

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2022

Éditorial *par Michaël de Luca*

« Le Serviteur pacifique » (És 42,1-9) versus
« Le Héros guerrier » (És 42,13-17) *par Elisabeth Schulz*

« Jésus, rebelle à l'impôt ? » *par Michaël Girardin*

La rédemption particulière... Christ aurait-il pris le risque
de mourir pour rien ? *par Charles Burgunder*

La formation pratique au service de la formation
des pasteurs *par Michel Siegrist*

Un regard protestant sur le judaïsme – pas seulement
des affinités de persécutés mais un partage
de maux et des mots partagés *par Christian Osorio*

Vers une reconnaissance de « l'Église juive ». Mouvement juif
messianique et christianisme en dialogue *par Evert van de Poll*

Chronique de livre

N°
122

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2023

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2023	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	24 €	29 CHF	29 CA\$
réduit	20 €	25 CHF	25 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	35 €	45 CHF	45 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (www.hokhma.org) et sur le site de Croire Publications (www.croirepublications.com/hokhma).

Adresses de commande :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

3 Éditorial

Michaël de Luca

**5 « Le Serviteur pacifique » (És 42,1-9)
versus**

« Le Héros guerrier » (És 42,13-17)

Élisabeth Schulz

23 « Jésus, rebelle à l'impôt ? »

Michaël Girardin

39 La rédemption particulière...

**Christ aurait-il pris le risque de mourir
pour rien ?**

Charles Burgunder

**57 La formation pratique au service
de la formation des pasteurs**

Michel Siegrist

**79 Un regard protestant sur le judaïsme –
Pas seulement des affinités de persécutés
mais un partage de maux
et des mots partagés –**

Christian Osorio

**95 Vers une reconnaissance
de « l'Église juive »**

**Mouvement juif messianique et christianisme
en dialogue**

Evert van de Poll

119 Chronique de livre

Éditorial

Chères lectrices et chers lecteurs,

Ly a peut-être parmi vous de futurs contributrices ou contributeurs !

Vous êtes-vous déjà demandé comment être publié dans *Hokhma* ? C'est relativement simple. Il vous suffit de produire un article compris généralement entre 3000 et 9000 mots, en respectant les standards de formes universitaires et de nous soumettre votre texte qui sera ensuite étudié par notre comité de lecture. Il est aussi possible de nous soumettre un projet de rédaction d'article, si ce projet est suffisamment documenté et appuyé par un plan détaillé¹. Facile n'est-ce pas ?

C'est ainsi que plusieurs auteurs nous ont soumis leur contribution et c'est avec reconnaissance que nous publions leurs travaux dans ce numéro.

De fait, ce n° 122 de *Hokhma* que vous tenez à présent se caractérise par sa diversité. Divers sujets et différentes approches qui, ensemble, couvrent quelques-uns des grands domaines de la théologie et des sciences religieuses : exégèse, histoire, sotériologie, théologie pratique, œcuménisme et relations entre judaïsme et christianisme.

Elisabeth Schulz ouvre ce numéro avec le texte biblique d'Ésaïe 42 dont elle nous livre l'analyse littéraire pour montrer la façon dont ce passage révèle, comme dans un diptyque, le « Serviteur » à la fois comme héros guerrier et comme personnage pacifique subissant la souffrance, à l'image du Christ qu'il préfigure.

¹ Le comité se réserve le droit d'accepter ou de refuser une contribution, sur la base de critères de forme et de fond. De même, pour un projet d'article, ce n'est que le texte final rédigé qui fait l'objet d'une évaluation en comité.

Michaël Girardin nous offre ensuite une étude historique sur le contexte socio-économique du temps de Jésus. L'auteur s'oppose à l'idée communément admise selon laquelle Jésus serait un révolutionnaire dans un contexte d'oppression fiscale à l'époque où la Judée était sous le contrôle de l'Empire romain.

Charles Burgunder revient, pour sa part, sur un sujet théologique qui fait toujours l'objet de débat, à savoir la question de l'élection divine (la « rédemption particulière ») et du libre arbitre humain. L'auteur nous présente ici sa synthèse personnelle entre théologie « calviniste » et « arminienne » avec des pistes de réflexion sur la portée du sacrifice de Christ.

Michel Siegrist nous conduira sur d'autres sentiers pour nous parler de la formation pratique des pasteurs. Nous pourrions dire à ce stade : une fois que les bases de l'exégèse, de l'histoire et de la sotériologie sont acquises, comment bien former les ministères pastoraux ? Ici nous verrons que la formation professionnelle va de paire avec l'identité en Christ.

Christian Osorio nous présente dans sa contribution le processus méthodologique de sa thèse de doctorat, laquelle s'intéresse aux relations entre judaïsme et christianisme par le dépouillement détaillé de trois revues de théologie protestante : *La Revue réformée, Études théologiques et religieuses* et *la Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, entre 1962 (Vatican II) et 2012.

Evert van de Poll vient faire comme une suite logique et chronologique à l'article précédent en nous proposant un résumé du symposium organisé en juillet 2022 à Vienne sur le thème « Jésus – aussi le Messie pour Israël ? » et qui regroupait des théologiens catholiques et des représentants du mouvement juif messianique. L'auteur souligne en même temps les principaux enjeux (théologiques, missiologiques, œcuméniques) liés au dialogue avec les Juifs messianiques.

Les lecteurs qui s'intéressent à ce sujet pourront aussi consulter les chroniques de livres où deux ouvrages présentés sont liés à ce thème : *Jésus, roi des Juifs ?* par James Patrick et *Le mystère de l'olivier* par Johannes Fichtenbauer.

Encore merci à tous ces auteurs d'avoir participé à la riche diversité de ce numéro.

Et si vous appréciez ces contributions, n'hésitez pas à vous abonner à la revue *Hokhma* (ou pensez à renouveler votre abonnement), cela nous sera d'une grande aide pour continuer à publier du contenu stimulant pour la réflexion théologique. ■

Michaël de Luca,
président du comité de rédaction.

« Le Serviteur pacifique » (És 42,1-9) versus « Le Héros guerrier » (És 42,13-17)

par **Élisabeth
SCHULZ¹**,

UCO (Université
catholique d'Angers)
affilié au laboratoire
Orient & Méditerranée
(UMR 8167 Textes,
Archéologie, Histoire :
Antiquité classique
& tardive)

Ésaïe 42²

**¹Voici
mon serviteur,
celui que je soutiendrai,
celui que j'ai choisi**

**et qui a toute mon approbation.
J'ai mis mon Esprit sur lui ;
*il révélera le droit aux nations.***

**²Il ne criera pas,
il ne haussera pas le ton
et ne fera pas entendre sa voix dans les rues.**

**³Il ne cassera pas le roseau abîmé
et n'éteindra pas la mèche qui fume encore,
*mais c'est en toute vérité qu'il révélera le droit.***

¹ Chercheuse au sein de l'équipe *La Bible et ses lectures*, UCO (Université catholique d'Angers) affilié au laboratoire Orient & Méditerranée (UMR 8167 Textes, Archéologie, Histoire : Antiquité classique & tardive).

² Pour transcrire le chapitre 42, j'ai choisi la traduction Louis Segond 21 car elle est proche du texte hébraïque. Bien qu'on la considère comme une version ancienne, pour mes analyses littéraires, j'utiliserai principalement la version LS qui reproduit d'assez près la syntaxe originale. En effet, j'avais besoin d'une version qui laisse transparaître la mise en place du texte poétique.

***4 Il ne faiblira pas
et ne se relâchera pas
jusqu'à ce qu'il ait instauré le droit sur la terre.
Les îles placeront leur attente dans sa loi.***

**5 Voici ce que dit l'Éternel, le Dieu
qui a créé le ciel et l'a déployé,
qui a disposé la terre et tout ce qu'elle produit
et qui donne la respiration à ceux qui la peuplent,
le souffle à ceux qui y marchent :**

**6 Moi, l'Éternel,
je t'ai appelé en toute justice
et je te tiendrai fermement par la main.
Je te garderai et je t'établirai**

**pour que tu sois l'alliance du peuple,
la lumière des nations,
7 pour que tu ouvres les yeux des aveugles,
pour que tu fasses sortir le détenu**

**de prison
et de leur cachot les habitants des ténèbres.**

**8 Je suis l'Éternel, voilà quel est mon nom,
et je ne donnerai pas ma gloire à un autre
ni la louange qui m'est due aux sculptures sacrées.**

**9 Les premiers événements se sont produits
et je vous en révèle de nouveaux ;
avant qu'ils ne soient en germe, je vous les annonce.**

**10 Chantez un cantique nouveau en l'honneur de l'Éternel,
chantez ses louanges depuis les extrémités de la terre,
vous qui naviguez sur la mer et vous qui la remplissez,
îles et habitants des îles !**

**11 Que le désert et ses villes fassent entendre leur voix,
ainsi que les villages occupés par Kédar !
Que les habitants de Séla expriment leur allégresse !
Que du sommet des montagnes retentissent des cris de joie !**

**12 Qu'on donne gloire à l'Éternel
et que dans les îles on proclame ses louanges !**

**13 L'Éternel sort, pareil à un héros,
son zèle passionné le fait surgir comme un homme de guerre.**

Il pousse des cris,
des cris de guerre,
il montre sa force contre ses ennemis.

**14 J'ai longtemps gardé le silence,
je me suis tu,
me suis retenu de parler,**

mais désormais,
je vais crier comme une femme en train d'accoucher,
je serai haletant
et je soufflerai tout à la fois.

**15 Je dévasterai montagnes et collines
et j'en ferai sécher toute la verdure ;
je changerai les fleuves en îles
et je mettrai les étangs à sec.**

**16 Je ferai marcher les aveugles sur un chemin
qu'ils ne connaissent pas,
je les conduirai par des sentiers qu'ils ignoraient ;
je changerai les ténèbres en lumière devant eux
et je redresserai les passages tortueux.**

**Voilà ce que je ferai,
et je ne les abandonnerai pas.**

**17 Ils reculeront, couverts de honte,
ceux qui placent leur confiance dans les sculptures sacrées,
ceux qui disent aux statues en métal fondu :
« C'est vous qui êtes nos dieux ! »**

18 Sourds, écoutez ! Aveugles, regardez et voyez !

**19 Qui est aveugle ? N'est-ce pas mon serviteur ?
Y a-t-il plus sourd que mon messenger, celui que j'envoie ?
Y a-t-il plus aveugle que le bénéficiaire de mon alliance de paix,
plus aveugle que le serviteur de l'Éternel ?**

**20 Tu as vu beaucoup de choses, mais tu n'y as pas prêté attention.
Il a ouvert les oreilles, mais il n'a rien entendu.**

21 L'Éternel a pris plaisir, à cause de sa justice,
à rendre la loi grande et magnifique,
22 et c'est un peuple pillé et dépouillé !
On les a tous enchaînés dans des trous,
plongés dans des cachots.
On les pille et personne ne les délivre,
on les dépouille et personne n'ordonne de rendre ce qu'on leur a pris

**23 Qui de vous prêtera l'oreille à cela ?
Qui se montrera attentif pour écouter, à l'avenir ?**

24 Qui a livré Jacob au pillage
et Israël aux pillards ?
N'est-ce pas l'Éternel ?
C'est que nous avons péché contre lui.
Ils n'ont pas voulu marcher dans ses voies
et n'ont pas écouté son enseignement.
25 **Alors, il a déversé sur son peuple toute l'ardeur de sa colère
et la violence de la guerre.
Elle l'a embrasé de tous côtés,
mais Israël n'a rien compris.
Elle l'a incendié,
mais il ne l'a pas pris à cœur.**

Introduction³

Les chants du Serviteur constituent quatre tableaux prophétiques (És 42,1-9 ; 49,1-13 ; 40,4-11 et 52,13–53,12) permettant d'approfondir notre compréhension sur l'identité et l'œuvre de Christ. Souvent lus et étudiés pour leurs liens entre eux, il m'a paru intéressant d'avoir une réflexion sur l'interaction de ces chants avec d'autres passages du livre d'Ésaïe. Dans cet article, nous nous concentrerons sur le premier chant (És 42,1-9). Au premier abord, nous constatons que les versets qui suivent ne paraissent pas liés à ce chant. Pourtant, l'auteur du livre d'Ésaïe ne laissant rien au hasard, un examen plus approfondi du texte révèle que les quatre parties qui composent le chapitre 42 s'articulent non seulement entre elles mais également avec le reste des chapitres 40–55. Rappelons que ces derniers sont traversés

³ L'essentiel des versets utilisés provient de la version Louis Segond (indiqué parfois par LS pour la différencier de la version NFC). Quand j'emploierai la traduction *Nouveau Français Courant* 2019, je le signalerai avec l'indication suivante : NFC.

par un trio thématique : la consolation de Jérusalem, le nouvel Exode (cf. inauguration d'une nouvelle alliance) et la puissance de la parole de Dieu⁴.

J'ai choisi de faire une étude comparée entre És 42,1-9 et És 42,13-17 parce que ces deux textes sont construits de manière antithétique. Je souhaitais comprendre qu'elles en étaient les raisons, quelles étaient les intentions de l'auteur. En effet le portrait du Guerrier divin semble être l'antithèse du portrait du Serviteur dépeint dans ce chapitre mais en même temps bien des éléments thématiques convergent dans une même direction. Cela a attisé ma curiosité de chercheuse en lettres et je vous propose de partager avec vous les fruits de mon analyse littéraire.

Voici les questions que je vais soulever et auxquelles je vais tenter d'apporter des réponses dans cette contribution. Les deux tableaux s'opposent-ils simplement ou existe-il une continuité ? La figure du Serviteur s'oppose-t-elle à celle du héros guerrier ? S'agit-il d'une antithèse ou existe-t-il une complémentarité ? Pourquoi cette description de l'œuvre du Guerrier divin est-elle ainsi placée après celle du Serviteur soumis ? Notre étude va nous conduire à l'interrogation suivante : s'il ne fait aucun doute que le Serviteur est le Messie, peut-on affirmer qu'il partage la nature du Guerrier divin ? En d'autres termes, le chapitre 42 nous conduit-il, de manière sous-jacente, à considérer que le Serviteur possède une nature divine ? Mon objectif est de démontrer qu'il peut s'agir de deux facettes différentes du même être mais que celles-ci correspondraient à deux moments différents. Je vais donc essayer ici d'argumenter cette interprétation.

1. Le premier chant du Serviteur au cœur des chapitres 40–55

L'auteur de ce texte nous offre un incontestable travail d'orfèvre sur le plan poétique. Il serait difficile de rendre compte de la richesse de ce travail méticuleux en un seul article. Un exemple parmi d'autres est le jeu de l'auteur sur la répétition du chiffre quatre. Le chapitre 42 est ainsi composé de quatre parties : le chant du Serviteur (vv. 1-9), un cantique de louange (vv. 10-12), le jugement apporté par le Guerrier divin (vv. 13-17) et le portrait d'Israël, sourd-aveugle et anti-

⁴ William J. Dumbrell, « The Purpose of the book of Isaiah », pp. 111-128, *Tyndale Bulletin* 36, 1985.

thèse du Messie⁵. Nous verrons que l'auteur emploie à quatre reprises une série de parallélismes composés eux-mêmes de quatre membres comportant chacun quatre verbes d'actions (vv. 6.13.15.16).

Le chapitre 42 s'inscrit de manière cohérente avec ce qui précède et ce qui succède. En effet, nous observons une continuité avec le chapitre 40 qui contient de manière synthétique les thèmes développés dans És 40–55, ce qui en fait un chapitre-clé⁶. Entre les chapitres 40 et 42 des liens thématiques sont donc tissés marquant une continuité. Ainsi, on retrouve une série de thèmes antithétiques qui sont repris et développés : voix-cris/surdité, servitude/libération, éternité/fragilité-éphémère, force/fatigue, lumière/ténèbres-aveuglement. Les deux chapitres abordent le thème de l'inaction des idoles qui s'oppose à la puissance souveraine de Dieu (cf. la description d'un bouleversement cosmologique). On peut aussi évoquer la gloire de Dieu révélée à travers l'annonce et l'accomplissement des prophéties concernant le Serviteur et le Guerrier divin. Enfin, le chapitre 41 amorce le thème de l'envoi et de l'arrivée d'un homme, à la fois le porteur de bonne nouvelle⁷ et le secours (49,6). Ajoutons encore que dans És 41,21-28, le prophète raille les idoles qui ne peuvent rien. Au contraire, Dieu prédit et les choses s'accomplissent. À travers cela, il s'agit de souligner que Dieu se préoccupe des êtres humains et s'implique. Enfin, ne manquons pas de souligner les liens thématiques existants avec les trois autres chants du Serviteur : la puissance de la Parole, la lumière, la délivrance, etc. La question « Qui a cru à ce qui nous était annoncé ? Qui a reconnu le bras de l'Éternel ? » ? (És 53,1) débute le chapitre 53 et fait écho notamment à És 42,23 « Qui parmi vous prêtera l'oreille à ces choses ? Qui voudra s'y rendre attentif et écouter à l'avenir ». Graduellement, les chants nous révèlent que le Serviteur fait le choix d'obéir, il n'adopte pas une attitude passive mais il fait le choix d'être pacifique.

⁵ Le chapitre 42 présente deux types de Serviteur : le Messie et Israël. Le premier, par sa parole apporte la lumière et la délivrance tandis que le second, sourd et aveugle, a besoin de recevoir cette parole pour voir et être libéré. Nous abordons ce sujet dans un prochain article.

⁶ Le chapitre 40 est le chapitre-clé de la seconde partie du livre d'Ésaïe de la même façon que le chapitre 1 est la clé de la première partie (És 1–39), voire de tout le livre.

⁷ « J'envoie à Jérusalem un porteur de bonne nouvelle » (És 41,27 NFC).

2. La représentation des actes du héros Guerrier est-elle l'antithèse des actes du Serviteur pacifique ?

2.1. Celui qui appelle et celui qui est appelé

Le portait du Guerrier divin décrit aux versets 13-17 semble *a priori* s'opposer à celui du Serviteur aux versets 1-9. Un des premiers points de divergences qu'on peut relever concerne leur nature. Le Guerrier est présenté comme étant l'Éternel lui-même tandis que le Serviteur est présenté comme un homme « appelé », « élu », « plaisant à Dieu » et qui est soutenu par ce dernier (v. 2 et 6). À ce stade de notre lecture, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de deux êtres distincts. D'autres éléments viennent renforcer cette interprétation du texte. Ainsi au verset 13, le parallélisme employé par l'auteur met l'accent sur la dimension militaire. L'Éternel est dépeint comme un « héros » (LS) ou « soldat d'élite » (NFC) (*gibor* גִּבּוֹר), et comme « un homme de guerre » (*ish milhamot* אִישׁ מִלְחָמוֹת). On l'aura compris, les deux qualificatifs renvoient à la même réalité à quelques nuances près. De plus, il est écrit qu'il manifeste sa force contre ses ennemis. Au contraire, le Serviteur est soutenu par l'Esprit de Dieu : « Voici mon Serviteur que je soutiendrai » (v. 2), « je te prendrai par la main, je te garderai et je t'établirai [...] » (v. 6). Ces déclarations reprennent les engagements de Dieu, évoqués aux chapitres précédents, où il se présente comme celui qui redonne de la force (40,29) et qui apporte le secours. Ainsi à propos d'Israël, il déclare : « Car moi, le Seigneur, je suis ton Dieu, je tiens fermement ta main droite, je le répète : N'aie pas peur, j'arrive à ton secours » (41,13-14, NFC).

L'Éternel est celui qui appelle tandis que le serviteur est appelé, choisi, élu (42,1). Le thème de l'appel, déjà présent dans les deux chapitres précédents, concerne à la fois Israël, Cyrus et le Serviteur. Ainsi, l'Éternel s'adresse à Israël : « Toi que j'ai appelé des régions les plus lointaines » (41,9, NFC). Il appelle un homme appelé Cyrus⁸ : « Là-bas au nord, j'ai mis en route, et le voilà qui vient [...] » (41,24,

⁸ Cyrus représente les nations étrangères que Dieu utilise comme instrument. Or, comme pour Joseph dans la Genèse, Cyrus est un « type » de Christ. Il est appelé à être un libérateur mais contrairement au Messie, il utilise la force militaire pour accomplir sa mission. Comme c'est souvent le cas dans les prophéties, on peut voir la superposition de deux prophéties qui vont s'accomplir à deux niveaux différents : (1) l'œuvre libératrice de Cyrus (qui s'appuie sur la force militaire et politique) préfigure (2) l'œuvre du Messie. Cette dernière s'accomplira en s'appuyant sur la Parole et non sur la force. Son accomplissement concernera les dimensions naturelles et spirituelles.

NFC). À la fin du chapitre 41, Dieu annonce qu'il a appelé un homme : « J'envoie à Jérusalem un porteur de la bonne nouvelle » (v. 27, NFC). Les chapitres suivants poursuivent le thème de l'élection d'un homme envoyé pour apporter la délivrance. Ainsi, le second chant du serviteur, écrit à la première personne du singulier, reprend et développe ce thème. En effet, le Serviteur déclare : « Dès avant ma naissance, le Seigneur m'a appelé » (49,1). Comme nous le voyons, le Serviteur est appelé à servir l'Éternel parmi son peuple et parmi les nations (42,5).

La nature du Dieu créateur de l'univers est rappelée : « Celui qui a créé les cieux et les a déployés, qui a étendu la terre et ses productions » (42,5). Cela fait écho à la série de questions rhétoriques qui s'étend d'És 40,12 à 28. Nous sommes amenés à reconnaître que nul n'a appelé Dieu à régner car il EST le créateur.

2.2. *Celui qui parle et celui qui crie*

Avec le terme emphatique « voici », l'Éternel introduit le Serviteur au monde (il emploie la troisième personne du singulier) puis il s'adresse directement à lui à partir du verset 6. Leur intimité est soulignée au fil des quatre chants. Or nous ne tardons pas à rencontrer un paradoxe autour de la manifestation de la parole par le Serviteur.

La description du ministère du Serviteur semble marquée par le silence volontaire : « Il n'a point ouvert la bouche, semblable à un agneau [...] à une brebis muette » (És 53,7), « il ne l'a [sa voix] fait point entendre dans les rues ». Ceci semble contradictoire parce que sa mission consiste à « annoncer la justice ». Cela rappelle le paradoxe marquant le ministère du prophète Ézéchiél. Ce dernier est appelé à annoncer le jugement qui vient sur Jérusalem et sur tout le royaume de Juda – donc à parler à ses compatriotes exilés avec lui à Babylone – mais Dieu lui demande de se taire pour symboliser prophétiquement le silence divin (Éz 3,24-27 ; 24,25-27 ; 33,22). Si le Serviteur se tait face à ses bourreaux, avant cela il parle mais ne crie pas. Pourtant au chapitre 49, sa bouche est comparée à un « glaive tranchant » (v. 2). Sa mission est de dire aux captifs : « Sortez (49,9). Or il ne « dit » pas simplement de sortir : sa parole est performative, quand il dit « sortez », les captifs sont libérés.

En effet, pour parler, le Serviteur possède une autorité reçue de Dieu : « L'Éternel m'a donné une langue exercée » (50,4). Sa parole est associée à l'écoute de la volonté de Dieu : « Il éveille chaque matin, il éveille mon oreille pour que j'écoute comme écoutent des disciples [...] » (50,3). Une intimité est ainsi décrite entre l'Éternel et le Servi-

teur. Le premier chant du Serviteur ne dit pas que ce dernier ne parlera pas, il dit qu'il ne criera pas. En fait, le texte souligne de cette manière que le Serviteur ne sera pas comme les souverains conquérants qui imposent une religion par la force⁹. En effet, comme le souligne Edward Young, il n'usera pas de la force parce qu'il aura une confiance totale en Dieu. Pour Young, son mode d'opération dans la retenue et le calme sera justement une de ses missions les plus difficiles¹⁰.

Au contraire le Guerrier divin crie et manifeste son ardeur... Toutefois, dans les deux cas, que ce soit le Serviteur qui se contient ou le Guerrier qui se déchaîne, leurs actions sont mesurées, contrôlées et font parties d'un plan. La disposition ordonnée et réfléchie du texte reflète cet ordre. En effet, les versets 2 et 13 forment deux parallélismes à trois branches antithétiques :

v. 2

Il ne criera point, il n'élèvera point la voix **et** ne la fera point entendre *dans les rues*

v. 13

Il élève la voix, **il jette des cris** **et** il manifeste sa force contre *ses ennemis*.

Ainsi « ne pas crier » s'oppose au fait « d'élever la voix » et « ne pas élever la voix » s'oppose au fait de « jeter des cris ». Notez le croisement qui a lieu entre les deux premiers éléments du parallélisme (**ABC//B'A'C**) c'est-à-dire entre « crier » et « élever » (voir ci-dessus en gras). Enfin, « ne pas se faire entendre dans les rues » s'oppose au fait de « manifester sa force contre ses ennemis ». Dans la troisième branche de ces parallélismes (vv. 2 et 13), on retrouve la présence de tierces personnes : « les rues » (synecdoque pour parler de la population) et « les ennemis »¹¹.

Pour conclure, il me semble bon de rappeler que la quatrième partie du chapitre 42 évoque des interlocuteurs « sourds » (24,18-19) et « aveugles ». Rien ne sert au Serviteur de crier pour se faire entendre

⁹ Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 3, chapters 40-66, Grand Rapids : Eerdmans, 2001, pp. 111-112.

¹⁰ Edward J. Young, *ibid.*, p. 112. On pense à l'épisode de la tentation dans le désert (Mt 4,1-11).

¹¹ En d'autres termes, le texte nous montre que le Serviteur ne recherche pas les foules. On peut alors s'interroger sur le parallèle avec la vie de Jésus qui est suivi sans cesse par des foules d'hommes, de femmes et d'enfants. Mais une lecture attentive nous montre qu'il ne recherche pas les foules, ni la gloire ou la renommée mais qu'il recherche la volonté de son Père en développant en premier lieu une intimité avec lui.

par des personnes sourdes. Il faut d'abord que leurs oreilles s'ouvrent... telle est la double mission du Serviteur : amener les êtres humains à prendre conscience de leur position de pécheurs séparés de Dieu et de leur donner une solution pour être réconciliés avec ce dernier.

2.3. Celui qui est brisé et celui qui brise

Un autre point qui différencie l'œuvre du Guerrier divin de celle du Serviteur concerne leurs actions respectives. Au verset 3, le Serviteur est présenté comme un être pacifique, venu parler et non détruire :

V. 3 Il ne brisera pas le roseau cassé,
il n'éteindra pas la mèche qui brûle encore,
Il annoncera la justice selon la vérité.

Le roseau cassé et la mèche qui brûle encore sont des métaphores représentant la fragilité de l'être humain. En effet, au temps d'Ésaïe, le royaume de Juda était très fragile face à l'Empire assyrien et il l'était tout autant face aux Babyloniens. Mais de manière générale, comme le rappelle le chapitre 40, toute vie humaine n'est qu'un souffle comparée à l'éternité de Dieu (vv. 6-8) :

Toute chair est comme l'herbe
Et tout son éclat comme la fleur des champs ?
L'herbe sèche,
La fleur tombe quand le vent de l'Éternel souffle dessus.
Certainement le peuple est comme l'herbe, l'herbe sèche, la fleur qui tombe,
Mais la parole de notre Dieu subsiste éternellement

L'image de l'herbe et de la fleur rappelle la brièveté de la vie humaine. Alors que leur existence n'est qu'un souffle, le Messie ne vient pas abrégier la vie déjà brève de l'être humain. Il vient réparer ce qui est brisé et donner la vie éternelle à « la mèche qui va s'éteindre », c'est-à-dire à nos vies mortelles. Son ministère consiste à sauver et non à détruire¹². Au contraire, il est écrit que le Guerrier vient ravager et dessécher (v. 15). La sécheresse apporte le ravage des cultures qui est à la base de l'économie dans le royaume de Juda.

Le troisième chant du Serviteur, au chapitre 50, nous apporte une clé pour comprendre la mission de ce dernier : « J'ai livré mon dos

¹² Thomas Constable : « Dr. Constable Notes on Isaiah », 2022 edition, <https://plano-biblechapel.org/tcon/notes/pdf>, p. 277.

à ceux qui me frappaient [...] et ma joue à ceux qui m'arrachaient la barbe » (50,4). Ainsi, il se livre de lui-même, on ne le force pas : il n'a pas un comportement passif. Au contraire, il obéit à Dieu : « Je n'ai point résisté, je ne me suis point retiré en arrière » (50,5). Pourtant, il en a manifestement la possibilité. Il comprend la mission que Dieu attend de lui mais il ne fuit pas (Jn 10,18). Notons que la tâche qu'il doit accomplir est difficile mais il est équipé de l'Esprit de Dieu afin d'avoir ses forces renouvelées, d'être soutenu et de ne pas abandonner¹³.

En conclusion, nous voyons que le pacifisme du Serviteur n'est pas un « passivisme » : il s'agit d'un choix, d'une volonté. Le Serviteur fait le choix de subir, de ne pas crier, de ne pas casser... Cela nous laisse penser qu'il en a la capacité mais qu'il choisit de se contenir. Le Guerrier divin, lui, manifeste pleinement sa force. Mais il le fait selon le plan prophétique annoncé (pas de manière incontrôlée et désordonnée). Leurs fonctions respectives ne se contredisent pas mais viennent se compléter dans le temps : l'action du Guerrier succède à celle du Serviteur de manière cohérente et logique.

3. Lien entre les deux figures

3.1. Le Serviteur annonce, le Guerrier accomplit

Il est écrit dans És 42,1 que Dieu met son Esprit sur le Serviteur afin qu'il annonce la justice aux nations. S'agit-il d'annoncer ou d'agir ? En effet le terme employé est מִשְׁפָּט יִצְיָא *mishpat iôtzî* « [...] il fera sortir le jugement/la justice ». En fait l'ensemble d'És 40–55 nous révèle bien que le Messie annoncera la justice et en même temps que de son œuvre sortira le jugement/la justice. Précisons que le terme hébreu מִשְׁפָּט *mishpat* est traduit en français par « justice » et « jugement » car il contient les deux notions. Le jugement de Dieu est la manifestation de sa justice. Le Serviteur annonce la justice c'est-à-dire le juste jugement. Par ailleurs, chez de nombreux prophètes dans la Bible, ici inclus, le thème de la justice est associé au procès¹⁴. Face aux plaintes et aux actions des hommes, les questions rhétoriques forment un réquisitoire destiné à pousser l'homme à sortir de ses fausses croyances. Le but du prophète est que l'homme prenne

¹³ És 42,1 ; 48,16 ; 61,1. Young, *ibid.*, p. 110.

¹⁴ Le chapitre 42 (et plus largement 40–55) est construit comme une scène de tribunal où la parole est donnée à la défense. D'ailleurs, les séries de questions rhétoriques rappellent la forme de procès du livre de Job par exemple.

conscience de la gravité du péché et du jugement qui vient punir le pécheur (Rm 6,23). Nous avons d'ailleurs évoqué la fragilité de la vie humaine et, en nous appuyant sur les Écritures, nous avons dit que le ministère du Messie vient sauver non détruire. Or, dans le contexte d'És 40–55, de quoi sauve-t-il sinon du jugement divin décrit aux versets 13 à 15 ? En effet, le Serviteur vient délivrer des captifs, ceux qui habitent dans les ténèbres (42,7) mais également du jugement à venir. Pour être sauvé de ce jugement, il faut être délivré de la captivité spirituelle. Ainsi, notre cheminement nous a amené à constater que le jugement/la justice viendra du ministère du Serviteur. Parallèlement És 13–17 montre que le Guerrier divin « apporte avec lui » et exécute ce jugement. La continuité de cette mission est donc clairement exposée : les missions du Serviteur et du Guerrier divin sont clairement liées entre elles.

3.2. *Objectifs communs du Serviteur et du Guerrier*

Alors que notre plongée dans les profondeurs des textes du livre d'Ésaïe se poursuit, nous allons comparer les missions du héros Guerrier et du Serviteur soumis. D'abord, il paraît important de souligner le lien entre les versets 6 et 15-16 :

v. 6

Moi, l'Éternel, je t'ai appelé pour le salut,
Et je te prendrai par la main,
Je te garderai,
et je t'établirai pour traiter alliance avec le peuple pour être la lumière des nations

Quatre verbes d'actions sont employés ici et se retrouvent enchâssés avec les quatre missions énumérées aussitôt après (v. 6c.d-7) :

pour traiter alliance avec le peuple,
pour être la lumière des nations,
pour ouvrir les yeux des aveugles,
pour faire sortir de prison le captif, et de leur cachot ceux qui habitent dans les ténèbres.

Dans la description des actions du Guerrier divin au verset 15, nous retrouvons aussi quatre verbes d'actions liés là aussi à quatre objectifs :

v. 15

Je ravagerai montagnes et collines,
et j'en dessècherai toute la verdure,
Je changerai les fleuves en terre ferme,
et je mettrai les étangs à sec.

v. 16

Je **ferai marcher** les aveugles sur un chemin qu'ils ne connaissent pas,
Je les **conduirai** par des sentiers qu'ils ignorent ;
Je **changerai** devant eux les ténèbres en lumière et les endroits tortueux en plaine :
voilà ce que je ferai,
Et je ne les **abandonnerai** point.

On observe alors une correspondance entre les versets 6-7 et 16 : une mission commune se dessine. Le Serviteur et le Guerrier apportent la lumière aux aveugles qui sont dans les ténèbres. Comme nous l'avons dit précédemment, il s'agit bien évidemment d'une manière métaphorique pour parler de l'état spirituel du peuple de Juda et des nations qui vivent loin de Dieu. Le parallélisme synonymique vient renforcer ce changement (v. 16a et b).

L'œuvre du Messie et du Guerrier apportent un changement qui est représenté par un bouleversement cosmologique (v. 15 et 16b)¹⁵ : ce qui est tortueux devient droit. Il s'agit, une fois de plus, d'une image de l'état de cœur des êtres humains qui passe du péché à la droiture et la sainteté, grâce à la parole et à l'œuvre salutaire du Serviteur.

Enfin Dieu promet de « garder le Serviteur » tout comme il promet de ne pas abandonner ceux qu'il conduira (v. 16d).

Pour conclure, comme nous l'avions déjà constaté, la mission du Serviteur est d'annoncer le salut et le jugement/justice. Sa mission précède donc son exécution (respectivement aux versets 15 et 16) à travers la main du Guerrier divin. En effet, soulignons-le bien, le texte montre que l'œuvre du Guerrier apporte le jugement mais aussi le salut ! Ici aussi le lien entre les missions du Serviteur et du Guerrier divin est incontestable. Reste à comprendre quelle est la nature de ce lien.

3.3. Le serviteur et le Guerrier sont-ils une seule et même personne dans des temps différents ?

Un examen du texte révèle la cohérence entre les paroles et actes du Serviteur et l'exécution du jugement par le Guerrier. Leurs actions respectives ne se contredisent pas mais, au contraire, se répondent. Plus encore, nous observons une identification entre l'identité et les actes de l'Éternel et ceux qui sont attribués au Serviteur. Par exemple,

¹⁵ Ce passage nous donne la clé pour comprendre le bouleversement décrit dans És 40,3.

dans És 43,12, Dieu dit : « À part moi, pas de sauveur. C'est moi qui apporte le salut, moi aussi qui l'annonce et qui le fais savoir ». Or, dans És 49,6, Dieu s'adresse au serviteur : « Cela ne suffit pas que tu sois à mon service, pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. Je fais de toi la lumière du monde, pour que mon salut s'étende jusqu'au bout de la terre » (NFC). Ainsi, le serviteur apporte la lumière aux hommes et il est lui-même la lumière.

À propos du Serviteur, il est écrit : « Il ne se découragera point et il ne se relâchera pas jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre et que les îles espèrent en lui. » D'où l'aide de l'Esprit (v. 1) qui est sur lui afin qu'il tienne bon malgré la pression et l'hostilité. Parallèlement le Guerrier divin est décrit comme une femme en travail : « Je serai haletant et je soufflerai tout à la fois » (v. 15). Cette image de la femme qui accouche met l'emphasis sur l'intensité de l'action et de la douleur du protagoniste (cf. il juge des hommes qu'il aime mais qui n'ont pas accepté d'être sauvés). Mais on peut y voir aussi l'image de la femme qui tient bon jusqu'à ce que son enfant soit venu au monde. Les souffrances ont un sens, elles amènent la vie. En effet, les actions du Guerrier divin apportent la justice et le salut. Ce sont les deux facettes d'une même pièce car il n'y a pas de salut sans justice.

Enfin, les versets concernant le Serviteur et le Guerrier offrent une continuité qui est inscrite dans la structure même du texte. Ainsi, la structure concentrique¹⁶ du portrait du Guerrier met l'accent sur la première partie du verset 14, ce qui suggère son importance :

A 13 L'Éternel s'avance comme un héros,
Il excite son ardeur comme un homme de guerre ;

B Il élève la voix,
il jette des cris,
Il manifeste sa force contre ses ennemis.

X 14 J'ai longtemps gardé le silence,
je me suis tu,
je me suis contenu ;

¹⁶ Voici une synthèse de ce chiasme :

A Le jugement de l'Éternel s'abat
B Cris de colère

X L'Éternel a été patient en contenant longtemps sa colère

B' Cris de colère
A' Le jugement de l'Éternel s'abat

B' Je crierai comme une femme en travail,
Je serai haletant
et je soufflerai tout à la fois.

A' 15 Je ravagerai montagnes et collines,
Et j'en dessécherais toute la verdure ;
Je changerai les fleuves en terre ferme,
Et je mettrai les étangs à sec.

Le verset 14 est donc central dans la structure même du texte.
Or nous allons voir que le verset 2 est également le cœur de la forme concentrique d'une partie du portrait du Serviteur (vv. 1-5)¹⁷ :

A 1 Voici
Mon Serviteur, que je soutiendrai,
Mon élu, en qui mon âme prend plaisir.
J'ai mis mon esprit sur lui,

B Il annoncera la justice/le jugement aux nations.

X 2 Il ne criera point,
il n'élèvera point la voix,
Et ne la fera point entendre dans les rues.

B' 3 Il ne brisera point le roseau cassé,
Et il n'éteindra point la mèche qui brûle encore,
Il annoncera la justice selon la vérité.

A' 4 Il ne se découragera point
et ne se relâchera point,
Jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre,
Et que les îles espèrent en sa loi.

Le verset 2 nous indique, avec trois verbes d'action, que le Serviteur « se contient » tandis que le verset 14 nous révèle que le Guerrier « s'est longtemps contenu ». Le recours à la même structure (un parallélisme synonymique à trois membres) ne laisse aucun doute sur le fait que ces deux versets sont liés.

¹⁷ Voici une synthèse de ce chiasme :

A L'Esprit de Dieu soutient son élu

B Le Serviteur annonce le jugement

X Le Serviteur se contient

B' Le Serviteur n'apporte pas la destruction mais le salut

A' Le Serviteur ne se décourage pas car il est soutenu par l'Esprit de Dieu

v. 2

Il ne criera point, il n'élèvera point la voix, et ne la fera point entendre
dans les rues.

v. 14

J'ai longtemps gardé le silence, je me suis tu, je me suis contenu.

Les versets 2 et 14 constituent le cœur des deux formes concentriques. Les deux centres de ces chiasmes forment une parfaite continuité. L'identification entre le Messie et le Guerrier apparaît alors au grand jour et nous pousse à nous demander s'il ne s'agit pas en fait de la même personne.

Nous avons déjà noté que le Serviteur faisait preuve de retenu, non parce qu'on le lui imposait, mais parce qu'il respectait un parfait *timing*. Le ministère du Serviteur est appelé à être exercé sur un temps limité. On peut prendre l'image du calme avant la tempête. De même l'œuvre du Serviteur vient avant celle du Guerrier. Mais leurs missions convergent comme nous avons vu, car tous deux ont un objectif commun : apporter la justice et sauver.

Conclusion

Dans un contexte socio-politique mouvementé, le peuple d'Israël se sent vulnérable et impuissant. És 40–48 répond alors à la question suivante : Dieu veut-il délivrer son peuple ? Dans És 41,21–29, l'Éternel défait avec ironie les idoles. C'est dans ce cadre que dans les chapitres 40–48, il annonce que lui, il agira. Il délivra les siens à travers l'œuvre du Messie qui apportera la paix. C'est ce que commence à esquisser le premier chant du serviteur mais la description du Guerrier divin, qui succède aussitôt, semble alors apporter un contre-point : Dieu jugera ses ennemis. Ce passage anticipe le leitmotiv 48,22 et 57,21 : « Il n'y a pas de paix [...] pour les méchants »¹⁸. En fait, l'étude comparée des versets 1-9 et 13-16 montre que le jugement et la délivrance sont étroitement liés, comme les deux facettes d'une même pièce. Le projet de paix de Dieu ne se fera pas sans sa justice.

En conclusion, dans És 40–55, l'objectif de l'auteur est de montrer au peuple de Dieu et aux nations que le Dieu d'Israël prédit ce qui va arriver et qu'il accomplit sa Parole. Ainsi, le chapitre 42 présente deux prophéties qui s'accompliront à deux moments différents.

¹⁸ L'auteur accorde une importance à cette déclaration car elle vient clôturer deux grandes parties du livre (40–48) et (49–47).

Or nous n'avons pas tardé à constater que derrière une apparente clarté surgissaient des questions théologiques plus complexes. Dans És 41,13, Dieu déclare qu'il arrive au secours de son peuple : or celui qui arrive est le Serviteur. Dieu passe-t-il par lui pour agir ou s'incarne-t-il en lui, comme l'affirment les auteurs du Nouveau Testament ? Par ailleurs, comment Dieu peut-il être à la fois le Guerrier divin et le Serviteur souffrant ? Comment peut-il se parler à lui-même ? Dans Mt 22,44, Jésus soulève cette ambiguïté déjà évoquée dans le Ps 110,1 : « Le seigneur a dit à mon seigneur [...] ». La nature divine – Père, Fils et Esprit – est l'élément de réponse donné dans le Nouveau Testament. C'est le mystère que l'ensemble des évangiles nous révèle à travers la vie de Jésus et sa relation intime avec Dieu.

Sans entrer dans des débats eschatologiques, j'ajouterai que les deux venues du Messie sont probablement la clé de compréhension de ce chapitre 42¹⁹. Le Messie vient d'abord sous la forme humble d'un homme se sacrifiant à la croix. Mais, les Écritures annoncent qu'il reviendra sous sa forme glorifiée. À ce titre, la vision de Jean dans Ap 19,11-16 fait le lien entre Christ et le Guerrier divin²⁰. En effet, Jésus glorifié se révèle sous les traits-mêmes du Guerrier divin ! Or, il s'agit d'une figure qui nous est familière car nous l'avons rencontrée dans les théophanies où Dieu se présentait comme un Guerrier²¹ apportant le jugement sur terre : Joël, Sophonie, Nahoum 1, Habakuk 3, Ézéchiel 39,18-20 ou encore Ésaïe 42,13-17...



Bibliographie

- Constable, Thomas, « Dr. Constable Notes on Isaiah », 2022 edition, <https://planobiblechapel.org/tcon/notes/pdf/isaiah.pdf>.
- Dumbrell, William J., « The Purpose of the book of Isaiah », pp. 111-128, *Tyndale Bulletin* 36, 1985.
- Tidiman, Brian, *Encyclopédie des difficultés bibliques. Livres prophétiques*, Saint-Légier : Emmaüs, 2011.
- Young, Edward J. *The Book of Isaiah, vol. 3, chapters 40-66*, Grand Rapids : Eerdmans, 2001.

¹⁹ Lire par exemple Za 9,9-10 où deux prophéties se télescopent tout en renvoyant à deux temporalités différentes.

²⁰ Jean fait une reprise textuelle en Ap 19 du Dieu guerrier d'És 63,1-4, et de l'épée sortant de la bouche du serviteur dans le second chant du serviteur, ou encore du Messie frappant les nations en És 11.

²¹ Lire Tremper Longman, Daniel Reid et Willem A. Van Gemeren, *God is a Warrior*, Zondervan, 1995.

Bibliographie indicative

- Achtemeier, Elizabeth, « Themes and preaching possibilities », pp. 23-37, in Christopher R. Seitz (editor), *Reading and preaching the Book of Isaiah*, Philadelphia : Fortress Press, 1988.
- Alexander, Joseph A., *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (1846-47), Grand Rapids, Zondervan, 1971.
- Allis, Oswalt T. Allis, *The Unity of Isaiah*, Grand Rapids : Baker, 1950.
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Poetry*, NY : Basic Books, 1985.
- Beaudet, Roland, « La typologie de l'Exode dans le Second-Isaïe », pp. 11-21, in *Laval théologique et philosophique* 191, vol. 19, n° 1, 1963.
- Blocher, Henri, *Songs of the Servants. Isaiah's good news* (1^{re} édition 1975, Inter-Varsity Press), Vancouver, Regent College Publishing, 2005.
- Brownlee, William Hugh, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, NY : Oxford University Press, 1964, pp. 247-259.
- Gentrup, William F., « Isaiah », pp. 310-323, in Leland Ryken et Tremper Longman III, in *A Complete Literary Guide to the Bible*, Michigan : Grand Rapids, 1993.
- Grisanti, Michael A., « Israel's Mission to the Nations », in *TMSJ*, 9 janvier, Printemps 1998, pp. 39-61.
- Harris, Laird R., « Ga'al », in *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, Chicago : Moody Publishers, 1980, pp. 300-301.
- Lods, Adolphe, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris : La renaissance du livre (1935) et Albin Michel, 1969.
- Longman, Tremper et Dillard Raymond, *Introduction à l'Ancien Testament*, Excelsis, 2008.
- Luther Mays, James, « Isaiah's Royal Theology and the Messiah », pp. 39-51, in Christopher Seitz, (editor) *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, Philadelphia : Fortress, 1988.
- Martens, Elmers, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, (2nd édition), Grand Rapids : Baker, 1994.
- McComiskey, Thomas, « Qadash », *TWOT*, Chicago : Moody Publishers, 1980, pp. 1989-1991.
- Mears, Henrietta C. Mears, *Panorama de l'Ancien Testament*, Miami/Florida : Vida, 1983.
- North, Christopher R., *Isaiah 40-55*, TBC, Londres : SCM, 1952.
- Payne, Barton J., « Rûah », in *TWOT*, Chicago : Moody Publishers, 1980, pp. 2131-2132.
- Plamondon, Paul-Henri Plamondon, « Le Deutéro-Isaïe : de la multiplicité des genres littéraires à l'unité d'un discours », pp. 171-193, in *Laval théologique et philosophique* 392, vol. 39, n° 2, 2 juin 1983.
- Ryken, Leland et Tremper Longman III, *A Complete Literary Guide to the Bible*, Michigan : Grand Rapids, 1993.
- Schulz, Élisabeth, *Cours d'introduction à l'Ancien Testament*, première partie, (fascicule de cours) Sarcelles : Inseta, 2016.
- Seitz, Christopher, (dir.) *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, Philadelphia : Fortress, 1988.
- Young, Edward J., *Introduction to the Old Testament*, Londres : Tyndale, 1956.

« Jésus, rebelle à l'impôt ? »

par **Michaël
GIRARDIN**

MCF en histoire
ancienne,
Université du Littoral
– Côte d'Opale
UR 4030 HLL

Jésus était un révolutionnaire. Les vrais scientifiques le savent bien et ceux qui prétendent le contraire le font pour des raisons non-scientifiques. Il existe, dans les évangiles, une grande quantité d'éléments qui permettent de confirmer ce point avec une bonne assurance.

Ces sentences, dont le caractère péremptoire n'a pu passer inaperçu, ne proviennent pas du présent auteur ; elles viennent d'un certain nombre de chercheurs spécialistes de la Judée du temps de Jésus et sont parfois très récentes. En effet, le débat sur l'identité du « Jésus historique » n'appartient pas au passé, et plusieurs chercheurs estiment que ce maître galiléen était hostile au pouvoir romain et aux élites juives qui, main dans la main, exploitaient, oppressaient, opprimaient, un peuple de plus en plus pauvre. Proche de la petite paysannerie déclassée, il aurait eu à cœur le rétablissement de la justice divine¹.

Le projet de cet article n'est pas de réexaminer verset par verset les évangiles, afin de relever toutes les occurrences d'un Jésus pacifiste revendiquant un « royaume de Dieu » qui « n'est pas de ce monde »

¹ Cette liste n'est pas exhaustive mais présente les auteurs les plus influents ou récents. S.G.F. Brandon, *Jésus et les zélotes. Recherche sur le facteur politique dans le christianisme primitif*, Paris, Flammarion, 1975 (éd. originale 1967) ; R.A. Horsley et J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis, Winston Press, 1985 ; D.E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Lewiston-Queenston, The Edwin Mellen Press, 1986 ; R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco, Harper & Rows, 1987 ; R.A. Horsley, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis, Fortress Press, 2003 ; R. Horsley (éds), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance*, Leiden-Boston, Brill, 2004 ; K.C. Hanson et D.E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress, 2008 ; F. Bermejo Rubio, « Jesus and the Anti-Roman Resistance. A Reassessment of the

(Jn 18,36). Cette tâche est en général discréditée ; elle passe pour idéologiquement biaisée et purement réactionnaire. C'est à un autre travail que l'on se propose de se livrer : celui de relever, dans cette théorie, un certain nombre d'erreurs historiques. Le lecteur, à l'issue de cet examen, pourra se faire son opinion sur la validité de ce qu'il en reste.

Une oppression fiscale ?

Il est significatif que, même parmi ceux qui voient en Jésus un pacifiste, quelle que soit la variante de leur « Jésus historique », beaucoup d'exégètes et de biblistes situent l'action dans une région paupérisée et opprimée. Il est vrai que cette image, d'origine très ancienne, est prégnante dans notre imaginaire ; il est vrai aussi que ces divers travaux, visant à soutenir la thèse d'un Jésus sicaire (ou assimilé), ont beaucoup œuvré pour souligner cet appauvrissement et ont influencé la recherche. Mais il ne faut pas s'y tromper : ce n'est pas parce que la région était appauvrie que Jésus, nécessairement, était un sicaire. Ce n'est pas non plus parce que les structures étaient injustes que, nécessairement, le banditisme était exclusivement un banditisme social, comme le prétendait Richard Horsley². Et si telle avait été la cause des tensions, si l'économie était seule en jeu, alors la grande révolte des Juifs, en 66, aurait également mobilisé les populations non-juives : cela ne fut pas le cas³. La révolte n'était pas purement économique ; les tensions n'étaient pas seulement de cet ordre. Et l'on peut même soutenir, désormais, que cela est parfaitement logique, parce que la Judée n'a pas été appauvrie, mais peut-être bien enrichie par la présence romaine.

Si l'on veut soutenir que l'administration romaine ponctionnait toutes les richesses des provinces sans frein, désireuse de s'enrichir

Arguments », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, vol. 12, 2014, pp. 1-105 ; F. Bermejo Rubio, « *Sub Tiberio quies ? La situación política en Judea bajo los prefectos (6-41 e.c.)*, entre realidad e ideología », *Gerión*, vol. 33, 2015, pp. 131-165 ; F. Bermejo Rubio, « Was Pontius Pilate a Single-Handed Prefect? Roman Intelligence Sources as a Missing Link in the Gospels' Story », *Klio*, vol. 101/2, 2019, pp. 505-542. Cette théorie a même été présentée au grand public dans un véritable best-seller : R. Aslan, *Le Zélote*, Paris, Les Arènes, 2014 (éd. originale 2013).

² Outre les travaux précédemment mentionnés, voir R.A. Horsley, « Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70 », *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 43-3, 1981, pp. 409-432. Pour cette critique, voir N. Sharon, *Judea under Roman Domination: The First Generation of Statelessness and Its Legacy*, Atlanta, SBL Press, 2017, pp. 361-377.

³ S. Sorek, *The Jews against Rome: War in Palestine (A.D. 66-73)*, New-York, Continuum, 2008, p. 27.

d'un violent racket institutionnalisé, il faut se demander comment, en règle générale, fonctionnait la fiscalité romaine. Un certain nombre de travaux récents peuvent être mis à profit ici⁴. Rome n'a jamais visé l'exploitation irréflectée de régions considérables, de peuples nombreux, de populations souvent intégrées par la violence à son Empire. En règle générale, elle cherchait l'apaisement et l'ordre public ; elle reprenait à son compte les structures fiscales antérieures, souvent même en abaissant les taux, afin d'acheter la paix sociale. Elle élaborait également un discours de justification de l'impôt très soigné, qui présentait le prélèvement comme une triste nécessité, certes, mais comme la contrepartie de la paix, comme le paiement de la solde de ces légionnaires qui, pour le compte de tous, défendaient l'Empire. On retrouve ce discours déjà au temps de Cicéron, puis encore chez Tacite ; les Juifs l'ont entendu, en tout cas Flavius Josèphe s'en fait l'écho dans son récit de la guerre des Juifs⁵.

Rome préférait le calme qu'assure la stabilité, fût-ce au prix d'une irrationalité économique légère (en effet, elle ne perd pas ces revenus qui, autrefois, ne lui revenaient pas), aux troubles que peuvent susciter les réformes. Les psychologues de l'impôt le savent bien : toute réforme engendre des crises, même celles qui vont dans l'intérêt

⁴ S. Günther, « *Res Publica* oder *Res Popularis*? Die Steuerpolitischen Maßnahmen des « Schlechten » Kaisers Nero zwischen Haushaltration und Volksfreundlichkeit », dans C. Walde (éds), *Neros Wirklichkeiten. Zur Rezeption einer umstrittenen Gestalt*, Rahden, Verlag Marie Leidorf, 2013, pp. 105-128 ; S. Günther, « Taxation in the Greco-Roman World: The Roman Principate », dans *Oxford Handbooks Online*, 2016 ; P. Kritzing, « Das römische Steuersystem in der Kaiserzeit: Überlegungen zur Begrifflichkeit und zum Einzug », *Marburger Beiträge zur Antiken Handels-, Wirtschafts und Sozialgeschichte*, vol. 36, 2018, pp. 89-143 ; C. Soraci, *Il Lessico della sottomissione. Studi sul termine stipendiarius*, Roma-Bristol, L'Erma di Bretschneider, 2020 ; J. France, *Tribut. Une histoire fiscale de la conquête romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2021. Ces divers travaux, avec beaucoup d'autres, ont servi de socle à l'examen du présent auteur des réalités propres à la Judée : M. Girardin, *L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine (200 av. J.-C.-135 apr. J.-C.)*, Bordeaux, Ausonius, 2022.

⁵ Voir Cicéron, *Lettres à Quintus*, I, 1, 11 : « Que l'Asie songe aussi que nulle calamité liée aux guerres extérieures et aux discordes intérieures ne lui serait épargnée si elle n'était rattachée à cet empire : et comme celui-ci ne peut aucunement se maintenir sans impôt (*sine uestigalibus*), elle doit, d'une âme égale, acheter avec une part de son produit la pérennité de la paix et du calme ». Voir aussi Tacite, *Histoires*, IV, 74, 2 : « Il ne peut y avoir la paix entre les peuples sans armée ; il n'y a pas d'armée sans solde, ni de solde sans impôt (*tributis*) ». Voir aussi Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, V, 405-406 : « Au contraire [des Assyriens autrefois], les Romains ne demandent que leur part habituelle, celle que nos pères ont payée à leurs pères. S'ils l'obtiennent, on ne les verra pas ravager la ville, ni toucher aux lieux saints : ils vous accorderont le reste, la liberté pour vos familles, la jouissance tranquille de vos biens et le maintien de vos lois sacrées. »

du contribuable⁶. L'intérêt de Rome était donc de maintenir globalement inchangé l'impôt que les Juifs étaient accoutumés à payer. Les retouches étaient à la marge, en général afin de clarifier les bornes des propriétés et d'encadrer juridiquement le mode de perception. Rome a même ouvert sa relation avec les Juifs par un recensement des biens et des personnes, sous la direction du légat propréteur de Syrie, Quirinius ; gage, s'il en faut, qu'elle se préoccupait de connaître les capacités contributives de la région, qu'elle investissait de son temps et de ses moyens pour les connaître et prélever en accord avec la routine antérieure (si le recensement avait pour but de collecter les données de l'ancien impôt hérodien) ou en accord avec les capacités réelles (s'il visait à rationaliser un peu en s'éloignant des éventuelles approximations de l'administration hérodiennne).

Enfin, durant toute la période allant du recensement de Quirinius jusqu'aux années 60 de notre ère, aucune trace ne peut être trouvée pour soutenir que l'impôt était lourd. Certes, dès l'année 17 de notre ère, Tacite rapporte la revendication des Juifs et des Syriens que leurs tributs soient abaissés⁷, et cela est en général pris comme une preuve de la lourdeur de l'impôt romain. En fait, ce n'est pas parce qu'un contribuable demande à payer moins d'impôts que le montant qu'il paie est injuste ou oppressif. Le contexte justifie assez cette requête : d'autres provinces ont obtenu des abaissements à la suite de situations exceptionnelles (tremblements de terre en Asie, abus corrigés des gouverneurs, etc.) et il semblerait qu'un recensement, douze ans après celui de Quirinius, ait été en préparation, permettant sa mise à jour selon un rythme attesté en Syrie⁸. Dans ce contexte général d'adoucissement des taux durant le principat de Tibère, et en prévision du nouveau décompte, les Juifs et les Syriens auraient pu envoyer leurs pétitions comme contre-feu, par crainte d'une éventuelle augmentation s'il s'avérait qu'ils ont prospéré depuis douze ans⁹. Certes aussi,

⁶ G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, G. Khairallah (trad.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1973, p. 64 ; E. Kirchler, *The Economic Psychology of Tax Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 40-41.

⁷ Tacite, *Annales*, II, 42.

⁸ D'après Ulpian, *Digeste*, L, 15, 3. Voir W. Eck, « Provincial Administration and Finances », dans A.K. Bowman, P. Garnsey et D. Rathbone (éds), *The Cambridge Ancient History*, vol. XI, *The High Empire (A.D. 70-192)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 266-292 (pp. 287-288) ; G. Labbé, *L'affirmation de la puissance romaine en Judée (63 a.C.-136 p.C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 279.

⁹ Sur le contexte : l'Achaïe en 15 se plaint des sommes élevées (Tacite, *Annales*, I, 76) ; plus loin l'empereur envoie Germanicus en Orient pour surveiller les gouver-

le soulèvement de Judas le Galiléen durant le recensement de Quirinius a parfois été pris comme un indice que l'impôt devenait lourd : mais Judas s'opposait à la bonne marche du recensement, ce qui indique que les opérations n'étaient pas achevées, que l'impôt, donc, n'était pas encore exigé. Il pouvait éventuellement craindre une aggravation et l'on aurait un élément d'histoire psychologique, mais en aucun cas il ne ressentait d'augmentation fiscale à l'heure de son soulèvement. Ses motivations, en fait, étaient bien plus profondes, et consistaient à opposer César à Dieu, poussant les Juifs à ne reconnaître aucun maître mortel en refusant de se soumettre au recensement puis à l'impôt qui allait en découler. Le prix n'était pas le problème ; le problème était le destinataire du prélèvement¹⁰. Enfin, le troisième argument fréquemment donné est la crise du temps de Caligula. Face à l'empereur désireux de faire entrer sa statue dans le temple de Jérusalem, les paysans menacent de cesser de cultiver leurs champs, une forme antique de grève de l'impôt¹¹. Il est évident que la question n'est pas économique ici, mais que l'impôt est un instrument de contestation entre les mains des paysans, pour s'opposer à une mesure d'une tout autre nature : la profanation du Temple.

L'impôt n'était donc pas oppressif, ou du moins rien ne permet de le soutenir de manière assurée. Il dérangeait essentiellement parce qu'il était *romain*, c'est-à-dire étranger, c'est-à-dire païen. Depuis plus d'un siècle, la Judée était dirigée par des pouvoirs ethniques, Hasmonéens puis Hérodiens, certes sujets de puissances extérieures, mais toujours actifs dans leurs propagandes pour tâcher de faire croire à leur grande autonomie. Quand Hérode payait une forme ambivalente et irrégulière de tribut à Rome, il prétendait aider ses « amis » Antoine, puis Auguste, à faire face à des difficultés financières¹². Le recense-

neurs dans cette charge (Tacite, *Annales*, II, 43) ; en 17, l'Asie subit un tremblement de terre et se voit remettre les impôts pour cinq ans (Tacite, *Annales*, II, 47 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, LVII, 17, 8). Sur la pétition des Juifs et Syriens comme « contre-feu » du recensement en préparation, voir G. Labbé, *L'affirmation de la puissance romaine en Judée*, *op. cit.*, p. 279.

¹⁰ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 118 : « [II] leur faisait honte de payer tribut aux Romains et de reconnaître, en plus de Dieu, des maîtres mortels ». Voir M. Girardin, *L'offrande et le tribut*, *op. cit.*, pp. 296-305.

¹¹ Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XVIII, 273-274.

¹² Sur ce discours, voir M. Girardin, *L'offrande et le tribut*, *op. cit.*, p. 259. Le débat sur l'éventualité d'un tribut hérodien ne nous intéresse pas ici. Hérode a, plusieurs fois, versé d'imposantes sommes à ses maîtres romains, en des occasions où il ne pouvait décemment se permettre de faire autrement ; chacune matérialisait sa loyauté. *A minima*, ces paiements sont donc une forme de tribut. Rappelons qu'aucun spécialiste du droit fiscal, n'a jamais considéré la régularité comme une

ment matérialise brutalement la sujétion réelle des Juifs et nécessite le retour à Jérusalem de « païens », dont la présence elle-même suffit à souiller les lieux saints en tant qu'ils sont rituellement impurs. L'impôt n'est plus la prise de participation collective à un effort commun (une « contribution ») mais une marque de domination étrangère et de vassalité (un « tribut »). Rien n'a changé, mais plus rien n'a le même sens, parce que ce qui revenait autrefois à des autorités choisies par Dieu (les Hasmonéens étaient grands-prêtres, Hérode jouait sur les attentes messianiques de son temps) revient désormais à un empereur païen.

Rien n'atteste donc la moindre oppression fiscale, jusqu'aux années 60 de notre ère, avec les premières crises du temps du procureur Albinus, liées à la situation économique difficile de l'Empire tout entier : songeons à la défaite de Rhandaia sur le front parthique en 63, à l'incendie de Rome en 64 qui a valu des hausses de l'impôt de toutes les provinces afin d'aider à la reconstruction, et à la gestion plus globale de Néron¹³. C'est dans ce contexte que l'opposition populaire s'accroît, au point que les sécessionnistes réussissent à provoquer la révolte que les sicaires, depuis l'an 6, ne parvenaient pas à déclencher.

L'appauvrissement des masses ?

L'archéologie atteste du développement des villes de Judée, sous la domination romaine. Ce n'est jamais un phénomène contraint, bien sûr, car la romanisation est un choix libre et local d'adopter les façons de faire des vainqueurs pour être admis dans le jeu nouveau ; de faire avec les cartes nouvellement distribuées ; une forme de « collaboration », si l'on veut¹⁴. En fait, la romanisation n'est même pas forcément la preuve de l'enrichissement des élites : en souhaitant ressembler aux Romains, les notables locaux font étalage de biens qu'ils pouvaient posséder autrefois mais utiliser autrement ; l'accroissement du luxe ne signifie pas que ceux qui paient davantage gagnaient moins autrefois. Mais elle atteste d'une dépense accrue des classes supérieures, en général permise par le système de collecte de l'impôt romain.

caractéristique de l'impôt et que l'Antiquité a souvent eu recours à des impôts *ad hoc*. Sur la définition de l'impôt chez les juristes, et pour un examen de l'adaptabilité de ces critères à l'Antiquité, voir *id.*, pp. 37-43.

¹³ Sur les années 60, voir *id.*, pp. 349-356.

¹⁴ Sur la romanisation, voir P. Le Roux, « La romanisation en question », *Annales HSS*, vol. 59/2, 2004, pp. 287-311.

Celui-ci, en effet, était collecté par les élites locales : les collecteurs d'impôts que l'on croise fréquemment dans les évangiles sont des travailleurs juifs, employés par les notabilités juives, pour payer l'impôt de leurs villes et villages. Ce sont ces villes et villages qui, sur leurs recettes, rétrocèdent une part à l'autorité provinciale romaine, part dont l'usage est majoritairement local. L'argent circule peu, dans l'Antiquité. L'impôt n'a donc pas été un drain des richesses, mais une forme de redistribution régionale. Or, au niveau local, les élites qui prélèvent et rétrocèdent conservent donc une part non négligeable des impôts versés par les contribuables : c'est cette rétention locale des tributs qui, de manière ordinaire dans l'Empire, permet le développement urbain¹⁵. On peut donc suggérer, au vu de l'urbanisation de la Judée romaine, que les élites ont prospéré, grâce à l'administration romaine.

Mais quelles élites ? Ben-Zimon Rosenfeld et Haim Perlmutter ont examiné récemment les conditions sociales qui peuvent se retrouver dans les écrits rabbiniques, légèrement postérieurs à notre sujet. Ils démontrent la très grande variabilité des situations sociales, bien différente de la dichotomie « riches/pauvres » que proposent souvent les sources. Ils montrent aussi que jamais les sources n'associent le riche/méchant au pauvre/gentil¹⁶. Nos remarques contemporaines sur l'oppression des pauvres par les riches ne sont donc guère soutenues par la documentation antique. Et si la situation sociale est plus complexe, on convient que l'historien doit complexifier son analyse sociologique. Les riches ne sont pas nécessairement méchants, ni tous les méchants, riches.

Allons plus loin. Anthony Keddie, s'intéressant aux classes sociales au temps de Jésus, a démontré que l'enrichissement des élites a eu des effets positifs pour la masse des Juifs. De fait, nous venons de le survoler : les élites dépensent désormais leur argent en luxe (villas, vêtements, vaisselle, bijoux, lampes à huile méditerranéennes, mobilier funéraire...). Mais cet argent qu'ils dépensent revient en définitive aux artisans, à ceux qui ne sont pas des élites mais qui travaillent de leurs mains. Le développement des goûts romains dans l'alimentation et le mode de vie aristocratiques nécessite des réorganisations de la production agricole, de plus en plus tournée vers des biens de

¹⁵ W. Scheidel, « The Early Roman Monarchy », dans A. Monson et W. Scheidel (éds), *Fiscal Regimes and the Political Economy of Premodern States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 229-257 (p. 251).

¹⁶ B.-Z. Rosenfeld et H. Perlmutter, *Social Stratification of the Jewish Population of Roman Palestine in the Period of the Mishnah, 70-250 C.E.*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

haute valeur ajoutée, comme l'huile et le vin. La consommation accrue de viande nécessite le développement de l'élevage. Les grandes maisons impliquent de nombreux corps de métier, depuis le maçon, le charpentier (tel Joseph à Nazareth), jusqu'au mosaïste, au sculpteur, au tailleur de pierre, etc. En clair, l'enrichissement des élites, conjoint au développement du luxe, peut avoir tiré le développement économique de la Judée. C'est en ces termes qu'Anthony Keddie interprète le grand nombre de bourgs ayant prospéré dans l'ombre des grandes cités de Judée : non « malgré » ces cités qui ne sont pas des parasites vivant au détriment des campagnes, mais « grâce » à elles, qui sont des marchés importants. Il signale même ce point fondamental, que ce n'est pas de la campagne, du monde de cette petite paysannerie que l'on imagine opprimée, qu'a surgi la révolte, mais bien de Jérusalem. C'est la foule urbaine des artisans qui travaillaient au Temple, qui proteste en 64, lorsque les travaux sont finis¹⁷. Ce peuvent être eux qui, deux ans plus tard, prennent d'assaut les archives de Jérusalem et déclenchent l'insurrection¹⁸. Ce ne serait donc pas tant le travail réalisé sous l'occupation romaine qui aurait causé la révolte, que son interruption. Ces dix-huit mille ouvriers se sont retrouvés au chômage dès lors que les grands chantiers se sont arrêtés, peut-être en partie à cause de la crise économique de cette période, immédiatement contemporaine de l'incendie de Rome. Les rebelles ne seraient donc pas des paysans déclassés, mais au contraire, des ouvriers réclamant du travail, donc de l'urbanisation, du luxe, de la romanisation. Ils auraient été frappés de plein fouet par la crise économique de l'Empire, accroissant les impôts, réduisant les marchés et les commandes pour le milieu ouvrier.

Mais nos sources ne cessent d'opposer les « riches » aux « pauvres », de revendiquer ce dernier statut contre le premier. Que l'on parle du Nouveau Testament, de la Mishna, des manuscrits de la mer Morte, la pauvreté est toujours le signe de la vertu opposée à l'impiété et à l'injustice des riches. N'y a-t-il donc pas un fonds d'historicité à ce schéma ? Sans doute que si, bien sûr, mais l'historien doit faire attention à ses sources. Comme le montrent ces travaux, il n'y a pas véritablement de conflit profond. D'une part, les rabbins sont eux-mêmes des notables, des gens aisés, capables en général de vivre de l'étude, lettrés et cultivés. Leur école a été reconnue par les pouvoirs romains après la destruction du Temple et c'est avec l'autorisation

¹⁷ A. Keddie, *Class and Power in Roman Palestine. The Socioeconomic Setting of Judaism and Christian Origins*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019. Sur les artisans du temple, voir sa p. 40 et Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, XX, 220-222.

¹⁸ M. Girardin, *L'offrande et le tribut*, op. cit., p. 357.

romaine qu'ils enseignent et éduquent¹⁹. Ils ne sauraient donc inciter trop franchement leurs auditeurs à chasser les riches. À Qumrân, le combat est politique : chassés de Jérusalem, les esséniens attendent la fin des temps et vivent en exil, réactualisant les thèmes notamment de l'Exode pour leur vie présente, supposée n'être que provisoire. En se présentant comme les pauvres chassés par les « derniers prêtres de Jérusalem » (les sadducéens), ils entretiennent vivace l'opposition qui justifie leur éloignement²⁰. Anthony Keddie montre que la culture matérielle des « non-élites », comme il les appelle, n'est pas véritablement pauvre. Ce n'est pas un manque de moyens qui explique la différenciation des modes de vie, mais un « choix de classe ». Tout en copiant dans une certaine mesure la culture matérielle des riches (vêtements, bijoux, etc.), ceux qui se voient comme « pauvres » s'en éloignent de manière ostentatoire²¹. Le premier élément n'est donc pas l'économie, mais une auto-représentation de nature politico-religieuse, qui pousse ces gens à se voir eux-mêmes différents, en opposition avec l'élite. Anthony Keddie conclut que toutes les catégories sociales ont sans doute été tractées vers le haut par l'enrichissement du sommet, à des degrés variables selon les activités professionnelles. Il conclut aussi que, dans l'enrichissement général, les inégalités de répartition se sont manifestées par l'accroissement des inégalités de pouvoir (plutôt que d'argent), les pauvres étant moins pauvres qu'avant, mais plus isolés socialement, davantage à la merci des commandes et donc, du bon vouloir des élites.

Il y a donc bien des sources pour évoquer la paupérisation des classes sociales inférieures, mais cette interprétation que nous en faisons ne correspond pas à leur projet rédactionnel. Le projet est toujours politique et l'économie n'est qu'un élément secondaire auquel, reflet de notre époque, peut-être, nous accordons la première place.

Les rebelles, des paysans appauvris ?

Arrivé à ce stade de l'analyse, il faut revenir à la théorie du Jésus rebelle à l'impôt. Si l'on veut soutenir cette thèse en démontrant ses proximités avec les basses couches de la société, soit ; on vient de voir qu'elles ne sont pas si opprimées que cela. Si l'on veut

¹⁹ H. Lapin, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

²⁰ J.C. VanderKam, « The Judaean Desert and the Community of the Dead Sea Scrolls », dans B. Kollmann, W. Reinbold et A. Steudel (éds), *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, Berlin-New-York, De Gruyter, 1999, pp. 159-171.

²¹ A. Keddie, *Class and Power in Roman Palestine*, op. cit., pp. 197-248.

la soutenir en démontrant qu'il ressemble aux rebelles, encore faut-il savoir qui sont ceux-là : si l'on veut rapprocher Jésus des sicaires, il faut savoir qui sont les sicaires. La comparaison passe par l'examen des deux termes de l'équation. On ne parlera pas des zélotes, qui sont apparus durant la guerre, autour du cercle d'Éléazar ben Hananiah, car il est entendu que Jésus n'a pu appartenir à un parti né quarante ans après sa mort²². Mais on verra que les sicaires ne ressemblent en rien, ni au Jésus pauvre et marginal que beaucoup imaginent, ni à des paysans déclassés. Les sicaires ne sont pas seulement des bandits sociaux. Ils ne sont même pas hostiles à l'impôt. Enfin, ils exploitent eux-mêmes la paysannerie, peut-être plus durement que les Romains.

Le parti sicaire se structure autour d'une véritable dynastie²³. La famille de Judas le Galiléen, fondateur de l'insoumission durant le recensement de Quirinius, est probablement descendante d'une grande famille de la notabilité hasmonéenne. Soutiens d'Aristobule II, le roi dépossédé par Pompée en 63 av. J.-C. au profit d'Hyrchan II, ses membres se sont retrouvés dans l'opposition d'abord au faible Hyrchan II, puis au gendre de celui-ci, Hérode, nommé roi par les Romains en 40 av. J.-C. ; ainsi qu'aux fils d'Hérode et, après l'annexion, aux pouvoirs romains. Leur chef ayant été mis à mort et son fils après lui, ils n'ont plus aucune alternative à ceux qu'ils considèrent comme des usurpateurs, indignes de gouverner le peuple de Dieu. C'est donc au nom du gouvernement direct de Dieu, la théocratie, que Judas (en 6 de notre ère), puis ses fils (vers 46 de notre ère), son petit-fils Menahem (à l'été 66) puis un lointain parent, Éléazar ben Jaïr, qui tient Masada en 73, poursuivent la lutte. Clairement identifié par la foule, chacun de ces hommes est un notable, issu d'une grande famille, légitime par son ascendance à diriger le mouvement. Menahem a même aspiré à la royauté²⁴ ! Les sicaires ne sont donc pas dirigés par une foule de contestataires de l'impôt, mais par un parti structuré,

²² Sur les sicaires et les zélotes, l'un des meilleurs ouvrages reste C. Mézange, *Les Sicaires et les Zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 2003. Pour son application au cercle de Jésus, voir C. Mézange, « Simon le Zélote était-il un révolutionnaire ? », *Biblica*, vol. 81-4, 2000, pp. 489-506.

²³ M. Ravallèse, « La nascita dei Sicari. Dall'ἀρχιληστής Ezechia al σοφιστής Giuda il Galileo », *Appunti Romani di Filologia*, vol. 21, 2018, pp. 25-47 ; M. Girardin, « L'idéal théocratique de Judas le Galiléen, une histoire de famille », dans D. Hamidovic, X. Leveils et C. Mézange (éds), *Les solidarités familiales dans la production d'idées et de textes*, Leiden-Boston, Brill (à paraître).

²⁴ R.A. Horsley, « Menahem in Jerusalem. A Brief Messianic Episode Among the Sicarii – not 'Zealot Messianism' », *Novum Testamentum*, vol. 27-4, 1985, pp. 334-348.

pérenne, s'opposant au nom d'un projet politique, à toutes les manifestations de l'autorité adverse, dont l'impôt n'est qu'un avatar parmi d'autres.

Les autres chefs rebelles proviennent du même milieu. Si l'on songe au fondateur du parti zélote, Éléazar ben Hananiah, qui était à la fois fils d'un ancien grand-prêtre (lequel était connu comme l'un des plus influents collaborateurs des Romains et des plus corrompus), et lui-même capitaine du Temple, c'est-à-dire responsable des forces de police à Jérusalem, on se dit bien que les zélotes, non plus, n'ont pas d'inspiration profondément antifiscale. Si l'on songe à Simon bar Giora, à Jean de Gischala, à Éléazar ben Simon, ceux qui soutiennent l'assaut romain sur la cité du sanctuaire en 70 de notre ère, tous viennent de la notabilité juive, de cette classe sociale qui, depuis soixante ans, dirige la Judée pour le compte des Romains, et qui, notamment, prélève l'impôt. On les voit encore fréquemment en contact des notables locaux, durant la guerre. Tous ces gens sont des riches, en aucun cas des prototypes du paysan déclassé.

Afin de soutenir leur combat, chacun de ces hommes prélève des impôts, preuve suffisante qu'ils ne s'opposent pas au phénomène fiscal par principe. Dans la Jérusalem assiégée, Flavius Josèphe montre comment les trois chefs se financent : Éléazar reçoit les offrandes amenées par les pèlerins, Jean « spolie » (le vocabulaire n'a rien de neutre) les biens des particuliers pour remplir son trésor, Simon exploite les « dépouilles » pour son compte²⁵. On signalera l'image particulièrement négative, provenant du fait que Josèphe, transfuge, ambassadeur malheureux sous les murs de Jérusalem, historiographe de la guerre pour le compte des Romains, doit régler ses comptes avec ceux qu'il a combattus et qui ont, selon lui par leur propre faute, provoqué la destruction du Temple. L'examen purement factuel donne d'autres conclusions. Si Éléazar reçoit les offrandes, c'est que les pèlerins continuent à venir et à traverser les zones de guerre afin de lui apporter leurs biens ; ils ne le considèrent pas illégitime à les percevoir et ne peuvent payer par simple routine, quand cela implique de risquer leur vie. Éléazar reçoit donc des contributions directes de la part de ses partisans. Si Jean prélève des biens sur les Hiérosolomytains pour couvrir les charges publiques, jusqu'à quel point cela ne peut-il être qualifié de prélèvements fiscaux ? Si Simon exploite les « dépouilles », cela implique qu'après les pillages de Jean, il reste encore de l'argent. Et enfin, malgré les pillages de Jean et de Simon, les pèlerins ne sont pas empêchés de monter au Temple pour offrir leur argent à Éléazar.

²⁵ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, IV, 379 (Jean), V, 8 et 21 (Éléazar), V, 21 (Simon).

On en déduit qu'il existe une organisation financière dans Jérusalem, remplissant les coffres des administrations rebelles à l'aide de prélèvements plus ou moins obligatoires sur les biens des habitants. On en déduit aussi que ces pillages ne sont pas irraisonnés, que beaucoup restent ou viennent à Jérusalem, et qu'ils ont encore des richesses après les « spoliations ». Et cet argent ne sert pas à s'enrichir, mais à couvrir les charges publiques, ce qui est le propre d'un impôt : il existait un trésor public qui prenait à sa charge le salaire des combattants et les funérailles des défunts, ainsi qu'un décompte des vivants et des morts (ni plus ni moins, un recensement)²⁶. Comparons ces éléments à la définition canonique de l'impôt que l'on trouve dans presque tous les ouvrages de droit fiscal contemporain, attribuée à tort à Gaston Jèze : « L'impôt est une prestation pécuniaire requise des particuliers par voie d'autorité, à titre définitif et sans contrepartie, en vue de la couverture des charges publiques »²⁷. Le mode de financement des sicaires n'est certes pas exclusivement pécuniaire, mais de toute manière ce critère est anachronique pour l'Antiquité. Il n'en est pas moins le prélèvement de prestations (en monnaie comme en nature) requise des particuliers par voie d'autorité, à titre définitif et sans contrepartie, en vue de la couverture des charges publiques induites par le projet politique du groupe qui la prélève. Les sicaires prélèvent donc des impôts.

Ils oppressent même la paysannerie, depuis Masada où ils trouvent refuge en 66, après l'élimination de Menahem. Ils mènent alors des raids dans les campagnes alentour, pillant les bourgs tombant sous leur influence, mais, précise Josèphe : « sans prendre plus que le nécessaire »²⁸. Cette surprenante modération correspond mal à l'image de pillages violents d'une bande de terroristes sur d'innocentes populations. Visiblement, les sicaires de Masada ne font des razzias qu'afin de soutenir leurs besoins et ne souhaitent pas amasser d'inutiles richesses. Ils couvrent leurs frais par des saisies sur les particuliers, sans ôter la vie à personne, sans détruire les richesses. Ce mode de financement, et cela est bien connu, n'est qu'une forme archaïque de la fiscalité : il est couramment admis que l'impôt n'est qu'une évolution apaisée de la razzia²⁹. Or, les sicaires semblent se construire un

²⁶ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, V, 518 et 568.

²⁷ Voir par exemple J.-L. Mathieu, *La politique fiscale*, Paris, Economica, 1999, p. 23.

²⁸ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, IV, 400-401.

²⁹ Voir par exemple M. Corbier, « De la razzia au butin. Du tribut à l'impôt. Aux origines de la fiscalité : prélèvements tributaires et naissance de l'État », dans J.-Ph. Genêt (éds), *L'État moderne : genèse*, Paris, éds du CNRS, 1990, pp. 95-107.

territoire, sur lequel les habitants sont mis à contribution forcée pour la cause commune. Et quand ils reçoivent la proposition de marcher de nouveau sur Jérusalem, ils la rejettent, préférant rester là, à l'écart, en paix, que revenir au cœur de la lutte contre les Romains³⁰. Ils ressembleraient presque à de grands feudataires exploitant leur domaine en fondant sur les granges avec leurs troupes, peu préoccupés à chasser l'occupant désormais qu'ils ont tout ce dont ils ont besoin. Mais ils ont également adopté une philosophie proprement fiscale : celle de ne pas prendre au-delà du nécessaire. L'impôt n'est jamais qu'une part des biens, que le contribuable perd en échange de la sécurité et de la jouissance du reste de ses propriétés. Les prélèvements des sicaire sont donc constitués de rentrées irrégulières, *ad hoc*, sous forme de razzias violentes, dans lesquelles on serait en peine de reconnaître les actions d'une communauté de contestataires de l'impôt, émus par la misère paysanne. Il est fort possible que plusieurs de leurs victimes auraient préféré continuer à payer le tribut romain que d'être « libérées » à ce prix. La situation des campagnes sous l'autorité des sicaire ne paraît en rien meilleure à celle créée par l'impôt romain. Il semble que les sicaire n'ont cure de la misère paysanne.

De leur côté, les paysans ne semblent pas particulièrement rebelles au pouvoir en place. Après tout, ils sont peut-être opprimés, mais pas davantage qu'auparavant. La structure fiscale du Proche-Orient ancien repose depuis des siècles déjà sur de lourds impôts fonciers et les Romains n'ont pas retouché ce système. Même s'ils ne se sont pas enrichis avec la présence romaine, les paysans ne semblent pas s'être appauvris durant cette période.

Conclusion : Jésus, rebelle à l'impôt ?

À l'issue de cette enquête, que retenir ? Jésus était-il un rebelle à l'impôt ? Pas selon l'interprétation dominante, qui adopte l'image que fournissent les évangiles : Jésus a encouragé ses coreligionnaires à « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »³¹. Beaucoup remettent en cause la crédibilité d'un tel discours : venant d'un Juif opprimé par l'impôt, ne serait-ce pas une déclaration pleine d'ironie ? un *hidden transcript*, c'est-à-dire un message « caché » qui, en apparence, ne conteste pas l'ordre établi mais qui, remis en

³⁰ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, IV, 506.

³¹ Mt 22,21 ; Mc 12,17 ; Lc 20,25. Ce point se retrouve même dans le *logion* 100 de l'*Évangile de Thomas*.

contexte par le public ciblé, doit évoquer le contraire de ce qu'il dit³² ? Et si l'on part du principe que tout appartient à Dieu, que reste-t-il à l'empereur³³ ? Et peut-être même incite-t-il effectivement à payer, mais de manière polémique, afin de renvoyer en Italie cette monnaie impie qui porte l'image de l'empereur³⁴. Toutes ces hypothèses sont très cryptiques et misent à la fois sur une forte hostilité générale à l'impôt, sur un appauvrissement global, ainsi que sur une forte capacité de décodage ! Il existe même des preuves que les premiers chrétiens ont compris le discours dans le sens parvenu jusqu'à nous par la tradition³⁵. À l'inverse, la doctrine selon laquelle Jésus s'opposait à l'impôt n'apparaît qu'au IV^e siècle dans des polémiques ouvertement antichrétiennes³⁶, et cette accusation était reconnue sans honte, mais discréditée comme fausse, par Luc lui-même³⁷. Si Jésus était un rebelle à l'impôt, il faut croire que beaucoup de ceux qui l'ont suivi ne l'ont pas compris : son message était peut-être trop cryptique, justement...

Mais en réalité, pourquoi s'opposerait-il à l'impôt ? Comme à un élément d'appauvrissement des masses, d'oppression des foules ? On voit que cela n'est guère soutenable, en l'état actuel de nos connaissances. En tant que sicaire ? Sauf que les sicaires eux-mêmes ne contestaient pas l'impôt. Ils s'opposaient à l'impôt *romain*, en aucune manière aux enjeux socio-économiques induits. Or, il est encore loin d'être prouvé que Jésus ait pu contester le pouvoir romain ; il est en tout cas à peu près certain, à ce stade, qu'il n'a pas eu de raison *objective* de contester l'impôt romain, moins lourd, justifié par le pouvoir, réduit en cas de nécessité, associant les élites locales qui l'emploient pour développer la région et créer de l'emploi. Son père Joseph, comme charpentier, a sans doute profité de cet élan et si l'on voit Jésus sillonner la Judée sans grande richesse, c'est parce qu'il a, le premier, abandonné ses biens ainsi qu'il y invite ceux qui veulent le suivre, non

³² W.R. Herzog, « Onstage and Offstage with Jesus of Nazareth: Public Transcripts, Hidden Transcripts, and Gospel Texts », dans R. Horsley (éds), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 40-60.

³³ S.G.F. Brandon, *Jésus et les zélotes*, op. cit., ; R.A. Horsley, *Jesus and Empire*, op. cit., pp. 98-99.

³⁴ W. Carter, « Paying the Tax to Rome as subversive Praxis: Matthew 17,24-27 », *Journal for the study of the New Testament*, n° 76, 1999, pp. 3-31 (pp. 28-29).

³⁵ Rm 13,1-7 ; 1 P 2,13-17. Voir aussi, au II^e siècle, Justin, *Première Apologie*, XVII, 1-2.

³⁶ W. Horbury, « Christ as brigand in ancient anti-christian polemic », dans E. Bammel et C.F.D. Moule (éds), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 183-195.

³⁷ Lc 23,2.

qu'il soit ruiné. Jésus semble venir d'un milieu qui a profité de la présence romaine et de l'enrichissement général. Quoique l'on puisse penser des rapports de Jésus aux sicaire, qu'il ait pu, ou non, être sensible à leur message, il est en tout cas difficile de soutenir qu'il luttait pour la cause d'une paysannerie écrasée par un impôt injuste et inégalitaire.



La rédemption particulière...

Christ aurait-il pris le risque de mourir pour rien ?

par Charles BURGUNDER,

*pasteur à l'EEL
de Colombier
et à la FECPE de
Valbirse, Suisse.
Il enseigne les cours
de théologie
systématique,
à Startup ministries*

Introduction

Dans le passé, la question de l'élection a suscité de vives polémiques. Ce fut une doctrine, et c'est peut-être encore le cas aujourd'hui, controversée. Elle a partagé, séparé. Elle a été débattue au IV^e siècle dans le débat entre Pélage et Augustin. Au XVII^e siècle, entre les calvinistes et les arminiens au synode de Dordrecht. Au XVIII^e siècle dans le débat entre John Wesley (le réveil en Angleterre est plutôt arminien) et Whiterfield (position calviniste). Aujourd'hui, parmi les évangéliques, le consensus est loin d'être atteint. Alors, pourquoi choisir un tel thème ?

L'approche calviniste, découverte il y a peu, fut une découverte immense pour moi.

Cette approche résout la question du problème de la nature corrompible de l'homme. Elle rend pleinement et totalement gloire à la grâce et à toute la souveraineté de Dieu. Concernant le salut, toute la gloire est à donner à Dieu seul. La théologie « calviniste » offre une cohérence de pensée et rend vraiment compte du message biblique.

1. L'offre générale de l'Évangile et la rédemption particulière

L'offre générale de l'Évangile

La Bible enseigne que Dieu aime le monde au point qu'il a donné Christ pour le salut de quiconque croit (Jean 3,16). L'offre de

l'Évangile est donc générale. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2,3-4 ; 2 P 3,9). Dieu est patient envers tous, ne voulant point qu'aucun périsse, mais que tous se repentent.

Derrière cette offre se trouve l'amour de Dieu, qui n'est pas un sentiment vague envers le pécheur, mais une disposition favorable et réelle qui s'exprime dans le fait même que Dieu lui indique le chemin du salut.

Par son sacrifice, Christ a également répondu aux exigences de la loi morale en prenant le péché sur lui. Le principe de la loi est que le mal doit être puni.

L'homme est donc responsabilisé car il entend, par l'annonce de l'Évangile, qu'il ne peut pas prétendre au salut par sa force et ce qu'il doit faire pour être sauvé. Le salut dépend de Dieu et non pas de l'homme et il s'accomplit là où l'homme reconnaît le Seigneur. L'appel général est sérieux et absolu. Il s'adresse à tous les hommes. Dieu affirme qu'il sauve celui qui s'approche de lui, qu'il le fait par sa grâce, qu'il accomplit ce qu'il promet, que sa parole est certaine et qu'elle s'accomplit. Dieu s'engage à créer un cœur nouveau, à donner la foi et à régénérer tous ceux qui regardent vers lui pour leur salut.

Du côté divin, l'offre de l'Évangile est absolue, sérieuse et bien intentionnée. Dieu sauve, il sauve par grâce, il accomplit ce qu'il promet, sa parole est certaine. Du côté de l'homme, la promesse de Dieu est conditionnelle. Elle appelle à obéir, à se repentir, à recevoir le message et à se convertir. Ainsi, l'offre est adressée à tous les hommes pour qu'ils reçoivent l'Évangile et Dieu n'a jamais mis dehors une personne qui vient à lui.

L'appel est universel, c'est-à-dire qu'il s'adresse à tous. L'homme peut résister à cet appel.

La rédemption particulière

Dieu lance l'invitation à tout le monde, mais travaille particulièrement dans le cœur des élus. Il s'agit de l'appel intérieur, particulier, efficace.

La rédemption particulière ou l'appel efficace est différencié de l'appel général, dans le sens où cet appel fait naître comme enfant de Dieu le pécheur et le rend participant à la vie éternelle. Cet appel efficace est non seulement une invitation, mais une action dynamique du Saint-Esprit qui nous introduit dans une relation vivante avec Jésus-Christ.

L'appel général est donc destiné à tous ceux qui entendent l'Évangile. Mais le Saint-Esprit lance aux élus un appel intérieur

spécial qui les amène inévitablement au salut. L'appel extérieur (lancé à tous sans exception) peut-être rejeté. Mais l'appel intérieur ne peut être rejeté, il amène toujours à une conversion.

Par cet appel spécial, l'Esprit attire irrésistiblement les pécheurs à Christ. Il n'est pas limité par la volonté de l'homme dans son œuvre d'application du salut, pas plus qu'il ne dépend de la coopération de l'homme pour atteindre son but. L'Esprit amène miséricordieusement le pécheur élu à coopérer, à croire, à se repentir, à venir librement et volontairement à Christ. La grâce de Dieu est donc invincible. Elle ne faillit jamais dans l'atteinte de son but ; le salut de ceux que Dieu a élus.

De lui-même, l'homme ne peut trouver le chemin qui ramène à Dieu ; il ne comprend pas les choses qui appartiennent à l'Esprit de Dieu (Jn 3,3 ; Col 2,14), et il ne peut pas obéir à l'appel par ses propres forces (Rm 7,14-15). Mais l'appel est plus qu'une exhortation à la conversion. Il contient aussi la force et l'envie d'obéir à l'exhortation, il est efficace (És 55,11 ; He 4,12). C'est-à-dire que Dieu, par sa parole et par son Esprit, donne ce qu'il ordonne.

La rédemption de Christ assure tout ce qui est nécessaire au salut de ces élus, incluant la foi qui les unit à lui. Le don de la foi, qui sauve, est infailliblement attribué à tous ceux pour lesquels Christ est mort, garantissant ainsi leur salut. Dieu accomplit exactement ce qu'il veut dans le salut des hommes qu'il a choisis, sans limitation.

Bien entendu, il n'y pas d'automatisme, car pour recevoir le salut, les élus doivent être appelés, accueillir Christ par la foi et se confier à lui. Pour atteindre cet objectif, Dieu a choisi l'annonce universelle, c'est-à-dire à quiconque, de la bonne nouvelle de Jésus-Christ.

Henri Blocher met en lumière à la fois la participation de Dieu et celle de l'homme dans le processus du salut : « Un certain nombre de données mettent en évidence la participation personnelle du sujet humain. Les autres soulignent plutôt les grâces dont l'homme est l'objet »¹.

Mais c'est Dieu qui choisit et qui initie le salut. Calvin disait que : « Puisque l'homme ne peut initier, de manière contingente, le processus salvifique, il en découle que la grâce doit précéder le mouvement de l'homme »².

¹ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, collection Didaskalia, Édifac, Vaux-sur-Seine, 2001, p. 193.

² Jean Calvin, cité par André Pinard, « Coup de grâce augustinien dans la *Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin* », *Théologie Évangélique*, vol. 8.3, 2009, pp. 161-179, p. 164.

Enfin, les textes cités plus haut, (1 Tm 2,3-4 ; 2 P 3,9) dont le mot-clé est le verbe « vouloir », « *thélo* » en grec signifie « désirer, préférer, souhaiter, aimer mieux ». Cela exprime une option qui serait considérée préférable à une autre. Ces passages indiquent également que notre Dieu est un Dieu de compassion, de bonté, et de miséricorde ; sans toutefois diminuer le fait qu'il est aussi un Dieu de justice.

Ainsi le fait que Dieu désire ou préférerait que tous les hommes soient sauvés, ne signifie point que tous le seront. L'exégète Matthew Henry (1662-1714), disait de ces passages : « Non pas que Dieu a décrété le salut de tous, car tous les hommes seraient sauvés ; mais il entretient une bonne volonté envers tous, voulant qu'aucun périsse »³.

Ces passages n'affectent aucunement l'élection particulière des élus. Quoique Dieu désirerait que tous soient sauvés, il en a choisi certains qui le seront. Tandis que les autres périront par leur propre faute, selon sa justice. Ceci confirme les paroles de Jésus : « Car il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (Mt 22,14).

En un sens, l'œuvre rédemptrice de Christ était destinée à sauver les élus seulement, et elle leur a véritablement assuré le salut. Sa mort consistait à souffrir, en substitution, la peine du péché à la place de certains pécheurs déterminés.

Ainsi, la grâce de Dieu ne sera pas mise en échec par le choix de l'homme dont la volonté est esclave du péché. S'il pouvait en être ainsi, Christ serait mort en vain !

La grâce accordée souverainement sans égard aux mérites humains, accomplit effectivement et infailliblement ce pour quoi elle est donnée, notamment la régénération de l'âme, puis, la persuasion de l'Esprit pour amener l'homme à un assentiment volontaire concernant l'offre du salut⁴.

Paul Wells dit, en relation avec l'offre de la grâce particulière : Il ne s'agit pas d'une interrogation qui appelle une réponse indifférente, comme : « Voulez-vous une autre tasse de café » ? L'offre de l'Évangile s'effectue selon les principes de l'alliance et aucun homme ou femme n'a le droit de répondre non [...] Je préfère croire à une rédemption qui est efficace pour tous ceux à qui elle est destinée qu'à une « rédemption universelle » qui n'est efficace pour personne tant que la volonté de l'homme

³ Matthew Henry.

⁴ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de doctorat en théologie pour l'obtention du grade de Philosophias Doctor (Ph.D.), décembre 2006, p. 190.

ne la rend pas telle [...] Christ s'est-il livré pour une épouse qu'il ne connaît pas, se mariera-t-il avec quiconque le prendra ? La question de Spurgeon situe bien le sujet. La volonté de Christ est-elle de sauver les siens ou de rendre un salut hypothétique disponible à quiconque le veut ? [...] Des hommes viendront à Jésus-Christ recevoir le salut. Comment ? Parce qu'ils en sont capables ? Non. Parce qu'il est capable de les sauver⁵.

Parlant de la rédemption, Augustin résumait l'offre de l'Évangile en deux mots : « Suffisante pour tous, efficace pour les élus ».

Spurgeon, allant dans ce sens disait que : « Aucun homme qui a pris Dieu au sérieux n'a jamais manqué de sauveur ».

Son centre, l'alliance divine

C'est dans le contexte de l'alliance divine qu'il nous est possible de comprendre la nature de la rédemption. L'alliance entre le Père et le Fils est éternelle. L'idée, le choix, de sauver un peuple par la croix est née de toute éternité, dans le contexte de cette alliance divine.

Ensuite, malgré la chute, de sa propre initiative, Dieu crée une alliance avec l'homme et fait la promesse qu'un reste sera sauvé par la croix (Rm 9). Cette alliance de Dieu avec des hommes est rendue possible par le sacrifice de Jésus.

L'élection est issue de l'alliance. C'est la concrétisation pratique du choix de Dieu d'entrer en relation avec des hommes et d'en sauver une partie, selon sa promesse. L'élection et l'appel efficace sont les éléments divins qui nous introduisent dans l'alliance de la grâce.

Dans ce cadre, Christ se donne pour les hommes qu'il s'est choisis. Des hommes issus d'une masse de pécheurs de laquelle ils doivent être retirés et leur applique son salut.

2. L'incapacité humaine et le serf arbitre

L'incapacité totale de l'homme

La Bible affirme l'absolue corruption de la nature humaine. La corruption de l'homme est complète, de sorte qu'il ne dispose en lui-même d'aucune possibilité de discernement face au salut. (Gn 6,5 ; Ps 53,2-4 ; Jr 13,23 ; 17,9 ; Jn 8,34 ; Rm 3,10-18 ; 23 ; Ép 2,1-3 ; Jc 2,10 ; 1 Jn 5,19 ; etc.).

⁵ Paul Wells, « L'offre générale de l'Évangile. Qui est sauvé ? », *La Revue réformatrice*, n° 194, juin 1997.

Jean 3,3-5 mentionne « qu'il faut naître de nouveau ». Cela indique clairement que cette nouvelle vie est « un don de Dieu » que nous recevons par la grâce, sans aucun mérite de notre part (Rm 6,22; Ép 2,5.8-9). Ainsi nous n'avons pas la capacité de choisir Christ pour être sauvé.

La capacité de choisir en l'homme est esclave de sa chair et du péché (Rm 7,14-19) et sujette à la loi (Rm 7,7). Il est donc impossible que l'homme puisse choisir de croire en Christ pour être justifié. Éphésiens 2,3 affirme que nous sommes enfants de colère et ennemis de la croix de Christ.

Pour Henri Blocher :

« Les effets du péché sont si graves et si étendus, rendant l'homme 'naturel' incapable de recevoir les choses de Dieu et de voir son Royaume, que l'application de la grâce implique d'abord une transformation radicale »⁶.

« L'aveuglement du péché doit être guéri, le voile enlevé, l'illumination renouvelée »⁷.

Certes, formellement métaphysiquement, l'homme est pourvu des facultés, entendement, conscience, vouloir, qui sont nécessaires et qui s'exercent dans la conversion, mais la profondeur de son aliénation intérieure, l'esclavage de son orgueil et de son amour du mensonge, l'en rendent concrètement incapable, par sa faute. Entre l'œuvre de Dieu, qui incline partout où il veut le cœur du roi lui-même, qui produit le vouloir et le faire humains conformes à ses desseins (Pr 21,1 ; Ph 2,13) et la décision de l'homme, il peut y avoir concours, mais non pas concurrence. L'homme se convertit parce que Dieu le convertit⁸.

Luther affirmait que la notion de dépravation totale du cœur de l'homme est fondamentale et implique la totale incapacité de l'homme à entendre et obéir à Dieu. Dans son traité sur le serf-arbitre, écrit contre Érasme en 1525, Luther affirme qu'il faut la grâce pour dire oui à Dieu. L'homme peut certes décider de lever la main droite ou d'aller et venir librement mais ne peut pas décider librement de se convertir. Luther a défendu l'augustinisme. Parmi les réformateurs, on peut citer également Zwingli, massivement augustinien.

⁶ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, collection Didaskalia, Édific, Vaux-sur-Seine, 2001, p. 257.

⁷ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 197.

⁸ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 268.

Le serf-arbitre

La question du libre arbitre est centrale pour les arminiens. Malgré la chute, il existerait chez l'homme non régénéré un vague terrain sur lequel il pourrait dire oui ou non à la grâce de Dieu.

La Bible ne nie pas que l'homme possède bel et bien un libre arbitre. Dieu a créé Adam capable de choisir entre le bien et le mal. Malheureusement, Adam a fait un mauvais usage de son libre arbitre en optant pour un choix catastrophique, choisissant le mal et entraînant l'humanité avec lui. Aussi, l'homme possède toujours le libre arbitre en tant que faculté de choisir entre deux options, mais ce libre arbitre est inopérant en ce qui concerne le bien. Pour Augustin, le libre arbitre sert à montrer la profondeur du mal humain : « Chez Augustin, la notion de libre arbitre est de première importance, puisqu'elle sert à montrer la profondeur du mal humain »⁹.

Depuis la chute adamique, l'homme a donc perdu son libre arbitre. Son pouvoir de se tourner vers Dieu est maintenant asservi, rebelle et incapable.

Luther rejetait également la notion de libre arbitre en tant que l'homme aie la faculté de choisir le bien :

On est frappé par la passion avec laquelle Luther rejette la notion de libre arbitre. Pour lui, ce terme laissait entendre que l'homme pouvait être considéré comme libre de faire le bien ou le mal, ou encore capable d'échapper à la providence de Dieu. Or, reconnaître une telle capacité était pour lui inacceptable¹⁰.

Calvin, en parlant de la chute adamique, disait que l'être humain est dans un état de servitude spirituelle touchant toutes ses facultés, entre autres, son *arbitre*. Il le mentionne régulièrement dans ses commentaires bibliques, dans son *Institution de la religion chrétienne* et dans ses traités, que personne ne peut, de lui-même, désirer se tourner vers Dieu pour son salut. Ce désir nécessite préalablement la grâce de Dieu, laquelle ne sera accordée – et ce, irrésistiblement – qu'aux seuls élus.

Une autre objection pour les réformateurs sur le libre choix de croire ou non ; cela reviendrait à dire que le oui de l'homme déclenche

⁹ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, p. 91.

¹⁰ Daniel Saglietto, « L'homme a-t-il un libre arbitre ? », *La Revue réformée*, n° 261, janvier 2012, pp. 31 à 52, p. 32.

le salut du Christ. En ce sens, la foi deviendrait une œuvre, et le salut le résultat d'un acte méritoire.

La souveraineté totale de Dieu dans le plan de salut de l'homme

Calvin a beaucoup parlé de la souveraineté de Dieu dans le plan de salut. Le salut est l'œuvre de Dieu du début à la fin, de A à Z. Son approche était théocentrique basée sur la majesté et la souveraineté de Dieu et non pas anthropocentrique, basée sur le côté humain.

La question du salut en Christ semble être le sujet de gloire pour l'éternité où notre Sauveur sera exalté pour son œuvre incomparable. À Dieu seul la gloire pour l'éternité dans le plan de salut. Sans lui, personne ne serait sauvé.

« L'aide divine, souveraine, est une aide telle que Dieu lui-même accomplit la totalité des exigences qu'il a lui-même établies »¹¹.

Pour Calvin, la souveraineté de Dieu englobe tout, même le mal, sans que Dieu n'en soit l'auteur. Sa souveraineté se manifeste et fournit à chaque élément de la création la force et l'énergie nécessaires à son fonctionnement et de façon providentielle dans toutes les étapes du plan de salut pour l'homme :

« En quoi ces étapes du salut manifestent-elles la souveraineté de Dieu ? En ce que comme l'élection, elles sont opérées sans aucune collaboration humaine, sans aucun contour de la volonté, de l'arbitre humain »¹².

3. L'appel efficace de la Grâce

La volonté divine irrésistible

L'appel est l'œuvre du Père (1 Co 1,9 ; 1 Th 2,12 ; Rm 8,30), du Fils (Mt 11,28 ; Lc 5,32) et du Saint-Esprit (1 P 1,2 ; Jn 15,26).

De lui-même, l'homme ne peut trouver le chemin qui ramène à Dieu. Il ne comprend pas les choses qui appartiennent à l'Esprit de Dieu (Jn 3,3 ; 1 Co 2,14). Il ne peut pas obéir à l'appel par ses propres forces (Rm 7,14-15). Mais l'appel est plus qu'une exhortation à la conversion. Il contient aussi la force et l'envie d'obéir à l'exhortation,

¹¹ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, p. 180.

¹² André Pinard *op. cit.*, p. 302.

il est efficace (És 55,11 ; He 4,12), c'est-à-dire que Dieu, par sa Parole et par son Esprit, donne ce qu'il ordonne.

L'homme collabore-t-il avec Dieu lors de la conversion ? Dieu fait le premier pas : il produit en l'homme un désir (Ph 2,13), c'est pourquoi, en quelques endroits, l'Écriture dit que c'est Dieu qui convertit l'homme (Lm 5,21) : « La conversion est dite passive quand on entend que Dieu convertit l'homme, retourne ses dispositions fondamentales »¹³.

La conversion est aussi active, dans le sens où l'homme est mis en marche par l'Esprit.

Le mot appel, est souvent utilisé comme signifiant une invitation imprécise. Mais ce mot a un sens plus fort. Le théologien réformé Geldenhuys indique que le mot appel porte la même signification que créer ou désigné. Et selon son analyse, dans les Épîtres ce mot est utilisé dans le sens de commander, de produire, de provoquer, d'occasionner, d'être. La remarque s'applique aussi au mot « église » qui en grec est « *ekklésia* » et dont le sens primaire est « appelé hors de » ou plus précisément « appel à naître ».

La même constatation se fait encore sur la notion de naître de nouveau qui signifie être créé de nouveau. « Car nous sommes son ouvrage, étant créés en Jésus-Christ » (Ép 2,10) ; « Si donc quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature » (2 Co 5,17). Être appelé signifie être désigné.

Le Saint-Esprit en est l'agent. L'appel efficace est donc non seulement une invitation, mais une action dynamique du Saint-Esprit qui nous introduit dans une relation vivante avec Jésus-Christ. Dieu projette sa lumière dans le cœur des individus qu'il s'est choisis dès avant la fondation du monde, selon sa propre volonté qui échappe à notre entendement et nos critères humains. Le salut leur est appliqué, actualisé, concrétisé de façon personnelle et positive. Ainsi, ceux qui sont choisis par le Père viendront à Christ et lui seront donnés.

Ainsi, Calvin enseigne, à la suite d'Augustin, que la grâce divine ne rend pas simplement le salut possible, mais l'accomplit efficacement [...] Le Saint-Esprit ne rend pas simplement la conversion possible ou éventuelle, mais plutôt certaine¹⁴.

La communion de la vie, œuvre de l'Esprit, s'accomplit dans le sujet et lui permet ainsi de savourer la bonté du Seigneur,

¹³ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, collection Didaskalia, Édifac, Vaux-sur-Seine, 2001, p. 197.

¹⁴ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, p. 180.

c'est l'œuvre qui fait apparaître dans la plus vive lumière ce qui est propre à l'application du salut¹⁵.

L'opérant : le Saint-Esprit, applicateur [...] l'Esprit est le diffuseur de vie dont les orientations et les ressources doivent permettre de marcher selon Dieu (Ga 5,25) ¹⁶.

Le rôle du Saint-Esprit est donc primordial dans la persuasion qu'il exerce en vue d'amener le pécheur à la foi. Henri Blocher relève la tentation d'imaginer le Saint-Esprit simplement dans un rôle de persuasion : « Le pécheur étant censé capable d'opter pour la vérité, convaincu par son évidence [...] il faut pour cela sous estimer l'escalade du péché au centre de la personne [...] il faut que le Seigneur ouvre le cœur »¹⁷.

Le verbe recevoir, « *lambano* » en grec, en Jean 1,12 et Colossiens 2,6 porte entre autres les significations de « prendre, saisir, et obtenir ». Il est à noter que le verbe « accepter » est un verbe « actif » et que par opposition, le verbe « recevoir » est un verbe « passif ». Ceci implique une révélation dans notre conscience qui nous est donnée gratuitement par la Parole et l'Esprit, et dont la puissance nous fait naître de nouveau comme des enfants de Dieu.

L'attrait intérieur

Comme le dit John Bunyan : « Il y a en Christ une gloire telle que, une fois découverte, elle attire le cœur à lui et le fait venir »¹⁸.

Compte tenu de la situation humaine, la grâce divine est accordée par l'intervention du Saint-Esprit qui, en tant qu'agent dynamique du salut, opère de façon secrète en attirant l'homme à Dieu.

L'inspiration secrète

Calvin parlait d'une action secrète, une inspiration secrète (*occulta*) qui n'est pas initiée par l'homme, qui au demeurant lui serait totalement imperceptible si l'Esprit ne lui ouvrait le cœur : « Une action divine opérée inconsciemment sans contrainte ni violence, à l'insu de l'homme, l'amenant, sans aucune intervention de sa part à désirer le souverain bien »¹⁹.

¹⁵ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, collection Didaskalia, Édifac, Vaux-sur-Seine, 2001, p. 202.

¹⁶ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 214.

¹⁷ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 260.

¹⁸ John Bunyan.

¹⁹ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, p. 239.

Subjectivement, selon le théologien Louis Berkhof, l'union entre Christ et le croyant est produite par le Saint-Esprit d'une manière mystérieuse et surnaturelle, désignée comme « l'union mystique ». Cette union se fait dans le cadre de l'alliance, dans le but de constituer une nouvelle humanité comme peuple de Dieu.

L'appel intérieur au salut vient donc à l'homme qui peut résister, mais l'Esprit ne l'abandonne pas à sa résistance. Bien au contraire, l'Esprit *change sa résistance en obéissance*. Cette grâce est non résistée puisque irrésistible :

Calvin n'enseigne pas seulement la cessation effective de la résistance humaine, mais bien la détermination divine amenant infailliblement l' élu à vouloir le souverain bien, le bien salvifique et à ne point s'en détourner²⁰.

Calvin prêche que Dieu est souverain sur les cœurs, les « émeut » ou les meut (*movet*) et les « tire » c'est-à-dire les attire (*trahit*) à lui. Cet attrait est énergique et puissant, ce qui est démontré par les expressions « soudainement tirez » (*subito trahuntur*)²¹.

C'est là toute la différence entre le libre arbitre d'Adam et l'appel dans le contexte de l'économie chrétienne.

La grâce résistible de l'économie adamique prélapsaire et la grâce de l'économie chrétienne – irrésistible – qui assure infailliblement le salut et à laquelle les élus ne peuvent résister. Sont soulignés le caractère irrésistible de l'inspiration secrète, de l'appel intérieur et de l'attrait spirituel, le lien entre l'irrésistible de l'*initium fidei* et de la doctrine de la sanctification, puis son incidence sur la piété chrétienne²².

Compréhension du verbe *attirer* en Jean 6,37.44.65 et de l'appel des brebis en 10,26-27. C'est le même verbe utilisé pour Paul et Silas lorsqu'ils sont traînés devant les magistrats. Ce verbe ne désigne pas un vague attrait qui pourrait ou pas être suivi d'effet, une sorte d'éventuel pouvoir de venir ou non. Jean 10,26-27 semble mentionner le cas d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos (l'église). Jésus les appelle déjà ses brebis alors qu'elles ne sont pas encore converties. Le texte semble dire que ce sont des personnes choisies par Dieu, qui se mettront à le suivre lorsqu'elles entendront sa voix. Lorsqu'elles seront appelées, elles reconnaîtront sa voix.

²⁰ André Pinard, *op. cit.*, p. 331.

²¹ André Pinard, *op. cit.*, p. 332.

²² André Pinard, *Coup de grâce augustinien dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin, Théologie Évangélique*, vol. 8.3, 2009, pp. 161-179, p. 164.

La prédication de l'Évangile

« Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création » (Mc 16,15). C'est un commandement impératif. Jésus a dit qu'il est venu chercher et sauver ce qui était perdu (Lc 19,10). Nous ne pouvons pas savoir qui sont ces personnes, mais elles sont déjà été inscrites dans le Livre de vie de l'Agneau même avant la fondation du monde. Nous savons ainsi que Dieu s'est mis dans l'obligation de sauver ces personnes.

Et il le fera par la prédication de l'Évangile. Pour Calvin, la prédication est importante dans l'œuvre du Saint-Esprit. Dieu ne s'auto-limite pas par la prédication, mais choisit ce canal pour agir dans le cœur des hommes par son Esprit.

C'est Dieu qui besogne : mais d'autant qu'il luy a ainsi pleu, que la vertu de son Esprit fust par maniere de dire aucunement enclose en la predication de l'Évangile, nostre labeur n'est point vain ni inutile, veu qu'il est instrument de la providence²³.

Les causes secondes

À côté de la prédication, essentielle, Dieu peut appeler l'homme à travers la nature et à travers les événements de la vie, le plaçant devant un choix (Ps 19,1-5 ; Ac 17,27-28 ; Rm 1,19-21 ; 2,14-15).

Sur ce point, on dit aussi que Dieu agit très souvent *médiatement*, via les causes secondes. Dieu est souverain et il peut agir par des instruments qui sont des causes secondes. Concrètement, le plan de salut divin, pour une personne, peut intégrer une foule de paramètres, telles que les circonstances de la vie, la prière d'intercession pour la personne, un simple témoignage reçu, etc.

Celui qui plante et celui qui arrose sont comme des instruments de communication de la grâce, mais ne sont efficaces qu'en raison de l'opération divine dans le cœur de l' élu.

La critique

La vision augustinienne ou calviniste du salut, comme exprimé en introduction, a essuyé beaucoup de critiques. Paul avait la même façon de voir et à lui aussi dû en affronter.

Dieu serait-il injuste (Rm 9,19) ? À cette question historique, Paul conscient de cette réaction n'essaie pas de démontrer que les

²³ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*, p. 35.

actions de Dieu sont justes ou non, il réprimande simplement celui qui ose poser une telle question.

Dieu aurait très bien pu ne sauver personne. Le salut est l'œuvre de Dieu, du début à la fin et c'est bien là tout l'enjeu. La gloire de Dieu manifestée pour l'éternité dans toute sa splendeur, par le salut de quelques personnes.

Jacobus Arminius (1560-1609) contesta Calvin (et Augustin), et la foi réformée en remettant en question la doctrine de l'élection particulière en disant que :

- l'élection de Dieu est motivée par le fait que Dieu a la capacité de voir à l'avance que tel homme se repentirait et croirait de son propre libre arbitre,
- que la mort de Christ n'assure véritablement le salut d'aucun homme en particulier, mais rend seulement possible à tous les hommes d'être sauvés,
- que l'on peut entièrement résister à la grâce de Dieu,
- qu'un chrétien pouvait à nouveau se perdre après avoir antérieurement été sauvé.

L'idée maîtresse est de considérer la responsabilité de l'homme et la pré-connaissance de Dieu par l'étude de textes tels que Rm 8,29; Ac 2,23 ; 1 P 1,2.

La critique arminienne et les Canons de Dordrecht

En 1618, un grand concile fut convoqué dans la ville hollandaise de Dordt dans le but d'examiner l'enseignement des arminiens à la lumière de la parole de Dieu. Des représentants de toutes les Églises « réformées » d'Europe, incluant l'Angleterre, furent réunis. Après plus de six mois de délibérations prudentes, le synode rendit publiques des décisions et constatations. Les doctrines d'Arminius furent prouvées dépourvues de fondements bibliques et le synode, en réponse aux Cinq Remontrances, produisirent cinq articles exposant la vérité scripturaire.

- Car tel a été le très libre conseil et la très favorable volonté et intention de Dieu le Père, que l'efficacité vivifiante et salutaire de la mort très précieuse de son Fils s'étendit à tous les élus, pour leur donner à eux seuls la foi justificante, et par elle les amener infailliblement au salut.
- Autrement dit, Dieu a voulu que Jésus-Christ, par le sang de la croix (par lequel il a confirmé la nouvelle alliance), rachetât efficacement du milieu de tout peuple, de toute nation et

- de toute langue, tous ceux, et ceux-là seulement, qui de toute éternité ont été élus au salut, et lui ont été donnés par le Père ;
- qu'il leur donnât la foi, qu'il leur a, aussi bien que tous les autres dons du Saint-Esprit, acquise par sa mort ;
 - les purifiât par son sang de tout péché et originel et actuel, commis tant après qu'avant la foi ;
 - les conservât fidèlement jusqu'à la fin, et finalement les fit comparaître devant lui, glorieux, sans aucune tache ni souillure.

Dordrecht n'a pas annulé l'essor de l'arminianisme. Simon Bishop (mort en 1612), Hugo Grotius (mort en 1645), John Smith (mort en 1612), John Wesley reconnu comme le père du mouvement évangélique, Charles Finney reconnu en Amérique où il est considéré comme le père des mouvements des réveils pentecôtistes et charismatiques et, plus récemment, Billy Graham sont arminiens. La plupart des Églises évangéliques sont arminiennes également.

De leurs côtés, les Églises de la Réforme déclaraient :

- la nature de l'homme est totalement affectée par le péché, ce qui veut dire que sa volonté est aussi touchée par le péché et est asservie à sa nature pécheresse ; le salut de l'homme ne peut donc pas dépendre de son libre arbitre ;
- l'élection de Dieu ne fut pas motivée par le fait que Dieu voyait à l'avance la foi de l'homme, mais qu'elle est « selon le bon plaisir de sa volonté » (Ép 1,5) ;
- la mort de Christ assure et rend certain le salut des élus, les acquérant tous les dons nécessaires à ce salut (y compris la foi et la repentance), et que, dans sa disposition, elle ne s'étendait qu'aux élus ;
- la grâce de Dieu réalise toujours la fin qu'elle s'était proposée ;
- les élus de Dieu persévèrent jusqu'à la fin dans la foi et la sainteté, étant gardés par la puissance de Dieu.

Sur la question de la pré-connaissance de Dieu, Berkhof dit que le mot « préconnus » est « *proginosko* » et ne signifie point une pré-connaissance intellectuelle ou une connaissance des événements avant qu'ils arrivent ; mais une connaissance sélective qui favorise une personne et fait de celle-ci l'objet de son amour (Ac 4,28 ; Rm 8,28-29 ; 1 Pierre 1,2).

Le De correptione et gratia d'Augustin (354-430)

Calvin a beaucoup parlé de la grâce souveraine de Dieu, antécédente à l'acte humain dans l'expérience personnelle de la conversion et accordée irrésistiblement aux élus.

Dans un texte destiné en réponse à Albert Pighius, auteur du *De libero hominis arbitrio et de gratia divina*, Calvin reprend le *De correptione et gratia* d'Augustin en le résumant.

Calvin puise sa théologie du salut et de la grâce en situation prélapsaire et poslapsaire, puis de la grâce efficace, principalement de ces textes d'Augustin.

À l'instar de Pighius, certains ont émis des réserves sur la question du caractère irrésistible de la grâce, et ce, en raison de l'interprétation de l'usage de la racine *irresistibil*. Calvin aurait plutôt emprunté la racine *inseparabil*, du *De correptione et gratia* d'Augustin, mais qui a un sens moins fort. Au final, la question de Pighius est centrale pour nous aussi. Calvin s'est-il trompé en interprétant Augustin ? Si la réponse est oui, cela jetterait une ombre sur sa théologie sur la grâce irrésistible !

Y a-t-il une erreur d'interprétation chez Calvin dans sa compréhension d'Augustin ?

Un premier point consiste à dire qu'Augustin, à la suite d'une réflexion approfondie de l'Épître aux Romains, devient complètement convaincu de l'antécédence de la grâce par rapport à toute action humaine. D'où son œuvre magistrale : **le *De correptione et gratia*** dont l'objet principal est la grâce. Augustin affirme que lorsque Dieu, dans sa volonté secrète veut sauver une personne, lorsque le moment est arrivé, décrété de toute éternité, alors, aucun arbitre humain ne résiste. La grâce est accordée souverainement aux élus, « à qui il veut » en fonction du décret éternel d'élection : « Dieu qu'aucune liberté d'homme ne peut entraver dans sa volonté de salut [...] œuvre en eux qu'ils veulent »²⁴.

Pour Augustin, cette action du Saint-Esprit est efficace en ce sens qu'elle assure l'effet visé.

Pour revenir aux deux termes en question *irresistibil* et *inseparabil*, les significations attribuées à ces termes ont été légèrement différentes dans l'histoire :

Le mot « irrésistible » utilisé par les remontrants (arminiens) signifiait, « contraignante, qui enlève le pouvoir de résister ». C'est

²⁴ André Pinard, *La notion de grâce irrésistible dans la Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin*.

une peu négatif. Par contre, le Synode de Dordrecht, affirmera, au moyen de cette même expression, que la résistance de la volonté humaine est vaincue par la puissance de la grâce régénératrice. L'homme peut effectivement résister à l'action divine, mais sous l'action de la grâce régénératrice, appelée aussi « grâce opérante », il cesse de résister. C'est plus clair.

Mais dans les deux cas, la grâce est indéclinable et invincible dans ses rapports avec la volonté humaine, elle ne pourra dévier du bien auquel elle est appelée, elle sera victorieuse.

Au final, qu'on donne un sens très fort ou moins fort aux termes *irresistibil* et *inseparabil*, cela revient à dire la même chose. Calvin choisit, probablement pour une aisance de lecture, un sens un peu plus faible. Mais sa pensée ne s'éloigne pas du tout de celle d'Augustin.

Avant la communication intérieure du salut, y a-t-il une préparation de la part de l'homme ? L'homme peut-il se prédisposer favorablement à la communication de la grâce ? Dans l'affirmative, ceci pourrait supposer l'initiative humaine et l'antécédence de l'action humaine par rapport à celle de Dieu. Pour Calvin, dans la foulée d'Augustin, compte tenu du mal fondamental, du caractère radical de l'incapacité spirituelle de l'homme, et de son serf-arbitre, ce dernier ne peut se préparer spirituellement à attirer la grâce divine en vertu d'un libre arbitre rémanent, c'est-à-dire se prédisposer par lui-même de manière contingente. Tout mouvement de la volonté ou de la pensée vers le bien provient de la grâce. La nécessité de la transformation divine de l'homme, passant de l'état de rébellion à l'état de docilité, constitue la preuve qu'il est impossible de se préparer à cette grâce. La phase initiale de la foi, tout comme son perfectionnement, est « un don de Dieu ». Ainsi, l'homme ne peut, par ses propres efforts, se préparer à la grâce. Il n'y a aucune possibilité de préparation spirituelle de la part de l'homme²⁵.

Conclusion

Une antinomie !

Une bonne approche, à mon sens, consiste à prendre au sérieux les deux approches. Dieu est pleinement souverain en ce qui concerne

le salut des hommes. La responsabilité de l'homme est clairement établie dans la Bible, également. Il s'agit d'une *antinomie*. Une contradiction entre des déductions ou des évidences faites logiquement sur la base des textes. Deux principes irréfutables et apparemment difficilement conciliables. Pourtant, la même Bible, parfois dans le même verset met en évidence la souveraineté de Dieu et la responsabilité de l'homme. James Packer définit les choses ainsi :

L'homme est tenu responsable de ses actes, mais il est *aussi* dirigé par Dieu ; de même, l'homme est dirigé par Dieu, mais il est *aussi* tenu pour responsable de ses actes. La souveraineté de Dieu est une réalité ; la responsabilité de l'homme en est une autre [...] Dieu est parfaitement juste, car il a le droit absolu de disposer de ses propres créatures selon sa sagesse insondable [...] Le jugement de Dieu envers les pécheurs est lui aussi, parfaitement juste, puisque nos péchés méritent largement son jugement²⁶.

Calvin, dans la foulée d'Augustin, affirme que quand Dieu veut sauver, c'est-à-dire lorsque le moment décrété de toute éternité est arrivé, alors aucun arbitre humain ne résiste. La grâce détermine la volonté des élus. Cette action divine en l'âme humaine est si efficace qu'elle ne rend pas seulement la persévérance possible, mais assurée.

Cette approche permet de donner toute gloire à Dieu seul et à lui remettre toute louange en ce qui concerne le salut. L'enjeu consiste à définir d'une part la question de la souveraineté de Dieu dans toutes les étapes du salut, mais aussi et surtout, qui doit recevoir la gloire. La gloire de Dieu ne supporte aucune comparaison. Elle est unique et fondée sur son action unique dans le salut.

Le plus sûr est donc de nous en tenir à la notion calviniste, selon laquelle le motif de notre élection repose dans la volonté secrète de Dieu, et non en nous. Cela ne signifie pas que le choix soit arbitraire. Nous pouvons faire confiance au Seigneur. Ce qu'il veut est toujours conforme à sa justice et à son amour²⁷.



²⁶ James Packer, *L'évangélisation et la souveraineté de Dieu*, éd. Grâce et Vérité, Mulhouse, 1968, 4^e impression 2000, p. 22.

²⁷ J.-M. Nicole, *Précis de doctrine chrétienne*, éd. de l'institut biblique, Nogent-sur-Marne, 1986, p. 162.

La formation pratique au service de la formation des pasteurs

**par Michel
SIEGRIST,**
*professeur
de théologie pratique
à la HET-PRO,
St-Légier, Suisse*

Introduction

Depuis 2017, la Haute École de Théologie située à Saint-Légier en Suisse a ouvert une chaire de formation pratique, en plus de la chaire en théologie pratique. « La formation pratique de la HES-SO¹ est une mise en situation professionnalisante de l'étudiant afin qu'il développe les compétences professionnelles, relationnelles et sociales requises acquérant ainsi une attitude réflexive le conduisant en permanence à interroger sa pratique et faire émerger de nouveaux savoirs »².

Les buts et méthodologies utilisés en formation pratique rejoignent particulièrement les défis liés à la formation des ministères pastoraux³ aujourd'hui tout en offrant des outils pour l'exercice du dit ministère suite à la formation. En effet, tous les métiers dits relationnels vivent une mutation profonde dans leur manière d'exercer. Ces professions sont confrontées à des situations complexes et diverses. Il est donc difficile d'appliquer tout simplement un savoir en toutes situations, mais il est nécessaire d'acquérir et approfondir divers savoirs pour pouvoir les mobiliser et acquérir un savoir-agir qui pourra être utilisé dans des contextes diversifiés. La formation pratique va donc former les étudiants à entrer dans la posture du praticien réflexif qui leur permettra de vivre concrètement cette mobilisation. Cette posture consiste à devenir une personne capable de développer une

¹ Haute École Spécialisée.

² Définition officielle de la formation pratique dans les HES-SO.

³ Nous parlerons que du ministère pastoral dans cet article, mais les concepts et méthodologies peuvent s'appliquer à toute formation de ministères.

réflexion dans sa pratique, reproductible, évolutive et autonome pour agir et se transformer dans diverses situations similaires mais pas forcément identiques.

Dans cet article, nous tenterons de présenter la méthodologie et les buts de la formation pratique. Nous chercherons à la distinguer de la théologie pratique tout en reconnaissant que tout n'est pas nouveau et que bien des éléments sont déjà vécus dans des formations. La force de la formation pratique est de les avoir mis sous un chapeau, de les avoir modélisés et de les avoir explicités pour pouvoir les transmettre de manière intentionnelle dans la formation. Bien que cela ne soit pas le but premier de cet article, nous essayerons aussi de définir brièvement le concept de la théologie appliquée puisqu'elle est en lien direct avec la formation pratique.

I. Théologie pratique et formation pratique

Si la théologie pratique a dû faire son chemin pour trouver sa place au sein du monde théologique, aujourd'hui nous pouvons dire avec Bernard Huck qu'« en ce qui concerne la théologie pratique, qui est censée rassembler l'ensemble des disciplines pratiques, sa distinction des autres disciplines de la théologie est liée à la distinction entre pratique et théorie »⁴. La théologie pratique étudie les pratiques ecclésiales, se réfère à la pratique, dialogue avec d'autres disciplines, mais reste dans une démarche déductive. Fritz Lienhardt confirme cette intuition : « En effet, d'après les témoins de l'époque, cette discipline théologique avait du mal à se situer dans l'université. Elle était considérée comme une science déductive dont le rôle était d'appliquer sur le terrain ecclésial et pratique des affirmations élaborées en dogmatique »⁵.

A contrario, la formation pratique cherche en premier lieu à faire de l'expérience vécue par l'étudiant la base de sa réflexion. C'est sa propre pratique, sa propre expérience qui est prise comme base et objet d'analyse dans le but de construire des savoirs. « La pratique est le lieu, le moment où se construit le savoir-faire professionnel entre actions et discours »⁶. Il n'est pas possible d'étudier, analyser,

⁴ Bernard, Huck, « Histoire des relations entre la théologie et la pratique », dans *Dictionnaire de la théologie pratique*, sous la direction de Christophe Paya en collaboration avec Bernard Huck, Charols, Excelsis, 2011, p. 3.

⁵ Fritz, Lienhardt, « La théologie en stage », *ETR* (1999), tome 74, p. 537.

⁶ Marguerite, Altet, « La relation dialectique entre pratique et théorie dans une formation professionnalisante des enseignants en IUFM : d'une opposition à une nécessaire articulation », *Éducation Science & Society*, p. 120.

systématiser une expérience qui n'a pas été vécue et expérimentée par l'étudiant lui-même. Il s'agit bien d'une méthode inductive où l'étudiant partira des données brutes et observables pour aller vers une analyse. Mais, et nous le soulignons, les données brutes en formation pratique sont des données expérimentées directement par la personne qui l'analysera, l'expliquera et en tirera les conclusions.

Professionnaliser la formation signifie qu'il est essentiel de considérer que la pratique professionnelle est l'objet même de la formation et non pas un simple moment d'application des théories assimilées au cours de séances préalables à l'exercice du métier⁷.

Cette démarche pourrait être cataloguée de pragmatisme à outrance avec le risque de contradiction et remise en question ou simplement d'ignorance et de mépris des fondements théologiques. Mais nous précisons que cette nouvelle discipline en théologie s'inscrit dans un dialogue et une interaction permanente avec les autres disciplines déductives. C'est bien au cœur de ces échanges interdisciplinaires alliant déduction et induction que se trouve, à notre sens, un juste équilibre et ce que nous appelons la théologie appliquée. Ceci étant dit, précisons qu'il s'agit de réfléchir à ce qui est vécu, aux raisons et à la manière de le vivre, mais que cette observation ne conduit pas à une norme.

Lorsque le sujet s'inscrit dans le monde, il s'y inscrit avec son interprétation du monde, son interprétation de soi et des autres, une interprétation que la pratique l'amène souvent à modifier. Se tisse ainsi la complexe interaction entre la théorie et la pratique, en fait entre les théories et la pratique dont la saisie, disions-nous, constitue un des enjeux de la théologie pratique. Portée par l'interprétation aussi bien que par un projet de sens qui s'y confrontent au réel, la pratique est en rapport intrinsèque avec la théorie, comme l'éthique l'est avec l'herméneutique⁸.

La formation pratique se distingue de la théologie pratique car elle est avant tout une formation professionnelle avec comme but la définition de l'identité professionnelle de l'étudiant. C'est la formation

⁷ Marguerite, Altet, « La relation dialectique entre pratique et théorie dans une formation professionnalisante des enseignants en IUFM : d'une opposition à une nécessaire articulation », p. 118.

⁸ Jean-Guy, Nadeau, « La pratique comme lieu de la théologie pratique », p. 216.

des hommes et des femmes aux métiers d'Églises qui est au cœur de cette chaire. Ce n'est pas la définition du pastorat qui intéresse en formation pratique, c'est que l'étudiant puisse définir son identité pastorale qu'il pourra ou devra vivre dans les années à venir, dans son contexte ecclésial, culturel et social propre. En précisant, bien sûr, que cette identité va évoluer tout au long de l'histoire de vie. Le but n'est pas de lui inculquer une identité professionnelle, mais de lui transmettre les outils pour qu'il construise la sienne et puisse la remettre en question et la faire évoluer au fil de sa vie et des changements dans son contexte. Il est évident qu'un dialogue avec la théologie pratique, l'ecclésiologie et les autres disciplines paraît être alors une nécessité pour éviter de tomber dans une simple définition subjective du ministère.

II. Le but de la formation pratique : l'identité professionnelle

Comme nous l'avons dit la formation pratique a pour but premier de former à l'identité professionnelle. Mais comment est-ce que cela se passe ? Nous tentons de répondre à cette question en nous basant principalement sur les travaux de Jean Donnay et Évelyne Charlier qui ont défini la construction de l'identité professionnelle par trois approches. S'il est vrai que les auteurs parlent principalement des métiers de l'éducation, il nous semble que les parallèles avec les métiers d'Églises sont possibles, voire évidents.

Parler d'identité est courant aujourd'hui. Il est plusieurs séminaires, prédications, livres, styles de thérapie qui vont aborder cette question sous des angles aussi divers que variés. Il y a donc une série de lectures différentes comme la psychologie, la sociologie et la philosophie qui définissent cette identité selon leur propre paradigme. J. Donnay et É. Charlier parlent de représentation, de perception, d'image de l'identité professionnelle.

Dans un monde en changement, les tâches et les métiers évoluent au point d'interpeller l'image que les personnes se font de leur profession, provoquant un brouillage des repères identitaires. Les domaines de l'éducation n'échappent pas à ces transformations. Les effets sur les acteurs de l'éducation sont d'autant plus sensibles que ces métiers sont de plus en plus complexes et chargés de missions sociales de plus en plus lourdes. Le travail en équipe renforce la nécessité pour chacun de se situer par rapport aux autres et, par là, de clarifier son identité professionnelle. Cette démarche est socio-affective-

ment chargée et peut entraîner des remises en question parfois douloureuses⁹.

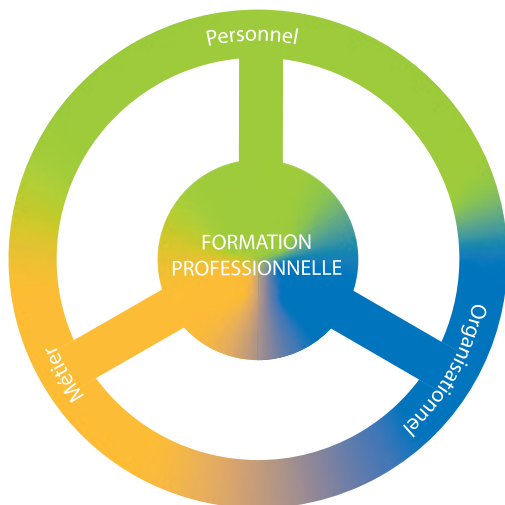
Les divers modèles et débats qui existent autour de la définition du rôle du pasteur en tant que leader, apôtre, berger ou plus simplement les attentes des membres sur le ministère pastoral témoignent que cette question identitaire est fondamentale mais finalement, à notre sens, peu ou pas assez thématisée.

Le pasteur est un acteur de son développement professionnel et il en porte une certaine responsabilité. En fonction de sa conception qu'il a du ministère, des occasions de travail qu'il vit, de ses conditions de travail, des projets qu'il mène, son identité professionnelle va évoluer au fil du temps.

Nous proposons de définir le développement professionnel comme un processus dynamique et récurrent, intentionnel ou non, par lequel, dans ses interactions avec l'altérité, et dans les conditions qui le permettent, une personne développe ses compétences et ses attitudes inscrites dans des valeurs éducatives et une éthique professionnelle et, par là, enrichit et transforme son identité professionnelle¹⁰.

1. L'identité professionnelle et les savoir-faire¹¹

Cette formation de l'identité professionnelle et ce développement se vit par l'interaction des trois approches de savoir-faire suivants : personnels, métiers et organisationnels.



⁹ Jean, Donnay, Évelyne, Charlier, *Apprendre par l'analyse des pratiques, Initiation au compagnonnage réflexif*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2008, p. 25.

¹⁰ Jean, Donnay, Évelyne, Charlier, *Apprendre par l'analyse des pratiques, Initiation au compagnonnage réflexif*, p. 15.

¹¹ La formation pratique classique a une approche pédagogique ou andragogique par compétences. La définition du concept des savoirs et des compétences est un débat dans le monde des

a) Les savoir-faire personnels

La formation de l'identité professionnelle s'ancre dans le développement personnel. Il n'est pas possible de définir à quel moment la formation est un développement personnel et à quel moment c'est un développement professionnel. D'autant plus que les métiers d'Église tel que le pastoralat sont des métiers où les capacités relationnelles sont importantes. L'identité de la personne va être étroitement liée à la profession. La singularité de l'individu va définir le ministère qu'il va vivre. Son histoire personnelle, ses dons, son projet personnel, ses habitudes, ses valeurs, sa relation aux autres sont autant d'éléments qui vont définir cette approche de savoir-faire.

Le pasteur va chercher à découvrir ses savoir-faire personnels liés à son caractère, sa nature, son histoire et ses représentations symboliques des divers métiers d'Églises. Ce qui permet de dire qu'il faut différencier l'image identitaire de l'identité professionnelle. L'image identitaire étant l'image que le pasteur se fait à un moment donné dans une situation donnée. Elle est singulière et sensible aux expériences personnelles. L'identité professionnelle étant bien plus large que cette image identitaire, puisque cette dernière n'est liée qu'à la pratique et au contexte du pasteur. L'identité professionnelle est la définition plus large que la simple perception de l'image identitaire. Le pasteur devra donc apprendre à vivre avec cette tension.

b) Les savoir-faire métiers

C'est la partie technique de la profession. Ce sont les outils qui vont aider et soutenir l'exercice de la profession. Il est nécessaire d'acquérir des outils techniques pour l'exercice du pastoralat. Comme dans tout apprentissage, il y en aura des plus faciles à acquérir et d'autres qui nécessiteront de la persévérance et la capacité de sortir de sa zone de confort. Cette approche amène le professionnel à devoir accomplir des actes qui ne lui sont pas familiers naturellement et qu'il devra littéralement apprendre.

Ce sont les savoir-faire métiers qui vont aider à définir les actes spécifiques à la profession et par conséquent à distinguer le pastoralat des autres professions du même type. Mais en même temps, il est

sciences de l'éducation. Nous avons choisi de parler de savoir-faire pour être en cohérence avec la nomenclature choisie à la HET-PRO, mais, à notre avis, nous pourrions parler de compétences sans que cela change notre approche de formation. Retenons que le but est de permettre à l'étudiant face à une situation complexe de faire appel à ses divers savoirs pour pouvoir vivre un savoir-agir. C'est bien dans la mobilisation des trois savoirs, face à une situation, que le savoir-agir se concrétisera. C'est bien ce savoir-agir que nous recherchons pour l'exercice des ministères à venir.

nécessaire de définir les savoir-faire partagés avec d'autres professions, tout en soulignant la particularité du ministère pastoral. La manière dont, collectivement, un groupe de pasteur (pastorale, dénomination, etc.) définit le pastoralat sera également un élément déterminant des savoir-faire métiers.

c) Les savoir-faire organisationnels

Et enfin, il y a l'apprentissage des savoir-faire organisationnels. Cette approche peut être perçue sous trois niveaux : l'historicité de l'organisation, son fonctionnement et les règles qui la régissent. Il est nécessaire de décrypter ses éléments pour permettre au pasteur d'ajuster son identité en lien avec ses trois niveaux de l'organisation. Le fonctionnement, les règles en vigueur, les habitudes spirituelles et historiques, la piété construite dans l'histoire ou revisitée, la manière dont les règles écrites ou tacites se constituent, voire même les habitudes, sont tant d'éléments qui vont influencer l'identité du professionnel.

C'est la découverte du ministère dans un contexte ecclésial précis et donné. Car, force est de constater que si le pasteur a un savoir-faire personnel de prise de parole, qu'il a les outils métier pour prêcher, il devra encore l'adapter au contexte dans lequel il exercera. Chaque association chrétienne ou Église a ses habitudes et ses exigences tacites ou explicites. Cela paraît une évidence, mais c'est un axe important à décrypter dans la définition de l'identité professionnelle, car cela pose la question du lieu d'exercice du pastoralat.

C'est donc à l'interaction de ces trois approches que l'identité professionnelle se construira pendant les études et évoluera tout au long du ministère de chacun et chacune. Ce modèle invite à penser la formation dans le cadre des études mais au-delà des études.

2. Une liste des savoir-faire

Nous avons tenté de définir les savoir-faire de l'identité pastorale en lien avec ces trois approches, puisque le but de la formation pratique est d'acquérir et approfondir des savoir-faire. C'est une évidence que cette liste n'est pas exhaustive. Le choix s'est fait dans le cadre de la HET-PRO en interaction avec diverses fédérations d'Églises. Nous avons cherché à avoir la liste des savoir-faire qui sera travaillée pendant le temps des études. L'approche organisationnelle est peu développée, car elle est spécifique aux institutions elles-mêmes, en fonction de leurs exigences ou attentes. Soulignons que cette approche peut être l'occasion pour les unions d'Églises ou les Églises

de mettre par écrit des attentes parfois tacites. Cela permet aussi de percevoir les réelles différences entre les diverses Églises qui composent le monde ecclésial.

Ajoutons encore, que nous avons fait le choix de quatre types de pastoralat : l'enseignant, le leader, le gestionnaire et l'accompagnant. Ces profils aident à distinguer les besoins des savoir-faire métiers liés à chaque type. L'un n'exclut pas l'autre et une personne peut concilier plusieurs types. Nous pensons que chacune et chacun à un certain pourcentage de chaque type. Néanmoins, il nous paraît important de les distinguer et surtout d'identifier les savoir-faire spécifiques à chacun de ces types.

Savoir-faire personnel		
Personnel	1. Initiative	Prendre des initiatives seul ou en collaboration en fonction des situations et du contexte
	2. Résilience	Avoir la capacité de se reconstruire positivement après une difficulté importante
	3. Prise de risque	Pouvoir aller hors de sa zone de confort
	4. Créativité	Imaginer ou construire et mettre en œuvre un concept neuf, un objet nouveau ou découvrir une solution originale à un problème
	5. Adaptabilité	Avoir la capacité de prendre des décisions en fonction du contexte changeant et mouvant
Social	6. Travail en équipe	Tenir compte des autres et savoir les mettre en route
	7. Co-construction	Avoir la capacité de travailler avec des partenaires très divers
Cognitif	8. Gestion	Être capable de diriger, administrer de mettre en œuvre des ressources pour atteindre des objectifs
	9. Organisation	Avoir une organisation personnelle et pour autrui
	10. Métacognition	Prendre du recul sur ce qu'il pense, vit et fait et sait l'exprimer
	11. Proaction	Avoir un comportement actif dans un groupe
Savoir-faire métier		
Pour tous	1. Gestion du temps	Connaître son fonctionnement et avoir une méthodologie de gestion du temps
	2. Prise de parole	Pouvoir utiliser plusieurs méthodes de prise de parole (prédication, étude, animation, talk)

Pour tous	3. Connaissance des publics	Avoir une connaissance approfondie des publics de l'Église et des personnes à atteindre
	4. Gestion de conflits	Connaître et utiliser des outils de gestion de conflits
	5. Actes pastoraux	Connaître la spiritualité et pratiquer des actes pastoraux
Enseignant	6. Exégèse	Utiliser avec aisance les outils d'exégèse et les langues bibliques (grec et hébreu)
	7. Animation de groupe et pédagogie	Pratiquer diverses méthodes d'animation et de pédagogies (andragogie, animation d'adultes, etc.)
Accompagnant	8. Écoute/ accompagnement	Connaître des réseaux et pratiquer des méthodes d'accompagnement (SIV/écoute active, etc.)
	9. Psychologie	Connaître et s'être positionné sur les diverses approches en psychologie et relation d'aide. Avoir un savoir-être dans ce domaine.
Leader	10. Gestion d'équipe	Connaître et utiliser des outils de gestion d'équipe tout en connaissant son style de leadership
	11. Gestion de projets	Connaître et utiliser des outils de gestion de projets
Gestionnaire	12. Travail avec de la technique	Savoir utiliser les outils de base en informatique
	13. Administration	Être capable d'utiliser la base d'une gestion administrative optimale et actuelle
	14. Finances	Connaître la base de budget et comptabilité
	15. Communication	Utiliser des outils de communication et des moyens actuels
Savoir-faire organisationnel		
	1. Vie spirituelle et vocation	Connaître les confessions de foi, théologie, définition de la vocation de diverses familles d'Églises et se positionner
	2. Connaissance de l'organisation	Connaître l'histoire, la culture, les structures des Églises et ONG chrétiennes
	3. Connaissance des réseaux	Connaître les partenariats nécessaires au travail des organisations et débiter son propre réseau

3. *L'identité professionnelle, l'identité théologique et l'identité en Christ*

Comme mentionné ci-dessus, la formation pratique se vit en interaction avec les autres domaines de la théologie. C'est à l'interaction de ces domaines et dans le dialogue avec ceux-ci que se construit la théologie appliquée. Ainsi, la spécificité de la théologie appliquée est la formation à trois identités distinctes et qui doivent être en relation permanente : l'identité théologique (savoir), l'identité en Christ (formation de la personne ou savoir-être) et l'identité professionnelle (savoir-faire). Nous pensons qu'il est nécessaire de poser ce modèle des trois identités pour expliciter ce qui est vécu, parfois, voire souvent, de manière implicite dans les institutions de formation, mais aussi pour pouvoir être plus intentionnel dans la formation à ces identités. Et ainsi être plus pertinent dans la formation aux ministères. Il ne faut pas que cela reste une sorte de « dommage collatéral ». Nous restons convaincus que c'est bien à la conjonction de ces trois identités que se formeront les pasteurs, les ministres de demain. Étienne Lhermenault souligne, à sa manière, la nécessité d'approfondir cette approche multi-dimensionnelle.

Ceci étant dit, il n'est pas si aisé que cela de faire la part des choses entre les compétences à acquérir et les qualités à posséder, entre ce qui se travaille et ce qui se reçoit pour être pasteur. Sans prétendre clore le débat sur l'inné et l'acquis, il me semble que certaines qualités mentionnées par Paul pour devenir évêque (1 Tm 3.1-7) peuvent aussi se travailler et justifient la dimension communautaire de la formation. Je pense à la sobriété, à la maîtrise de soi, à la capacité à bien diriger sa propre maison...¹²

Les institutions de formation en théologie ont surtout mis l'accent, ces dernières décennies, sur la formation à l'identité théologique. Sans nier que des éléments en lien avec la profession étaient aussi traités en théologie pratique. À la HET-PRO, nous avons cherché à clarifier et modéliser l'identité professionnelle, comme vous avez pu le lire ci-dessus. Mais il est nécessaire de reconnaître aussi que le pastorat est une profession où le savoir-être est un élément essentiel à son exercice. Par conséquent, il est important de définir comment cette identité en Christ ou formation de la personne ou savoir-être se construit dans le cadre des études. À nouveau, nous avons fait des choix et proposés cinq axes par lesquels cette identité, ce savoir-être va se construire.

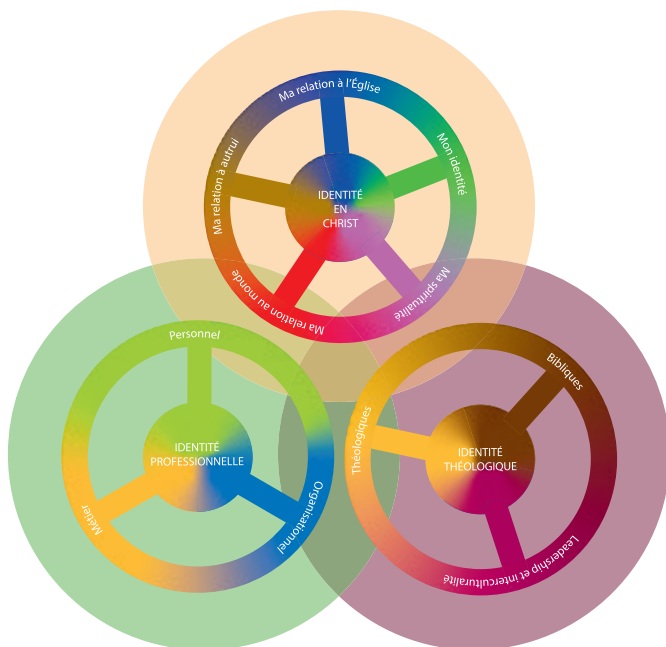
¹² Étienne Lhermenault, *Exposé donné le 28 novembre 2008 à l'occasion de la rencontre annuelle des chargés-es de cours*, p. 1.

Ce sont ces axes qui vont être explorés pendant les études à la HET-PRO.

C'est également dans ce parcours de la formation de la personne qu'un dialogue à propos de la vocation se fera et s'affinera. Même si nous ne nous y attarderons pas dans cet article, nous précisons que la vocation, l'appel de Dieu sur chaque femme ou chaque homme est un élément important à pouvoir définir, confirmer, infirmer, révéler pendant le temps d'études. Cet aspect de l'identité professionnelle, si nous osons nous exprimer ainsi, se fera en interaction avec la formation de la personne et la découverte de l'identité en Christ.

La théologie appliquée est donc à la conjonction, à l'intersection, à l'interaction de ces trois dynamiques qu'il est absolument nécessaire de modéliser afin de pouvoir accompagner l'étudiant dans son processus d'apprentissage holistique de manière la plus intentionnelle qui soit. C'est une approche complexe qui amène certaines dialectiques mais qui oblige à accepter qu'il n'y a pas un domaine plus essentiel que l'autre. Un pasteur a besoin autant de savoir, de savoir-faire que de savoir-être. Personne ne nous contredira. Mais il faut que les institutions y travaillent intentionnellement en acceptant le besoin que les étudiants soient formés à un cœur intelligent mais avec des mains dans le cambouis.

LA THÉOLOGIE APPLIQUÉE, C'EST



III. Méthodologie en formation pratique

La formation pratique a sa pédagogie qui lui est propre. C'est ce que nous proposons d'exposer ci-dessous.

1. *Le socio-constructivisme*

Si nous devons résumer trois approches classiques de méthodes d'apprentissage, nous dirions qu'il y a le modèle transmissif qui est certainement la méthode qui a été la plus utilisée dans l'histoire de la pédagogie. C'est partir de l'idée que l'étudiant ne sait pas et qu'il faut lui apprendre ce qu'il doit connaître. L'enseignant étant le détenteur du savoir qu'il va transmettre. L'ex cathedra étant la méthode la plus utilisée. Ensuite, il y a le modèle comportementaliste. C'est celui qui est le plus utilisé dans les apprentissages métier. L'enseignant est un praticien qui va partir de la connaissance préalable de l'étudiant pour l'emmener au but. Mais il va le faire par paliers avec des objectifs intermédiaires. Et enfin il y a le socio-constructivisme qui se veut une approche qui se fonde sur trois principes : le savoir va se baser sur des connaissances antérieures, l'apprentissage se fait par la pratique et le dialogue avec les pairs. La formation pratique suivra principalement cette méthode sans nier, car il est nécessaire d'avoir une approche d'apprentissage équilibrée, que les autres méthodes d'apprentissage sont nécessaires dans le cursus.

2. *Boucle d'apprentissage de Kolb*

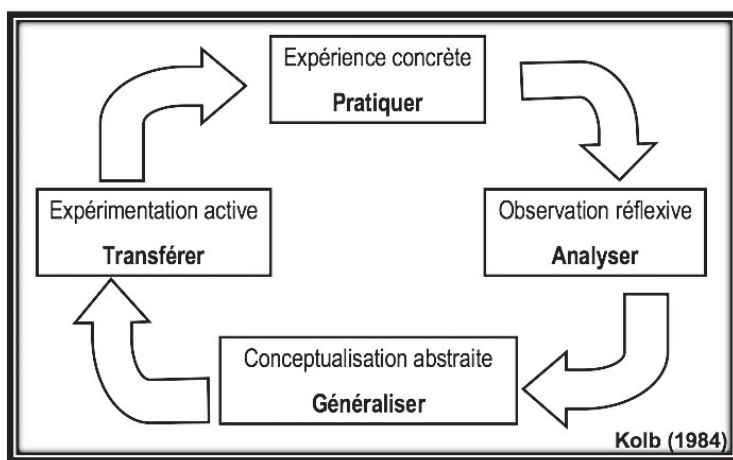
La théorie de Kolb fait partie du courant des apprentissages individualisés et est clairement dans la lignée du socio-constructivisme. « L'apprentissage est une activité continue et récurrente qui accompagne l'être humain au cours de toute sa vie et qui est profondément ancrée dans son expérience. L'apprentissage constitue un processus d'adaptation de l'individu à l'environnement. Par conséquent, il représente un instrument de développement de la personnalité. D'où découle l'idée que le processus d'apprentissage-enseignement devrait s'appuyer sur l'expérience ainsi qu'être individualisé »¹³.

Ce que nous retenons de cette boucle d'apprentissage de Kolb pour notre propos est :

- qu'il y a plusieurs portes d'entrées et que selon notre personnalité nous allons préférer entrer par l'observation réfléchie ou l'expérimentation active, etc.
- qu'il est nécessaire de faire tourner l'objet d'études dans la boucle pour qu'il devienne un savoir connu et ancré,
- que selon la matière que nous enseignons, l'entrée sera diversifiée. Mais la boucle nous interpelle sur l'étape suivante et notre capacité à emmener l'étudiant à cette étape suivante,
- qu'en formation pratique l'entrée est nécessairement dans l'expérience concrète et vécue.

A.

Boucle d'apprentissage (KOLB, 1984)



D'un point de vue théologique, nous avons le sentiment que Fritz Lienhardt a eu cette même intuition quand il cherche à connaître les conséquences pédagogiques de la vision de la théologie comme tâche d'interprétation¹⁴. Il perçoit le théologien comme une personne qui sait interpréter le texte biblique et la réalité. Nous osons ajouter son expérience vécue. Nous verrons par la suite que ce même auteur proposera un processus très proche de ce que les méthodologies en formation pratique proposent.

¹⁴ Fritz, Lienhardt, « La théologie en stage », p. 547.

IV. Des outils en formation pratique

Pour terminer, nous aborderons quelques outils spécifiques à la formation pratique qui permettent de vivre cette méthodologie.

1. *La posture du praticien réflexif*

Une des spécificités de la formation pratique est de permettre à l'étudiant de découvrir et vivre la posture du praticien réflexif qui consiste à devenir une personne capable de développer une réflexion dans sa pratique, reproductible, évolutive et autonome pour agir et se transformer.

La pratique réflexive est une sorte de dialogue avec le vécu dont il s'agirait de structurer le fonctionnement au travers des données académiques et de règles opérationnelles. L'étudiant sera capable d'une part d'analyser sa pratique ainsi que d'en examiner l'efficacité et, d'autre part, de créer ou adapter ses propres modèles de pratique en tirant profit des modèles existants afin de rendre sa pratique plus efficace et plus ancrée dans sa compréhension théorique.

La posture réflexive demandée aux étudiants a pour objectif affiché de leur permettre d'apprendre de leurs expériences concrètes, « de comprendre la liaison entre savoirs et actions, donc d'intégrer les savoirs dans une logique de construction de la compétence. Cette posture consiste [...] surtout à revenir sur les acquis, les processus et les stratégies utilisées pour en dégager les principes transposables. Ainsi sont nommés et valorisés les principes de l'action, les références scientifiques, les schèmes d'organisation, etc., tout ce qui contribue à fixer les savoirs et à les rendre disponibles et mobilisables lors de la réalisation d'autres travaux.

Cette pédagogie, qui encourage l'étudiant à revenir sur des situations concrètes qu'il a vécues, pour construire des connaissances et des compétences, est incontournable pour toute formation qui conjugue approche théorique et approche pratique. Le bénéfice de la pratique réflexive, pour les étudiants, provient des gestes mentaux qu'elle leur demande :

- S'interroger sur sa propre pratique,
- S'approprier sa propre expérience,
- Mettre à distance ce qui lui arrive, pour mieux le comprendre,
- Prendre conscience de sa manière d'apprendre, pour apprendre à apprendre,
- Prendre conscience de sa manière d'agir,

- Prendre pour objet de réflexion son action physique, mentale, ses prises de décisions, pour en comprendre les ressorts, souvent implicites mais puissants,
- Élargir la réflexion dans l'action à la réflexion sur l'action et sur ce qui la pilote plus ou moins consciemment,
- Analyser une situation, en s'interrogeant : « Comment j'ai, moi aussi, contribué à ce qui est arrivé ? »,
- Construire du positif, à partir d'événements (positifs ou non) en se demandant : « Quoi qu'il m'arrive, qu'est-ce que cela m'apprend ? »,
- Prendre appui sur le passé pour envisager l'avenir en étant mieux outillé, plus « instruit »,
- Prendre appui sur ces nouvelles connaissances pour produire des comportements adaptés dans des situations toujours nouvelles,
- Construire une identité professionnelle réfléchie et évolutive,
- Devenir un « praticien réflexif »,
- Devenir autonome,
- Construire de la connaissance, au-delà des théories existantes, être un « praticien chercheur »¹⁵.

2. Le stage

C'est une période d'activité « sur le terrain » où des expériences pratiques seront vécues. L'étudiant cherchera à appliquer des outils qu'il a découverts en cours, à vivre des expériences propres à des savoir-faire qu'il souhaite acquérir et à confirmer une vocation ressentie.

Les stages peuvent apparaître comme une façon évidente de mettre nos étudiants face à un système d'apprentissage actif. Ils en possèdent tous les attributs : l'étudiant sera plongé dans une situation authentique où il agira, il sera confronté à des obstacles et des défis qui nécessiteront l'acquisition de nouveaux savoirs et savoir-faire et enfin il y développera aussi des compétences [...]. Cependant, la question de l'apport d'un stage par rapport à une simple première expérience professionnelle reste ouverte¹⁶.

¹⁵ Armelle, Balas-Chanel, « La pratique réflexive dans un groupe, du type analyse pratique ou retour de stage », *Revue de l'analyse de pratiques professionnelles*, n. 2 (2014), pp. 29-30.

¹⁶ Cédric, Boey, « Stages : un apprentissage actif ? À quelles conditions ? » dans *Le stage, formation ou exploitation ?*, sous la direction de Vincent de Briant, Dominique Glaymann, préface de Simone Bonnafous, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 81.

Pour permettre à ce que le stage devienne un vrai lieu d'apprentissage et d'acquisition de savoirs, la place et le rôle du maître de stage prend toute sa force et sa pertinence. Il sera l'accompagnant, l'enseignant qui favorisera cette expérience en réel lieu d'apprentissage par le dialogue, le questionnement et les diverses formes d'évaluation¹⁷. De plus, le retour en classe avec les pairs pour affiner la compréhension du vécu ou pour approfondir les compréhensions en lien avec d'autres modèles est également un élément favorable à ce que l'expérience vécue devienne un vrai apprentissage. Et enfin, l'écriture d'un journal de bord et d'un rapport sont des éléments qui permettent de prendre du recul et favoriser l'apprentissage.

3. L'écriture réflexive

Pour permettre cette posture du praticien réflexif et aider l'étudiant à vivre concrètement la boucle d'apprentissage de Kolb, nous avons adapté plusieurs outils d'écriture réflexive.

a. Décrire la pratique, le concept et le problème

C'est une présentation détaillée des pratiques et des vécus ecclésiaux, sociaux, culturels et interculturels. Mais aussi et surtout une présentation de la manière dont l'étudiant a vécu cet événement de manière subjective. Madame Arielle Ballas-Chanel exprime bien l'approche souhaitée :

Si vous demandez à quelqu'un de vous écrire sa journée, il y a de fortes probabilités pour qu'il vous parle de ce qui s'est passé durant cette journée (l'incident professionnel, le nouveau collègue qui est arrivé,...) et non de ce qu'il a fait, lui-même, durant ces événements (comment il a réagi devant cet incident ou comment il a accueilli ce nouvel arrivant). Il s'agit donc de tourner son attention vers soi-même et vers son activité mentale et physique, plutôt que vers le contexte dans lequel s'est déroulée cette activité [...] L'analyse de la situation vise à comprendre ce qui s'est passé : « Comment le patient est-il tombé ? ». C'est une réflexion à partir de faits observables dans la situation, en lien avec ce qu'on connaît des théories et de l'expérience. Alors que la pratique réflexive vise à comprendre :

¹⁷ La notion d'évaluation est un sujet en soi. Dans ce cadre, il s'agit de trouver l'équilibre entre les évaluations formatives, sommatives et psychologique tout en laissant une grande place à l'auto-évaluation.

« Comment j'ai peut-être contribué à ce que le patient tombe ? », à partir de faits subjectifs non observables de l'extérieur¹⁸.

Il est nécessaire également, dans cette première étape, au travers de cette approche de pouvoir poser un regard honnête sur soi pour prendre conscience des biais. Les reconnaître et les nommer permet une approche intellectuelle honnête et permet aux lecteurs de comprendre l'approche. C'est l'expression subjective de ces perceptions par une mise en mots. Le biais de départ désigne les différents penchants heuristiques dans le traitement de l'information dans le raisonnement. Ce sont nos présupposés, les raccourcis culturels, les courts-circuits fonctionnels et émotionnels qui nous conduisent à, parfois, commettre des erreurs dans nos déductions. Les biais de départ reflètent une extraordinaire puissance de nos habitudes de penser forgées au service de l'action et non au service de la pure réflexion. Les reconnaître et les nommer nous permettent une approche intellectuelle honnête et permettent aux lecteurs de comprendre l'approche de la personne.

Le but de cette étape est également de pouvoir faire ressortir, si possible, une question qui va passer par le crible de l'analyse.

b. Interpréter la pratique de manière interdisciplinaire

L'expérience décrite et la question posée sont prises comme objet d'analyse. En premier lieu, il est nécessaire de décrypter et limiter la question ou la problématique. Elle est regardée sous l'angle de l'interdisciplinarité. Par exemple, les sciences humaines et sociales vont aider à décrypter cette pratique. L'étudiant va pouvoir commencer à faire ressortir les enjeux et les impacts de cette pratique en utilisant diverses clés de lecture. C'est ainsi que pour analyser ce qui se joue dans une pratique de ministère, il n'est jamais inutile, par exemple, d'avoir certaines notions à propos :

- du transfert, du narcissisme, des mécanismes de défense, de l'inconscient psychanalytique ;
- de l'inconscient pratique, des routines qui nous font agir sans y penser ;
- du pouvoir dans les organisations, de la dimension stratégique de l'action ;
- des paradigmes familiaux, de la socialisation, des visions du monde qui en découle ;
- de la diversité des cultures des diverses classes sociales et ethnies qui coexistent dans la même société et dans le travail ;

¹⁸ Arielle, Balas-Chanel, « La pratique réflexive dans un groupe, du type analyse pratique ou retour de stage », p. 32.

- des mécanismes de perception et de pensée ;
- du rapport au savoir, de son ancrage dans une condition sociale, une identité, un projet ;
- du changement et de la résistance au changement ;
- des processus de décision intra et interpersonnels ;
- de l'influence de l'implication subjective et des émotions ;
- de la formation des représentations sociales ;
- de la transposition et du contrat didactiques ;
- de l'identité, du projet, de la motivation ;
- des relations intersubjectives et des dynamiques de groupe¹⁹.

Le but de cette étape est de pouvoir prendre du recul sur la pratique et pouvoir avoir le matériau le plus clair possible pour pouvoir l'analyser théologiquement et bibliquement.

c. Analyser bibliquement et théologiquement

La description est un matériau, l'interprétation limite et peaufine le matériau et l'analyse est la méthode qui en permet la compréhension et le sens. L'analyse est guidée par la question initiale, formulée lors des premières étapes. **Il s'agit ici d'aider l'étudiant à regarder simultanément son expérience et la question qu'il se pose, à la lumière de cadres théoriques de référence issus de sa formation en théologie qui lui permettent de se décaler pour regarder autrement l'expérience interprétée.** Il va analyser pour donner du sens. C'est faire des liens entre les éléments pour mieux comprendre les événements, les interpréter, les expliquer. C'est décomposer cette unité qui n'est pas claire pour nous et en reconstruire une nouvelle qui nous serait plus claire à la lumière de la Bible.

Cela va être une confrontation et un dialogue entre les savoirs biblique et théologique d'une part et les pratiques d'autre part. L'étudiant pourra ainsi développer une posture réflexive face à la complexité des situations de ministère. Finalement, il s'agit d'articuler la théorie et une pratique interprétée pour viser une autonomie et une responsabilité professionnelle. À la lumière de ce processus quelques hypothèses sont posées pour améliorer la pratique et proposer des modèles. Perry Shaw dans son ouvrage signifie que :

Pour que le ministère sur le terrain soit un moyen d'intégration réelle, le processus pour rendre compte de cette expérience

¹⁹ Philippe, Perrenoud, « Adosser la pratique aux sciences sociales, condition de la professionnalisation », http://www.unige.ch/fapse/SSE/teachers/perrenoud/php_main/php_2002/2002_22.html, consulté le 7 août 2020, et adapté au contexte de la HET-PRO.

doit incorporer des éléments de réflexion théologique et pas seulement pratique. Les étudiants seront encouragés à faire le lien entre théorie et pratique au travers de questions liées à des aspects tels que : les signes de la présence de Dieu dans cette expérience ; la mesure dans laquelle le contexte de ce ministère reflétait une ecclésiologie saine ; les schémas endémiques constatés à d'autres moments de l'Histoire ; la mesure dans laquelle le contenu présenté lors des cours d'études de théologie pratique était visible dans la pratique²⁰.

d. Modéliser les hypothèses

La modélisation se fera dans une démarche de théologie fonctionnelle. On accepte que non seulement nos pratiques soient modifiées mais aussi que nos convictions, nos théologies, nos enracinements culturels soient remis en question et affinés. Cette étape est à la fois une conclusion de la démarche et l'amorce d'un nouveau processus.

Cette étape a pour but de permettre à l'étudiant d'imaginer, d'inventer ou de récapituler des axes d'action efficaces. « Que faire, dans un cas similaire ? » C'est le moment de rendre opérationnelles ces nouvelles connaissances. Il s'agit de viser à concrétiser ces axes d'action dans l'anticipation de l'avenir. Cette étape se distingue de la précédente par son caractère très concret et contextualisé. Cette étape se déroule au-delà du temps de la pratique réflexive, mais les précédentes n'auraient pas de sens si cette dernière étape n'avait pas lieu. C'est le temps de faire ce qui a été envisagé. Il s'agit de mettre en œuvre les pratiques imaginées ou conscientisées pendant la pratique réflexive. Cette étape est le retour dans la réalité professionnelle ou de formation ; c'est l'occasion pour la communauté de vivre des expériences, enrichies de nouvelles connaissances métacognitives. Ces nouvelles expériences permettent de valider les pratiques imaginées ou de mesurer le chemin qui reste à parcourir pour aboutir à un résultat satisfaisant.

Il s'agira alors de faire ressortir des critères des actions pour les reproduire ou de modéliser ou conceptualiser une pratique pour la vivre dans un autre contexte.

Comme nous l'avions mentionné ci-dessus, Fritz Lienhardt propose un processus qui est très proche « dans l'idée de mettre en relation l'interprétation des textes théologiques et celle de la réalité »

²⁰ Perry Shaw, *Transformer la formation théologique, un manuel pratique pour un apprentissage intégral et contextuel*, Langham, 2015, p. 109.

laquelle les stagiaires sont confrontés »²¹. Ceci étant dit nous soulignons que nous ressentons dans sa méthodologie une imprégnation forte de la démarche déductive. Mais, la démarche de Fritz Lienhardt est très intéressante et il proposera cinq étapes : la première est la phase préliminaire qui consiste à rassembler les données. En second lieu, il y a la phase d'analyse où il propose de se servir des outils sociologiques et/ou psychologiques pour trouver les problématiques et les enjeux. La troisième phase est celle de la corrélation où il y a la recherche des éléments extraits du terrain en lien avec un texte biblique. La quatrième est celle de projet où il invite l'étudiant à voir les suites possibles aux niveaux personnel, communautaire, social. La cinquième et dernière étape pour Fritz Lienhardt est la phase d'évaluation qui sert à se donner des critères pour évaluer ce qui va être mis en place. Nous constatons que ce processus est très proche de ce que l'écriture réflexive propose également. En formation pratique, nous souhaitons que les étudiants deviennent les exégètes de leur propre expérience pour entrer dans une démarche d'approfondissement de leur connaissance, leur foi, leur spiritualité et leur pratique professionnelle.

4. L'interdisciplinarité

Nous avons souligné à la phase deux de l'écriture réflexive le besoin des outils académiques des autres disciplines pour analyser l'expérience vécue. Cette interdisciplinarité est vraiment très importante en formation pratique. En premier lieu pour avoir des outils d'analyse de l'expérience mais aussi pour confronter et nourrir, à partir de ces disciplines, la formation de l'identité professionnelle. Par exemple, nous allons avoir un cours de psychologie pour affiner la notion d'accompagnement pastoral pour des personnes en difficulté ou pas. Mais il s'agira aussi de définir les limites du pastorat et du psychologue pour identifier les identités professionnelles du psychologue et du pasteur. Ce travail est une manière de répondre à l'approche métier de l'identité professionnelle. Il s'agit de définir les actes spécifiques à la profession et par conséquent à distinguer le pastorat des autres professions du même type.

Conclusion

Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, nous ne prétendons pas proposer une révolution, mais une modélisation et

²¹ Fritz, Lienhardt, « La théologie en stage », p. 550.

une mise en commun de plusieurs facteurs de la formation des ministères qui étaient déjà vécus de manière plus ou moins explicites. Ce que nous apprécions avec la formation pratique c'est la prise en considération de la complexité externe et interne à laquelle sont confrontés les pasteurs aujourd'hui et de tenter d'offrir des outils pour les aider à vivre ces merveilleux ministères.

Mais une telle approche passe à côté de son but initial si une collaboration plus étroite avec les Églises ou unions d'Églises ne se fait pas. Car la détermination des compétences, la construction de l'identité professionnelle, la formation par les stages et la nécessité d'une formation intégrale et continue ne peut être concrète que si les Églises entrent également dans ce processus de réflexion. Nous savons que chaque union d'Églises et Églises ont leur particularité et souhaitent vivre leur propre chemin, cependant nous nous permettons de mentionner qu'il y a bien des critères qui sont identiques dans le pastoralat d'une Église à l'autre. Avoir un chemin un peu plus unifié dans les critères, les savoir-faire, les méthodologies permettrait une formation plus efficace de nos pasteurs. Et ce chemin commun permettrait aussi de mieux définir les nuances entre les diverses dénominations et ainsi mieux se comprendre et mieux sélectionner les candidats pasteurs pour éviter certains chocs de cultures néfastes.

J'ose paraphraser la conclusion de Jean Donnay et Évelyne Charlier quand ils parlent du monde de l'éducation. Ces derniers appellent à avoir des lieux pour l'intégration des savoirs dans la pratique pour pouvoir vivre le transfert des savoirs proposés. Et ceci n'est possible que si Églises et lieux de formation cherchent à avoir un modèle un tout petit peu standardisé. Mais ce n'est peut-être qu'un rêve et ce n'est en tout cas que mon avis.



Un regard protestant sur le judaïsme –

Pas seulement des affinités de persécutés mais un partage de maux et des mots partagés –

**par Christian
OSORIO,**

*docteur
en Sciences
religieuses,
spécialité*

Théologie protestante

Essai de reconstitution d'une certaine histoire
du protestantisme francophone
analyse et commentaire des articles et des recensions parus dans
Études théologiques et religieuses (ETR),
La Revue réformée (RR) et
la Revue d'histoire et de philosophie religieuse (RHPR)
depuis Vatican II (1962-2012)

Ce sujet de thèse a été présenté et soutenu le 20 octobre 2020 à l'Université de Strasbourg (UNISTRA). Ce travail est le fruit d'une recherche menée sous la direction du professeur Matthieu Arnold, spécialiste de Luther et qui enseigne l'histoire moderne et contemporaine du protestantisme. Cette thèse est volumineuse car elle se déploie sur 920 pages comprenant 8 chapitres et 75 annexes.

Motivation et présentation de la thèse

Où se situe le socle de cette affinité judéo-protestante ? Dans le protestantisme ? Ou dans la minorité ? Dans les deux, semble-t-il. Il y a un facteur théologique – le protestantisme est imprégné de l'Ancien Testament – et un facteur théologique – le fait d'appartenir à une minorité persécutée par l'État. Max Weber a montré dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* comment le capitalisme avait pris racine dans le contexte d'un protestantisme calviniste, minoritaire, persécuté et, à cet égard, proche des juifs.

Les calvinistes ou réformés français sont en quelque sorte pré-disposés par eux-mêmes à cette affinité. Ils lisent autant l'Ancien Testament que le Nouveau. Le Dieu qu'ils vénèrent est autant le Dieu hébraïque, en colère contre son peuple, que le « bon » Dieu des chrétiens. Les protestants comparent la France de Louis XIV à Babylone, la révocation de l'Édit de Nantes à la chute du Temple et le Désert cévenol à la Terre promise.

En ce sens les huguenots se judaïsent. D'autant qu'ils vont connaître, comme les marranes d'Espagne après leur conversion, une longue période de clandestinité et de diaspora. Par la suite, en effet, l'affinité entre juifs et protestants se consolide dans un même mouvement de réintégration à la citoyenneté, sous la Révolution, puis dans la construction de l'espace laïc, du concordat jusqu'à la fin de la III^e République.

L'état laïc s'érige au détriment de l'Église catholique. Protestants et juifs en bénéficient. La construction de l'espace laïc signe un tournant politique pour les juifs et les protestants. Ils évoluent ensemble dans un mouvement spiritualiste, une sorte de religion kantienne¹ qui les éloigne de leur religion d'origine².

Le passé sert communément de référence partagée, aussi bien pour l'identité narrative d'un sujet individuel que pour la construction de mythes ou d'idéologies collectives d'un groupe, d'un peuple, d'une nation. Cette référence au passé est un enjeu de stratégies, ainsi qu'un miroir des articulations entre mémoire locale, nationale, internationale, mémoire interreligieuses et interculturelles.

En effet, il n'y a pas de mémoire sans un projet qui la traverse, l'anime de l'intérieur et l'inscrit dans les registres du futur. Les « jeux de mémoire » ne sont donc pas neutres, mais portent en eux les enjeux même de l'Histoire : par le retour qu'ils opèrent sur le passé, ils ouvrent celui-ci au dynamisme de la vie humaine qui y cherche son sens.

C'est ainsi que l'histoire, comme travail de la mémoire et retour vers le passé, se voit portée secrètement par ce dynamisme, c'est-à-dire par l'histoire qui reste à faire et qui dans le souvenir se cherche un avenir. Le fait juif se prête particulièrement bien à cette problématique, objet de ce projet de recherche pour le diplôme de doctorat en Sciences Religieuses.

¹ E. Gruillot, *Être libre : une exigence de tous les instants. Courage, pensons !*, *Télérama hors/série* publié à l'occasion de l'exposition « Lumières ! Un héritage pour demain », B.N.F. (Bibliothèque Nationale de France), site François Mitterrand, du 1^{er} mars au 28 mai 2006, p. 43.

² Propos de P. Cabanel recueillis dans *Réforme*, 6-12/1/2005, pp. 4, 43.

Il s'agit d'analyser le regard que le protestantisme a porté sur le judaïsme au travers de trois revues théologiques universitaires, *Études Théologiques et Religieuses* (ETR), *La Revue réformée* (RR) et la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (RHPR) publiées respectivement par l'Institut protestant de Théologie, regroupant les Facultés de théologie protestante de Montpellier et de Paris (IPT) et la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence (actuellement, Faculté Jean Calvin) et la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Cette étude porte sur la période allant du Concile Vatican II (1962-1965) à 2012.

La recherche

Un tel sujet, semble-t-il, n'a pas vraiment été exploré jusqu'à présent³. Il s'agit d'une recherche neuve en conformité avec l'exigence requise pour l'obtention du doctorat en Sciences Religieuses. Il faudrait être un Pic de la Mirandole pour apprécier tous les articles proposés par ETR. En ce qui concerne le dépouillement des articles d'ETR, on pourrait aussi parler de la généalogie de la Revue. Il m'a fallu lire les 29 100 pages allant de 1962 à 2012, soit 200 numéros dans lesquels j'ai relevé les occurrences traitant du judaïsme, ce qui représente une proportion de 3 par numéro. L'examen de la *Revue Réformée* a nécessité l'examen de 15 900 pages comprises dans les 217 parutions durant la période précitée. Quant à RHPR, mon examen a concerné un volume de 26 000 pages. Dans cet espace éditorial, en priorité ont été rassemblées les occurrences qui concernent les relations entre le judaïsme et le protestantisme.

Au total, c'est une masse d'environ un millier de références portant sur les mêmes centres d'intérêts qu'il a fallu insérer dans une architecture cohérente, projet d'autant plus tonique en un temps où le goût pour la *synchronie discrédite trop souvent les études diachroniques*⁴. Mais quand on a choisi le chemin de la recherche, il faut essayer d'assumer le danger de cette route, il faut savoir dire autre chose que ce que l'on a envie de dire, prendre le risque de briser le consensus

³ Tant à l'IPT, qu'à la Faculté d'Aix-en-Provence, aucun mémoire de maîtrise ou de DEA (idem pour les thèses de doctorat) n'a traité de ce sujet. Information confirmée dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, tome 150, janvier-février-mars 2004, pp. 185-206 (Liste des maîtrises, DEA, et thèses soutenues depuis 1990 sur l'Histoire des protestants et du protestantisme dans la France moderne).

⁴ ETR, 1980/4, p. 601, remarque de Daniel Lys tirée dans « Chronique : Bulletin d'Ancien Testament (I) », pp. 575-601.

idéologique, de remettre en question sa propre cause et aussi d'avoir parfois la satisfaction amère de voir certaines analyses menées, d'abord idéologiquement disqualifiées, confirmées par l'événement⁵.

Il convient de préciser la raison pour laquelle la présente étude n'a pas retenu le cas particulier de l'Alsace et de la Lorraine. Lorsque l'on parle du protestantisme français, on signale volontiers les grandes régions où il est fortement implanté : les Cévennes⁶, le Languedoc-Roussillon, la vallée du Rhône et bien sûr, l'Alsace ou le Grand Est. Avec l'Alsace et la Lorraine, nous retiendrons une situation particulière liée à son régime concordataire.

L'objectif de cette recherche est beaucoup plus de mettre en route une réflexion et un cheminement que de bâtir et de défendre une position. L'auteur du présent document a cherché à éviter l'hagiographie, la vision partielle, l'utilisation à des fins apologétiques de personnalités et d'événements dramatiques appartenant au passé huguenot, qui relèvent d'une tradition historique culturelle souvent vivace dans les Églises réformées et évangéliques de France⁷. L'examen d'*ETR*, *RR* et *RHPR* révèle un triple aspect : promouvoir l'image du protestantisme comme lieu de débats et de confrontations, faire œuvre pédagogique en croisant les points de vue et enfin, témoigner de l'actualité de la prédication juive et chrétienne⁸. C'est aussi s'interroger sur les incidences qui comportent la pluralité religieuse pour la compréhension que le christianisme a de lui-même afin de tenter d'en cerner et donc explorer la dimension religieuse.

⁵ *ETR*, 1985/2, p. 241, réflexion de Jean Beaubert figurant dans son article « L'historien, sa recherche et sa militance », pp. 233-241.

⁶ Signalons au passage l'intéressante remarque de Patrick Cabanel : « L'identification des passages gardois et cévenols à ceux de l'ancien Israël a ressurgi dans toutes sa force au XIX^e siècle. Le nom même des Cévennes ne serait-il pas issu de l'hébreu *Giben* (sic) » ? (*Juifs et protestants en France, les affinités électives (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris : Fayard, 2004, p. 18 (collection « Les dieux dans la Cité »).

⁷ Selon L. Gambarotto, « il est clair que si, aujourd'hui, l'historiographie religieuse a chassé de son horizon les vieux démons de l'hagiographie et de l'apologétique, elle n'était pas moins confrontée à un redoutable problème. Elle est dans l'impossibilité d'échapper à l'historicité de son propre savoir et à l'anthropocentrisme exacerbé de sa démarche ». (*ETR*, 1994/2, pp. 207-208). Article de Laurent Gambarotto, « Quel usage assigner à l'histoire ? » (pp. 203-211).

⁸ Le commentaire de Walter Ziffer relatif à l'ouvrage de Walter Jacob, *Christianity Through Jewish Eyes*, Cincinnati (U.S.A.) : Hebrew Union College Press, 1974, mérite notre attention : « Ce livre écrit par un rabbin et un érudit comble une lacune importante dans la littérature concernant le dialogue entre juifs et chrétiens. C'est ainsi que l'auteur présente ici la pensée d'un certain nombre de théologiens juifs à l'égard du christianisme. Les œuvres d'une vingtaine de

La cartographie méthodologique

C'est le double jeu de la Bible et de la persécution qui fonde la convergence judéo-protestante et clairement manifesté sans l'occupation après la promulgation de l'inqualifiable statut des juifs de Vichy. Cette constatation a été à l'origine de ce projet d'étude. L'idée de l'illustrer par l'examen de *ETR* et de *RR* m'a amené à tenter de découvrir les vastes potentialités d'une telle entreprise. Au départ, il s'agissait d'analyser les discours et les regards sur le judaïsme de deux revues protestantes universitaires de sensibilité à la fois proches et différentes, la *Revue Réformée* (*RR*) relevant d'un calvinisme beaucoup plus strict que sa consœur (*ETR*). Cette entreprise a conduit à fournir un grand travail de dépouillement et de lecture bien au-delà des deux revues précitées avec annexes et index. Cependant la tentation d'en dire trop sur telle ou telle rubrique constitue un véritable défi, les articles retenus peuvent apparaître souvent comme prétexte à des digressions beaucoup trop amples.

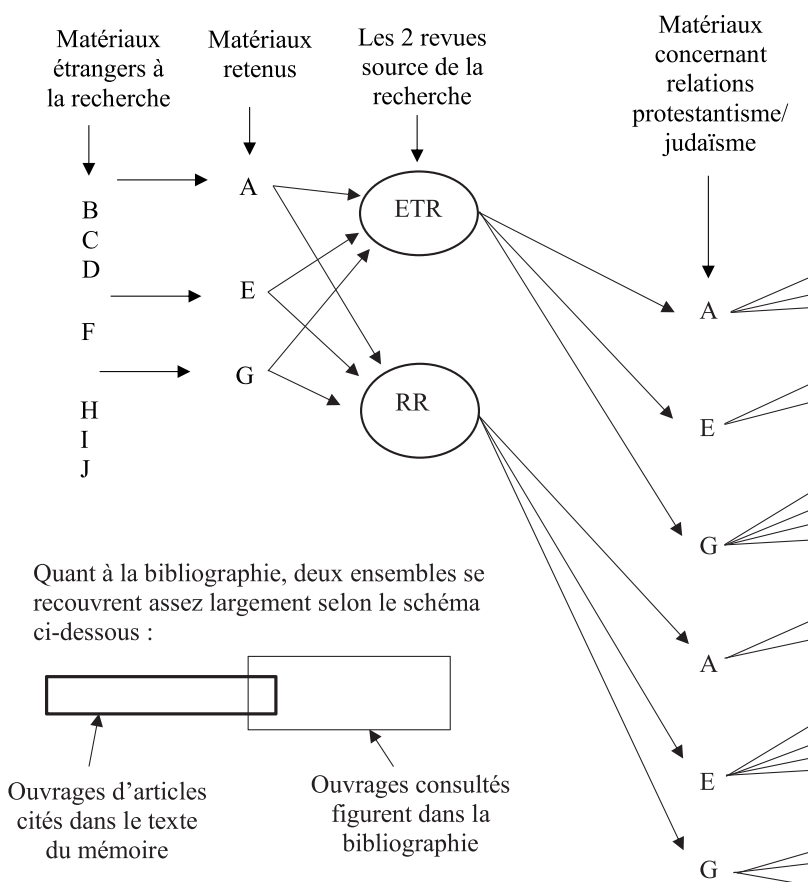
Il fallait définir une problématique, soit l'ensemble construit, autour d'une question principale, des hypothèses de recherche et des leçons d'analyse qui permettrait de traiter le sujet choisi : y a-t-il un regard protestant sur le judaïsme ? Au fur et à mesure que le travail avançait, il m'a fallu mettre au point un système de classement tout en veillant à le nourrir et à l'actualiser. Afin de rester dans un périmètre temporel, il m'a paru opportun de me limiter à la période allant de Vatican II (1962-1965) à 2012, le chapitre de la thèse « Pourquoi Vatican II » expose les raisons de ces choix séquentiels.

guides spirituels, commençant par Moïse Mendelsohn et terminant par Émile Fackenheim, sont ici analysées et commentées. Malgré l'existence parallèle du judaïsme et du christianisme dans l'histoire pendant presque deux millénaires, le dialogue entre les deux confessions est un phénomène qui date seulement de ces deux derniers siècles. Le contact entre juifs et chrétiens auparavant ayant été surtout polémique, c'est seulement récemment que les deux confessions se sont rapprochées et ont commencé à dialoguer l'une avec l'autre. Cet ouvrage de Jacob trace en quelque sorte le chemin hésitant qui nous a menés vers nos conversations avec les frères et sœurs juifs. [...]

« Rares sont les auteurs qui nous ouvrent les yeux sur ce que nous représentons aux yeux des juifs sensibles, érudits et ouverts – de juifs qui méritent l'épithète 'évangélique' beaucoup mieux que certains porteurs du nom du Christ. Ces auteurs juifs nous donnent donc une chance de nous découvrir dans un miroir qui nous montre non seulement notre histoire pleine de péchés antisémites, mais encore nos attitudes cachées dont, très souvent, nous ne sommes même pas conscients. C'est un livre à lire, à méditer, et surtout à assimiler dans la vie. » (*ETR*, 1977/2, pp. 299-300).

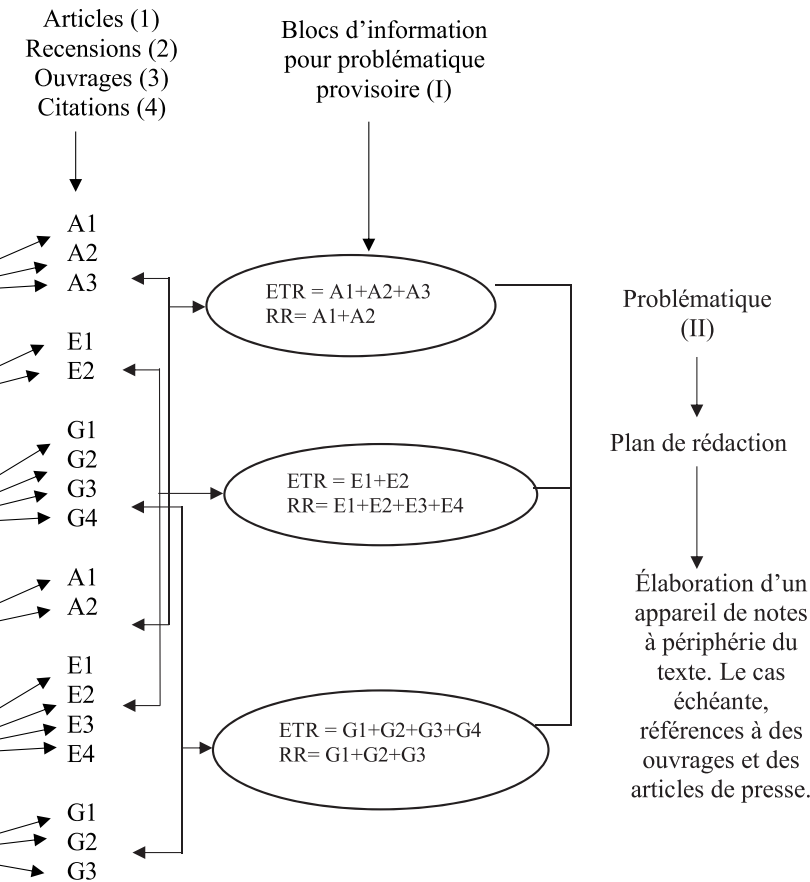
Le schéma ci-après révèle comment l'information a été triée et hiérarchisée afin d'en tirer des idées directrices. Ce qui concerne la problématique provisoire (I) désigne ce qui permet d'organiser un plan de travail puis, vient la réalisation d'une nouvelle version, la problématique (II) qui sous-entend le plan de rédaction. À l'origine, le plan de rédaction comportait quelques pages et il était possible de suivre les évolutions qui ont permis de passer de ce plan initial à celui qui a produit la thèse dans son état actuel. Le souci permanent a été

SCHÉMA MÉTHODOLOGIQUE (*)



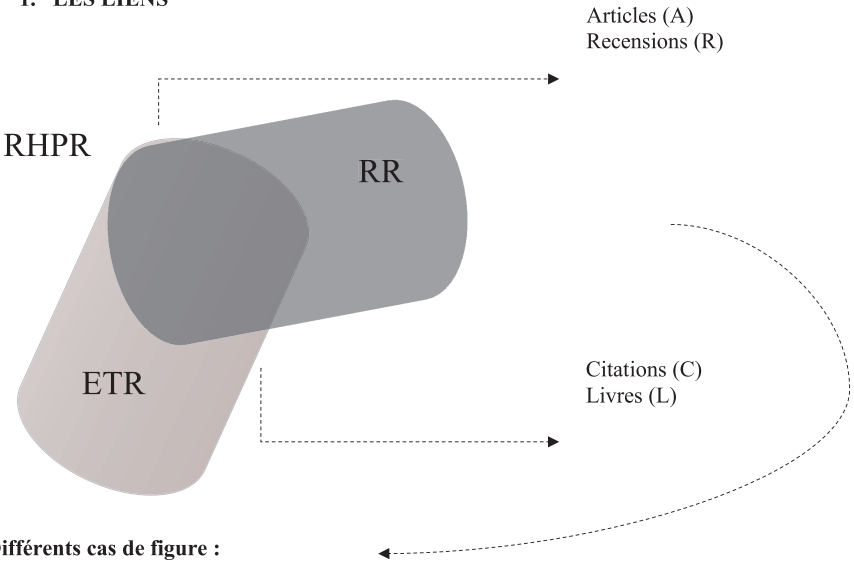
(*) Aux deux pages suivantes figure un exemple illustrant le traitement des inf prévalu lors de l'introduction de *RHPR* à G à la recherche.

de construire un système cohérent d’hypothèses, de questionnement, de pistes de recherche et d’interprétation sans pour autant passer sous silence les objections éventuelles quand telle ou telle option est choisie. Une telle aventure est jonchée d’obstacles, une difficulté en soulève une autre, un problème résolu débouche sur de nouveaux horizons et une ignorance sur de nouvelles interrogations. La cartographie méthodologique qui conclut cet avant-propos a contribué à centrer les potentialités et les limites de la recherche.



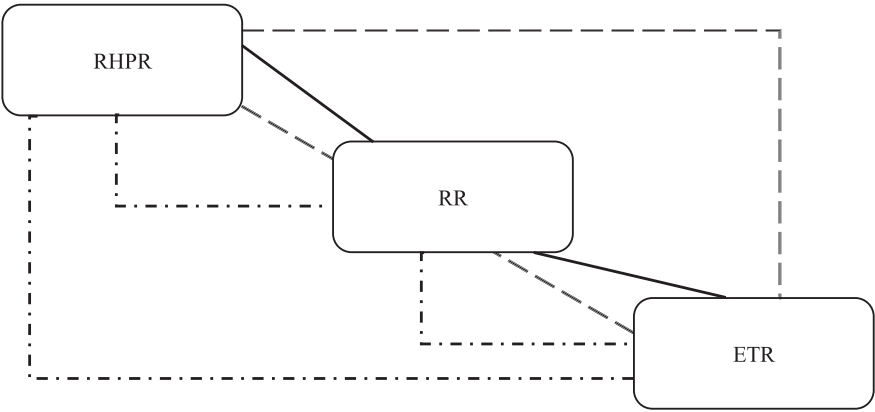
Informations selon le schéma ci-dessus. Le même principe a

1. LES LIENS



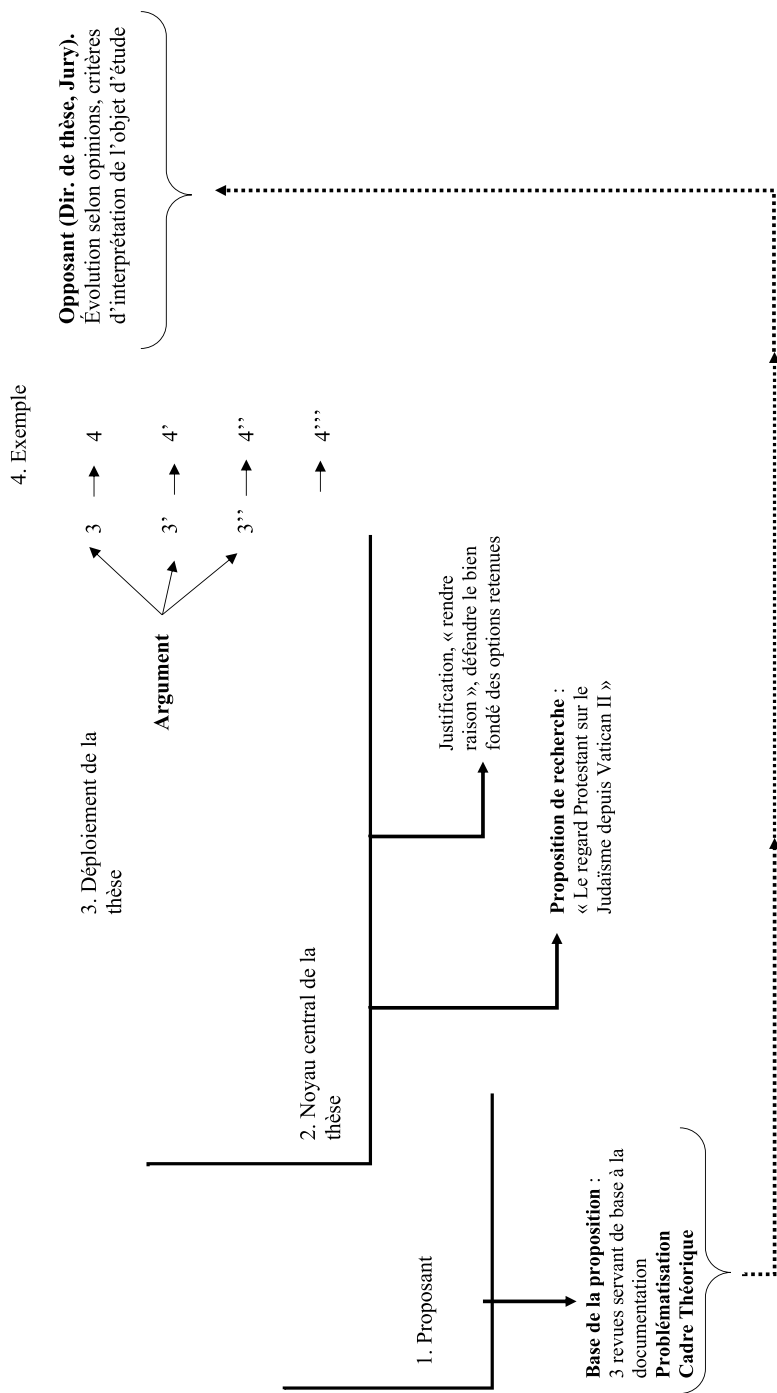
Différents cas de figure :

ETR	RR	RHPR
ETR/RR	RR/ETR	RHPR/ETR
ETR/RHPR	RR/RHPR	RHPR/RR



- Filiation discutable
- Filiation directe
- Filiation probable

2. Schéma de travail : les structures de la dynamique argumentaire



Les aspects novateurs de la thèse et les pistes hypothèses qui sont explorées

La thèse envisagée propose une étude de presse classique portant sur la manière dont les revues réformées ont analysé le judaïsme au cours des années 1962-2012, et qui permet donc d'éclairer la façon dont le monde protestant s'est situé au regard des débats sur la Shoah et, plus généralement, sur la place du judaïsme dans l'actualité et dans l'histoire. Pourquoi cette chronologie ?

Peut-on parler d'une génération Vatican II ? Qu'entend-t-on exactement par « génération » ? Dans un article (« Génération »), paru dans *Le Monde* (15 novembre 1981) le journaliste Frédéric Gaussen s'intéresse au mot « génération » et voici un extrait :

« Il y a plusieurs façons d'entendre le mot génération. Il peut désigner les gens ayant eu une expérience historique commune particulièrement frappante. Ainsi parle-t-on de la génération de la guerre de 1914 ou de la Résistance au de celle de Mai 1968. On peut aussi identifier la génération à une classe d'âge : tous les gens ayant eu vingt ans dans les années 50 ou 70. On peut enfin penser à l'expérience familiale : la génération des enfants, par opposition à celle des parents ou des grands-parents. Trois approches qui entraînent en fait des définitions et des contenus bien différents.

Pour qu'un événement crée une génération il faut qu'il ait un caractère global (qu'il touche pratiquement tous les individus d'un même âge), qu'il soit assez prolongé pour avoir le temps d'être marquant et suffisamment éprouvant pour que chacun ait de bonnes raisons de s'en souvenir. C'est pourquoi une guerre fait particulièrement bien l'affaire. Mais ces conditions nécessaires ne sont pas suffisantes. Il faut aussi que 'cet événement fondateur' fasse l'objet ensuite d'une célébration collective, que le souvenir en soit entretenu et magnifié. C'est l'interprétation posthume de l'événement qui fait une génération, plus que l'événement lui-même ».

L'idée selon laquelle c'est l'interprétation posthume d'un événement qui fait une génération plus que l'événement lui-même nous amène à affirmer que parmi les nombreuses raisons qui motivent une relecture du concile Vatican II, c'est tout simplement la durée de temps écoulé, le temps d'une génération. Il convenait d'insister sur l'opportunité de faire mémoire des années 1962-1965 pour mieux connaître notre temps. Selon Henri Denis, auteur de l'ouvrage *Église qu'as-tu fait de ton Concile ?* (Paris : Le Centurion 1985), il ne faudrait pas que l'on dise un jour de Vatican II ce que l'on a écrit de Saint-Thomas d'Aquin : « C'était un phare et vous en avez fait une borne !

[...] [Le Concile] a même osé une formule qui rendrait jaloux nos frères de l'Église réformée. Dans le décret sur l'œcuménisme, il parle d'une *ecclesia semper reformanda*, d'une Église 'toujours à réformer' ». Il est possible de se demander ce que pourrait penser un chrétien qui, fermant les yeux en 1965, les rouvrirait 50 ans plus tard. C'est à partir de l'événement majeur du Concile que se situe le sujet de la thèse, notamment avec le décret *Nostra Ætate* qui fait le point sur les relations de l'Église romaine avec les autres religions, et particulièrement avec celle des juifs (§4 du décret du 28 octobre 1965). Un chapitre rappelle la prise de conscience et ses expressions par une partie du protestantisme de la montée des forces païennes et antisémites de l'Allemagne hitlérienne. Un autre volet de la thèse précise que c'est dans les dernières années du XIX^e siècle que les protestants français ont été éveillés avec quelques autres à la nécessaire résistance devant les mensonges de l'antisémitisme et de la version d'État.

Il a fallu procéder à un travail de dépouillement considérable en lien avec une bibliographie permettant d'enrichir le questionnement dès les premières pages, une série de paragraphes présentent successivement le paysage des revues et des universités protestantes françaises dans leur ensemble, puis les 3 revues dépouillées ainsi que la chronologie proposée.

Le cœur de la thèse se déploie dans une deuxième partie, « Un partage de mots et des maux partagés », au cours de laquelle 8 thématiques successivement explorées qui vont des origines du christianisme dans ses liens avec le judaïsme dont il est issu, à la résistance à l'antisémitisme au temps de l'occupation nazie en France, en passant par la figure de Spinoza, la question ecclésiologique de l'autorité et du centralisme, la catégorie du « déicide », etc. Chacun de ces chapitres se déploie selon une triple logique : un paragraphe introductif présente le point de vue de l'auteur d'une manière générale ; ce point de vue est ensuite développé à partir de lectures parmi lesquelles les trois revues considérées occupent une place de choix ; un appareil de notes très abondant majoritairement constitué de citations, sert de socle à la démarche. La même méthode est au centre de la dernière partie intitulée « Histoire de la théologie à travers 50 ans de production de ces 3 revues représentatives du protestantisme francophone », puis de l'épilogue où l'auteur y reprend les lignes de force de sa démonstration.

L'objectif est de bien montrer un certain nombre d'éléments sur lesquels s'est construite une forme « d'affinité affective » entre le judaïsme et le protestantisme français, selon le terme de Patrick Cabanel : commune situation de minorité, expérience partagée de

persécutions, analogie des constructions « ecclésiologiques » face au centralisme du catholicisme majoritaire en France, place de la mémoire dans la constitution de l'identité collective.

Il importe de souligner que le travail de comparaison et la construction d'analogies ne conduisent nullement l'auteur à relativiser les persécutions dont le judaïsme a été victime au XX^e siècle.

Principales conclusions

Au terme de ce travail, on pourra tirer profit du croisement des regards, qui nourrit la pensée, de l'alternance entre réflexion et témoignage, qui rappelle la charge d'émotion liée à ces situations mettant enjeu notre humanité.

Il convient de noter que le choix du dépouillement de 3 revues représentatives du monde universitaire protestant, *ETR*, *RR* et *RHPR* pour découvrir un regard protestant sur le judaïsme est un sujet, peu, voire pratiquement pas exploré jusqu'à présent.

Au nombre des visées atteintes, on pourra retenir :

- Que cet ouvrage est un lieu de confrontation interdisciplinaire et interconfessionnelle.
- Qu'il est largement et logiquement structuré en revêtant la forme d'une ellipse à deux centres (convergences et divergences) plutôt que celle d'un cercle à centre unique (divergence et christologique).
- Que ce travail contribue à dévoiler un pan méconnu et éclairer la nature d'un dialogue singulier entre protestantisme et judaïsme, notamment dans la période allant de Spinoza à Wellhausen. Dans cette perspective, la reconstitution du lien qui permet d'aller de l'un à l'autre peut s'avérer judicieux en un temps où la foi chrétienne est réintégrée et se réinterroge face aux défis d'un monde en chemins d'incertitudes et de doutes tragiques.

La modernité occidentale tout entière est lointainement fondée sur la pensée grecque, mais surtout sur la Bible. Le judéo-christianisme est son « origine » qu'elle veuille ou non. Or comme l'écrivait justement Daniel Sibony, « l'origine de la haine, c'est la haine des origines ». La modernité voudrait bien s'extirper et s'éloigner de sa « matrice » judéo-chrétienne, mais une obscure conscience, sans cesse, l'y ramène. C'est ce à quoi nous assistons ces temps-ci. À l'horizon de sa recherche, l'auteur se propose de développer la question christologique selon quatre axes :

- Penser le lien entre histoire et théologie,
- Étendre la christologie à l'universel,
- Ne pas la dissocier de la sotériologie,
- Réexaminer la relation Père/Fils.

Approfondir la révolution et la transformation de l'espoir messianique dans le judaïsme et la chrétienté. Donner amplement la parole aux contributeurs des trois revues en faisant de larges citations de leurs travaux. En appliquant le principe de l'arborescence à *RHPR* (voir le diagramme relatif à la cartographie méthodologique), le dépouillement des articles recensions d'*ETR* et de *RR* permet d'éclairer plus nettement l'histoire conjointe du protestantisme et du judaïsme. Les contributions d'*ETR* et de *RR* auxquels s'ajoutent celles de *RHPR* autorisent la correction des idées reçues ou des visions simplistes⁹.

À une époque où le progrès technique tend à fabriquer un homme sans mémoire, sans culture et sans racines, et face au monde de demain qui n'aura rien de commun avec celui d'aujourd'hui, les sciences religieuses nous permettent de rester enracinés dans notre passé et notre culture, et d'être en même temps solidaires du passé de l'humanité et des cultures du monde.

À deux reprises, Vatican II a souligné que chrétiens et juifs ont « un patrimoine commun » (*Nostra Aetate* §4). Aujourd'hui comme hier, judaïsme et christianisme se situent dans l'histoire d'une même attente, ensemble, ils sont témoins d'une même promesse pour l'humanité entière. Tant d'éléments communs, loin d'être l'aboutissement

⁹ Parmi les projets envisagés, l'auteur aurait souhaité :

- Joindre aux 3 revues étudiées, celle éditée par la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine car l'actuelle recherche pourrait être amplifiée et complétée.
- Mettre un tel travail à la disposition des représentants du monde de l'Éducation et de l'Entreprise, sociologues et responsable d'associations. Il pourrait peut-être contribuer à aborder les questions suivantes avec plus de facilité.
 - Comment vivre ses convictions dans la République ?
 - Comment dépasser, dans l'entreprise notamment, la problématique étroite du « Fait religieux » ?
 - Comment promouvoir l'expression des singularités des salariés de telle manière qu'elles enrichissent le capital social et symbolique de l'Entreprise ?
 - En quoi les réseaux de l'Entreprise peuvent être vecteurs de convictions, et participer – en ligne avec sa mission et ses objectifs – à la transformation du monde ?
 - Comment les convictions peuvent-elles être forces de rencontre de l'autre, d'une meilleure connaissance et en fin de compte, nous permettre de mieux vivre ensemble ?

d'une ultime recherche, donnent une invitation à aller plus loin dans le dialogue et l'approfondissement sur un terrain insuffisamment exploité.

Au sein des communautés chrétiennes, un réel chemin a été accompli depuis Vatican II pour combattre l'enseignement du mépris et favoriser parmi les fidèles l'estime de la tradition et des communautés juives. Toutefois, force est de reconnaître que les stéréotypes ont la vie dure. N'entendons-nous pas encore parfois des chrétiens résumer les différences entre le judaïsme et le christianisme en opposant ce qui serait la religion de la justice à celle de l'amour.

Le fait religieux connaît incontestablement un regain d'intérêt avec la mise en opposition systématique d'un Occident judéo-chrétien, inventeur des droits de l'homme et de la laïcité à un Orient rétif et incandescent embourbé dans le conflit israélo-palestinien. Un regard protestant sur le judaïsme peut apparaître comme une contribution constructive dans un tel contexte, le tout dans un travail qui se veut non confessionnel et distancé.

L'image évoquée précédemment de l'ellipse à deux centres (divergences/convergences) a l'avantage de la simplicité pour décrire le plan de l'ouvrage mais une meilleure visualisation des grandes parties du corpus sera souhaitable après l'introduction méthodologique. L'auteur n'ignore pas qu'une telle entreprise a inévitablement un caractère partiel et qu'elle ne saurait prétendre à une vision globale de la richesse des textes publiés dans *ETR*, *RR* et *RHPR* sur ce thème donné.

J'ajouterai avoir voulu étudier dans quelle mesure les revues précitées abordent ou n'abordent pas deux angles de ma recherche en cours à savoir, l'étude de la théologie dite de remplacement et son impact sur l'anti-judaïsme chrétien et l'analyse du développement du concept trinitaire dans le renforcement de l'accusation de « peuple déicide ».

Ainsi, judaïsme et protestantisme apparaîtraient comme des modalités différentes, mais associés et complémentaires d'un même élan religieux vers le salut¹⁰. Pour dire les choses autrement, la colla-

¹⁰ *RHPR*, 1980/2, pp. 261-262 [Recension par B. Keller de l'ouvrage de Robert Aron et André Neher, *Le judaïsme, hier, demain*, Paris : Buchet Chastel, 1977 (coll. Deux Milliards de Croyants). Au centre du propos : l'existence de l'État d'Israël, génératrice d'autres questions qui viennent s'ajouter à celle que l'histoire a posé mais simultanément, support d'une certitude exprimée par une relecture de Abraham Heschel : « En nous rappelant le commencement, nous croyons en la fin, si besoin que nous vivons entre deux pôles l'historique : Le Sinaï et le royaume de Dieu »].

boration des trois revues dans ce travail de recherche, attestant les « vis-à-vis » entre juifs et chrétiens prouverait une fois de plus que le dialogue entre eux n'est fécond que s'il prend son point de départ dans les textes qui appartiennent à leur héritage commun.



Vers une reconnaissance de « l'Église juive » Mouvement juif messianique et christianisme en dialogue

**par Evert VAN
de POLL¹,**
*professeur
d'études religieuses
et de missiologie à la
Faculté de théologie
évangélique de
Louvain (ETF)
Belgique*

Un événement unique

Le symposium international qui s'est déroulé du 11 au 13 juillet 2022 à l'Université de Vienne, sous le thème « Jésus – aussi le Messie pour Israël ? Le mouvement juif messianique et le christianisme en dialogue », peut être qualifié d'événement unique. Plus de quatre-vingts participants en provenance des États-Unis, d'Israël et de nombreux pays européens s'étaient réunis dans l'un des amphithéâtres du bâtiment majestueux de la célèbre université de la capitale autrichienne, haut lieu de la théologie catholique, pour réfléchir à la relation entre le mouvement juif messianique et les Églises chrétiennes. Ils représentaient toute une gamme de traditions religieuses (juifs messianiques, catholiques, orthodoxes, luthériens, réformés, évangéliques, charismatiques) et divers horizons théologiques.

Il y a eu un certain nombre de rencontres au cours des dernières décennies entre des dirigeants Juifs messianiques et des responsables

¹ Evert Van de Poll est professeur d'études religieuses et de missiologie à la Faculté de théologie évangélique de Louvain, pasteur de la Fédération baptiste de France, membre de la Commission protestantisme-judaïsme de la Fédération protestante de France, et de la Commission pour les relations avec le peuple juif du Conseil national des évangéliques de France. Il participe également aux travaux du groupe de dialogue de l'Alliance évangélique mondiale et du Comité juif international pour les contacts interreligieux (IJCIC). Plusieurs de ses ouvrages portant sur les Juifs croyant en Jésus. Lui et son épouse Yanna habitent Nîmes.

d'Église, par exemple, dans le cadre du mouvement TJC2 (*Towards a Second Jerusalem Council – Vers un deuxième concile de Jérusalem*)². Mais jamais auparavant il n'y avait eu une représentation aussi large, non seulement des Églises mais aussi du monde théologique académique, que dans ce symposium, organisé par TJC2 et la Faculté de théologie de l'Université de Vienne, sous l'égide du cardinal Christoph Schönborn, archevêque de Vienne.

Je suis moi-même habitué aux colloques et aux séminaires depuis des années, mais avec le recul, je suis encore étonné du rythme, de l'organisation, de la diversité des intervenants, et de la multiplicité des sujets abordés de ce symposium : 25 conférences d'une grande qualité académique, données par des théologiens reconnus dans leur domaine de prédilection, le plus souvent en binôme où un orateur réagissait à l'autre, sans oublier bien évidemment les séances de questions-réponses et quelques discussions plénières, le tout condensé en plus de deux jours. (*Voir le programme en annexe de cet article.*)

Je dois mentionner aussi la réception chaleureuse au Palais épiscopal, où les participants furent accueillis par le cardinal Schönborn. Né d'une mère juive et d'un père autrichien pendant la Guerre, et donc un survivant de la Shoah, il a fait une rétrospective extrêmement fascinante sur le rôle de quelques prêtres qui ont risqué leur vie pour aider les Juifs, en dépit du silence pesant de l'Église institution face à la Shoah.

Plan

Le symposium de Vienne était un vrai dialogue messianique-chrétien. Dans cet article j'en présente les grandes lignes, en ajoutant quelques commentaires et des réflexions d'ordre plus général. D'abord, je vais donner quelques précisions par rapport au mouvement juif messianique et situer le dialogue dans le cadre plus large des relations entre le judaïsme et l'Église. Ensuite, je me concentre sur les enjeux du dialogue messianique-chrétien, tels qu'ils ont été mis en avant lors du symposium. Pour les uns, il s'agit de la reconnaissance de « l'Église juive », avec son expression juive de la foi en Jésus le Messie, comme une composante essentielle de l'Église corps du Christ. Il en va de la véritable catholicité de l'Église. Pour les autres, il s'agit de revoir leur

² À noter également les « consultations de Helsinki », nommée après le lieu de la première consultation en 2010. Ce sont des rencontres ponctuelles où des théologiens Juifs messianiques et chrétiens travaillent ensemble un certain nombre de thèmes. Ces dernières années on n'entend plus beaucoup parler de ce « groupe de Helsinki ».

théologie et leur vision de l'Église en tenant compte de la présence des Juifs messianiques et en écoutant leur voix.

Dans la troisième partie de cet article, je vais résumer comment le symposium a mené ce travail de révision dans les domaines de la christologie, de l'ecclésiologie et de l'eschatologie. Enfin, qu'en est-il de la conversation messianique-chrétien dans les Églises ? Ou plutôt, dans les différents courants du christianisme ? Sur le terrain on voit des différences entre l'Église catholique, les Églises protestantes et les Églises et organismes évangéliques. Dans tous les cas, il reste encore beaucoup de chemin à faire...

1. Juifs messianiques et « les autres chrétiens » en dialogue

Le symposium avait pour objectif d'approfondir le dialogue entre des représentants du mouvement juif messianique et des Églises, au niveau théologique académique et au niveau ecclésial.

« *Messianique* » et « *chrétien* »

Notons, au passage, la terminologie. Dans les études socio-religieuses on utilise le terme « juif croyant en Jésus », ou juste le sigle JCJ, pour désigner tout simplement les Juifs confessant Jésus comme étant leur Sauveur, le Messie d'Israël, quelle que soit leur affiliation ecclésiale, l'expression liturgique de leur communauté d'attache, ou le caractère plus ou moins juif de leur pratique religieuse. Jadis on parlait de « juifs chrétiens » ou « judéo-chrétiens » mais ces désignations ne sont plus courantes.

Un certain nombre de JCJ se veulent avant tout « juifs », soulignant leur identité juive ethnique et culturelle, voire religieuse. Autrefois, ils s'appelaient « chrétiens hébraïques » ou « juifs confessant le Messie », aujourd'hui ils sont de plus en plus nombreux à se désigner comme « messianiques » et évitent le vocable « chrétien ». Du point de vue étymologique, les deux termes ont la même signification – « chrétien » vient du grec *christianos* qui signifie « appartenant au Christ », le titre « Christ » (*christos*) étant la traduction grecque de *machiach* en hébreu, et dont « Messie » n'est qu'une allitération. Pourtant, ils ont des connotations très différentes, surtout dans le monde juif, marqué par des siècles de rejet et d'hostilité de la part des « chrétiens ». En se disant « messianiques », les JCJ se démarquent d'un christianisme devenu, à leurs yeux, une affaire non-juive, aussi bien dans sa composition que dans ses multiples expressions théologiques et liturgiques.

Dans son exposé pendant le symposium, le théologien juif messianique Richard Harvey a fait remarquer que le terme « messianique » ne s'applique pas aux seuls Juifs croyant en Jésus. Dans le judaïsme le terme « messianique » signifie la croyance au Messie d'Israël, plus précisément la croyance à la venue du Messie et de son règne dans l'avenir. « Dans ce sens, beaucoup de Juifs peuvent se dire messianiques sans pour autant croire que le Messie est déjà venu en la personne de Jésus de Nazareth »³.

Mais dans les milieux juifs on reconnaît qu'il y a aujourd'hui un mouvement de « Juifs messianiques », et l'on n'hésite pas à reprendre cette désignation. Si beaucoup de rabbins continuent à souligner qu'il s'agit là en fait de Juifs convertis au christianisme, et que l'on ne peut pas être Juif et chrétien en même temps, certains rabbins « réformés » (*reform*) aux États-Unis reconnaissent leur identité juive et admettent que beaucoup de « messianiques » mènent une vie tout à fait « juive »⁴.

Affiliés aux Églises et aux assemblées messianiques

Les Juifs messianiques ont des opinions et des pratiques différentes en ce qui concerne le contexte dans lequel ils souhaitent vivre leur identité croyante et juive. La grande majorité fait partie intégrante d'une Église non-juive, bien que certains d'entre eux se retrouvent dans des structures parallèles « messianiques » (associations, rencontres, conférences de tous genres) tout en restant affiliés à une Église existante. Une minorité est affiliée à des assemblées messianiques, aussi appelées congrégations ou synagogues messianiques. Selon Richard Harvey, ces derniers ne représentent que 10 % du mouvement messianique, soit environ 15 000 des quelque 150 000 JCJ s'identifiant comme « messianiques » au niveau mondial.

Qui est Juif ? Critères et nombres différents

Harvey a présenté des statistiques assez précises, basées sur les dernières données disponibles. En avançant le chiffre de 150 000

³ Richard Harvey, dans son exposé, *Introducing the Messianic Reality*, lors du symposium à Vienne, le 11 juillet 2022.

⁴ Par exemple, Dan Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism* (New York : Continuum, 2000), *Voices of Messianic Judaism: Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement* (Baltimore : Lederer, 2001). L'anthropologue juive Shoshanah Feher a fait le même constat dans son livre *Passing over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism* (Walnut Creek : AltaMira Press/Sage Publications, 1998).

JCJ s'identifiant comme « messianiques », il a délibérément choisi une fourchette basse d'estimation, afin de mettre en garde contre la tendance chez certains d'exagérer le nombre de JCJ. Ce chiffre représente environ 1 % de la population juive mondiale totale (estimée à plus de 15 millions).

Autre précision, pour définir le nombre de Juifs il a utilisé le critère halakhique du judaïsme orthodoxe pour définir l'identité juive : être né d'une mère juive ou être converti au judaïsme selon une démarche reconnue. Si l'on prend le critère plus large de la loi du retour de l'État d'Israël (avoir au moins un grand-parent juif), le nombre de Juifs est considérablement plus élevé : plus de 24 millions selon les chiffres des services de l'État d'Israël. Richard Harvey estime qu'il y a environ 715 000 « croyants d'origine juive », ce qui représente presque 3 % de la population juive mondiale au sens de la Loi de retour. Curieusement, si l'on utilise le critère plus large, cela ne change pas vraiment le nombre de membres juifs des assemblées messianiques, selon les statistiques de Harvey (15 000 environ)⁵.

Dialogue avec « le christianisme »

Sur le terrain, on voit que le mouvement messianique développe des pratiques religieuses et des approches théologiques résolument juives. Il faut bien parler au pluriel, car ce mouvement n'est pas uniforme. Mais cela n'empêche pas que l'on voit se dessiner comme une bifurcation entre messianiques et chrétiens – entendez Églises des nations – sur le plan théologique et liturgique, et en ce qui concerne la pratique religieuse, ou bien la manière d'être disciple de Jésus. D'où le sous-titre du symposium : « Dialogue entre mouvement juif messianique et christianisme ».

Cette terminologie est quelque part trompeuse, car elle laisse sous-entendre que le christianisme ne comprend que les Églises « chrétiennes » et pas les Juifs messianiques. Or, du point de vue de leur foi commune en Jésus le Messie/Jésus le Christ, ces derniers partagent la foi chrétienne et font partie du christianisme, dans le sens global du terme. Il est plus exact de parler de « Juifs messianiques et les autres chrétiens », tous appartenant à une même Église universelle, le corps du Messie/du Christ.

Tous les intervenants lors du symposium ont insisté sur cette unité sur le fond. C'est justement là la raison pour laquelle ils voient le besoin d'un dialogue qui permette de mieux se comprendre de part

⁵ Richard Harvey, *op. cit.*

et d'autre, et de voir quelle est précisément la relation entre mouvement juif messianique et les Églises d'aujourd'hui.

Dialogue intra-Église, pas intra-juif

Il faut dire qu'il s'agissait d'un dialogue « intra-Église », au sujet de la place de l'Église issue d'entre les Juifs (*ecclesia ex circuncisione*) par rapport au reste de l'Église (*ecclesia ex gentibus*).

Cette conversation est tout à fait différente d'un dialogue, pour l'heure inexistant, entre le mouvement juif messianique et les différentes branches du judaïsme aujourd'hui. On peut espérer qu'un tel dialogue « intra-juif » sera tout de même entamé, car ce mouvement n'a pas seulement un lien intrinsèque avec la religion chrétienne mais aussi avec le peuple juif et de sa tradition religieuse.

Trouble-fêtes dans le dialogue judéo-chrétien ?

Cette conversation messianique-chrétienne n'est pas à confondre non plus avec le dialogue judéo-chrétien, qui s'est développé après la Shoah, notamment depuis les années 1960. Dans ce dialogue, les Juifs messianiques sont le plus souvent ignorés.

Ils sont des trouble-fêtes, car par leur confession que Jésus est le Messie de tout le peuple d'Israël, et non seulement de ceux qui croient en lui, ils mettent en cause la prise de position des Églises engagées dans le dialogue avec le judaïsme, à savoir la reconnaissance du judaïsme comme la religion du peuple juif et le renoncement à la mission organisée et institutionnelle auprès des Juifs. Les Juifs messianiques ne sont plus reconnus comme Juifs par le judaïsme orthodoxe. Et ce qui dérange toutes les branches du judaïsme, c'est qu'ils cherchent à « missionner » les autres Juifs – que cela soit vraie est une autre question, mais en tout cas ils ont au moins cette réputation. Une conversation avec leurs représentants risque de compromettre les responsables des Églises qui sont engagées dans le dialogue judéo-chrétien.

En règle générale, les « messianiques » ne participent pas à des rencontres de dialogue entre rabbins et théologiens chrétiens, et on a du mal à s'imaginer comment cela pourrait se faire, étant donné la prise de position des uns et des autres. Mais peut-on se satisfaire de l'absence, et souvent même l'exclusion délibérée de la voix juive messianique au chapitre du dialogue judéo-chrétien ?

Cependant, les Églises engagées dans le dialogue judéo-chrétien ne peuvent pas éviter une conversation messianique-chrétien,

pour une raison très simple : ils partagent avec les Juifs messianiques la même conviction de base que Jésus est le Messie, le Sauveur d'Israël et des nations. Cela crée un lien commun fondamental qui engage les uns comme les autres à « s'accueillir réciproquement » (Romains 14).

En outre, ce mouvement juif messianique en expansion ne peut plus être ignoré, comme il l'a trop souvent été jusqu'à présent.

Les organisateurs étaient bien conscients de ce que la démarche d'organiser ce symposium était délicate, au regard des relations des Églises avec le judaïsme. Johannes Fichtenbauer, président de la branche européenne du mouvement TJC2 et l'un des initiateurs du symposium, avec le cardinal Schönborn, a souligné que la conversation avec les Juifs messianiques ne veut surtout pas nuire aux avancées du dialogue judéo-chrétien, ni mettre en cause les relations fraternelles qui se sont développées entre les responsables de la synagogue et de l'Église au cours des dernières décennies.

Il a évoqué le fait que l'Église catholique a entamé depuis peu un dialogue officiel avec le mouvement juif messianique, tout en poursuivant le dialogue avec le judaïsme. Dans l'organisation, il s'agit de deux dialogues parallèles, qui relèvent de deux dicastères différents. Je vais y revenir plus loin.

2. L'enjeu du dialogue, pour les Églises des nations

Quel est l'enjeu du dialogue messianique-chrétien ? La réponse à cette question n'est pas la même pour les Juifs messianiques et pour les Gentils, croyants issus des nations. Commençons par ces derniers.

Il existe une longue histoire de marginalisation des JcJ dans l'Église, et de leur assimilation, souvent par la force. La pratique des traditions et coutumes juives leur a été interdite, car l'Église l'a condamnée comme étant « légaliste » et « judaïsante ». Par conséquent, une expression juive de la foi en Jésus le Messie d'Israël était ecclésiastiquement illégale. La théologie, en particulier la doctrine que l'Église est le nouveau peuple de Dieu, mais aussi la liturgie, l'ordre ecclésiastique, la pratique de la vie chrétienne, ainsi que l'interprétation allégorique et spiritualisée des promesses prophétiques concernant l'avenir d'Israël, tout cela s'est développé sans jamais tenir compte de la voix juive dans l'Église.

Écouter la voix juive dans l'Église

Pendant longtemps, dans les Églises cette voix avait été réduite au silence, ou presque. Mais au XIX^e siècle, elle a recommencé à

résonner, depuis les premiers chrétiens hébreux rassemblés à Londres jusqu'à l'actuel mouvement juif messianique qui ne cesse de croître. Mais la question est de savoir si les JCJ, et notamment les « messianiques », peuvent faire entendre leur propre voix dans la réflexion théologique, dans l'administration des Églises, dans la liturgie, dans la mission ? Est-ce que les Églises sont prêtes à adapter leur pensée et leur pratique à la lumière de la rencontre avec le mouvement juif messianique ? Cela soulève une seconde question, plus fondamentale : est-ce que les Églises se rendent compte qu'elles ne sont pas complètes sans l'Église des Juifs. Travailler ces questions, voilà l'enjeu du dialogue pour les théologiens et les responsables d'Église.

Lorsque ces derniers accepteront de relever le défi, ils constateront que l'écoute de la voix juive dans l'Église a des conséquences considérables dans tous les domaines de la vie de l'Église et de la théologie. Cela a été bien démontré lors du symposium de Vienne, où l'on a assisté, effectivement, à un vrai dialogue entre Juifs et Gentils.

Jan Heiner Tück, professeur de théologie systématique à l'université de Vienne, a résumé les principes de ce dialogue comme suit :

Nous partons du principe que le juif Jésus de Nazareth est le Messie d'Israël et des Nations. Il est venu – et reviendra – afin d'unir ce qui est séparé et d'établir le Royaume dans sa plénitude finale.

Nous supposons que l'Église a été dès le début une Église de Juifs et de Gentils. Mais dès les premiers siècles, l'*ecclesia ex gentibus* a de plus en plus repoussé l'*ecclesia ex circumcisione* pour finalement l'oublier. Le retour des déplacés au travers des Juifs croyants en Jésus et le mouvement juif messianique au XX^e siècle est un signe qui doit être interprété et reconnu comme tel dans la conversation entre Juifs messianiques et théologiens chrétiens. Dans cette conversation, les Églises doivent examiner de manière critique leur théologie, leur doctrine ecclésiale et leur liturgie à la lumière de ce signe⁶.

Non à la théologie de deux voies de salut et celle du remplacement

Le titre du symposium était : *Jésus, le Messie pour Israël ?* Ce titre a été délibérément choisi pour délimiter la position du symposium dans le domaine plus large des relations entre l'Église et Israël, et en particulier le dialogue judéo-chrétien. Il fait allusion à la thèse

des deux voies parallèles vers le salut, selon laquelle Israël vient au salut par la Torah, et l'Église des nations par Jésus-Christ. Un exemple de cela est un document récent du Groupe de conversation juifs et chrétiens, du Comité central des catholiques allemands : « Nous confessons que l'alliance de Dieu avec le peuple juif signifie une voie de salut vers Dieu – même sans reconnaître Jésus-Christ »⁷. Mais d'un point de vue chrétien, peut-il y avoir deux peuples de Dieu ? Dieu ne serait-il pas alors bigame, comme le dit Robert Spaemann⁸ ?

Le titre du symposium a été développé dans trois domaines : la christologie, l'ecclésiologie et l'eschatologie – c'est-à-dire la doctrine du Christ, la doctrine de l'Église et la doctrine de l'avenir et des derniers temps.

3. Jésus le Juif, encore et toujours roi des Juifs

En ce qui concerne le premier thème, la christologie, le mouvement juif messianique met l'accent sur l'identité juive de Jésus et sur sa fidélité à la Torah. Ceci est pour les JCJ qui s'identifient comme « messianiques » une affirmation et une mise en valeur de leur propre identité juive, et aussi un exemple à suivre quant à l'expression juive de leur foi. Si l'Église leur a longtemps interdit toute pratique dite « juive », ils voient dans le mode de vie de Jésus plutôt une valorisation de la Torah, et donc un encouragement à vivre leur foi en lien avec la tradition juive.

Certes, la théologie chrétienne a aussi fait la « découverte » de la judéité de Jésus. C'est la fameuse « troisième recherche » (*Third quest*) de qui était le Jésus historique (*Jesus of history*), comment il a vécu réellement. Pour la christologie, cela signifie une concrétisation de l'incarnation. En Jésus de Nazareth, le Verbe éternel est devenu « juif ».

Parallèlement, au cours du XX^e siècle nombre d'auteurs juifs ont fait paraître des publications dans lesquelles ils « ramènent » Jésus et son message, pour ainsi dire, dans son contexte juif. C'est ce que l'on appelle en allemand le *Heimholung Jesu*. Des auteurs comme Klausner et Buber d'abord, ensuite Vermes, Lapidé, Flusser et j'en passe, considèrent Jésus comme faisant partie de l'histoire juive. Ils soulignent que son message s'inscrit dans le judaïsme du second Temple, et que l'on peut donc étudier les évangiles comme de la littérature juive de cette époque.

⁷ Cité par Jan Heiner Tück, *op. cit.*

⁸ *Idem.*

Il y a là une convergence importante entre penseurs juifs, théologie chrétienne et le mouvement juif messianique. À une différence près, et elle est de taille. Les croyants juifs messianiques soulignent également que Jésus est encore et toujours le « Roi des Juifs ». Cela ne marque pas seulement leur position dans le monde juif, dont la grande majorité ne partage pas cette conviction, mais est aussi de nature à corriger l'image que de nombreux chrétiens ont de Jésus. Tout en reconnaissant son identité juive en tant qu'homme, et le contexte juif de son enseignement, ils voient le Jésus ressuscité et glorifié plutôt comme une personne universelle, Sauveur du monde, roi de tous les peuples. Ainsi, le titre « Christ » n'est plus associé avec « Messie », ni sa signification « Roi des Jésus ». C'est en fait une déjudaïsation de l'identité du Ressuscité.

Dans un exposé fascinant, le théologien messianique américain Mark Kinzer, dont les publications suscitent pas mal d'intérêt bien au-delà des milieux juifs messianiques, a mis en exergue que Jésus n'était pas seulement juif, et Roi des Juifs jusqu'à sa crucifixion – les chrétiens sont d'accord sur ce point – mais qu'il était également Juif, et Roi des Juifs dans sa résurrection, son ascension et sa glorification, et qu'il reviendra comme un Juif, en tant que Roi des Juifs. Son humanité juive et sa royauté sur les Juifs sont donc permanentes. Cela signifie que non seulement il existait une relation entre Jésus et les Juifs de son époque – sur ce point, Juifs et chrétiens sont d'accord – mais qu'il y a encore et toujours une relation intrinsèque entre Jésus-Christ (Messie) et le peuple juif. Il est le Roi de tout le peuple juif d'aujourd'hui. On n'a pas l'habitude d'entendre une telle affirmation, et Kinzer le reconnaît volontiers.

Quand j'affirme cela, je sais que cela ne va pas plaire à la plupart des Juifs, mais c'est une affirmation théologique qui est justifiée sur la base du Nouveau Testament. D'une manière que nous ne pouvons comprendre, il est toujours connecté à ce peuple, y compris la partie d'entre eux qui ne croit pas en lui comme Messie d'Israël. En conséquence, toute l'Église, qui le confesse comme Messie, est également connectée à ce peuple⁹.

Et Kinzer de conclure qu'il existe donc un lien intrinsèque et mystérieux entre le christianisme d'une part et les Juifs et le judaïsme d'autre part. « Ce lien est Jésus Roi des Juifs ». Et ce sont les Juifs messianiques qui incarnent ce lien, « en signe avant-coureur de ce

que le peuple d'Israël et les nations serviront et loueront l'Éternel ensemble »¹⁰.

4. L'enjeu, pour les Juifs messianiques

Venons-en maintenant aux Juifs messianiques. Quel est pour eux l'enjeu du dialogue avec les théologiens et les dirigeants des Églises ?

Les « messianiques » se veulent la continuation de l'Église juive du temps des apôtres du Nouveau Testament et dans les premiers siècles de notre ère. Pour eux, l'identité juive est quelque chose d'essentielle, voire d'existentielle, car en plus, l'identité juive revêt aussi une importance théologique, car pour eux, il s'agit là de l'appartenance au peuple élu. C'est pourquoi ils tiennent à une expression décidément juive de la foi en Jésus Messie, bien qu'ils soient loin d'être d'accord entre eux sur la manière exacte dont cette expression devrait prendre forme et dans quelle mesure ils doivent observer les commandements de la Torah pour maintenir et exprimer cette identité. Ceux qui mettent l'accent sur l'observation de la Torah se veulent partie intégrante du monde religieux juif, ils parlent parfois d'une branche du judaïsme parmi d'autres, à savoir le « judaïsme messianique ».

Garder l'identité juive au sein du christianisme

L'enjeu pour les Juifs messianiques est donc de garder leur identité ethnique, culturelle et religieuse au sein du christianisme. Il en va de la survie du peuple d'Israël dispersé parmi les nations. Si les Juifs ont pu survivre au cours des siècles, sans avoir leur propre pays, c'est grâce aux coutumes et traditions juives, à la transmission de l'histoire juive, et ce qui est au fond de la religion juive. Dans la mesure où les JCJ s'assimilent à leur entourage chrétien, ils n'éduquent pas leurs enfants dans les traditions du peuple juif et son mode de vie, ils ne transmettent pas l'histoire et l'héritage juifs, et ne participent pas à la défense des intérêts de la communauté juive. À terme, leurs enfants et leurs petits-enfants sont « perdus » pour le peuple juif. C'est pourquoi les responsables des communautés juives ont toujours considéré que la mission de l'Église auprès des Juifs constitue une menace à la survie du peuple. Certains vont jusqu'à parler de « génocide théologique ».

Les Juifs messianiques partagent cette préoccupation pour la survie de leur peuple, et ce, pour deux types de raisons. Première-

¹⁰ *Idem.*

ment, par solidarité avec leur peuple. « Nous ne pouvons pas ne pas être Juifs, c'est dans nos gènes », affirmait haut et fort un intervenant messianique. « Donc nous sommes naturellement concernés par tout ce qui arrive à notre peuple. »

Un deuxième type de raisons est d'ordre théologique. Puisque l'alliance de l'Éternel avec Israël est toujours valable et que ce peuple a donc un rôle à jouer dans le plan de Dieu, à présent et dans l'avenir, il est impératif que ce peuple continue à exister.

Ceci est d'autant plus important pour les Juifs messianiques. Si Jésus est le Messie d'Israël, raisonnent-ils, il l'est du peuple d'Israël dans son ensemble. Il n'offre pas seulement le salut personnel aux Juifs et non-Juifs, il est aussi le garant de l'accomplissement de toutes les promesses prophétiques (Actes 3,22), promesses par rapport à l'avenir de ce peuple, et par rapport à l'avenir du monde entier. Le peuple d'Israël doit continuer à exister, en vue de la promesse.

Pour que le peuple puisse survivre, il est impératif qu'il garde une certaine spécificité culturelle et/ou religieuse qui lui permette de survivre ethniquement. C'est pourquoi les Juifs messianiques considèrent que les JCJ en général ne doivent pas se fondre – de gré ou de force – dans la masse de chrétiens non-Juifs de sorte qu'ils ne participent plus de la présence distincte du peuple d'Israël parmi les nations, mais qu'ils ont vocation à garder leur identité ethnique et culturelle-religieuse juives à côté de celle des croyants des nations.

Expression juive de la foi en Jésus le Messie, comment ?

Si les Juifs messianiques sont d'accord sur la nécessité d'une expression juive de la foi en Jésus le Messie, ils sont loin d'être d'accord sur la façon dont cela doit s'articuler, comment cela doit se pratiquer. Et surtout, sur la question de savoir dans quelle mesure ils doivent pratiquer – certains préfèrent le mot « observer » – les commandements de la Torah. Ceux qui soulignent l'observance de la Torah, se veulent un courant parmi d'autres dans le judaïsme, appelé « judaïsme messianique ».

Il est intéressant d'écouter les « messianiques » catholiques sur ce point. Deux intervenants lors du symposium, le dominicain Antoine Lévy, vivant en Finlande, ainsi que le jésuite israélien David Neuhaus, ont plaidé pour une présence et une pratique « hébraïques » au sein de l'Église catholique qui soient officiellement reconnues par son magistère. En fait, il y a deux structures pour les catholiques hébreóphones en Israël qui illustrent bien la divergence entre eux, quant à leur place dans l'Église. D'une part, le « Vicariat Saint-Jacques », relevant du

diocèse latin de Jérusalem, regroupe quelques paroisses (*kehillot*) où la liturgie se fait en hébreu, et où l'on fait des célébrations lors de quelques fêtes juives qui sont des jours fériés dans l'État d'Israël. Ce courant parmi les juifs catholiques insiste sur l'importance de pratiquer les traditions juives. D'autre part, « l'Association des catholiques hébreux » considère qu'une pratique basée sur la religion juive n'est plus nécessaire pour les Juifs de confession catholique, bien que les croyants puissent en garder certains éléments, tels que le Shabbat et le repas de Pessah, comme moyens d'exprimer leur identité israélienne¹¹.

Reconnaissance d'une Église « juive »

L'enjeu pour les Juifs messianiques dans le dialogue avec le christianisme va plus loin encore. Ils tiennent à ce que les Églises reconnaissent le désir, pour ne pas dire la nécessité de maintenir une expression juive de la foi en Jésus le Messie au sein de la grande communauté de disciples de Jésus – Juifs et Gentils, et donc aussi le droit d'observer des commandements de la Torah, tels que la circoncision, le Shabbat et les fêtes, des règles alimentaires, etc. – non pas pour « mériter » en quelque sorte le salut par des œuvres, mais pour « obéir » au devoir de garder leur identité, leur appartenance au peuple élu, peuple témoin du Dieu unique et de sa fidélité.

De même que les croyants païens ne sont pas tenus de devenir juifs et d'observer pleinement les lois juives, suite à la décision du premier concile de Jérusalem en Actes 15, ils doivent, pour leur part, reconnaître que les disciples juifs de Jésus ne doivent pas renoncer à leur identité juive mais la préserver par un mode de vie juif et une manière juive d'être une congrégation. C'est dans ce sens que s'inscrit l'idée d'un « deuxième concile de Jérusalem ».

5. Ecclésiologie, deux Églises unies

Ces enjeux pour les Juifs messianiques sont liés à l'ecclésiologie, ce qui fut le deuxième grand thème du symposium. Plusieurs interventions ont développé la différenciation de l'Église en une Église des nations (*ecclesia ex gentibus*) et une Église de la circoncision (*ecclesia ex circumcissione*). Au cours des premiers siècles, cette dernière a été de plus en plus marginalisée et exclue. Que signifie le retour de la partie oubliée et perdue de l'Église, par le biais du mouvement juif

¹¹ Cf. *Idem*.

messianique et des Juifs croyant en Jésus en général ? Les réponses données par les intervenants se résument en deux grandes orientations, l'une historique – nous assistons au retour de l'Église juive, qui rétablit la situation de l'Église primitive – et l'autre eschatologique – ce retour est aussi un signe du salut de « tout Israël » et le retour du Messie qui régnera sur Israël et les nations.

Ecclésiologie bilatérale

Mais retournons à l'ecclésiologie. « Église de la circoncision » ou « Église juive », ceci n'est pas seulement un concept théologique, mais aussi un concept très pratique. Ce concept ne doit pas rester flottement comme un ange dans l'espace aérien des idées, pour reprendre un dicton allemand, mais doit descendre dans la réalité d'ici et maintenant pour prendre une forme juive, dans le contexte socio-culturel et religieux de ce peuple particulier.

Alors, quelle est la place des Juifs croyant en Jésus au sein du christianisme ? Les échanges ont mis en lumière le fait que l'espace pour les Juifs messianiques diffère d'une Église à l'autre et d'un type de christianisme à l'autre, mais qu'en général il manque une réflexion de fond sur cette question. Le modèle qui prédomine partout est celui d'une Église unique où toutes les origines sont effacées au nom de l'universalisme de l'Évangile. Lors du symposium, on a beaucoup abondé sur une autre approche, celle d'une « ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël » proposée par Mark Kinzer dans ses publications, et reprise par d'autres auteurs juifs messianiques ainsi que par le mouvement *Vers un deuxième concile de Jérusalem* (TJC2).

Selon cette approche, le corps du Christ/Messie est une unité avec deux composantes : l'Église des Juifs et l'Église des Nations. L'une n'existe pas sans l'autre, l'Église n'est pas complète sans l'une ou sans l'autre. Les deux font un corps en Christ, une Église avec un grand E, mais cette unité présuppose la diversité de ses composantes et donc l'identité propre à chacune. C'est ainsi que les Juifs messianiques comprennent l'unité en Éphésiens 2, un passage-clé dans leur compréhension de la nature de l'Église.

Les auteurs messianiques soulignent, à juste titre selon moi, que le mot « un » utilisé dans ce texte est à comprendre à la lumière du mot hébreu *é Chad* qui signifie « un », non pas dans le sens d'uniformité ou de singularité (pour cela l'hébreu emploie un autre mot, *yichoud*), mais dans le sens d'une connexion, ou d'une alliance si l'on veut, de deux entités distinctes. Le même mot est utilisé pour désigner que l'homme et la femme ne sont qu'un (*é Chad*) dans le

couple tout en gardant leur identité d'homme et de femme (Genèse 2).

Catholicité restaurée

Cette approche met une lumière toute nouvelle sur la « catholicité », c'est-à-dire la nature universelle de l'Église. La catholicité s'est en effet perdue avec la disparition des communautés judéo-chrétiennes dans les premiers siècles de l'histoire de l'Église. « L'Église catholique a besoin du judaïsme messianique pour restaurer la plénitude de la catholicité », ont déclaré en chœur le dominicain messianique Antoine Levy et la théologienne allemande Ursula Schumacher, spécialiste en théologie systématique catholique. Leur propos s'applique en fait à tous ceux qui professent l'universalité de l'Église avec le Credo apostolique.

6. Le retour sur la terre d'Israël et la fin des temps

Le troisième grand thème du symposium était l'eschatologie. Les Juifs messianiques et de nombreux chrétiens vivent dans l'attente joyeuse du retour prochain de Jésus le Messie. Ils considèrent le retour de nombreux Juifs sur la terre d'Israël et la présence croissante de Juifs messianiques à Jérusalem comme des signes eschatologiques de la parousie du Christ. Cette espérance concrète et historique est une source d'irritation pour les Églises dans lesquelles le cri *maranatha* (« Ô Seigneur, viens ! ») est presque ou complètement réduit au silence. Plusieurs intervenants ont abordé le lien entre le retour de Jésus d'une part et le retour du peuple juif sur la terre d'Israël d'autre part. Ils ont tous souligné les passages qui parlent du retour de Jésus, notamment Luc 13 et Matthieu 23 où Jésus parle d'un futur accueil par les dirigeants du peuple juif, quand il reviendra à Jérusalem. Cela présuppose une présence juive à Jérusalem à ce moment-là. Ulrich Laepple, par exemple, disait ceci :

En réfléchissant au retour du Messie sur le mont des Olives, et son accueil à Jérusalem, nous venons donc naturellement à la question des promesses de la terre. Dans les cercles théologiques académiques, cette question est généralement évitée, soit parce qu'elle n'est plus pertinente à la lumière de la doctrine du remplacement, soit parce qu'elle est considérée comme un sujet délicat qui ne fait que semer la discorde. On laisse donc la réflexion au lien entre le retour des Juifs sur la terre et la

construction d'une existence nationale juive sur cette terre, et le retour de Jésus le Messie, au circuit parallèle des chrétiens et des organisations pro-Israël, également appelés « sionistes chrétiens »¹².

Les théologiens ont longtemps mené leurs débats sur l'eschatologie comme des « chrétiens entre nous ». Dès que des Juifs messianiques rejoignent le débat, les choses changent, car pour eux, la terre d'Israël n'est pas un sujet théorique, ni un « dada » de certains chrétiens pro-Israël, mais étroitement liée à l'existence de la nation dont ils font eux-mêmes partie. Ils rejettent rigoureusement la doctrine du remplacement. Ils voient généralement le retour à la terre dans la perspective des promesses terrestres de la Bible, même s'ils ont le plus souvent une vision nuancée de la réalité politique au Moyen-Orient. Ils peuvent être critiques à l'égard de certains leaders politiques dont ils désapprouvent l'action. Ils soulignent le besoin de créer un lien avec les chrétiens arabes. C'est précisément la raison pour laquelle il est intéressant d'inclure les Juifs messianiques dans la conversation sur l'attitude de l'Église envers l'État d'Israël.

Pour les Juifs messianiques, l'existence et la sécurité d'un foyer national juif sur la terre d'Israël est d'une importance existentielle. Quiconque entre en dialogue avec eux doit en tenir compte. Au cours du symposium, nous n'avons pas beaucoup discuté des problèmes politiques en Israël et au Moyen-Orient. Les discussions portaient surtout sur la signification eschatologique du retour des Juifs. Plusieurs intervenants ont fait remarquer que le sionisme moderne et le mouvement juif messianique se sont développés simultanément, depuis le XIX^e siècle. Ensemble, ces deux phénomènes ont abouti à une présence juive très importante dans le pays d'Israël, et une présence de croyants juifs en Jésus. Cela a créé des conditions dans lesquelles il est devenu tout à fait concevable que Jésus puisse un jour faire son retour annoncé à Jérusalem, étant accueilli et salué par les dirigeants du peuple juif qui le reconnaissent comme Messie.

7. Mission, le thème manquant

Un sujet important n'a pas été inclus dans les thématiques du symposium, bien que les intervenants y aient fait allusion à plusieurs reprises. Autant dire que ce sujet est inévitable dans une conversa-

¹² Ulrich Laepple, dans sa réponse aux interventions de Mark Kinzer et Jan-Heiner Tück sur le chiliasme et la critique de l'amillénarisme, lors du symposium, le 13 juillet.

tion messianique-chrétienne. Je parle de la missiologie. Ce qui a manqué au symposium est une réflexion académique sur la mission de l'Église. Je suppose que c'était le choix des organisateurs de ne pas aborder ce thème. Quand on parle « mission » on pense évidemment à ce que l'on appelle « mission » auprès des Juifs, c'est-à-dire la communication de l'Évangile et l'invitation à devenir disciples de Jésus. Voilà un sujet hautement sensible dans les relations judéo-chrétiennes aujourd'hui.

Bien que je comprenne ce choix, je suis persuadé que ce n'est qu'un report. Tôt ou tard, la conversation messianique-chrétienne doit aborder ce sujet. La dynamique du mouvement juif messianique, sa conception de la relation entre Jésus et Israël, et son approche particulière de la communication de l'Évangile ne peuvent qu'enrichir la réflexion missiologique. Et ils vont certainement amener les chrétiens à penser à nouveaux frais la mission auprès du peuple d'Israël. Mais pas seulement cela. Quand on considère, avec les Juifs messianiques, que l'élection d'Israël n'est pas révoquée et que ce peuple a encore un rôle à jouer dans les desseins de Dieu, la question se pose de savoir quelle est précisément sa mission aujourd'hui et dans l'avenir. En plus, le mouvement messianique rend l'Église sensible aux racines juives de la foi chrétienne, à la permanence du peuple d'Israël, et à tout ce que nous avons en commun avec le peuple juif. Il y a donc un terrain d'entente entre Juifs, Juifs messianiques et les « autres » chrétiens. Un « tronc commun » si l'on peut dire. Sur cette base, on peut penser à la mission commune de juifs et chrétiens dans le monde, une mission où les Juifs messianiques ne font pas obstacle. Une autre question est de savoir si les Juifs messianiques ont une mission particulière, et comment on devrait la définir.

Autant de questions pour un prochain symposium, que j'appelle d'ailleurs de mes vœux.

8. Les relations messianiques-chrétiens dans la pratique

Venons-en maintenant aux relations entre le mouvement messianique et les Églises, et sur le dialogue entre les deux dans la pratique. Heureusement que cela est à nouveau possible, après tant de siècles de séparation entre les mondes chrétien et juif. Ce symposium en a été un bel exemple.

La question de la représentativité

Mais on a aussi constaté que ce dialogue est compliqué par deux problèmes. D'abord, il y a une incongruence entre la configuration du mouvement messianique et celle d'une Église épiscopale ou synodale. Ces dernières ont des centres de décision qui structurent l'enseignement, la liturgie et l'organisation des paroisses locales. Mais le mouvement messianique, et même les assemblées messianiques, ne sont pas du tout structurés de cette façon-là. Ils ressemblent davantage au mouvement évangélique. On y trouve plusieurs sensibilités théologiques, comme des variations sur quelques convictions de base communes, et toute une mosaïque d'instituts de formation, d'organismes, de magazines, d'éditeurs, de conférences, et des réseaux autour de telle ou telle figure de proue. Quant aux assemblées messianiques, qui représentent une minorité dans le mouvement, nous l'avons dit, elles ne constituent pas une seule dénomination avec une gestion centrale et une pratique liturgique coordonnée. Il existe plusieurs unions nationales et internationales qui, dans leur ensemble, regroupent la plupart des assemblées. Chacune a sa propre direction et sa propre constitution. Certaines unions connaissent une procédure de validation du ministère de « rabbin messianique », bien qu'une validation dans une union ne soit pas forcément reconnue par les assemblées affiliées à une autre union. Sans parler du fait qu'aucune branche du judaïsme ne reconnaît aux leaders messianiques un quelconque statut de « rabbin ».

Étant donné cette configuration du mouvement juif messianique, il y a un problème de représentation. À qui doit-on s'adresser quand on veut entamer un dialogue officiel avec « les Juifs messianiques » ? Qui d'entre eux parle au nom de qui ? Dans quelle mesure la parole de tel groupe de représentants engage-t-elle le reste du mouvement ?

Par conséquent, il n'y a pas d'instance ni de représentant autorisé de parler ou de décider au nom de l'ensemble des Juifs messianiques, même pas au nom du « judaïsme messianique » ou de toutes les assemblées messianiques ».

Commencer au niveau de l'Église

Dans la pratique, les Églises désireuses de développer une conversation messianique-chrétienne doivent « faire avec » ce problème de représentativité. Ceci étant dit, la direction d'une Église peut déjà commencer par développer un dialogue avec une ou des assemblées

messianiques dans le pays, ou avec les Juifs messianiques parmi ses propres membres, encore faut-il les repérer, et trouver des représentants. Or, dans la plupart des Églises il manque une structure permettant aux membres juifs de se retrouver et de faire entendre leur voix.

Possible conflit avec le dialogue judéo-chrétien

Entamer un dialogue messianique-chrétien ne va donc pas du tout de soi, non seulement pour les raisons que nous venons d'évoquer, mais aussi à cause d'un possible conflit avec le dialogue judéo-chrétien. Dans l'Église catholique, et les Églises protestantes œcuméniques une telle conversation soulève effectivement des questions critiques. Elle est soupçonnée de mettre en péril les avancées dans le dialogue judéo-chrétien, de cautionner indirectement l'évangélisation des Juifs à laquelle les Églises ont officiellement renoncé, ou de revenir en arrière sur la reconnaissance du judaïsme comme une religion « sœur ».

Le rôle remarquable de l'Église catholique

Dans ce contexte, il convient de noter que l'Église catholique romaine a malgré tout entamé un dialogue officiel avec le mouvement juif messianique. Lors d'une rencontre avec des représentants de TJC2 en 2017, Joseph Ratzinger, quand il n'était pas encore pape Benoît XVI, a parlé d'un « signe eschatologique » selon lequel de plus en plus de Juifs viennent à la foi en Jésus, le Messie d'Israël et des nations, en dehors de l'influence de l'Église. C'est-à-dire en dehors de toute évangélisation chrétienne organisée.

C'est pourquoi le pape Jean-Paul II a créé en 2000 un groupe d'étude théologique, qui a commencé ses travaux sous la direction du cardinal Georges Cottier et les a poursuivis sous celle du cardinal Christoph Schönborn, qui l'a dirigé jusqu'en 2020. C'est pour cette raison que le symposium a eu lieu à Vienne, justement, car c'est là où Johannes Fichtenbauer, qui est étroitement lié au cardinal Schönborn, et le regretté père Peter Hocken ont effectué un précieux travail préparatoire pendant de nombreuses années. Le pape François, pour sa part, a exprimé le désir explicite d'approfondir le dialogue entre la théologie chrétienne et le mouvement juif messianique.

Protestants œcuméniques – presque aucune attention

Dans les Églises protestantes œcuméniques et dans les instances du Conseil œcuménique des Églises (COE), on est loin d'être prêt

pour cela. Même constat pour ce qui est de la grande majorité des Église protestantes nationales traditionnelles. Certes, nombre de théologiens et de pasteurs protestants ont des échanges avec des Juifs messianiques, à titre individuel, lors d'une conférence ou dans le cadre d'une réunion ponctuelle, mais pour le moment cela ne semble pas avoir une incidence sur la prise de position théologique et la politique officielle de leurs Églises à l'égard du peuple juif. Il n'existe pas de dialogue messianique-protestante comme il existe depuis peu dans l'Église catholique.

En plus, les Juifs messianiques sont systématiquement exclus de la réflexion théologique sur la relation entre l'Église et Israël, et leurs pensées et expériences ne sont pas incluses.

Je prends un exemple parlant. En 2019, l'Église anglicane a publié son premier document sur les relations entre juifs et chrétiens, *God's Unfailing Word*. On dirait qu'il était grand temps, 55 ans (!) après *Nostra Aetate*. Cela ne veut pas dire que des théologiens anglicans ne se soient pas prononcés sur ce sujet, bien au contraire, mais il manquait jusque-là une voix ecclésiale officielle. Dans ce texte, il y a un paragraphe qui explique que la présence et les expériences des Juifs messianiques n'avaient pas été prises en considération dans l'élaboration du texte, car cela aurait rendu la réflexion sur la relation entre l'Église et Israël encore plus compliquée qu'elle ne l'est déjà.

Pour ma part, je veux bien admettre que c'est compliqué, mais est-ce une raison pour éviter l'implication des Juifs messianiques, dans un sujet qui les tient particulièrement à cœur ? Vu leur position particulière, appartenant aussi bien à Israël qu'à l'Église, leur voix ne doit pas manquer !

Le monde évangélique – des attitudes différentes

Dans le courant évangélique les choses se dessinent différemment, à cause du congrégationalisme qui prédomine. Il s'agit là d'une ecclésiologie qui accorde une grande autonomie à l'Église locale en matière de prédication, enseignement, célébration, liturgie, et pratique de la foi. Bien qu'il existe des unions d'Églises, leurs Églises membres n'aiment pas trop l'idée d'un ordre ecclésial, ni une direction centralisée et verticale. Quant aux Alliances évangéliques, elles servent davantage de réseaux d'Églises et d'œuvres.

Cette configuration a des avantages et des inconvénients pour le dialogue messianique-évangélique. Commençons par les avan-

tages. La configuration du mouvement est telle qu'elle permet d'entamer un dialogue, de développer des contacts, d'organiser des rencontres et des célébrations communes, aussi bien au niveau local qu'au niveau national au sein d'une union d'Églises.

En plus, l'ecclésiologie congrégationaliste donne aux Églises locales une grande latitude de liberté liturgique et d'organisation. Cela leur permet d'intégrer des chants messianiques, célébrer des fêtes bibliques dites « juives », en collaboration avec des Juifs messianiques ; de donner des enseignements sur les racines juives de la foi chrétienne ou encore la relation entre Israël et l'Église ; ou créer un jumelage avec telle ou telle assemblée messianique. Tout cela se fait, effectivement, ici et là. Pas besoin d'une autorisation synodale ou nationale pour que les membres juifs des Églises créent leurs propres structures pour la prière, l'étude biblique, la fraternité et la solidarité entre eux, pour des célébrations messianiques.

En milieu évangélique, on a l'expérience d'implanter de nouvelles Églises, adaptées au contexte de telle ou telle population. Alors, une union d'Églises pourrait très bien créer une Église locale à part entière sous forme d'assemblée juive messianique.

À ma connaissance aucune union d'Églises évangéliques n'est allée jusqu'à reconnaître la validité et la pertinence d'une expression juive de la foi en Jésus, en lien avec les traditions juives, mais elles pourraient très bien le faire, sans que cela ne remette en cause leur structure et la pratique des Églises locales. Il serait tout à fait envisageable, en théorie en tout cas, que les Juifs messianiques au sein d'une union d'Église constituent une assemblée messianique qui soit reconnue comme étant une « Église juive » en communion avec les Églises des nations.

Bref, les enjeux « messianiques » dans le dialogue avec le christianisme peuvent assez facilement se réaliser dans le courant évangélique.

Mais l'inconvénient est que la mise en pratique des idées que nous venons d'évoquer dépend presque entièrement de la bonne volonté des responsables d'Église au niveau local. Il y a très peu de contacts officiels au niveau d'une union d'Églises, ni au niveau national d'une Alliance évangélique.

Sur le terrain, deux observations contradictoires

Cela ne veut pas dire que rien ne se passe. Sur le terrain nous faisons deux observations qui sont un peu à l'opposé l'une de l'autre. D'abord, une partie importante du mouvement évangélique est très

favorable aux Juifs messianiques. On peut constater également un grand intérêt pour les fêtes bibliques et juives, pour la musique de louange messianique, pour la langue hébraïque et le symbolisme juif. Cela crée un fort sentiment d'appartenance avec le mouvement juif messianique.

En même temps, force est de constater que les directions nationales des unions d'Églises, les instituts théologiques et de nombreux pasteurs locaux ne s'intéressent pas du tout au mouvement juif messianique. Soit parce qu'ils pensent en terme de doctrine du remplacement, selon laquelle le peuple juif n'a plus de place spéciale dans les desseins de Dieu, soit parce qu'ils considèrent l'engouement de certains pour tout ce qui est « juif messianique » comme de nature à créer des tensions et des divisions. Par conséquent, il n'y a pas d'enseignement sur la relation entre Israël et l'Église, ni de dialogue au niveau national avec le mouvement juif messianique.

Pour conclure

Le contenu du symposium est trop riche pour être résumé dans un court article. Nous espérons donc que les conférences et les discussions résumées seront publiées prochainement. Cela aidera grandement les théologiens, les responsables d'Églises et les leaders messianiques. Pour ma part, je l'attends avec impatience.

Annexe – programme officiel du symposium

International Symposium

Jesus – also the Messiah for Israel?

Messianic Jewish Movement and Christianity in Dialogue

Kardinal König Saal, University of Vienna

Date : du 11 au 13 juillet 2022

Lundi 11 juillet 2022 : **Messianic Jews and Christianity in dialogue**

Jan-Heiner Tück (*University of Vienna*) ;

Johannes Fichtenbauer (*TJCII-Europe*)

Introduction to the Symposium

Richard Harvey (*All Nations Christian College, UK*)

Introducing the Messianic-Jewish Reality

David Neuhaus SJ (*Latin Patriarchate of Jerusalem Seminary*)

Who are the Hebrew Catholics today?

Christian Rutishauser SJ

The Place of Encounter with Jews believing in Jesus in the history of Jewish-Catholic Dialogue

Hanna Rucks

The Place of Encounter with Messianic Jews in the history of Jewish-Protestant Dialogue

Ludger Schwienhorst-Schönberger (*University of Vienna*)

Post-supersessionist Theology as a challenge for Biblical Hermeneutics
Open/Public Lecture:

R. Kendall Soulen (*Emory University*)

Post-Supersessionist Theology: *Ekklesia ex Circumcisione* and *ex gentibus*

Mardi 12 juillet (matin) : **Christology – The Jewish Jesus**

Michael Theobald (*University of Tübingen*)

Jesus, Messiah from Israel and Messiah for Israel

Henk Bakker (*Baptist, Free University Amsterdam*)

Response

Helmut Hopping (*University Freiburg im Bresgau*)

The Jewish Jesus and its implications for systematic Christology

Jonathan Kaplan (*University of Texas at Austin*)

Response

Mark Kinzer (*Yachad BeYeshua*)

Jesus, King of the Jews. A Messianic Jewish perspective.

Bernard Mallmann (*University of Vienna*)

Response

Mardi 12 juillet (après-midi) : **Bilateral Ecclesiology**

Thomas Schumacher (*University of Fribourg, Switzerland*)

Important differentiation between Christians with Jewish and non-Jewish background in NT-Ecclesiology? – Annotations on the *ekklesia ex circumcisione* and the *ekklesia ex gentibus*

Markus Tiwald (*University of Vienna*)

Response

Etienne Vetö (*Cardinal Bea Institute, Rome*)

Parting of the Ways

Mariusz Rosik (*Papal Theological Faculty Wroclaw, Poland*)

Response

Ursula Schumacher (*Pädagogische Hochschule, Karlsruhe*)
Postsupersessionism and Messianic Judaism as a Challenge and Enrichment of the Understanding of the Church: Scope for Thought, Potential for Development and Need for Revision in Ecclesiology

Fr. Antoine Levy OP (*University of Eastern Finland*)
The Restoration of the Ecclesia Ex Circumcisione

Plenary group discussion

Bilateral Ecclesiology and the healing of the Proto-schism

Mercredi 13 juillet :

The Land and People of Israel, Jesus, and Eschatology

Mark Kinzer (*Yachad BeYeshua*)

Jerusalem and the Return of Jesus

Fr. Piotr Oktaba (*Orthodox Seminary, Kiev, Ukraine*)

Response

Gavin D'Costa (*University of Bristol, UK*)

Catholic Minimalist Zionism

Marianne Moyaert (*Free University of Amsterdam*)

Response

Jan-Heiner Tück (*University of Vienna*)

Wiederkehr des Chiliasmus: Soll Augustins ekklesiologische Domestizierung des Millenarismus zurückgenommen werden?

Ulrich Laepple (*Neukirchener Verlagsgesellschaft, Germany*)

Response

Chronique de livre

par Alain DÉCOPPET

James Earle Patrick (sous dir.), *Jésus, roi des Juifs ? – une invitation œcuménique à réexaminer l’identité juive de l’Église*, Éditions des Béatitudes, 2022 – ISBN 9791030604207 – 110 p. – € 13.

Ce petit livre, rédigé sous la direction du Dr James Earle Patrick de l’université d’Oxford, coordinateur théologique de Towards Jerusalem Council II – Europe, contient des contributions rédigées par divers théologiens catholiques, protestants et Juifs messianiques.

Après des siècles de théologie du remplacement (disant que l’Église a *remplacé* Israël dans le plan divin du salut), les événements du XX^e siècle, particulièrement la Shoah, ont amené les chrétiens à s’interroger sur leur rapport au judaïsme. Ce questionnement a été rendu encore plus actuel par l’émergence, un peu partout, de communautés de Juifs qui ont reconnu en Jésus le Messie, tout en désirant continuer à pratiquer leur judaïsme, sans se fondre dans les Églises chrétiennes existantes. Quelle place leur donner dans l’Église universelle ?

Après une introduction de J. Patrick, présentant un bref historique de la question, J. Tück (chap. 1) revient sur le passé des relations judéo-chrétiennes : l’Église a dû les regarder avec honnêteté et reconnaître que son dénigrement séculaire du judaïsme avait préparé le terreau sur lequel l’antisémitisme avait pu fleurir et aboutir au drame de la Shoah. Un rapprochement réciproque en a découlé, dû en bonne partie à une redécouverte de la judéité de Jésus : les Juifs ont pu plus ou moins se l’approprier comme un des leurs, et les chrétiens retrouver leurs racines juives.

Au chapitre 2, J. Cornides examine les conséquences fâcheuses, pour la théologie chrétienne, de la rupture entre juifs et chrétiens : la christologie a été tentée par un docétisme de facto qui peinait à intégrer concrètement l’incarnation ; en conséquence, la sotériologie a été spiritualisée (le salut consistant à « aller au ciel » après la mort, sans tenir compte de l’aspect terrestre et pratique du salut biblique).

Enfin, la lecture allégorique de la Bible, en dehors de son terreau juif, a mis l'Église en péril. Remarquons le rôle décisif que le judaïsme a joué, par la bande, pour qu'on retrouve le sens naturel de la Bible dans l'Église ! – l'exégèse grammaticale de Luther et des réformateurs doit beaucoup à Rashi, via Nicolas de Lyre.

Dans le chapitre suivant le rabbin Mark Kinzer, Juif messianique, attire notre attention sur le titre « Roi des Juifs » donné à Jésus dans les évangiles (Mt 2 et Jn 19). Cela donne une « perspective christologique sur le peuple juif et une perspective juive sur la christologie » (p. 70). L'Église ne peut plus exclure le judaïsme de la royauté de son Seigneur.

Le 4^e chapitre, rédigé par Sister Mary Paul Friemel, présente les intuitions du Père Peter Hocken (1932-2017) avec qui elle a travaillé. Je retiendrai l'idée centrale que la séparation de l'Église et d'Israël constitue une sorte de matrice des schismes ultérieurs : en effet l'Église a prétendu rendre l'ancien Israël inutile en devenant elle-même le « véritable Israël ». Suivant ce modèle, chaque nouvelle Église issue d'un schisme ou d'une séparation, a prétendu être la seule véritable. Cela demande une repentance, et, face à Israël, un repositionnement pour donner aux Juifs messianiques la place qui leur revient dans le plan de Dieu.

Dans la postface, Mgr Ole Kwarme (luthérien) invite les chrétiens à considérer les Juifs messianiques comme une composante essentielle de l'Église, à côté des pagano-chrétiens.

Notons qu'à la fin de chaque chapitre, une bibliographie permet de poursuivre la réflexion entamée.

Ce petit livre me paraît capital pour que l'Église universelle puisse bien négocier un tournant important de sa route vers le Seigneur qui revient. ■

Johannes Fichtenbauer, *Le mystère de l'olivier* – Montmeyran, Émeth-Édition, 2022 – ISBN 979-10-97546-27-4 – 174 p. – € 14.

L' auteur, archidiacre du diocèse de Vienne (Autriche), fait partie de l'équipe internationale de TJCII (« Vers un deuxième concile de Jérusalem ») qui a pour vision d'œuvrer à « réparer et guérir la brèche entre les croyants en Jésus, Juifs et Gentils, par l'humilité, la prière et la repentance ».

120 Cet ouvrage se situe dans la même mouvance que celui présenté dans la recension précédente. L'auteur, né en Autriche dans l'après-

guerre, raconte comment il a grandi dans une ambiance marquée par le nazisme et l'antisémitisme. Il lui a fallu une réelle conversion à Jésus pour changer radicalement son regard sur la place du judaïsme par rapport à l'Église.

Ensuite, il montre l'importance du judaïsme dans le plan de Dieu et le rôle capital des Juifs qui ont reconnu Jésus comme leur Messie, pour relier les chrétiens d'origine païenne à Israël ; selon l'image de Rm 11,18-19, ce sont eux qui relient les branches sauvages greffées sur l'olivier à ses racines. Il en était ainsi à l'origine : les apôtres, qui étaient juifs, reliaient les païens convertis à Israël ; mais après l'écrasement des révoltes juives par les Romains (en 70 et 135 apr. J.-C.), le judaïsme se replia sur lui-même, excluant les chrétiens qui, à leur tour, s'éloignèrent de plus en plus du judaïsme et ne tardèrent pas à dire que l'Église avait remplacé Israël. Ils en vinrent même à condamner toute pratique juive au sein de l'Église ; elles furent même interdites aux Juifs qui se convertissaient à Jésus et entraient dans l'Église. Il fallut attendre la fin du XVII^e siècle pour que des rabbins d'Europe de l'Est découvrent leur Messie et constituent clandestinement des communautés de Juifs croyant en Jésus. Ce mouvement, bien que soutenu par Zinzendorf, ne dura pas. Cependant le concept survécut (l'auteur raconte plusieurs événements allant dans ce sens), et il fallut attendre la Shoah et la naissance miraculeuse de l'État d'Israël pour qu'on voie se développer, en Israël, des communautés juives messianiques, surtout après la guerre des Six jours (juin 1967). Mais il existe aussi des Juifs messianiques (entre 150 000 et 200 000) un peu partout dans le monde – aux USA, en Israël, en Europe de l'Est... Ils sont très divers, avec, globalement, une foi biblique : ils donnent la priorité au salut gratuit en Jésus, mais la pratique de la Torah assure leur identité juive.

L'auteur, qui est archidiacre, consacre tout un développement à parler du rejet, par l'Église catholique romaine, du judaïsme et de sa persécution avec l'inquisition. Il fallut attendre Vatican II pour voir, avec la dénonciation de la théologie du remplacement, un réel changement de politique à leur égard. Il fait même état de discussions au plus haut niveau, auxquels il a assisté, entre représentants du Saint-Siège et des communautés juives messianiques. Joseph Ratzinger, alors cardinal, reconnut là une œuvre authentique de l'Esprit et un signe eschatologique (voir *Catéchisme de l'Église catholique*, § 674, cité à la p. 132). En 2000, le pape Jean-Paul II a même demandé pardon pour le péché de l'Église envers Israël. Cette repentance doit aussi concerner les Juifs messianiques qui ont été niés dans leur identité. Là, il y a un problème face au dialogue judéo-chrétien, car le judaïsme traditionnel pourrait prendre cela (cette ouverture aux Juifs

messianiques) comme une manœuvre pour les évangéliser par derrière. Cela réclame tact, sagesse et discernement, mais les Juifs messianiques doivent être reconnus, soutenus comme ayant une place à part entière au sein du corps de Christ.

Le livre se termine par une présentation avec historique de « Vers un deuxième Concile de Jérusalem » (TJCII), mouvement qui regroupe des responsables chrétiens et Juifs messianiques visant à terme la convocation d'un nouveau Concile œcuménique à Jérusalem ; son but serait de donner une place à la composante juive-messianique de l'Église, comme celle-ci avait donné sa place à la composante pagano-chrétienne lors du premier Concile de Jérusalem (Ac 15).

Ce livre parle d'une œuvre importante de l'Esprit en vue de préparer l'Église au retour de son Seigneur. Si ce qui concerne les Églises protestantes et évangéliques est un peu laissé dans l'ombre, on peut se réjouir de voir des responsables de l'Église catholique prendre des positions aussi audacieuses. ■

Jens Schröter, *Les Évangiles apocryphes, Jésus en dehors de la Bible* – Collection : Essais bibliques N° 59 – Genève, Labor et Fides 2022 – ISBN : 978-2-8309-1780-2 – 224 p. – CHF 23.

Jens Schröter est professeur de Nouveau Testament et de littérature chrétienne apocryphe à la Faculté de théologie de l'Université Humboldt de Berlin. Il est considéré comme l'un des meilleurs spécialistes actuels sur le Jésus historique. Son *Jésus de Nazareth* (Labor et Fides 2018) a déjà fait l'objet d'une recension dans *Hokhma*.

Dans la préface, l'auteur commence par préciser que les évangiles apocryphes ne nous apprennent rien de sérieux sur le Jésus historique ; en revanche, ils nous renseignent sur la manière dont le message évangélique a été reçu par les premières générations chrétiennes.

Cet ouvrage constitue une introduction aux évangiles apocryphes avec une présentation des principaux d'entre eux, du contexte historique de leur rédaction, de la manière dont ils nous sont parvenus et de leur contenu.

Après avoir mis les évangiles apocryphes en perspective par rapport aux évangiles canoniques (différences et ressemblances), Jens Schröter se lance dans leur présentation systématique en les classant par catégorie.

Il commence (chap. 2) par aborder les évangiles de l'enfance qui ne s'intéressent pas à la transmission d'un savoir historique, mais à la signification de Jésus pour la piété populaire (p. 67), comme le

Protévangile de Jacques et L'Évangile de l'enfance selon Thomas ou Paidika.

Il passe ensuite (chap. 3) aux évangiles racontant des actes accomplis par Jésus durant son ministère (*Évangiles des Ébionites, aux Égyptiens, aux Hébreux, etc.*) qui ne nous sont parvenus que sous la forme de citations ou de bribes de manuscrits (*Égerton, Oxyrhynque, etc.*). Ils nous fournissent des renseignements sur la manière dont les passages évangéliques auxquels ils font référence ont été reçus dans les divers milieux ecclésiastiques : tendance judéo-chrétienne, gnostique, etc.

Au chap. 4, il décrit quelques évangiles relatifs à la passion : *l'Évangile de Pierre* et *L'évangile de Judas* récemment publié, tous deux de tendance gnostique, ainsi que *L'Évangile de Nicodème* et les fameux *Actes de Pilate*.

Le chap. 5, passe en revue des textes qui se présentent généralement comme des enseignements secrets du Ressuscité à ses disciples ; la plupart d'entre eux proviennent de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi, parmi lesquels citons : *L'Épistola Apostolorum, L'Évangile selon Marie[-Madeleine]...* et bien sûr *l'Évangile de Thomas*. Ce dernier rapporte beaucoup de paroles de Jésus semblables à celles des évangiles canoniques ; mais la perspective est différente : la mort et la résurrection de Jésus n'y jouent « aucun rôle » (p. 176) ; pour *l'Évangile de Thomas*, il faut, individuellement, retrouver la connaissance (gnose) du monde d'où l'on vient (le Royaume) pour y retourner (rédemption).

En conclusion, Jens Schröter dit que les Apocryphes donnent un large éventail d'interprétations du fait Jésus, comme la littérature, les arts et le cinéma l'ont fait par la suite ; les évangiles canoniques donnant le critère de ce qu'il faut en retenir pour l'Église.

À une époque où la manière d'interpréter la vie de Jésus et les Évangiles échappe de plus en plus aux chrétiens, cet ouvrage témoigne qu'il s'agit là d'un phénomène ancien : l'Église doit sans cesse faire face à de nouveaux défis d'interprétation. ■

Théodore de Bèze, *Chrétiennes méditations – Les psaumes pénitentiels*, Alès, Calvin Éditions, 2021 – ISBN 978-2-492099-04-5 – 144 p. – € 10.

Théodore de Bèze (1519-1605) est un réformateur de la deuxième génération, bien connu pour avoir notamment mis en vers une bonne

partie des Psaumes pour le chant liturgique dans les Églises réformées. Réputé pour ses travaux sur le Nouveau Testament grec, il a aussi composé des ouvrages de piété dont ces *Chrétiennes méditations*, publiées en 1581.

Il faut savoir gré aux Calvin Éditions d'avoir remis à la portée d'un large public ces méditations qui connurent un large succès à leur époque, mais peu rééditées depuis lors. Dans la présente édition, elles sont précédées d'une préface d'Alain Cyril Barlioz, professeur au lycée Janson de Sailly à Paris, qui les remet dans leur contexte littéraire et nous introduit à leur lecture. Le texte lui-même comprend une dédicace de Théodore de Bèze à Madame Anne Bacon, veuve du Garde des Sceaux d'Angleterre, puis des méditations du Psaume 1 et des sept « psaumes pénitentiels » : 6, 32, 38, 51, 102, 130 et 143. Pour chacun d'eux, les éditeurs ont ajouté la version versifiée par Clément Marot et Théodore de Bèze ainsi que la traduction du texte biblique de la Bible « à la Colombe ». Les textes en français ancien de l'édition originale ont été modernisés par Arthur Laisis et Caleb Abraham. Le lecteur est ainsi à même d'apprécier les qualités esthétiques et doctrinales d'un des plus beaux exemples de la spiritualité du protestantisme réformé.

Le lecteur moderne de ces pages sera sans doute frappé de la vigoureuse insistance, bien dans l'esprit de la Réforme protestante, avec laquelle Théodore de Bèze dénonce la dépravation de l'humain : son but est de déraciner l'orgueil du cœur de l'homme et d'exalter la grâce de Dieu qui sauve gratuitement le pécheur qui se repent et croit. N'est-ce pas actuel en notre époque très anthropocentrique ? ■

David Dockrey et Timothy George, *La grande tradition intellectuelle chrétienne – Guide d'étude* – [Redécouvrir l'héritage intellectuel chrétien] – Saint-Légier, HET-PRO 2021 - ISBN 978-2-940650-07-1 – 128 p. – CHF 18. ou € 12.90.

David Dockrey (PhD de l'Université du Texas) est actuellement Chancellor de la Trinity International University à Deerfield, Illinois ; Timothy George (PhD de Harvard) est le doyen fondateur de la Beeson Divinité School de l'Université Samford où il enseigne la théologie et l'histoire de l'Église.

124 Cet ouvrage inaugure une collection dont le but est d'aider les chrétiens, particulièrement les étudiants, à prendre conscience de

l'héritage intellectuel de l'Église, afin de l'intégrer à leur vie de foi et à leur piété personnelle.

Les auteurs partent du fait que le texte biblique, qui nécessite une interprétation, a été la source de la tradition intellectuelle chrétienne ; c'est en effet l'habitude d'interpréter la Bible qui a généré celle de commenter d'autres textes littéraires. Les auteurs passent en revue les lieux où des chrétiens ont apporté leur pierre à l'édifice de la réflexion, comme l'École d'Alexandrie de Clément ou Origène, les universités du Moyen Âge (Thomas d'Aquin) celles de la Renaissance avec Érasme, Luther et surtout Calvin, qui est placé « au-dessus de tous » (p. 46), car à la fois excellent interprète des Écritures et penseur puissant, capable d'influencer durablement ses contemporains. Le siècle des Lumières, avec ses conséquences, a suscité, par réaction, des penseurs chrétiens, comme Warfield, Kuyper, Karl Barth ou Newman, etc. qui ont su relever le défi d'exprimer leur foi face à de nouvelles conceptions d'où Dieu est exclu.

Les chapitres 2 et 3 m'ont paru particulièrement intéressants : ils traitent de l'élaboration de la tradition intellectuelle chrétienne. Les auteurs soutiennent l'idée qu'il y a dans le NT un dépôt apostolique, un noyau central, ADN du christianisme, qui, si on le rejette, prive l'Église de sa Vie. Le combat contre l'hérésie a permis de mieux le cerner : ainsi, la lutte contre Marcion qui voulait gommer les racines juives du christianisme, a permis de mettre en valeur la continuité entre l'AT et le NT, donc entre création et rédemption (pp. 57-59). À cause d'Arius on a dû élaborer le dogme de la Trinité et, à terme, celui de la double nature du Christ (pp. 59-61). Pélage a obligé à définir la problématique du péché originel, de la prédestination, du libre arbitre (l'homme peut-il se sauver sans la grâce, en a-t-il le pouvoir ? – pp. 61-64). La réponse à ces trois hérésies forme un socle important pour la tradition intellectuelle chrétienne, impliquant le respect du créé (Marcion) ; la présence du divin dans l'humain (Arius – Jn 1,14, sans confusion de l'un avec l'autre), la nécessité de faire une place à la grâce (Pélage), sans tout exiger du vouloir humain – par ex. dans l'éducation, la nomination d'un collaborateur, etc. (pp. 64-68).

Au chapitre 4, les auteurs partent de la « foi transmise aux saints une fois pour toutes » (Jude 3). La foi c'est le contenu essentiel de ce qui est à croire, mais c'est aussi la confiance en Dieu ; elle se manifeste par des actes, comme Luther et les *protestants* qui ont *protesté* (témoigné) de leur foi à la Diète de Spire ou comme Karl Barth et l'Église confessante à Barmen en 1934 (pp. 69-83).

Au cours des siècles les chrétiens ont renouvelé l'enseignement en y apportant une perspective d'En-haut. Dans certains domaines cet

apport sera moins marqué que dans d'autres (par exemple les sciences dures).

Le livre se termine par des questions faisant réfléchir sur le sujet, un tableau chronologique et un glossaire.

Pour conclure, une remarque personnelle sous forme de question : s'il me semble capital que des chrétiens œuvrent dans la vie universitaire, est-il justifié de créer des universités chrétiennes – mis à part pour le domaine spécifique de la théologie chrétienne ? Des hommes comme Jean Brun, René Girard, Pierre Chaunu, Jacques Ellul, Jean-Claude Guillebaud, etc., n'ont-ils pas exercé dans des universités *laïques* ?... et pourtant... ■

Timothée Minard, *La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament* – Charols, Éditions Excelsis, 2022 – EAN : 9782755004380 – 516 p. – € 25 ou CHF 24.25 (plus d'infos : <https://www.xl6.com/>).

Après dix années de service pastoral en France, Timothée Minard est professeur à l'Institut Supérieur de Théologie Évangélique (ISTÉ) d'Antananarivo (Madagascar). L'ouvrage présenté ici est la version publique de sa thèse de doctorat, soutenue en 2018 à l'université de Strasbourg, sur « La généralisation de la prophétie dans le Nouveau Testament ».

Il s'agit ici d'un ouvrage important, dans la double acception de ce terme : avec plus de 500 pages, c'est un gros volume, une vérifiable somme sur la question ; de plus, la qualité de son travail en fera un outil de référence incontournable pour tous ceux qui voudront étudier ce sujet. Pas d'affirmation à l'emporte-pièce : tout y est analysé avec minutie et précision, les arguments et contre-arguments pesés avec rigueur et les conclusions énoncées avec humilité. Donc même ceux qui ne seraient pas d'accord avec l'auteur auront au moins matière à réflexion. Notons encore que les textes bibliques sont cités dans les langues originales (hébreu et grec), mais on trouve toujours à côté une traduction française et même une translittération. Ainsi les personnes peu familières des langues bibliques pourront facilement suivre l'argumentation présentée.

Il n'est pas question de résumer ici ce gros volume, mais, disons ceci, pour donner une idée de son contenu : après une introduction pour délimiter son sujet (il va se limiter à la prophétie chrétienne), et un chapitre consacré à présenter la prophétie dans l'Ancien Testament et la période intertestamentaire, l'auteur étudie systématiquement et

d'une manière détaillée la prophétie dans le Nouveau Testament. Il consacre un chapitre à Matthieu, un autre respectivement à Luc-Actes, à 1 Corinthiens 12–14, aux autres Épîtres de Paul, à 1 Jean et à l'Apocalypse. Il termine par une synthèse sur l'inspiration de la prophétie, sa transmission et sa réception dans l'Église, suivie d'une conclusion pratique. Une cinquantaine de pages de bibliographie permettront de poursuivre l'étude.

De cette lecture, je retiendrai la thèse fondamentale de l'auteur, présente surtout dans les écrits de Luc, mais aussi dans le reste du NT : l'Église est l'accomplissement de la prophétie de Joël 3,1ss (citée en Ac 2,17), annonçant l'effusion de l'Esprit sur toute chair et la création d'un peuple de prophètes. C'est donc l'Église dans son ensemble qui est prophétique, et chacun de ses membres, participant au baptême de l'Esprit dans lequel l'ensemble du corps est immergé (1 Co 3,13), est appelé à être prophète. Cela n'exclut pas l'émergence de prophètes particuliers, mais ces ministères devront toujours s'exercer dans le cadre d'une communauté et avec son discernement, étant donné que tous sont prophètes, y compris les femmes – notons des réflexions intéressantes sur la place de la femme dans l'analyse de 1 Co 12–14. S'il est entendu que les prophètes doivent être chrétiens, avec une doctrine et une conduite conformes à la vérité (1 Jean), j'ai été intéressé, dans l'analyse de 1 Th 5,19-22, par l'exhortation à retenir ce qui est « **bon** ». Le souci de Paul ne porte pas ici sur la vérité, mais sur ce qui est utile et implique les décisions à prendre en Église, avec discernement, pour donner une suite sage à la Parole reçue de Dieu. J'ai été aussi frappé par l'importance que Timothée Minard donne à l'intelligence (*vous*), renouvelée par l'Esprit, dans l'exercice et le discernement de la prophétie. Cela relève, me semble-t-il, d'une saine anthropologie fondée sur une juste christologie qui n'est pas ce docétisme de facto qu'on trouve dans beaucoup d'Église d'Occident où l'incarnation, bien que professée, est court-circuitée dans les faits. Cette prétendue immédiateté de la Parole de Dieu est dangereuse, car elle peut ouvrir la porte à toutes les dérives. C'est pourquoi la Parole de Dieu doit passer par l'intelligence du prophète et le discernement de l'Église.

Nous pouvons exprimer notre reconnaissance à l'auteur et à l'éditeur pour la publication de ce livre qui pourra permettre à l'Église de poursuivre sa mission dans la puissance de l'Esprit et d'éviter des écueils susceptibles de la mettre en péril. ■

Hokhma,
revue de réflexion théologique
depuis plus de 40 ans !
Depuis 1976,
la revue *Hokhma* s'est donné comme mission
de publier un contenu théologique de qualité
pour tous les lecteurs francophones.

Hokhma est une revue indépendante
qui vit de ses abonnements et de vos dons
sans autre soutien institutionnel.
Si vous appréciez la lecture de la revue
et ses articles,
nous vous encourageons,
chères lectrices et chers lecteurs,
à soutenir *Hokhma*
en faisant la promotion de la revue
dans votre réseau
et, pourquoi pas,
en envisageant un soutien
par un don régulier ou ponctuel.

Nota Bene : en raison de l'augmentation
actuelle du coût des matières premières et diverses
charges, nous avons été obligés de revoir **le tarif
des abonnements**. Merci de tenir compte de cette
évolution dans votre renouvellement
d'abonnement ou votre soutien.

MERCI !

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Pour le monde entier (sauf le Canada) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 /
Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul,
75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Canada : *HOKHMA – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville,
LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)*

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

☐ Je commande la série des numéros disponibles 1976-2022,
soit 105 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port
compris) soit 75 % de réduction.

☐ Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif
normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 24 € / 29 CHF / 29 CA\$

Tarif Réduit : 20 € / 25 CHF / 25 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre
réservée aux nouveaux abonnés) :

.....



SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *104 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2022 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Benoît Lemestrez et Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Michaël de Luca, 167 chemin du Fraischamp,
84210 Le Beaucet, France
mail : 1550.mdl@gmail.com

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Anne-Catherine Pardon, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au
contenu des articles publiés,
le comité de rédaction
laisse à leurs auteurs
la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura – F-68320 Muntzenheim

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude-de-Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4^e trimestre 2022.
N° d'impression 20220499 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».