le baptême dans l'Esprit-Saint. Fais que, dans leur cœur et dans leur âme, tous les croyants soient un. Envoie ton Esprit-Saint dans l'Église ».

2. Une perspective pentecôtiste

238. Les pentecôtistes classiques ont attiré l'attention publique pour la première fois le 1^{er} janvier 1901, lorsqu'une jeune femme, Agnès Ozman, se mit à parler en langues sous le ministère de Charles Fox Parham. Quelques années plus tard, le renouveau (1906-1909) célébré auprès de la Mission de la foi apostolique, au 312 d'Azusa Street, à Los Angeles, guidée par un Afro-américain, William Joseph Seymour, devint le centre du mouvement pentecôtiste. Depuis « Azusa Street », le message de salut, de sainteté et de puissance s'est rapidement propagé dans le monde où il s'est enraciné et s'est développé grâce au travail de nombreux évangélistes et missionnaires. C'est pour cette raison que tant de croyants pentecôtistes et charismatiques considèrent la mission d'« Azusa Street » comme le lieu de naissance du pentecôtisme.

239. Au cours des années, le pentecôtisme a pris de nombreuses formes. Il comprend les églises pentecôtistes classiques et un grand nombre de communautés pentecôtistes indépendantes, ou non confessionnelles, et charismatiques. Alors que beaucoup

choisissent de se définir « pentecôtistes », d'autres adoptent des termes différents, tels que « charismatiques », « troisième vague », « nouveaux apostoliques », « indigènes africains » ou « parole de foi ». En outre, parmi les Églises historiques, un bon nombre se dénomment pentecôtistes, néo-pentecôtistes ou charismatiques, reconnaissant par là qu'elles sont d'une certaine manière apparentées au pentecôtisme classique, tant historiquement que théologiquement. Certains groupes ne se sont pas identifiés avec la doctrine pentecôtiste du baptême dans l'Esprit-Saint mais ont conservé de nombreux éléments de l'expérience pentecôtiste, comme par exemple le sentiment d'être rempli par l'Esprit, d'accéder à de nouvelles capacités, les signes, les miracles, les dons spirituels et la louange charismatique. Au total, le nombre des personnes qui se retrouvent de quelque manière dans l'identité pentecôtiste est estimé à près de 600.000.000¹⁹.

240. Le baptême dans l'Esprit-Saint a été un élément central du mouvement pentecôtiste. Les pentecôtistes classiques restent attachés à une doctrine distinctive du baptême dans l'Esprit-Saint. Ils croient que dans ce baptême, le chrétien rencontre l'Esprit-Saint de manière à être habilité à devenir le témoin convaincant proclamé par Jésus dans Ac 1,8. Les pentecôtistes croient également que sans une telle rencontre avec l'Esprit-Saint, la vie et le témoignage du chrétien sont considérablement appauvris.

241. Plusieurs courants de la vie religieuse américaine qui ont pris de l'importance au XIX^e siècle, ont clairement influencé l'apparition du pentecôtisme. Le courant du renouvellement s'est implanté dans l'Amérique coloniale avec le Grand Réveil du XVIII^e siècle et a continué de s'étendre avec l'expansion de la frontière de la nouvelle République des États-Unis. Lors des grands rassemblements convoqués pour la prédication évangélique, un grand nombre de participants se convertissaient au christianisme après avoir assisté à des scènes de crise spectaculaires et dans l'espérance que Dieu était à l'œuvre dans la communauté rassemblée par la puissance de sa Parole et de son Esprit. De très fortes expériences du sentiment religieux n'étaient pas rares dans ces milieux. Beaucoup recherchaient dans ce courant une vie de sainteté plus profonde, mus par leur désir de se libérer de la domination du péché et de rendre témoignage au Christ par une vie responsable. Cela donna vie, vers la moitié du XIX^e siècle, au mouvement de Sainteté wesleyenne (*Wesleyan-Holiness*) qui enseignait une seconde expérience de la grâce après la conversion. Alors que dans la conversion on est sauvé par le pardon et la justification, et régénéré dans une nouvelle vie en Christ, la seconde action de la grâce, appelée « pleine sanctification », libère du pouvoir du péché par l'éradication de la nature pécheresse. Remplie d'amour divin, la personne peut donc croître dans la perfection chrétienne. Beaucoup ont commencé à qualifier cette expérience de « baptême dans/avec l'Esprit-Saint ».

242. Le mouvement de sainteté comportait également un courant non wesleyen, influencé par le mouvement Keswick en Angleterre. Ses adhérents recherchaient la sainteté car ils y voyaient la « vie chrétienne la plus élevée », mais ils croyaient que la sanctification était un processus permanent qui commençait avec la conversion et se poursuivait durant toute la vie du chrétien. Toutefois, beaucoup des adhérents à ce mouvement croyaient, eux aussi, en une expérience successive, c'est-à-dire en un baptême avec l'Esprit-Saint qui les habilitait au témoignage et à la mission et qui était la base de la « vie supérieure » qu'ils désiraient.

243. L'évolution de l'Église et de la société ont également influencé le premier mouvement pentecôtiste. Bon nombre d'évangéliques et de protestants du mouvement de Sainteté étaient déçus de la situation de l'Église, caractérisée par une prolifération de

confessions concurrentes entre elles se prétendant toutes supérieures les unes aux autres, et par l'optimisme élémentaire d'un grand nombre d'Églises protestantes historiques qui se retrouvèrent dans le mouvement de l'Évangile social. Leur expérience avec l'Église de leur époque avait amené ces chrétiens, y compris beaucoup d'ancêtres du pentecôtisme, à la conclusion que la vie cléricale avait assumé un caractère excessivement professionnel, les structures ecclésiales étaient devenues trop rigides, la pratique ecclésiale une routine, le laxisme moral était toléré, le syncrétisme compromettait les positions doctrinales historiques et la vérité biblique était minée par la nouvelle « critique supérieure ». Le darwinisme devenait prédominant non seulement dans la science mais dans la société en général. À leurs yeux, tout cela avait conduit au déclin d'une spiritualité chrétienne authentique. Aussi, beaucoup d'entre eux en étaient arrivés à la conclusion que les Églises historiques autour d'eux ne représentaient pas la vision de l'Église décrite dans la Bible.

244. Des courants visant à la restauration de la compréhension de l'Église étaient largement répandus à la naissance du pentecôtisme. Celui-ci était déjà influent dans certains secteurs du protestantisme et sa caractéristique était de concevoir l'histoire de l'Église comme un processus de déclin et de restauration. Dans l'opinion de plusieurs personnes, l'Église avait commencé, dès l'époque post-apostolique, à s'écarter de l'authenticité spirituelle de la communauté chrétienne primitive du Nouveau Testament. Résultant de la croissance du christianisme dans les structures mêmes de l'ancienne société et de sa reconnaissance légale par l'empereur Constantin, l'apparition d'une société, d'une culture et d'un empire chrétiens, autrement dit, d'une chrétienté européenne, était considérée dans la perspective d'un compromis spirituel plutôt que d'une croissance et d'un développement. Parfois, la vision de ce que devrait être l'Église était présentée comme un retour à la simplicité et à la pureté de la communauté néotestamentaire.

245. Persuadés que l'Église était en déclin et que le christianisme biblique était perdu, les premiers pentecôtistes adoptèrent un plan de restauration et de renouvellement à la lumière du motif de jugement et de restauration que l'on lit en J1 1,4 et 2,25. Beaucoup avaient prévu que la restauration de l'Église ne se réaliserait que par une intervention divine qui se manifesterait par une nouvelle effusion de l'Esprit-Saint (J1 2,23,28,32 : cf. Ac 2,16-21). Lorsqu'une telle effusion se produisit avec le Revival d'Azusa Street, ils en conclurent que s'accomplissait la promesse de la restauration des « derniers jours » qui avait été annoncée. Le titre de la plus ancienne histoire publiée par des pentecôtistes exprime leur vision de ce qui, à leurs yeux, avait alors lieu: *La foi apostolique restaurée*.

246. L'idée de restauration impliquait une vision eschatologique du peuple de Dieu qui avait de profondes implications pour la mission chrétienne. Les pentecôtistes finirent par penser que cette restauration comprendrait les charismes de 1 Co 12,8-10 qui, pour de nombreuses Églises, n'étaient plus nécessaires ni utilisables. Certains prétendaient que le « don des langues » serait restauré afin de promouvoir l'effort missionnaire résultant d'un renouveau global. Les pentecôtistes croyaient que leur existence était elle-même un présage eschatologique.

247. Malgré leurs convictions favorables à la restauration et leur insistance pour un « retour à la Bible », beaucoup des premiers pentecôtistes rappelèrent le rôle que l'Esprit-Saint avait sans cesse joué auprès de ceux qui, selon eux, étaient ce qui restait de l'Église authentique. En distribuant les œuvres des Pères pré-nicéens, ils reconnaissaient leur contribution à la vie de l'Église. Ils attiraient l'attention sur les premiers mouvements prophétiques, monastiques et millénaristes chrétiens qu'ils considéraient

comme les précurseurs de leur propre mouvement²⁰. Ils composèrent des litanies spécifiques qui incluaient entre autres des personnalités telles que Martin Luther, John Wesley, Edward Irving, William Booth dont ils estimaient qu'ils avaient contribué aux éléments de restauration déjà en place — la justification, la sanctification, les questions sociales et la glossolalie. Leur continuité avec l'Église historique est très bien démontrée dans l'examen du pédigrée des *Doctrines et discipline de la mission de foi apostolique Azusa Street*. En 1563, par un acte du parlement, l'Église anglicane adopta les « Trente-neuf articles de religion ». John Wesley, également prêtre anglican, a repris, presque à la lettre, vingt-cinq des « Trente-neuf articles » pour former l'ossature des *Doctrines et discipline* qui furent ensuite utilisées dans l'Église épiscopale méthodiste. William J. Seymour a largement puisé dans la version de Wesley lorsqu'il écrivit le texte de « Azusa Street ».

a) Les pentecôtistes et la réception de l'Esprit-Saint

248. La caractéristique des premiers pentecôtistes est qu'ils n'étaient pas des nouveaux convertis, mais plutôt des chrétiens déjà très convaincus. Beaucoup d'entre eux étaient dans la tradition anglicane-méthodiste de sainteté wesleyenne, et ils enseignaient la doctrine de la sanctification totale. D'autres étaient adeptes du mouvement Keswick et de son appel à « *overcoming life* » (une vie victorieuse) ». Indépendamment de leur position de départ, tous affirmaient avoir mis leur foi en Jésus Christ. Ils avaient été convertis et justifiés. Ils avaient reçu l'Esprit-Saint au moment de leur conversion chrétienne et ils citaient Romains 8,9b à l'appui de leur affirmation: « si quel qu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas ». Tous prenaient l'exigence d'une vie de sainteté très au sérieux, souvent en publiant des catalogues des choses à éviter, dans le but d'aider le croyant à vivre saintement avec le soutien de l'Esprit-Saint.

249. Alors que les pentecôtistes croyaient avoir reçu l'Esprit-Saint au moment de la conversion, le langage qu'ils employaient était parfois vague et déconcertant. Il leur arrivait de demander à un autre chrétien s'il avait reçu l'Esprit-Saint, plus ou moins de la même façon dont Paul le demandait aux Éphésiens dans Ac 19, 2. Toutefois, leur question ne concernait pas la réception initiale de l'Esprit-Saint au moment de la conversion; il s'agissait de savoir si oui ou non ce chrétien avait reçu le baptême dans l'Esprit-Saint. Ceux qui ne comprenaient pas la question dans le contexte du pentecôtisme, étaient souvent convaincus que ces premiers pentecôtistes pensaient erronément que même des personnes se professant chrétiennes étaient privées de l'Esprit.

250. D'autres pentecôtistes, en particulier les pentecôtistes de l'Unité (*Oneness Pentecostals*), ont contribué à cette confusion parce qu'ils unissaient théologiquement salut et baptême dans l'Esprit-Saint. Selon eux, on ne pouvait prendre « pleinement » part au salut qu'en confessant sa foi, en ayant reçu le baptême dans l'eau et le don de l'Esprit, dont la glossolalie était la preuve. Ainsi, les éléments de foi, de repentir, de baptême par immersion au nom du Seigneur Jésus Christ, de réception de l'Esprit-Saint et de baptême dans l'Esprit-Saint, avec le témoignage initial du parler en d'autres langues, avaient tous lieu ensemble de façon à apporter un soutien à ceux qui préconisaient la régénération par le baptême. Ils croyaient que les paroles de Jésus à Nicodème — « nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jn 3,5) — associaient ce que la plupart des autres pentecôtistes considéraient comme des actions distinctes de Dieu dans la justification et le baptême dans l'Esprit-Saint.

b) La relation entre baptême dans l'Esprit-Saint et sanctification

251. Les deux courants de sainteté, associés respectivement à Wesley et à la Convention de Keswick, ont influé sur les premiers développements du pentecôtisme et ont conduit à la première division au sein du mouvement. L'enseignement de la Mission d'Azusa Street était nettement d'inspiration wesleyenne. La justification du nouveau croyant était en premier lieu un acte de la grâce gratuite de Dieu et, après une profession de foi personnelle en Jésus Christ, il était baptisé dans l'eau. En second lieu, le jeune converti était encouragé à rechercher la sanctification de l'Esprit-Saint (Jn 17,15,17 ; 1 Th 5, 23 ; He 12,14). Cette seconde «œuvre de grâce» (non plus appelée baptême avec l'Esprit-Saint) était alors suivie d'un nouvel encouragement à rechercher le baptême dans l'Esprit-Saint pour habiliter tous les chrétiens sanctifiés au ministère, selon ce qui était considéré comme le modèle scripturaire. Cela signifiait, une fois de plus, attendre devant Dieu, mais cette fois c'était en prévision que Dieu répandrait la plénitude de l'Esprit-Saint sur le candidat. Ce «baptême», ou cette «effusion de l'Esprit» ou «immersion dans l'Esprit» par le Christ serait accompagné de la «preuve biblique», cette même preuve qu'ils relevaient dans le récit biblique d'Ac 2, c'est-à-dire la capacité de parler en d'autres langues.

252. Que l'on adoptât la position classique de la Sainteté wesleyenne, dans laquelle la sanctification était une deuxième œuvre de grâce, ou que l'on adhérât à la position protestante plus classique sur la sanctification, influencée dans les milieux pentecôtistes par le mouvement de Keswick, selon laquelle on entrait dans un état progressif de sanctification en étant «en Christ», les partisans des deux camps étaient d'accord que sanctification personnelle et vie de sainteté étaient des questions importantes. En outre, presque tous étaient d'accord qu'en recevant le baptême dans l'Esprit-Saint, on recevait la «preuve biblique» de cette rencontre. Les différences de compréhension de la sanctification conduisirent au début certains groupes à la rupture temporaire de la communion. Les condamnations étaient souvent très lourdes lorsque les différentes personnes prenaient l'un ou l'autre parti. Dans les années récentes, ces ruptures ont été surmontées si bien que les adeptes des deux perspectives reconnaissent à présent le baptême par l'eau des uns et des autres, qu'ils participent ensemble à la Cène du Seigneur et que dans la plupart des cas ils reconnaissent mutuellement leurs ministères.

253. La plupart des pentecôtistes, à l'exception de ceux d'Unité, professaient que le baptême dans l'Esprit-Saint venait après la conversion — après la conversion et l'entière sanctification selon les pentecôtistes de sainteté wesleyenne. Tandis qu'en général les pentecôtistes estiment que c'est cette suite d'événements qui mène à la plénitude de vie pentecôtiste, ils acceptent également le fait que des personnes soient parfois baptisées dans l'Esprit en même temps qu'elles sont converties, s'il existe une preuve suffisante que le baptême dans l'Esprit-Saint a eu lieu. Si ce baptême n'est pas reçu à ce moment-là, les pentecôtistes soutiennent que le baptême dans l'Esprit-Saint est si essentiel pour la plénitude de la vie chrétienne qu'on devrait chercher à l'administrer au plus tôt.

c) Recevoir le baptême dans l'Esprit-Saint

254. Il est important de rappeler que les pentecôtistes ne mettent normalement pas sur le même pied d'égalité baptême dans l'Esprit-Saint et réception de l'Esprit-Saint au moment de la conversion. Les pentecôtistes croient qu'à la conversion, l'Esprit-Saint baptise le croyant dans le Christ (cf. 1 Co 12,13 ; Rm 6,3) et qu'ensuite le Christ baptise le croyant dans l'Esprit-Saint (cf. Lc 24,49 ; Ac 1,8 ; 2,4). Les deux choses font partie des

expériences initiales de celui qui est devenu chrétien (cf. Ép 1,13-14 ; Tt 3,4-6). Devenir chrétien en toute plénitude implique, entre autres, parvenir à la foi, se soumettre au baptême par l'eau et, dans un esprit d'ouverture et d'attente, recevoir le baptême dans l'Esprit-Saint avec le témoignage qui l'accompagne. Ainsi, les pentecôtistes soutiennent qu'une personne reçoit ce baptême dans l'Esprit-Saint si elle croit en l'Évangile de Jésus Christ (cf. Ac 10,44-46), si elle vient à Dieu avec une foi d'enfant, dans une attitude d'amour et en toute confiance (cf. Lc 11,11-13), ce qui signifie que le candidat est ouvert à l'action de Dieu dans sa vie.

255. En réponse à la prédication de la Parole, les candidats au baptême dans l'Esprit-Saint participent souvent à ce qu'on pourrait appeler un « acte liturgique », bien que normalement les pentecôtistes n'emploient pas cette expression. Les candidats sont invités à prier autour de l'autel dans l'assemblée locale, parfois pendant des heures. En général, cette invitation est adressée à la fin du culte. Une ou plusieurs personnes, souvent le pasteur, des anciens ou d'autres responsables chrétiens expérimentés, *peuvent* imposer les mains sur le candidat. Certains voient dans cet acte un instrument, c'est-à-dire le moment où le baptême est imparti dans l'Esprit-Saint. Pour d'autres, l'acte de l'« imposition des mains » crée un sentiment de solidarité entre le candidat et ceux qui prient avec lui. Dans certaines églises pentecôtistes, l'« imposition des mains » a été établie de manière officielle. Alors que le baptême dans l'Esprit-Saint peut parfois avoir lieu au moment de l'imposition des mains sur le candidat (Ac 8,17 ; 19,6), les pentecôtistes ne pensent pas que le baptême dans l'Esprit-Saint a lieu nécessairement ou uniquement à travers « l'imposition des mains ». En fait, beaucoup de pentecôtistes témoignent avoir reçu ce baptême alors qu'ils étaient seuls chez eux, dans leur cuisine, ou même sans l'avoir demandé. Ainsi, la plupart des pentecôtistes croient que le baptême dans l'Esprit-Saint ne nécessite pas une autre personne pour le donner, l'impartir ou le transmettre.

d) Preuve du baptême dans l'Esprit-Saint

256. Attendre que tous ceux qui reçoivent le baptême dans l'Esprit-Saint puissent en fournir une preuve quelconque, autre qu'un témoignage personnel, est profondément enraciné dans la théologie pentecôtiste. Il était entendu que le but de cette « preuve biblique » devait être à la fois missionnaire et évangéliste. L'Esprit-Saint pouvait en un instant accorder une vocation missionnaire, indiquer un domaine de service et pourvoir du langage nécessaire pour répondre à cet appel; en bref, celui qui recevait le baptême dans l'Esprit serait habilité à s'engager dans la mission de l'évangélisation, tout comme les cent vingt furent habilités, le jour de la Pentecôte, à « aller par le monde entier » (Mc 16,15). Dans la perspective de Parham, c'est ce que signifiait l'effusion de l'Esprit dans Ac 2,4, et il fallait à présent que cela soit rétabli en raison de l'imminent retour de Jésus Christ.

257. Les pentecôtistes n'ont pas tous été d'accord avec cette idée de l'aspect probatoire de la doctrine. Dès le début, certains se demandaient s'il s'agissait d'un langage humain, de la manifestation d'un parler extatique ou même d'un langage angélique (cf. 1 Co 13,1). Alors que la plupart des Églises pentecôtistes classiques continuent de maintenir l'une ou l'autre de ces positions, certains des premiers groupes pentecôtistes, tout particulièrement ceux qui sont nés au Chili vers 1910 ainsi qu'un certain nombre d'autres communautés pentecôtistes, croient que l'on peut fournir la preuve de la réception du baptême dans l'Esprit-Saint en démontrant avoir reçu une des différentes manifestations suivantes: « parler en d'autres langues, danser [dans l'Esprit], avoir des

visions, prophétiser ou participer à une des manifestations compatibles avec la Parole de Dieu (l'Écriture) »²¹.

258. Récemment, dans les églises pentecôtistes aux États-Unis, le pourcentage des croyants qui reçoivent le baptême dans l'Esprit-Saint et qui en témoignent en parlant en langues, est moindre qu'au cours des premières années. Cette constatation a soulevé de profondes questions pastorales et théologiques au sein de ces groupes. Le débat sur ces questions se poursuit dans la communauté pentecôtiste.

e) Le rapport entre le baptême dans l'Esprit-Saint et le charisme de parler en langues

259. L'apôtre Paul a soulevé une question à ce propos, en demandant: « Tous parlent-ils en langues (*me pantes glossais lalousin*)? » dans 1 Co 12,30. La question de l'apôtre prévoyait clairement une réponse négative, comme le montre l'emploi du négatif grec « me ». Cela a également amené les pentecôtistes à distinguer entre les langues reçues au moment du baptême dans l'Esprit-Saint et le charisme ou don des langues dont parle Paul²². Ainsi, dans beaucoup d'églises pentecôtistes, on fait la distinction entre « langues probantes » et « don des langues ». Elles peuvent être « les mêmes en essence, mais différentes en leur objet ». Certains soutiennent que les « langues probantes » constituent un « langage de prière » continu qui leur confère une qualité « dévotionnelle » leur permettant d'être utilisées de manière personnelle sans besoin d'interprétation, tandis que le « don des langues » est destiné à un usage public qui requiert donc une interprétation (1 Co 14,5 ; 13-17 ; 27-28). Une autre façon d'exprimer cet aspect serait de dire que dans un sens phénoménologique, ces manifestations semblent être une même chose, mais leurs buts, les manières de s'en servir, et la façon dont les discerne la communauté des croyants, sont très différents. Il s'agit là de questions importantes qui n'ont pas encore été entièrement résolues dans la communauté pentecôtiste.

3. Convergences et défis

260. La convergence fondamentalement la plus importante concernant le thème traité dans la présente section, et dont nous pouvons nous réjouir, est la conviction commune dans nos deux communautés que le baptême dans l'Esprit-Saint est une puissante action de la grâce que Dieu accorde aux croyants dans l'Église. Ce dialogue, commencé en 1972, est le plus ancien et le plus constant des dialogues bilatéraux dans lequel pentecôtistes et catholiques sont engagés ensemble. Il doit son origine en grande partie au climat d'ouverture et de confiance instauré entre nous à la suite des débuts du Renouveau charismatique catholique de la fin des années 1960. Le fait que ce renouveau se soit largement répandu dans un important pourcentage de la population catholique, comptant actuellement plus de 120 millions d'adhérents, et que des évêques et des papes catholiques l'aient considéré comme une action bénéfique de l'Esprit-Saint, a permis aux pentecôtistes de considérer les catholiques sous une lumière nouvelle et davantage positive. Les catholiques également ont commencé à reconnaître une authentique action divine dans leurs frères et sœurs pentecôtistes. Au cours du dernier siècle, la promotion du baptême dans l'Esprit-Saint comme faisant partie de la réalité de la communauté du Christ a été un don à l'Église. La présente section de ce Rapport représente un effort continu de la part des catholiques et des pentecôtistes d'étudier sous tous leurs aspects l'Écriture et la littérature patristique dans une commune tentative de faire davantage de lumière en ce qui concerne le baptême dans l'Esprit-Saint. C'est déjà une démarche d'une importance non négligeable, surtout si l'on considère que nos deux communautés réunies représentent une grande partie de la

famille chrétienne mondiale. Le fait de terminer ce rapport dans l'année du centième anniversaire des débuts de la Mission Azusa Street, reconnue de tous comme un des événements fondamentaux qui ont conduit à la naissance de diverses églises pentecôtistes classiques, est particulièrement de bon augure.

261. En même temps, une conclusion frappante qui émerge de notre étude commune du matériel biblique et patristique, faite dans l'espoir d'éclaircir le phénomène du baptême dans l'Esprit-Saint, est la découverte d'une diversité substantielle, non seulement entre nos deux communautés, mais à l'intérieur de chacune d'elles. Un exemple de cette pluralité de vues concerne la question de savoir si oui ou non tous les passages patristiques que nous avons examinés peuvent être considérés de manière crédible comme des expressions du baptême dans l'Esprit-Saint. Mais cela est également évident dans notre réflexion actuelle sur ce point. Nous constatons ici que l'important débat théologique sur le baptême dans l'Esprit-Saint qui est né après le début du Renouveau charismatique catholique, est loin d'être parvenu à un consensus sur la question de savoir si ce baptême doit être considéré d'importance fondamentale par rapport à la célébration des sacrements, ou s'il faut y voir une effusion « extra sacramentelle » de l'Esprit-Saint. Pour leur part, les nombreuses églises et mouvements pentecôtistes confessionnels et indépendants se distinguent souvent sur la base de différences liées à leur compréhension de la nature et du rôle du baptême dans l'Esprit-Saint. On trouve dès le tout début des différences parmi les pentecôtistes sur la relation entre baptême dans l'Esprit-Saint et conversion, salut (pentecôtistes de l'unité) ou sanctification, ou encore sur la nécessité de diverses sortes de témoignages, tels que parler en langues, pour attester d'avoir effectivement reçu ce baptême. Notre étude commune de ce matériel n'était pas en mesure d'établir — chose qu'elle n'a donc pas faite — si cette diversité était compatible avec une unité fondamentale dans la foi concernant le baptême dans l'Esprit-Saint, et moins encore de voir si de telles diversités pouvaient être des divergences incompatibles, soit à l'intérieur de nos communautés respectives, soit entre nous. Alors que l'expérience du baptême dans l'Esprit-Saint semble avoir un certain degré de similitude parmi ceux qui le reçoivent, la compréhension de ce baptême et sa place dans la série d'événements par lesquels on devient chrétien, sont objet de substantielles divergences d'opinion.

262. Néanmoins, ensemble nous pouvons affirmer de nombreuses choses sur le rôle de l'Esprit-Saint dans le processus du devenir chrétien. Nous avons reconnu ensemble l'importance de l'effusion de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Église. Nous partageons la conviction que l'Esprit-Saint a toujours été présent dans l'Église avec la grâce, les signes et les dons. Nous affirmons ensemble et nous accueillons la présence et l'exercice des charismes comme une dimension importante de la vie de l'Église.

VI. CONCLUSION

A. Introduction

263. Au cours de cette cinquième phase du dialogue international entre pentecôtistes et catholiques, nous avons appris à nous apprécier les uns les autres d'une manière nouvelle.

264. Nous avons examiné ensemble différents aspects de ce qu'implique le fait de devenir chrétien. Nous avons étudié et avons pu apprécier ensemble les puissants contenus de l'Écriture, le témoignage rendu à l'Évangile dans les sources patristiques, et

la façon dont l'Évangile nous instruit sur la conversion, la foi, la vie de disciple, l'expérience et la réception du baptême dans l'Esprit-Saint. Les Écritures ont une importance fondamentale pour nous tous. Bien que de façons différentes, nous pouvons reconnaître les Pères de l'Église comme étant les premiers témoins et interprètes de la foi en Jésus Christ et des dimensions de la vie en Christ.

B. Le témoignage de la Bible

265. Ensemble nous avons appris que dans notre lecture de l'Écriture Sainte, nous interprétons la Bible selon les perspectives de nos traditions respectives. Nous reconnaissons tous, encore que de façon différente, que nous sommes gouvernés par la Parole de Dieu. Les pentecôtistes tendent à s'en tenir à la doctrine protestante classique de *sola Scriptura*. Catholiques et pentecôtistes respectent l'autorité de l'Écriture et cherchent des moyens permettant à la Tradition d'être fidèle à la vérité biblique. Une discussion future devrait se concentrer non seulement sur la relation entre Écriture et Tradition, mais également sur nos compréhensions respectives du rapport de l'Écriture et de la Tradition avec la Parole de Dieu. Cela pourrait être utile pour notre dialogue, surtout parce que les spécialistes pentecôtistes ont essayé de définir une herméneutique biblique pentecôtiste distincte et que les catholiques ont renouvelé leur approche de l'Écriture depuis le Concile Vatican II.

C. Le témoignage des Pères

266. Cette phase du dialogue a été la première au cours de laquelle pentecôtistes et catholiques ont étudié ensemble l'enseignement et le témoignage des premiers textes chrétiens post-bibliques, ceux des Pères de l'Église. Quels bénéfices en avons-nous retirés? De bien des façons nous voyons que nous devons affronter aujourd'hui les mêmes défis que rencontraient les Pères dans leurs luttes personnelles et dans leurs efforts pour assurer que la foi apostolique soit correctement enseignée et transmise. Nous constatons chez eux le grand travail accompli pour garantir la transmission de la foi chrétienne depuis les temps et les cultures bibliques jusqu'aux nouveaux siècles et aux nouvelles cultures.

267. Nous avons vu leurs luttes et leurs crises personnelles dans leurs efforts de suivre le Christ, et le rôle même de la famille pour promouvoir la vie et la foi (Augustin, *Les Confessions*). Nous avons vu les réflexions de ceux qui ont affronté et accueilli le martyr au nom du Christ (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*). Nous les avons entendus parler, même de manière poétique, de la façon dont la foi s'était emparée d'eux (« une flamme s'allume dans mon âme », Justin, Dialogue avec Tryphon).* Hilaire de Poitiers a évoqué l'expérience de joie intense « quand enfin nous sentons en nous les frémissements de l'Esprit-Saint » (*Commentaires sur les Psaumes*). Nous les voyons célébrer la présence et la puissance de l'Esprit-Saint (Basile de Césarée, *Sur l'Esprit-Saint*, Cyrille de Jérusalem, *Leçons catéchétiques*).

268. Pendant la croissance de l'Église, les textes patristiques ont illustré l'esprit missionnaire des Pères contre les idéologies de leur temps (Justin, *Apologie*), comme dans nos luttes d'aujourd'hui. À travers leurs écrits, nous les voyons préparer les fidèles à célébrer les grandes périodes du carême (Cyrille de Jérusalem) et de Pâques (Hippolyte, *La Tradition apostolique*). Nous écoutons leur enseignement concernant une correcte célébration et compréhension du sacrement du baptême (*Didache 7*, Irénée de Lyon, *Preuve de l'enseignement apostolique*). Nous lisons leurs textes sur les rapports étroits entre baptême et réception de l'Esprit-Saint (Origène, *Commentaire sur Jean 6*,

33). Ils ont bien sûr écrit sur beaucoup d'autres aspects des dons spirituels et de la vie de l'Église.

269. En résumé, nous avons constaté qu'il existe des textes patristiques qui peuvent éclairer chacune des questions que nous avons examinées (conversion, foi, expérience chrétienne en communauté, vie de disciple et formation, baptême dans l'Esprit-Saint). Ces textes sont le résultat des réflexions des Pères sur les Écritures et ils offrent souvent des vues et des connaissances sur des questions et des situations de notre époque. En outre, ils gardent toute leur actualité dans l'expérience contemporaine. Les écrits des Pères ne sont pas des trésors de librairie des siècles passés. Leurs paroles sont des témoignages vivants pour les chrétiens d'aujourd'hui et de tous les temps. À travers ce dialogue, pentecôtistes et catholiques ont vu ensemble la richesse de ce témoignage et ils peuvent le partager aujourd'hui avec leurs communautés respectives.

270. Cette étude des premiers textes chrétiens post-bibliques, bon nombre desquels ont été écrits au cours des premiers siècles que certains appellent l'époque constantinienne, peut être un premier pas dans notre dialogue sur des questions historiques qui sont à la racine de certains points de vue pentecôtistes sur la théorie de la restauration. Cette importante question attend d'être traitée lors d'une future phase du dialogue international.

D. Ce que nous avons appris de nos réflexions actuelles

271. Au cours de nos discussions, nous avons noté un parallèle très intéressant entre les différentes façons dont nos communautés respectives ont fait l'expérience de l'Esprit-Saint au XX^e siècle. Les pentecôtistes rapportent que le 1^{er} janvier 1901, une manifestation de baptême dans l'Esprit-Saint et de prière en langues s'est produite à Topeka (Kansas) et petit à petit s'est répandue. Le même jour à Rome, le Pape Léon XIII confiait le nouveau siècle à l'Esprit-Saint (*Veni Sancte Spiritus*). Répondant aux demandes prophétiques internes de l'Église catholique, le Pape Léon avait déjà écrit une Exhortation apostolique en 1895 et une encyclique en 1897, dans lesquelles il appelait à la dévotion à l'Esprit-Saint et recommandait de consacrer les neuf jours avant la Pentecôte à une neuvaine de prière à l'Esprit-Saint pour le renouveau de l'Église et de la société, pour la réunification du christianisme et pour un « renouvellement de la face de la terre ».

272. Pour les pentecôtistes, une effusion de l'Esprit-Saint à Azusa Street (Los Angeles) en 1906 marque un début significatif du mouvement pentecôtiste qui s'est agrandi au cours du siècle, touchant des millions de croyants. Dans l'Église catholique, des signes de l'Esprit-Saint sont visibles dans les divers mouvements bibliques, liturgiques, théologiques, œcuméniques et charismatiques qui se sont développés pendant le XX^e siècle, favorisant un renouvellement d'aspects fondamentaux de la foi et de la vie chrétiennes. Ces mouvements ont atteint en quelque sorte leur point culminant avec le Concile Vatican II, dont les catholiques pensent qu'il a été inspiré par l'Esprit-Saint. Au début du Concile, le Pape Jean XXIII a prié pour une nouvelle Pentecôte. Le Concile encourageait le renouveau dans la foi, la prière, la vie spirituelle, l'unité des chrétiens — signes de la présence de l'Esprit-Saint. En 1989, la nouvelle conscience de cette présence a été encouragée par le Pape Jean-Paul II avec son Encyclique sur l'Esprit-Saint, *Dominum et vivificantem*. La veille de la Pentecôte en 1998 à Rome, la reconnaissance de la présence constante de l'Esprit-Saint a fait déclarer ce qui suit au Pape Jean-Paul II, alors qu'il rencontrait 400.000 membres de mouvements spirituels catholiques: « Nous pourrions dire que ce qui a eu lieu à Jérusalem il y a 2000 ans se renouvelle ce soir sur

cette place. Comme les apôtres à l'époque, nous aussi nous nous trouvons dans la chambre haute, désirant ardemment et priant pour l'effusion de l'Esprit ».

273. À un moment crucial, ces impulsions parallèles, présentes dans deux communautés différentes, ont commencé à donner lieu à des corrélations et à des convergences. En 1967, le témoignage du mouvement pentecôtiste a favorisé le lancement du Renouveau charismatique catholique. Dès lors, l'Église catholique et le mouvement pentecôtiste sont toujours restés en contact. L'influence du nouvel engagement œcuménique des catholiques, dans le cadre du mouvement œcuménique qui, comme le soulignait le Concile Vatican II, est né « sous l'action de l'Esprit-Saint » (*UR*, 1), a contribué à ouvrir la voie à un dialogue pour le respect mutuel et la réconciliation entre pentecôtistes et catholiques. Le mouvement pentecôtiste et l'Église catholique, qui vivaient d'abord parallèlement et séparément, ont eu plus de contacts qu'auparavant. Ils ne sont plus complètement séparés. Ils ont commencé à avoir des relations grâce au dialogue, à l'amitié et à la coopération; ils sont engagés en partenariat depuis près de trente-cinq années.

274. Conscients de l'action de l'Esprit-Saint dans chacune de nos deux traditions, nous sommes parvenus à mieux nous connaître les uns les autres. Aussi sommes-nous reconnaissants de ce que le renouveau et l'effusion de l'Esprit-Saint au XX^e siècle aient ouvert les cœurs et les esprits aux uns et aux autres. Nous croyons que par la providence divine, la naissance des mouvements pentecôtistes/charismatiques, avec celle du mouvement œcuménique au XX^e siècle, nous invitent à un dialogue tant spirituel que théologique entre nos communions. Notre engagement théologique commun était en grande partie centré sur les implications de nos vues respectives en matière de foi, de conversion et de condition de disciple dans la vie chrétienne. Il est bon qu'il en soit ainsi et nous croyons que la reconnaissance de ce fait est essentielle pour un œcuménisme pratique entre les paroisses catholiques et les assemblées pentecôtistes au niveau local.

275. En lisant et en étudiant ensemble les Pères de l'Église, nous sommes devenus encore plus attentifs à nos actuelles responsabilités théologiques. Inspirés par leur exemple où sont conjugués ministère pastoral et vision théologique, louange de Dieu et connaissance de Dieu, sainteté de vie et orthodoxie doctrinale, nous nous efforçons, nous aussi, de servir nos communautés respectives dans le même esprit. C'est surtout en ce qui concerne l'évangélisation, la vie de disciple et la formation chrétienne, ainsi que l'ouverture à la présence et au pouvoir de l'Esprit-Saint, que nous désirons accomplir nos tâches théologiques et pastorales.

276. Nos discussions sur la nature de la conversion chrétienne dans l'Église primitive, et plus particulièrement sur le rapport entre événement et processus, ont éclairé notre propre compréhension de ce qui advient dans nos Églises aujourd'hui. Elles nous mettent en garde contre un jugement trop hâtif de ce qui s'est passé ou non dans les divers témoignages et récits de conversion que nous avons observés dans nos communautés. Plus important encore, nous voyons la nécessité d'un clair appel à la conversion, à une conversion à Jésus Christ qui devrait être au cœur de notre proclamation et de notre témoignage dans le monde. Nous sommes parfaitement conscients que, même dans nos églises, les croyants ont besoin d'entendre ce message afin que la profession de foi chrétienne soit authentique et conduise à la maturité et à la croissance dans la vie chrétienne.

277. De même, nous sommes impressionnés par la conversion et la vie de disciples permanentes qui caractérisent l'Église ancienne. Dans toutes les questions et dans tous

les thèmes que nous avons examinés, nous avons essayé de réfléchir à leur signification pour nos communions ecclésiales aujourd'hui. Il était clair que les écrits des Pères de l'Église reflétaient un exercice passionné de la foi dans leurs églises et une profonde intuition des dimensions de la vie chrétienne. Malgré nos différences sur l'importance de la médiation sacramentelle de la grâce, nous ne pouvons que considérer leur témoignage comme un encouragement pour nos Églises actuelles à croître en maturité et en sainteté. Nous sommes également d'accord qu'une formation chrétienne continue doit être un processus conscient dans nos Églises, en sachant que pour que le germe de la Parole de Dieu porte des fruits, nous devons être ouverts à cette Parole et disposés à lui répondre docilement dans la vie chrétienne et ecclésiale.

278. Étant donné que nos traditions considèrent l'expérience de la grâce comme une dimension importante de la foi et de la spiritualité, nous avons pu apprécier l'importance attribuée par nos communautés pentecôtistes et catholiques aux charismes, à la mystique et à la liturgie. Nous avons également appris qu'on ne peut pas simplement opposer entre elles ces deux modalités de l'expérience chrétienne. Chacun possède une certaine expérience de ce à quoi l'autre est traditionnellement attaché. Cela nous permet de faire un pas de plus dans notre dialogue, du fait que l'« œcuménisme spirituel » devient de plus en plus la base de nos conversations théologiques. Le discernement spirituel, dans sa presque totalité, attire notre attention sur les possibilités providentielles que Dieu nous offre librement dans sa grâce.

279. Enfin, nous revenons à notre évaluation de l'effusion de l'Esprit-Saint au XX^e siècle qui, pour les pentecôtistes, est un don à toute l'Église. Notre discussion sur le « baptême dans l'Esprit-Saint » était centrée sur cet aspect caractéristique de la spiritualité pentecôtiste que connaît également l'Église catholique. Alors que nous ne sommes pas parvenus à un consensus théologique concernant le baptême dans l'Esprit-Saint, nous reconnaissons toutefois que la présence et la puissance de l'Esprit-Saint, y compris les charismes, n'étaient pas inconnus dans l'Église primitive et qu'ils sont une source de renouvellement pour l'Église d'aujourd'hui. Nous avons appris que si une évaluation et un jugement théologiques sont nécessaires, ils ne peuvent être réalisés que pour servir l'action de l'Esprit, jamais pour affaiblir ou affliger l'Esprit-Saint (Ep 4,30 ; 1 Th 5,19). Nous voulons ensemble retenir ce qui est bon (1 Th 5,21) et marcher sous l'impulsion de l'Esprit (Ga 5,25) dans les jours et les années à venir.

E. Propositions pour un dialogue futur

280. Sous-jacentes à ces résultats de notre dialogue, diverses questions émergent, que nous n'avons pas pu aborder avec l'attention qu'elles méritent et qui pourraient servir de points de départ encourageants pour un dialogue futur. Par exemple, un thème cher aux premiers responsables des différentes Églises et mouvements pentecôtistes, était que la redécouverte du baptême dans l'Esprit-Saint indiquait un rétablissement de l'Église de l'époque des apôtres. Cette explication se fonde sur la conviction qu'à un certain moment de l'histoire après la période apostolique, la communauté originelle et authentique du temps des apôtres est tombée en décadence et a même cessé d'exister. Catholiques et pentecôtistes ne sont pas d'accord sur cette évaluation de l'histoire. Un dialogue futur devrait aborder la question cruciale de connaître nos différentes façons d'interpréter l'histoire et de comprendre pourquoi nous le faisons de la sorte.

281. Une autre question qui s'est dégagée de notre étude du baptême dans l'Esprit-Saint dans le contexte du processus par lequel on devient chrétien, concerne la nature et le rôle du baptême par l'eau, à quoi on pourrait ajouter les autres actes rituels que les

catholiques appellent sacrements et que certains pentecôtistes appellent ordonnances. La phase actuelle du dialogue a pris note d'un certain degré de convergence sur la nécessité du baptême par l'eau et de la participation à la Cène du Seigneur, qui seraient ainsi parties intégrantes du processus d'entrée dans la communauté des chrétiens. À la lumière de ce qui précède, cet éclaircissement sur ce qui est normatif pour devenir chrétien et/ou pour l'initiation chrétienne, devrait faire l'objet d'un dialogue futur.

282. En troisième lieu, nous avons examiné la question des témoignages attestant qu'une personne a effectivement reçu le baptême dans l'Esprit-Saint. Ces témoignages s'adressent à la communauté chrétienne et soulèvent la question de savoir comment l'Église est dotée par Dieu de la capacité de discerner une authentique expérience de la grâce et, par extension, une doctrine orthodoxe authentique. La nécessité d'un discernement concernant l'expérience et la doctrine pose naturellement la question du rôle de l'autorité dans l'Église.

283. De telles questions — une vision de l'histoire chrétienne dans le sens d'une restauration, la nature des sacrements ou ordonnances et l'exercice de l'autorité dans l'Église, sans oublier nos différents principes d'interprétation de l'Écriture — sont toutes des points importants soulevés par notre discussion sur les cinq dimensions du devenir chrétien que nous avons examinées dans cette phase du dialogue. Ce sont des questions qui restent « irrésolues » entre nous et qui demandent encore une réflexion approfondie. Quant à savoir si elles peuvent être « résolues », c'est-à-dire devenir des sujets sur lesquels un consensus est possible, nous ne pourrions le découvrir qu'à travers un dialogue ultérieur et avec l'aide de l'Esprit-Saint. Mais nous avons certainement encore beaucoup de choses sur lesquelles nous pencher ensemble en cherchant à obéir au sentiment exprimé dans la prière de Jésus, « que tous soient un ».

F. Un dernier mot

284. Finalement, chacun de nous a beaucoup appris sur nos manières respectives de promouvoir la foi, la conversion, la vie de disciple et la formation, et de comprendre l'expérience et le baptême dans l'Esprit-Saint. En méditant sur l'Écriture et sur le témoignage des premiers écrivains de l'Église, et après avoir écouté comment nos partenaires de ce dialogue sont engagés à promouvoir la vie chrétienne chez ceux qui parviennent à la foi, nous constatons dans chacun de nous un profond engagement envers le Christ. Bien que pentecôtistes et catholiques accordent un poids différent à certains aspects du processus par lequel on devient chrétien, tous encouragent la vie chrétienne vécue pour la gloire de Dieu. Savoir cela nous aide à surmonter les malentendus ou les stéréotypes qui peuvent exister entre nous. En conséquence, catholiques et pentecôtistes sont appelés à un examen de conscience sur l'image qu'ils se sont parfois faite les uns des autres dans le passé, par exemple en qualifiant l'autre de « non-chrétien » ou de membre d'une « secte ». Nous avons trouvé que nous avons beaucoup de choses en commun. Bien que de grandes différences subsistent sur certaines questions, nous pouvons nous considérer les uns et les autres frères et sœurs en Christ, grâce à notre travail durant ce dialogue.

285. Nous espérons que cette phase du dialogue aura contribué à faire progresser nos relations. Nous demandons la bénédiction de Dieu sur la poursuite de notre dialogue afin qu'il soit à la gloire de Son nom.

APPENDICE 1: LES PARTICIPANTS²³

Participants catholiques

Rév. P. Kilian McDonnell (coprésident 1998-2000, USA) (S [1998-2000] ; P [1998])

Mgr John A. Radano (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens/USA) (1998-2006) (coprésident 2001-2006) (S [1998-2006] ; D [2003, février et novembre 2004, 2006])

Dr Ralph Del Colle (Marquette University, Milwaukee, WI, USA) (1998-2006) (D [novembre 2004, 2006] ; P [2001])

Rév. P. Robert Dugan (USA) (P [2000])

M. Hans Gasper (Conférence épiscopale allemande, Bonn, Allemagne) (1998-2006) (D [novembre 2004])

Rév. P. William Henn, O.F.M. Cap. (Université pontificale grégorienne, Rome/USA) (1998-2006) (D [février et novembre 2004, 2006]; P [1999])

Sr Maria Ko, F.M.A. (Séminaire du Saint Esprit, Hong Kong, Chine/Rome) (1998-2006) ; (P [2002])

Rév. P. Patrick Lyons, O.S.B. (Mary Immaculate College, Université de Limerick, Irlande) (1998-2006)

Rév. P. Luis Ramos, O.P. (Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, León, Mexique) (1998-2006)

Mgr Juan Usma Gomez (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Vatican/Colombie) (cosecrétaire 1998-2006) (S [1998-2006]; D (2003, février et novembre 2004, 2006])

Participants pentecôtistes

Rév. Cecil M. Robeck, Jr. (coprésident 1998-2006, Assemblées de Dieu, USA) (S [1998-2006] ; D [2003, novembre 2004, 2006])

Rév. David Cole (Open Bible Church, USA) (1998, 2000-2006) (S [2003-2006]; S [2003-2006] ; D [2003, février 2004, 2006])

Rév. Clayton Endicott (Church of God of Prophecy, USA/Allemagne) (2003-2006) (O [2001])

Rév. Harold D. Hunter (International Pentecostal Holiness Church, USA) (P [1999])

Rév. Ronald Kidd (Assemblées pentecôtistes du Canada, Canada) (cosecrétaire, 1998) (S [1998] ; P [1998])

Rév. Philip Hilliard (Assemblées de Dieu) (O [2002])

Dr Cheryl Bridges Johns (Église de Dieu, Cleveland, TN, USA) (1998-1999)

Rév. Jackie David Johns (Église de Dieu, Cleveland, TN, USA) (O [1998] ; P [2002])

Rev. Gary Matsdorf (International Church of the Foursquare Gospel, USA) (O [1999])

Rév. Gary Mcgee (Assemblées de Dieu, USA) (1998- 2002) (D [février 2004])

Rév. François Möller (Apostolic Faith Mission, République d'Afrique du Sud) (1998-2001, 2003, 2005)

Rév. Steve Overman (International Church of the Foursquare Gospel, USA) (cosecrétaire, 1999-2006)

Mme Marta Palma (Iglesia Mision Pentecostal, Chili) (1999)

Rév. Steven Parker (Church of God of Prophecy, USA) (2002-2006)

Rév. Thomas D. Pratt (Assemblées de Dieu, USA) (1999) (P [1999])

Rév. Raymond M. Pruitt (Church of God of Prophecy, USA) (1998-2001)

Rév. Russell P. Spittler (Assemblées de Dieu, USA) (2002)

Rév. Matthias Wenk (Bewegung Plus, Suisse) (P [2000])

Rév. Huibert Zegwaart (Verenigde Pinkster – en Evangeliegemeenten, Pays-Bas) (2001, 2003-2006) (P [2001])

APPENDICE 2 : DOCUMENTS

1998 Bolton (Canada)

Dr Ronald Kydd, *Christian Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*

Rév. P. Kilian McDonnell, O.S.B., *The Experience of Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit in the Early Church*

1999 Venise (Italie)

Dr Harold Hunter, *Faith and Christian Initiation: Patristic Literature. A Pentecostal Perspective*

Dr Thomas D. Pratt, *A Pentecostal Perspective of Faith and Christian Initiation*

Rév. P. William Henn, O.F.M Cap., *Faith and Christian Initiation: Biblical and Patristic Perspectives*

2000 Vienne (Autriche)

Dr Matthias Wenk, *Conversion and Christian Initiation: Biblical and Patristic Perspectives*

Rév. P. Robert D. Duggan, *Conversion and Christian Initiation: Biblical and Patristic Perspectives*

2001 Celje (Slovénie)

Rév. Huibert Zegwaart, *Christian Experience in Community: Biblical and Patristic Perspectives*

Dr Ralph del Colle, *Christian Experience in Community: Catholic Perspectives*

2002 Sierra Madre, CA (USA)

Dr Jackie David Johns, *Christian Formation and Discipleship: Biblical and Patristic Perspectives*

¹ Toutes les références bibliques sont extraites de la Traduction œcuménique de la Bible, Seconde édition, 1987.

² On trouvera les versions officielles françaises des quatre rapports des phases de discussion précédentes dans: « Rapport final 1972-1976 » dans *Service d'information* [SI] 32 (1976-III), 32-37 du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens; *Rapport final 1977-1982* dans: SI 55 (1984/II-III), 79-88; *Vue d'ensemble sur la Koinonia*, dans SI 75 (1990-IV), 179-192; *Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun* dans: SI 97 (1998/I-II), 38-57.

³ Kilian McDonnell et George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries* (Collegeville, MN: A Michael Glazier Book / The Liturgical Press, 1991, 2nd Revised Edition, 1994), 396 pp.

⁴ *Le Catéchisme de l'Église catholique* [CEC] a été publié en 1992. Toutes les références se rapportent à ses paragraphes numérotés.

⁵ Pour la version française des textes patristiques, nous avons utilisé la Collection *Sources Chrétiennes*, sauf quand une autre indication est donnée. Chaque fois qu'une citation n'a pu être trouvée, elle a été directement traduite de l'anglais et elle est indiquée dans le présent rapport par un astérisque (*).

⁶ Déification est un terme utilisé par les chrétiens orientaux pour exprimer ce que fait l'Esprit-Saint dans la vie des baptisés. Il se rapporte à la transformation de la personne humaine par la grâce divine.

⁷ Traduit du texte latin que l'on trouve dans *Patrologia latina* 38, 923, de Migne.

⁸ Voir *Vue d'ensemble sur la Koinonia* 1985-1989, C) « Koinonia, sacrements et ordre ecclésial », 81-89.

⁹ Pour un débat plus complet concernant la pensée pentecôtiste et le point de vue catholique sur le baptême, voir *Vue d'ensemble sur la Koinonia 1985-1989*, III. Koinonia et baptême, 39-69.

¹⁰ Kilian McDonnell, OSB, "Spirit and Experiences in Bernard de Clairvaux" (Esprit et expériences dans Bernard de Clairvaux) dans *Theological Studies* 58 (1997), 16.

¹¹ Basile de Césarée, *Lettres* II, texte établi et traduit par Yves Courtonne, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1961, p. 139.

¹² La récente étude "Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals," conduite par le Pew Forum, peut être consultée sur la toile à l'adresse suivante : <http://pewforum.org/publications/surveys/pentecostals-06.pdf>; Donald E. Miller et Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley, CA, University of California Press, 2007.

¹³ Pour les textes patristiques qui traitent du rôle de l'Esprit-Saint d'une manière qui pourrait refléter le baptême dans l'Esprit-Saint, notre groupe de dialogue doit beaucoup en particulier au travail du P. Kilian McDonnell, OSB. Il était responsable de la section consacrée aux Pères de l'Église dans un ouvrage publié en collaboration avec George T. Montague et intitulé *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries*, 2^e édition révisée, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. McDonnell a résumé une partie de ses conclusions au cours de la première réunion de la phase actuelle de notre dialogue, qui s'est tenue à Bolton (Ontario) au 23 au 30 juin 1998, dans son document « L'expérience

¹⁴ Les légères altérations à la traduction française trouvée dans *Sources chrétiennes* ont été apportées à la lumière de l'exposé de McDonnell sur les termes latins qui apparaissent dans la citation ci-dessus.

¹⁵ Hilaire commente ici les passages suivants: *Psaumes* 46, 5 (« Il est un fleuve dont les bras réjouissent la ville de Dieu, la plus sainte des demeures du Très-Haut »); *Jean* 4, 14 (« L'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle ») et *Jean* 7, 38-39 (« Que boive celui qui croit en moi. Comme l'a dit l'Écriture: "De son sein couleront des fleuves d'eau vive" Il désignait ainsi l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui: en effet, il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié »). Pour un témoignage sur la puissante transformation opérée dans le croyant par l'Esprit-Saint, voir: Grégoire de Nazianze, *Cinquième discours théologique*, 28 (380).

¹⁶ *Patrologia orientalis*, vol. 30, fasc. 5, Paris, Firmin-Didot & Cie, 1963, pp. 861-863.

¹⁷ Par un décret du 14 septembre 1993, le Conseil pontifical pour les laïcs a officiellement reconnu le Service international du renouveau charismatique catholique (SIRCC) comme organisme pour la promotion du Renouveau charismatique catholique et en a approuvé les statuts.

¹⁸ Cf. Kilian McDonnell et George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit...*, *op. cit.*, p. 360.

¹⁹ David B. Barrett, Todd M. Johnson et Peter F. Crossing, « Global Table A. 50 Shared Goals: status of global mission, AD 1900 to AD 2025 », *International Bulletin of Missionary Research* 30, 1 (2006), 28. Nous

sommes conscients des limites posées par ces évaluations. Pour une critique utile à cet égard, voir: Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge, Angleterre: Cambridge University Press, 2004), 10-14.

²⁰ L'organe officiel des Assemblées de Dieu, *The Weekly Evangel*, devenu ensuite *The Pentecostal Evangel*, informait dès le 4 mars 1916 dans une annonce qu'il était possible de se procurer la série complète des écrits des Pères pré-nicéens. Voir, « Ante-Nicene Fathers », *The Weekly Evangel* 129 (4 mars 1916), 9. Ces volumes ont souvent fait l'objet d'annonces dans de nombreux autres numéros de *Evangel*. De même, A. J. Tomlinson a plusieurs fois mis en évidence le rôle des Pères dans sa publication, *The Faithful Standard*.

²¹ Cf. C. Alvarez, P. Correa, M. Poblete, P. Guell, *Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile* (Santiago, Chili: Ediciones Rehue Ltda, n.d.), 54, qui contient l'affirmation de la *Declaración de Fe de la Iglesia Pentecostal de Chile*. Elle dit ceci: [Seccion 11] « *Que: el hablar en otras lenguas, danzar, tener visiones, profetizar o culaquier manifestación conforme a la palabra de Dios, son una evidencia del bautismo en el Espiritu Santo* ».

²² L'expression serait mieux rendue de la façon suivante: « Pas tous parlent en langues, n'est-ce pas? » ou « Tous ne parlent pas en langues, n'est-ce pas? ». Dans ce cas, il est clair que la réponse prévue est « Non ».

²³ *S*: membre du Comité d'organisation; *D*: membre du Comité de rédaction; *P*: présentation d'un document; *O*: observateur.

Source :

Service d'information (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens), n° 129, 2008

documentation-unitedeschretiens.fr