

L'inspiration de la prophétie dans l'Église : les données de la 1^{ère} aux Corinthiens

Résumé : *Cet article explore la compréhension paulinienne de l'inspiration de la prophétie dont la pratique est encouragée en 1 Corinthiens 14. Pour Paul, l'inspiration prophétique surgit de l'esprit (pneuma) renouvelé du croyant lui-même intimement lié au Saint-Esprit. L'inspiration n'est pas décidée par le croyant mais elle peut être autorisée ou stoppée. Même si la révélation prophétique n'est pas toujours facile à comprendre pour le prophète, celui-ci est encouragé à mettre en œuvre son intelligence (nous) pour la transmettre. Il reste donc maître de lui-même et n'est pas dans un état d'extase.*

Abstract : *This article explores the pauline understanding of prophetic inspiration, a practice which is encouraged in 1 Corinthians 14. For Paul, prophetic inspiration springs from the renewed spirit (pneuma) of the believer, which is intimately linked to the Holy Spirit. The inspiration is not decided by the believer, but it can be allowed or stopped. Even if the prophetic revelation is not always easy to understand for the prophet, he is encouraged to use his/her intelligence (nous) to communicate it. The prophet remains in control of him/herself and is not in a state of ecstasy.*

En 1 Corinthiens 14.1, Paul encourage ses lecteurs à aspirer « aux pratiques spirituelles, surtout à celle qui consiste à parler en prophètes » (NBS). Et il précise : « vous pouvez tous parler en prophètes, un par un, pour que tous soient instruits et encouragés » (1 Co 14.31). L'interpellation paulinienne questionne la pratique ecclésiale actuelle. Mais elle encourage également l'exégète à creuser davan-

* Timothée MINARD est pasteur de l'Église Évangélique Baptiste (FEEBF) de Saint-Etienne.

tage les textes afin de mieux en extraire le sens : il nous faut commencer par comprendre de quoi Paul parle lorsqu'il se réfère à la prophétie.

Le débat porte sur plusieurs domaines tels que l'inspiration, la forme ou le contenu de la prophétie mais aussi sur l'autorité qui doit lui être conférée. Nous nous intéresserons ici au premier maillon de la chaîne de la communication prophétique, à savoir le processus d'inspiration. Comment le Saint-Esprit s'y prend-il pour inspirer la prophétie ? Quel est le rapport de l'Esprit de Dieu avec la personne du prophète ? Quel est l'état psychologique du prophète lorsqu'il reçoit l'inspiration prophétique¹ ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous limiterons aux données de la Première aux Corinthiens étudiées dans leur contexte. Dans cette épître, c'est essentiellement de *prophétie ecclésiale* qu'il est question, c'est-à-dire de la pratique courante de la prophétie dans le cadre d'assemblées chrétiennes (voir 1 Co 14). Nous n'aborderons donc pas ici d'autres types de prophétie qui peuvent être mentionnés ailleurs dans la Bible.

Nous nous appuyerons largement sur le travail de Wayne Grudem qui aborde la question en détail dans la publication de sa thèse de doctorat, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*². Nous nous référerons aussi à la position de deux spécialistes de la pneumatologie paulinienne, l'américain Gordon Fee³ et le français Max-Alain Chevallier⁴. Enfin, il nous a paru pertinent de répondre à une contribution récente sur la question, celle du théologien américain Clint Tibbs⁵, personnellement influencé par le spiritisme de Johannes Greber⁶.

¹ Nous nous intéresserons uniquement à ce qui se passe chez le prophète avant même qu'il n'ouvre la bouche pour parler. Les questions débattues dans cet article sont donc plutôt du domaine de la pneumatologie et de l'anthropologie. Par conséquent, nous n'aborderons pas le débat sur la forme ou le contenu du discours prophétique (prédication, parole prophétique de type charismatique ou pentecôtiste, une première forme de théologie, etc.).

² Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1999 (1^{ère} éd. : Washington, University Press of America, 1982). Cet ouvrage est la publication de sa thèse de doctorat en théologie présentée à Cambridge en 1978.

³ Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

⁴ Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, et *Souffle de Dieu, Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. II, Paris, Beauchesne, 1991.

⁵ Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma : Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tubingue, Mohr Siebeck, 2007. Cet ouvrage est la publication de la thèse de doctorat en théologie présentée par Clint Tibbs à la *Catholic University of America* de la ville de Washington en 2006.

⁶ C'est Clint Tibbs lui-même qui rend hommage à Johannes Greber sur la première page de son site Internet (Clint TIBBS, *Communication with Gods Spirits*, [en ligne], <http://www.communicationwithgod.info/page1> [site consulté en octobre 2010]).

I. Esprit de Dieu et esprit du prophète

Le traducteur peut être quelque peu déconcerté face à l'usage du mot *pneuma* en 1 Corinthiens. Tantôt le mot est employé pour désigner ouvertement « l'esprit de l'homme » (1 Co 2.11), tantôt il est utilisé pour désigner « l'Esprit de Dieu » (1 Co 2.11, 14 ; 3.16 ; 6.11 ; 7.40 ; 12.3), mais dans certains cas, il est difficile de savoir à quel « esprit » l'auteur se réfère. L'absence de l'article défini devant *pneuma* (p. ex. 1 Co 2.4, 13 ; 12.3 ; 14.2, 16) ou l'emploi du pluriel *pneumata* (1 Co 12.10 ; 14.12, 32) contribue à renforcer le malaise du traducteur.

La question se pose en particulier en 1 Corinthiens 14 concernant l'inspiration de la prophétie : de quel type d'esprit Paul parle-t-il lorsqu'il dit que « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes » (v. 32) ?

Devant la difficulté du texte, plusieurs solutions ont été proposées.

1. Une multiplicité de bons esprits

Certains exégètes ont vu dans l'emploi du pluriel *pneumata*, une référence à une multiplicité de bons esprits à l'origine de l'inspiration prophétique.

E. Earle Ellis a identifié ces bons esprits à des anges⁷. Clint Tibbs va dépasser largement la position d'Ellis en défendant une forme de « spiritisme » – c'est le terme qu'il emploie. Paul encouragerait les Corinthiens à développer la communication avec le monde des bons esprits et à se faire « médiums » pour ces esprits⁸. Pour défendre sa thèse, Tibbs étudie en particulier 1 Corinthiens 12 et 14⁹. Il montre que l'usage de *pneuma* sans article ou l'emploi du pluriel *pneumata* s'expliquent mieux par une référence à une multiplicité de bons esprits.

Premièrement, il faut honnêtement reconnaître que la thèse de Tibbs est difficilement défendable face à l'affirmation de l'unicité du Saint-Esprit en

⁷ E. Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutics*, Tübingue, J.C.B. Mohr, 1978, p. 23-44. Ce chapitre est une révision de l'article « "Spiritual" Gifts in the Pauline Community », *New Testament Studies* 20, 1973-1974, p. 128-144, du même auteur. Cf aussi, sur le même sujet, son chapitre « Christ and Spirit in 1 Corinthians », *Christ and Spirit in the New Testament*, sous dir. Barnabas LINDAR et Stephen S. SMALLEY, Londres, Cambridge University Press, 1973, p. 269-277. Pour une réfutation détaillée, nous renvoyons à Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 120-122, n. 10.

⁸ Cette position est défendue dans l'ouvrage *Religious Experience of the Pneuma: Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*.

⁹ Sur ce sujet on pourra lire un résumé des arguments de Clint Tibbs dans son article « The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians : 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case », *The Catholic Biblical Quarterly* 70, 2008, p. 313-330.

1 Corinthiens 12.4-13¹⁰. Ensuite, il faut remarquer qu'en 1 Corinthiens 14.32, le pluriel *pneumata* est associé au génitif *prophêtôn*. Il s'agit ici des « esprits des prophètes ». Dans tout le Nouveau Testament et en particulier chez Paul, lorsque le mot *pneuma* est associé à un génitif de personne, ce dernier définit à qui appartient le *pneuma*¹¹. Il semblerait donc peu probable de comprendre ici que les *prophêtai* ne soient que les réceptacles de *pneumata* qui leur sont étrangers¹². Enfin, on ne trouve pas de mention explicite d'une multiplicité d'« esprits saints » dans la Première aux Corinthiens. Il serait surprenant que Paul introduise une allusion à un tel concept sans plus de précision.

2. Les manifestations diverses du Saint-Esprit

L'usage néotestamentaire de *pneuma* + génitif de personne peut nous encourager à lire l'expression « les esprits des prophètes » comme se référant aux esprits humains des prophètes. Cependant, Wayne Grudem remarque bien que le contexte immédiat d'1 Corinthiens 14.32, à savoir les v. 30-33, nous invite plutôt à relier les *pneumata* à une activité divine¹³. En effet, le v. 32 est relié au v. 33 par la conjonction *gar* : « Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix » (v. 33). Le v. 33 parle du caractère de Dieu pour justifier ce

¹⁰ Tibbs explique que lorsque Paul emploie *pneuma* avec l'article défini (1 Co 12.4, 7, 8), c'est pour « indiquer une catégorie à laquelle appartiennent le *pneuma* sans article et le pluriel *pneumata* » (« The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians : 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case », p. 327). Il propose donc de traduire *to pneuma* par un nom collectif, « le monde spirituel ». Quant à la mention de « *to hen pneuma*, l'unique esprit » (1 Co 12.9, 11, 13), le mot *hen* ne désignerait pas ici une valeur numérique mais serait employé dans le sens de l'union de plusieurs en un seul. On pourra reprocher à Tibbs l'ordre dans lequel il fait l'exégèse des différents passages d'1 Corinthiens 12 et 14, Tibbs choisit de traiter en priorité les obscures mentions de *pneuma* au pluriel (1 Co 12.10 ; 14.12, 32) qui font l'objet de grands débats parmi les exégètes. Et c'est une fois qu'il a exégétiquement choisi de voir derrière ces pluriels une diversité de bons esprits qu'il en déduit qu'il faut comprendre autrement la mention du « même et unique esprit ». Or, il nous semble qu'il faut logiquement étudier le message central du discours avant d'en étudier les questions annexes. Le message central du chap. 12 est l'unité de la source des divers dons spirituels qui ont pour objectif la construction d'un unique corps. Paul fait bien un parallélisme entre l'unité/diversité du corps et l'unité/diversité de l'Esprit, mais il précise bien la nature de la diversité en question : la diversité de l'Esprit ne se situe pas dans son être mais dans ses dons ou manifestations. De plus, la structure des v. 4 - 6 met en parallèle « le même Esprit », *to auto pneuma* (v. 4), « le même Seigneur », *ho autos kurios* (v. 5) et « le même Dieu » *ho autos theos* (v. 6). Si on devait comprendre *to pneuma* comme un nom catégoriel désignant un même « monde spirituel » composé de multiples esprits, il faudrait logiquement comprendre *ho kurios* et *ho theos* comme des noms catégoriels se référant à une multiplicité de « seigneurs » et à une multiplicité de « dieux », ce qui serait très improbable chez Paul !

¹¹ Presque tous les exemples sont clairs, que *pneuma* soit associé à *theos*, *christos*, *kurios*, *daimonion* (Lc 4.33 ; Ap 16.14) ou même *anthrôpos* (1 Co 2.11). Le seul exemple incertain est celui d'Ap 22.6 : *ho theos tôn pneumatôn tôn prophêtôn* « le Dieu des esprits des prophètes ».

¹² Cette proposition n'est pas grammaticalement impossible (voir p. ex. Hermas, *Le pasteur*, Préceptes 11, 12) mais étant donné l'usage habituel du mot *pneuma* + génitif de personne chez Paul, elle est peu probable. Si Paul avait voulu parler des esprits « dans le prophète », il aurait pu mettre le terme *prophètes* au datif (voir 1 Co 3.16, « l'Esprit de Dieu » *en humin*), préférer l'expression *pneumata tês propheteias* – esprits de prophétie – (peut-être le sens d'Ap 19.10) ou encore *pneumata prophêtika* – esprits prophétiques.

¹³ Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 122-128.

qui précède. Il est donc logique que le v. 32 se réfère à l'action de Dieu et non à celle des humains. De plus, la structure des v. 30-32 semble suggérer que les v. 31 et 32 présentent deux raisons à l'ordre donné au v. 30 : « Si un autre assistant a une révélation, que le premier se taise ». En effet, le verbe du v. 30 est à l'impératif alors que ceux des v. 31 et 32 sont à l'indicatif. Il faut donc relier le v. 32 au v. 30. Or, le v. 30 parle de « révélation », ce qui sous-entend une activité divine. Il serait donc logique que le v. 32 parle du Saint-Esprit qui inspire la révélation.

Grudem en déduit que l'expression « esprits des prophètes » désigne « les manifestations du Saint-Esprit à l'œuvre chez les prophètes¹⁴ ». Paul a préféré utiliser ici le pluriel *pneumata* que d'affirmer que « le Saint-Esprit est soumis aux prophètes », ce qui de manière absolue n'est pas vrai. « *Pneumata* convient mieux aux objectifs de Paul ; car le mot se réfère de manière plus précise aux manifestations spécifiques de l'Esprit¹⁵. »

La position de Grudem est intéressante, mais nous rappellerons que celle-ci s'oppose à l'usage néotestamentaire habituel de l'association *pneuma* + génitif de personne. En même temps, les arguments qu'il propose nous montrent qu'il est impossible de séparer les *pneumata* ici en question d'une activité divine. Face à cette difficulté, il nous faut entrevoir une autre solution.

3. Des esprits humains unis au Saint-Esprit

Gordon Fee comprend le pluriel *pneumata* en 1 Corinthiens 14.32 comme une individualisation du Saint-Esprit, mais dans un sens différent de celui de Grudem : ce pluriel reflète « la façon dont Paul parle de l'Esprit se manifestant à travers leurs "esprits" individuels¹⁶ ». Ce serait donc ici un de ces usages pauliniens du mot « esprit » où l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme se confondent au point de ne sembler faire qu'un. À plusieurs endroits de la Première aux Corinthiens, Fee repère cet usage paulinien de « l'E/esprit » qui peut, à première

¹⁴ *Ibid.*, p. 128. Avant lui, d'autres avaient adoptés cette interprétation : on citera notamment Jean CALVIN, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, Tome 3, Sur les épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, p. 478-479 [téléchargeable sur http://www.unige.ch/theologie/numerisation/Calvin_NT/volume3.pdf, consulté en octobre 2010]), Frédéric GODET *Commentaire sur la Première épître aux Corinthiens*, numérisé (avec une nouvelle pagination, création de liens internes) par Soleil d'Orient, 2008, p. 583 [téléchargeable à partir du site <http://theotex.org>, consulté en octobre 2010]). Pour James Dunn, Paul « emploie *pneumatôn* (esprits) dans le sens de *pneumatikôn* (dons spirituels) – de la même manière qu'il peut employer *charis* et *charisma* comme des synonymes » (James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit, A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Londres, SCM Press, 1975, p. 233).

¹⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶ Gordon FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 666.

vue, sembler ambigu (voir 5.3-4 ; 12.10 ; 14.12, 14, 15, 32). Cependant, il faut se rappeler ce que Paul affirme dans son épître : le croyant a « reçu l'Esprit qui vient de Dieu » (2.12), il est « un seul esprit avec le Seigneur » (6.17) et il est « le Temple du Saint-Esprit » (3.16 ; 6.19).

Max-Alain Chevallier avait déjà développé cette idée en montrant que Paul voyait comme accomplie chez le croyant la promesse d'un *nouveau souffle humain* donné par Dieu (voir Éz 36.22ss) :

D'une part, l'apôtre peut faire valoir la démarche même du salut : Dieu se rend présent par son souffle à l'intérieur de l'homme [...] Mais l'accent peut aussi être mis sur la modification de la condition humaine : Dieu a donné au croyant un nouveau souffle capable de le connaître, de le prier et de le servir [...] De cette manière s'explique qu'un certain nombre de fois on ne sache trop si l'apôtre, lorsqu'il mentionne le souffle dans le croyant, désigne le *pneuma* nouveau du croyant ou celui de Dieu¹⁷.

Selon cette solution, le pluriel « esprits » désignerait donc bien ici les « E/esprits » des prophètes, c'est-à-dire les esprits humains des prophètes renouvelés par leur union au Saint-Esprit. Cette proposition a l'avantage de s'accorder avec les remarques structurelles de Grudem ainsi qu'avec l'usage habituel de l'association *pneuma* + génitif de personne.

À partir de cette proposition, il est possible d'avancer une première implication sur l'inspiration de la prophétie selon l'enseignement de Paul. C'est sur l'esprit renouvelé du prophète que le Saint-Esprit agit lorsqu'il inspire la prophétie. Or, comme l'esprit du prophète et le Saint-Esprit sont intimement liés, l'inspiration prophétique du croyant de la nouvelle alliance n'est pas un processus invasif : l'Esprit de Dieu ne « tombe » pas sur le prophète inspiré comme il pouvait le faire au temps de Saül (1 S 10.10). Au contraire, c'est de son être intérieur uni au Saint-Esprit que semble surgir l'inspiration. Tout au long de l'épître, Paul rappelle aux croyants corinthiens leur union au Saint-Esprit (2.12 ; 6.17,19 ; 12.3). C'est à cause de cela qu'il peut dire : « vous pouvez tous prophétiser » (14.31). Chaque croyant est potentiellement un prophète puisque le Saint-Esprit est uni à son esprit (6.17) et qu'il réside en lui de façon permanente (3.16)¹⁸. De cet e/Esprit peut donc jaillir une inspiration prophétique.

Maintenant que nous avons localisé le « lieu » de l'inspiration prophétique, il nous faut préciser ce qu'est l'inspiration prophétique, et ce qu'elle n'est pas.

¹⁷ Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu, Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, p. 363.

¹⁸ Remarquez que le verbe *oikei* (1 Co 3.16) est à l'indicatif présent, ce qui montre la permanence de la résidence de l'Esprit de Dieu dans le croyant. L'image du Temple (3.16 ; 6.19) confirme que le Saint-Esprit n'est pas simplement « de passage » dans le corps du croyant.

II. Prophétie et révélation

1. Le lien entre prophétie et révélation

Dans le discours sur la prophétie en 1 Corinthiens 14, la terminologie de la « révélation » apparaît à trois reprises : on trouve deux fois le nom *apokalupsis* (v. 6 et v. 26) et une fois le verbe *apokaluptô* (v. 30).

C'est en 1 Corinthiens 14.30 que la prophétie est le plus clairement associée à une révélation : « Si un autre qui est assis a une révélation, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser à tour de rôle » (1 Co 14.30-31a). Dans ce passage, les verbes « prophétiser » et « avoir une révélation » semblent presque interchangeables. La révélation est bien ici ce qui caractérise la prophétie, ou au moins ce qui la précède. C'est là l'avis de la plupart des commentateurs¹⁹.

1 Corinthiens 14.6 semble, par contre, dissocier révélation et prophétie : « En quoi vous serai-je utile, si ma parole ne vous apporte ni révélation [*apokalupsis*], ni connaissance, ni prophétie, ni enseignement ? »

Jean Calvin propose de résoudre le problème en regroupant par paires les quatre termes :

J'accouple Révélation et Prophétie, et pense que la dernière est l'administration de la première. J'en di [*sic*] autant des deux autres, asçavoir [*sic*] de Science et Doctrine : Ains donc, ce qu'un homme aura compris [*sic*] par révélation, je le dispense par prophétie. Semblablement, le moyen de communiquer science, c'est doctrine²⁰.

Archibald Robertson et Alfred Plummer²¹, Hans Conzelmann²² ou Grudem²³ vont reprendre cette même proposition. Cependant, Calvin nous invite à la prudence en mentionnant que cette proposition n'est qu'une « conjecture »²⁴.

Fee est plus critique envers cette hypothèse. Il fait remarquer que « sur la base de 13.2, *apokalupsis* semble mieux s'associer avec *gnôsis* qu'avec la prophétie²⁵ » et que « de toute façon la liste est trop *ad hoc* pour de tels schémas²⁶ ». Pour Fee,

¹⁹ Frédéric GODET, *op. cit.*, p. 583 ; Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 195-196 ; Jannes REILLING, « Prophecy, the Spirit and the Church », *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, sous dir. Johannes Panagopoulos, supplément à *Novum Testamentum*, vol. 45, Leyde, Brill, 1977, p. 70-71 ; James D.G. DUNN, *op. cit.*, p. 228 ; Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 115-116 ; Gordon FEE, *op. cit.*, p. 695.

²⁰ Jean CALVIN, *op. cit.*, p. 467.

²¹ Archibald ROBERTSON et Alfred PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, ICC, Édimbourg, T. & T. Clark, 1914, p. 308.

²² Hans CONZELMANN, *1 Corinthians*, Hermeneia, Philadelphie, Fortress Press, 1975, p. 234, n. 20

²³ Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 138-139.

²⁴ Jean CALVIN, *op. cit.*, p. 467.

²⁵ Gordon FEE, *op. cit.*, p. 662 n. 12.

²⁶ *Ibid.*, p. 662 n. 12.

le sens de « révélation » est ici peu précis et il est difficile de savoir en quoi il diffère de la « connaissance » ou de la « prophétie ». Les divers emplois pauliniens du mot « révélation » montrent qu'il y a un manque de précision chez Paul concernant ce terme²⁷.

Les données nous montrent donc que même si en 1 Corinthiens 14.30 il y a un lien certain entre prophétie et révélation, ce dernier terme ne peut prétendre définir à lui seul la prophétie²⁸.

Ces précautions prises, Paul relie tout de même prophétie et révélation en 14.30, et cela nous intéresse particulièrement quant au sujet de l'inspiration de la prophétie.

2. Les caractéristiques de la révélation prophétique

Du lien entre prophétie et révélation en 1 Corinthiens 14.30, Grudem déduit plusieurs caractéristiques en ce qui concerne l'inspiration prophétique²⁹. Nous en développerons deux, qui nous semblent les plus pertinentes quant à notre sujet.

a) Spontanéité de la révélation

Selon Grudem, « la pensée qui vient au prophète est présentée comme venant à lui plutôt spontanément [souligné dans l'original], car elle vient à lui alors que quelqu'un d'autre est en train de parler³⁰ ». De plus, l'auteur fait remarquer que le verbe *apokaluphtè* (14.30) est au subjonctif aoriste, ce qui signifie que l'action est un évènement ponctuel et soudain³¹.

Il nous faut rappeler que cette révélation a lieu dans un cadre précis : celui du culte chrétien participatif (14.26). La révélation n'a pas lieu *ex nihilo* mais lorsque le croyant est en train d'adorer Dieu, de le contempler ou d'écouter la parole de Dieu. C'est lorsque l'esprit renouvelé du croyant se concentre sur Dieu que l'Esprit de Dieu uni à lui, produit la révélation. Le v. 32, tel que nous l'avons compris plus haut, vient appuyer cette proposition : « les e/Esprits des prophètes

²⁷. *Ibid.*, p. 662-663.

²⁸. Chevallier étend cette affirmation aux divers mots associés à la prophétie en 1 Co 14 : « les mots par lesquels Paul indique le contenu de la prophétie ne peuvent guère servir à en donner une bonne définition. Non seulement ils sont tous divers, mais ils ne sont pas spécifiques de la prophétie ». (Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 197). Il applique le même raisonnement aux termes construction, exhortation et consolation (*oikodome*, *paraklesis* et *paramuthia*) qui sont reliés à la prophétie en 14.3, et à l'enseignement (*manthanein*) associé à la prophétie en 14.31.

²⁹. Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 115-136.

³⁰. *Ibid.*, p. 117 ; Voir aussi James D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, p. 228.

³¹. *Ibid.*, p. 117.

sont soumis aux prophètes ». L'esprit du croyant et l'Esprit de Dieu sont bien tous les deux à l'œuvre dans le processus de la révélation prophétique.

Chevallier, commentant les v. 32 et 33, donne l'explication suivante :

La discipline de l'inspiration dans le cadre du culte n'est pas une règle extérieure ; elle s'impose de l'intérieur à l'inspiré lui-même. Le verbe *hupotassetai* est un indicatif présent, non un impératif ; la « soumission » de l'inspiration est un fait et non un but à atteindre. D'autre part, il n'est pas écrit : Dieu ne *veut* pas le désordre ; mais : Dieu n'*est* pas un Dieu de désordre. La discipline se trouve donc « en Dieu » lui-même. Elle est à la source même de l'inspiration. On pourrait dire qu'elle lui est congénitale³².

Si nous essayons de synthétiser l'ensemble des données liées au contexte immédiat d'1 Corinthiens 14.30, nous dirons que la révélation prophétique est spontanée dans le sens qu'elle n'est pas à l'initiative du prophète. Cependant, cette spontanéité semble limitée par un cadre. En effet, la révélation a lieu dans le cadre du culte, lorsque l'esprit du croyant est tourné vers Dieu. De plus, l'inspiré a la capacité d'autoriser ou d'empêcher l'inspiration. La spontanéité de l'inspiration prophétique est donc limitée par le croyant qui l'autorise ou non. Cette discipline de l'inspiration n'est pas une remise en question de la souveraineté du souffle divin mais bien au contraire intrinsèque à la volonté de Dieu qui a décidé qu'il en serait ainsi³³.

b) Le degré de perception de la révélation

Grudem s'intéresse également à « la force avec laquelle la "révélation" arrive au prophète³⁴ ».

Il va montrer que les auteurs du Nouveau Testament utilisent divers termes pour parler de « révélations » très directes ou spectaculaires tels qu'une voix venue du ciel, un rêve, une vision, un phénomène d'extase ou une apparition angélique. Cependant, aucun de ces phénomènes de « révélation » spectaculaire n'est associé à la prophétie. De plus, le verbe *apokaluptô* n'est jamais associé à ces phénomènes et le terme *apokalupsis* ne l'est que deux fois (2 Co 12.1 ; Ap 1.1) sur dix-huit occurrences³⁵. Enfin, « ceux qui recevaient ces communications extraordinaires ne se voyaient pas envoyés tels des messagers pour transmettre à d'autres personnes le message qu'ils avaient reçu ; au contraire, le message leur

³² Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 185-186.

³³ Chevallier développe ainsi cette thèse : « L'apôtre *postule* que, l'"ordre" étant voulu par Dieu lui-même (14.32-33, mais aussi 12.12ss), le pneuma *doit nécessairement* se manifester dans le sens des fins divines, qui est l'*oikodome* des fidèles. Tout effort humain pour canaliser l'inspiration dans le sens de l'*oikodome* est donc parfaitement légitime ; un tel effort, en effet, relève lui-même de la volonté de Dieu et n'entrave pas, mais au contraire accomplit ses initiatives » (Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 183).

³⁴ *Ibid.*, p. 131.

³⁵ *Ibid.*, p. 131-135.

était destiné à eux directement³⁶. » Grudem en conclut que le verbe *apokaluphtè* en 1 Corinthiens 14.30 se réfère plutôt à une « communication moins dramatique mais cependant reconnaissable, perçue intérieurement par le prophète sous la forme de mots, de pensées ou peut-être d'images mentales lui venant à l'esprit³⁷ ».

Grudem va quelques pages plus loin développer une exégèse d'1 Corinthiens 13.8-12 qui nous paraît particulièrement intéressante pour cette question du degré de perception de la révélation³⁸. Ces versets rappellent que « nous prophétisons en partie » (v. 9). La première partie du v. 12 ajoute : « à présent, nous voyons dans un miroir, en énigme, mais alors, ce sera face à face ; *blepomen gar arti di'esoptrou en ainigmati, tote de prosôpon pros prosôpon* ».

Plusieurs commentateurs soutiennent que Paul fait ici consciemment référence à Nombres 12.6-8 où les prophètes qui *voient* « en vision » ; TM : *mrh* (v. 6) sont opposés à Moïse à qui Dieu *parle* « bouche à bouche » ; LXX : *stoma kata stoma* et « non par énigme », LXX : *ou di'ainigmatôn* (v. 8)³⁹. Grudem est certainement celui qui défend le mieux ce parallèle⁴⁰. Nous résumerons ses arguments ainsi :

- (1) Les deux passages dans leur contexte sont en rapport avec la prophétie.
- (2) Dans la LXX, il n'y a qu'en Nombres 12.6 que le mot *ainigma* est utilisé pour se référer à l'écoute ou à la vision de Dieu.
- (3) L'expression « parler bouche à bouche » ; *stoma kata stoma lalein* (Nb 12.8) est parallèle à l'expression « voir face à face » ; *prosôpon kata prosôpon blepein* (1 Co 13.12).
- (4) Même si le mot *mrh* en Nombres 12.6 est traduit par *en horamati* (dans une vision) par la LXX, il est traduit par *katoptron* (miroir, voir 1 Co 13.12) en Exode 38.8 et il signifie « miroir » ailleurs dans la littérature juive.

Si, comme l'allusion à Nombres 12 le suggère, 1 Corinthiens 13.12a se réfère bien à la prophétie, nous pouvons en déduire que le prophète voit ce qui lui est révélé de manière indirecte et incomplète, comme « par le biais d'un

³⁶. *Ibid.*, p. 134.

³⁷. *Ibid.*, p. 136.

³⁸. *Ibid.*, p. 144-150.

³⁹. Voir Frédéric GODET, *op. cit.*, p. 543 ; Archibald ROBERTSON et Alfred PLUMMER, *op. cit.*, p. 298 ; Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 144-150 ; Gordon FEE, *op. cit.*, p. 647 n. 42 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 32, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 499.

⁴⁰. Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 145-146 n. 53.

miroir »⁴¹. De même, le fait que ce qui est vu, le soit *en ainigmati*, montre la difficulté à comprendre ce qui est vu. Ainsi, en faisant le parallèle avec Nombres 12, Godet tire les conclusions suivantes de la première partie d'1 Corinthiens 13.12 :

L'image dans le miroir répond dans ce cas au tableau intérieur que l'Esprit de Dieu fait surgir dans l'âme du prophète au moment de la vision et dans lequel lui est révélée la pensée divine. Et l'expression sous forme d'énigme, que nous avons traduite par obscurément, rend exactement le caractère d'un pareil tableau. Le prophète devait à chaque fois appliquer toute son attention à la vision pour en dégager l'idée du fait qui lui était révélé (comparez 1 Pierre 1.10-11)⁴².

Face à ces remarques, nous comprenons bien que l'inspiration prophétique n'est pas toujours une évidence ni pour le prophète, ni pour celui qui écoute le prophète. C'est bien pour cela que les prophéties sont soumises au « jugement » (1 Co 14.29). Il semblerait que parfois le prophète pense dire des paroles inspirées de l'Esprit de Dieu alors qu'elles ne le sont pas. Si l'Esprit de Dieu inspire le prophète par le biais de son esprit humain renouvelé, l'inspiration reste toutefois limitée et le prophète ne peut donc voir « qu'en partie », de manière incomplète et indirecte, les réalités divines. C'est le « pas encore » de la révélation prophétique. De même, l'esprit humain, même renouvelé, peut avoir des difficultés à comprendre ce que l'Esprit de Dieu lui donne à voir *en ainigmati*.

III. *Nous et pneuma* (1 Co 14.14-19)

1. Des versets en rapport avec la prophétie ?

En 1 Corinthiens 14.14-19, Paul encourage les chrétiens de Corinthe à ne pas prier, chanter, bénir ou rendre grâce seulement *tô pneumatî* mais aussi *tô noi*. L'apôtre dit cela en rapport avec le parler en langues : « lorsque je prie en langue, mon esprit (*to pneuma mou*) est en prière mais mon intelligence (*ho nous mou*) est stérile » (14.14).

Les v. 14-19 ne disent pas directement que la prophétie intègre le *nous*. Cependant, si Paul valorise l'intégration du *nous* dans le discours cultuel (v. 14-

⁴¹. Si certains ont cru voir une référence aux miroirs de mauvaise qualité de l'Antiquité qui pouvaient parfois rendre une image floue ou distordue, la plupart des commentateurs récents ont montré que l'image du miroir était utilisée ici à la manière de Platon ou de Philon, c'est-à-dire pour désigner quelque chose qui est vue nettement mais de manière indirecte ou incomplète (voir le résumé du débat sur la question par Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 1067-1071).

⁴². Frédéric GODET, *op. cit.*, p. 543. Les conclusions de Grudem sont assez semblables : « Le prophète ne voit pas Dieu face à face, il reçoit uniquement une révélation de Dieu d'une manière indirecte. [...] La formule *en ainigmati* indique que ce que le prophète voit ou apprend, ou les implications de ce qui est « révélé », sont souvent difficiles à comprendre (Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 147).

19), c'est en pointant vers sa finalité : un tel discours édifie (v. 17) et instruit (v. 19) parce qu'il est intelligible (v. 16). Or, c'est justement là ce qui caractérise la prophétie : elle édifie, exhorte, encourage (v. 3), instruit (v. 31) et, par opposition au parler en langue, elle est intelligible (v. 2-13). Par déduction logique, il semble bien que la prophétie intègre également le *nous*.

2. Le sens de *nous* en 1 Corinthiens 14.14-19

Il faut éviter de donner ici au mot grec *nous* le sens qu'il peut avoir dans la philosophie ou la religion grecque. Johannes Behm le fait bien remarquer concernant l'usage du mot dans le Nouveau Testament :

Il n'y a pas de rapport avec l'usage philosophique ou mystico-religieux. *Nous* n'est pas l'élément divin ou en rapport avec le divin chez l'homme. [...] Comme dans l'usage populaire du mot par les grecs, le terme n'a pas de sens précis, et il est employé dans les différents sens qui nous sont connus⁴³.

La question est donc de savoir quel est le sens de *nous* dans le contexte des v. 14-19. On pourrait se demander si Paul sous-entend ici l'intégration de la réflexion lors de l'inspiration ? Il nous semble que cette lecture dépasse la visée du passage en question. Il est d'abord question ici d'intelligibilité du discours⁴⁴. C'est ainsi que les traductions de la TOB ou de la NBS ont compris l'expression « prier *tô noi* » : « Je prierai par l'Esprit, mais je prierai aussi *de façon intelligible* » (v. 15). En effet, Paul ne cherche pas ici à débattre de la question de l'inspiration de la prière ou d'autre forme de discours chrétien mais à exhorter à ce que « dans l'assemblée » (*en ekklesia*, v. 19), toute forme de discours serve à l'édification (v. 17) et par conséquent soit compréhensible par tous (v. 16). C'est dans cette optique qu'il faut lire l'affirmation du v. 14 : « si je prie en langues [...] mon *nous* est stérile (*akarpos*) ». La stérilité du *nous* vise l'absence d'édification pour l'assemblée.

Face aux considérations générales de Behm concernant l'emploi néotestamentaire – et d'ailleurs essentiellement paulinien – du mot *nous* et étant donné le contexte particulier de notre passage, il est donc difficile de lire dans ces versets un sens trop précis du mot *nous*. Faut-il cependant, comme le fait Chevallier, comprendre le *nous* uniquement comme un *moyen de communica-*

⁴³. Johannes BEHM, art. *nous*, TDNT, vol. IV, p. 958.

⁴⁴. Voir Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 186-188 ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome VIII, Paris, Letouzey et Ané, 1971, col. 1296 ; Gordon FEE, *op. cit.*, p. 669-676 ; Thomas W. GILLEPSIE, *The First Theologians: A Study In Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 150-155.

tion intelligible – par opposition à l'inintelligibilité de la prière glossolalique – choisi par le croyant au moment où il perçoit l'inspiration venant en lui⁴⁵ ?

Dans notre contexte, il est certain que Paul associe le *nous* à l'intelligibilité. C'est d'ailleurs la seule certitude que nous avons concernant le sens de *nous* en 1 Corinthiens 14.14-19. Rien n'indique que le mot *nous* n'ait ici un sens plus précis. Cependant, rien ne permet non plus de limiter le *nous* à un simple moyen de communication comme le fait Chevallier. L'intelligibilité du discours nécessite la mise en place des mécanismes du langage et donc une certaine structuration de ce qui est dit. Comme le précise Édouard Cothenet, « le *nous* est à la fois organe d'intelligence et de communication⁴⁶ ». En effet, l'un ne va pas sans l'autre, et on imagine mal Paul développer une notion « d'intelligibilité sans intelligence ». Une telle notion serait d'ailleurs inédite par rapport aux divers usages que les Grecs faisaient du mot *nous*⁴⁷.

3. *Nous* et inspiration prophétique

Comme nous l'avons montré dans un premier temps, Paul ne classe pas directement la prophétie dans la catégorie des discours inspirés intégrant le *nous*, mais par déduction logique, nous pouvons affirmer que la prophétie se rattache à cette catégorie.

Dans le contexte d'1 Corinthiens 14.14-19, cela signifie que la prophétie est un discours intelligible qui inclut l'intelligence dans sa mise en œuvre. Ainsi, le prophète n'est pas simplement un canal passif dont l'Esprit-Saint prendrait possession des cordes vocales pour transmettre un message. L'inspiration prophétique provoque bien la participation de l'intelligence humaine.

Thomas W. Gillepsie fait remarquer que Paul n'est pas en train de faire une distinction entre inspiration et rationalisme, mais entre inspiration et inspiration. S'il y a un type d'inspiration de l'Esprit qui exclut l'intelligence, il y a également un type d'inspiration de l'Esprit qui inclut à la fois l'esprit humain et l'intelligence⁴⁸.

⁴⁵. Selon Chevallier : « [L'apôtre] invite les Corinthiens à utiliser le *nous* comme moyen d'expression. Notons bien qu'il s'agit uniquement d'un *moyen* de communication ; il ne s'agit absolument pas de filtrer l'inspiration avec l'intelligence ou de structurer "rationnellement" le discours » (Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 187-188).

⁴⁶. Édouard COTHENET, *op. cit.*, col. 1296.

⁴⁷. Voir les différents sens du mot *nous* établis par Behm dans son article (Johannes BEHM, art. *nous*, TDNT, vol. IV, p. 952).

⁴⁸. Thomas W. GILLEPSIE, *op. cit.*, p. 155.

Gillepsie rappelle qu'en 1 Corinthiens 2.12-16, Paul associe clairement l'œuvre de l'Esprit chez le croyant à un renouvellement de l'intelligence. Ainsi peut-il dire du croyant « spirituel » qu'il a « la pensée du Christ » *nous christou* (1 Co 2.16)⁴⁹. Si, comme nous l'avons montré plus tôt, l'inspiration prophétique passe bien par une action inspiratrice de l'Esprit-Saint sur l'esprit renouvelé du croyant, il semblerait que cette inspiration encourage également la mise en œuvre de l'intelligence renouvelée de celui-ci.

IV. La question de l'extase

La question se pose concernant l'état psychologique du prophète chrétien : était-il dans un état d'extase lorsqu'il prophétisait ?

1. Préciser la question

Avant toute chose il convient de définir ce qu'on entend par « extase ». En effet, selon notre compréhension de l'extase, la réponse à notre problématique peut varier.

Grudem propose quatre questions en rapport avec l'état psychologique du prophète :

- (1) Était-il forcé de parler contre sa volonté ?
- (2) Perdait-il la maîtrise de soi et commençait-il à délirer violemment ?
- (3) Disait-il des choses qui n'avaient aucun sens ?
- (4) Était-il pour un temps inconscient de son environnement⁵⁰ ?

Pour Grudem, une réponse positive à une de ces quatre questions suffirait pour dire que le prophète est en état d'extase. Nous reprendrons à notre compte ces pistes d'étude pour la suite de notre réflexion.

2. Le rapport de l'arrière-plan hellénistique à 1 Corinthiens sur la question de l'extase

Clint Tibbs étudie les textes hellénistiques païens de Plutarque et ceux du judaïsme hellénistique de Josèphe, Philon et du Pseudo-Philon. De cette étude, il en déduit que pour ces auteurs :

Le terme extase [...] décrit la condition psychique dans laquelle un prophète parle. Dans cet état, ce n'est pas le prophète qui parle, mais un esprit étranger déteste le prophète de ses facultés (d'où, « extatique ») pour prendre temporairement possession de ses cordes vocales afin de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁰ Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 150-151.

parler aux auditeurs⁵¹.

Tibbs continue en appliquant à la prophétie paulinienne cette même compréhension :

Paul semble indiquer le même phénomène, mais il le fait avec une terminologie différente. [...] Chez Paul, la prophétie et la glossolalie sont des paroles dites *en pneumati* (1 Co 12.3 ; 14.2c, 16). Cette formule prépositionnelle est la manière paulinienne de décrire un esprit parlant à travers un médium chrétien, phénomène incluant probablement la condition psychique de l'extase⁵².

Pour montrer que la prophétie paulinienne est extatique, Tibbs semble se contenter de démontrer que la prophétie est comprise dans les milieux hellénistiques païens et juifs comme étant extatique. Cependant, on est en droit de se demander si on peut affirmer si aisément que Paul reprend à son compte une telle conception de l'inspiration ? Peut-on dire que cette conception hellénistique de l'inspiration prophétique est l'arrière-plan de la pensée de Paul ?

Une telle affirmation semble difficile à défendre pour plusieurs raisons :

(1) *Le fait que pour les Grecs l'inspiration prophétique implique l'état d'extase n'est pas toujours vrai.* Ainsi, David Aune et Christopher Forbes ont démontré que les oracles officiels – telle que, par exemple, la Pythie de Delphes – ne prophétisaient pas toujours dans un état extatique⁵³. Selon Aune, « parmi les écrits grecs pré-chrétiens, il n'existe pas, ou très peu, d'affirmations claires de la croyance en ce qu'un dieu ou *daimon* puisse entrer dans un prophète ou un devin et parler à travers ses organes vocaux⁵⁴ ». Cette conception de l'inspiration s'est développée au I^{er} siècle avec Plutarque, mais, même à cette époque, elle n'était pas la seule compréhension de l'inspiration.

(2) *Tous les juifs du I^{er} siècle ne pensaient pas que la prophétie était extatique.* Il existe dans le judaïsme du premier siècle différents types de prophétisme et tous n'incluent pas l'extase du prophète⁵⁵. Parmi le judaïsme du I^{er} siècle, la conception de Philon ou de Josèphe sur l'inspiration n'était donc pas la seule.

(3) *Le vocabulaire de Paul concernant la prophétie est particulièrement différent de celui des auteurs hellénistiques.* Ainsi, comme le font remarquer Gerhard

⁵¹. Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma : Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, p. 218. Tibbs consacre le chapitre 3 de son ouvrage à l'étude des textes de Plutarque, Josèphe, Philon et du pseudo-Philon en rapport avec ce sujet (voir p. 113-145).

⁵². *Ibid.*, p. 218-219.

⁵³. David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 32-34 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1995, p. 103-118.

⁵⁴. David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, p. 33.

⁵⁵. *Ibid.*, p. 106-107.

Friedrich ou Christopher Forbes, des mots comme *mantis*, *promantis*, *chrèsmologos*, *mainonai*, *enthousiasmos* ou *katochè* ne sont pas utilisés par Paul pour décrire positivement la prophétie⁵⁶. Paul n'emploie pas les termes habituels utilisés par les auteurs grecs pour parler de la prophétie et, en particulier, ceux utilisés pour décrire l'état extatique du prophète.

(4) En 1 Corinthiens 14, la présentation de la prophétie faite par Paul diffère clairement des conceptions des auteurs grecs cités par Tibbs. Ainsi, par exemple, pour Philon, l'inspiration prophétique provoque le départ du *nous* remplacé par le *pneuma* qui envahit le prophète⁵⁷. Or, nous avons vu que chez Paul la prophétie inclut la participation du *nous*. Même si en 1 Corinthiens 14 le mot *nous* n'est pas utilisé dans le sens philosophique de Philon, on voit bien que Paul ne s'accorde pas avec la conception philonienne de l'inspiration prophétique.

Nous voyons donc que s'il existait au I^{er} siècle une conception hellénistique de l'inspiration prophétique incluant l'extase, cette conception n'était pas la seule. De plus, il semble clair, d'après les écrits de Paul, que celui-ci ne reprend pas à son compte cette théorie⁵⁸.

3. Les données d'1 Corinthiens

Aux quatre questions posées par Grudem en rapport avec l'état psychologique du prophète, les données d'1 Corinthiens permettent de répondre par la négative :

(1) Le prophète n'était pas forcé de parler contre sa volonté⁵⁹. En effet, selon 1 Corinthiens 14.29-33, le prophète pouvait décider de s'arrêter de prophétiser à tout moment (v. 30). Les prophètes pouvaient « tous prophétiser à tour de rôle » (v. 31) et de manière ordonnée (v. 32), ce qui implique une certaine maîtrise de l'inspiration. De même, le prophète pouvait choisir ou non d'orienter son esprit vers l'Esprit de Dieu et ainsi l'autoriser à l'inspirer (v. 32).

(2) *Le prophète ne perdait pas sa maîtrise de soi et ne délirait pas violemment*⁶⁰. Là encore 1 Corinthiens 14.29-33 montre clairement que la prophétie devait se dérouler sans désordre (*akatastasia*, v. 33) et que le prophète gardait le contrôle de son esprit (v. 31).

⁵⁶. Gerhard FRIEDRICH, « *profetès ktē* », TDNT, vol. VI, p. 851 ; Christopher FORBES, *op. cit.*, p. 318.

⁵⁷. « En nous le *nous* est banni par l'invasion du *pneuma* divin ; lorsque celui-ci se retire, le *nous* revient » (Philon, *Quis rerum divinarum heres*, 265, cité par Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 186).

⁵⁸. Dans son ouvrage *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Christopher Forbes étudie dans le détail l'arrière-plan hellénistique et défend la thèse que la prophétie chrétienne n'ait que très peu de rapports avec la prophétie grecque (Christopher FORBES, *op. cit.*, voir surtout p. 188-321).

⁵⁹. Wayne GRUDEM, *op. cit.*, p. 153-154.

⁶⁰. *Ibid.*, p. 154.

(3) *Le prophète ne disait pas des choses qui n'avaient pas de sens*⁶¹. L'ensemble de la première partie d'1 Corinthiens 14 défend l'intelligibilité de la prophétie par opposition à l'inintelligibilité du parler en langues (v. 1-25). De même, les paroles du prophète devaient être compréhensibles puisque les auditeurs devaient les évaluer (v. 29).

(4) *Le prophète n'était pas inconscient de son environnement pour un temps*⁶². En effet, le prophète était capable de savoir qu'un autre avait reçu une révélation et qu'il était temps pour lui de se taire (v. 30).

Nous pouvons conclure avec Grudem, que « l'examen des données d'1 Corinthiens [...] indique que de façon certaine à Corinthe [...] les prophètes ne semblaient pas avoir d'expériences extatiques lorsqu'ils prophétisaient⁶³ ».

Conclusions

L'étude des données d'1 Corinthiens concernant l'inspiration de la prophétie nous permet de dresser les conclusions suivantes⁶⁴ :

(1) Le lieu de l'inspiration prophétique est l'esprit (*pneuma*) renouvelé du croyant, lui-même intimement lié au Saint-Esprit.

(2) L'inspiration prophétique encourage la mise en œuvre de l'intelligence (*nous*) renouvelée du prophète.

(3) Si c'est de son être intérieur que provient l'inspiration du prophète, celle-ci prend donc certainement la forme de pensées ou d'images mentales.

(4) C'est lorsque l'esprit du croyant est orienté vers Dieu dans le cadre du culte qu'il autorise le Saint-Esprit à lui inspirer une parole prophétique. La révélation prophétique reste toutefois spontanée : elle n'est pas décidée, ni préparée par le croyant, elle est simplement autorisée ou stoppée.

(5) La pensée qui vient à l'esprit du prophète n'est pas toujours facile à percevoir ou à comprendre par le prophète, c'est pourquoi la prophétie reste soumise au jugement d'autres croyants.

⁶¹ *Ibid.*, p. 154.

⁶² *Ibid.*, p. 154-155.

⁶³ *Ibid.*, p. 176. La grande majorité des auteurs récents semblent s'accorder pour dire que, d'après les écrits de Paul et en particulier en 1 Corinthiens, le prophète chrétien n'est pas dans un état d'extase (voir Gerhard FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 851 ; Édouard COTHENET, *op. cit.*, col. 1296-1297 ; Jannes REILING, *op. cit.*, p. 70-72 ; Terrance CALLAN, « Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and in 1 Corinthians », *Novum Testamentum* 27/2, 1985, p. 125-140 ; Christopher FORBES, *op. cit.*, p. 53-57, 281-282 et tout au long du livre).

⁶⁴ Il nous faut rappeler les limites de ces conclusions. Nous nous sommes contentés d'étudier les données de la Première aux Corinthiens. Celle-ci présente la prophétie telle que Paul encourage les chrétiens de Corinthe à la pratiquer lors de leurs réunions cultuelles. La Bible nous présente d'autres formes de prophétie dont seule une étude détaillée permettrait de préciser le processus d'inspiration.

(6) L'inspiration prophétique selon 1 Corinthiens diffère des conceptions hellénistiques de l'inspiration de Plutarque ou Philon. Pour Paul, le prophète reste maître de toutes ses facultés, il n'est pas dans un état d'extase.

Timothée MINARD